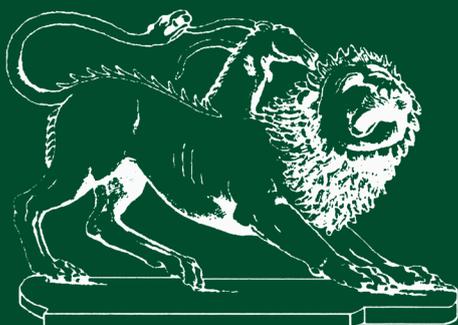


ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDAD

Volumen 6 - 2003-5



Director
JAIME ALVAR EZQUERRA

Secretario
JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA

Consejo de Redacción
HENK S. VERSNEL, DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ,
JOHN NORTH, MARIO TORELLI,
JOSÉ M^a BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, ARMINDA LOZNO VELILLA,
M^a JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA

ARYS

Volumen 6

2003-5

ISSN: 1575-166X

Depósito Legal H. 308-2006

COPYRIGHT © 2006 UNIVERSIDAD DE HUELVA

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

SUBSCRIPCIONES

El precio anual de suscripción es de 18 € (individual) y 30 € (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30 \$ (individual) y 50 \$ (instituciones).

Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

ARYS

Servicio de publicaciones

Universidad de Huelva

CAMPUS EL CARMEN

Edif. Merie Courier

Avda. Fuerzas Armadas, s/n. 21071 HUELVA

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

E-Mail: eva.garcia@sc.uhu.es

ESPACIOS GENÉRICOS, ¿ESPACIOS DE LA RELIGIÓN?
UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CONDICIÓN DE LA MUJER
A TRAVÉS DE LAS FUENTES ORALES¹

JUAN CASCAJERO

Universidad Complutense de Madrid

ARYS, 6, 2003-2005, 7-20 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Tan sólo la consciencia permanente, en mujeres y hombres, de la discriminación negativa (pasada y presente) puede justificar e impulsar, en aras de la igualdad, la absolutamente indispensable discriminación positiva de la mujer en la vida cotidiana, en la política... y en la historiografía. Desde esta perspectiva tiene sentido el estudio de la "dualidad del espacio", de "los espacios de género", como manifestación (causa y consecuencia) más evidente del Sistema Patriarcal. Las fuentes orales, con las peculiaridades y límites de su aplicación a la Historia Antigua, permiten establecer su validez (en la Antigüedad y en cualquier época) igual de bien que los intentos de legitimarlo por medio de la apelación a la naturaleza y a la divinidad.

ABSTRACT

Only the permanent conscience, in women and men, of the negative discrimination (past and present) it can justify and to impel, for the sake of the equality, the woman's absolutely indispensable positive discrimination in the daily life, in the politics... and in the historiography². In this perspective charges sense the study of the «duality of space», of «the generics spaces», like manifestation (cause and consequence) more evident of the Patriarcal Sistem. The oral sources, with the peculiarities and limits from their applicability to the Ancient History, allow to stablish their validity (in the Antiquity and in every time) as well as the intents of legitimating it by means of the appeal to the nature and to the divinity.

*Exstructum super clacam templum,
forma mulieris* (Balbo, 65)

Fecha de recepción: 11 / 04 / 07

Fecha de aceptación: 19 / 11 / 08

¹ Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación financiado por la D.G.E.S., «Fuentes orales para la Historia Antigua» (PB 97-0253). El Título, en reconocimiento a la autora del «espacio de los iguales, espacio de las idénticas», *Arbor*, 1987, 113- 127.

² Estas palabras, incluidas machaconamente tanto en los resúmenes que preceden mis trabajos sobre la condición de la mujer como en mis intervenciones públicas, sintetizan el objetivo final de todos ellos, así como mis «sitios» teóricos y prácticos en la apuesta por la igualdad. Ese es el único sentido de mi terquedad en la constante evocación de la desigualdad, eso es lo positivo de la insistencia (con Habermas y Adorno) en la *negatividad*, eso es lo que evoca (con Bloch) la esperanza de horizontes diferentes y lo que emplaza y compromete (con el feminismo de la igualdad) a enfrentarse con una realidad genérica y social que se concibe y se vive como opresora. Mis imprecisiones y contradicciones discursivas son otra cosa. Pido perdón, una vez más, por no llegar a comprender, desde mi «masculinidad» las sutilezas femeninas de la Diferencia.

«La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo... En la naturaleza, un ser no tiene más que un solo destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven, no para muchos usos, sino para uno solo... porque la naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completa realización se dice que es su naturaleza propia» (Aristóteles, *Política, fragm.*, 1252 a-b). «Ya hemos dicho que la administración de la familia descansa en tres clases de poder: el del amo, del que hablamos antes, el del padre y el del marido...El varón, siempre que no se establezca una situación antinatural, es más apto para mandar que la mujer... ¿deben entonces poseer las mismas virtudes el ser formado por la naturaleza para mandar y el destinado a obedecer?... Evidentemente, es necesario que ambos tengan virtudes tan diversas como son las especies de seres destinados por la naturaleza a la sumisión. El esclavo está absolutamente privado de facultad deliberativa; la mujer la tiene pero disminuida; el niño la tiene, pero imperfecta. Y lo mismo sucede con las virtudes morales. Se debe suponer que existen en todos, pero en grados diferentes y en la proporción precisa para el cumplimiento de su destino específico. El que manda debe poseer la virtud moral en toda su perfección. Su tarea es idéntica a la del arquitecto que ordena y el arquitecto es la razón... de modo que no es lo mismo la facultad comprensiva del hombre que la de la mujer, como no lo son el valor y el sentido de la justicia» (*Ibid.*, 1259a-1260a)³.

Diez y nueve siglos más tarde, Fray Luis de León⁴ propone su ideal de «la mujer con la pata quebrada y en casa»: «La naturaleza hizo a la mujer para que, encerrada, guardara la casa... no las hizo para el estudio de las ciencias ni para los negocios sino para un solo oficio simple y doméstico y así les limitó el entender y por consiguiente las palabras y las razones» (p. 453). «No piensen que las creó Dios y las dio al hombre sólo para que que les guarde la casa sino también para que les consuele y alegre. Para que en ella el marido cansado y enojado halle descanso, y los hijos, amor, y la familia, piedad y todos en general acogimiento agradable» (p. 455). «¿Por qué dio Dios a las mujeres fuerzas flacas y miembros muelles, sino porque las creó no para ser postas sino para estar en un rincón asentadas?» (p. 549).

³ Sobre estos fragmentos, véase S. MAS y A. J. PERONA, «Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado en Aristóteles», en VV.AA., *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, 1984, pp. 81-89.

⁴ *La perfecta casada*, citado según ed. de EDAF, Madrid, 1979.

En los albores del 68, era común entre los personajes más influyentes de la ciencia médica del franquismo tardío proponer una terapéutica capaz de atajar los males del siglo y regenerar nuestra sociedad: «Lo importante en Ginecología psico-somática no es su diagnóstico ni su tratamiento, sino su ‘profilaxis’: y su profilaxis es ‘social’, atacando el mal de la vida moderna en su raíz, volviendo a la mujer a su rango y a su misión biológica»⁵.

No hace mucho tiempo aún, el *de mulieris dignitate* de Juan Pablo II, con la florida retórica vaticana que exigía el evento, previo reconocimiento de las especificidades y del «genio» de las mujeres, les confería unas pautas de conducta y unos horizontes acordes con sus virtudes y cualidades naturales: su sujeción al hogar y a la familia. Toda la capacidad de filigrana de la dialéctica papal, a la postre, quedaba reducida al recurso a la eterna apelación patriarcal al esencialismo femenino. ¡Tanta espectación, tanto ruido para pedir a las mujeres que «hicieran de mujeres»! *Kinde, Kuche, Kirche*⁶.

En tales excrescencias de la *srazón patriarcal*⁷ (reconózcase que de cierto peso en Occidente), se exprime el sentido de la apelación a la naturaleza o a la divinidad para comprender y situar las diferencias entre hombre y mujer. Diferencias que, en el plano social, que es lo que aquí interesa, significan la sujeción, opresión y explotación de la mitad de la humanidad⁸. Porque, al no experto en cuitas divinas, le resulta extremadamente difícil, al menos en lo que al noble papel legitimador de la desigualdad se refiere, distinguir entre divinidad y naturaleza, empecinadas ambas en servir de baluarte y coartada al sistema general de dominación masculina. En este contexto, «la dualidad de espacios» o «los espacios genéricos», es lo mismo, como categorías de análisis y como realidades sociales, son capaces, de contener y expresar las formas fundamentales de dominación masculina, por una parte, y de sujeción-opresión-explotación de la mujer, por otra.

⁵ J. BOTELLA LLUSIA, citado por Cristina MOLINA PETIT, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, 1944. A esta obra remito sobre la evolución, como realización social y como teoría de legitimación, de la *dualidad de espacios* desde el feminismo de la igualdad. La autora, trascendiendo del análisis de la dicotomía público-privado en la Ilustración, oferta (a través del sentido social de la asimétrica distribución de espacios públicos (para el hombre) y privados (para la mujer), un campo extraordinariamente rico para la reflexión social y genérica del pasado y del presente. A esta obra fundamental se remite para una *comprensión no patriarcal de la articulación-disposición de los espacios masculinos y femeninos en Occidente*. De ella, hace tiempo, que nos reconocimos deudores, no sólo en el aspecto estrictamente intelectual.

⁶ La expresión machista alemana alude al papel tradicional asignado a la mujer «niños, cocina, iglesia». El subrayado de las mayúsculas se deja a la libre interpretación.

⁷ Para una comprensión del concepto, puede verse C. AMORÓS, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, 1985. Un poco antes, L. FALCÓN, desde su *feminismo radical*, proponía su razón feminista: *La razón feminista, I, la mujer como clase social y económica. El modo de producción doméstico y II. La reproducción humana*, Barcelona, 1981-1982.

⁸ Concibo la explotación (económica, sexual y emocional) de la mujer como el rasgo esencial de la conflictividad genérica. No obstante, los conceptos de desigualdad, dominio, violencia estructural, material y simbólica, conflictividad, opresión, explotación y marginación son tan cercanos e interdependientes que, en ocasiones, parecerán ser usados como sinónimos. En realidad, en mi opinión, son las distintas caras de un mismo fenómeno: el del abuso desmedido de unos seres humanos sobre otros. Cfr. I.M. YOUNG, «Five Faces of Opression», *Philosophical Phorum*, 19, 1988 (reel. e incluido en *La justicia y la política de la diferencia*, Valencia, 2000).

«Dualidad de espacios» públicos y privados, «dicotomía de esferas» públicas-políticas y domésticas, «división sexual del trabajo», «división del trabajo en función del sexo», «reparto sexuado de tareas, conductas y roles», «los espacios genéricos», en suma... expresan, con algún matiz, lo mismo: el núcleo mismo de la primera y más oprobiosa contradicción social de la Historia (y del mundo actual⁹). La segregación de actividades¹⁰, expresión, causa y consecuencia de la dominación-explotación masculina, es, por tanto, a la vez, la referencia más clara de la conflictividad genérica (actual y de todo tiempo)¹¹. Significa, en síntesis, que el colectivo varón se arroga el privilegio de ordenar inapelablemente al colectivo mujer un espacio y unas tareas propias. Un espacio, que es la casa, «su sitio y lugar naturales». Unas tareas, que son las del cuidado del hogar, de los hijos, del marido..., «sus tareas naturales». El espacio doméstico y sus tareas le son naturales, dice «la palabra del padre», porque sólo la mujer tiene hijos y es natural que los cuide y, ya que, para ello, debe permanecer en la casa, es natural que atienda las demás necesidades del hogar¹². Para el cumplimiento de tal cometido, La naturaleza (o la divinidad, es lo mismo), siempre previsora, ha otorgado a la mujer unos recursos físicos apropiados, unas cualidades, unas aptitudes especiales, unas predisposiciones, «un genio», una forma de ser femenina. Porque «su diseño somático abriga un 'espacio interior' destinado a dar a luz a la progenie de los hombres elegidos y, con él, un compromiso biológico, psicológico y ético para cuidar

⁹ La primera, tanto por el número de afectados (que, por disfrutarla o padecerla son todos) como por su duración a lo largo de todos los tiempos y ancho de los espacios. Aunque con distinta intensidad. Los «logros» de unos pocos países, en modo alguno, pueden hacer olvidar una realidad mundial opresora. No dejo de desconfiar de los/as cantores/as de tantos avances igualitarios. Su optimismo incontenible enmascara la desigualdad.

¹⁰ La segregación de actividades no alude sólo a la reclusión de la mujer en el ámbito privado-doméstico y al monopolio masculino de lo público-político (segregación horizontal) sino también a la separación de tareas en el interior de cada espacio (público o privado) allí donde pudieran, de algún modo, compartirse o empezar a compartirse (segregación vertical). Cfr. A. AMORÓS, «La división sexual del trabajo», en C. AMORÓS (dir.), *10 palabras sobre mujer*, Estella, 1998, pp. 257-295. Esta separación de tareas (que, naturalmente, varía en función de factores socioeconómicos y culturales) subyace y es subsidiaria a las distintas formas y evoluciones de la división social del trabajo. Para una reflexión sobre esta última afirmación, véase L. FALCÓN, *La razón feminista... cit.* y Ch. DELPHY, *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros ensayos*, Barcelona, 1982 y *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Amherst, 1984.

¹¹ Tal referencia no debe, sin embargo, considerarse aislada sino en el marco de las demás referencias que vengo denominando *parámetros genéricos*, capaces, si se observan conjuntamente, de ofrecer con claridad la especificidad negativa de la condición femenina. Y tal oferta, no se olvide, es imprescindible para el logro de la conciencia de su propia experiencia histórica, de su identidad como mujer, de su conversión, en suma, en sujeto histórico. Los citados *parámetros genéricos para la Historia Antigua* han sido expuestos recientemente en sendos trabajos míos recientes («Género, dominación y conflicto: perspectivas y propuestas para la Historia Antigua», *Studia historica*, 2000 y «Con flictividad genérica y fuentes orales para la Historia Antigua», *Gerión*, 19, 2001 (en prensa).

¹² Sobre la transcendencia social del ejercicio de la maternidad, sigue siendo fundamental la ya clásica obra de N. CHODOROW, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Genders*, Berkeley, 1979. Para ella, la organización social de la maternidad y la paternidad son el fundamento de la desigualdad genérica puesto que es la función de madre la que relega a la mujer al espacio doméstico (y, por ello, la liberación de la mujer no se producirá mientras no se cambie la responsabilidad del ejercicio de la maternidad y «tareas anexas»).

a la infancia humana...»¹³. Y, al mismo tiempo, le ha limitado otras (que hubieran podido permitirle ocupar otros espacios). Cada sexo, pues, tiene su propia esfera de acción, su sitio, su espacio natural. Y la mujer queda recluida en los límites del espacio doméstico, lugar donde, principalmente, se desarrolla su explotación económica, sexual y emocional: la naturaleza (o la divinidad) completa, así, su ciclo como «mecanismo conceptual discriminatorio» (C. AMORÓS). Porque la apelación a los dictados inapelables de la naturaleza para legitimar la opresión no constituye el eco remoto de un primitivo recurso, hoy en desuso, para justificar la desigualdad. A la naturaleza (o a la divinidad) siguen acudiendo no sólo santones y profetas iluminados¹⁴ sino también sesudos/as esencialistas y biologicistas¹⁵ y, lo que es peor, no pocas delicadas exponentes de la Diferencia¹⁶. ¿Como si la humanidad no fuera algo más

¹³ E. ERIKSON, cit. por N. WEISSTEIN, «La Psicología construye a la mujer», en VV.AA., *Las mujeres*, México, 1989, p. 23.

¹⁴ Sobre la incidencia de la divinidad y sus profetas en la sujeción-opresión de la mujer no basta con mirar a los países islámicos o al Tercer Mundo en general (lo que, con la apelación a lo peor, podría despistar la perversión propia). Mientras se escriben estas líneas, escucho que los talibanes hispanos del Circulo de Empresarios emiten un documento en el que proponen detraer una parte del salario de la mujer para crear un fondo de reserva para la posible atención a su papel procreador-reproductor. Es decir, proponen sancionar a la mujer por su condición de explotada económica y sexualmente. Tal gesto debe servir para advertirnos del carácter no definitivo de las paulatinas conquistas genéricas y sociales y de las amenazas involutivas que se ciernen sobre nosotros/as.

¹⁵ A la vez que el colectivo varón explota al colectivo mujer, la razón patriarcal *esencializa* a la mujer, esto es, la explica-define como distinta, en su racionalidad, a lo humano. Así, el Naturalismo, por obligación y por exceso, se convierte en un Esencialismo, capaz, incluso, de poner en peligro la propia continuidad de la especie (al negarse a reconocer a la mitad de la especie los rasgos que definen la totalidad). Por necesidades del guión, *se construye* una «especificidad femenina» tan diferente en la hembra humana, que, convertida en «lo otro», se sitúa en los límites de una totalidad, concebida ya, plenamente, por la razón patriarcal en masculino, tanto en lo material como en lo simbólico. Desde (y para) la masculinidad se construye lo humano y, luego, por exclusión, se elabora lo femenino como diferente. El varón, pues, es lo humano, lo completo; la mujer, lo incompleto, lo diferente, lo falto de ser. Y «la determinación natural y definitiva de la mujer como inferior al hombre en cuerpo, alma y espíritu constituye una constante en la historia de la Antropología androcéntrica» (M.L. CAVANA, «Diferencia», en *10 palabras...*, cit., p. 87, donde cita la polémica suscitada en torno al escrito de Valens Acidalius, aparecido en forma anónima en 1595 con el título de *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas homines non esse* (nueva disputa contra las mujeres para probar que no son seres humanos). Y, desde luego, en la medida que hemos podido comprobarlo históricamente, toda actitud, teórica o práctica, a la que le repugne la igualdad se ha parapetado, de un modo u otro, en tácticas y maniobras de esencialización de la mujer: el esencialismo se convierte, así, en un expediente permanente para la justificación de la desigualdad. Y el esencialismo no se recoge, tímido, en inexpugnables obras de Filosofía sino que inunda el vivir cotidiano, por ejemplo, con «inocentes» referencias falocéntricas -no es relevante que procedan de labios de varón o de mujer- al «eterno femenino», al «amor materno», al «instinto maternal», al «instinto de mujer» y tantas otras.

¹⁶ Sobre los contenidos de los Feminismos de la Diferencia, véanse, a modo de presentación, V. SENDÓN DE LEÓN, *Sobre diosas amazonas y vestales. Utopías para un feminismo radical*, Madrid, 1981; V. SENDÓN DE LEÓN (y otras), *Feminismo holístico*, Barcelona, 1994; R. RODRÍGUEZ MAGDA, *La seducción de la diferencia. Feminismo fin de siglo*, Barcelona, 1994; M.M. RIVERA CARRETAS, *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona, 1998. Sobre el surgimiento del feminismo de la diferencia, véase C. ALZÓN, *Mujer mitificada, mujer mistificada*, Barcelona, 1982. Por mi parte, aunque me vengo esforzando en comprender «los ritmos y las prisas» de la Diferencia, me encuentro más cómodo (ellas dirán que es lógico) en el discurso de la Igualdad.

que puro determinismo biológico en el que, inexorablemente, deberían cumplirse las leyes de la naturaleza! ¡como si el ser humano, varón o mujer, no fuera algo más que un primate indiferenciado!

Los restos orales (en su sentido más amplio, esto es, oralizados o con posibilidades o pretensiones de serlo), las fuentes orales¹⁷, ayudan a pensar algunas de las formas fundamentales de justificación-legitimación de la dualidad de espacios, los espacios genéricos, como concreción y expresión de la conflictividad genérica antigua.

Son escasas las unidades paremiológicas que ordenan explícitamente la sujeción-reclusión de la mujer en el espacio doméstico:

Es propio de la mujer excelente guardar la casa (Menandro, *Monóst.*, 140).

La ocupación de las mujeres son los telares, no las asambleas (*Monóst.*, 363).

Uxorem domi habeas, ne deducus tibi comparet (Arthaber, 822, p. 415).

Domum servabit, casta vixit, lanam fecit (frecuente en inscripciones funerarias).

La mujer virtuosa es el timón de la casa (*Monóst.*, 486).

Pero son abundantísimas las unidades de todo tipo que justifican y legitiman su reclusión en el ámbito privado y su apartamiento de lo público, mediante su rotunda descalificación-incapacitación intelectual y, sobre todo, moral. Es la naturaleza misma quien les ha privado del *lógos* (como racionalidad y como palabra) y de la *areté*.

Mulier, cum sola cogitat, male cogitat (Siro, 335).

Una mujer nunca piensa lo conveniente (*Monóst.*, 163).

Pero no es lo escaso de su racionalidad sino la perversión natural de la misma, su tendencia y habilidad para el engaño y la mentira, su falta de moderación, su

¹⁷ No es posible ni siquiera resumir aquí los contenidos básicos, en lo conceptual y en lo metodológico, de las «fuentes orales». A modo de síntesis, puede verse mi reciente «Historia Antigua y fuentes orales» (*Gerión*, 17, 1999, pp. 13-57). Tampoco es posible exhibir todos los restos que, expresamente, establecen (los menos) o justifican (los más) la dualidad de espacios o los «espacios genéricos» (un compendio más amplio y bastante completo se ofrece en mi «conflictividad genérica...», *cit.*). En el presente trabajo se ofrecen sólo algunas de las unidades-tipo pertenecientes al ámbito paremiológico (refranes, sentencias, proverbios, aforismos, dichos, etc.). Para la cosecha de este tipo de restos, basta rastrear autores pródigos en estos usos: comediógrafos y trágicos (como Eurípides, Aristófanes, Plauto o Terencio), satíricos (Como Juvenal o Marcial), responsables de colecciones de sentencias (paremiógrafos griegos, Siro, o el pseudo-Séneca). Un acceso más cómodo, aunque frecuentemente, al estar fuera de contexto, varíe su sentido, puede lograrse en los distintos diccionarios y colecciones de sentencias actuales. Entre ellos, ARTHABER, A., *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali*, Milán, 1989; DE MAURI, L., *5000 proverbi e moti latini*, Milán, 1977; FRIEDRICH, O., *Publilii Mimi Sententiae (Caecilii Balbii, Pseudo-Senecae, Pseudo-Siri)*; HERRERO, V., *Diccionario de frases y expresiones latinas*, Madrid, 1992; JÄKEL, S., *Menandri Sententiae*, Leipzig, 1964 (completado con la traducción de la ed. Gredos, *Proverbios griegos. Menandro. Sentencias*, Madrid, 1999); LEUTSCH, E., SCHNEIDEWIN, F., *Corpus Paroemiographorum graecorum*, I y II, Gottinga, 1839-1851 (reimp. Hildesheim, 1965); MALOUX, M., *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, París, 1944; ROOS, P., *Sentenza e proverbio nell'antichità e i distici di Cato*, Brescia, 1984; TOSI, R., *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milán, 1994; WALTHER, H., *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in Alfabetischer Anordnung*, I-V, Leipzig, 1963-65.

inclinación a las disputas, lo que obliga al varón, por el bien de todos a ejercer sobre ella su dominio.

Malo in consilio, feminae vincunt viros (Siro, 324).
Hábiles son las mujeres en tramar tretas (Monóst., 194).
Muliebris lacrima, condimentum est malitiae (Siro, 343).
Varium et mutabile semper/femina (Virg., *Aen.*, IV, 569-70).
No confíes en una mujer, ni en su lecho de muerte (Monóst., 171).
Nulla diu femina pondus habet (Prop., 2, 25, 22).
Dos est uxoriam lites (Ov., *Ars.*, 2, 155).
Vitium uxoris aut tollendum aut ferendum est (Varrón, según Gelio, 1, 17, 4).
Viri culpa, si femina modum excedet (Tác., *Ann.*, 3, 34, 18)¹⁸.

Privada por la propia naturaleza de cordura, la mujer va siendo definida por su aspecto, por su cuerpo, por su sexo, también inmoderado en sus insaciables apetencias, que, naturalmente, el varón deberá reprimir.

Facies, non uxor, amatur (Juv., 6, 143).
Raram facit mixturam cum sapientia forma (Petr., 94, 1).
Maximo periculo custoditur, quod multis placet (Siro, 326).
Argumentum est, deformitatis pudicitiae (Sen., *Ben.*, 3, 16, 3).
Casta est, quam nemo rogavit (Ov., *Amor.*, 1, 8, 43)¹⁹.

Hasta convertirla en puro objeto sexual, como expresa el refrán:

Extincta lucerna, omnis mulier eadem (Herrero, 2615)²⁰.

Y, quizás por exceso de celo en el cumplimiento de su sacra misión tutelar, la descalificación-incapacitación llega con frecuencia al insulto²¹, tanto más entusiasta

¹⁸ La forma que asumen las correcciones debidas se expresan claramente en época tardía. *Nux, asinus mulier, verberare opus habent* (Arthaber, 226); *Nux, asinus, mulier, similes sunt lege ligata: haec tria nihil recti facient si verbera cessent* (Herrero, 5774), siendo calificado de necio aquel que consiente las veleidades de su mujer (*Hunc stultor fateor, quem calceus urget et uxor*, Walther, 11309).

¹⁹ La obsesión masculina por la incontinencia sexual femenina le induce al rechazo de la coquetaría y su manifestación en el uso de adornos y perfumes. Así lo evidencian distintos refranes. Por ejemplo: *Pessima sit, nulli non sua forma placet* (Ov., *Ars.*, 1, 614) o *Mulier recte olet, ubi nihil olet* (Plauto, *Most.*, 273).

²⁰ El refrán, de amplia tradición griega y latina, *apagada la luz, todas iguales* expresa con claridad la actitud del varón que no contempla otra posibilidad de relación con la mujer que su explotación sexual. La construcción de la mujer como objeto sexual, a la vez que se le otorga una sexualidad sin límites, exige y legitima su privación de libertad como sujeto autónomo, mediante un control sobre su sexualidad capaz de satisfacer las exigencias de explotación masculina. De este modo, «la especialización femenina de ‘madres’ y ‘prostitutas’ constituye una organización del trabajo sexual según las necesidades de apropiación privada en el matrimonio y de apropiación colectiva en la prostitución» (A. PULEO, «Patriarcado», en C. AMORÓS (dir.), *10 palabras sobre mujer*, cit., p. 35. Véase, sobre esta concepción, C. GUILLAUMIN, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris, 1992).

²¹ No resulta fácil distinguir entre aquellas unidades que descalifican y aquellas otras que insultan a la mujer: porque el insulto es, funcionalmente, una forma excesiva y desmedida de descalificación-exclusión y la descalificación a un ser humano-mujer, por ser mujer, es, a su vez, el peor de los insultos. El colectivo varón devalúa, descalifica-incapacita e insulta al colectivo mujer por el mismo motivo que

cuanto más innecesario para alejar a la mujer de sus espacios exclusivos. Procuero de legitimización de varones para varones. Agresión común a «lo otro» para regodeos masculinos solidarios. Los restos son tan abundantes que es preciso reducir «el genio de los varones» a una pocas muestras:

La mujer, ella sola, no es nada (Esq., *Supl.*, 749).
Exstructum super cloacam templum, forma mulieris (Balbo, 65).
La mujer es una inmundicia cubierta de plata (Monóst., 702).
La mujer es en la vida una mala hierba (Monóst., 398).
La mujer es un fardo repleto de males (Monóst., 459).
Una mujer mala es el veneno de un aspid (Monóst., 364).

Por eso, se condena taxativamente toda situación que pudiera alterar el orden natural de las cosas y poner en peligro la sujeción femenina. Y se ordena rechazar a aquella mujer que, por su riqueza o por su inteligencia (no importan las contradicciones) pudiera amenazar los esquemas de poder masculino.

Sit non doctissima coniunx (Marcial, 2, 90, 9).
Quis feret uxorem cui constant omnia? (Juv., VI, 166).
Argentum accepi dote, imperium vendidi (Plauto, *Asin.*, 1, 1, 74).
 (Coniunx) *dotata regit virum* (Hor., *Carm.*, II, 24, 19).

Y, atrapado entre dos apremios, el amor al dinero y el rechazo a que la mujer invada su territorio, se opta por la moderación de la segura vía del centro:

Si quietem mavis, duc uxore parem (Quint., *Declam.*, 306).

los dominantes lo han hecho siempre (y lo siguen haciendo) a quienes padecen su dominio. Por eso, se insulta con tanta mayor energía cuanto mayor es la conciencia del dominante varón de la situación de las sometidas y cuanto mayor es su celo en la preservación del privilegio. Podría decirse que, aunque el insulto se corresponde con la misoginia como la descalificación-incapacitación con el Patriarcado, los campos no están, en absoluto, cerrados y, de hecho es difícil encontrar descalificación alguna de la mujer que no esté teñida de misoginia, ni misoginia que no vaya acompañada de la correspondiente devaluación-descalificación. La misoginia y el sarcasmo burlón se acentua al proponer imágenes grotescas sobre las mujeres viejas como, por ejemplo *Anus cum ludit, morti delicias facit* (Siro, 30) o *Anun saltans, magnum pulverem excitat* (Walther, 1200a). Descalificación e insultos a la mujer se funden en ese peculiar *corpus* paremiológico que son los *Monósticos* (sentencias de un solo verso) de Menandro, de estudio profundo pendiente desde la perspectiva de género. Por ejemplo, además de los citados en el texto: *La mujer es un dolor siempre presente* (450); *Allí donde hay mujeres, todo son desgracias* (622); *Una mujer mala es el veneno de un aspid* (364); *Por causa de la mujer suceden todos los males*. (Para un tratamiento del significado del insulto, en el marco de la desigualdad, remito a mi «Apología del asno. Fuentes escritas y fuentes orales tras la simbología del asno en la Antigüedad», *Gerión*, 16, 1998, pp. 11-38). Aunque escasos en sus restos conservados, debemos pensar que la misoginia se expresó en numerosos chistes y bromas. A modo de ejemplo: «No hay Euctemón, peso mayor que un hija... tú tienes una hernia y yo una hija. Te la cambio por cien hernias» (*Anth.*, *Palat.*, XI, 393). «Uno se morfabo de otro diciéndole: 'he tenido gratis a tu mujer'. Y el listo le decía: 'peor para ti, yo debo soportar tal calamidad, pero ¿quién te obliga a ti?'» (*Philogelos*, 263). «Habiendo visto, en cierta ocasión (Díógenes de Sínope) unas mujeres ahorcadas en un olivo, exclamó: 'el cielo quisiera que todos los árboles diesen tales frutos'» (D. Laercio, VI, 2, 52). (Cfr. más ejemplos de este tipo en mi «Conflictividad genérica...», *cit.*).

Por otra parte, la obligada consulta del material fabulístico antiguo²², ofrece, entre las gentes que lo crearon, usaron y renovaron sin cesar, la vigencia de ese rasgo básico y primario del sistema patriarcal que venimos resumiendo en el concepto de «espacios genéricos». De este modo, en aquellas unidades que permiten reconocer el espacio de la mujer, éste es siempre el doméstico, en el que aparece cumpliendo sus papeles de madre y esposa o desarrollando sus «tareas propias de mujer»²³. Hasta tal extremo que estos relatos sólo contemplan el abandono de la casa y sus tareas ante dos situaciones específicas: el cumplimiento de las órdenes expresas del varón (padre o marido) o el desarrollo de «oficios de mujeres» (como plañideras o como prostitutas).

Ahora bien, aunque siempre deben tenerse en cuenta las diferencias, a veces muy acusadas, entre el tono general de las unidades conservadas en las colecciones anónimas del de las no conservadas en ellas, llama la atención el hecho de que, en este ámbito de la oralidad antigua, no existan restos de devaluación-descalificación-incapacitación (ni, por supuesto, insultos) genéricamente específicos de la mujer. Es como si, entre sus creadores y usuarios, no se sintiese necesidad alguna de justificar un orden patriarcal basado en la sujeción-reclusión de la mujer. De este modo, si en otros campos orales y, sobre todo, en el extenso y complejo ámbito paremiológico, la preocupación fundamental consiste en el alejamiento de la mujer de otros espacios que no sean el suyo «natural», mediante devaluaciones, descalificaciones y agresiones constantes, aquí, en la fábula, no existen. Lo que podría inducirnos a pensar que en el mundo antiguo (como en el actual) el sistema patriarcal, siempre presente, adquirió distintos grados de dureza. Y, contra el más común entender de los estudiosos de la Antigüedad, podría pensarse que, entre campesinos/as y rústicos/as (y también, aunque menos, entre los grupos menesterosos urbanos), entre la diversidad de gentes que poblaron campos y aldeas, se produjo una mayor fluidez-permeabilidad (horizontal) genérica entre los espacios, así como en las tareas realizadas en el interior de cada uno de ellos (fluidez vertical) ²⁴. El fenómeno (que no se afirma sino que se ofrece a debate) podría convenirse con sus precarias estrategias de subsistencia, con los ritmos estacionales de sus elementales economías del campo y la montaña. Trabajos, oficios y tareas realizados en común, en el interior y en el exterior de la casa, no podrían ser devaluados, ni en sí mismos ni en sus ejecutores/as, del mismo modo que si fueran genéricamente cerrados e impermeables. En suma, según creo,

²² Hace ya una década que la fábula antigua nos mostró sus posibilidades para enriquecer nuestra visión social del pasado. Véanse, principalmente, mi «Lucha de clases e ideología: introducción al estudio de la fábula esópica como fuente histórica», *Gerión*, 9, 1991, pp. 11-58 y «Lucha de clases e ideología: aproximación temática a las fábulas no contenidas en las colecciones anónimas», *Gerión*, 10, 1992, pp. 23-63.

²³ Puede consultarse el citado y enunciado completo de estas unidades en mi «Conflictividad genérica...» (*cit.*).

²⁴ Es verdad que la fiabilidad de estos restos puede cuestionarse y hasta considerarse escasa (como ocurre, por otra parte, con las fuentes provenientes exclusivamente de los grupos propietarios), pero no puede considerarse una casualidad o un rasgo irrelevante que un género como la fábula, que se caracteriza, principalmente, por la crítica y el desenmascaramiento de los males de su tiempo, no ofrezca signos de descalificación de la mujer (con la excepción de algunas unidades de autor, que, si se tienen en cuenta las que descalifican a los varones, tampoco resultan ser especialmente significativas).

la propuesta peculiaridad de las relaciones sociales de género de las gentes y zonas aludidas podría explicarse a partir de su integración en el resto de relaciones sociales y de todas en su interdependencia con las formas de subsistencia (lo cual no parece un disparate metodológico).

Otra cosa es el problema de la *ruptura de los espacios por arriba* lo que ha venido siendo denominado *la cuestión de la emancipación femenina* (referida, sobre todo, a la Tardía República y al Alto Imperio). Porque es casi unánimemente admitido por quienes se han ocupado del tema que la mujer romana de esas épocas logró alcanzar «altas cotas de emancipación». Afirmación que, aunque se matice, sólo puede sostenerse desde la masculinidad o desde la inconsciencia. Desde luego, pueden rastrearse gestas femeninas capaces de «romper la barrera», pero la irrupción de algunas, pocas, mujeres en la cosa pública no permite hablar de emancipación femenina ni siquiera en aquellas mismas mujeres. Tales irrupciones se explican perfectamente a partir de la *doble pertenencia*, donde su ubicación, además de en el colectivo mujer, en lo más selecto de los grupos propietarios les abriría las puertas de muchos ámbitos, incluso públicos de cierto prestigio y responsabilidad. Pero, como nos advierte el concepto de género²⁵, nunca en el mismo grado que los varones de su mismo grupo y clase social. Porque (nos sigue advirtiendo el concepto de género) un juicio sobre la situación de la mujer de aquella época (o de cualquier otra) no debe hacerse nunca en relación a sí misma, sino en relación con el otro, con el varón. Como no puede hablarse de la emancipación de cualquier grupo oprimido, explotado o segregado, porque algunos de sus miembros, en relación con los otros grupos oprimidos, con los demás integrantes de su grupo o de ellos mismos en otros momentos, hayan mejorado posiciones. Un juicio que no tenga en cuenta la situación «del otro», del opresor, nos remite, irremediablemente, al consabido y nada inocente «¿qué más quieren?» o «¿de qué se quejan?» o «¿están mejor que nunca!» o «¡muchos otros están peor que ellos!» y tantas expresiones semejantes. Ese mismo es el falso discurso de tantos cantores de los logros emancipatorios de la mujer antigua (o de cualquier grupo oprimido). Un juicio que no sea socialmente torcido sobre la situación de un grupo oprimido nunca debe hacerse en relación con otras situaciones de ese mismo grupo o con otros grupos oprimidos sino con respecto a la distancia que les separa del grupo opresor. Por eso mismo, un juicio que no sea social y genéricamente torcido, que no sea «masculino», esto es, parcial y sexista, debe referir siempre la situación de la mujer, no con la mujer (ahí está el engaño del discurso patriarcal o machista) sino con la situación y posibilidades del varón de su misma clase y grupo social. En consecuencia, las preguntas pertinentes sobre el grado de liberación-emancipación de aquellas mujeres «tan emancipadas» deben girar en torno a sí dirigieron asambleas y ejércitos, sí promulgaron leyes, sí formaron parte de los tribunales e impartieron justicia para todos/as, sí ejercieron la «*patria potestas*» sobre los varones, sí accedieron al *cursus honorum*, si establecieron nuevas pautas de conducta y nuevas relaciones entre los dos sexos (también afectivo-emocionales), sí metieron y recluyeron a los hombres en la casa responsabilizándoles de la crianza de los hijos y de las demás

²⁵ Sobre mi concepto de «género», puede verse mi «Género, dominación y conflicto...» (*cit.*).

tareas domésticas y de mantenimiento...²⁶ Porque eso, entre otras cosas, significa un concepto no machista de emancipación femenina: IGUALDAD²⁷. Y nunca está de más recordar (para aviso de navegantes en la cosa social) que el nivel de emancipación que se otorga a la mujer o a cualquier grupo oprimido está en relación directa con los derechos y expectativas que se les reconozcan. Este es el enfoque que debe prevalecer al considerar el carácter progresista o involutivo de tantos juicios positivos y complacientes sobre la situación de la mujer (o de cualquier grupo marginado) de cualquier época y país. De ahí mis recelos y desconfianza hacia tantos cantores de los logros e igualdades alcanzados por la mujer antigua y presente. Porque su interesado optimismo no es, socialmente, aséptico: por el contrario, enmascara (y, por eso mismo, contribuye a mantener y reproducir) la desigualdad.

Llegados aquí, es preciso preguntarse: *¿qué tiene que ver todo esto con los «espacios de la religión»?*. Sin duda tiene que ver con la naturaleza, porque, en las unidades analizadas, a ella se apela (en la Antigüedad y en todo tiempo) como mecanismo sancionador de la desigualdad. A ella se recurre no sólo cuando, expresamente, se alude a términos como «naturaleza», «natural», «antinatural», «aberración» y similares, sino también cuando se define a la mujer o a sus «tareas propias» (y al varón y sus tareas) con el presente de indicativo del verbo «ser», capaz de expresar la esencia del sujeto agente. (en unidades como «la mujer es...» o «es propio de la mujer...») o de otros verbos, también en presente de indicativo que indican su idiosincrasia (como «la mujer tiene...»). Pero, de nuevo, *¿y la religión?*, porque, entre las unidades citadas, no hay ninguna que responsabilice directamente a la divinidad en la distribución asimétrica de los espacios, en la conflictividad genérica, en la delimitación de «los espacios genéricos». Pues bien, funcionalmente, que es lo que interesa (la ontología de los dioses y de la naturaleza aquí no es relevante), siempre me han resultado esquivas las fronteras sociales entre la apelación a la naturaleza y a los dioses porque la mitología de la naturaleza y la mitología de lo sacro, socialmente, recorren sendas paralelas y hasta llegan a confundirse. Tampoco lo vieron claro los grandes filósofos de la Antigüedad, que, quizás, pudieron señalar ya ese límite entre el carácter venal de los dioses y la intangibilidad-inmutabilidad de los dictados de la naturaleza como destino²⁸. Y, efectivamente, algunas referencias parecen confirmar tal confusión de

²⁶ Para ampliar esas preguntas, verdaderas «marcas o indicios de liberación», pueden usarse los «parámetros genéricos para la Historia Antigua» citados.

²⁷ De nuevo, debo pedir disculpas a las feministas de la Diferencia por no incluir sus perspectivas. Y eso que, en el actual panorama del feminismo contemporáneo, parece vislumbrarse (quizás confundida mis deseos con la realidad) una cierta tendencia «integradora» (de la «Igualdad» y la «Diferencia»). Pero la realidad es la realidad... y, aunque no se me ocultan sus elementos comunes (como su común rechazo de la opresión y de la razón patriarcal que la avala), tampoco se me escapan sus difícilmente resolubles discrepancias (en lo referente a horizontes, plazos, estrategias, relaciones con los varones, etc.).

²⁸ Sobre los asuntos financieros de los dioses y su tangibilidad-venalidad, puede verse mi «Lucha de clases e ideología en la tardía República», *Gerión*, 8, 1990, esp. la sección II: «dioses diligentes contra dioses holgazanes», pp. 127- 139, así como el más reciente «*Nec bene promeritis capitur neque tangitur ira*. Ni gorriones ni cabreados ni aburridos, o los febriles repasos del niño Tito», *Arys*, 2, 2000, en el que, a través de las dudas de un joven escolar romano, se confrontan las tendencias de las distintas escuelas filosóficas sobre el tema en cuestión. Vale la pena recordar que, salvo para el materialismo

papeles y, aún, de identidades entre la divinidad, la naturaleza y, a veces, también, la fortuna o el hado.

Iuppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris (Lucano, 9, 580).

Naturam voca, fatumque fortunamque: omnia eiusdem dei nomina sunt (Séneca, *De Ben.*, 39, 4).

Di nos quasi pilas habent (Plauto, *Capt.*, 22).

(Per quae declaratur haud dubie) naturae potentia, idque esse quod deum vocamus (Plinio, *Hist. Nat.*, 2,5).

Vitam regit fortuna (Cic., *Pro Marc.*, 2,7).

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt (Sén., *Ep.*, 107, 11).

Debe entenderse, en consecuencia, que la delimitación de tareas-espacios en función del sexo, «los espacios genéricos», fueron espacios «intervenidos» por la naturaleza y los dioses, fueron (y, aunque con distinta intensidad según los lugares del mundo, lo siguen siendo) «espacios de la religión». Porque ambas, naturaleza y divinidad²⁹, en la antigüedad y en todo tiempo, funcionaron socialmente (y, lamentable-

epicúreo (cfr. mi *Polémica religiosa de Lucrecio*, Madrid, 1980), la implicación divina en la naturaleza y en la historia de la humanidad, al menos para las gentes que nos han dejado sus restos, fue una evidencia. Así nos lo confirman, también los restos orales:

Si la divinidad lo quisiera, podríamos navegar incluso sobre una estera (*Monós.*, 349; Eur., fr. 397; Plutarco, *De Pyth.or.*, 405b; Macar., 4, 69).

Est profecto deus qui quae nos gerimus auditque et videt (Plauto, *Capt.*, 313).

Cito fit quod di volunt (Petr., 76, 8; cfr. Cic., *De div.*, 21, 41, 86; Livio, 1, 39, 4; Ov., *Met.*, 8, 619).

Nihil est quod deus efficere non possit (Cic., *De nat. deor.*, 3, 39).

Es funesto luchar con la divinidad y con el destino (*Monóst.*, 341).

Mens agitat molem (Virg., *Aen.*, VI, 727).

Nihil... rerum humanarum sine deorum numine geri (Corn. Nep., *Timol.*, 4, 4).

Nil facimus non sponte dei (Lucano, 9, 574).

²⁹ Biología y Teología siguen empecinadas en procurar y disponer convenientemente coartadas y más coartadas para la reelaboración permanente de ideologías justificadoras de la desigualdad. Pretendidas especificidades físicas y biológicas femeninas (del cerebro o de cualquier otra parte del cuerpo), eternamente renovadas y reinventadas a medida que la propia ciencia destruía sus mitos, servían y sirven para asentar y justificar la sujeción de la mujer (vease «El cuerpo humano: semejanza, desigualdad y diversidad», cap. II de *El malestar de la desigualdad*, de M.J. IZQUIERDO, Valencia, 1998, pp. 57-112, excelente colección, entre otras cosas, de los aparatosos ridículos «científicos» a que conduce el «debe justificarse, como sea, la inferioridad de la mujer» y, por tanto, su necesidad de sujeción). No ha importado torcer la Física, la Química o la Biología, «el resultado es que la exclusión social queda garantizada, ya que la situación de excluido se asocia con alguna característica física... Muy raramente se recurre a explicaciones de orden social para justificar la desigualdad...» (pp. 62-63). Y en la historia universal de los intentos de legitimación de la opresión femenina (de estudio, aún, pendiente, puesto que sólo se han realizado trabajos parciales) se ha buscado con ahínco lo diferente, cualquier rasgo o carácter, anatómico o funcional, psíquico o emocional, para asentar la desigualdad. Y se afirma que «las mujeres, por su naturaleza característica, se someten a los hombres. Un comportamiento de sumisión no es manifiestamente molesto cuando reviste la forma de una respuesta instintiva a su estímulo natural» (E. THORNDIKE, cit. por A. GARCÍA-MINA, «El estudio de las diferencias entre sexos en Psicología», en M.J. CARRASCO y A. GARCÍA-MINA, *Cuestiones de género*, Madrid, 1999, p.14). Y se habla del tamaño de los cerebros, absoluto o relativo en función del peso corporal o la altura, del

mente, aunque con distinta intensidad, siguen funcionando) como sancionadoras de la desigualdad y, en el caso de la «definición de espacios genéricos», concreción y expresión de la conflictividad genérica, como avales inapelables de la sujeción-opresión-explotación de la mujer. Y es que la naturaleza y la divinidad (vaya esto por santones, esencialistas y biologicistas), esto es, ciencia y religión, tan diferentes en sus actitudes y repuestas ante las grandes preguntas de la humanidad, se reconcilian y se maridan para agredir, a la par o por libre, al enemigo común. Claro que ambas eran y continúan siendo criaturas y siervas de la razón patriarcal. ¿O no?

tamaño de los lóbulos anterior y parietal, del grado de especialización de ese cerebro... Todo para confirmar la superioridad de unos seres humanos sobre otros, todo para justificar la subordinación como dictada y predeterminada por la naturaleza. Pero, a pesar de la porfía de tantos científicos y santones, no terminan de encontrarlo y, cada vez que entonan sus victoriosos *eureka*s, el fiasco les devuelve a la realidad. Pero ¿y si lo encontrarán? ¿y si realmente logran encontrar un elemento o principio físico que determinara la especificidad-inferioridad intelectual o emotiva de la mujer? (el solo planteamiento es obtuso pero, discursivamente, conveniente). Pues, no pasaría nada, porque *la naturaleza no constituye un referente social ni un principio moral intocable*. Porque mujeres y hombres no conformamos una especie más, predeterminados, sin opción, por la naturaleza y sus leyes físicas. O, quizás, sí pasaría... porque debería pasar, entonces, que la especie humana, haciendo uso precisamente de los valores propios de su especie, debería verse obligada a promover e implementar a sus miembros disminuidos por encima de los demás. Y, volviendo atrás, de ahí derivan mis recelos (quizás «debido al peso agobiante de mi masculinidad», como se me ha dicho) ante los planteamientos (que juzgo) esencialistas de la Diferencia (cfr. A. JIMÉNEZ, «Sobre las esencias y género: el problema de la definición del genérico», *Hiparquía*, 1, 1993). Y pienso, aunque suavizando su agresiva ironía, con C. AMORÓS, (a quien no se le podría acusar de masculinidad, aunque quizás sí de «contaminada», por solidaria) que «su revolución simbólica no es de este mundo. Los varones antifeministas, oyendo este discurso, pueden estar tranquilos: las mujeres no les van a dar la lata con reivindicaciones, están muy entretenidas en su particular visión de su cosmópolis ideal construyendo su orden simbólico» (*Tiempo de feminismo. Sobre feminismo proyecto ilustrado y postmodernidad*, Valencia, 1997, p. 448).

LAS PERSECUCIONES RELIGIOSAS EN LA PERSIA SASÁNIDA:
LA CREACIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL EN TORNO
A LA RELIGIÓN ZOROASTRIANA

ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ
Universidad de Las Palmas de G.C.
ARYS, 6, 2003-5, 21-28 ISSN 1575-166X

RESUMEN

A través de la inscripción del jefe de los magos zoroastrianos Kartir, asistimos a un episodio de represión religiosa dirigida hacia los demás cultos religiosos presentes en el territorio del Irán antiguo durante los primeros reinados de la dinastía sasánida.

ABSTRACT

With the reading of the inscription of the chief of the Zoroastrian magicians Kartir, we are present at an episode of religious repression directed to other religious cults present in the territory of the ancient Iran during the first reigns of the Sassanian dynasty.

Fecha de recepción: ????

Fecha de recepción: ????

Y reino tras reino, y lugar tras lugar a lo largo de todo el imperio, el culto de Ahura-Mazda y los Yazads se convirtieron en preeminentes, y gran dignidad vino hacia la religión Mazdayasna y a los magos en el imperio; mientras Arhiman y los demonios fueron castigados y reprimidos, y las enseñanzas de Arhiman y los demonios salieron del imperio y fueron abandonadas. Y los judíos, los monjes budistas (Sramanes), los brahmanes, los nasoreos, los gnósticos, los maktaquitas y los maniqueos (zandikes) en el imperio fueron castigados, y hubo destrucción de ídolos y dispersión de los almacenes de los demonios y los altares y madrigueras fueron abandonadas. Y reino tras reino y lugar tras lugar, muchos servicios divinos y fuegos sagrados fueron establecidos, y muchos magos pasaron a ser felices y prósperos, y muchos fuegos y magos fueron instalados por orden imperial. Y en documentos, escritos imperiales y registros, elaborados bajo Bahram, rey de reyes, hijo de Bahram, fue reseñado: “Kartir, Cuidador del Alma de Bahram, Maestro de Magos de Ahura-Mazdā”¹.

La inscripción a la que pertenece el fragmento anterior fue mandada hacer por un personaje llamado Kartir, quien dejó constancia de los logros realizados en su vida en cuatro inscripciones talladas en diferentes rocas de las regiones centrales de Irán. La información que proporciona sobre los acontecimientos políticos del Imperio Sasánida durante la segunda mitad del siglo III d.C. es fundamental, puesto que este individuo estuvo al servicio de nada menos que cinco reyes persas, Ardasir, ©apur I, Hormuzd I, Bahram I y Bahrum II, comprendiendo el periodo que transcurre posiblemente desde 235 a 293 d.C. Su ascenso en la administración sasánida le llevó desde sus inicios como un simple mago, a ostentar el cargo político-religioso más importante de su momento en la administración sasánida, *magupat* o “Maestro de Magos”, lo que equivaldría a una especie de Primer Ministro de Asuntos Religiosos, con competencias abiertas en el ámbito judicial, acceso directo al rey, peso específico en las decisiones del Consejo y autoridad para definir todo lo concerniente con la religión zoroastriana.

La interpretación tradicional que se ha hecho de este personaje, especialmente a partir del fragmento que hemos mencionado, ha llevado a considerarlo como un fanático religioso que protagonizó una política de fortalecimiento de la Iglesia zo-

¹ Lin. 10. Inscripción de Kartir hallada en la Kabah de Zartusht. *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, part. III, vol. II. London, 1957. Un estudio sobre los relieves en piedra sasánidas en G. HERRMANN, “The Rock Reliefs of Sasanian Iran,” en J.E. CURTIS (ed.), *Mesopotamia and Iran in the Parthian and Sasanian Periods: Rejection and Revival c. 238 BC-AD 642*, London, 2000, pp. 35-45.

roastriana auspiciada por los reyes sasánidas, y que se concretó en la definición e imposición de la ortodoxia de la fe zoroastriana y la persecución de las demás prácticas religiosas presentes en el amplio territorio controlados por la nueva dinastía. Sin embargo, frente a lo que sostienen ciertos autores², Kartir no parece estar introduciendo por su cuenta una práctica nueva, sustentada por su particular celo religioso. A pesar de la cierta “tolerancia” religiosa³ con la que se han definido los primeros años de gobierno de los dos primeros sasánidas, Ardašir y Shapur I, existe un testimonio proveniente del anterior jefe de los magos (*herbad*), llamado Tansar, quien durante el reinado de Ardašir (227-249) dirigió una carta a un rey vasallo en Tabaristán, donde le hacía unas cuantas recomendaciones concernientes a las medidas que se debían tomar hacia todo aquél que se apartara de la religión oficial del estado. Además de subrayar enfáticamente la indisoluble unidad entre la religión zoroastriana y el poder real, señaló:

Castigos, debes saber, son para tres clases de trasgresiones; primero, aquel cometido por una criatura contra su Dios... cuando uno se aparta de la fe e introduce una herejía en la religión... Por esto, el Rey de Reyes ha introducido una ley mejor que la de los antiguos. El Rey de Reyes ha ordenado que tal hombre deba ser encarcelado, y por el espacio de un año, sea visitado por hombres instruidos para que le asesoren y destruyan sus dudas. Si es penitente y hace contrición y obtiene el favor de Dios, será liberado. Si obstinación y orgullo le mantienen, entonces que se le dé muerte⁴.

De hecho, es este mismo Tansar quien ha recibido el protagonismo concedido por la tradición zoroastriana en el proceso que llevó a la recopilación por escrito de la literatura avéstica, realizada en los primeros años de dinastía sasánida.

Se hace necesario, por tanto, matizar cuál era el contexto socio-religioso presente en el reinado de Bahram II (276-293), para que hiciera falta una intervención tan contundente y generalizada como la que menciona Kartir, y que sentará las bases de las posteriores grandes persecuciones religiosas que se producirán en diferentes momentos de los siglos IV y V, principalmente. La toma del poder por la dinastía sasánida en Persia en el año 224 d.C., desplazando definitivamente a los partos ar-

² M. SPRENGLING, “Kartir, Founder of Sassanian Zoroastrianism”, *AJSLL* Vol. 57,2 (1940), 215; idem, *Third Century Iran. Sapor and Kartir*, Chicago, 1953; S.A. NIGOSIAN, *The Zoroastrian Faith*. Québec, 1993, p. 36. En contra, R. FRYE, “History and Sasanian Inscriptions”, en E. CERULLI et alii (eds.), *La Persia nel Medioevo*. Roma, 1971, p. 218.

³ Aunque este término ha sido utilizado con demasiada frecuencia en relación con las políticas religiosas de los reyes persas antiguos, consideramos que se hace necesaria una matización para evitar reproducir los equívocos que puede aparejar la connotación moderna que concedemos a “tolerancia religiosa”. De hecho, resulta delicado hablar abiertamente de tolerancia, cuando existe un interés manifiesto de las autoridades políticas por intervenir activamente en las cuestiones religiosas. Hemos desarrollado esta cuestión en I. CAMPOS, “La Razón de Estado en la Política religiosa de los reyes aqueménidas: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?”. *Gerión.*, 24 (2006), 111-117

⁴ M. BOYCE, *The Letter of Tansar*, Rome, 1968 e *ibid.* *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago, 1984, p. 110. Si bien, existen algunos autores que plantean la posibilidad de que este texto sea una invención posterior, realizada en época de Cosroes I (557-570), como parte de un proyecto político legitimador.

sácidas, vino acompañada por la aplicación de una política encaminada a fortalecer la legitimidad de los nuevos gobernantes. En este sentido, uno de los elementos que desempeñó un papel fundamental fue el recurso a la religión, lo que se concretó en el apoyo explícito al Zoroastrismo como la religión oficial del Imperio⁵. Esta circunstancia no resultaba novedosa en el Irán antiguo; sin embargo, queda evidenciado que las relaciones van a ser en este momento mucho más firmes y patentes que en dinastías anteriores. Se creó una verdadera unión efectiva entre la iglesia zoroastriana, representada en su clero que obtuvo puestos importantes en la administración, y la monarquía que se presentaba ante sus súbditos como sancionada por la autoridad divina y con la obligación de cuidar del buen estado de la religión. Aunque debemos tomar ciertas prevenciones a la hora de utilizar la expresión “unión Iglesia-Estado”⁶, pues las connotaciones que implica nos podrían llevar a hacer transferencias de una realidad histórica diferente; sin embargo, debemos reconocer que en el desarrollo de esta identificación, el monarca llegó a representar el papel de representante de *Abura-Mazdā* en la tierra, y, por tanto, de ello se derivaba que la sumisión al dios zoroastriano implicaba la obediencia al rey y viceversa. Es comprensible, en este contexto, que cualquier tipo de desviación de carácter herético en la religión zoroastriana pudiera alterar de alguna manera esta ecuación política, y, al mismo tiempo, la existencia de comunidades de no-creyentes constituía una situación delicada de convivencia que requería soluciones adaptadas. No obstante, este panorama reseñado no dejaba de ser un marco teórico general, que en la vida cotidiana se resolvía de forma más o menos rígida en función de quién estuviera gobernando, o de la marcha de la política interna y externa. De hecho, durante los primeros reyes sasánidas no hay constancia de grandes conflictos religiosos ni en el interior de la propia religión zoroastriana, donde van a desarrollarse movimientos heréticos como el zurvanismo⁷ y el maniqueísmo⁸, que obtienen en algunos momentos el apoyo indirecto de algunos reyes; ni en las otras comunidades religiosas instaladas en el interior del Imperio. Los judíos parecen haber estado presentes en Irán desde antes de la Diáspora. Flavio Josefo (*Ant. Jud.* XVIII, 310ss.) hace mención de la presencia de importantes comunidades judías en ciudades mesopotámicas como Arbela, Babilonia, Naarda y

⁵ Para desarrollar esta cuestión nos remitimos al artículo de G. Gnoli, “Política religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi” en E. CERULLI et alii (eds.) op. cit. pp. 225-251.

⁶ En este sentido, J. Wischöfer es totalmente contrario a utilizar la expresión “Iglesia” para referirse a la realidad religiosa zoroastriana de esta época, en cuanto puede llevar a falsas analogías. (cfr. J. WISEHÖFER, *Ancient Persia*. New York, 2001, pp. 211ss.) Sin embargo, tal vez sería más correcto remitirnos al sentido originario de la palabra “ekklēsia”, comunidad de fieles, para entender que resulta útil para describir lo que la religión mazdeísta fue en el periodo sasánida.

⁷ Sobre el papel del Zurvanismo en relación con el panorama religioso del Imperio Sasánida nos remitimos al estudio de R.C. ZAEHNER, *Zurvan: a zoroastrian dilemma*. Oxford, 1955. Ver también, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, “Notes on Zervanism in the light of Zaehner’s Zurvan, with additional references”, *JNES* 15,2 (1956), pp. 108-112; M. BOYCE, “Some reflections on Zurvanism”, *BSOAS* 19,2 (1957), pp. 304-316.

⁸ Para una visión general del Maniqueísmo véase: H.C. PUECH, *Le Manichéisme – Son Fondateur – Sa Doctrine*. Paris, 1949; G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1961; S. LIEU, *Maniqueism in Mesopotamia and the Roman East*. Leiden, 1994.

Nisibis. El cristianismo había llegado a Irán en época temprana⁹, pero fue la política de dispersión de población proveniente de los territorios conquistados por Šapur I en Capadocia, Siria y Cilicia, lo que favoreció una mayor penetración de las diferentes comunidades en todo el territorio. Algo parecido había ocurrido con los grupos budistas y brahmánicos introducidos tras la anexión del territorio del Kushan en el norte de la India.

Kartir, en su narración, describe el conflicto con los otros grupos religiosos como una consecuencia necesaria que se deriva de la expansión de la religión mazdeísta. El término que aparece en la inscripción para referirse a la religión es *mazdayasna*¹⁰. Su significado ha sido traducido como “aquellos que adoran a Mazda”, y va a ser la palabra que aparezca en todas las inscripciones y textos religiosos sasánidas para referirse a los fieles de la iglesia zoroastriana; sin embargo, este concepto también se verá cargado de un contenido político. En algunas inscripciones de Šapur I y en monedas de Bahram II¹¹ comprobamos cómo a la expresión *mazdayasna* es precedida por el adjetivo ‘ēr’, que significa “ario” o “iranio”¹². De ahí que podamos interpretar que el sentido que la expresión tomaba para la sociedad persa de esta época, era el de una identificación entre la pertenencia al pueblo iranio y la devoción al dios zoroastriano. La construcción de una identidad nacional irania encontró en la religión un instrumento enormemente útil para fortalecer los vínculos de unión y fidelidad hacia la institución monárquica y marcar las diferencias respecto a los otros grupos presentes en el imperio. Esta circunstancia favorecía a los principales protagonistas de la fe zoroastriana, el clero concretado en los magos, quienes vieron mejorar enormemente su posición social, económica y política al amparo del favor real.

Resulta evidente, pues, que no tardara mucho en producirse los primeros desencuentros entre este grupo dirigente sacerdotal y los representantes de las demás comunidades religiosas. Lo que llama la atención del pasaje seleccionado de la inscripción de Kartir es que hace una doble distinción entre los disidentes internos de

⁹ R.N.FRYE, “Notes on the early Sassanian State and Church” *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, 1, Rome, 1956, pp. 231-250.

¹⁰ Originariamente, la expresión *mazdayasna* hace referencia a la comunidad de los fieles de la reforma zoroastriana, en oposición a los *daēuuyasna*, que correspondía a los iranos que se mantuvieron fieles al culto a los otros dioses tradicionales, sin aceptar la variación introducida por Zoroastro. Aunque en las Gathas no aparece en ninguna ocasión, a lo largo del Yasna (I, 23; III, 24; VIII, 3; XI, 16; XIII, 3; LVII, 13; LXII, 12) es muy frecuente encontrarla como la fórmula con la que se identifican los creyentes. En este sentido, es significativa su aparición en el Y. XII, 1, considerado el credo de los zoroastrianos, (véase M. BOYCE, *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigor*, Costa Mesa, 1992, p. 84 y 104ss.), en cuanto que la fórmula no se limita exclusivamente a declarar al creyente como un adorador de Mazda, sino que introduce el matiz de que se realiza siguiendo el camino o estilo de Zoroastro: *fravarānē mazdayasno zaratūštrīš* (me declaro un *mazdayasna*, seguidor de Zarathushtra). Creemos que esta necesaria puntualización marcaba una diferencia importante, al menos en un principio, para distinguir a la comunidad gathica, del resto de los iranos que se mantenían dentro de sus costumbres religiosas tradicionales. Sobre el significado e interpretación de este término E. BENVENISTE, “Le termine iranien *mazdayasna*” *BSOAS*, 33.1 (1970), pp. 5-9.

¹¹ SKZ, *Mid. Pers.* I.24; G. GNOLI, “ēr, ēr *mazdēšn*”, *Enciclopedia Iranica*. (en línea).

¹² PH. GIGNOUX, *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, London, 1972, p. 18; G. GNOLI, “Mittelpersisch Er ‘iranier’”, en R. SCHMITT (ed.), *Studia Gramatica Iranica*. München, 1986.

la religión mazdea (a quienes acusa de seguidores de *Arhiman* y las *daēnuas*¹³) y las otras religiones presentes en suelo iranio. Más aún, entre estas últimas, vemos que la intención que transmite Kartir tiene un objetivo definido: no menciona de forma explícita el nombre con el que era conocido el culto que éstas practicaban, sino a los representantes sacerdotales de tales grupos. La mención a los *brahmīns* no hace referencia a los grupos de origen indio instalados en el interior del imperio sasánida practicantes de una religión proto-hinduista, sino más explícitamente a la clase sacerdotal privilegiada y sin cuya presencia no podía celebrarse ninguna ceremonia. Igual sentido tiene la expresión *Sramans*, que se ha traducido como budistas, pero que realmente señala a los monjes jainistas que se dedicaban a recorrer los poblados en calidad de misioneros. El término *Nasoreos*¹⁴, aunque todavía dentro de una cierta controversia, ha sido identificado como el nombre que diferenciaba al grupo sacerdotal presente entre los cristianos denominados mandeos, o también conocidos como cristianos de San Juan o Sabianos, instalados en Irán e Iraq desde el siglo I. En cuanto a judíos, gnósticos y maktaquitas, no podemos ignorar el grado de proyección externa que debieron tener, aunque no se haya personalizado de forma patente en un grupo. Mención aparte debemos hacer de los maniqueos, aquí referidos bajo el término zandiques, por cuanto Kartir tuvo una implicación directa en la caída en desgracia y posterior condena de muerte del fundador Mani, sucedido en el reinado de Bahram I (276), y que puso fin al pulso personal entre estos dos personajes que tenían aspiraciones a influir directamente en la política religiosa sasánida¹⁵.

A través de esta información, lo que Kartir parece contar en su inscripción es el desarrollo de un programa de represión religiosa actuando directamente contra aquellos que encabezaban los otros cultos instalados en el imperio, a fin de frenar su expansión, y eliminar a los magos que realizaban prácticas zoroastrianas al margen de la ortodoxia¹⁶. La situación de privilegio que experimenta el clero mazdeísta tiene su expresión, como bien señala Kartir, en la obtención de gran dignidad para los magos, la construcción de numerosos altares del fuego y prosperidad económica

¹³ Estas divinidades constituyen la vertiente negativa sobre la que se sustenta el dualismo escatológico y cosmológico del Zoroastrismo. Aunque su aparición en los textos avésticos se remonta a la primera predicación de Zoroastro, tanto Arhiman como los demonios (*daevas*), fueron engrasando sus competencias y atribuciones progresivamente. En la época sasánida, cuando aparecen libros completos (p.ej. *Denkard*) desarrollando e interpretando el lugar que ocupan estas divinidades en el conjunto del pensamiento religioso mazdeo. En cualquier caso, también desde el principio, fueron utilizados como instrumento que aglutinara a todos aquellos que no se adherían al culto de Ahura-Mazda.

¹⁴ E.S. DROWER, "Mandaean Polemic", *BSOAS* 25.1/3(1962), pp. 438-448; F. DE BLOIS, "Nasrani and hanif: studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam", *BSOAS* 65 (2002), pp. 1-30.

¹⁵ Existe una interesante bibliografía sobre la relación y enfrentamiento de estos personajes, nos remitimos en este sentido a W. HINZ "Mani and Karder" en E. CERULLI et alii (eds.), *La Persia nel Medioevo*. Roma, 1971, pp. 485-499; J. RUSSELL, "Kartir and Māni: a Shamanistic Model of Their Conflict". *Iranica Varia Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*. Acta Iranica 30, Leiden, 1990, pp. 180-193.

¹⁶ Sobre la cuestión de las distorsiones internas dentro del zoroastrismo sasánida, nos remitimos al artículo de M. BOYCE, "On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism", *BSOAS* 59.1(1996), pp. 11-28.

para este grupo. De esta manera, la iglesia mazdea obtenía una solidez económica importante que le permitía mantener un peso específico en los ámbitos sociales y políticos. Era importante, por tanto, establecer un férreo control hacia cualquier tipo de desviación herética interna, para consolidar una expresión ortodoxa de la religión y, al mismo tiempo, prever cualquier tipo de penetración exterior que pudiera alterar la percepción ideológica de una identidad nacional irania construida en torno a la monarquía sasánida y el culto de *Abura-Mazdā*.

“ESCLAVOS DEL DESTINO: ELEGIDOS Y MARGINADOS
EN LOS RITUALES RELIGIOSOS GETO-DACIOS,
A PROPÓSITO DE UN PASAJE DE HERODOTO (HDT. IV, 94)”

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
Universidad de Salamanca (*)

ARYS, 6, 2003-5, 29-43 ISSN 1575-166X

RESUMEN

A partir de un pasaje de la obra histórica de Herodoto (Libro IV, 94), que trata sobre las creencias religiosas de los getas y sobre sus rituales religiosos, se pretende analizar lo que podría interpretarse como una muestra de opresión y de marginación social y religiosa que podía darse como resultado de un fallo en uno de esos rituales, en el que los getas “enviaban” un mensajero elegido por sorteo a su principal divinidad, Zalmoxis, para transmitirle los problemas, ruegos y agradecimientos de los distintos miembros de su pueblo. Todo el ritual no es sino una muestra de sumisión e interiorización de la dependencia.

ABSTRACT

From an account in the historic work of Herodotus (Book IV, 94), which is about the religious believings of the Getae and about their religious rituals, it’s intended to analyze an alleged show of oppression and social and religious exclusion. This could happen like a result of a mistake in one of those rituals, in which the Getae “sent” a chosen messenger to their main deity, Zalmoxis by drawing lots, to make him know about the problems, requests and gratitudes of his people’s different members. All this ritual is not but a show of submission and inwardness of the dependence.

Fecha de recepción: ????

Fecha de recepción: ????

(*) Este estudio se enmarca dentro del proyecto de la DGICYT con clave HUM2006-09503, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

El propósito de este estudio es revisar un breve pasaje de la obra histórica de Herodoto que tradicionalmente ha servido como testimonio de las creencias religiosas de los pueblos tracios del norte, getas y dacios, en los siglos anteriores a la conquista de sus territorios por los romanos. Dichos territorios se corresponderían aproximadamente con los de la actual Rumanía. Sin embargo, en dicho pasaje aparece también lo que podría ser una muestra de opresión y marginación social y religiosa cuya causa se encuentra en las características de esas creencias religiosas. Es este aspecto de la cuestión, descuidado o simplemente dejado de lado en los estudios realizados sobre el texto y a partir de él, en el que nos centraremos en estas páginas.

El pasaje de Herodoto al que nos estamos refiriendo pertenece al Libro IV, comprendiendo los capítulos del 93 al 96 y sobre todo el capítulo 94. Herodoto está hablando de la expedición de Darío contra los escitas cuando realiza una de sus famosas y nada breves digresiones, en este caso sobre los getas y especialmente sobre sus creencias religiosas. Dentro de toda la información que nos proporciona, es su descripción de uno de los rituales géticos la que necesariamente reproducimos a continuación para poder abordar la cuestión planteada.

“Por cierto, que (los getas) se creen inmortales, entendiendo por tal lo siguiente: piensan que no mueren, sino que, a la hora de morir, van a reunirse con Salmoxis, un ser divino (algunos de ellos, sin embargo, denominan a este mismo ser Gebeleizis). Cada cuatro años despachan en calidad de mensajero, para que se entreviste con Salmoxis, a aquel miembro de su pueblo que en dicha ocasión resulte elegido por sorteo y le encargan lo que, según el momento, necesitan. Y he aquí cómo lo envían: los encargados de este menester sostienen tres venablos, en tanto que otros cogen de las manos y de los pies al que va a ser enviado a entrevistarse con Salmoxis; y, tras haberlo balanceado en el aire, lo echan sobre las picas. Si, como es lógico, muere al ser atravesado, consideran que la divinidad les es propicia; pero si no muere, llenan de denuestos al mensajero en cuestión, afirmando que es un ser malvado; y, tras sus denuestos a dicho sujeto, envían en su lugar a otra persona, dándole sus encargos mientras todavía se halla con vida.”

Como se puede observar, el pasaje es bastante corto, pero contiene una buena cantidad de información relevante sobre las creencias religiosas de los pueblos geto-dacios. No nos habla de una religión institucionalizada, en cuanto a una organización religiosa, existencia de templos, santuarios o lugares de culto, un sacerdocio establecido jerárquicamente, etc., para lo cual habría que esperar más bien al siglo I

a.C., cuando las fuentes ya nos hablan de la religión daco-geta¹. Pero sí nos proporciona datos acerca de muchos otros aspectos, como refleja la abundante bibliografía sobre las creencias religiosas y la religión de estos pueblos².

Para empezar, en el pasaje se menciona el nombre de la principal divinidad geto-dacia, Zalmoxis, así como otro teónimo, Gebeleizis, lo cual ha llevado, por otra parte, a un encendido debate que ha durado décadas, acerca del monoteísmo, dualismo o politeísmo de las creencias religiosas geto-dacias³; el texto y su continuación han

¹ Nótese que decimos religión daco-geta y no geto-dacia, dado que el elemento predominante en el siglo I a.C., cuando se da la unificación política bajo el rey Burebista, eran los dacios. En cualquier caso, para el problema de la denominación y diferenciación de estos pueblos, nos remitimos a un estudio previo: J.R. Carbó García, "Sobre la correcta denominación de los pueblos tracios del norte: dacios y getas", *Florilib*, 12, 2001, pp. 97-115.

² Recogemos solamente una selección de los estudios más extensos e importantes, dado que a otros muchos nos referiremos a lo largo de las próximas páginas: A.I. Sandulescu, *Religiunea Daco-Getilor. Studiu asupra credintei religioase la Daci înainte de a îmbratisa creștinismului*, Bucarest, 1929; A. Nour, *Cultul lui Zalmoxis*, Bucarest, 1941; *Idem*, *Credinte, rituri și superstiții geto-dace*, Bucarest, 1941.; I.I. Russu, "Religia geto-dacilor. Zei, credinte, practici religioase", *AISC*, 5, 1944-1948, pp. 61-137; D. Berciu, *Romania before Burebista*, Londres, 1967; *Idem*, *Thracians and Daco-Romans*, Genève, 1976; V. Pârvan, *Dacia: an outline of the early civilizations of the Carpatho-Danubian countries*, Wesport, 1979, (1ª ed. rumana, Bucarest, 1928; 1ª ed. inglesa, Londres, 1928); *Idem*, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucarest, 1982 (1ª ed. Bucarest, 1926); M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan: religiones y folklore*, Madrid, 1985; I.H. Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Bucarest, 1986; V. Dumitrescu, A. Vulpe, *Dacia before Dromichaïtes*, Bucarest, 1988.; I.H. Crișan, *Civilizația geto-dacilor*, Bucarest, 1993; V. Sirbu, *Credințe și practici funerare, religioase și magice în lumea geto-dacilor*, Braila-Galati, 1993; S. Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacilor*, Iasi, 1995; V. Sirbu, G. Florea, *Les geto-daces. Iconographie et imaginaire*, Cluj-Napoca, 2000.

³ La idea de la existencia de un único dios con los geto-dacios fue mantenida en primer lugar por E. Rohde (E. Rodhe, *Psyche*, Freiburg-Leipzig, 1894) a fines del siglo XIX y soportada posteriormente por Vasile Pârvan (*op. cit.*), que ve las notas de Herodoto sobre Zalmoxis y Gebeleizis como "meros atributos explicativos de poder o representación divina". Este autor usa el término *henoteísmo* para explicar la aceptación del culto de un dios sin negar la existencia de otros dioses, como en la religión de la India Antigua. Después de Pârvan, esta hipótesis ha encontrado algunos partidarios, como J. Coman, aunque no han sido muchos.

El dualismo ha tenido dos vías distintas en las hipótesis planteadas. De este modo, a mediados del siglo XIX, G. Bessel (G. Bessel, *De rebus Geticis*, Göttingen, 1854, pp. 42-51) materializó este dualismo en los nombres de Zalmoxis y Gebeleizis, recogidos por Herodoto, como ya sabemos. Por otro lado, A. D. Xenopol (*Istoria Românilor*, 1, Bucarest, 1925 (3ª ed.), pp. 65-67) ha defendido el dualismo en el sentido iranio, queriendo significar la existencia de un dios, Zalmoxis, que representaría la fuente de todo bien, y de otra divinidad, el Ares al que hacen referencia Jordanes (*Get 41*), Virgilio (*Eneida*, III, 35) y Ovidio (*Tristia*, V, 3, 22), como la fuente del mal y la destrucción.

Sin embargo, la mayoría de los autores que estudian los aspectos religiosos de los geto-dacios mantiene su carácter politeísta, que acerca sus creencias religiosas a las de los otros tracios del sur y también a otros pueblos indoeuropeos como los hindúes, los persas, los griegos, los itálicos, los celtas y los germanos. Entre estos autores destacarían Lucian Blaga, Ion Ioani Russu, Constantin Daicoviciu, Wiesner, Mircea Eliade e Ion Horațiu Crișan. Estos defensores de la hipótesis del politeísmo geto-dacio no aíslan a priori los hechos de estos tracios del norte de los de sus vecinos tracios del sur, como habían hecho la mayor parte de sus predecesores, defensores del monoteísmo o dualismo. Por ejemplo, la gran semejanza y proximidad existente entre Gebeleizis y Zbelsurdos, el dios del trueno y del relámpago de los tracios del sur, sería de gran importancia para el establecimiento de Gebeleizis como una divinidad geto-dacia y no como un mero epíteto de la divinidad principal, Zalmoxis.

sido utilizados también en el debate sobre el carácter de esas creencias⁴; asimismo, es un testimonio de la existencia de sacrificios humanos entre los geto-dacios, atestados en el registro arqueológico⁵; relacionado con lo anterior, nos informa acerca de la creencia en la inmortalidad de los getas, algo subrayado por Herodoto⁶; por supuesto, nos ilustra igualmente con algunos detalles de un ritual religioso en particular, el del sorteo de la función de mensajero a Zalmoxis y el procedimiento de envío de este mensajero para que le transmita los mensajes de sus convecinos; por último, el pasaje que hemos visto, unido al capítulo siguiente del mismo libro (IV, 95), que relata las características del culto de Zalmoxis, ha llevado a pensar también en una iniciación del mensajero en dicho culto⁷.

⁴ Al frente de los defensores del carácter ctónico-agrario de las creencias religiosas geto-dacias se hallaría, sobre todo, Ioan I. Russu (*op. cit.*), mientras que Vasile Pârvan (*op. cit.*) encabezaría a los defensores de un carácter más bien urano-solar. En el intervalo entre el primer siglo a.C. y el primero d.C., las creencias religiosas geto-dacias estarían caracterizadas por el culto solar y la esencia urano-solar, lo que se desprende de la ausencia de templos subterráneos (de carácter ctónico) en el complejo religioso de Gradiştea Muncelului, así como de la existencia de hallazgos representativos de un culto urano-solar (ver H. Daicoviciu, "Il tempio-calendario dacico di Sarmizegetusa", *Dacia N.S.* 4, 1960, pp. 231-254).

⁵ Sobre la existencia de sacrificios humanos entre los geto-dacios y su importancia dentro de sus creencias, ver: A. Nour, *Credinte, rituri și superstiții geto-dace*, Bucarest, 1941; I.I. Russu, *op. cit.*, pp. 112 ss; E.F. Petres, "On Celtic animal and Human Sacrifices", *AArchHung* 24, 1972, pp. 365-383; I.H. Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Bucarest, 1986, pp. 112-131, 417-429; V. Sirbu, "Rituels et pratiques funéraires des Géo-Daces (II siècle av. n. è.- I siècle de n.è.)", *Dacia N.S.* 30, 1986, pp. 91-108; M. Babes, "Descoperirile funerare și semnificația lor în contextul culturii geto-dace clasice", *SCIVA* 39,1, 1988, pp. 3-37; V. Sirbu, *Credinte și practici funerare, religioase și magice în lumea geto-dacilor*, Braila-Galati, 1993; L. Franga, "Les daces et la mort symbolique. Considérations sur la mort chez les Daces et les Thraces", *Thraco-Dacica* 14, 1993, pp. 13-24; M. Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, 1994; V. Sirbu, "Sacrificii umane și practici funerare insolite în arealul tracic în Hallstatt și La Tène", *Istros* 7, 1994, pp. 85-121; *Idem*, "Incinte și locuri sacre cu sacrificii și depuneri de ofrande în lumea geto-dacilor", *Pontica* 27, 1994, pp. 39-59; *Idem*, "Sacrifices humains et pratiques funéraires insolites dans l'areal thrace du Hallstatt et du La Tène", en *Prima epoca a fierului la gurile Dunării și în zonele circum-pontice*, Tulcea, 1997, pp. 193-221; *Idem*, "The connection between the Tomb and the Status of the Dead with the Getic-Dacians", en *Pratiques funéraires dans l'Europe des XIII-IV s. av. J.C.*, *Actes du III Colloque International d'Archéologie Funéraire*, Tulcea, 2000, pp. 183-211; V. Sirbu, G. Florea, *op. cit.*, pp. 83-90.

⁶ Acerca de la creencia en la inmortalidad de los geto-dacios, ver: A.I. Sandulescu, *Religiunea Daco-Getilor. Studiu asupra credinței religioase la Daci înainte de a îmbrățișa creștinismului*, Bucarest, 1929; I.I. Russu, *op. cit.*, pp. 112 ss.; M. Eliade, "Zalmoxis y la <<inmortalización>>", en *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*, Madrid, 1979, pp.177-181.; J. Coman, "L'inmortalité chez les Thraco-Géo-Daces", *Aktes du II Congrès International de Thracologie*, 1976, Bucarest, Bucarest, 1980, pp. 241-269; M. Nasta, "Les rites d'immortalité dans la religion de Zalmoxis: syncrétisme et/ou contamination", *Aktes du II Congrès International de Thracologie*, Bucarest, 1976, Bucarest, 1980, pp. 337-353; O. Popescu, "Credinta geto-dacilor în nemurire – element de continuitate", *Sargetia* 16-17, 1982-1983, pp. 171-178; L. Franga, *op. cit.*; D.L. Murphy, "Doctors of Zalmoxis and immortality in the Charmides", en T.M. Robinson, L. Brisson (eds.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: proceedings of the V Symposium Platonicum: selected papers*, *International Plato Studies 13*, Sankt Augustin, 2000, pp. 287-295.

⁷ Sobre el culto de Zalmoxis y sus diferentes aspectos, ver: A. Nour, *Cultul lui Zalmoxis*, Bucarest, 1941; C. Daicoviciu, "Herodot și pretinsul monotheism al Getilor", *Apulum* II, 1944-1945, pp. 90-93; I.I. Russu, *op. cit.*, pp. 84-102; D. M. Pippidi, "Ginduri de ieri și de azi cu

Son bastantes cuestiones de índole religioso a partir de unas pocas líneas, ciertamente, y quizás esto haya sido lo que ha propiciado la “marginación” --¿por qué no decirlo así?-- de esa otra cuestión que se nos puede ocurrir a partir de la lectura del texto: ¿qué es lo que sucedía con ese pobre hombre, herido por los venablos, pero que tenía la “desgracia” de no morir para que todo el mundo estuviese contento? Pues bien, es a este interrogante al que intentaremos responder, dentro de nuestras posibilidades, ya que los datos que tenemos a este respecto son escasos y nuestros conocimientos de la sociedad geto-dacia en la época a la que nos referimos pueden ser más bien de carácter genérico y no servir a nuestro propósito concreto. Basándonos en esos pocos datos, intentamos en estas páginas lo que se plantea desde el principio como un ejercicio interpretativo, pues desgraciadamente esos datos quizá sean insuficientes para plantearnos siquiera el poder avanzar un poco más allá de forma concluyente. Para realizar nuestra interpretación, sin embargo, es necesario que nos detengamos brevemente en los dos aspectos sobre los que parece asentarse el ritual del mensajero enviado a Zalmoxis: los sacrificios humanos y la creencia en la inmortalidad.

Los sacrificios humanos entre los geto-dacios están atestiguados en las fuentes literarias antiguas, refiriéndose al mensajero enviado a Zalmoxis, pero también al sacrificio de la esposa o esposas a la muerte del marido, y otros sacrificios conocidos gracias a la arqueología y que están atestiguados desde los comienzos de la Edad del Bronce, en relación con prácticas culturales desconocidas⁸.

Por ejemplo, en algunos casos se constata que antes de comenzar las construcciones funerarias de piedra, se depositaban en algunos hoyos de una a tres cabezas de adultos y después se procedía a la inhumación de aquellos a los que estaba destinada la tumba⁹. En otras ocasiones y aun en la misma necrópolis, a los pies del cadáver inhumado se depositaron restos incinerados de una o dos cabezas de hombres, o después de que el inhumado hubiese sido cubierto con tierra se han depositado restos humanos incinerados. Otros descubrimientos arqueológicos, como los de Cetățeni, Dămăroaia, București-Tei, Cățelu Nou, Chirnovgi o Poiana, apoyan igualmente la hipótesis del sacrificio con fines rituales.

A qué divinidades les han sido dedicados estos sacrificios practicados desde la Edad del Bronce hasta el siglo III d.C., y cuáles entre ellos han sido rituales es algo

privire la cultul lui Zalmoxis” *Sud Clas XIV*, 1972, pp.207-221; I. Coja, “Zalmoxis, numele nemuririi” *Noi, Tracii. Buletin circular tracologic al centrului de studii istorice de la Venetia*, Milán y Venecia, 1975, pp. 2-10; Eliade, *op. cit.*; P. Alexandrescu, “Natura lui Zalmoxis potrivit relatarii lui Herodot”, *SCIVA* 31/3, 1980, pp. 343-352; I. Banu, “Zalmoxis et le phénomène des sectes”, *Actes du II Congrès International de Thracologie*, Bucarest, 1980, pp. 119-126; M. Nasta, *op. cit.*; L. Burlea, “Zalmoxis și Gebeleizis”, *Studia Antiqua et Archaeologica* I, Iasi, 1983, pp. 133-140; S. Paliga, “La divinité suprême des Thraco-Daces”, *DHA* 20-2, 1994, pp. 137-150; C. Marcaccini, “Hdt. 4, 93-96: Zalmoxis Dioniso del nord”, *Sileno* 24 (1-2), 1998, pp. 135-158; L. Brisson, “L’incantation de Zalmoxis dans le <<Charmide>>. (156d – 157c)”, en T.M. Robinson, L. Brisson (eds.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: proceedings of the V Symposium Platonicum: selected papers, International Plato Studies 13*, Sankt Augustin, 2000, pp. 278-286; D.L. Murphy, *op. cit.*

⁸ I.H. Crișan, *op. cit.*, pp. 417-418.

⁹ *Ibidem*: es el caso de la necrópolis de Cindești, en la cultura de Monteoru.

que no puede ser precisado con suficiente seguridad, por el momento, pero los sacrificios humanos dirigidos a las divinidades no son propios o específicos de los geto-dacios, evidentemente, sino que se encuentran presentes en numerosos pueblos antiguos, como los greco-romanos, los celtas, los germanos o los tracios del sur, así como entre los mesopotámicos, los indoeuropeos en general y los aztecas. “Estos sacrificios se ofrecían por distintas razones, como asegurarse la fertilidad del suelo, reforzar la vida de los dioses, establecer contacto con los antepasados míticos o los padres recientemente fallecidos, para repetir el sacrificio primordial del que hablan los mitos de distintos pueblos y así asegurar la continuidad de la vida y de la sociedad, para <<animar>> una construcción...”¹⁰. Se cree que sobre todo se usaba para evitar los desastres o para aplacar la ira de los dioses ante las acciones humanas que pudieran haber despertado su cólera, pero también para agradecer los favores concedidos, como sugiere por ejemplo la evidencia arqueológica en Cartago, al igual que en otras áreas se ofrecían animales. Eran prácticas diferentes de la muerte ritual de humanos como parte de una ceremonia funeraria, pero en cualquier caso, la muerte ritual de seres humanos no estaba restringida a sociedades más primitivas, sino que está constatada entre diferentes culturas de distinto grado de complejidad, una práctica extendida a lo largo y ancho del mundo antiguo¹¹. Entre esos pueblos, estas prácticas con un objetivo ritual-religioso están atestiguadas igualmente por las fuentes literarias o por hallazgos arqueológicos. El hecho de que en el culto de Zalmoxis se practicasen sacrificios humanos, como lo demuestra el pasaje del periódico envío del mensajero, podría ofrecer indicios en relación al significado de una parte de éstos, si no a su totalidad¹². El elemento esencial es que el sacrificio del mensajero posibilita la comunicación de un mensaje, esto es, posibilita que se reactúalicen las relaciones directas entre los geto-dacios y Zalmoxis. Era un tipo de sacrificio conocido especialmente en el sudeste de Asia y en Oceanía, donde se inmolaban prisioneros de guerra y esclavos para notificar a los antepasados los deseos de los descendientes. Lo que ocurre es que en el sacrificio efectuado por los getas, el mensajero es un hombre libre, no un esclavo o prisionero de guerra¹³. Por otra parte, Herodoto no caracteriza la práctica en concreto como un “sacrificio”, mientras que en otro pasaje, al describir un caso de “suttee” en una tribu tracia, utiliza el término “sacrificial” *sphazein*, cuyo significado primario es “degollar”: las mujeres de un jefe muerto optaban al honor de ser enterradas junto a su esposo y señor, y la seleccionada era degollada (ΦΝΣ. ΘΑ4) sobre la tumba por sus parientes más cercanos (V, 5). Sin embargo, aunque la

¹⁰ M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan: religiones y folklore*, Madrid, 1985, p. 60.

¹¹ L. Steel, “Challenging Preconceptions of Oriental <<Barbarity>> and Greek <<Humanity>>. Human Sacrifice in the Ancient World”, en N. Spencer (ed.), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology. Bridging the “Great Divide”*, Londres-Nueva York, 1995, pp. 26-27. Sobre el sacrificio en la Antigüedad, ver también J. Rudhardt y O. Reverdin, *Le Sacrifice dans l’Antiquité*, Ginebra, 1981; D. D. Hughes, *Human sacrifice in Ancient Greece*, Londres-Nueva York, 1991; P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Atenas-Lieja, 1994; J. Rives, “Human Sacrifice Among Pagans and Christians”, *JRS* 85, 1995, pp. 65-85; S. Georgoudi, “À Propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques”, *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, pp. 61-82.

¹² Cf. I.H. Crişan, *op. cit.*, pp. 418-419.

¹³ M. Eliade, *op. cit.*, pp. 60-61.

palabra y sus derivados han sido usados a menudo en contextos sacrificiales, como por ejemplo en Homero, hacia el siglo V a.C. el término también podría ser aplicado a la muerte de seres humanos de forma particularmente brutal, aunque no sacrificial, como lo sería una carnicería. La palabra que en ese caso usa Herodoto podría implicar solamente el método de matar, sin ninguna connotación sacrificial, tal y como ha apuntado Hughes, aunque por supuesto, el método de matar tiene mucho que ver con la elección del vocabulario, pero también es importante en sí mismo, y resulta fijo e invariable, como sucede con otros elementos rituales¹⁴.

En lo que se refiere a la creencia en la inmortalidad, es una muestra de lo avanzado de las creencias religiosas geto-dacias, aunque tampoco es un elemento singular y específico, ya que también es característica de pueblos como los celtas, los persas o los egipcios. Por ejemplo, Julio César, al referirse a los druidas célticos, escribe:

*“Quieren inculcar la creencia de que el alma es inmortal, que tras la muerte puede ser transferida de un cuerpo a otro, siendo esta creencia un buen incentivo para el coraje, porque aparta del miedo a la muerte”*¹⁵.

Los geto-dacios creían que la existencia feliz empieza después de la muerte y que sólo el alma pervive para reunirse con Zalmoxis en el más allá. Sin embargo, esta creencia en la inmortalidad del alma sería, simplemente, la concepción primitiva de una prolongación de la vida terrestre en reunión con Zalmoxis, con una felicidad sin fin.

La creencia en la inmortalidad es recogida por distintas fuentes antiguas, pero es Pomponio Mela el que se extiende un poco más sobre este aspecto de las creencias religiosas de los tracios:

*“Algunos son salvajes y muy dispuestos a la muerte, sobre todo los getas. Creencias distintas lo provocan: unos piensan que las almas de los que mueren han de volver; otros, que aunque no vuelvan, no mueren, sino que pasan a lugares más felices; otros, que mueren, ciertamente, pero que esto es mejor que vivir. Así, algunos se lamentan de los nacimientos y se llora a los nacidos; por el contrario, las exequias son alegres y se celebran ceremonias con cantos y juegos”*¹⁶.

Y ya en los siglos II y I a.C., los sacrificios humanos rituales entre los geto-dacios y daco-getas también están contrastados por las excavaciones arqueológicas. Por ejemplo, en el complejo funerario de Orlea, las tumbas revelaban, junto al esqueleto de la persona muerta, los huesos de aquellos sacrificados a su muerte¹⁷. En cualquier

¹⁴ D. D. Hughes, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵ Caes., *De Bell. Gall.*, VI, 14.

¹⁶ Mela, *Chor.*, II, 18-21.

¹⁷ E. Comsa, C. Iliescu, “The funerary complex of the Second Iron Age discovered at Orlea”, *Comunicari, Ser. Arch.*, 2, Craiova, 1968, pp. 4-9: en una tumba de un adolescente de entre 16 y 20 años fueron encontrados cinco adultos y dos niños pequeños, sacrificados, mientras que en otra tumba, en esta ocasión de un hombre adulto, de unos 45 años, se encontraron los esqueletos de un hombre joven y de dos niños pequeños.

caso, los sacrificios humanos entre los geto-dacios están directamente relacionados con su creencia en la inmortalidad y es desde esta perspectiva desde la que debe entenderse el ritual del mensajero enviado a Zalmoxis.

La primera información que nos proporciona Herodoto en relación a este ritual de hieroktonía del mensajero (entendiendo por hieroktonía la muerte de un ser humano, cumplida con el ceremonial de un culto, según prescripciones rituales) es que se produce cada cierto tiempo: cuatro años, para ser exactos. Cada cuatro años, un hombre, un miembro del pueblo, es sacrificado para que transmita a la divinidad los mensajes de agradecimiento y sobre todo peticiones –obviamente– de los convecinos. ¿Pero por qué cada cuatro años? ¿Por qué no tres, dos, cada año...? Podemos intuir el significado, pero la respuesta parece estar incluida dentro de la misma digresión de Herodoto, aunque en el capítulo siguiente, en el que habla de Zalmoxis y de algunos aspectos de su culto:

“... se hizo acondicionar una gran sala, en la que recibía espléndidamente a sus más importantes conciudadanos y les obsequiaba con banquetes, al tiempo que les adoc-trinaba en el sentido de que, ni él, ni sus convidados, ni sus sucesivos descendientes morirían, sino que irían a cierto lugar donde vivirían eternamente, gozando de toda suerte de bienes. Y, mientras hacía lo que he indicado y propagaba esa doctrina, en el interin se hacía construir una cámara subterránea. Cuando tuvo totalmente terminada la cámara, desapareció de la vista de los tracios y bajó a la cámara subterránea, donde vivió por espacio de tres años. Entonces, los tracios lamentaron su ausencia y lo lloraron como si hubiese muerto; pero, a los cuatro años, se les volvió a aparecer y así fue como dieron crédito a lo que afirmaba Salmoxis”¹⁸.

El ritual cíclico y ctónico al que hace referencia el retorno de la gruta por parte de Zalmoxis es un rasgo arcaico, propio de las divinidades de las cavernas, típicamente ctónicas.

Una versión resumida diría que uno de esos aspectos del culto era el ritual de la *occultatio* zalmoxiana: Zalmoxis habría desaparecido en una cámara subterránea y habría vuelto a aparecer... a los cuatro años. Podría interpretarse, como de hecho hizo Mircea Eliade, que el sacrificio humano del mensajero, enviado a Zalmoxis, no era sino el equivalente de una reasunción de las ligaduras con la divinidad, una reactualización de las relaciones directas entre los geto-dacios y Zalmoxis¹⁹. Eliade iba incluso más allá al sugerir que el mensajero habría sido una persona “iniciada” en el culto y los “misterios” de Zalmoxis. El verbo que utiliza Herodoto, *áthanatizein*, significaría más bien <<hacerse inmortal>> que <<creerse inmortal>>, de modo que esa <<inmortalización>> se obtendría mediante recursos iniciáticos, algo que aproxima el culto de Zalmoxis a los misterios griegos y helenísticos. No conocemos las ceremonias en sí, pero probablemente se tratase de “un complejo mítico-ritual

¹⁸ Hdt., IV, 95.

¹⁹ No se conoce el uso de lanzas en los ritos sacrificiales griegos, aunque por ejemplo, se usaba una lanza en algunos sacrificios humanos practicado por los albanos, según Estrabón 11,4,7. ver D. D. Hughes, *op. cit.*, p. 238, nota 159.

de <<muerte>> (ocultación) y <<retorno a la tierra>> (epifanía)”²⁰. El sacrificio del mensajero sería, así pues, una repetición ritual simbólica de la fundación del culto.

Pero volviendo a lo que nos interesa aquí y ahora, es decir, los aspectos sociales del sacrificio del mensajero entre los geto-dacios, podemos observar que la posible iniciación del mensajero en los “misterios” de Zalmoxis tiene mucha importancia a la hora de analizar el sistema de elección del mensajero, pues ya indicaría cierta marginación en esa elección de la que Herodoto sólo nos dice que es por sorteo.

Para empezar, parece bastante claro que los participantes en el ritual del mensajero a Zalmoxis eran hombres, lo que de entrada marginaría a las mujeres. Quizás, en este caso, deberían sentirse agradecidas por esta marginación, ya que les evitaba la posibilidad de un final ciertamente doloroso. Pero la elección por sorteo del individuo que debe convertirse en el portador de los mensajes de sus conciudadanos ante la divinidad debía de ser uno de los mayores honores en la sociedad geto-dacia, y las mujeres son, al parecer, excluidas de este honor.

Desgraciadamente, sabemos muy poco sobre la sociedad geto-dacia de la época a la que se está refiriendo Herodoto y la inmensa mayoría de los estudios sociales corresponden al período daco-geta de los siglos I a.C. y I d.C.²¹. Para los siglos anteriores, la mayoría de nuestro conocimiento relativo a su sociedad se asienta sobre datos e interpretaciones provenientes de la arqueología, y no nos ayudan demasiado en la cuestión que estamos tratando. En el estadio actual de la investigación, la documentación arqueológica ofrece una imagen diferenciada de las sociedades autóctonas de la zona del norte de los Balcanes, al este de los Cárpatos y en el interior del arco de esta cordillera, en Transilvania, el Banato, la Crişana y el Maramureş. En lo que se refiere al espacio entre los Balcanes, los Cárpatos y el Mar Negro, con el Danubio como eje central, disponemos de una documentación relativamente rica en la medida en que proporciona una imagen del estadio de desarrollo alcanzado por la sociedad autóctona. Indudablemente, los getas constituían en esta zona la principal fuerza demográfica, económica, política y cultural en torno a los siglos V a III a.C. Numerosas importaciones griegas y helenísticas son un reflejo de los recursos económicos de los que disponían algunos miembros de las comunidades, así como la antigüedad y estabilidad de las relaciones establecidas con las ciudades griegas pónicas. Del mismo modo, las influencias griegas, ya fueran directas a través de las colonias pónicas o indirectas a través de los tracios del sur, jugaron un papel relevante en la evolución de las sociedades autóctonas de esta área geográfica y etnocultural. Otra

²⁰ Cf. M. Eliade, “Zalmoxis y la <<inmortalización>>”, en *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* II, Madrid, 1979, p. 179; ver también M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan: religiones y folklore*, Madrid, 1985, pp. 43-46, 59-62.

²¹ A este respecto, ver: M. Valea, A. Nistor, “Succinte considerații privind diferențierea socială în societatea geto-dacică, în perioada Burebista-Decebal”, *Sargetia* 11-12, 1974-1975, pp. 35-36; N. Gostar, V. Lica, *Societatea geto-dacică de la Burebista la Decebal*, Iași, 1984; I. Glodariu, “Opinii privitoare la stratificarea societății dacice (sec. I î.e.n.-I e.n.)”, *AMN* 24-25, 1987-1988, pp. 537-544; N. Ursulescu, M. Vasilescu, “Considérations sur la signification du mot cométai”, *Thraco-Dacica* 12, 1991, pp. 133-135; I.H. Crişan, *Civilizația geto-dacilor*, Bucurest, 1993; V. Sirbu, G. Florea, *op. cit.*, pp. 19-36; A. Husar, *Dacia prerromana între Orient și Occident*, Cluj-Napoca, 2000, pp. 207-211 y 304-310.

influencia importante sobre las sociedades géticas, sobre todo en el aspecto político, fue la ejercida por el reino de los Odryos, cuya dominación e influencia se extendió en los siglos V y IV a.C. en el norte de los Balcanes y en la Dobrudja. Los descubrimientos arqueológicos ilustran una acentuada estructuración jerárquica de las sociedades autóctonas y la constitución de las primeras formaciones políticas, las uniones tribales. En este sentido, los autores antiguos y las inscripciones nos han transmitido los nombres de algunos dinastas locales, como Charnabon, Dromichaites, Zalmodegikos o Rhemaxos, que resistieron sucesivamente a los intentos de conquista de Darío (514-512 a.C.), Filippo II Ateas (339 a.C.), Alejandro Magno (335 a.C.), Zopirión (326 a.C.) y Lisímaco (en torno al 300-290 a.C.), algo sólo explicable por la importancia de los recursos materiales y humanos de los que disponían las sociedades géticas de los siglos V a III a.C.²². Pero en cambio, sabemos extremadamente poco sobre lugares de culto de los getas, de modo que existe un evidente contraste entre las informaciones transmitidas por los autores antiguos que repararon en lo específico de la religión geto-dacia, y la ausencia, casi total, de edificios de cultos entre los siglos V y III a.C., cuando los getas, una etnia con una estructura todavía arcaica, conocen la aparición de unas formaciones políticas diversificadas y jerarquizadas, así como una estructuración territorial correspondiente²³.

Pero volviendo al asunto que nos ocupa, ¿significaría la exclusión del honor de convertirse en mensajeras a la divinidad que las mujeres podrían haber sido igualmente excluidas de los rituales del culto de Zalmoxis? ¿Podrían haber sido excluidas de la inmortalidad? En realidad, como hemos dicho, tampoco sabemos demasiado de los rituales unidos al culto de Zalmoxis. Herodoto nos explica algunos de los presumibles misterios de su culto: el banquete ritual y la *occultatio*, pero no disponemos de datos que atestigüen una aplicación práctica de estos misterios en una forma ritual, y no podemos saber nada acerca de la posible participación o exclusión de las mujeres. No obstante, sí sabemos que cuando el culto de Zalmoxis se articula en una religión institucionalizada, con templos y castas sacerdotales, en la primera mitad del siglo I a.C., bajo el reinado de Burebista, y teniendo a Deceneo como alto sacerdote, no va a existir ningún tipo de sacerdocio femenino en su culto, o mejor dicho, las fuentes no han dejado constancia de ello²⁴.

De todos modos, Herodoto nos informa de la doctrina zalmoxiana de la inmortalidad diciendo que aquellos que participaban en el banquete de Zalmoxis, así como sus sucesivos descendientes, no morirían, sino que irían a cierto lugar donde

²² V. Iliescu, "Alexander der Große und Dromichaites", en *Studia in honores B. Gerov*, Sofía, 1990, pp. 101-113.

²³ A. Husar, *op. cit.*, pp. 207-211. Para la época de la formación estatal del siglo I a.C. conocemos más datos de la sociedad dacia, gracias a las fuentes escritas y arqueológicas. Ver también A. Husar, *op. cit.*, pp. 304-310.

²⁴ I. H. Crişan, "Călugări şi preoţi", en *Spiritualitatea geto-dacilor*, Bucarest, 1986, pp. 389-397; J.R. Carbó García, "Pileati, 6AB<≡IÇΘA4, 6Θ4ΦΘA4: El sacerdocio daco-geta y su papel en la cohesión social y la unidad política del s.I a.C. bajo Burebista", en L. Hernández Guerra y J. Alvar Ezquerro (eds.), *Jerarquías Religiosas y Control Social en el Mundo Antiguo, Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX, en Valladolid entre el 7 y el 9 de noviembre de 2002*, Valladolid, 2004, pp. 43-50.

vivirían eternamente en su compañía, gozando de toda suerte de bienes. Participasen o no en los rituales del culto, las mujeres, como parte integrante de las familias –las esposas, las hijas– sí debían participar de la inmortalidad, como atestiguan por otra parte los restos de sacrificios humanos de mujeres junto a los restos de los maridos muertos, como también se ha mencionado.

Por otro lado, aunque también se hayan encontrado restos de niños sacrificados junto a los enterramientos de adultos o incluso de adolescentes, parece evidente que tampoco podían participar en el ritual del mensajero, dado que no habían alcanzado la edad adulta y por consiguiente, aunque participantes igualmente de la inmortalidad, no podían participar del culto de Zalmoxis y desde luego, no se les podía confiar el alto honor de transmitir los mensajes a la divinidad, por su propia condición infantil.

Tanto Herodoto como Pomponio Mela, hablando de los getas y de la inmortalidad, nos dicen que “se creen inmortales”, hablando en general. Y a Herodoto no le llama la atención la creencia en una idea de ultratumba, sino el convencimiento de los getas de que los muertos iban a reunirse con la divinidad. Si esta creencia en la inmortalidad estaba tan extendida, resulta obvio que el culto de Zalmoxis lo estaba también, dentro del politeísmo de las creencias religiosas geto-dacias. Si todos los geto-dacios creían en la inmortalidad, todos participaban en el culto a Zalmoxis. Tan sólo si aceptásemos y pudiésemos demostrar la existencia de las prácticas rituales de los “misterios zalmoxianos”, al estilo del mismo ritual del mensajero, podríamos hablar de unas personas iniciadas en dichos misterios del culto, aparte del culto en sí a la divinidad y de la creencia en la inmortalidad. Para ello, Eliade cree que una traducción más exacta del término utilizado por Herodoto (ΖΑΛΜΟΞΙΣ) debería decir, como avanzábamos anteriormente²⁵, que “ellos practican ritos de inmortalidad” y no solamente “ellos se creen inmortales”. Sólo entonces podríamos pensar, como hace Eliade, que el alto honor de ser elegido mensajero ante Zalmoxis podría recaer en uno de esos iniciados, a los que estaría restringido el sorteo. Ellos serían los elegidos. El resto del pueblo, hombres, mujeres, niños... sufrían una marginación religiosa al no estar iniciados.

Pero la verdadera marginación, la verdadera opresión, ya en el plano social, pero afectando igualmente a lo religioso, no se producía en el proceso de la elección del mensajero, que acabamos de revisar, sino que se daba como consecuencia del proceso fallido del ritual, esto es, cuando el individuo que había sido elegido para ser mensajero resultaba herido por las picas de sus compañeros, pero no tenía la suerte de morir, para así llevar los mensajes a Zalmoxis y unirse a él en la inmortalidad.

Herodoto nos decía que, cuando el elegido no moría, sus convecinos le llenaban de denuestos y afirmaban de él que era un ser malvado. Después, elegían por sorteo a otro y lo enviaban, es de suponer que con mayor fortuna, en esa ocasión. De lo contrario, podían empezar a pensar que era el pueblo en su conjunto el que fallaba en algo ante la divinidad, y no meramente los individuos. Pero en fin, supongamos que se envía con éxito al segundo mensajero. Tenemos que preguntarnos qué es lo que

²⁵ Ver nota 20.

sucede a partir de ese momento con el primer hombre, con el primer elegido, con el que unos momentos antes iba a ser objeto del mayor honor religioso de representar a su pueblo en la renovación cíclica de sus lazos con la divinidad y que ahora quedaba maltrecho por las heridas infligidas por las picas de sus compañeros y marginado por todos sus conciudadanos.

Desde el punto de vista religioso, parece bastante probable que el individuo, a partir de ese momento, quedará excluido de participar en nuevos sorteos para elegir los mensajeros a Zalmoxis, cada cuatro años. Ya ha fallado en una ocasión a la comunidad y a la divinidad, así que, ¿por qué arriesgarse con alguien que ya ha demostrado su “impiedad”? Esa persona ya no es merecedora del gran honor de convertirse en el portador de los mensajes de sus convecinos ante Zalmoxis. Quizá podríamos pensar, incluso, que debería sentirse hasta cierto punto aliviado por librarse de los futuros y fatídicos sorteos, sobre todo si tenemos en cuenta el dolor que debía de estar sufriendo por las heridas del intento fallido. Pero claro, antes de pensar en esa sensación de alivio como lo haríamos nosotros en la actualidad ante semejante situación, debemos sopesar las otras implicaciones religiosas y sociales que podía suponer para el elegido el no haber muerto durante el ritual.

La acusación de “mala persona” que menciona Herodoto puede ser una referencia clara de impiedad, que en el contexto del culto de Zalmoxis podría incluso significar una falta de fe o no creencia en la inmortalidad, razón por la cual, no muere durante el sacrificio ritual y es “condenado” a seguir viviendo en lugar de reunirse con la divinidad. Si las implicaciones dentro del culto de Zalmoxis iban más allá es algo que no podemos saber. Si aceptásemos o pudiésemos comprobar la hipótesis de Eliade respecto a la “iniciación” en los pretendidos rituales místicos del culto zalmoxiano, sí podríamos deducir que el individuo en cuestión, con casi toda seguridad, se vería marginado o expulsado de la participación en ellos inmediatamente después de haber sobrevivido a la hieroktonía.

Ignoramos igualmente si existía entre los geto-dacios y en el culto de Zalmoxis algún mecanismo de redención para esta impiedad, pero quizás el suicidio ritual podía ser una vía, hasta cierto punto sencilla, de alcanzar esta redención, al asegurar de forma análoga la reunión directa con la divinidad, en su principio de inmortalidad, para lo cual hay que insistir en el carácter ritual de este tipo de suicidios.

En cuanto a las implicaciones sociales, la marginación religiosa producida por la supervivencia en el ritual conllevaba por igual una marginación social que intuimos a partir de esos “denuestos” que menciona Herodoto y también a partir de las propias características de la sociedad geto-dacia. Ahora bien, el alcance de esa marginación ya es más difícil de medir. Al ir lo religioso tan intrínsecamente unido a lo social entre los geto-dacios, la exclusión en los rituales del culto zalmoxiano significaba la exclusión de la participación en una parte muy importante de la vida social de la comunidad. La demostrada impiedad, desde luego, debía de influir muy negativamente en la vida social del individuo, aparte de la decepción causada en la comunidad por no haber sido capaz de transmitir sus mensajes a Zalmoxis.

¿Y cómo se habría manifestado esa influencia negativa en la vida social? Resulta probable que el infeliz incluso debiera exiliarse y marchar lejos de allí. Y muy probablemente también su familia directa, su esposa o esposas, e hijos, se vieran

marginados por culpa de la impiedad del cabeza de familia. O podría darse el caso de que la gravísima falta de la supervivencia en la hieroktonía del mensajero fuera un motivo de causa mayor para que la mujer o mujeres pudieran repudiar al esposo, pero esta opción no parece demasiado aceptable, dado que en la sociedad geto-dacia, el destino de las mujeres parecía ir unido invariablemente al de los maridos, tanto en la vida como en la muerte²⁶. En cualquier caso, como hemos venido remarcando desde el comienzo de nuestra exposición, la carencia de datos susceptibles de permitirnos profundizar en la interpretación de esta pretendida marginación del que denominaríamos como el “mensajero rechazado” hace que sea terriblemente difícil llegar a alguna conclusión al respecto, pero valga de momento este breve estudio hipotético sobre un aspecto que no había sido tratado en los estudios sobre el pasaje de Herodoto al que nos hemos referido.

A modo de conclusión, hemos planteado que, en un corto espacio de tiempo, el elegido para ostentar “el mayor honor” en la sociedad geto-dacia, el de convertirse en el mensajero de la comunidad ante Zalmoxis, podía pasar a convertirse en el mayor marginado de esa misma comunidad, tanto en lo religioso como en lo social, siendo así un verdadero esclavo del destino. No obstante, la realidad resulta aún más compleja y brutal. Entre los getas del siglo V a.C., cuando comienza a producirse una estructuración jerárquica de las sociedades autóctonas, empiezan a constituirse las primeras formaciones políticas en torno a las uniones tribales, gracias entre otras cosas a las influencias griegas, helenísticas y del reino Odryso, y surgen algunos dinastas locales que incluso son recogidos por las fuentes literarias y epigráficas, resulta muy difícil creer que el sorteo se realizase entre todos los hombres libres de los poblados, incluyendo a estos mismos dinastas que se sitúan en lo alto de esa estructura jerárquica de la sociedad. Pese a que, como hemos expuesto, apenas se conocen datos sobre la religión de los geto-dacios en esta época, podemos tratar de establecer una comparación con la situación posterior en el siglo I a.C., en tiempos de la unidad estatal daco-geta bajo Burebista, cuando entre los miembros de la aristocracia dáica —*tarabostes, pilleati*— eran elegidos los reyes y los sacerdotes de los daco-getas²⁷. Sin llegar a una diferenciación social tan grande como la de la época de Burebista, entre los siglos V a III a.C. podríamos intuir igualmente una apropiación de las funciones sacerdotales por los miembros de las diferentes comunidades que estaban situados más arriba, dentro de esta estructura jerárquica de la sociedad. De ese modo, ni dinastas ni sacerdotes, integrantes de esa aristocracia en ciernes, habrían formado parte de los elegibles para el papel de mensajero en el ritual transmitido por Herodoto, y lo que se manifiesta en suma es una reproducción en el nivel simbólico-religioso de las relaciones sociales existentes, reforzando el control ideológico sobre la masa de

²⁶ Sobre los casamientos y la poligamia entre los geto-dacios, ver I. H. Crişan, “Căsătoría”, en *Spiritualitatea geto-dacilor*, Bucarest, 1986, pp.132-136.

²⁷ Jordanes, *Getica*, 39: *ex quibus eis et reges et sacerdotes ordinabantur*. Ver J.R. Carbó García, “*Pilleati*, 6AB<=>ΞζΘΑ4, 6Θ4ΦΘΑ4: El sacerdocio daco-geta y su papel en la cohesión social y la unidad política del s.I a.C. bajo Burebista”, en L. Hernández Guerra y J. Alvar Ezquerro (eds.), *Jerarquías Religiosas y Control Social en el Mundo Antiguo, Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX, en Valladolid entre el 7 y el 9 de noviembre de 2002*, Valladolid, 2004, pp. 43-50.

fieles-creyentes del pueblo --aquéllos que en el siglo I a.C. serán denominados *comati* o *capillati*--, que llegan a interiorizar su dependencia de tal modo que consideran estas relaciones como igualitarias ante la divinidad, mediante el proceso del sorteo --y pese a las marginaciones sociales ya señaladas--, cuando en realidad deben encuadrarse en un panorama de dominación-sumisión entre los miembros de la incipiente aristocracia y sacerdocio geta y el resto del pueblo.

VOCES
LA VOZ DE LOS MESENIOS
BAJO EL DOMINIO ESPARTANO

D. PLÁCIDO
Universidad Complutense. Madrid
ARYS, 6, 2003-5, 45-62 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Se trata de poner de relieve hasta qué punto durante la dominación espartana existen formas de expresión propiamente mesenias y cuáles serían los medios utilizados para darlas a conocer, en la religión y en los mitos. De este modo, puede reivindicarse la validez de las fuentes sobre una interpretación de las mismas que tenga en cuenta las condiciones de su creación.

ABSTRACT

The aim of this paper is underline how during the spartan domination there are forms of expression what are strictly messenian and which would be the means used to make them known, in religion and in myths. So, it is possible to claim the validity of the sources on an interpretation that considers the character of their creation.

Fecha de recepción: ????

Fecha de recepción: ????

I. INTRODUCCIÓN

El libro IV de la *Periégesis* de Pausanias es la fuente principal para el conocimiento de la historia de Mesenia y sus posibles prácticas y creencias religiosas. Escribe el autor en época de Adriano y usa fuentes que presentan dificultades de interpretación que parten de algunas de las referencias que hace el propio Pausanias a ellas. Se trata de Mirón de Priene, que redactó su obra en prosa a mediados del siglo III¹, y del poeta Riano, que la cantó en tono épico a fines del mismo siglo y principios del siguiente. Una de las dificultades, ya puesta de relieve por Mazzarino², consiste en que Mirón atribuye el papel de Aristómenes, personaje clave en la memoria mesenia, a la Primera Guerra Mesénica, cuyo inicio parece situarse últimamente de manera consensuada hacia 695³, mientras que el segundo lo sitúa en la Segunda, versión recogida por Pausanias, que data dicha guerra entre 685 y 668 (IV 23, 4), aunque la fecha tiende a rebajarse hasta las épocas finales del siglo. Algunos autores piensan que sólo hubo una guerra y la sitúan en la segunda mitad del siglo VIII⁴. L. R. Shero⁵, que cree en la sustancial historicidad del personaje, lo sitúa en el momento de la gran rebelión mesenia. La condición de antiguo esclavo que se atribuye al poeta Riano permite pensar en sus simpatías por Aristómenes como liberador⁶. Sin embargo, parece que Pausanias utilizó también en buena medida los versos de Tirteo⁷.

Las dificultades de interpretación condujeron a los representantes del pirronismo histórico a la consideración de toda la historia de Mesenia como pura Pseudohistoria⁸, sobre la base de que sólo era el resultado de la recuperación del siglo IV con el apoyo tebano. Todavía en 1944 Piero Treves se planteaba la duda, en consonancia con esta actitud, sobre la posibilidad de hacer una Historia de Mesenia⁹.

¹ B. Berg, "Wronged Maidens in Myron's Messenia History and the Ancient Novel", *GRBS*, 39, 1998, 39-61, trata la historia de Mirón como una obra de pura creación literaria.

² S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma-Bari, Laterza, 1974⁴, I, 462.

³ J. Aubberger, "Notice", Pausanias, IV, París, Les Belles Lettres, 2005, p. xxiv.

⁴ N. Luraghi, "Becoming Messenian", *JHS*, 122, 2002, 46.

⁵ L. R. Shero, "Aristomenes the Messenian", *TAPA*, 69, 1938, 500-531.

⁶ J. Aubberger, *ad 6, 1*.

⁷ W. K. Pritchett, *Studies in Ancient Greek Topography. Part V*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1985, 29.

⁸ L. Pearson, "The Pseudo-History of Messenia and its Authors", *Historia*, 11, 1962, 397-426.

⁹ P. Treves, "The Problem of a History of Messenia", *JHS*, 64, 1944, 102-105. La crítica de Pausanias como fuente de la Historia de Mesenia fue formulada de modo radical por F. Jacoby en la edición de los fragmentos de Riano (*FGH*IIIa, Kommentar, Leiden, Brill, 1943).

Es evidente, desde luego, que la importancia atribuida a Aristómenes justifica que se hable de manipulación, pero no de invención. Se trata de matizar lo que significan los procesos de mitificación en las tradiciones historiográficas.

Recientemente, por fortuna, se está llevando a cabo una “desactivación” de tales posiciones escépticas¹⁰ y se pone de relieve que de ese modo se reproducían las intenciones de los dominantes de tapan la voz de los dominados, en la misma dirección que señalaba Juan Cascajero, cuando denunciaba que se quisiera silenciar “la voz de los sin voz”. La cuestión estriba en averiguar cómo funciona en cada caso la “pseudo-historia” en relación con la realidad. Entre el cómodo rechazo de toda expresión que pueda responder a intereses concretos del momento, como seguramente son los de los mesenios reconstituidos, y la credulidad en todo lo que puedan decir, existe lo que se llama la crítica historiográfica de las fuentes y la aportación de la confluencia pluridisciplinar con ayuda de la Arqueología, que en Mesenia precisamente ha experimentado un notable progreso gracias a las actividades de la *Minnesota Messenia Expedition*. Un vez más se ha demostrado que no se puede decir que lo que no ha aparecido no existe. S. F. Alcock¹¹ cree en la personalidad histórica de los mesenios, con su identidad, sus actitudes y su memoria, aunque sean invisibles en gran parte.

Tampoco se trata de dulcificar la intervención espartana y hablar de la historia de Mesenia como si nada grave hubiera pasado. El dramatismo del desarrollo histórico se pone de relieve cuando se comprende el corte producido en la evolución de las ciudades, que en el siglo VIII presentaban una potencialidad similar a la de la historia de Grecia en su conjunto, en un momento en el que precisamente se consolidaban formas culturales que normalmente sirvieron de centros aglutinadores de entidades políticas arcaicas¹². La característica principal de los asentamientos es la existencia de grandes centros duraderos como núcleos de asentamientos¹³. Da la impresión, por ello, de que durante el período de ocupación, en el plano religioso seguía expresándose la voz de los mesenios, pero que no sólo lo hacía como la de un pueblo esclavo, dado que su situación de dependencia revistió formas específicas, incluso en relación con la de los hilotas laconios, con la que los lacedemonios y sus portavoces ideológicos tendían a asimilarlos para justificar una forma de dependencia que chocaba incluso con la de la mentalidad esclavista dominante. Las fuentes tienden, en efecto, a observar como hechos paralelos la hilotización de los laconios y la de los mesenios¹⁴. Por ello precisamente, su voz resulta contradictoria como expresión de una realidad compleja. La etapa protociadana en que se encontraban en el

¹⁰ Por ejemplo, S. E. Alcock, “The Pseudo History of Messenian Unplugged”, *TAPhA*, 129, 1999, 333-341.

¹¹ S. E. Alcock, “Researching the Helots: Details, Methodologies, Agencies”, en N. Luraghi, S. E. Alcock, eds., *Helots and their Masters in Laconia and Messenia. Histories, Ideologies, Structures*, Washington, Center for Hellenic Studies, 2003, 7.

¹² D. Plácido, “Las protociedades de Mesenia”, *SH.HA*, 20, 2002, 65-73.

¹³ J. Davis, S. E. Alcock, J. Bennet, Y. G. Lolos, C. W. Shelmerdine, “The Pylos Regional Archaeological Project. Part I: Overview and the Archaeological Survey”, *Hesperia*, 66, 1997, 454.

¹⁴ N. Luraghi, “The Imaginary Conquest of the Helots”, en N. Luraghi, S. E. Alcock, eds., *Helots and their Masters in Laconia and Messenia. Histories, Ideologies, Structures*, Washington, Center for Hellenic Studies, 2003, 134.

momento de la sumisión favoreció que sus modos de expresión religiosa contuvieran muchos de los rasgos propios de la religión de la ciudad estado, no sólo porque los ideólogos de la restauración del siglo IV quisieran inventarse paralelos. A pesar de la sumisión, se conservan rasgos que parecen equiparables a los de otras ciudades de época arcaica y que muestran que se habían puesto en marcha en el mismo período en que las demás ciudades cobran su personalidad, pero que el proceso aquí queda frustrado. De hecho, no parece que hayan formado nunca una entidad política unitaria. El panteón helenístico como lo recoge Pausanias parece la sistematización de algo que había existido durante el dominio espartano de manera dispersa¹⁵ y que el impacto de la conquista definía todavía los restos que Pausanias podía ver¹⁶. Bajo el dominio espartano, los mesenios pretenden recuperar el proceso interrumpido, seguramente sobre la base de entidades locales, más que a partir de una unidad previa a la conquista laconia¹⁷. Por ello se trata de una voz quebrada, en que la conciencia de formar parte de la comunidad de los griegos se halla enfrentada con la realidad propia de su situación de esclavos, que justificaría la condición amarga de que habla Teopompo (fr. 13)¹⁸.

II. ANDANIA

La primera historia mesenia insiste sobre la parte oriental, en que se sitúan las principales ciudades, alrededor de Faras, que será inicialmente independiente¹⁹. La capital de la realeza mítica primitiva se situaba en Andania, considerada como sede regia, según Pausanias, IV 1, 2. En Andania, que suele localizarse al norte del territorio mesenio cerca de la frontera arcadia, existen ruinas de un santuario del siglo VII bajo las del santuario del s. I²⁰. Pausanias (IV 1, 5) habla de Caucón, hijo de Celeno, hijo de Flio, hijo de Gea, que trajo el culto de las Grandes Diosas, y de Lico, hijo de Pandión, que llevó los rituales de iniciación a su momento de mayor prestigio (1, 6). Hay allí un bosque de Lico, de nombre relacionado con Liceo. Los cultos místéricos originarios sólo posteriormente serían asimilados a los de Eleusis²¹. Antes seguramente se trataba de cultos de rasgos asimilables. Las referencias a Caucón recuerdan en general los cultos ctónicos, al margen de que en Élide era objeto de un culto heroico (V 5, 5)²².

Con motivo de la dispersión de los mesenios tras la primera guerra, se dirigió a Eleusis el *génos* sacerdotal de las diosas (14, 1). Los lacedemonios en esos momentos

¹⁵ M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*, Udine, Forum, 1997, 29.

¹⁶ S. E. Alcock, "The Peculiar Book IV and the Problem of the Messenian Past", en S. E. Alcock, J. F. Cherry, J. Elsner, *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford University Press, 2001, 146.

¹⁷ N. Luraghi, "Becoming Messenian", 47.

¹⁸ S. E. Alcock, "A Simple Case of Exploitation? The Helots of Messenia", P. Cartledge, E. E. Cohen, L. Foxhall, *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, 198.

¹⁹ J. Auburger, Comentario a 2, 3.

²⁰ M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*, Udine, Forum, 1997, 128.

²¹ M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, 317.

²² J. Auburger, Comentario a 1, 5.

cogieron las estatuas de Afrodita, Ártemis y Cora o Deméter (14, 2), todo lo cual revelaría la existencia de cultos similares a los existentes en las ciudades griegas en época arcaica. La continuidad de los misterios de Andania se documenta en la llanura de Esteniclero, igual que se documenta la continuidad del culto de Zeus en Itome y el de Apolo Corinto²³, éstos últimos con carácter panmesenio. El lugar de culto de Apolo Corinto (34, 7) se reconoce cerca de Longa, en Hagios Andreas, donde los restos arqueológicos revelan la existencia de cinco templos sucesivos a partir del siglo VIII²⁴. También en Nicoria se detectan cultos que duran desde la época geométrica a la clásica, a pesar de la ocupación espartana. La *thólos*, lugar de culto heroico en el siglo VIII²⁵, seguía siendo el centro de comensalidad y culto heroico en el siglo V²⁶. Coronea (34, 5) se identifica como la Epea de Homero, *Iliada* (IX 152, 294) citada entre las ciudades ofrecidas por Agamenón a Aquiles²⁷. Estrabón (VIII 4, 5) la identifica con Turia²⁸, en el valle del Pamiso. La mención de Apolo Corintio, venerado por su antigüedad (34, 7), posiblemente Corito²⁹, se identifica con la excavación situada al oeste del golfo de Mesenia³⁰, con restos desde los Siglos Oscuros. El epíteto se ha interpretado como derivado del nombre de una divinidad independiente, seguramente relacionada con la guerra, que luego se asoció con Apolo³¹. En el santuario se ha encontrado una dedicatoria a propósito de una victoria sobre los atenienses, paralela a otra encontrada en Olimpia referida a una victoria sobre los espartanos, ambas del período anterior a la revuelta que terminó en el monte Itome³², que parece indicar cómo en esa época los mesenios tienen capacidad para actuar de modo autónomo antes del nuevo enfrentamiento conocido como Tercera Guerra Mesenia. Tucídides (I 101, 2) dice que el hecho de que se conociera a todos los rebeldes como mesenios se debe a que muchos de los hilotas protagonistas del episodio eran descendientes de los antiguos mesenios esclavizados³³. También durante la Pentecontecia los mesenios se manifestaban en pie de igualdad con los naupactios según una dedicatoria de 426 hallada en Delfos, seguramente de los años inmediatamente posteriores al asentamiento de los mesenios en Naupacto, a propósito de alguna

²³ S. E. Alcock, *Archaeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, and Memories*, Cambridge University Press, 2002, 143.

²⁴ J. Auberger, Comentario a 34, 7.

²⁵ M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, 251.

²⁶ S. E. Alcock, *Archaeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, and Memories*, Cambridge University Press, 2002, 149.

²⁷ R. Hope Simpson, "The Seven Cities offered by Agamemnon to Achilles (*Iliad* ix. 149 ff., 291 ff.)", *ABSA*, 61, 1966, 113-131.

²⁸ D. Musti y M. Torelli, *ad loc.*, Milán, F. Lorenzo Valla / Mondadori, 1991.

²⁹ D. Musti, M. Torelli, *ad loc.*

³⁰ W. A. McDonald, R. Hope Simpson, "Archaeological Exploration", W. A. McDonald, G. R. Rapp, jr., eds., *The Minnesota Messenia Expedition. Reconstructing a Bronze Age Regional Environment*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1972, 118.

³¹ N. Luraghi, "Becoming Messenian", 52.

³² R. A. Bauslaugh, "Messenian Dialect and Dedications of the 'Methanioi'", *Hesperia*, 59, 1990, 661-668.

³³ D. Plácido, « Hilotas et Messéniens », V. I. Anastasiadis, P. N. Doukellis, eds., *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles. Actes du XXVIII^e Colloque International du Groupement International de Recherche sur l'Esclavage Antique (Mytilène, 5-7, Décembre 2003)*, Berna, Peter Lang, 2005, 59-68.

victoria en colaboración con los atenienses en sus intentos de controlar la salida del Golfo de Corinto³⁴.

De Andania procedían los jóvenes Panormo y Gonipo que hacían incursiones en Laconia antes de la batalla de Esteniclero y provocaron la irritación de los hijos de Tindareo (IV 27, 1). Se habían presentado en la fiesta de los Dioscuros y se hicieron pasar por ellos (IV 27, 2). Mataron a algunos y se volvieron tras haber profanado la fiesta, con lo que provocaron la irritación de los Dioscuros (IV 27, 3). De este modo se explican algunas de las interpretaciones de los rituales de Andania, que se situarían así en la época de Tindareo, es decir, en época mítica predórica. El culto de las diosas se referirá alternativamente a “los grandes dioses”, los Curetes, identificados a veces con los Dioscuros.

En la llanura de Esteniclero se sitúa Ecalia (33, 4), identificada en Homero *Iliada*, II 596, en el Catálogo de las Naves, y en Estrabón (VIII 3, 6)³⁵ con referencias oscuras. Se relaciona con un héroe llamado Estenicler y con las Grandes Diosas, y se sitúan allí los huesos de Éurito (33, 5), mencionado en la *Iliada*. Cerca de este lugar se encuentran las ruinas de Andania (33, 6).

III. ARISTÓMENES

En la tradición heroica de Mesenia destaca la figura de Aristómenes de Andania como representante de la nueva juventud crecida después de la guerra. Su historia contiene elementos claramente heroicos, como pone de relieve Pausanias, cuando se refiere a la unión de su madre con un *daímon* o un dios en forma de serpiente, como le ocurriría a Olimpiade (14, 7).

Pero no se señala como hijo de un dios, sino de Nicomedes, héroe de tradición local. Desde que alcanzó la edad juvenil en su plenitud, comenzó los preparativos para la revuelta que se data hacia el 685/4 según Pausanias (14, 8-15, 1). En cualquier caso, se convirtió en la referencia de la resistencia de los mesenios, como ocurre con Andania como sede de los misterios. Las hazañas de Aristómenes no se le atribuyen como rey, dado que se negó a admitir el título, sino como *strategòs autokrátòr* (15, 4). La tradición pretende por ello definir a los mesenios como incluidos en una estructura política no monárquica. Los miembros del ejército son además jóvenes de la edad de Aristómenes, honrados de estar con él, definidos como tropas selectas (logavde”), entre quienes se entendían muy bien las señales (16, 3). Con ellos hizo la incursión contra Laconia mencionada en 16, 8, contra la ciudad de Faris. En una ciudad de tradición micénica³⁶. Tras la derrota y el refugio en el monte Hira se dedicó a hacer incursiones con ellos, aumentados a trescientos (18, 1), se apoderaban de los alimentos y vendían objetos y hombres (18, 2), lo que parece indicar que se han iniciado en la economía servil de mercado. Pero cobra así un protagonismo heroico, sobre todo cuando Aristómenes fue salvado por la acción divina en el momento en que los lacedemonios los habían arrojado al Céadas (18, 5; 7). Para los lacedemonios

³⁴ A. Jacquemin, D. Laroche, « Notes sur trois piliers dephiques », *BCH*, 106, 1982, 196-199. *SEG*, 32, 1985, 950.

³⁵ D. Musti y M. Torelli, *ad loc.*

³⁶ J. Auburger, *ad loc.*

resultaba increíble (19, 1). Sin embargo, el prodigio se completó cuando venció a los corintios, con lo que sus acciones hicieron evidente a los lacedemonios que se trataba de Aristómenes. Como consecuencia hizo un sacrificio a Zeus Itomata, una “hecatonfonia” de larga tradición (19, 2-3), que sólo se llevaba a cabo cuando habían matado a cien enemigos, como había hecho antes tras la batalla de la Tumba del Jabalí (16). Todo ello hace pensar en el papel de Aristómenes en la simbología de la juventud iniciática en el imaginario de los mesenios, cuando Pausanias insiste en la edad del héroe y en la de sus compañeros (14, 8)³⁷. En cierta medida, en sus acciones militares aparece como cazador de espartanos, de modo que los rituales de Zeus Itomata representarían el traspaso de la caza a la guerra³⁸.

En la II guerra, los mesenios contaron con la ayuda de arcadios y argivos (15, 1). En su deseo de aterrorizar a los lacedemonios, para hacerse más temible, Aristómenes fue a depositar un escudo en el templo de Atenea Calcieco, con inscripción, que señalaba era un objeto tomado a los espartanos (15, 5). En la batalla de la Tumba del Jabalí, volvieron los de Eleusis, que practicaban por tradición familiar los rituales de las Grandes Diosas, y los descendientes de Androcles (15, 7), rey de los mesenios en la época de la primera guerra (4, 4). La Tumba del Jabalí, en Esteniclero, fue donde tuvo lugar el juramento de Heracles con los hijos de Neleo (15, 8), sobre los restos de un jabalí. El *daímon* concedió a los mesenios salvar a los arcadios y apoderarse de Esparta (29, 9). El *daímon*, después de haberlos llevado *epí te gês tà éschata* luego los salvó hacia la casa (29, 13).

El adivino que oficiaba para los mesenios era de origen eleo, de los Yámidas, traído por Cresfontes (16, 1), personaje regio que se remonta a la época posterior a la Guerra de Troya (3, 4), que como hijo de Aristodemo reclamaba el territorio de Mesenia (3, 3), frente a los otros hijos. Cresfontes llegó a un acuerdo con los antiguos mesenios que lo aceptaron como rey (3, 6) y trasladó la residencia a Esteniclero (3, 7), que sustituyó a Andania, y gobernó en interés del pueblo, por lo que lo mataron los ricos. También Éforo (*FGH70F116*), en Estrabón (VIII 4, 7), se refiere a la condición de Esteniclero como residencia regia gracias a Cresfontes. Luego Épito lo vengó (3, 8), fundador del linaje de los Epítidas, alternativo de los Heraclidas. Los Yámidas eran los que predecían el futuro en el altar de Zeus Olímpico³⁹, descendientes de Yamo, hijo de Apolo, la historia de cuyo nacimiento cuenta Píndaro, *Olímpica* (VI 35-72), que vincula la fama del *génos* al origen de los juegos en relación con Heracles. Apolo le ordenó la fundación con Heracles de la fiesta, los juegos y el oráculo.

Se asocian entre sí Tirteo por los espartanos y los hierofantas de las Grandes Diosas por parte de los mesenios (16, 2), cada uno en apoyo de los suyos. Tirteo exhortaba a los lacedemonios y reemplazaba a los caídos con hilotas (16, 6). Son

³⁷ J. Auberger, *ad loc.*

³⁸ N. Robertson, *Festivals and Legends. The Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, University of Toronto Press, 1992, 230.

³⁹ D. Plácido, “La ciudadanía como *basileia*”, D. Plácido, M. Valdés, F. Echeverría, Y. Montes, eds., *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid, UCM, 2006, 171.

desde luego hilotas de Laconia. En relación con la batalla de Esteniclero las mujeres le arrojan flores y entonan cánticos a Aristómenes a su retorno a Andania después de la batalla, que todavía se conservaban en tiempos de Pausanias.

Había perdido el escudo junto a un árbol por no hacer caso al adivino Teoclo, descendiente de Eumantis, de la familia de los Yámidas, que decía que allí se habían sentado los Dioscuros (16, 5). Luego lo recuperó y, por orden de la Pitia de Delfos, lo depositó en Lebadea, en el santuario de Trofonio, donde Pausanias dice que él mismo lo vio; está representada un águila (16, 7), como la que lo salvó cuando lo arrojaron al Céadas (18, 5; 7). Trofonio recomendará luego depositarlo en el trofeo antes de la batalla de Leuctra (32, 5), lo que se cumplió por orden de Epaminondas (32, 6), para que pudieran verlo los lacedemonios. Luego emprendió una incursión a Esparta, en la que tuvo lugar la aparición de los fantasmas de Helena y los Dioscuros que lo hicieron desistir de atacar la ciudad; pero sí raptaron a algunas de las jóvenes de Carias que danzaban en honor de Ártemis (16, 9). Los jóvenes descontrolados intentan violarlas, pero él mata a algunos y las devuelve vírgenes por dinero (16, 10).

En Egila, lugar donde se encuentra un santuario de Deméter en Laconia, los de Aristómenes quedaron heridos por las mujeres que celebraban un ritual, con los cuchillos del sacrificio y con los pinchos donde cocían la carne, pero él se salvó por una sacerdotisa que se había enamorado de él (17, 1). A través de las doncellas laconias, concretamente de la sacerdotisa Arquidamia, el héroe aparece como protegido de la diosa, incluso en territorio enemigo.

De nuevo fue salvado, cuando lo llevaban atado unos cretenses, por la acción de una doncella que había tenido un sueño en el que había liberado a un león de unos lobos. La joven se casa con Gorgo, hijo de Aristómenes, con menos de dieciocho años (19, 5-6).

Cuando ya iban a ser derrotados, Aristómenes recuerda un oráculo de Lico, relacionado con los cultos místicos, y esconde un objeto en el monte Itome (20, 4). Él sin embargo conoce el oráculo de la Pitia, según el que no había remedio para los mesenios (21, 3), pero también se vieron impedidos porque el dios "lloviendo" habría extinguido las antorchas para hacerse señales (21, 4). La expresión de Pausanias acentúa el hecho de que la divinidad está claramente en contra de los mesenios. Los lacedemonios decían en efecto que el dios los ayudaba (21, 7).

Aristómenes fue considerado como el mejor de los griegos (24, 2) y el rey de Rodas casó a su hijo con la hija del mesenio, que partió con ella a vivir en la isla, desde donde proyectaba visitar tierras de los medos. Los rodios le hicieron una tumba conmemorativa (*mnêma*) y le rindieron honores (*timás*) (24, 3). En el *mnêma* de Aristómenes (32, 3), se dice que están contenidos los huesos traídos de Rodas y que se apresta para el sacrificio un toro salvaje, que se ata a la columna del sepulcro, lo que le atribuye un carácter indudablemente heroico, al mismo nivel que otros héroes prestigiosos. De la reacción del toro se deducen buenos o malos presagios. Aristómenes se apareció en Leuctra, según la tradición de los héroes protectores de la ciudad, como Teseo en Maratón en favor de los atenienses. Pausanias se refiere aquí a la continuación para todos los tiempos del odio a los espartanos por parte de Aristómenes (32, 4). Los oráculos habían sido favorables, sobre todo el de Trofonio en Lebadea, que se refiere al escudo de Aristómenes (32, 5). La estatua de Aristómenes en el esta-

dio de Mesene (32, 6) representa un dato más de la presencia del culto heroico en sus diversas manifestaciones. Bajo los espartanos, se mantiene pues la voz de la tradición heroica como base de la *pólis*, como en Mesene, donde⁴⁰ parece claro el asentamiento desde los siglos IX/VIII⁴¹. En el asentamiento se descubre recientemente un santuario de época arcaica. También se conservan las prácticas aristocráticas relacionadas con el naciente panhelenismo, pues Fanas obtiene la victoria en Olimpia (17, 9), en pleno dominio espartano⁴². Todo hace pensar en un sistema tributario⁴³, como se ve en Pausanias, IV 14, 4, según el cual los lacedemonios fijaron la aportación de los productos agrarios. Ello explicaría la participación en la revuelta del año 469 de las comunidades periecas mencionadas por Tucídides (I 101, 2).

IV. CORIFASIA /PILO

En Corifasio, donde se encuentra el palacio de Néstor, en Pilo, Neleo (36, 1), con pelagos procedentes de Yolco, expulsó al fundador Pilo, que fundó otra Pilo en Élida. La Pilo de Néstor está más al norte pero la *thólos* puede ser un santuario dependiente de la de Corifasio⁴⁴, que se ha identificado como la tumba de Trasimedes el hijo de Néstor, que participó en la Guerra de Troya⁴⁵. En cualquier caso, es claro que se conserva la importancia del pasado heroico del lugar⁴⁶. Se encuentra también el santuario de Atenea Corifasia (36, 2). Había una cueva dentro de la ciudad donde habían estado las vacas de Néstor y de Neleo (36, 3); la cueva está localizada y se encuentran en ella restos desde el Heládico Antiguo⁴⁷, pero fue más intensamente utilizada en el Heládico Tardío⁴⁸.

En la zona se encuentran tumbas que parecen servir de punto de referencia de una memoria colectiva continuada⁴⁹. Esta memoria se reconstituye a fines del clasicismo con una revitalización de los cultos heroicos que se refieren a tiempos preclásicos⁵⁰. Por otra parte, parece evidente que había una religión píllica, en la que por lo menos están Zeus y las Diosas, acompañadas de Posidón⁵¹. Deméter está presente en las tablillas de Pilo, igualmente asociada a Posidón⁵². La presentación de Pausanias responde aparentemente a esa mentalidad referencial.

⁴⁰ N. Luraghi, "Becoming Messenian", 55.

⁴¹ N. Luraghi, "Becoming Messenian", 49.

⁴² Según la nota de Musti y Torelli, *ad loc.* Probablemente entre 716 y 684; J. Auberger, *ad loc.*

⁴³ H. van Wees, "Conquerors and Serfs: Wars of Conquest and Forced Labour in Archaic Greece", N. Luraghi, S. E. Alcock, eds., *Helots and their Masters in Laconia and Messenia. Histories, Ideologies, Structures*, Washington, Center for Hellenic Studies, 2003, 36.

⁴⁴ Musti y Torelli, *ad loc.*

⁴⁵ J. Auberger, *ad loc.*

⁴⁶ J. Auberger, *ad loc.*

⁴⁷ Musti y Torelli, *ad loc.*

⁴⁸ W. A. McDonald, R. Hope Simpson, "Prehistoric Habitation in the Southwestern Peloponnese", *AJA*, 65, 1961, 243.

⁴⁹ S. E. Alcock, *Archaeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, and Memories*, Cambridge University Press, 2002, 150.

⁵⁰ S. E. Alcock, "Tomb Cult and the Post-Classical Polis", *AJA*, 95, 1991, 456.

⁵¹ M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, 288.

⁵² M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, 124-6.

V. LA NUEVA MESENIA

Un año antes de Leuctra, el *daímon* les predijo a los mesenios el retorno al Peloponeso. Por una parte, el sacerdote de Heracles Manticlo en Mesene soñó que Zeus invitaba a Heracles a Itome; por otra, en Evespérides Comón soñó que se acostaba con su madre y ésta resucitaba (26, 3). Todo ello indicaba la recuperación de Mesenia. Había habido un oráculo dado a Aristodemo sobre la alternancia de las desgracias, que ahora serían para los lacedemonios (26, 4), tras la batalla de Leuctra. Los mesenios no querían volver a Andania o Ecalia por las desgracias que habían sufrido anteriormente allí. A Epaminondas, cuando estaba indeciso, se le apareció un hierofanta, para que devolviera la tierra patria y las ciudades a los mesenios porque había cesado la ira de los Dioscuros (26, 6). El argivo Epíteles recibió la revelación de que tenía que excavar donde había un mirto y un tejo y sacar a la vieja en el tálamo de bronce y sacó una hidria de bronce (26, 7). Estaba dentro un escrito con los Misterios de las diosas, depósito de Aristómenes. El personaje aparecido sería Caucón, que había venido de Atenas a Andania a ver a Mesene, la hija de Tríope (26, 8). Caucón también se relaciona con la Trifilia y Ciparisia, al norte de Mesenia, donde se rinde culto a Posidón (Estrabón, VIII 3, 16-17), relacionado con Deméter en las tablillas de Pilo. La Atenea Ciparisia puede también ser la heredera de la *a-ta-na-po-ti-ni-ja* de las tablillas⁵³.

Pausanias se refiere sucesivamente a los presagios contra los mesenios (13, 1), a los sueños de Aristodemo (13, 2), al enterramiento de los ilustres (13, 3), todo como preámbulo del suicidio de Aristodemo (13, 4). A la muerte de éste, se reúne la asamblea y elige como *strathgo;n aujtokravtora* a Damis (13, 5), que comparte el mando con Cleonís y Fileo. En relación con la época de Aristodemo, Pausanias (10, 6) habla de tratos con arcadios, argivos y sicionios, difíciles de encajar en un pueblo sometido carente de autonomía⁵⁴. En 14, 1, se refiere a relaciones de proxenia con Sición, Argos y los arcadios.

Había un oráculo de Bacis, representante de los profetas oraculares⁵⁵, inspirado por las Ninfas, a propósito de la recuperación de los mesenios (27, 4), en relación con la crisis espartana. Se establecía por tanto una relación causal entre la recuperación de los misterios y la fundación de la nueva ciudad (27, 5). Como consecuencia se hicieron sacrificios variados gracias a las víctimas proporcionadas por los arcadios, por parte de los tebanos a Dioniso y Apolo Ismenio, de los argivos a Hera Argiva y Zeus Nemeo, y de los mesenios a Zeus Itomata, a los Dioscuros, a las Grandes Diosas y a Caucón. E invitaron a los héroes Mesene, Éurito, rey de Ecalia, Afareo, Épito, hijo de Cresfontes, y Aristómenes a volver a la nueva ciudad (27, 6). De este modo, los mesenios se integraban en la comunidad griega representante de la cohesión hostil a sus tradicionales enemigos laconios. Pausanias (III 13, 2) hace constar que en general sus desgracias han repercutido en el olvido de las tradiciones mesenias entre los griegos⁵⁶.

⁵³ M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, 166.

⁵⁴ J. Auburger, *ad loc.*

⁵⁵ Musti y Torelli, *ad loc.*

⁵⁶ J. Auburger, *Comentario* a 2, 3.

La fundación de Mesene fue acompañada de la reconstrucción de otros centros urbanos (polivsmata) (27, 7). Tras Leuctra, los tebanos hicieron volver a los mesenios de Sicilia, Italia y Evespérides (26, 5), como modo de recuperar a todos hijos de la diáspora en un lugar que pretendía ser el escenario de la recuperación del pasado, definida como la tierra patria por el viejo que se le aparece en sueños a Epaminondas (26, 6). Las excavaciones revelan la existencia de una ocupación muy antigua que contiene cerámica protogeométrica⁵⁷. Diodoro (XV 66, 1) atribuye la iniciativa a Epaminondas con la finalidad de atacar mejor Esparta. También fue él quien distribuyó las tierras y organizó el nuevo urbanismo. En Mesene las tierras fueron para los antiguos hilotas, identificados como mesenios, que reciben así la ciudadanía junto con otros que acudieron a la fundación, de modo que recuperan cultos como el de Zeus Itomata⁵⁸. Diodoro (XV 66, 2-6) aprovecha la circunstancia para narrar la historia de los mesenios bajo el dominio espartano, que coincide sustancialmente, de modo más abreviado, con la de Pausanias⁵⁹. Resulta interesante la consideración de Pausanias como conclusión del capítulo: Durante los años de peregrinación los mesenios no olvidaron nada de su patria ni el dialecto dórico (27, 11)⁶⁰.

VI. FARAS

Los hijos de Asclepio, que según la tradición recogida por Pausanias era hijo de Arsínoe y por tanto mesenio, fueron a la guerra a Ilio (3, 2). Según el periegeta, los mesenios demuestran la relación a través de la tumba de Macaón en Gerenia y el santuario de sus hijos en Faras. Macaón había sido cuidado por Néstor en la *Iliada* (XI 497). Están presentes en II 729-732.

Glauco, hijo de Épito, se caracterizó por su piedad. Éste es uno de los rasgos que destaca Pausanias en los reyes mesenios frente a la violencia y belicosidad de los espartanos⁶¹. Él fue quien instituyó el culto de Zeus en Itome para los dorios, pero el santuario era anterior, pues existía desde la época de Policaón y Mesene, sólo que no recibía culto de parte de los dorios. Además, hizo sacrificios a Macaón en Gerenia y Mesene recibió por su iniciativa honores de héroe (3, 9). Zeus está presente desde luego en las tablillas de Pilo⁶² y el nombre de *Messene* aparece también en el léxico micénico⁶³. La Mesenia dorizada corresponde a la parte oriental⁶⁴, pero comparte rasgos religiosos con la occidental. Dioses nativos de los dorios también se mencionan en IV 8, 2. Los mesenios convivieron con los dorios compartiendo tierras, insiste Pausanias (3, 6). La tradición acentúa este aspecto del pasado de los mesenios antes de las guerras con Esparta. Platón, *Leyes*, III 692d, 698de, se refiere

⁵⁷ J. Auberger, Comentario a 1, 3.

⁵⁸ J. F. Lazenby, R. Hope Simpson, *Minnesota*, 89.

⁵⁹ Musti y Torelli, *ad 27, 7*.

⁶⁰ Sobre las relaciones de los mesenios con los dorios y el dialecto dórico, ver Auberger, *ad loc.* El conservadurismo del dialecto sería el resultado de una actitud deliberada y consciente para afirmar su pasado, según J. Hall, *Ethic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press, 1997, 180.

⁶¹ J. Auberger, "Notice", Pausanias, IV, París, Les Belles Lettres, 2005, p. xl.

⁶² M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, 101.

⁶³ M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, 289.

⁶⁴ Musti y Torelli, *ad loc.*

a otra guerra de los espartanos contra Mesenia, en la que no se menciona para nada a los hilotas⁶⁵, lo que puede significar que en esa fecha, 490, a pesar de las anteriores ocupaciones, existía una población la entidad suficiente para considerarse un enemigo regular en las luchas entre ciudades.

La comunidad se refleja incluso en la narrativa relacionada con la sublevación. La historia parte de que unos lacedemonios (a[ndre]) condenados a morir se refugiaron en el Ténaro, pero los éforos los expulsaron y los mataron, lo que constituyó la ocasión de la revuelta mesenia (24, 5) de 464. Los espartanos no habían tenido en cuenta a los suplicantes, lo que dio lugar a la ira de Posidón. Los hilotas de origen mesenio se sublevaron en el monte Itome (24, 6). Se establece así una relación entre el Ténaro como lugar de refugio de los hilotas laconios y el Itome como lugar de refugio de los hilotas mesenios⁶⁶. También Diodoro (XI 63, 4-64, 1, según Éforo) hace participar a los hilotas de uno y otro origen. Si, como parece⁶⁷, son los mesenios los que se han sumado a una iniciativa de los hilotas laconios, sería el primer testimonio de una toma de conciencia de los primeros de su situación de dependencia. Los lacedemonios los dejaron salir por capitulación a causa de la amenaza de la Pitia de castigar a los lacedemonios si hubieran delinquido contra el suplicante de Zeus Itomata (24, 7). Son los derrotados en Hira (23, 1). Los de Pilo y Motona pudieron escapar a Cilene y buscar ayuda con los arcadios para fundar una colonia.

Tras la Tercera Guerra Mesenia, los espartanos dejaron ir a los mesenios asediados que contaban con el apoyo de los atenienses y pudieron fundar Naupacto y, según Pausanias (25, 1), se propusieron hacerse con un territorio ellos mismos contra los eníadas de Acarnania. Ocuparon la ciudad de Eníadas y distribuyeron el territorio (25, 3), pero, asediados, tuvieron que refugiarse en Naupacto. Los espartanos en efecto seguían considerándolos potencialmente esclavos (Tucídides, I 103, 1)⁶⁸.

Istmio, hijo de Glauco, fue el creador de un santuario en Faras dedicado a Gorgaso y Nicómaco, hijos de Macaón; Sibotas introdujo la costumbre de sacrificar al río Pamiso como dios y a Éurito como héroe en Ecalia, antes de los ritos de las Grandes Diosas de Andania (3, 10). Eran reyes que según la tradición se situarían en el siglo IX⁶⁹. Se trata de una tradición que afecta a la configuración religiosa de la parte occidental de Mesenia. Allí había comunidades agrícolas muy densas hasta el Bronce Final⁷⁰. En la cabecera del río se detecta un santuario dedicado al dios epónimo

⁶⁵ A. Roobaert, "Le danger hilote?", *Ktema*, 2, 1977, 142-144.

⁶⁶ D. Plácido, «Los lugares sagrados de los hilotas», en Jacques Annequin, Marguerite Garrido-Hory, eds., *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance*. (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 534), París, Les Belles Lettres, 1994, 133-135.

⁶⁷ P. Cartledge, *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362*, Londres, Routledge & Kegan Pau, 1979, 219.

⁶⁸ P. Hunt, *Slaves, Warfare, and Ideology in the Greek Historians*, Cambridge University Press, 1998, 64-65.

⁶⁹ Musti y Torelli ad loc.

⁷⁰ W. A. McDonald, R. Hope Simpson, "Further Exploration in Southwestern Peloponnese: 1962-1963", *AJA*, 68, 1964, 240.

cerca de Hagios Floros⁷¹ con un altar por lo menos del siglo VI⁷². El valle del Pamiso y la llanura de Esteniclero son territorios que continúan densamente habitados y explotados durante el arcaísmo⁷³. Heródoto (IX 64) sitúa en Esteniclero una batalla de trescientos espartanos contra todos los mesenios después de las Guerras Médicas, donde perecieron los trescientos con su jefe Arimnesto a la cabeza.

Los mesenios enviaron un sacrificio a Delos en tiempos de Fintas, hijo de Sibotas (4, 1). En la expedición iba un coro de hombres con un himno compuesto por el poeta corintio Eumelo, lo que localizaría la acción hacia el siglo VIII. Posiblemente se trata de un hecho histórico⁷⁴. Existe una referencia de Eumelo, en su himno a Delos, a una fiesta en Itome con concurso musical (33, 2).

También hay templos de Heracles y de Asclepio, en Abia, ciudad junto al mar, a 6 km al sureste de Kalamata, que recibe su nombre de la nodriza de Gleno, hijo de Heracles (30, 1)⁷⁵. Ella fue la que construyó el templo de Heracles. Cresfontes, que incorpora la tradición de los Heraclidas, llamó Abia a la ciudad. Pausanias la pone en relación con *Iliada*, IX 149-156, con la Ira (@Irhv) que se encuentra entre las ciudades que Agamenón promete a Aquiles, lo que abunda en los orígenes míticos de la ciudad. Los mesenios buscaron refugio en el monte Ira (Ei\ra, 17, 10) o Hira (Ei{ran) tras la retirada de Andania. La resistencia al asedio espartano duró once años. Estrabón, VIII 4, 5, sitúa Ira (@Irhv) cerca de Megalópolis, Arcadia, en el camino de Andania. Heracles se encuentra vinculado a las tradiciones mesenias que se recuperan en Mesene (32, 1).

Con respecto a la ciudad de Faras (30, 2), también hace Pausanias referencia a la *Iliada* (V 543). Su fundador fue Faris, hijo de Hermes y Filodamia, hija de Dánao. La genealogía se remonta a Ortiloco, en relación con *Iliada*, V 544-6, a través de Alfeo, y su madre Telégone, a la que en cambio no menciona el poema. También aparece Macaón (30, 3). Se trata de referencias homéricas que forman las tradiciones y los cultos de los mesenios. Además hay un Santuario de *Tyche* en Faras, con culto desde época arcaica (30, 3-4). A este propósito el periegeta hace referencia al *Himno a Deméter*, con lo que se señala la antigüedad de este culto. También se refiere a Faris, como ciudad mencionada en el Catálogo (II 582), en 16, 8.

No lejos de Faras, hay un bosque de Apolo Carneio y una fuente (31, 1). Hacia el interior se encuentra Turia, llamada Antea en los versos de Homero (*Iliada*, IX 151, 293), que coincide con restos micénicos, tumbas de cámara y de *thólos*. En el interior están Calamas al oeste y Limnas, donde se halla el santuario de Ártemis Limnatis, en

⁷¹ W. A. McDonald, R. Hope Simpson, "Archaeological Exploration", W. A. McDonald, G. R. Rapp, jr., eds., *The Minnesota Messenia Expedition. Reconstructing a Bronze Age Regional Environment*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1972, 118.

⁷² M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, 291.

⁷³ S. E. Alcock, *Archaeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, and Memories*, Cambridge University Press, 2002, 141.

⁷⁴ J. F. Lazenby, R. Hope Simpson, "Greco-Roman Times: Literary Tradition and Topographical Commentary", W. A. McDonald, G. R. Rapp, jr., eds., *The Minnesota Messenia Expedition. Reconstructing a Bronze Age Regional Environment*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1972, 84.

⁷⁵ J. Auberger, *ad loc.*

el que dicen que murió el rey espartano Teleclo (31, 3), con lo que Pausanias lo identifica erróneamente con el de Laconia⁷⁶. En Volimnos, sitio con el que suele identificarse, se hallan restos cerámicos continuados desde el período protogeométrico hasta el helenístico⁷⁷. Calamas se sitúa cerca de Kalamata, donde hay inscripciones del siglo V de carácter agonal, en un santuario con fases constructivas que se remontan a 1100 y pueden estar relacionadas con Ténaro⁷⁸. En dirección a Arcadia se encuentran las fuentes del Pamiso, con los restos de un templo del s. VI a.C.⁷⁹, testimonio de la actividad religiosa de los mesenios bajo el dominio espartano. Pausanias menciona referencias dionisiacas a propósito del nombre Eva del monte cercano al Pamiso (31, 4). Se ha planteado la hipótesis de que la población que en esta zona se identificó como mesenia y que sostenía cultos como el de Ártemis Limnatis fuera realmente de origen perieco procedente de los asentamientos laconios, que habían desarrollado su propia entidad en los últimos siglos del arcaísmo⁸⁰.

VII. LIMNAS

En el ágora (31, 6) de Mesene hay una estatua de Zeus Soter, como símbolo de la salvación de la opresión laconia; también está allí la fuente de Arsínoe, una de las hijas de Leucipo y una de las grandes heroínas mesenias. Igualmente hay una estatua de Ártemis Lafria (31, 7), que se pone en relación con la Limnatis histórica de los mesenios, que se dice recuperada a través de los exiliados en Naupacto, no como innovación de éstos⁸¹. Hay también un templo de Ilitía, así como el palacio (mevgaron) de los Curetes, que, como Ilitía, se relacionan con el nacimiento en el mito de la infancia de Zeus, además de estatuas de los Dioscuros, que se llevan a las hijas de Leucipo, en un santuario de Deméter, todo ello en un complejo místico relacionado con los ritos de Andania (31, 9)⁸², que hace pensar de nuevo en la antigüedad de Deméter entre los cultos de Mesenia. El culto de Mesene se refiere a una heroína de los tiempos más remotos de la región, en relación igualmente con los misterios. En el templo se representan los reyes de Mesenia antes de los dorios (31, 11), que se relacionan con los héroes de la tradición de Troya, pero también está presente Cresfontes, que encarna la presencia de la tradición dórica en el pasado de los mesenios. Así mismo se encuentra Leucipo (31, 12), personaje representativo de las tradiciones más antiguas en la configuración de las señas de identidad de los mesenios. Da la impresión de que existe entre los mesenios una reivindicación del pasado predorio o simplemente aqueo, con referencia a Néstor (31, 11), que se manifestaría entre otras cosas en la conservación de las *thóloi* como señas de identidad⁸³, sobre

⁷⁶ Musti y Torelli, *ad loc.*

⁷⁷ R. Hope Simpson, "The Seven Cities...", 121.

⁷⁸ M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, 136-7.

⁷⁹ Musti y Torelli, *ad loc.*

⁸⁰ N. Luraghi, "Becoming Messenian", 59.

⁸¹ M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, 63.

⁸² Con notas de Musti y Torelli, *ad loc.*

⁸³ J. M. Hall, "The Dorianization of the Messenians", N. Luraghi, S. E. Alcock, eds., *Helots and their Masters in Laconia and Messenia. Histories, Ideologies, Structures*, Washington, Center for Hellenic Studies, 2003, 161.

todo en referencia a la parte occidental de Mesenia. Se marcan las diferencias con los lacedemonios desde tiempos de Fintas. Motone (35, 1) se identifica como la Pédaso de la *Iliada*, IX 152, 294, una de las ciudades ofrecidas por Agamenón a Aquiles⁸⁴. Lo mismo ocurre con el templo de Atenea Anemotis, fundación de Diomedes. Son las señas de identidad de que se sirve Pausanias para marcar las posibilidades de recuperación de la libertad⁸⁵. Pausanias destaca la conservación de tradiciones a lo largo de tres siglos⁸⁶. De hecho, la arqueología de Mesenia muestra cómo se edificaron lugares de culto que pretendían recuperar espacios que guardaban referencias prestigiosas al pasado glorioso de época micénica⁸⁷. Las referencias a los tiempos micénicos debieron de permanecer a lo largo de toda la ocupación, aunque fuera sobre huellas arqueológicas no especialmente brillantes.

En los confines de Mesenia está el santuario de Ártemis Limnatis (4, 2), donde tuvo lugar la violación de las vírgenes y la muerte del rey Teleclo. Estrabón, VI 1, 6, dice que en la fundación de Regio había colonos mesenios derrotados en el conflicto entre ellos, porque algunos habían violado a las vírgenes en el santuario de Limnas. Era un santuario común limítrofe en el que se produjo el mencionado episodio de la violación de las vírgenes, según Estrabón, VIII 4, 9. Pausanias mismo recoge las versiones dobles. Existen referencias a Ártemis en las tablillas de Pilo y en el lugar en el que se localiza la Ártemis Limnatis existen restos de cultos desde el año 800⁸⁸. Los mesenios remontaban el culto a Cresfontes⁸⁹.

Los mesenios, en efecto, acusan a los espartanos de venir atraídos por la *chóra* de Mesenia (4, 3). Habían introducido jóvenes vestidos de muchachas, en lo que parecerían rituales iniciáticos de travestismo, convertidos en conflictivos en el espacio fronterizo. También aparecen los problemas de las relaciones limítrofes en la historia del vencedor olímpico en 764, Polícares, y de Evefno (4, 8), donde se produce un caso de violación de la *xenia*. Todo parece aludir a la existencia de rituales iniciáticos situados en espacios limítrofes, objeto de litigios entre las comunidades en el período de formación de la *pólis* y de la ocupación institucional de los territorios. Los aspectos relacionados con los territorios limítrofes se destacan más explícitamente en la historia de Polícares tal como se enuncia en 5, 5-6. En esa época los mesenios comparten los mismos problemas que otras ciudades griegas en formación, que Pausanias relaciona con la existencia de deliberaciones por parte del pueblo (*bouleusavmenoi meta; tou' dhvmou*). Al final, sin embargo, el asunto se dirime en el enfrentamiento entre dos grupos encabezados por Androcles y Antíoco (5, 7). También alude Pausanias a la asamblea del pueblo (6, 6), como en 13, 5, para referirse a la reunión en Esteniclero consecuencia de los ataques lacedemonios a la localidad fronteriza de Anfea (!Aqroisqevnto" de; ej" ejkklhsivan tou' dhvmou). Los lacedemonios en

⁸⁴ J. Auberger, *ad loc.*

⁸⁵ "Notice", J. Auberger, CUF, p. x.

⁸⁶ "Notice", J. Auberger, CUF, p. xii.

⁸⁷ N. Spencer, "Heroic Time: Monuments and the Past in Messenia, Southwest Greece", *OJA*, 14 (3) 1995, 287.

⁸⁸ M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*, Udine, Forum, 1997, 33; 61.

⁸⁹ J. Auberger, *ad loc.*

su ataque no pudieron apoderarse de las ciudades que estaban fortificadas (7, 2), ya en la guerra del siglo VIII. Cuando los mesenios atacan después de la toma de Anfea por los lacedemonios, Éufaes ordena a los servidores (oijkevta) construir una empalizada (7, 3). Luego (7, 6), vuelve a ordenar a los servidores la fortificación de los espacios. Después de la batalla (9, 1), los esclavos (dou'loi) mesenios desertaban y por la peste tuvieron que abandonar las ciudades de la llanura y refugiarse en Itome, donde había un povlisma citado por Homero, *Iliada*, II 729 (9, 2), que realmente se refiere a la localidad de Tesalia. Pausanias señala la participación de hoplitas (7, 5) en los combates de los años centrales del siglo VIII. La batalla se lleva a cabo en formación hoplítica (7, 8). El protagonismo estuvo en los hoplitas de ambos bandos (8, 12). Aristodemo organiza la formación de la falange en 726/5 (11, 2). En este episodio marcaría Pausanias la desaparición de las características culturales mesenias como civilización de la *pólis* en sus orígenes. Sin embargo, en 11, 4, da la impresión de que los hoplitas entre los mesenios constituyen una minoría de los poderosos (logavde" ... kreivttou) que luchan contra en un pueblo (dh'mon), como si entre los espartanos se hubiera producido una "revolución hoplita", que hubiera incorporado a todo el pueblo, mientras los mesenios mantuvieran el ejército hoplítico como minoritario.

VIII. CONCLUSIÓN

Las características propias de los mesenios en la época de la dominación revelan sus señales de identidad en las tradiciones sobre Andania y los misterios, el culto de Itome y las prácticas de Limnas. Por ello colocaron trípodas en el Monte Itome, donde el adivino recupera la vista (IV 12, 10). Era el lugar de refugio de los mesenios de la primera guerra (Tirteo, Fr. 4 Diehl). En el monte Itome situaban los mesenios el nacimiento de Zeus, con las Ninfas y los Curetes (33, 1), donde hay restos por lo menos desde época geométrica, en general con connotaciones culturales⁹⁰, lo que sirve de testimonio de la persistencia de las señas de identidad de los mesenios como partícipes de la helenidad en la época de la dominación. El culto de Zeus *Koúros* ha hecho pensar en la posible relación con los cultos monoicos.

Anaxilas, tirano de Regio, descendiente de los antiguos colonos mesenios, que habían ido después de la muerte de Aristodemo y de la captura de Itome (23, 6), hizo venir a los mesenios para luchar contra los de Zancle⁹¹. Los derrotaron y éstos se refugiaron en los altares y templos y Anaxilas les dijo que los mataran o esclavizaran como suplicantes (23, 8), pero los mesenios dijeron que ellos también eran víctimas de otros griegos y llegaron al acuerdo de compartir la colonia con el nombre de Mesene (23, 9), con la participación de Gorgo y Manticlo. Tucídides (VI 4, 2) se refiere a la instalación por Anaxilas de una colonia de población mixta en Zancle con el nombre de Mesene en recuerdo de su antigua patria. Era el cuarto descendiente de Alcídámidas, que era quien había abandonado Mesenia para establecerse en Regio,

⁹⁰ J. Auburger, *ad loc.* Ver P. Themelis, "Cults on Monte Ithome", *Kernos*, 17, 2004, 144.

⁹¹ Sobre la Mesina de Sicilia, ver N. Luraghi, "Pausania e la fondazione di Messene sullo stretto. Note di lettura", *RFIC*, 122, 1994, 140-151.

y allí conservaba sus recuerdos, más sólidos aún si se tiene en cuenta que la toma de Zancle por Anaxilas tuvo lugar en 494⁹². Está presente también la tradición religiosa de los griegos con respecto a los suplicantes. Manticlo hizo el templo de Heracles, llamado Heracles Manticlo, fuera de los muros, como Belo o Amón (23, 10). Parece indicar que se trata de un héroe local identificado como héroe olímpico. Tanto Gorgo como Manticlo aparecen antes como modélicos (por ejemplo 21, 2; 12; 23, 2) de la actitud de la juventud en defensa de Mesenia frente a la opresión lacedemonia. Mientras Gorgo había proyectado apoderarse de Zacinto y dedicarse a atacar las costas laconias, Manticlo había propuesto apoderarse de Cerdeña (23, 5). Aristómenes en cambio había renunciado al mando de los enviados a la colonia (24, 1).

La Historia de Mesenia está sin duda sumida en las nieblas derivadas de las interpretaciones míticas y de sus propias vicisitudes, pero es posible deducir por ello la complejidad de tales vicisitudes que convierten la oscuridad en elemento de explicación histórica de una época oscura.

⁹² J. Auberger, *ad loc.*

HECTÉMOROS,
CAMPELINOS Y CULTO A ZEUS
EN ATENAS ARCAICA

MIRIAM VALDÉS GUÍA

Universidad Complutense. Madrid

ARYS, 6, 2003-2005, 63-77 ISSN 1575-166X

RESUMEN

El culto a Zeus “de la lluvia” en lugares vinculados con el trabajo agrícola en el Ática del s.VII y especialmente en el monte Himeto, se convirtió para los campesinos oprimidos en esos momentos en vehículo de expresión, precisamente a través de la nueva técnica de la escritura, en el contexto de una sociedad y cultura oral, de sus aspiraciones; en ellas se une de forma estrecha la justicia y la agricultura, manifestadas en el culto a Zeus que contempla las dos “vertientes”, tal y como aparece también en los *Trabajos y días* de Hesíodo.

ABSTRACT

The cult of Zeus “of the rain” in places linked with the agriculturalist work in Attika in VII Century BC, and specially in Hymettos mountain, is, for the oppressed peasants, a vehicle to express their aspirations in these moments, through the new technology of writing, in a context of an society and culture; in these aspirations are linked the justice and the agriculture, expressed in the cult of Zeus that has both aspects as we can see in the *Works and days* of Hesiod.

Fecha de recepción: 11 / 04 / 07

Fecha de aceptación: 11 / 11 / 08

La situación del campesinado ático en el s.VII y principios del s.VI antes de las reformas de Solón era, según indican las fuentes, extrema. No vamos a entrar aquí a considerar en profundidad cuál era el estatuto de los famosos hectémoros y el debatido tema de la esclavitud por deudas¹. Tan sólo nos basta saber que muchos de los pequeños y medianos campesinos estaban siendo despojados de sus propiedades y que la situación, al mismo tiempo, de los “sin tierra” que trabajaban en la agricultura (como los thetes que aparecen en Homero y entre los que pueden quizás incluirse a los hectémoros²) era de una tal precariedad que puede incluso considerarse similar a la de los clasificados por Pólux, entre libres y esclavos³ y, de hecho, podían ser vendidos inmediatamente como esclavos en el extranjero, si no pagaban las rentas estipuladas (misqwwsei”) de las tierras que trabajaban que, además, según la *Constitución de Atenas*, no eran suyas (Arist., *Ath.*, 2.2).

En lo que nos vamos a centrar, sin embargo, en esta comunicación, es en las manifestaciones religiosas de estos campesinos, o, mejor dicho, en lo que se puede vislumbrar de ellas a través de la escasez de fuentes que afecta sin duda de forma más clara a los “sin voz” de la sociedad. En concreto nos detendremos en el culto a Zeus por ser, por un lado, un dios especialmente vinculado con la agricultura, como veremos ahora, pero también con la súplica y la “justicia” en el arcaísmo⁴, y por tanto un vehículo para conocer las aspiraciones sociales de los desposeídos así como su

¹ Para este tema, en el que existe una abundantísima bibliografía puede consultarse para ver el estado de la cuestión y las referencias bibliográficas: K.A. Raaflaub, « Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica », in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società, 2 Una storia greca, I. Formazione (fino al VI secolo a.C.)*, Torino 1996, 1035-1081; A.J. Domínguez Monedero, *Solón de Atenas*, Barcelona 2001, 19 sq; M. Valdés, Guía, *Política y Religión en Atenas Arcaica*, Oxford (BAR International Series 1018), Oxford, 2002, 32-33 (nn. 47 et 55) et 40 (n. 102); J.H. Almeida, *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems*, Leiden - Boston 2003, 26 ss; M. Valdés, “La tierra “esclava” del Ática en el s.VII a.C.: campesinos endeudados y hectémoros”, *Gerión*, 24.1, 2006, 143-161

² Thetes en Homero que se quedan sin salario y tienen el riesgo, incluso, de ser vendidos como esclavos: Hom., *Il.*, 21. 441-457; para hectémoros como no propietarios que trabajan los campos de otros (o comunales) por un tanto de la cosecha : M. Sakellariou, “Les hectémores”, in *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Paris 1979, 99-113. M. Valdés, “Thetes before and after Solon: the integration of a dependent class in the citizenry”, *The Sixth International ISOS Conference: Slavery Citizenship and the State*.

³ Poll., 3.83; ver D. Plácido, “Nombres de libres que son esclavos ... (Pólux, III, 82)”, en *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Coloquio nº 15 del GIREA., Madrid, 55-79

⁴ Ver H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los Angeles, London 1971; E.C. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, Cambridge 1978, 55 ss (véase sobre todo p. 208 ss y p. 249 ss: justicia vinculada a Zeus); T.J. Saunders, *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford, 1991, 34 ss.

religiosidad. Por otro lado, al mismo tiempo, es el dios que sanciona, desde el punto de vista de los *aristoi* los procesos judiciales y la autoridad política y religiosa que contribuye a mantener en situación de desvalimiento y opresión a los campesinos áticos⁵.

Además el tema toca, por las particularidades que vamos a ver ahora del culto a Zeus en el Ática en el s.VII, otra cuestión de interés en relación con este coloquio dedicado a las “voces sumisas” y que tan querido le era a Juan Cascajero, como es el de la oralidad y la escritura, o mejor dicho, la expresión escrita, en el ámbito religioso, de una cultura oral y en concreto de un sector de la población oprimido, como es el de los campesinos áticos del s.VII.

Una de las peculiaridades del culto a Zeus en Atenas arcaica es el culto al dios en las montañas que sin duda precede el s.VII y se inicia ya en época geométrica en lugares como el Parnes, el Himeto, Tourkovouni (el antiguo Anchesmos)⁶. En estos espacios Zeus, que aparece junto a Deméter en Hesíodo como protector de la agricultura (Zeus Ctonio y Deméter pura)⁷, se liga de forma estrecha con el ciclo agrario

⁵ Ver M. Valdés, “Peur et contrainte des dépendants ratifiés par pratiques judiciaires et religieuses: les paysans *atimoi* de l’Attique archaïque », in A. Serghidou, ed., *Peur de l’esclave, peur de l’esclavage en Méditerranée ancienne (Discours, représentations, pratiques), Actes du XXIX^e colloque du Groupe International de Recherche sur l’Esclavage dans l’Antiquité (GIREA)- Rhetymnon 4-7 Novembre 2004*, Besançon, PUFC, 2007, 99-114. Zeus *Herkeios* en el juramento de los arcontes (y en la acrópolis) : Arist., *Ath.*, 1.1; 55.3; Poll., 8.86; Filócoro *FGrH* 328, F 67. Véase para el papel político de Zeus *Herkeios* vinculado al juramento de los arcontes y a las leyes (posiblemente identificado como *Patroos* en la Acrópolis): M. Valdés, *Política y Religión en Atenas Arcaica*, Oxford (BAR International Series 1018), Oxford, 2002, 21 y 27; ver K. Jeppesen, *The Theory of the Alternative Erechtheion*, Aarhus, 1987, 42. Zeus *Hypatos* también en la Acrópolis: Paus., 1.26.5.

⁶ Tal vez existía también un culto a Zeus de estas características en el Pentélico y el Egaleo aunque no se tiene constancia de ellos. Para el culto a Zeus en las montañas puede verse: R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996, 29 ss. M.K. Langdon, *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos* (Hesperia, Suppl. 16), Princeton, 1976. H. Lauter, *Der kultplatz auf dem Turkovuni* (AM-BH 12), Berlin, 1985, 89; A.M. D’Onofrio, “Sanctuari “rurali” e dinamiche insediative in Attica tra il protogeometrico e l’orientalizzante (1050-600 A.C.)”, *Apoikia*, *Annali di Archeologia e Storia antica*, Napoli, B. d’Agostino y D. Ridgway, eds., 1995, 59-88 (p. 66); A.M. D’Onofrio, “The 7th Century B.C. in Attica: the Basis of Political Organization”, *Urbanization in the Mediterranean in the 9th to the 6th Centuries B.C.*, Acta Hyperborea, 7, 1997, 63-88. F. de Polignac, “Sanctuaires et société en Attique géométrique et archaïque”, en *Culture et cité: l’avènement d’Athènes à l’époque archaïque*, S. Verbanck-Piérard y D. Viviers, eds., Bruxelles, 1995, 75-101 (p. 77). F. de Polignac, “Entre les dieux et les morts, status individuel et rites collectifs dans la cité archaïque”, in *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Hägg ed., Stockholm, 31-40; F. de Polignac, “Divinités régionales et divinités communitaires dans les cités archaïques”, in *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, Kernos, suppl., 8, V. Pirenne-Delforge, ed., Liège, 1998, 23-34.

⁷ Zeus Ctonio y Deméter pura: *Op.*, 465 y Zeus Olímpico: *Op.*, 474 (en su comentario sobre el tiempo del arado y la siembra, el *arotos*). Zeus en Atenas era conocido también como protector de los olivos (Morios) y como *Kataibates*, en relación con la agricultura: ver S. Lambert, “The Sacrificial Calendar of Athens”, *BSA*, 97, 2002, 353-399 (p. 365 y 385: en el calendario de finales del s.V); ver también Soph., *OC* 705 y schol., *Apollod.*, ap. Schol. Soph., *OC* 705 (Zeus *Kataibates*, llamado también Zeus Morios, venerado en la Academia); Zeus Epacrio en el calendario de Erchia: C.G. Daux, “La grande Démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d’Attique (Erchia)”, *BCH*, 87, 1963, 603-634; F. Sokolowski, *Lois Sacrées des Cités Grecques*, Paris, n° 18; SEG 21.541; ver para este dios: Et.M., s.v. *Epakrios Zeus*. Calendario de Erchia y Zeus Miliquio en agrá, en *astei*, en relación con las Diasias:

y más concretamente con la lluvia⁸, tan necesaria para la fertilización de los campos y la obtención de una buena cosecha. Las fuentes posteriores, como Pausanias (1.32.2) hablan de Zeus *Ombrios* (de la lluvia) y de Zeus Himeto en el monte Himeto; otras mencionan a Zeus *Ombrios*, *Parnetio*, *Semaleos* (el de los signos⁹) y Zeus *Apemios* (el que preserva de las calamidades) en el Parnes, así como Zeus *Anchesmios* en el antiguo monte *Anchesmios* (actual *Tourkovouni*).¹⁰

Además de estos testimonios posteriores, disponemos de una fuente privilegiada para el conocimiento del culto a Zeus en las montañas en el s.VII como son las inscripciones en fragmentos de vasos o graffiti que se han encontrado principalmente en el santuario (al aire libre) de Zeus en el monte Himeto¹¹. En ellas se alude a Zeus con el epíteto “*Semios*” o Zeus de los signos vinculado sin duda tanto a los señales (como el *Semaleo* del Parnes, asociado también con la *theoria* a Delfos¹²) relativas a la lluvia o celestes, pero también probablemente a los mismos signos inscritos en los vasos¹³ que posiblemente contribuían a la tarea de propiciar al dios y atraer sus favores en beneficio de los dedicantes, especialmente en el terreno de la agricultura¹⁴, pero también posiblemente como dios garante y protector de la justicia¹⁵. Ambas facetas, agricultura y prosperidad y justicia aparecen estrechamente interconectadas y entrelazadas en Hesíodo, como se ve en el pasaje en el que dice:

“Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia, su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de

M.H. Jameson, “Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia”, *BCH* 89, 1965, 159 ss. Para otros cultos de Zeus en el Ática, varios de ellos conectados con la agricultura (como *Herkeios*, *Philius*, *Teleios*, *Ktesios*, *Miliquio*) ver: M. Valdés, “El culto a Zeus y a las *Semnai* en Atenas arcaica: Exégesis eupátrida y purificación de Epiménides”, *Ostraka* Anno XI, n.1, 223-242; R.E. Wycherley, “The Olympieion at Athens”, *GRBS*, 5, 1964, 161-179.

⁸ También en Hesíodo Zeus que envía la lluvia de otoño: *Op.*, 626; 674-676; 488.

⁹ El de los signos celestes que se convierten en indicadores (como el relámpago en el Harma) para iniciar la *theoria* a Delfos. Esta realidad aparece en el calendario de finales del s.V (que recoge prescripciones anteriores a esa fecha y el calendario de Solón) con el verbo *semaino* y la mención del Harma: Lambert, *art.cit.*, p. 363 y comentario en p. 370; ver Str., 9.2.22 (404 C).

¹⁰ Plutarco (*Mor.*, II, 158 E) menciona a Zeus *Ombrios*. Marco Aurelio cita la oración ateniense en la que Zeus es invocado como dios de la lluvia para beneficio de la siembra y de los campos: *Meditaciones*, V, 7; Alcifrón, *Epístolas*, II, 33, menciona las ofrendas a Zeus *Hyetios* durante una sequía en el Ática. Ver Langdon, *op.cit.*, p. 80. Ver más arriba notas 6 y 7. Otros dioses venerados en el Himeto: Langdon, *op.cit.*, 96 ss; posiblemente se veneraba a la Tierra, *Gaia* (inscripción nº 10). También en la Acrópolis (Paus., 1,24,3) había una estatua de *Gaia* pidiendo la lluvia a Zeus para ella (tal vez, como supone Langdon, localizada cerca de la inscripción a *Gea Karpophoros* al norte del Partenón: IG II², 4758; Langdon, *op.cit.*, 97). Culto a Heracles también en el Himeto: Langdon, *op.cit.*, 97-8. Apolo *Proopsios*: Paus., 1.32.2 (tal vez en Profeta Elías sobre Koropi). Culto de Afrodita en el Himeto: V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Kernos suppl., 4, Liège, 1994, 74.

¹¹ C. Blegen, “Inscriptions on Geometric Pottery form Hymettos”, *AJA* 38, 1934, 10-28; R.S. Young, “Excavation on Mount Hymettos, 1939”, *AJA*, 44, 1940, 1-19; Langdon, *op.cit.*, 9 ss; L.H. Jeffery, reseña a libro de Langdon en *JHS* 98, 1978, 202-203. Z. Várhelyi, “The Written Word in Archaic Attica”, *Klio*, 78, 1996, 28-52.

¹² Ver más arriba nota 9.

¹³ Ver Jeffery, *cit.* (en n. 11); R. Thomas, *Literacy and orality in ancient Greece*, Cambridge, 1992, 60.

¹⁴ Langdon, *op.cit.*, 87 ss.

¹⁵ F. de Polignac, *art.cit.*, *Entre les dieux*, 39.

ella; la Paz nutridota de la juventud residen en su país y nunca decreta contra ellos la guerra espantosa Zeus de amplia mirada. Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo. La tierra les produce abundante sustento y, en las montañas, la encina está cargada de bellotas en sus ramas altas y de abejas en las de en medio. Las ovejas de tupido vellón se doblan bajo el peso de la lana. Las mujeres dan a luz niños semejantes a sus padres y disfrutan sin cesar de bienes. No tienen que viajar en naves y el fértil campo les produce frutos. A quienes en cambio sólo les preocupa la violencia nefasta y las malas acciones, contra ellos el Crónida Zeus de amplia mirada decreta su justicia. Muchas veces hasta toda una ciudad carga con la culpa de un malvado cada vez que comete delitos o proyecta barbaridades. Sobre ellos desde el cielo hace caer el Cronión una terrible calamidad, el hambre y la peste juntas (limo;n oJmou' kai; loimovn), y sus gentes se van consumiendo. Las mujeres no dan a luz y las familias menguan por determinación de Zeus Olímpico; o bien otras veces el Crónida les aniquila un vasto ejército, destruye sus murallas o en medio del ponto hace caer el castigo sobre sus naves. ¡Oh reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia; pues de cerca metidos entre los hombres los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina.... El ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende puede también, si quiere, fijarse ahora en esto, sin que se le oculte qué tipo de justicia es la que la ciudad encierra entre sus muros.” (Hes., *Op.*, 225 ss; trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez).

Las inscripciones del monte Himeto, que tienen su mayor auge en el s.VII y declinan ya en el s.VI, han sido puestas en relación por varios autores con los campesinos del Ática y la agricultura, por varios motivos. En primer lugar por el epíteto del dios en este lugar documentado en las inscripciones, Zeus *Semios*, de los signos (sin duda de la propia escritura, pero también celestes en relación con la lluvia), culto que se conoce también en fechas posteriores como de Zeus Ombrios, de la lluvia, en el mismo Himeto (en Pausanias por ejemplo, 1.32.2) pero que es mencionado como tal ya por Hesíodo¹⁶. Por otra parte la mayoría de los graffiti en los que aparece sobre todo el nombre del dedicante, el nombre del dios, las palabras *anetheken* o *egrapsen* (lo dedicó o lo escribió), o abecedaria (letras del abecedario)¹⁷, están realizados sobre cerámica ordinaria o mejor dicho, sobre trozos de cerámica ordinaria, en su mayor parte subgeométrica¹⁸, en momentos en los que la cerámica más aristocrática o de lujo es la cerámica protoática que aparece en los enterramientos de los *aristoi* de esa época (Opferrinen), tumbas restringidas, por otra parte, sólo a los notables del Ática y vinculadas a prácticas similares o cercanas a las del culto heroico¹⁹.

¹⁶ Ver nota 8.

¹⁷ Para una clasificación del tipo de inscripciones halladas en el santuario: Langdon, *op.cit.*, 13 ss. Especial interés han suscitado las inscripciones en las que se reproduce un insulto (tal vez una maldición) que se dan también en las inscripciones de Tera por las mismas fechas: ver Langdon, *op.cit.*, nº 36 Thomas, *op.cit.*, 59.

¹⁸ Resaltan este hecho: Langdon, *op.cit.*, 77; F. de Polignac, *art.cit.*, *Entre les dieux*, 39.

¹⁹ I. Morris, *Burial and Ancient Society*, Cambridge, 1987, 129 ss. Ver también para esta práctica de enterramiento y para la convergencia de las prácticas funerarias de los *aristoi* con las prácticas culturales arcaicas: Polignac, *art.cit.*, *Entre les dieux*, 37 ss; S. Houby-Nielsen, “The Archaeology of

Algunos autores como F. de Polignac han asociado estas manifestaciones culturales del culto a Zeus en el Himeto con los campesinos del Ática oprimidos antes de las reformas de Solón que encuentran una “vía de expresión” de sus problemas y de sus preocupaciones en el culto al dios en las montañas²⁰. Este autor contraponen, por otro lado el culto a Zeus en este ámbito, al aire libre y en relación con el campesinado de las llanuras circundantes, al culto al dios en la ciudad de Atenas, como Zeus de la fiesta de las Dipolias o las Diasias, que estaría en manos de la aristocracia concentrada (con el sinecismo) en la ciudad y especialmente en relación con algunas familias más preeminentes vinculadas con los cultos del *asty* y acropolitanos.²¹

Habría que matizar, sin embargo, esta afirmación de Polignac, señalando en primer lugar que las manifestaciones culturales de los campesinos en estas fechas no pueden desligarse, en nuestra opinión, de los *aristoi* que no sólo controlan los cultos del *asty* (de la ciudad misma) sino también, en el contexto rural, los cultos locales a través de su ascendiente en las comunidades rurales o fratrías en relaciones desiguales y clientelares o de dependencia que perviven durante todo el arcaísmo²². En segundo lugar, como señala la autora italiana A.M. D’Onofrio, posiblemente las dedicaciones del Himeto podrían asociarse más con los campesinos de la llanura central del Ática, el Pedion (bordeada por el Himeto, el Pentélico y el Parnes) en la que se concentra, también posteriormente en época clásica (en Acarnas por ejemplo)²³, el mayor número de potenciales o futuros hoplitas que deben ponerse en relación con su capacidad, como propietarios de tierras, para alcanzar un determinado nivel económico que les posibilitaba armarse como hoplitas. Sea o no cierta la noticia de la *Constitución de Atenas* que habla de una ciudadanía de hoplitas ya en tiempos de Dracón (Arist., *Ath.*, 4.2: αἰπεdevdoto με;ν ἡJ politeiva toi’» οἱπλα παρεcomevνοι»), lo cierto es que con la crisis presoloniana parte de esta población campesina propietaria, del estilo del propio Hesíodo, pequeños o mejor dicho, medianos campesinos²⁴, estaban siendo despojados (mediante las deudas) de sus propiedades y

Ideology in the Keirameikos”, in *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, R. Hägg, ed., Stockholm, 1996, 41-54.

²⁰ Polignac, *art.cit.*, *Sanctuaires*, 77 ss y 95-6; Polignac, *art.cit.*, *Entre les dieux*, 39; Polignac, *art.cit.*, *Divinités*, 33-34.

²¹ Matizado en F. de Polignac, “Changer de lieu, changer de temps, changer la cité: sites et déplacements de la construction du temps dans l’Athènes archaïque”, in *Constructions du temps dans le monde grec ancien* bajo la dirección de C. Darbo-Peschanski, 143-154, donde señala el vínculo de los aristócratas con un culto ctónico-funerario y heroico en el Iliso (p. 150). Ver también Valdés, *op.cit.*, 90.

²² M. Valdés, “Sinecias, *basileis* y ley de Dracón: preeminencia eupátrida en los cultos políticos y control aristocrático de las fratrías en el s.VII a.C.”, *Polifemo (rivista bibliografica di storia delle religioni e storia antica)*, 4, 2004, 62-78; M. Valdés, *art.cit.*, *Peur et contrainte*.

²³ Onofrio, *art.cit.*, *The 7th Century*, 70-72.

²⁴ Ver V.D. Hanson, *The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*, New York, 1995, 120-124 (quien destaca la noción de “granjero” y la independencia de éstos); M.H. Jameson, “Agricultural labor in Ancient Greece”, in *Agriculture in Ancient Greece. Proceedings of the Seventh International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 16-17 May, 1990*, B. Wells, ed., Stockholm, 1992, 135-146 (enfatisa en este artículo el papel de los campesinos medianos). Para una puesta al día de este tema puede consultarse: J. Gallego (ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, 2003.

cayendo en esclavitud o en el hectemorazgo. En cualquier caso esto podría apuntar a que las dedicaciones del monte Himeto, aunque tal vez en su mayoría de gentes de condición modesta (como los campesinos propietarios) y además especialmente oprimidos en estos momentos (acentuado tal vez con la constitución de Dracón²⁵), no serían probablemente, en muchos casos, procedentes de los más desposeídos o no propietarios de tierras (como los thetes), de los que por lo general, en raras ocasiones, tenemos fuente directas.

En cualquier caso las inscripciones en las que la palabra escrita tiene un poder especial, tal vez incluso de tipo mágico (de propiciación o como medio de ponerse bajo la especial protección o “mirada” del dios), además de su función como memoria y perpetuación del dedicante²⁶, muestran el interés común a todos los que vivían de la agricultura en el Ática (en estas fechas la mayoría)²⁷, propietarios y no propietarios, por atraerse la complacencia del dios de la lluvia. La escritura, una técnica nueva²⁸, integrada en una cultura oral dentro de una sociedad en general ágrafa en esas fechas²⁹, se utiliza (sin que por ello debamos pensar en una alfabetización demasiado

²⁵ Ver T.E. Rihll, *Hektemoroi: Partners in Crime?*, *JHS*, 111, 1991, 101-121; M. Valdés, *art.cit.*, *Peur et contrainte*.

²⁶ Thomas, *op.cit.*, 61. Langdon, *op.cit.*, 80.

²⁷ Langdon (*op.cit.*, 87 ss) relaciona la vitalidad del culto en el s.VII con la importancia vital de la cosecha del grano en estos momentos dentro del Ática, mitigada a partir de los contactos con Sigeo (hacia el 600) por la importación de dicho producto. La ley de Solón que prohibía la exportación de todos los productos agrícolas salvo el aceite (Plu., *Sol.*, 24.1-2), que posiblemente protege a los pequeños y medianos propietarios, implica en cierto modo una venta anterior del grano del Ática por parte quizás de los grandes terratenientes (por ejemplo a Egina), como supone T.J. Figueira (*Excursions in Epichoric History. Aiginetan Essays*, Boston, 1993, 83). Para el comercio del grano ver: A. Mele, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Naples, 1979, 41, 71-72, 104-107; M. Valdés, “Mercado de esclavos en Atenas Arcaica”, *Routes et Marchés d’Esclaves* (XXVIe Colloque du GIREA, Besançon 2001), M. Garrido, ed., Paris, Les Belles Lettres, 275-319 (p. 297).

²⁸ Ver para este tema sobre el que existe una ingente bibliografía y una discusión importante en torno a la función originaria de la escritura, la fecha, lo usos...: A. Johnston, “The Extent and Use of Literacy; the Archaeological Evidence”, in Hägg, ed., *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation*, Stockholm, 1983, 63-73; E.A. Havelock, *The literate Revolution in Greece and its Cultural consequences*, Princeton, New Jersey, 1982; G.F. Nieddu, “Alfabetismo e diffusione sociale della scrittura nella Grecia arcaica e classica: Pregiudizi resenti e realtà documentaria”, *Scrittura e civiltà* 6, 1982, 233-261. S. Stoddart - J. Whitley, “The Social Context of Literacy in Archaic Greece and Etruria”, *Antiquity* 62, 1988, 761-772; Thomas, *op.cit.* (analiza las relaciones de escritura y cultural oral); ver también A. Schnapp-Gourbeillon, *Aux origines de la Grèce (XIIIe-VIIIe siècles avant notre ère). La genèse du politique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 310 ss (partidaria de una introducción temprana de la escritura y de la fijación de los poemas homéricos en el s.VIII); de la opinión de una composición (escrita) tardía de los poemas homéricos (en el s.VI), con bibliografía anterior en este sentido y discusión: J. Signes Codoñer, *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*, Akal, Madrid, 2004.

²⁹ Havelock, *op.cit.*, *The literate*, 106, 198-199 (aunque este autor relaciona, desde nuestro punto de vista equivocadamente, los graffiti del monte Himeto con artesanos). Escritura en el arcaísmo (sobre todo en el s.VII) el contexto de una cultura oral: Thomas, *op.cit.*, 65; también Havelock, *op.cit.*, *The literate*, 199; matizaciones y críticas a Havelock en Nieddu, *art.cit.*, p. 237 ss (supone una mayor alfabetización de la que postula Havelock para la época arcaica y específicamente a partir del s.VI). Para la discusión del papel de la escritura/oralidad en la poesía lírica en época arcaica: E. Suárez de la Torre, “La lírica griega”, Cuadernos de literatura griega y latina II, 1998, 63-105 (pp. 70-73: con bibliografía).

desarrollada de la población, ya que, en muchos casos, sólo grababan su nombre o el nombre del dios³⁰ de forma “libre” y por estratos sociales incluso bajos o mal considerados (como los campesinos o los artesanos y comerciantes³¹), en este caso, como forma nueva de acercamiento a la divinidad, en dedicaciones que cobran una poder mayor gracias a la palabra escrita en el santuario de un dios especialmente asociado al lenguaje de los signos, en este caso celestes.

Estos signos, como en el Parnes donde el relámpago del dios indicaba el momento de iniciar la expedición a Delfos desde el primitivo Pition de la ciudad donde se veneraba a Apolo junto a Zeus Astrapeo³², muestran no sólo su poder sobre los elementos celestes sino la voluntad del dios que se manifiesta también a través de su hijo Apolo en el oráculo de Delfos, en cuya expedición se llevaba también la doble hacha propia del culto a Zeus y en la que participaban los exégetas (al menos en fechas posteriores), encargados de interpretar los signos y la voluntad del dios³³.

Volvemos de nuevo al texto de Hesíodo en el que se relaciona la prosperidad agrícola y social con la justicia recta controlada por Zeus, no sólo asociado (con Deméter) a la agricultura, sino dios supremo, padre de dioses y hombres que “todo lo ve” (longividente: Hes., *Op.*, 239: *eujruvopa Zeuv*»³⁴), padre de la diosa *Dike*, Justicia (Hes., *Th.*, 901-902), que decide premiar o castigar, en Hesíodo, los rectos juicios, con la prosperidad material o la calamidad (a la que hace referencia también

³⁰ Langdon, *op.cit.*, 49; Schnapp-Gourbeillon, *op.cit.*, 312. Ver la nota anterior.

³¹ Schnapp-Gourbeillon, *op.cit.*, 312 (aunque considera la escritura originariamente como una práctica aristocrática en relación además con el banquete y la poesía épica, señala que fue pronto adoptada igualmente por los seguidores, dependientes y gentes que se hallaban en torno a estos *aristoi*, como los artesanos por ejemplo); ver para el contexto social de los usos de escritura: Stoddart – Whitley, *art.cit.* y Signes, *op.cit.*, 99-102 (necesidad de matizar por áreas).

³² Paus., 1.28.4; A.W. Parsons, “Klepsydra and the Paved Court of the Pythion”, *Hesperia*, 12, 191-267. J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London, 9. O. Broneer, “Notes on three Athenian Cult Places”, *AE* 1960, 58. Zeus Astrapeo: Str., 9.2.11 (404); el relámpago del Parnes citado en *Ión* de Eurípides: *tima’/ sfe Foi’bo*” *ajstrapaiv te Puvqiai* (*Ión*, 285).

³³ Schol. Aesch. *Eum.* 13: *pelekys*, o doble hacha en la procesión hacia Delfos. Véase A.B. Cook, *Zeus: a study in ancient Religion*, New York 1965, vol. II, parte I, 628, 815; A.B. Cook, *Zeus: a study in ancient Religion*, New York, 1964, vol. I, 231 ss. Relación de los exegetas con la *diosemeia* (interpretación de signos como la lluvia, truenos, relámpagos, eclipses o terremotos): F. Jacoby, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, New York, (1ª ed. 1949), 47, 275, n. 271 (este autor aclara que los exégetas no estaban relacionados con los oráculos, como los *manteis* y que su relación con la *diosemeia* no se encuentra en la línea de adivinar el futuro sino de interpretar los signos por los que “the gods expressed their approval or disapproval of an action which was going on, not those from which the future was inferred”. Aunque la actividad de los exégetas no es oracular, su actividad y autoridad se asemeja en muchas ocasiones a la de Apolo de Delfos; para ésta véase R. Parker, *Greek States and Greek Oracles*, in R. Buxton, ed., *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford 2000, 76-108. Para la exégesis en Atenas arcaica y clásica: M. Valdés, “La Exégesis en Atenas arcaica y clásica”, *Mediterraneo Antico*, Anno V. Fascicolo I, 2002, 185-245.

³⁴ Hes., *Op.*, 267 ss: “El ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende, puede también, si quiere, fijarse ahora en esto, sin que se le oculte qué tipo de justicia es la que la ciudad encierra entre sus muros. Pero ahora ni yo mismo deseo ser justo entre los hombres ni tampoco que lo sea mi hijo; pues cosa mala es ser un hombre justo, si mayor justicia va a obtener uno más injusto. Mas espero que nunca el providente Zeus deje como definitiva esta situación”. Para la justicia de Zeus en Hesíodo puede verse más arriba la nota 4 y S. Nelson, *God and the Land. The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergel*, New York – Oxford, 1998, 77-81.

su epíteto de *Apemios*) de la ciudad y cuya voluntad, inescrutable en muchas ocasiones³⁵, hay que saber interpretar o discernir (precisamente a través de los signos).

En este sentido el culto a Zeus en el Himeto (como el del dios en el resto de las montañas del Ática) posiblemente no debe conectarse sólo con la propiciación agrícola sino también con la súplica o la búsqueda de protección del dios (por ejemplo en las dedicaciones en las que aparece el nombre del dedicante o el nombre del dios) en la situación de crisis y de pérdida de propiedades y/o de amenaza de esclavización, que se da en un contexto judicial. En efecto, esta pérdida de propiedad y la esclavización de la población se ven sancionadas por la fuerza, pero además, también, en la mayoría de los casos por procedimientos judiciales tanto en el ámbito rural³⁶ como en la propia ciudad³⁷.

Zeus es el dios de la súplica y del procedimiento judicial en el *asty*, en el ágora vieja por ejemplo, en el altar de *Eleos*, dedicado a Zeus de la súplica y situado junto al Pritaneo (donde se realizaban los juicios por homicidio y tal vez, originariamente, otros) de la ciudad y al lugar de juramentos, *horkomosion*³⁸. El altar de *Eleos* o el culto de Zeus del ágora vieja (tanto al este de la acrópolis como al oeste)³⁹ puede asociarse también con la propiciación agraria, como puede observarse en el espacio sacro, situado cerca del Pritaneo (y por tanto cerca del altar de Zeus de la súplica) denominado *limou pedion*, “campo de hambruna” (Zenob. IV, 93), que el oráculo había ordenado consagrar como tal para hacer una súplica a los dioses y alejar la hambruna de la ciudad⁴⁰. También Hesíodo relaciona, como hemos visto en el texto más arriba, la justicia y el culto a Zeus “de amplia vista” con la paz, Eirene curótrofa y la prosperidad de la tierra, así como con el alejamiento de la lucha interna y del

³⁵ “Distinta es en cada ocasión la voluntad de Zeus portador de la égida, y difícil para los hombres mortales conocerla”: Hes., *Op.*, 484-5.

³⁶ Para juicios más informales en el ámbito rural ver: S. Humphreys, « The Evolution of Legal Process in Ancient Attica », in *Tria Corda. Scritti in onore di A. Momigliano* a cura di E. Gabba, Como 1983, 237.

³⁷ Atenienses vendidos “justa o legalmente”: Sol., 24 D. lin., 10. Ver para todo este proceso: Valdés, *art. cit.*, *Peur et contrainte*.

³⁸ Altar de *Eleos* como altar de Zeus del ágora de Cécrope: Paus., 1.17.1. Stat., *Theb.*, 12.481-509; Al. N. Oikonomides, *The two Agoras in Ancient Athens*, Chicago 1964, 35-39; N. Robertson, *Festivals and Legends: the Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, Toronto, 43 et 51-52. *Horkomosion*: Plu., *Theb.*, 36.4. *Basileus* y *phylobasileis* en relación con juicios en el Pritaneo: Andoc. (1) *Misterios*, 78; Arist. *Ath. Pol.* 41.2; Poll., 8.120; ver S.G. Miller, *The Prytaneion, its Function and Architectural Form*, London, 1978. Para la probable amplitud de atribuciones judiciales del *basileus* en el alto arcaísmo: M. Gagarin, *The Basileus in Athenian Homicide Law*, in P. Flensted-Jensen, T. H. Nielsen, L. Rubinstein eds., *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History presented to M. H. Hansen on his Sixtieth Birthday, August, 20*, Copenhagen 2000, 569-579.

³⁹ Valdés, *art. cit.*, *El culto a Zeus*.

⁴⁰ Zenobios, IV, 93: *limou' pedivon. au{th tavn'tetai epi; tw'n u{[po; limou' piezomevwn povlewn. to'po' gavr ejstin ou{tw kalouvmeno". kai; lev'gousin o{ti limou' pote katascovnto"*, e[crhsen o] qeo;" i]kveiteian qew'n, kai; to:n limo:n ejxilewvsasqai. oi] de; !Aqhna'i'oi ajnh'kan aujtw/' to; o]p'isqen tou' prutaneivou pedivon. Campo de hambruna. Este dicho se refiere a las ciudades oprimidas por el hambre. Hay un lugar con este nombre. Dicen que cuando hubo una hambruna en la ciudad, el dios prescribió por el oráculo una súplica a los dioses y el apaciguamiento de la hambruna; y los atenienses refirieron a ésta el campo que está detrás del Pritaneo; ver Hesch., s.v.; Bekker, *Anécdota Graeca*, I, 278, 4.

Hambre, *Limos* (Hes., *Op.*, 225 ss), que junto a *Loimos* (peste, epidemia) y la infertilidad (humana y natural) es enviada por Zeus Olimpio sobre los que cometen injusticias (Hes., *Op.*, 243).

Igualmente este culto a Zeus de la súplica (*Hikesios*), que se identifica en el ágora con *Agoraios*, *Xenios*, Miliquio y *Philiós*⁴¹ y que puede vincularse a los juramentos⁴² y por tanto, con el procedimiento judicial, se asocia además estrechamente con el arado ritual, el “*hieros arotos*”, que se realizaba “al pie de la Acrópolis”, en la vía a Eleusis y en Eleusis mismo⁴³. El *hieros arotos* del pie de la acrópolis se puede relacionar, sin duda, además de Zeus, con los cultos de Gea Curótrofa y Deméter Cloe situados al oeste de la Acrópolis⁴⁴, cerca del tribunal del Areópago, sede de juicios y apelación en el arcaísmo⁴⁵.

Este vínculo de ambas realidades, agricultura y justicia, se ve muy claramente en Dipolias o Bufonias, dedicadas a Zeus y vinculadas a la acrópolis y al Pritaneo donde juzgaba el cuerpo de los *basileis* o *phylobasileis*⁴⁶. Igualmente se adivina en el culto del Zeus *Teleios* o *epi Palladio* de los *Bouzygai*⁴⁷, que se sitúa, por otra parte cerca del Zeus Olimpio del Iliso. Estos *Bouzygai* son los encargados del ritual del “*hieros arotos*” o siembra sagrada⁴⁸, pero se asocian igualmente con el Tribunal de justicia del Paladio, dedicado en época clásica a los extranjeros y esclavos (Poll., 8.118)⁴⁹ y posiblemente vinculado en el arcaísmo con la integración o no en la ciudadanía de los propios habitantes del Ática, de zonas rurales alejadas de la ciudad⁵⁰ y de modesta o baja extracción social. Es posible que fuesen también ellos (los *Bouzygai*) quienes se ocuparan o tuvieran un cierto ascendiente en la fiesta en *astei* de las Diasias, dedicadas a Zeus Miliquio, dios de la agricultura y de purificaciones necesarias para

⁴¹ Ver para esta asociación: sch. Ar., *Eq.*, 500. V. J. Rosivach, “The Altar of Zeus Agoraios in the Heracleidae”, *PP*, 33, 1978, 44.

⁴² Como el Zeus *Hikesios*, *Katharsios*, *Exakester* del juramento de Solón: Poll., 8. 142. Relación de Zeus con los juramentos: Hom., *Il.*, 4.158 ; Lloyd-Jones, *op.cit.*, 5 y 30

⁴³ Sch. Aeschin., (2) *De falsa legatione*, 82; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London, 1977, 158-9. Plut. *Mor.* (*Prae. Coniug.*), 144 AB. Primera alusión a este ritual en un vaso del s.VI a.C.: B. Ashmole, “Kalligenia and hieros arotos”, *JHS* 66, 1946, 8-10.

⁴⁴ Travlos, *op.cit.*, 2; Valdés, *art.cit.*, *El culto a Zeus*, n. 21.

⁴⁵ Tribunal de apelación: Arist., *Ath.*, 4.4; 3.6. Ver Valdés, *art.cit.*, *Peur et contrainte*.

⁴⁶ Ver más arriba nota 38. Bufonias: Ar., *Nu.*, 984. E. Simon, *The Festivals of Attica*, London 1983, 8 ss. W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London 1983, 135-143. J. L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris 1986.

⁴⁷ E. Kearns, *The Heroes of Attica*, Institute of Classical Studies, Bull. Suppl. 57, London, 152; I. Toepffer, *Attische Genealogie*, New York 1973, 136 ss (1ª edición de 1889). Para las leyendas en torno al Paladio: A. L. Boegehold, *The Lawcourts of Athens. Sites, buildings, equipment, procedure and testimonia. The Athenian Agora*, vol. XXVIII, Princeton, New Jersey 1995, 135 ss. Para los *Bouzygai* y la purificación: W. Burkert, “*Bouzyges*” e Palladio: violencia e giustizia nell’antico rituale”, in *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1992, 57-67 (artículo publicado por primera vez en alemán en *ZRGG* 22, 1970, 356-368).

⁴⁸ Valdés, *art.cit.*, *El culto a Zeus* (ver nota anterior y n. 42).

⁴⁹ Boegehold, *op.cit.*, 47-48 y 139 ss.

⁵⁰ Para las sucesivas redefiniciones del término *xenos*: P.A. Butz, “Prohibitory Inscriptions, Xenoi and the Influence of the Early Greek Polis”, in *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, R.Hägg ed., Stockholm, 75-95 (p. 76).

la fertilidad de los campos, y que se celebraba también en el demo de Erchia⁵¹ tal y como aparece en su calendario de época clásica; por otro parte, esta familia estaba fuertemente implicados en la exégesis de las leyes ancestrales y por tanto también en la interpretación (a través de los signos) de la voluntad de Zeus.⁵²

El arado del campo se asocia por otra parte en Hesíodo con el culto de Zeus Ctonio y de Deméter (*Op.*, 465) y es precisamente el mismo Zeus, en este caso llamado Olimpio, en el mismo pasaje de Hesíodo (*Op.*, 474), quien propicia, con la lluvia, el éxito del mismo. Este Zeus ctónico (de la tierra), en Atenas en el Paladio y al otro lado del Iliso (Miliquio)⁵³, asociado, además (como ha supuesto acertadamente N. Robertson), con el Zeus Olimpio de sus inmediaciones⁵⁴ es la divinidad de la que se hace cargo la familia aristocrática de los *Bouzygai* que asegura ritualmente la propiciación de la fertilidad, la purificación y el ejercicio de la justicia; el primer miembro conocido de esta familia (*Ariphron*, el abuelo de Pericles)⁵⁵, se sitúa en el s.VI, pero puede suponerse una mayor antigüedad en el “pedigree” de dicho *genos*⁵⁶ puesto que se asocian ya con la purificación de Epiménides (con quien se identifica *Bouzyges*)⁵⁷ y posiblemente con la facción de la ciudad, los Eupátridas, que castigan a los Alcmeónidas en el atentado ciloneo y que se hacen fuertes en esos momentos⁵⁸ en los que se acentúa aún más la situación de crisis regional y también, probablemente, la presión social sobre los campesinos áticos.

Los *Bouzygai* o el *Bouzyges* tiene también cierta relación con el culto de Heracles⁵⁹ que se veneraba en Diomeía, cerca del Paladio⁶⁰; el héroe recibe culto junto a Zeus *Semios* ya desde el s.VII (como muestran las inscripciones) en el monte Himeto⁶¹.

La agricultura y la justicia, estrechamente imbricadas en el imaginario de los griegos de esos momentos, pasan por las manos y el control de los *aristoi* en el Ática del s.VII, tanto en la ciudad como en el ámbito rural⁶², pero quizás las inquietudes

⁵¹ Diasias en el s.VII: Thuc., 1.126.6; M. H. Jameson, “Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia”, *BCH* 89 1965, 159 ss. Para Zeus Miliquio y las Diasias: N. Cusumano, “Zeus Meilichios”, *Mythos* 3, 1991, 19-47. Posible relación con *Bouzygai*: Valdés, *art.cit.*, *El culto a Zeus*, 227.

⁵² Ver más arriba n. 33. *Bouzygai* y exégesis: Valdés, *art.cit.*, *La exégesis*. Diotimo, sacerdote de Zeus en el Paladio y *Bouzyges* (B.D. Meritt, *Greek Inscriptions*, “Hesperia” 9, 1940, 86 ss; IG II² 1096), exegeta eupátrida: Jacoby, *op.cit. Atthis.*, 10, n° 11.

⁵³ Ver nn. 46 y 51.

⁵⁴ Robertson, *op.cit.*, 134.

⁵⁵ P. *Oxy.* 4.664 (diálogo entre Arifón y Pisístrato sobre la tiranía de Periandro): B.P. Grenfell, A.S. Hunt, *The oxyrhynchus Papyri* 4, London 1904, 72-80) y 50.3544 (*The oxyrhynchus Papyri*, 50, Oxford 1983, 93-99)..

⁵⁶ La primera mención de *Bouzyges* aparece en Lasos de Hermíone que trabajó en la Atenas de Pisístrato: D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962, 366, n° 705; C. Bérard, *Bouzyges*, *LIMC*, vol., III, 1, 1986, 153-155; H. A. Shapiro, “Oracle-Mongers in Peisistratid Athens”, *Kernos* 3, 1990, 341, n. 15; H. A. Shapiro, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz, 70-71.

⁵⁷ Serv., *Georg.*, 1.19.

⁵⁸ M. Valdés, “Areópago y prítanos *ton naukraron* : crisis política a finales del s.VII a.C. (de Cilón a Solón)”, *DHA* 28/2, 65-101.

⁵⁹ Identificación de *Bouzyges* y Heracles: Suid., s.v. *Bouzyges*.

⁶⁰ Valdés, *art.cit.*, *La exégesis*, 217-218.

⁶¹ Langdon, *op.cit.*, n° 9 y p. 97-98.

⁶² A veces quizás, como en el caso de este culto a Zeus y a Heracles o como en las Diasias celebra-

de los campesinos pueden mostrarse más libremente, aunque de una forma individualizada, en un ámbito rural en el que vuelcan sus expectativas cuando tienen completamente cerrado (o muy mediado y controlado), hasta las reformas de Solón, el acceso a los “métodos” de propiciación agrícolas y a la justicia (a través del culto a Zeus) en la propia ciudad de Atenas, en el *asty*.

En cualquier caso el culto a Zeus inaugurado por Solón en la Heliea, como Zeus *Basileus*, garante de las leyes (Sol., 26 D.), que sanciona posiblemente las cuestiones derivadas de la Sisactía (o liberación de la tierra)⁶³, o incluso quizás Zeus con el epíteto *Eleutherios* que pudo haberse instaurado en estos momentos en el corazón de la ciudad, en el ágora nueva⁶⁴, posibilitan un acceso menos controlado por los *aristoi*, a la justicia (entendida siempre, en estos momentos, como desigual entre los *kakoi* y *agathoi*)⁶⁵ de los campesinos, los nuevos *zeugitai* de la clasificación censitaria (Arist., *Ath.*, 7.4) o los *agroikoi* (Arist., *Ath.*, 13.2). Este nuevo acceso para el *demos*, y en concreto para los campesinos, al culto centralizado y público de Zeus en el *asty* que garantiza la liberación de Gaia (ejleuqevra: Sol., 24 D. lin., 7), la Tierra (también posiblemente entre los dioses venerados, junto a Heracles y Zeus, en el Himeto⁶⁶) en un “acto de justicia”, y por tanto la posibilidad de la propiciación y prosperidad de la misma (en la concepción hesiódica que une ambas ideas)⁶⁷, posiblemente contribuye a la paulatina decadencia que el culto a Zeus *Semios* experimenta durante el mismo s.VI, tras las reformas de Solón.

Junto al culto a Zeus público en el ágora nueva (que emula el culto a Zeus del ágora o ágoras viejas de la ciudad) se sitúa un probable culto conjunto de Deméter y *Gaia* en la sede del Consejo/Heliea⁶⁸, diosas veneradas y asociadas a Zeus en la agricultura (probablemente en el mismo Himeto, pero también junto a la Acrópolis y en Hesíodo), que serán testigos, especialmente *Gaia*, como señala el propio Solón en su poema, en el “Tribunal del tiempo” (Sol., 24 D. lin., 3-5). Esta realidad no

das por los *demos*, quizás estos cultos rurales funcionan como una “sucursal” o, al menos, en conexión con los mismos cultos o cultos similares de la ciudad controlados por los *aristoi*.

⁶³ Función probable de la Heliea, cuyo patrón era, junto a Apolo y Deméter, Zeus *Basileus*: Poll., 8.122. Ver Valdés, *op.cit.*, *Política y religión*, 36 ss.

⁶⁴ M. Valdés, “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.

⁶⁵ Sol., 23.20-21 (en el acceso a la tierra). Leyes igualmente para los *kakoi* y los *agathoi* (Sol., 24., 18-19), que aunque pueden ser las mismas leyes para ambos, no implica la misma participación política en las instituciones de la ciudad. La función del *demos* es “seguir a sus jefes”: Sol., 5 D. Ver en general: Valdés, *op.cit.*, *Política y religión*.

⁶⁶ Ver más arriba n. 10.

⁶⁷ Y que se ratifica con el juramento de purificación realizado por Solón por Zeus *Hikesios*, *Katharsios* y *Exakester*: ver n. 41.

⁶⁸ Culto de Deméter en el Consejo: H.A. Thompson, “Buildings on the West Side of the Agora”, *Hesperia*, 6, 1937, 205; R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, 273; P. Lévêque – P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athenien*, Paris, 1964, 18-20. L.M. L'Homme-Wéry, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, Genève, 1996, 253 ss. Para la identidad del Consejo y la Heliea y la posibilidad también de un culto a Gea en este lugar: Valdés, *op.cit.*, 26 ss; M. Valdés, “Espacio político, espacio religioso de Atenas en el s.VI: los cultos de Zeus, Apolo y Deméter y el Consejo-Heliea de Solón”, *DHA*, 27/1, 2001, 83-111.

sólo manifiesta la unión conceptual de prosperidad agrícola y justicia, sino que sitúa en un plano público (el ágora) y abierto ahora a todos los ciudadanos (no como el ágora vieja) estas dos dimensiones (frente al aspecto más privado o individual del culto del Himeto) que pueden, por otra parte, aplicarse a través de la interpretación de las leyes escritas por parte de los propios ciudadanos, lo que pone en evidencia la diferencia del pensamiento hesiódico frente al de Solón en relación con la justicia.⁶⁹

La necesidad de propiciarse e implorar al dios de los signos celestes y de la lluvia, que además es el dios de la justicia que todo lo ve, por medio de los signos de la escritura (de forma, además, individual), se hace menos perentoria cuando estos mismos signos en forma de leyes escritas (*thesmoí*) son situados bajo la protección de Zeus (Sol., 26 D.) en el ágora (Arist., *Ath.*, 7.1)⁷⁰ y se hacen accesibles o al menos verificables (además de públicos) para el *demos* en su acceso a la justicia en la ciudad de Atenas. El culto a Zeus continúa, de todos modos, en el Himeto a lo largo de fechas posteriores, como lugar de culto agrario y de imploración de la lluvia (como se constata en Pausanias, 1.32.2) aunque con menor intensidad que en el s.VII. Pero una de sus características fundamentales en el s.VII, como es la escritura o los graffiti, deja paulatinamente de ser esencial, al mismo tiempo que se generaliza la escritura⁷¹ para otros usos y entre ellos, el de la publicidad de las leyes escritas de la ciudad, con Solón accesibles a todos los ciudadanos (Plut., *Sol.*, 18.4), a diferencia posiblemente de las de Dracón.

En definitiva, las manifestaciones escritas de una cultura oral, como son los graffiti del monte Himeto se convierten en un lugar privilegiado y excepcional para conocer las formas de religiosidad de los campesinos en unas circunstancias muy concretas en las que la prosperidad (o, por el contrario, las calamidades) agrarias se unen a la reivindicaciones sociales de justicia; no es una coincidencia probablemente que sea el inicio del s.VI, momento en el que se trata de paliar la situación de injusticia sufrida por el campesinado, o al menos de regular la situación a través las leyes situadas en un lugar accesible y público, cuando empieza a decaer también el culto de tinte más privado e individual del monte Himeto o al menos la popularidad de la expresión escrita con la que se manifiesta la inquietud religiosa de la población y sobre todo, de los campesinos áticos del s.VII.

⁶⁹ En cuanto a la capacidad de impartir justicia, ampliada con Solón al *demos* frente a los *basileis* de Hesíodo (únicos con el poder de dictar sentencias en el s.VII), pero también en relación con la posibilidad de trasladar a un “terreno político y público” cuestiones como la aplicación de la justicia en la que se deben implicar los ciudadanos, lo que no significa que no siga vinculada a Zeus y a la divinidad, pero sin dejar su cumplimiento, cuando falla la justicia humana, sólo al dios y su hija *Dike*. Ver sobre este tema: J.H. Almeida, *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems*, Leiden - Boston 2003; S. Mas, *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Istmo, Madrid 2003; M. Valdés, “El modelo político de Solón: la aplicación de *Dike* y la participación del *demos* en la *politeia*”, *Studia Historica (Historia Antigua)*, 23, 2005, 57-74. Solón abre, también, la posibilidad de la inclusión de otras familias en una “nueva” exégesis introducida en estos momentos en la ciudad, la de Delfos: Valdés, *art.cit.*, *La exégesis*.

⁷⁰ Ver M. Valdés, « La inauguración del ágora del Cerámico : una perspectiva histórica », *Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene (ASAtene)* LXXXII, serie III, 4, Tomo I, 2004, 11-30.

⁷¹ Ver Havelock, *op.cit.*, *The literate*, 103. Utilización de ostraka como algo más habitual en el s.VI en Atenas (en el ágora): ver Signes, *op.cit.*, 99-100; ver también Nieddu, *art.cit.*, 237 ss y 246.

DIOSAS Y CULTO EN ARCADIA:
LOS SANTUARIOS ARCAIZANTES FIGALOS

M^a CRUZ CARDETE DEL OLMO
Universidad Complutense de Madrid
ARYS, 6, 2003-5, 77-90 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Los santuarios de Eurínome y la Deméter Melena en Figalía (Arcadia) se construyeron como ejes de un concepto de tiempo distinto del lineal, un tiempo que minimizara la oposición pasado-presente, exaltando el valor de una tradición que, lejos de residir en el pasado, se encarnaba en el presente. Y la base de este entramado religioso no es otra que la de cultos femeninos arraigados a la tierra que, sin recurrir a la violencia expresa, fijaban a la población a la comunidad, a sus sistemas de organización y poder y a sus elites, repartiendo roles de género muy difíciles de socavar, ya que se apoyaban en la tradición religiosa.

ABSTRACT

Eurinome and Demeter Melaina's sanctuaries (Phigaleia, Arcadia) were the axes of a non-linear concept of time, a time that clutched to the past to stop progress and build a new sense of time. They were built to create a time which reduced past-present opposition, encouraging the tradition understood as an alive present. The basis of that religious construction are female cults related to the earth. Without using physic threats or coercions, it was possible to affix the Phigaleians to the rules of their elites.

Fecha de recepción: ????

Fecha de recepción: ????

Figalía (al igual que la Parrasia, con la que configura la frontera suroeste arcadia) promocionó conscientemente su identidad como medio de definirse y defenderse frente a los peligros exteriores (guerras con Esparta y con la Élide especialmente) y frente a las posibles disidencias interiores. A partir del s. VII, Figalía comenzó una carrera por la supervivencia que le condujo, primero, a la construcción de su identidad por oposición a lo que se situaba más allá de la frontera que la separaba de Esparta y sus eventuales aliados y la unía a Mesenia y, segundo, a la reconstrucción continua de un paisaje que respondiera a sus distintas necesidades, un paisaje en el que los santuarios extraurbanos tuvieron una función identitaria muy importante.

El Apolo Basitas, un dios guerrero y político, encarnación de ideales masculinos, se instaló en lo alto del Cotilo en un binomio perceptivo con los santuarios de Afrodita y Ártemis, garantes del mundo femenino, también en el Cotilo. Al menos desde mediados del s. VII hasta mediados del IV, el complejo sacro del monte Cotilo constataba y advertía de la maldad del enemigo, ensalzando los valores militares para los hombres y los hogareños para las mujeres, así como la importancia de la tradición asociada a la guerra (Cardete 2003).

Por su parte, los santuarios de Eurínome y la Deméter Melena también se aferraron al pasado, intentando impedir el progreso del tiempo, construyendo un sentido nuevo del mismo. Fueron construidos para modelar un tiempo que volatilizara o, al menos, minimizara, la oposición pasado-presente, exaltando el valor de la tradición entendida no como pasado sino como presente vivo, y todo ello a través de cultos femeninos arraigados a la tierra. De este modo, sin necesidad de emplear en el proceso ni la coacción ni la amenaza física, se fijaba a sus constructores a la comunidad, a sus sistemas de organización y poder y a sus elites, repartiendo roles de género muy difíciles de socavar, ya que se apoyaban en la tradición religiosa.

I. SANTUARIOS ARCAIZANTES: EURÍNOME Y LA DEMÉTER MELENA

En el caso concreto de la frontera suroeste la utilización de las referencias espaciales del paisaje con vistas a retrasar el discurrir del tiempo -el paisaje como una plasmación del tiempo (Tuan 1977, 179)- es especialmente perceptible, sobre todo a partir del momento en el que Megalópolis toma posesión de la zona y se apodera de los cultos más tradicionales para sancionar su existencia, como si el mero hecho de existir hace largos años fuera el respaldo para la existencia futura. Pero antes incluso de que Megalópolis se hiciera con unas señas de identidad justificativas de su proyecto “panarcadio”, los territorios figalio y parrasio contaban ya con una serie de santuarios arcaizantes, deliberadamente nostálgicos, que tenían por función cohesio-

nar a una sociedad a través del principio de la permanencia y cuyos cultos estaban presididos por diosas, representantes idealizadas de lo femenino.

Los santuarios arcaizantes de la polis figalia, dedicadas a dos diosas de orígenes lejanos y misteriosos en la imaginación popular, Eurínome y Deméter Melena, están situados en su *chora*, en contraste con los templos cívicos de la acrópolis y el ágora, ocupados por deidades olímpicas clásicas presididas por el templo de la Ártemis y/o Atenea Soteira. Ambos albergan todos los tópicos del arcaísmo, fuertemente unidos a los tópicos sobre la naturaleza femenina, sin olvidar ninguno, en una sucesión tan perfecta que resulta “sospechosa”.

En primer lugar, son santuarios dedicados a divinidades femeninas, a diosas de los campos, de la fecundidad y la vitalidad, a esas diosas que tradicionalmente fueron equiparados con cultos arcaicos y lejanos en la memoria ya para los propios griegos. En la mentalidad figalia, por tanto, las mujeres conectaban con formas arcaicas de pensamiento y civilización que justificarían ideológicamente su exclusión de los asuntos públicos. Es la misma idea presente en la trilogía de Esquilo sobre Agamenón y sus hijos, especialmente en lo referente al enfrentamiento de Orestes con las Erinnias. El mundo de las Erinnias es un mundo femenino, oscuro, arcaico, violento, mientras que el de los dioses olímpicos, capitaneados por Apolo, es un mundo masculino, luminoso, presente y justo. Si las mujeres se someten a los roles masculinos, entonces pueden “salvarse”, penetrar en el mundo civilizado y servir a la comunidad, como ocurre con las Erinnias transformadas en Euménides. Si, por el contrario, la mujer persiste en su rebeldía, entonces será expulsada de la comunidad civilizada, ya que desprecia sus normas, impuestas por los hombres.

Segundo, las diosas que en ellos habitan se expresan a través de *xoana* teriomórficas¹, que para Pausanias marcaban arcaísmo (Rolley 1994, 23-24; Arafat 1996). Pausanias nos las describe con cierto detalle, pues a él le interesaban especialmente los cultos arcaicos, aquellos que estaban en la base de las sociedades que él visitaba y que desafiaban al tiempo, mayoritariamente cultos femeninos. En Pausanias se da el doble juego de la ambigüedad religiosa: los exvotos, estatuas y objetos custodiados en los templos se presuponen antiguos y valiosos, por eso se guardan con especial atención pero, al mismo tiempo, la propia sacrosantidad del santuario es la que acaba confiriendo vetustez a lo que en él se deposita (Arafat 1996, 10). Es el caso, por ejemplo, del santuario de Afrodita Urania en Citera, del que nos dice Pausanias que es “muy venerado y el más antiguo de los que hay de Afrodita entre los griegos; la diosa misma es un *xoanon* armado”². El argumento circular es extremadamente útil en estos casos, especialmente para un autor como Pausanias, que concibe la antigüedad de una tradición como garantía de su veracidad e importancia (Moggi 1993, 411-413)³.

¹ Paus. VIII 41, 6 y VIII 42, 4.

² Paus. III 23, 1.

³ El *xoanon* de Pausanias está cargado de antigüedad; la pátina de los siglos y la tradición va unida en Pausanias a este término más que a cualquier otro (Arafat 1996, 55), pero será finalmente el mundo cristiano el que configure el *xoanon* como una primitiva estatua de culto, una idolatría de los tiempos antiguos que pierde fuerza con el correr del tiempo, diluyéndose en una maraña de

Tercero, ambos santuarios se encuentran fuera del núcleo cívico en un emplazamiento peligroso, agreste, incivilizado y rudo: el de Eurínome en la confluencia de dos ríos, lugar calificado por Pausanias como “áspero” y de “difícil acceso”⁴ y el de la Deméter Melena en una cueva⁵.

Cuarto, ambas diosas están indisolublemente unidas a Figalía primero y al resto de la Arcadia después y apenas son conocidas fuera de ella. Ejercen, por lo tanto, como una muestra más de exclusividad, de esa identidad que hace única a Figalía frente a las comunidades que la rodean y la obliga a autoafirmarse como distinta.

La tradición juega un papel esencial en la conformación del tiempo humano, sustancial, alejado de nuestro concepto abstracto y cronológico (Shanks y Tilley 1987, 36; Bradley 1991, 209; McGlade 1999, 141-143). Aquello que se remonta a la noche de los tiempos posee un peso especial, un aura de poder difícil de contrarrestar y fácil de aceptar y defender. Quienes se creen en posesión de la verdad siempre recurren a sus antepasados para justificar dicha verdad y, al recuperarla para el presente, la transforman, la contaminan, la reconstruyen, la manipulan. Eso es lo que hizo Figalía. Recurrir a sus antepasados, a sus tradiciones, a las creencias ancestrales que la nueva sociedad, estructurada siguiendo un modelo de polis (Cardete 2005b), necesitaba modificar, adaptar a las nuevas circunstancias y, para ello, construirla nueva mientras parecía antigua.

Ahora bien, los figalios que adoraban a estas diosas no se sentían fuera del tiempo que les correspondía, ya que no estaban aferrados a una línea temporal como la nuestra. Ellos construyeron su particular marco espacio-temporal para protegerse, para concebirse seguros y poderosos y, en dicho marco, la Deméter Melena y Eurínome tenían un sentido pleno. No eran rasgos del pasado, no eran extrapolaciones ni anacronismos, sino parte del paisaje que habían decidido construir, elementos constituyentes del “sense of place” que une emocionalmente a un individuo a su entorno y maquilla con cierto sentido de la permanencia e incluso de la inmovilidad el cambio perpetuo del paisaje para crear, de ese modo, una mayor ficción de seguridad (Tuan 1977, 179; Children y Nash 1997, 1).

IA. EL SANTUARIO DE EURÍNOME

Pausanias nos cuenta que los figalios adoraban a una diosa con cola de pez llamada Eurínome, a la que consideraban un sobrenombre de Ártemis. Un día al año (siempre el mismo) se abría el santuario para celebrar a la diosa con sacrificios públicos y privados. Eurínome, siempre según Pausanias, tenía por estatua de culto un

léxicos a partir de finales del s. IV d. C. (Donohue 1988, 149-172). La historiografía moderna la ha recuperado, tiéndola del significado parcial que le otorgaron fuentes como Pausanias y Clemente de Alejandría y desvirtuando, por tanto, la complicada convergencia de alusiones de la palabra antigua (Cardete 2007). Es este un ejemplo más de cómo nuestra proyección cultural, social y personal crea historia, tan ficticia o tan verídica, a efectos prácticos, como los hechos acaecidos en el pasado lejano que intentamos aprehender (Veyne 1987).

⁴ Paus. VIII 41, 4.

⁵ Paus. VIII 42, 1. Ninguno de estos santuarios ha sido hallado.

xoanon atado con cadenas de oro que representaba a una mujer hasta los muslos y desde aquí un pez⁶.

En esta descripción de Pausanias se mezclan las referencias cultas (Eurínome como hija de Océano) con las creencias populares (la diosa encadenada) para trazar la imagen de una deidad posiblemente muy antigua o, al menos, eso hacen suponer la localización de su santuario y el teriomorfismo de su imagen cultural. Pausanias no niega la existencia de dioses olímpicos con rasgos teriomórficos; de hecho, le interesa tanto una de esas deidades, la Deméter Melena de Figalía, como para marchar hasta la ciudad y localizar su culto. Sin embargo, no termina de creer la leyenda que unifica a Ártemis y Eurínome en una única deidad. Él deja claro que son los figalios quienes así lo defienden.

El culto de dioses encadenados no es una novedad en Grecia y continúa practicándose en nuestros días a lo largo de la cuenca mediterránea. Pausanias mismo relata con cierto interés el caso de otros dioses encadenados, apresados por los humanos para que no puedan escapar de las obligaciones debidas a sus adoradores⁷. La deidad tiene una responsabilidad para con aquellos que le rinden pleitesía; no puede huir del lugar donde se le tributan honores sin haberlos retribuido, así que las cadenas funcionan, de alguna manera, como recordatorio permanente y casi mágico de aquello que la comunidad no sólo espera, sino que exige, al dios (Loucas-Durie 1987-1988, 405). Otra posibilidad no excluyente es que las cadenas fueran un modo de controlar la fuerza terrible de una diosa con carácter ctónico, que podría castigar duramente a la comunidad si así se lo propusiera, lo que la uniría aún más con la imagen de la Deméter Melena (Moggi y Ossana 2003, 484) y con la imagen tradicional de la mujer en gran parte del mundo griego, que las catalogaba como seres celosos, violentos e incapaces de controlar sus pasiones, como les ocurre a los niños, con quienes comparten cierta incapacidad para la independencia y la vida pública. Lamentablemente su sentido último no es posible de recuperar.

Es cierto que la Arcadia antigua era interior por completo, sin un solo punto de conexión con el mar, pero hay que tener en cuenta que el santuario de Eurínome se encuentra en la confluencia de los dos ríos más importantes de Figalía, el Límax y el Neda, y que este último era navegable a tramos en época antigua. La presencia de una diosa con cola de pescado en un escenario de este tipo no tiene por qué resultar extraña. Las características de Eurínome, su vinculación acuática (que no marítima) configuran paisaje, al igual que lo hacen el Neda y el Límax, dos canales importantes de la economía figalia. La cola de pescado de la diosa puede ser, por un lado, un símbolo de su vinculación con las necesidades económicas de la comunidad y, por otro, una plasmación de la voluntad del arcaísmo figalio, un elemento más del mapa mental de Figalía, que revivía en sí misma, en su territorio, en sus paisajes, el pasado y la tradición de los tiempos antiguos, convirtiéndolos en historia viva.

El desarrollo histórico pudo terminar relacionando de algún modo a Eurínome y Ártemis, a la diosa local, arcaica e incluso primitiva, con la deidad olímpica cuyo

⁶ Paus. VIII 41, 5-6.

⁷ Paus. III 15, 7; 15, 11; 16, 11...

poder se expande inexorablemente desde finales de época arcaica. La vinculación de Ártemis con el agua es, de hecho, bastante común.

Sea como fuere, Eurínome conserva una personalidad fuerte aún en tiempos de Pausanias, remarcando el poder de una tradición anclada en el pasado con el objetivo de sobrevivir en el presente.

IB. LA CUEVA DE LA DEMÉTER MELENA

“El otro monte, el Eleo, está a unos treinta estadios más allá de Figalía y hay allí una cueva consagrada a Deméter de sobrenombre Melena. Lo que dicen los de Telpusa respecto a la unión de Poseidón y Deméter, de la misma manera lo creen los de Figalía, pero éstos dicen que Deméter dio a luz no un caballo, sino a la que los arcadios llaman Despina (...) Hicieron la imagen de la siguiente manera. Estaba sentada sobre una roca y tenía el aspecto de una mujer, excepto la cabeza. Tenía la cabeza y la cabellera de un caballo, con figuras de serpientes y otros animales que crecían de su cabeza. Vestía hasta los pies. Tenía un delfín en la mano y una paloma en la otra. Por qué motivo habían hecho así la imagen de madera es evidente para un hombre inteligente y de buena memoria. Dicen que la llaman Melena porque la diosa vestía de negro”⁸.

Pausanias es el único que nombra a la Deméter Melena lo cual, unido a las peculiaridades de su culto, ha hecho dudar a muchos sobre su existencia⁹. Mientras no se encuentre el emplazamiento exacto del santuario y se estudie arqueológicamente es difícil discernir hasta qué punto la tradición que nos cuenta Pausanias fue inventada, recreada o transmitida. Ahora bien, su utilización como icono, como expresión de un pasado que quiere trasladarse al presente (existiera o no ese pasado en la mente de los moradores anteriores) está avalada por el uso indiscriminado de los tópicos.

Una diosa mitad mujer mitad caballo, apareada con un dios caballo y rodeada de serpientes (símbolo ctónico por excelencia) y otros animales no podía asentarse en un centro urbano, en un núcleo de movimiento, sino que debía buscar un emplazamiento adecuado que permitiera la construcción de un paisaje agreste, peligroso, arcaico y por ello mismo sentido como propio. Por eso la Deméter Melena era adorada en una cueva, la imagen griega por excelencia del retroceso en el tiempo, de la involución cultural.

La cueva no es sólo producto de procesos geológicos, sino que se trata de una imagen mental utilizada como refugio de seres extraños, algunos de ellos bondadosos y generosos para con el género humano (el centauro Quirón¹⁰, por ejemplo), aunque normalmente se trate de demonios, de deidades terribles o seres monstruosos que desean acabar con quienes les rodean (los cíclopes vivían en cuevas¹¹, al igual que el

⁸ Paus. VIII 42, 2-4.

⁹ Lo mismo ocurrió con la información que nos ofrece Pausanias (VIII 41, 8) sobre el santuario del Apolo Basitas, un *hapax* en la literatura antigua. Se dudó de su existencia hasta 1811-1814, cuando la expedición de Ch. R. Cockerell a Figalía halló el templo, descrito por Pausanias con bastante precisión (Cardete 2005a, 87-88).

¹⁰ Apolod. III 4, 4; Pind. P. IV 102-103.

¹¹ Hom. *Od.* IX.

león de Nemea¹², Escila¹³ o el monstruo Equidna¹⁴), lo cual no les impide “humanizar” su escondrijo, transformándolo en un espacio habitable en su diversidad, un espacio semejante al hogar humano en la forma¹⁵, pero diferente en sus implicaciones, un espacio de contradicción y de fusión que terminaría utilizándose también como una forma simbólica de representar el cosmos¹⁶.

Desgraciadamente, se desconoce hasta el momento el emplazamiento exacto de la cueva de la Deméter Melena, lo cual ha despertado la curiosidad de bastantes estudiosos. Se ha pensado que la cueva podría estar situada en el paso del Neda por Stomion, formando una de las típicas *καταβόθρες* (dolinas) que caracterizan el paisaje kárstico griego, especialmente el arcadio (Pritchett 1965; Jost 1994, 219-220) y que Pausanias caracteriza con un *ἄντρον*¹⁷. Pero Pausanias también emplea el término *σπήλαιον*¹⁸, que algunos relacionan con una gruta del escarpado sobre la *katavothra* en cuestión, donde en nuestros días puede observarse un pequeño santuario a la Virgen. También se ha sugerido que Pausanias pudo equivocarse en sus indicaciones, lo cual no sería un caso único (Jost 1973, 249-250). No obstante, dado el interés especial del Periegeta en este culto, por el cual marchó hasta Figalía en vez de seguir caminos menos escarpados¹⁹, es de suponer que describiría con gran detalle y cuidadosamente lo que rodeaba al objeto de su curiosidad. En las prospecciones llevadas a cabo en el área en el verano de 1979 se localizó un enclave que corresponde a las directrices de Pausanias y que podría identificarse con la cueva de la Deméter Melena, enclave que ya mencionaba Frazer (1913, 406-407) a principios de siglo.

La cueva en cuestión, situada en un promontorio del macizo que hoy conocemos como monte Eleo, tiene una profundidad de 6 m. y una capacidad de 22 metros de largo y 3 de altura en las caras meridionales. Se encuentra algo más abajo de la ciudad moderna de Paleocastro, a unos 6 kms. del monte Cotilo, situado a su izquierda, mientras que el Eleo quedaría a su derecha; es decir, a una hora y cuarenta y cinco minutos andando desde Basas (Cooper y Myers 1981, 134). En sus cercanías se han encontrado bloques trabajados y hay signos de que el techo se vino abajo por un derrumbamiento, como dice el propio Pausanias respecto a la cueva de la Deméter Melena²⁰ pero, por el contrario, no hay restos votivos. Desgraciadamente, los trabajos se interrumpieron y no se ha llegado a estudiar el contexto arqueológico con la minuciosidad merecida, de modo que resulta imposible precisar la naturaleza del culto de la llamada cueva de Platania (Cooper y Myers 1981, 133-134).

¹² Apolod. II 5, 1.

¹³ Hom. *Od.* XII 73-101.

¹⁴ Hes. *Teog.* 301-302.

¹⁵ Hom. *Od.* IX; Paus. V 19, 7. En un escifo del Louvre, por ejemplo, puede verse la representación de una cueva con mobiliario (Charbonneaux 1969, 45).

¹⁶ Porf. *Antro.*

¹⁷ Paus. VIII 42, 1

¹⁸ Paus. VIII 42, 3.

¹⁹ Paus. VIII 42, 11.

²⁰ Paus. VIII 42, 13.

La brutalidad de la Deméter Melena no sólo la marca la cueva, o su aspecto teriomórfico, sino también sus actuaciones míticas. Pausanias²¹ nos trae un magistral relato de la diosa telúrica que se encoleriza por el rapto de Perséfone y, al hacerlo, sin medir las consecuencias, condena al género humano a la muerte por inanición desde la cueva se donde. La madre se vuelve, violenta, contra sus hijos y, en vez de alimentarlos, como se espera de ella, los obliga a perecer de hambre. Finalmente, ante el desastre causado por el furor femenino, interviene dos deidades masculinas: Pan avisa a Zeus y este decide utilizar la intercesión femenina enviando a las Moiras a convencerla para que depusiera su cólera.

El mito, tal y como nos lo transmite Pausanias, presenta influencias eleusinas (quizá producto de las afinidades religiosas del Periegeta) y una estructura similar a la que narra el *Himno homérico a Deméter*, con el enfado de la diosa, los terribles efectos sobre la tierra y su posterior “entrada en razón”. Es posible que los misterios eleusinos penetraran en el tejido religioso del Peloponeso a partir del s. V a. C, pero el culto descrito por Pausanias conserva el sabor de la tradición local.

Esta primera parte del mito se mantiene en el universo divino. Los hombres son simples comparsas, sufridores de la cólera de la diosa, pero no tienen mayor protagonismo que el resto de cosas que “se producen en la tierra” y que, al igual que los hombres, se agostan y mueren. No son los hombres, como en el *Himno homérico*, los que, por una parte, ablandan el corazón de la diosa desdichada y errante (Céleo y Metanira la acogen con respeto y devoción en su hogar y le entregan el cuidado de Demofonte, su hijo predilecto, nacido cuando ya no había posibilidad de ello) y, por otra, la encolerizan con su desconfianza. La Deméter Melena se esconde de ellos y lo hace en una cueva, mientras que la Deméter eleusina se refugia en las colinas de Eleusis, en el templo para ella construido por sus primero anfitriones y después ofensores. La irrupción de la negligencia y de la devoción humana ocupa otra secuencia en el mito figalio posterior a la resolución del conflicto entre deidades.

La presencia de Pan en el relato es altamente significativa, pues el dios cabra es una de las figuras identitarias más repetidas en las comunidades arcadias. Su papel es secundario con respecto a los protagonistas (Deméter, que crea el problema, y Zeus, que lo resuelve), pero actúa como nexo de unión, como elemento móvil que trepa por los montes y encuentra lo que otros no habían conseguido descubrir. Se retira para dejarle las decisiones a Zeus, quien a su vez recurre a las Moiras, pero es él quien da el aviso. Por el contrario, en el *Himno homérico*, Zeus se vale de sus servidores tradicionales (Iris, Hermes) para llevarle a Deméter su mensaje de tregua. La diosa no está escondida, no es necesario encontrarla puesto que todos saben dónde se encuentran; sólo hay que convencerla. Pan, en cambio, es quien la halla cuando estaba oculta, una situación mítica por completo diferente.

La cólera de la diosa, típica de las grandes deidades femeninas puesto que, como hemos visto, es a la mujer a la que se le atribuye el despecho y la ira como características co-sustanciales a su género, no se calma con este incidente. De hecho, años después arremetió de nuevo contra los figalios: “No recuerdan de quién era este

²¹ Paus. VIII 42, 2-3.

xoanon ni de qué modo le alcanzaron las llamas. Cuando desapareció la antigua los figalios no dieron otra imagen a la diosa y descuidaron la mayoría de las fiestas y los sacrificios hasta que la esterilidad cayó sobre la tierra y fueron como suplicantes a la Pitia, que les vaticinó: “Azanes de Arcadia, comedores de bellotas, que en Figalía / os habéis establecido, la caverna que ocultó a Deo, la que dio a luz un caballo²² /, habéis venido a preguntar cómo libraros del hambre dolorosa / los únicos que habéis sido de las veces nómadas, los únicos / que os habéis alimentado dos veces de frutos salvajes. / Deo os hizo dejar de ser pastores y Deo pastores / de segadores y comedores de pan os ha hecho de nuevo, / porque fue privada de privilegios antiguos y antiguos honores de los hombres de antaño, / y os hará rápidamente comeros los unos a los otros y a vuestros hijos / si no propiciáis su cólera con libaciones de todo el pueblo / y honráis con honores divinos el fondo de la caverna”²³.

En esta ocasión, los hombres son los directos responsables del enfado divino y pagan por ello con la muerte. El escenario ya no es una pelea entre deidades, sino un acto humano de reprochable abandono y descuido en la consideración debida a los poderes superiores. Los hombres, y concretamente los figalios, más que la propia Deméter, son los protagonistas de este segundo episodio. Cualquier deidad hubiese reaccionado colérica ante un descuido semejante. El tono de Pausanias es ahora terriblemente tópico y recuerda a los mitos arcadios que hacen pasar a este pueblo por fases de civilización, reflejadas indirectamente en el oráculo en cuestión y encarnadas en hombres, no en mujeres, pues son ellos los que avanzan en la civilización y ellas quienes se enfurecen y la detienen o, como en el caso de Calisto, se limitan a dar a luz a quien tendrá el control.

Pelasgo, nacido de la tierra, representaría el primer estadio civilizatorio. Con él se descubren e implantan algunas técnicas como la construcción de chozas o el tratamiento de la lana para hacer vestidos²⁴. Es, además, quien introduce las bellotas como alimento, bellotas que pronto se convierten en un arma arrojadiza contra los arcadios y que están en la base de la perorata de la Pitia. Los arcadios son definidos en varias fuentes como “comedores de bellotas” (βαλανηφάγοι)²⁵ por oposición a las gentes civilizadas que se alimentan de trigo, el fruto de Deméter. En el texto la propia Deméter arremete contra los figalios, acusándoles de pastores desagradecidos, de nómadas salvajes que no sólo no alcanzan a disfrutar de la civilización que la diosa les proporcionó en dos ocasiones sino que incluso se atreven a dejar de temer las consecuencias de su pérdida. Por si eso fuera poco, la Deméter que los castiga es aquella “que dio a luz a un caballo” (ἵππολεχοῦς Δημοῦς)²⁶, es decir, una diosa muy

²² La Deméter Erinnis de Telpusa, muy similar a la Deméter Melena de Figalía, también se unió a un Poseidón con forma de caballo siendo ella una yegua, pero la Deméter Erinnis dio a luz, aparte de a Despina, al caballo Arión (Paus. VIII 25, 7). Sobre las influencias y contaminaciones entre ambos mitos Jost 1985, 315-317; Bruit 1986, 85 y Breglia-Pulci Doria 1986.

²³ Paus. VIII 42, 5-6.

²⁴ Uno de los tópicos del arcaísmo arcadio es, precisamente, el vestirse con pieles de animales (Paus. IV 11, 3), al igual que los “primitivos” habitantes de la Lócride Ozola (Paus. X 38, 3).

²⁵ Hdt. I 66.

²⁶ Paus. VIII 42, 6.

antigua de carácter ctónico, al igual que el Poseidón que la fecunda como caballo (Sfameni Gasparro 1986, 323).

De Pelasgo nacerá Licaón, imagen mítica de la Parrasia y de toda el área de Megalópolis, el rey que provoca la ira de Zeus sacrificando niños en su altar, acto por el que los arcadios se ven condenados a la involución. Será una de las hijas de Licaón, Calisto, quien dé a luz a Arcas, el padre civilizador de los arcadios, de quienes éstos toman su nombre, pues antes fueron llamados pelasgos. Es precisamente el hijo de la osa quien civiliza a sus compatriotas, quien les enseña el cultivo de los frutos y del grano, así como a hacer el pan, la comida civilizada por antonomasia (la civilización llega de la mano de Démeter) o a tejer los vestidos²⁷.

El mito de Calisto y Arcas contiene numerosas referencias al zoomorfismo divino y a la sacralidad de la naturaleza. Así, según unas versiones Calisto fue convertida en osa²⁸ como castigo por haberse acostado con Zeus, bien para complacer los celos de Hera²⁹ bien para aplacar la furia de Ártemis³⁰ (siempre una furia femenina), lo que indica una regresión al mundo animal (de marcado carácter femenino). Según otras, el castigo se le impuso por dar a luz a Arcas, rompiendo los lazos de pureza y obediencia que le unían a Ártemis (Farnell 1977, 430-471). El mito también cuenta cómo Arcas, nacido de la osa, se hizo merecedor del castigo divino al perseguir a su madre, convertida en osa, más allá de los límites del recinto sacro marcado por Ártemis para sus bestias.

El rito de culto a la Deméter Melena se basa en el “sacrificio no sangriento”, práctica peculiar, aunque tampoco es el único caso³¹. Es interesante analizar las ofrendas de este culto. Pelasgo enseñó a los arcadios a vestirse con la lana de las ovejas y es precisamente lana no trabajada, llena de grasa todavía, la que los figalios ofrendan a la diosa. Los cereales, típicos regalos a Deméter, están ausentes por completo del escenario ritual de la diosa Melena, puesto que el culto retrotrae a estadios en los que no se conocía ni el buey ungido ni el cultivo del trigo o la cebada, un tiempo anterior a la civilización que impone Arcas. Pausanias menciona “los frutos de árboles cultivados, particularmente la uva, y la miel de abeja”³² como ofrendas típicas de este culto, lo que implica que la diosa aprecia la intervención humana en el proceso natural, pero no hasta el extremo de requerir vino, sino sólo uvas, ni pastelillos, simplemente miel, que no deja de ser un producto animal cuya adquisición implica únicamente su recolección.

No hay trazas, pues, en este sacrificio de manipulación de la naturaleza por parte del hombre como corresponde a los períodos considerados “civilizados”: no hay san-

²⁷ Paus. VIII 4, 1.

²⁸ Aunque no siempre se acepta la importancia de la osa en la figura de Ártemis, su metamorfosis está atestiguada tanto por las fuentes escritas (Paus. X 31, 10; Eratost. *Cat.* VIII) como por la iconografía (Trendall 1977, 99-101; Balty 1990). Su propio hijo, Arcas (ajvrkoç, ajvrktoç), lleva en su nombre al oso.

²⁹ Paus. VIII 3, 6; Apolod. III 8, 2.

³⁰ Eratost. *Cat.* VIII.

³¹ Paus. II 30, 4 (rituales “al modo eleusino”).

³² Paus. VIII 42, 11.

gre, no hay cereales y no hay platos preparados, sólo primicias (Bruit 1986, 83). El ritual de ofrecimiento de primicias es como la institucionalización del simple acto de dar, acto que espera una contraprestación en forma de don divino. El castigo caerá sobre el que rompa el círculo de intercambio, este “recíproco altruismo”, como les ocurre a los figalios al desatender a la diosa. Creo que en este culto se mezclan los ritos y mitos antiguos con el desarrollo social que promueve su modificación, así como con la necesidad inherente a estos santuarios arcaizantes de alzarse como insignias de reconstrucción permanente del pasado.

La diosa a la que se rinde culto se caracteriza por su papel normativo en lo social y productivo en lo económico (un papel asociado con lo masculino), pero también por ser fuente de fertilidad humana y animal (el lado femenino). Su culto, periférico en localización y en conceptualización política, está, de hecho, atendido por una sacerdotisa, no por un hombre, que tiene a su cargo a tres ayudantes, esta vez sí masculinos, lo que supone una alteración de las reglas sociales de convivencia entre géneros y, por tanto, redundante en su carácter “marginal”³³. Es esta vertiente fertilizadora y telúrica, femenina, la que se potencia en el culto figalio.

Cuando la estatua de la diosa se quema, bajo el reinado de Fialo, el rey que “subvirtió” la tradición y se atrevió incluso a cambiar el nombre de la ciudad³⁴, los figalios se olvidan de sus obligaciones para con la diosa, es decir, aparcan la tradición. La diosa, colérica, reclama su pasado robado por el olvido y les encara hablándoles de los beneficios agrícolas de los que les ha hecho partícipes, beneficios que anteriormente no habían tenido un papel en su culto ni en su rito y que, sin embargo, ahora son introducidos porque explican mejor las creencias sociales, basadas en la agricultura.

Así, los figalios se ven obligados a llamar a un escultor que reproduzca tal cual la antigua estatua de la diosa, algo realmente infrecuente en Grecia (Jost 1998, 264). Además, es una inspiración divina, un sueño, el que le indica a Onatas, el escultor elegido, cómo debe de llevar a cabo su obra³⁵. Los, a primera vista, anacrónicos aditamentos de la diosa (su cabeza de caballo, las serpientes...) se reproducen fielmente³⁶ y en esa reproducción adquieren nuevo sentido, la sociedad los asimila otra vez y les otorga un papel en su desarrollo, pero no el mismo, puesto que la sociedad ha cambiado. La Deméter Melena pudo mantener su forma, pero no su significado, que debió ser replanteado por sus adoradores, aunque a nosotros nos esté vedado.

³³ Paus. VIII 42, 11. En Megalópolis (*IG V 2*, 432, lín. 43) aparecen también estos ayudantes.

³⁴ Paus. VIII 5, 8.

³⁵ La obra de Onatas debió llevarse a cabo en la primera mitad del s. V, concretamente entre el 470-460 a. C., siguiendo las indicaciones de Pausanias, quien sitúa este episodio una generación después de las Guerras Médicas (Paus. VIII 42, 7), así como otros datos sobre las obras esculpidas por este artista (Jost 1985, 90; Moggi y Ossana 2003, 489).

³⁶ Algunos autores han defendido que la estatua de Onatas posiblemente fue antropomorfizada, ya que los caracteres animales de la obra original resultarían extraños por completo al mundo clásico. Incluso se ha llegado a identificar la Deméter Melena con una estatua acéfala del Palacio Mocenigo en Venecia que representa una figura femenina con prótomo de caballo, como recogen Moggi y Ossana 2003, 489.

BIBLIOGRAFÍA³⁷

- ARAFAT, K. W. *Pausanias' Greece. Ancient artist and Roman rulers*, Cambridge, 1996.
- BALTY, J. Ch. "Kallisto" en *LIMCV* (1) y V (2), Paris, 1990, 940-944 y 604-605.
- BRADLEY, R. J. "Ritual, time and history", *World Archaeology*, 23 (2), 1991, 209-219.
- BREGLIA-PULCI DORIA, L. "Demeter Erynis Tilphussaia tra Poseidon e Ares" dans *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité (Besançon, 25-26 Avril 1984)*, Paris, 1986, 45-62.
- BRUIT, L. "Pausanias à Phigalie", *Metis*, 1, 1986, 71-96.
- CARDETE DEL OLMO, M. C. "La construcción del pasado griego en época romana: Pausanias y su época" en Montes Miralles, M. y Echevarría Rey, F. (eds.) *Actas del VI Encuentro de Jóvenes Investigadores de la Universidad Complutense de Madrid*, Madrid, 2007, 29-39.
- Paisajes mentales y religiosos: la frontera suroeste arcadia en épocas arcaica y clásica*, Oxford, 2005a.
- "La polis como articulación social: el caso arcadio", *Gerión*, 23 (1), 2005b, 81-99.
- "Identidad y religión: el santuario de Apolo en Basas", *Studia Historica, Historia Antigua*, 21, 2003, 47-74.
- COOPER, F. A. and MYERS, J. W. "The archaeological reconnaissance of a Greek mountain city", *JFA*, 8 (2), 1981, 123-134.
- CHARBONNEAUX, J., MARTIN, R. et VILLARD, F. (eds.) *Grecia arcaica (620-480 a. C.)*, Madrid, 1969.
- CHILDREN, G. and NASH, G. "Establishing a discourse: the language of landscape" in NASH, G. (ed.), *Semiotics of landscape: archaeology of mind*, Oxford, 1997, 1-4.
- DONOHUE, A. A. *Xoana and the origins of Greek sculpture*, Atlanta, 1988.
- FARNELL, R. L. *The cult of the Greek states*, 5 vols., New York, 1977.
- FRAZER, J. G. *Pausanias' Description of Greece. vol. IV*, London, 1913.
- JOST, M. Avec CASEVITZ, M. et MARCADÉ, J. (ed., trad. y notas) *Pausanias. Description de la Grèce, Tome VIII, Livre VIII, L'Arcadie*, Paris, 1998.
- "The distribution of sanctuaries in civic space in Arkadia" in ALCOCK, S. and OSBORNE, R. (eds.) *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*, Oxford, 1994, 216-230.
- Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985.
- "Pausanias en Mégalopolitide", *REA*, 75, 1973, 241-267.
- LOUCAS-DURIE, E. "Le nom de la Thea Despoina. Tatién, Ad Graec. 29, Paus. VIII, 37, 6 et 9" in *Acts of the Third International Congress of Peloponnesian Studies, Kalamata, 1987-1988, Peloponnesiaka*, vol. II, 401-419.
- McGLADE, J. "The times of history: archaeology, narrative and non-linear causality" en MURRAY, T. (ed.) *Time and archaeology*, London, 1999, 139-163.

³⁷ En la bibliografía se citan las ediciones empleadas, no las fechas originales de publicación.

- MOGGI, M. E Osanna, M. (ed., trad. y notas) *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*, Milano, 2003. "Scrittura e riscrittura della storia in Pausania", *RFIC*, 121 (4), 1993, 396-418.
- PRITCHETT, W. K. "The course of the Alpheios river" in PRITCHETT, W. K. *Studies in Ancient Greek Topography. Vol. I*, Los Angeles, 1965, 122-130.
- ROLLEY, C. *La sculpture grecque. Vol. I. Des origines au milieu du Ve siècle*, Paris, 1994.
- SEAMENI GASPARRO, G. *Misteri i culti mistici di Demetra*, Roma, 1986.
- SHANKS, M. and tilley, Ch. "Abstract and substantial time", *Archaeological Review from Cambridge, Time and archaeology*, 6 (1), 1987, 32-41.
- TRENDALL, A. D. "Callisto in Apulian Vase-Painting", *AK*, 20, 1977, 99-101.
- TUAN, Y. F. *Space and place. The perspective of experience*, London, 1977.
- VEYNE, P. *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Barcelona, 1987.

EL DESPLAZAMIENTO
DE LOS ESPACIOS CÍVICOS.
LA MEDIACIÓN DIVINA ENTRE *PTOLIS* Y MANTINEA

VASILIS TSIOLIS

Universidad de Castilla-La Mancha

ARYS, 6, 2003-5, 91-108 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Este artículo pretende asociar la leyenda de la heroína Antínoe, que Pausanias vincula con una refundación de la ciudad arcadia de Mantinea, con las dinámicas socioeconómicas y religiosas activas en el emplazamiento histórico de esta ciudad con anterioridad a su fundación y urbanización. La leyenda, que intenta explicar el topónimo *Ptolis* de la colina cercana a la ciudad histórica y a la vez trata de ofrecer una justificación etimológica del propio nombre de Mantinea, se analiza en combinación con los datos topográficos, la epigrafía y el registro de cultos mantineos, dando pie a una hipótesis sobre Antínoe y la naturaleza de los cultos que protagonizan el proceso de urbanización de la comarca.

ABSTRACT

This paper aims to connect the legend of the heroine Antinoe, related by Pausanias in the context of a refoundation of Mantinea, with the socio-economic and religious dynamics of the new location area, previous to the city foundation as an urban centre. The legend, which seems to be an attempt to explain the toponym *Ptolis* gave to the hill nearby the city, as well as to justify etymologically the city name Mantinea, is here analysed in combination with topographical data, epigraphic evidence and some mantinean cults. As a result, an hypothesis is formulated concerning Antinoe and the nature of the cults implicated in the urbanization process of the district.

Fecha de recepción: ????

Fecha de recepción: ????

Pausanias atribuye la fundación (κτίσις) de las poleis de Arcadia a los Licaónidas¹, que habrían así cumplido con la tercera etapa del proceso civilizador en la región emprendido por el mítico progenitor Pelasgo y continuado por el rey Licaón². En el marco de esta tradición, que otorgaba a las fundaciones míticas un carácter urbano, Mantineo (Μαντινεύς) sería el fundador de Mantinea³, una de las ciudades arcadias más importantes (fig. 1). Sin embargo, el Periegeta ha constatado durante su visita a la ciudad, que el emplazamiento del núcleo urbano de la Mantinea histórica, situado en plena llanura junto al río *Ophis*, no coincidía con el de la fundación atribuida a Mantineo, que se hallaba sobre una altura (ὄρος), a cierta distancia más al norte, donde existían restos de construcciones antiguas aún en el siglo II d.C. Ese lugar era conocido como *Ptolis* por los mantineos⁴ (fig. 2).

Asimismo, Pausanias transmite una leyenda local, según la cual el traslado de la “πόλις”, desde el emplazamiento de altura al de llanura, se habría producido en tiempos míticos a raíz de un oráculo (κατὰ μάντευμα). La protagonista de este acontecimiento es Antínoe (o Autónoe), hija del tegeata Cefeo, que, sirviéndose de una serpiente-guía, habría conducido a la población (τοὺς ἀνθρώπους) al nuevo emplazamiento en el llano⁵. El Periegeta recoge también la justificación que se daba

¹ Paus. VIII 3,1: Τρίτη δὲ ὕστερον γενεᾷ μετὰ Πελασγὸν ἕς τε πόλεων καὶ ἐς ἀνθρώπων πλῆθος ἐπέδωκεν ἡ χώρα. Νύκτιμος μὲν γὰρ ὁ πρεσβυτάτος τε ἦν καὶ εἶχε τὸ πᾶν κράτος· οἱ δὲ ἄλλοι παῖδες τοῦ Λυκάωνος πόλεις ἐνταῦθα ἔκτισον ἐνθα ἕκαστω ἦν κατὰ γνώμην.

² En el relato de Pausanias, Licaón se presenta como un rey que contribuyó al progreso de la región asumiendo un papel de rey-civilizador. En cambio, otras versiones del mito le achacan (a él o a sus hijos) terribles actos impíos e incivilizados, como el hecho de haber invitado a Zeus a un banquete con carne humana, recibiendo por ello el ejemplar castigo divino (Apolod. III 8,1; Higín. *Fab.* 176; Ovid. *Met.* I 218; Paus. VIII 2,3).

³ Paus. VIII 3,4: Μαντινεύς δὲ καὶ Τεγεάτης καὶ Μαίναλος, ὁ μὲν τῶν ἐν Ἀρκαδίᾳ πόλεων ὀνομαστοτάτην τὸ ἀρχαῖον Μαίναλον, Τεγεάτης δὲ καὶ Μαντινεύς Τεγεάν κτίζουσι καὶ Μαντινεῖαν; 8,4: Μαντινεύς μὲν οὖν ὁ Λυκάωνος ἐτέρωθι φαίνεται οἰκίσας τὴν πόλιν, ἣν ὀνομάζουσι καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι <Πτόλιν> οἱ Ἀρκαῖδες. Sobre el mito del origen común de los arcadios, NIELSEN 1999, 32 ss. (con bibliografía).

⁴ Paus. VIII 12, 7: Τοῦ τάφου δὲ ἔχεται τούτου (τῆς Πηνελόπης) πεδίον οὐ μέγα καὶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῷ πεδίῳ τὰ ἐρείπια ἔτι Μαντινεῖας ἔχον τῆς ἀρχαίας· καλεῖται δὲ τὸ χωρίον τοῦτο ἐφ' ὧμῶν Πτόλις.

⁵ Paus. VIII 8, 4: ἐκείθεν (ἐκ Πτόλεως) δὲ Ἀντινὴ Κηφέως τοῦ Ἀλέου θυγάτηρ κατὰ μάντευμα ἀναστήσασα τοὺς ἀνθρώπους ἤγαγεν ἐς τοῦτο τὸ χωρίον, ὄφιν (ὄποιον οὐ μνημονεύουσιν) ἡγεμόνα ποιησαμένη τῆς ὁδοῦ· καὶ διὰ τοῦτο ὁ παρὰ τὴν πόλιν ῥέων τὴν νῦν ποταμὸς Ὀφίς ὄνομα ἔσχηκεν. Para un comentario más amplio del mito del que aquí se presenta, véase TSIOLIS 2002, 15 ss.

al hidrónimo *Ophis* del pequeño río mantineo, asociándolo, precisamente, con la serpiente-guía del mito de Antínoe, indicando, además, que, según se sostenía en la ciudad (ἐλέγετο), la tumba de la mujer-medium se hallaba en el Hogar Común, un edificio redondo del ágora⁶.

La referencia al oráculo (μάντευμα), que está en el trasfondo del traslado y de la segunda (re)fundación mítica de Mantinea, sugiere otra posible etimología del nombre de la ciudad, distinta de la que lo hacía derivar del nombre de un fundador epónimo⁷, aunque habría podido tratarse de un simple intento de explicación del topónimo “Mantinea” a través de la inserción en la leyenda fundacional de la noticia sobre el oráculo. G. Fougères atribuía este oráculo a Posidón *Hippios*, cuyo santuario extraurbano era el más importante de la Mantinea histórica, si bien ninguna fuente lo vincula con el mito de Antínoe. En realidad, tampoco es seguro el carácter oracular del culto de Posidón en Mantinea, siendo sólo un endeble indicio de esta supuesta función la leyenda que asociaba la primera construcción del santuario con Agamedes y Trofonio⁸. Otros, en cambio, piensan que la orden del traslado vino desde el oráculo délfico, careciendo igualmente de apoyos testimoniales.

La antigüedad y originalidad del mito de Antínoe se han puesto frecuentemente en duda por la investigación moderna, al considerar que podría haberse elaborado en fechas posteriores a la fundación de la Mantinea urbana para explicar o justificar cuestiones relacionadas con ciertos topónimos y con la inclusión de Mantinea en el catálogo de las naves del *epos* homérico⁹. En ese sentido, por ejemplo, el topónimo “Mantinea” podría haber encontrado una explicación verosímil para la erudición local asociándolo a un μάντευμα, el hidrónimo *Ophis* vinculándolo a una inventada serpiente oracular y *Ptolis*, con su topónimo arcaico y sus vestigios de antiguas construcciones, relacionándola con una supuesta entidad urbana fundada en tiempos inmemoriales por el Licaónico Mantineo¹⁰. También se ha pensado, que el mito de Antínoe era muy tardío, inventado sólo en época adrianea bajo la influencia y auge en Mantinea del culto de Antínoo, promocionado personalmente por el emperador. Esta suposición se basa exclusivamente en la similitud entre el nombre de Antínoe y el de Antínoo (que era considerado originario de Mantinea y, por ello, dios ἐπιχώριος), si bien no se perciben otros elementos comunes que permitan asociar a los dos personajes.

Con todo, el mito de Antínoe posee algunos rasgos que invitan, al menos, no rechazarlo *a priori* como un invento explicativo de los topónimos o una pseudoleyenda tardía, sin verdadero contenido mitológico. De hecho, de las dos leyendas “fundacionales” de Mantinea, sólo la de Antínoe atañe, de alguna manera, al emplazamiento

⁶ Paus. VIII 9, 5: Τοῦ θεάτρου δὲ οὐ πόρρω μνήματα προήκοντά ἐστιν ἐς δόξαν, τὸ μὲν Ἑστία καλουμένη κοινή, τὸ περιφερὲς σχῆμα ἔχουσα· Ἀντινόην δὲ αὐτόθι ἐλέγετο κεῖσθαι τὴν Κηφέως.

⁷ Véase FOUGÈRES 1898, 315; BÖLTE 1930, 1291-1292.

⁸ Paus. VIII 10, 2.

⁹ *Il.* II, 607.

¹⁰ En todo caso, este tipo de explicaciones “etimológicas” del topónimo Mantinea no pueden depender de ambas versiones míticas a la vez (el μάντευμα de la leyenda de Antínoe y el nombre del fundador mítico Mantineo); no obstante, esta incongruencia podría haber resultado irrelevante o haber sido de alguna manera soslayada por los que elaboraron el mito del traslado.

de la Mantinea urbana, puesto que el mito del fundador epónimo Mantineo, que era conocido, al parecer, al menos desde el siglo V a.C.¹¹, se vincula más con la formación de la comunidad mantinea en sentido étnico-político, que con la ciudad histórica en su dimensión de centro urbano. A juzgar por la información que aporta Pausanias, ningún culto oficial urbano reconocía méritos a Mantineo. En cambio, como ya se ha señalado, la tumba de Antínoe se encontraba nada menos que en el Hogar Común (κοινὴ ἑστία) de la ciudad¹², por lo que la heroína ocupaba una posición preeminente entre los cultos heroicos mantineos. Esta vinculación con el edificio más estrechamente ligado a los orígenes y a la propia existencia de la ciudad podría, en consecuencia, ser un indicio de la antigüedad del mito de Antínoe.

Para Fougères¹³ el mito ha de vincularse al éxodo de los habitantes de *Ptolis* hacia la llanura, una vez emancipados del dominio de los tegeatas y los orcomenios de los que, a su juicio, fueron vasallos. Fougères consideraba que la orden oracular del traslado procedía de Posidón *Hippios* y por ello la nueva población se habría asentado cerca de su santuario. En su opinión, el oráculo (μαντεῖον) y el hidrónimo *Ophis* habrían incidido en la nomenclatura de la nueva fundación, que asumiría posteriormente el papel de centro político del estado mantineo, mientras que el protagonismo de la tegeata Antínoe, se debería a la alteración parcial de un mito de Tegea por parte de los mantineos, en una manifestación de independencia. Para Bölte¹⁴, un acontecimiento mítico cronológicamente anterior al sinecismo histórico, habría sido inventado posteriormente para ofrecer una explicación a la Mantinea homérica, que el historiador alemán entiende como la etapa intermedia entre *Ptolis* y Mantinea histórica.

Ahora bien, antes de la fundación de la Mantinea urbana llevada a cabo en el marco del sinecismo de la primera mitad del siglo V a.C., el territorio mantineo compuesto por la llanura y sus alrededores montañosos (fig. 2), se repartía, al parecer, entre cuatro o cinco δῆμοι¹⁵, entidades territoriales y políticas, dotadas, cada una, de una o más aldeas. Estas entidades participaban en una formación política común (πόλις) con anterioridad a la fundación del centro urbano. Como se ha aludido líneas arriba, la comarca formaba una unidad étnico-política ya en época homérica, pues, el Poeta incluye a la Μαντινέη ἑρατεινή en su catálogo de los barcos¹⁶.

La cuestión de la organización presinecística del territorio mantineo, la localización de los distintos centros preurbanos¹⁷ y, en especial, la problemática de *Ptolis*¹⁸,

¹¹ Sobre el tema, véase NIELSEN 1999, 33 ss., con discusión de las fuentes.

¹² Paus. VIII 9, 5; JOST 1985, 128 (mantiene el nombre Autónoe, al igual que G. Fougères).

¹³ FOUGÈRES 1898, 315.

¹⁴ BÖLTE 1930, 1316 s.

¹⁵ Strab. VIII 3, 2, es el único que habla de δῆμοι; *cf.* Xen. *Hell.* V 2, 7; FGH 70 F 79 (= Ephor. *apud Harpokr.* s.v. Μαντινέων διοικισμός; Diod. XV 5, 4; *cf.* 12, 2. BÖLTE 1930, 1311; HODKINSON-HODKINSON 1981; MOGGI 1976, 140 ss.; 1991. Véase, *infra*.

¹⁶ Véase, *supra*, nota 9.

¹⁷ HODKINSON-HODKINSON 1981, 242 ss.

¹⁸ FOUGÈRES 1898, 118; 315; 360; BÖLTE 1930, 1310 s. (con bibliografía anterior); HOPE SIMPSON-LAZENBY 1962; KARAGIORGA 1963; 1989; 1990; 2001; 2008; DAUX 1963; HOPE SIMPSON 1965, 39; PRITTCHETT 1969, 60; HOPE SIMPSON-LAZENBY 1970, 92 s.; HOWELL 1970, 86 s.; MACTOUX 1975, 224 s.; MOGGI 1976, 149 ss.; 1991; HOPE SIMPSON-DICKINSON 1979, 79 s.; HODKINSON-

la antigua Mantinea de Pausanias, han suscitado un amplio debate ya desde el siglo XIX. La localización del emplazamiento de *Ptolis* al que alude el Periegeta ha sido objeto de controversia, aunque en la actualidad la mayoría de los investigadores lo sitúan en el cerro de Gortsouli, que se eleva aislado en medio de la llanura, a un kilómetro al noreste de la ciudad de Mantinea¹⁹. Otra división de opiniones ha surgido en relación con la definición de su carácter y su papel en el estado mantineo. Algunos investigadores han sugerido reconocer en *Ptolis* una de las aldeas presinecísticas²⁰. Otros, en cambio, rechazan o se muestran muy escépticos ante la posibilidad de la existencia de un asentamiento de tipo residencial en Gortsouli, defendiendo con argumentos que parecen más sólidos, que *Ptolis* constituía tan sólo el centro étnico-religioso de referencia común de todas las entidades territoriales preurbanas²¹.

Las excavaciones del año 1962 conducidas por Th. Karagiorga²² permitieron conocer dos construcciones templares²³, de las que la más antigua se remonta en torno

HODKINSON 1981, 252 ss.; JOST 1985, 134 ss.; 186; 1992; 1994; 1999; SPYROPOULOS 1982; VOYATZIS 1991, 1995; 1999; TSIOLIS 2002, 15 ss.

¹⁹ Varios autores han defendido una localización más al norte para *Ptolis* (en la pequeña elevación de Profitis Ilias), identificando, en cambio, el cerro de Gortsouli con la Tumba de Penélope, mencionada por Pausanias. El Periegeta, en su descripción de una de las dos rutas que desde Mantinea conducían a Orcómeno, hace referencia primero a la Tumba de Penélope, caracterizándola como γῆς χῶμα ὑψηλόν, y, a continuación, menciona una pequeña llanura en la que se hallaba una montaña (ὄρος) donde se encontraban las ruinas de *Ptolis* (Paus. VIII 12, 6-7; cfr. 8, 4). A partir de una interpretación del texto pausaniano efectuada por M. Leake (LEAKE 1830, 96 ss.) y considerando los términos γῆς χῶμα ὑψηλόν y ὄρος como referentes a sendos cerros naturales, algunos estudiosos asignaron el más cercano a Mantinea (el de Gortsouli) a la Tumba de Penélope, mientras que *Ptolis* ocuparía el segundo y menos prominente de los cerros, el de Profitis Ilias, situado a dos kilómetros más al norte de Gortsouli (entre otros, también FOUGÈRES 1898, 117; MACTOUX 1975, 224). No han faltado hipótesis conciliadoras, como la de N. Papahatzis (ΠΑΠΑΗΑΤΖΙΣ 1980, 218 ss.), que identifica el cerro de Gortsouli tanto con la Tumba de Penélope como con *Ptolis*, y manifiestas incertidumbres, como las de M. Jost (JOST 1985, 37). En la identificación de Gortsouli con *Ptolis* se quiso superar el obstáculo que suponía la secuencia de los lugares mencionados por Pausanias, sin justificar suficientemente el motivo de la aparente contradicción del Periegeta. En este sentido, algunos autores, entre ellos los Hodkinson (HODKINSON-HODKINSON 1981, 253), han propuesto localizar la Tumba de Penélope en la colina más septentrional (la de Profitis Ilias). En todo caso, γῆς χῶμα no corresponde necesariamente a una colina natural (véase también MOGGI 1991, 48 ss.). Es posible que en algunos casos así lo fuera (como, por ejemplo, la llamada Tumba de Calisto, mencionada en Paus. VIII 35, 8), pero en otros se trata de túmulos artificiales (caso de la tumba de Epito, en Paus. VIII 16, 3, y la del tirano de Megalópolis Aristodamo, en Paus. VIII 36, 5). Precisamente éste podría ser el caso de la Tumba de Penélope que, al tratarse de un túmulo artificial en medio de una llanura que no dejó de ser cultivada, bien podría haber desaparecido en el curso de los siglos sin dejar huella alguna. De ser así, se trataría de un monumento funerario artificial, ubicado entre las murallas de Mantinea y Gortsouli (*Ptolis*), junto a uno de los caminos que conducían a Orcómeno.

²⁰ HODKINSON-HODKINSON 1981, 255 ss.

²¹ BÖLTE 1930, 1310 s.; MOGGI 1991, 51 ss.

²² KARAGIORGA 1963. La arqueóloga griega expone brevemente los resultados de su primera investigación y hace referencia a las propuestas de identificación anteriores. El artículo apareció con algunos años de retraso, así que fue anticipado por la noticia de Daux (DAUX 1963) que aporta algunos datos sensiblemente distintos a los de Th. Karagiorga. Ulterior información y nuevos datos en KARAGIORGA 1989, 1993. Interesantes novedades sobre la identidad de la divinidad de Gortsouli a partir del estudio de un conjunto de estatuillas en KARAGIORGA 2001; 2008.

²³ A escasa distancia de la cumbre del cerro, en su pendiente meridional, se encontraron los restos

a la mitad del siglo VII a.C. Prospecciones posteriores añadieron nuevos materiales y restos arquitectónicos de época geométrica, arcaica y clásica, entre ellos los restos de una (supuesta) muralla “ciclópea”²⁴, mientras excavaciones más recientes han dado a conocer otro templo de época arcaica y signos de frecuentación del cerro a partir de la primera edad de Bronce²⁵. Con todo, los hallazgos tan sólo han podido confirmar con seguridad el marcado carácter cultural del cerro desde época temprana hasta la época imperial, con una posible recesión en época clásica. En cambio, no está aún consolidada la hipótesis sobre su eventual ocupación con fines residenciales²⁶.

G. Fougères, tras la aparición de la hipótesis de W. Loring²⁷ que retomaba la vieja idea de W.M. Leake²⁸, abandonó sus tesis iniciales, para situar *Ptolis* en otro pequeño cerro más septentrional (Profitis Ilías), considerando Gortsouli como inadecuado para un asentamiento humano, sobre todo por la carencia de agua. F. Bölte, en cambio, aceptaba la identificación propuesta en 1836 por E. Puillon Boblaye, situando *Ptolis* en el cerro de Gortsouli²⁹, si bien rechazaba la posibilidad de un núcleo permanente de población en el cerro, por no reunir éste las mínimas condiciones de habitabilidad, en especial, por la falta de agua, y por existir en las cercanías los núcleos de *Maira* y *Melangeia*, que no dejaban espacio para una tercera población. Según este autor, el término *Ptolis* podría simplemente referirse al centro presinecístico de la vida político-religiosa de los *δῆμοι* de la comarca, sin que fuese necesaria la presencia en su entorno inmediato de un núcleo poblacional de relevancia³⁰. Más recientemente, esta tesis ha sido relanzada por M. Moggi, que entiende *Ptolis* como “il centro comune di un certo numero di gruppi umani (δῆμοι), che abitavano nella regione definita Mantinea e che complessivamente costituivano la comunità

de un edificio fechado entre el siglo III a.C. y la época imperial y una teja con el sello *Ἡερόλ* [SEG 31 (1981), 350. En la pendiente occidental se hallaron los vestigios de un templo que presenta dos fases arquitectónicas, fechadas por Karagiorga entre la época geométrica y la helenística. Al parecer, hubo un hiato en la continuidad de frecuentación del santuario, que coincide *grosso modo* con el período clásico (discusión de la problemática en HODKINSON-HODKINSON 1981, 254 s.).

²⁴ HOPE SIMPSON-LAZENBY 1962, 31; HOWELL 1970, 86 s.; HODKINSON-HODKINSON 1981, 255 s.

²⁵ SPYROPOULOS 1982.

²⁶ La hipótesis de la ocupación del cerro como asentamiento de población ha sido sugerida por HOWELL 1970, 86-87 (desde la época geométrica hasta la primera época imperial); HOPE SIMPSON-LAZENBY 1970, 92-93 (desde el geométrico tardío hasta la primera época clásica); HODKINSON-HODKINSON 1981, 256 (desde época geométrica hasta el siglo VI a.C.).

²⁷ LORING 1895.

²⁸ *Supra*, nota 19.

²⁹ Esta identificación se remonta a E. Puillon Boblaye (BOBLAYE 1836) y fue seguida por la mayoría de los autores posteriores hasta que W. Loring (LORING 1895) retomara la tesis de W.M. Leake.

³⁰ F. Bölte (BÖLTE 1930, 1310 s.) compara *Ptolis* con la *κώμη* de los hieos (en la Lócride occidental), denominada *Polis* (Thuc. III 101, 2), que era así llamada, distinguiéndose las demás aldeas de los hieos, por su papel de punto de referencia (Mittelpunkt) de la estirpe, al ser su habitual lugar de reunión (Versammlungsort) y su centro político (Dingstätte). Sobre el papel de acrópolis de los hieos desempeñado de la Polis de la Lócride, véanse, LERAT 1952, 31 s. y ROUSSET 2004, 391-398. La *Ptolis* mantinea podía haber asumido sólo este carácter de punto de referencia de la población de la comarca. Bölte, al considerar *Ptolis* un centro de este tipo y no un núcleo habitado, pensaba que las ruinas vistas por Pausanias pertenecerían a antiguos templos y no a viviendas.

dei Mantineesi”³¹. En cambio, la aceptación por algunos de la hipótesis sobre la existencia de un asentamiento en Gortsouli con anterioridad a la fundación de la ciudad histórica de Mantinea, hizo suponer, en fechas más recientes, que *Ptolis*, además de asumir el papel de centro político y cultural de la comarca que le atribuía Bölte, fuese una de las κῶμαι que alimentaron demográficamente al sinecismo. Así, en opinión de S. y H. Hodkinson³², *Ptolis* podría haber sido el centro del estado primitivo, sirviendo a la vez de lugar de residencia, de refugio y de culto, cuya población, al consumarse el sinecismo y la fundación de la nueva ciudad, se habría trasladado a Mantinea. En este sentido, *Ptolis*, sería también una κῶμη, similar a otras del estado mantineo preurbano compuesto, según Estrabón, por cinco δῆμοι.

Cada uno de los *:@4 presinecísticos de Mantinea podría haber contado con patrones de asentamiento heterogéneos dentro de sus propios límites territoriales, que podrían haber variado a lo largo de su historia y que también podrían diferenciarse de un δῆμος a otro. Evidentemente, un δῆμος podría comprender una o más κῶμαι de rango igual o distinto, podría combinar asentamientos de este tipo con población dispersa en el territorio, o, incluso, podría carecer de infraestructura aldeana. De cuanto se puede suponer a partir de la escasa documentación disponible, uno de estos δῆμοι debería ser el que tenía su centro poblacional más importante en *Nestane*, al extremo noreste del territorio mantineo. Otro, situado en la vertiente septentrional del territorio, parece que tenía como cabeza a *Maira*. Un tercer δῆμος se suele situar en la llanura de Louka, en la extremidad suroriental de la comarca, si bien no se conoce ningún núcleo poblacional en este espacio. En el lado occidental de la llanura mantinea, en el valle cerrado de Kapsia (*Alkimedon*), cabría, quizás, localizar un cuarto δῆμος³³. Un χωρίον *Melangeia* recordado por Pausanias, situado al norte de Gortsouli, ha sido entendido como núcleo poblacional por algunos autores, si bien el término χωρίον no autoriza por sí sólo tal interpretación. En cambio, no se ha localizado ningún asentamiento que, de alguna manera, representase a la amplia porción centromeridional de la llanura, donde se esperaría la localización de un δῆμος, con su eventual núcleo poblacional principal. Por ello, algunos investi-

³¹ MOGGI 1991, 54 ss., piensa que *Ptolis* pertenecía a todos los δῆμοι mantineos, sin identificarse con alguno de ellos, representaba el lugar de refugio y de defensa de toda la población y era el punto donde se desarrollaba la actividad político-administrativa de toda la comunidad. El historiador italiano defiende, pues, que *Ptolis* refleja el valor semántico más antiguo del término, el de acrópolis o ciudadela, que no implica necesariamente el carácter residencial del lugar. También recuerda (p. 55, nota 1) cómo la Acrópolis ateniense era llamada *polis* aún en tiempos de Tucídides (Thuc. II 15, 6).

³² HODKINSON-HODKINSON 1981, 263.

³³ Estos cuatro (supuestos) δῆμοι corresponden a divisiones naturales del territorio, y abarcan, por lo general, los valles periféricos de la llanura central, excepto *Maira*, que controla la porción septentrional de ésta. La identificación de las aldeas presinecísticas de *Nestane* y *Maira* (que no se des poblaron del todo tras la fundación de Mantinea urbana) se basa en la información de Pausanias y, en el caso de la primera, en los hallazgos arqueológicos y en otras referencias literarias. La hipótesis sobre un δῆμος en el valle de Louka descansa sobre indicios geomorfológicos (un valle cerrado) y en algunos datos arqueológicos aunque no atribuibles con seguridad a un asentamiento. Similares son las consideraciones con respecto a Kapsia. De este modo, cada uno de los tres valles periféricos de la llanura central debería formar una unidad territorial y poblacional, a las que habría que añadir la de la porción septentrional de la llanura central, que conformaría el territorio del δῆμος de *Maira*.

gadores como los Hodkinson piensan que Gortsouli-*Ptolis*, junto con su papel de centro cultural y político común de la comarca, desempeñaba también el de principal núcleo residencial de la porción centromeridional de la llanura mantinea. También cabrían otras posibilidades, como, por ejemplo, que la población que explotaba a esta porción de la llanura residiera dispersa en el territorio o, incluso, en un centro aldeano situado en el mismo lugar donde posteriormente surgió la ciudad histórica de Mantinea.

A pesar de que la falta de registro arqueológico no permite ir más allá de la especulación, esta última posibilidad merece ser tomada en consideración. Por un lado, porque el emplazamiento de la futura ciudad, además de contar con un buen punto de defensa cercano (precisamente, el cerro de Gortsouli), dispone de varios puntos de abastecimiento de agua en su entorno inmediato, incluido el río *Ophis*, está algo más elevado con respecto a la llanura circundante protegiéndose de inundaciones y se presta mejor que Gortsouli a la explotación agraria de la llanura³⁴. En la zona llana deberían existir, asimismo, antiguos santuarios ya desde el período presinecístico, como parece ser el caso del santuario de Posidón *Hippios*, localizado a poco más de un kilómetro al sudeste de lo que sería el centro urbano de Mantinea y, a mi juicio, posiblemente también el de Alea, que figura como santuario urbano en época post-sinecística³⁵. Por otro lado, porque los testimonios sobre el diecismo de Mantinea del 385 a.C. contienen elementos que podrían aludir, precisamente, a la existencia de un núcleo poblacional presinecístico en el emplazamiento de la ciudad histórica. En efecto, Esparta y la propaganda aristocrática mantinea intentaban presentar el traumático *διοικισμός*, que implicaba el desplazamiento forzoso de los mantineos “urbanos” a sus lugares de procedencia preurbana, como una acción legítima de restauración del estado ancestral, presinecístico. Como se ha aludido líneas arriba, este estado presinecístico constaba, según Estrabón³⁶, de cinco *δήμοι*. Éforo³⁷, tratando del *διοικισμός* del 385 a.C. habla de la dispersión de los habitantes de Mantinea en cinco *κῶμαι*, lo mismo que Diodoro³⁸, que especifica cómo se trataba de las mismas antiguas *κῶμαι* que habían realizado el sinecismo de Mantinea. Sin embargo, Jenofonte, el autor más cercano a los acontecimientos del 385 a.C., afirma que “Mantinea fue dispersada (*διωκίσθη*) en cuatro partes (*τετραχῆ*), tal y como

³⁴ Véase el resumen sobre las ciudades arcadias en llano en JOST 1999, 201 ss.; 222 ss. (con bibliografía).

³⁵ Sobre el papel de los santuarios arcaicos en la cohesión y consolidación de la identidad de las comunidades arcadias, véase VOYATZIS 1999.

³⁶ Strab. VIII 3, 2: Σχεδὸν δὲ καὶ τοὺς ἄλλους τόπους τοὺς κατὰ Πελοπόννησον πλὴν ὀλίγων, οὓς κατέλεξεν ὁ ποιητής, οὐ πόλεις ἀλλὰ χώπας νομίζειν [δεῖ], συστήματα δῆμων ἔχουσαν ἐκάστην πλειά, ἐξ ὧν ὕστερον αἱ γνωρίζομεναι πόλεις συνωκίσθησαν, οἷον τῆς Ἀρκαδίας Μαντίνεια μὲν ἐκ πέντε δῆμων ὑπ' Ἀργείων συνωκίσθη, Τεγέα δ' ἐξ ἑννέα...

³⁷ FGH 70 F 79 (= Ephor. *apud* Harpocrat. *s.v.* Μαντινέων διοικισμός; *cf.* Phot. *s.v.*).

³⁸ Diod. XV 5, 4: μετοικήσαι εἰς τὰς ἀρχαίας πέντε κῶμας (probablemente siguiendo a Éforo), señalando, además, que la ciudad fue destruida: τὴν ἰδίαν πατρίδα κατασκάπτειν; *cf.* 12, 2, asociado con el acontecimiento por Jakoby (FGH II C 58, 39).

la habitaban inicialmente”³⁹, ofreciendo, por tanto, un número de aldeas distinto del de Éforo y Diodoro. Esta aparente incongruencia, ampliamente discutida por los Hodkinson⁴⁰, podría ser superada a través de Pausanias, que, si bien no ofrece el número de las κῶμαι en las que se ha dispersado Mantinea, proporciona una nueva información, al afirmar que la ciudad no fue abandonada en su totalidad tras la operación espartana, sino que a una pequeña parte de la población se le permitió vivir en el centro urbano, sin dismantelar sus viviendas⁴¹. Los Hodkinson que consideran a *Ptolis* como una de las κῶμαι preurbanas, llegan a la conclusión de que la pretendida “restauración” del antiguo mapa poblacional y administrativo de la comarca no fue llevada a cabo a rajatabla, puesto que al menos uno de los núcleos residenciales preurbanos, precisamente el de *Ptolis*, no volvió a ser habitado, sustituyéndose probablemente por aquella pequeña porción de la Mantinea urbana no dismantelada de la que nos habla Pausanias. Sin embargo, si, como piensan muchos investigadores, *Ptolis* no era una de las aldeas preurbanas, entonces, entre otras posibilidades, cabría interpretar la noticia de Pausanias como alusión a la ubicación de una de las aldeas presinecísticas en el preciso emplazamiento de la Mantinea urbana, siendo esta la razón por la que una pequeña parte del núcleo urbano no fue destruido, ajustándose así la operación espartana al espíritu de “restauración” que se pretendía difundir. Esta reflexión podría incluso explicar en parte el τετραχῆ de Jenofonte, que podría no haber incluido en la suma de las aldeas lo poco de la ciudad que quedó en pie⁴².

De haber existido, este núcleo poblacional preurbano podría haber absorbido, en algún momento del período presinecístico, parte del papel de centro de referencia de la comarca que hasta entonces ostentaba *Ptolis*, de modo que cabría asociar la leyenda del traslado, protagonizado por Antínoe y la serpiente, con la trasferencia del *Mittelpunkt* mantineo desde lo alto al llano ya antes de la fundación de la ciudad histórica. No obstante, también cabría suponer que las competencias político-administrativas de *Ptolis* no fueron traspasadas a un asentamiento, sino simplemente a un área sagrada de la llanura, universalmente reconocida y/o aceptada por los mantineos de los δῆμοι, en cuyo emplazamiento se fundaría más tarde la ciudad histórica.

Ahora bien, considerando que las ciudades griegas, ya desde sus orígenes como entidades urbanas, solían vincular su pritaneo u hogar común con figuras heroicas, normalmente indígenas y de antigua tradición, me parece legítimo suponer, que, en el marco del (re)sinecismo y fundación de la Mantinea urbana (acaecidos, probable-

³⁹ Xen. *Hell.* V 2, 7: διωκίσθη δὴ Μαντίνεια τετραχῆ, καθάπερ τὸ ἀρχαῖον ὄκου; en otros puntos de su relato Jenofonte se sirve del término κῶμη para caracterizar estas “cuatro partes”.

⁴⁰ HODKINSON-HODKINSON 1981; *cf.* JOST 1986; 1999, 224 s.

⁴¹ Paus. VIII 8, 9: Ὡς δὲ εἶλε (ὁ Ἀγησίπολις) τὴν Μαντίνειαν, ὀλίγον μὲν τι κατέλιπεν οἰκεῖσθαι, τὸ πλεῖστον δὲ ἐς ἔδαφος καταβαλὼν αὐτῆς κατὰ κώμας τοὺς ἀνθρώπους διώκησε.

⁴² Otras explicaciones de la noticia de Pausanias son, por ejemplo, que la parte no destruida sólo concernía a los lugares sagrados y sus dependencias (incluso residenciales si las hubiese), o que se mantuvo de pie una mínima infraestructura destinada a ejercer de centro común étnico-religioso de la desurbanizada πόλις mantinea, puesto que el diecismo sólo afectaba a la dimensión urbana del estado y no implicaba la disolución de la entidad política.

mente, en algún momento de la primera mitad del siglo V a.C.), se procedió a la revalorización de un mito preexistente, el de Antínoe, asociando, así, desde principio la heroína con el Hogar Común. Aún teniendo en cuenta los tormentosos avatares de la ciudad a lo largo de su historia⁴³, que podrían haber alterado el papel de los cultos originales, la presencia de la tumba de Antínoe en un lugar tan emblemático como es el Hogar Común sugiere, al menos, no desestimar la posibilidad de que esta vinculación se remontase a los orígenes de la fundación de la Mantinea urbana y de su Hogar Común⁴⁴. Cabe observar, que el Hogar Común de Mantinea, el único que representa a toda la población sinecisada y urbanizada, es, en cierto sentido, el heredero ritual de aquel primitivo foco común que fue *Ptolis* en su momento. Visto así, el viaje de Antínoe habría empezado y habría concluido en espacios prácticamente idénticos en cuanto a su función en el seno de la comunidad.

De ser antigua, la vinculación del mito de Antínoe con Mantinea no dejaría de plantear problemas, en especial, en lo que concierne a la dependencia de la heroína mantinea del repertorio mitológico de la rival Tegea. Antínoe, por su condición de mujer, extranjera y, en cierto sentido, enemiga por su origen tegeata, no parece, a primera vista, el personaje más adecuado para asumir el papel que le fue otorgado en Mantinea. Si se dejan de lado posibles explicaciones de índole mágico-apotropaico (apropiación y/o manipulación de figuras mitológicas enemigas a beneficio propio), el mito podría, quizás, aludir a una supremacía tegeata, al menos cultural, en la comarca de Mantinea, en algún momento histórico antiguo, de la que la participación de los arcadios, incluidos los mantineos, en la Guerra de Troya bajo el mando del rey de Tegea podría constituir el reflejo en el *epos*.

En el lenguaje mitológico y religioso Antínoe pertenece al mismo tipo de heroínas al que también pertenece su hermana Estérope, una figura central en la mitología tegeata. Fougères está probablemente en lo cierto cuando afirma que ambas presentan características parecidas relacionadas con la protección de una ciudad. En efecto,

⁴³ Mantinea fue destruida y refundada dos veces con posterioridad a su primera fundación. A la primera destrucción con el consiguiente diecimo (385 a.C.) siguió la refundación del 371 a.C., mientras que la destrucción aqueo-macedonia del 223 a.C. fue seguida por una nueva fundación bajo el nombre de Antigonea. A una tercera refundación equivale la restitución del nombre histórico a la ciudad por parte de Adriano

⁴⁴ Una reflexión algo curiosa se puede hacer a propósito del topónimo Mantinea y el nombre de Antínoe, así como del papel de ésta como heroína fundadora y, en cambio, la ausencia de un culto de otro mítico fundador, Mantineo, del espacio urbano: los nombres de Mantinea/Mantineo y de Antínoe (que, en arcadio, debería ser Antinoia) presentan cierta similitud fonética (que evidentemente podría ser una simple casualidad), pero cabe pensar que existiese una relación entre ambos. De hecho, si en alguna inscripción arcaica (anterior de mediados del siglo V a.C.) de la ciudad se mencionase bien el nombre de Mantineo, bien el nombre de la ciudad o el étnico, los mantineos de las generaciones posteriores sólo habrían podido leerlo incorrectamente. En efecto, estos nombres aparecerían con la letra inicial "M" en la forma arcadia arcaica (*mi lunatum*), es decir como una "C" invertida, un signo difícilmente comprensible para los mantineos de tres o cuatro generaciones posteriores a su caída en desuso. Se leería, así, sólo el resto del texto, es decir "-ANTINE...", y la desinencia según el caso que apareciese. Una situación similar podría haber inspirado leyendas a partir de un falso nombre, con todas las consecuencias que esto podría tener sobre lo que nos transmitió Pausanias con respecto a Antínoe.

Estérope resulta ser una figura importante en la mitología de Tegea por su vinculación con el ἔρρυμα, la cabellera de Medusa que garantizaba la invulnerabilidad de la ciudad. Posiblemente, otro aspecto idéntico entre Antínoe y Estérope se halla en la relación de ambas con el elemento ctónico, como se pone de manifiesto a través de la figura de la serpiente, que, como señala Fougères, es común en las leyendas de los dos personajes.

La vinculación de Antínoe con *Ptolis* podría también significar que se tratara de una figura que reflejase algún culto importante de este lugar. Tal vez podría ser una hipóstasis de la divinidad venerada en *Ptolis* o una sacerdotisa mítica (como Auge, en Tegea). Además contaría con competencias en la gestión de oráculos, gracias a las cuales ha asumido el papel de vehículo de la voluntad divina en el proceso del traslado ritual desde *Ptolis* al emplazamiento de la Mantinea histórica. De cuanto se puede afirmar a propósito del culto o los cultos de *Ptolis*, se veneraba allí una divinidad femenina, a la que M. Jost sugiere identificar con Ártemis y otros investigadores la acercan a una personalidad divina similar a la de Ártemis *Locheia* o de *Eilytheia*. Por sus vínculos con Tegea, la figura de Antínoe podría encajar relativamente bien con un carácter cultual del entorno de Ártemis *Locheia* o de *Eilytheia*, al igual que Auge, su tía mítica tegeata, que a su vez se asocia en Tegea tanto al culto de Alea como al de *Eilytheia*⁴⁵. Recientemente, Th. Karagiorga ha propuesto identificar la diosa de Gortsouli con Deméter⁴⁶, una divinidad polimórfica en sus manifestaciones cultuales arcadias, que, sin embargo, no presenta un especial vínculo con el mundo oracular ni es fácilmente asociable a una figura como la de Antínoe.

Con todo, Antínoe no es el único elemento de impronta tegeata en el panorama mítico-religioso mantineo. También Alea, divinidad indígena de la Arcadia nororiental, que contaba con un santuario urbano en Mantinea al menos desde el siglo V a.C.⁴⁷, es la diosa tegeata por excelencia. Es posible que también existiera algún nexo entre dicha divinidad y Antínoe, como ocurre en Tegea entre Alea y Auge. Según se desprende de la documentación disponible, el culto de Alea en Mantinea se remonta, por lo menos, al momento del sinecismo y fundación de la ciudad (primera mitad del siglo V a.C.) y lo mismo podría suponerse del santuario dedicado a esta divinidad. De hecho, la más antigua inscripción de Mantinea⁴⁸, fechada aún antes de mediados del siglo V a.C. hace referencia precisamente al santuario de esta divinidad, y la vincula a un oráculo, además de especificar su condición de ἄσυλον. A la época de la fundación se remonta también la creación de las cinco tribus mantineas⁴⁹, una de las cuales ostenta el nombre de Ἐπαλέα. Cabe observar, asimismo,

⁴⁵ JOST 1985, 147.

⁴⁶ KARAGIORGA 2001: la investigadora llega a esta conclusión, aún sin excluir otras posibilidades, por la presencia de adormideras (típicas del culto demetriaco) entre los elementos decorativos de los *poloi* de las estatuillas de barro halladas en el santuario; 2008.

⁴⁷ PAUS. VIII 9, 6; IG V² 262, de mediados del siglo V a.C., con referencias al santuario oracular de Alea en Mantinea; *cf.* IG V 2, 271, en la que se menciona la tribu Ἐπαλέα (los nombres de las tribus se derivan de los más antiguos cultos de la ciudad: JOST 1985, 129). Sobre el culto de Alea en Mantinea, véanse HODKINSON-HODKINSON 1981, 259 s. y JOST 1985, 129; 374 s.

⁴⁸ IG V² 262: Ἀλέα, l. 1; ἄ θεός, l. 19; ἱερόν, ll. 22 y 32; χρηστήριον=oráculo, ll. 14 y 29.

⁴⁹ IG V 2, 27.

que mientras cuatro de las cinco tribus se designan con derivados de simples teónimos (Ἐνυαλία, Ὀπλοδμία, Ποσοιδαία, Ἀνακισία) la denominación de la tribu Ἐπαλέα contiene una especificación topográfica al ser un derivado compuesto por el nombre de la divinidad y el prefijo ἐπι. Por ello, se ha sugerido que este nombre refleja una vinculación topográfica entre la tribu y el lugar del culto de Alea. Podríamos concluir que la tribu Ἐπαλέα estuviera asentada en torno al santuario de Alea, que en este caso dicho santuario debería ser preexistente (o al menos contemporáneo) a la formación de las tribus, que, sin duda, tuvo lugar en el marco del sinecismo y la fundación de la ciudad. En consecuencia, al ser el culto de Alea un culto antiguo, como parece, se podría formular la hipótesis de que el centro urbano mantineo, resultado del sinecismo, se asentó exactamente en el lugar donde recibía culto la divinidad cuyo santuario fue incluido en el interior de las murallas, una vez efectuada la fundación.

De la vida posterior de este santuario urbano de Alea en Mantinea no se sabe más de cuanto se puede recabar de la escueta mención de Pausanias, que confirma su vitalidad en el siglo II d.C., aunque podría tratarse de una revalorización tardía del culto⁵⁰. Quizás, al haberse convertido en un lugar de culto urbano, el santuario de Alea, con su pátina indígena y su idiosincrasia oracular, fuera oscurecido con el pasar del tiempo por la competencia de otros santuarios urbanos de más reciente fundación y de índole más propiamente cívica y panhelénica, tales como el doble templo de los Letóides y Asclepio, el templo de Hera y los dos santuarios de Zeus. Aún así, no se puede menospreciar la eventual importancia de este santuario, el único oracular explícitamente atestado en Mantinea, en el proceso de urbanización de la comarca, máxime cuanto esta ciudad estaba vinculada tradicionalmente, de un modo u otro e incluso por los mismos mantineos, precisamente con el mundo oracular: así lo demuestran, además de las explicaciones etimológicas que podría suscitar el nombre de la ciudad, la referencia al μόντευμα en el mito de Antínoe (igualmente relacionado con el nombre de Mantinea) y la estela con el relieve de la denominada Mujer con hígado, hallada en el ágora de la ciudad, que parece confirmar la existencia de prácticas hepatoscópicas en la Mantinea clásica⁵¹.

Estas reflexiones podrían corroborar la hipótesis sobre la existencia de un santuario preurbano de Alea en el emplazamiento ocupado posteriormente por la ciudad histórica. En Tegea, intervenciones arqueológicas recientes han demostrado, que el culto de Alea ha conocido un gran auge hacia finales del siglo VIII a.C., momento en el que se construye el primer templo, si bien la tradición mitológica hace remontar la fundación del primer santuario a Aleo, abuelo mítico de Antínoe, y la arqueología ha confirmado la frecuentación de la zona del santuario ya desde el siglo X a.C.⁵²

⁵⁰ Paus. VIII 9, 6: Σέβουσι δὲ καὶ Ἀθηνᾶν Ἀλέαν, καὶ ἱερόν τε καὶ ἄγαλμα Ἀθηνᾶς ἐστὶν Ἀλέας αὐτοῖς. Cf.: la hipótesis sobre la propagandística revitalización del culto de Alea en Mantinea después de la batalla de Accio en TORELLI-MAVROJANNIS 1998, 202.

⁵¹ FOUGÈRES 1888, 376 ss. Se ha sugerido que la figura femenina de la estela represente precisamente a Antínoe (otros han pensado en Diotima). Cabe observar que la presencia de un tronco de palmera en relieve invita a asociar la figura con el mundo oracular apolíneo.

⁵² En último lugar, VOYATZIS 1999, con bibliografía.

No es posible determinar si en la fundación del santuario mantineo de Alea hubiese intervenido Tegea, en algún momento de su supuesta supremacía en toda la Arcadia oriental, que le atribuía Fougères y que se intuye en el *epos* y en las genealogías de los reyes arcadios. No obstante, no deja de llamar la atención la implicación del elemento tegeata en el mito oracular del abandono de *Ptolis*, por un lado, y el hecho de que sólo se conozca un único culto oracular antiguo en el emplazamiento de la Mantinea histórica, que, precisamente, parece de impronta tegeata, si bien Alea carece de este carácter en Tegea. De haber existido este santuario oracular de Alea en la Mantinea del alto arcaísmo, cabría plantearse su eventual relación con el *μάντευμα* del mito de Antínoe y con la decisión (espontánea o no) de los mantineos de alterar la ubicación de su espacio de referencia común. El desplazamiento de este espacio neurálgico desde *Ptolis* a la llanura pudo haberse consumado en un momento de crisis, que podría estar relacionado con el derrumbe del sistema organizativo anterior (por ejemplo, el de la supuesta βασιλεία mantinea⁵³), crisis en la que, quizás, los tegeatas contribuyeron sustancialmente. La nueva organización mantinea tendría ahora su punto de referencia en la llanura, junto al santuario oracular de Alea y no lejos del santuario de Posidón *Hippios*, en un lugar sin defensas naturales, pero bien situado con respecto a los recursos de agua y las comunicaciones viales. La ubicación y el carácter sagrado del lugar podría haber favorecido su rápida aceptación como nuevo punto de referencia, donde, junto a las tareas culturales, podrían desempeñarse allí operaciones de intercambio y de mercado, con la afluencia de los agricultores de la llanura y los pastores de las montañas circundantes⁵⁴, y también podrían celebrarse reuniones étnico-políticas, como alternativa a cuanto se realizaba antes en Gortsouli. En todo caso, el desplazamiento no implica necesariamente que el cerro fuera despojado de su papel acropolitano a efectos de refugio e, incluso, de culto, al menos hasta la fundación de la ciudad en el llano.

En definitiva, el mito de Antínoe podría reflejar una etapa intermedia entre *Ptolis* y la Mantinea urbana, sin necesidad de ser explicado como una leyenda de invención posterior a la fundación de la ciudad. En todo caso, sólo la arqueología podría, en el futuro, aportar nuevos datos que contribuyen a despejar esta incógnita.

BIBLIOGRAFÍA

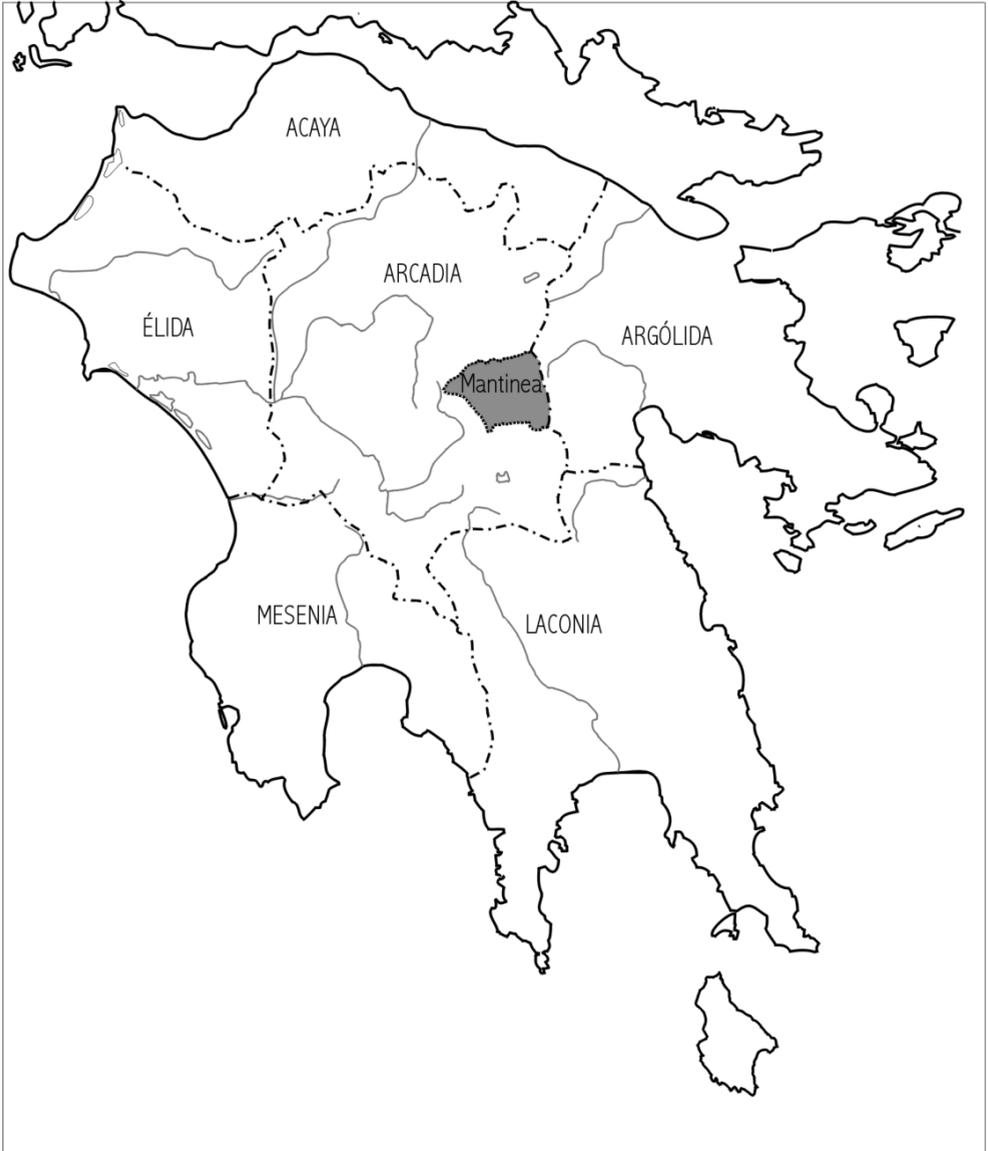
- BOBLAYE 1836: E. Puillon Boblaye, *Recherches géographiques sur les ruines de la Morée*, París.
- BÖLTE 1930: F. Bölte, *s.v. Mantinea*, en *RE* XIV 2, 1289-1344.

⁵³ CARLIER 1984, 404; MOGGI 1991, 55.

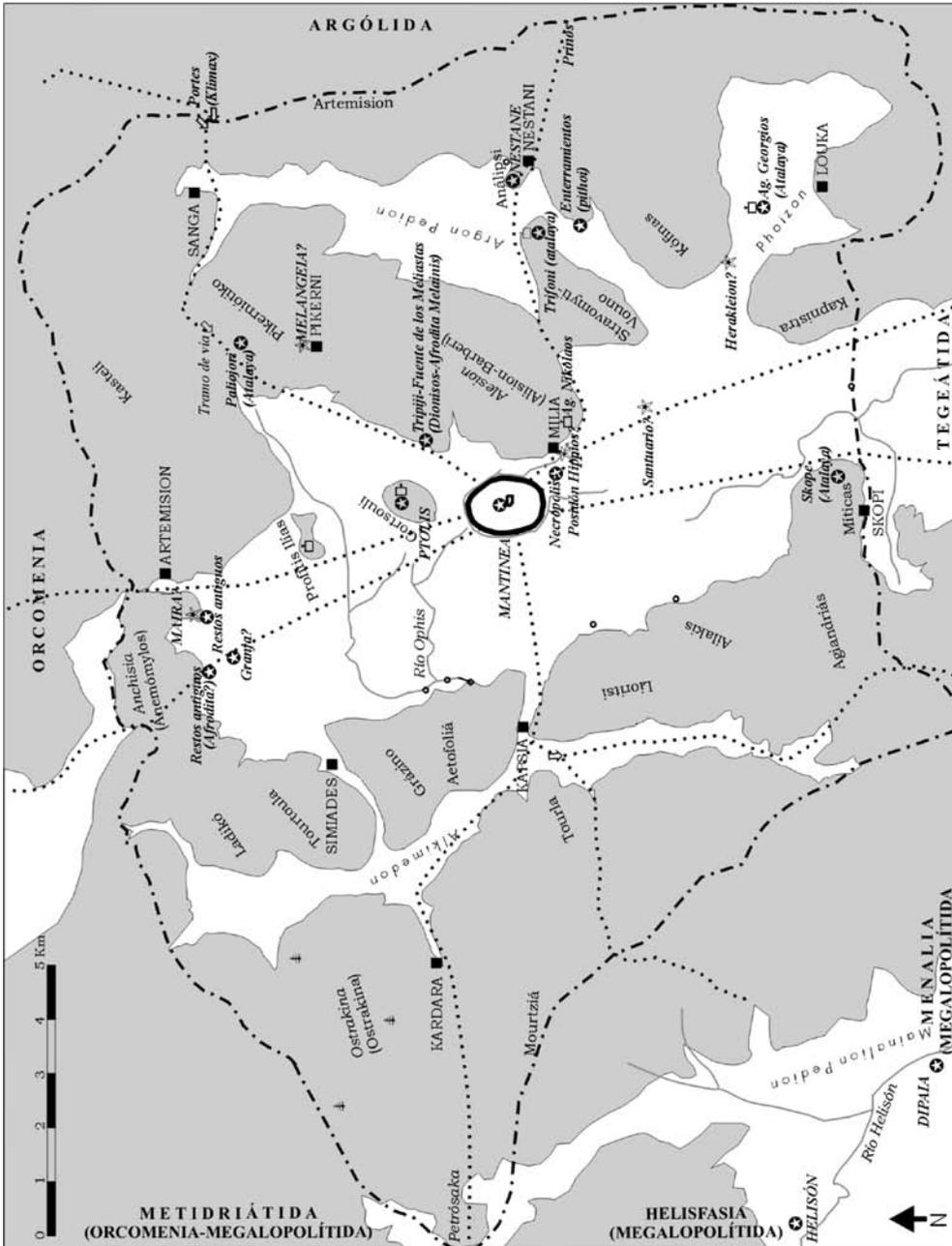
⁵⁴ Al parecer, los santuarios de Alea no son ajenos a los procesos de urbanización de la Arcadia oriental, como puede apreciarse en los casos de Tegea, fundada en las cercanías de su célebre santuario, y de la ciudad epónima, Alea. Al menos en época clásica, el santuario de Tegea parece asociado, además, con el mercado de ganado y, quizás, con la transhumancia (*IG* V² 3; debate en JOST 1985, 382 ss., con bibliografía). Una relación de la divinidad con el ganado podría igualmente apreciarse en la gran extensión de las murallas de la ciudad de Alea, que pertenece al tipo de las ciudades-refugio de R. Martin (MARTIN 1973, 110). En cierto sentido, también la Mantinea urbana pertenece a este tipo de ciudades (HODKINSON-HODKINSON 1981, 286). Sobre el papel de los santuarios en general en la formación de las polis arcadias y la urbanización de la región, VOYATZIS 1999.

- CARLIER 1984: P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo.
- DAUX 1963: G. Daux, *BCH* 87, 766-777.
- FOUGÈRES 1888: G. Fougères, "Stèle de Mantinée", *BCH* 12, 376-380
- FOUGÈRES 1898: G. Fougères, *Mantinée et l'Arcadie Orientale*, *BEFAR* 78, París.
- HODKINSON-HODKINSON 1981: S. y H. Hodkinson, "Mantineia and the Mantinike. Settlement and Society in a Greek Polis", *ABSA* 76, 239-296.
- HOPE SIMPSON-DICKINSON 1979: R. Hope Simpson y O.T.P.K Dickinson, *A Gazetteer of Aegean Civilization in the Bronze Age*, I. *Studies in Mediterranean Archaeology* 52, Göteborg.
- HOPE SIMPSON-LAZENBY 1962: R. Hope Simpson y J.F. Lazenby, en *JHS* 87.
- HOPE SIMPSON-LAZENBY 1970: R. Hope Simpson y J.F. Lazenby, *The Catalogue of Ships in Homer's Iliad*, Oxford.
- HOWELL 1970: R. Howell, "A Survey of Eastern Arcadia in Prehistory", *ABSA* 65, 79-127.
- JOST 1985: M. Jost., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, París.
- JOST 1992: M. Jost., "Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie", en O. REVEDIN y B. GRANGE, (eds.), *Le Sanctuaire grec, Fondation Hard pour l'étude de l'Antiquité classique, Entretiens* 37, Ginebra, 205-245.
- JOST 1994: M. Jost., "The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arcadia", en S.E. ALCOCK y R. OSBORNE (eds.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Spaces in Ancient Greece*, Oxford, 217-230.
- JOST 1999: M. Jost., "Les schémas de peuplement de l'Arcadie aux époques archaïque et classique", en TH.H. NIELSEN y J. ROY, (eds.), *Defining Ancient Arkadia, CPCActs* 6, Copenhagen, 192-247.
- KARAGIORGA 1963: Θ. Καραγιωργα, "Πτόλις Μαντινείας", *ADelt* 18, *Chr.* 88-89.
- KARAGIORGA 1990: Θ. Καραγιωργα-Σταθακοπούλου, "Η μαντινική Πτόλις", en *Πρακτικά του Δ' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών (Κόρινθος 9-16 Σεπτεμβρίου 1990)*, II, *Peloponnesiaka* 19, Atenas, 97-115.
- KARAGIORGA 1989: Θ. Καραγιωργα-Σταθακοπούλου, "Πτόλις Μαντινείας", *AAAth* 22, 1995, 113-122.
- KARAGIORGA 2001: Θ. Καραγιωργα-Σταθακοπούλου, "Οι κόρες της Μαντινείας", *ADelt* 56, I *Μελέτες*, 2006, 127-152.
- KARAGIORGA 2008: Θ. Καραγιωργα-Σταθακοπούλου, "Στα ίχνη της Αρκαδικής Μαντινείας", en *Ιστορίες για την αρχαία Αρκαδία. International Symposium in honor of J. Roy 50 χρόνια Αρκάς, 1958-2008, Ψάρι Τρικολώνων (Psari Trikolonon) 9-10 mayo 2008*, e.p.
- LEAKE 1830: M. Leake, *Travels in the Morea*, III, Londres (reed. Amsterdam 1968).
- LERAT 1952: L. Lerat, *Les Locriens de l'Ouest. I.- Topographie et ruines*, París.
- LORING 1895: W. Loring, "Some Ancient Routes in the Peloponnese", *JHS* 15, 25-89.
- MACTOUX 1975: M.-M. Mactoux, *Pénélope. Légende et myth*, Besançon.

- MARTIN 1973: R., "Rapports entre les structures urbaines et les modes des division et d'exploitation du territoire", en M.I. FINLEY (ed.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris, 97-112.
- MOGGI 1976: M.Moggi, *I sinecismi interstatali greci*, Pisa.
- MOGGI 1991: M.Moggi, "Processi di urbanizzazione nel libro di Pausania sull'Arcadia", *RivFil* 119, 46-62.
- NIELSEN 1999: Th.H. Nielsen, "The Concept of Arcadia-The People, their Land, and their Organization", en Th.H. NIELSEN y J. ROY, J., *Defining Ancient Arcadia*, *CPCActs* 6, Copenhagen, 16-79.
- ΠΑΡΑΗΑΤΖΙΣ 1980: Ν. Παπαχατζής, *Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις. Δ' Ἀχαιικά-Ἀρκαδικά*, Atenas.
- PRITTCHETT 1969: W. Kendrick Pritchett, *Studies in Ancient Greek Topography*, IV, Berkeley-Los Angeles.
- ROUSSET 2004: D. Rousset, "West Lokris", en M.H. HANSEN y T.H. NIELSEN (eds.) *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 391-398.
- SPYROPOULOS 1982: Θ. Σπυρόπουλος, *ADelt* 40 [1982], *Chr.* 118-119.
- TORELLI-MAVROJANNIS 1998: M. Torelli y Th. Mavrojannis, *Guida della Grecia*, Milán.
- TSIOLIS 2002: V. Tsiolis, *Mantineia-Antigonea. Aspectos históricos de una ciudad arcadia*, Toledo.
- VOYATZIS 1991: M. Voyatzis, *The Early Sanctuary of Athena Alea at Tegea and other Arcaic Sanctuaries in Arcadia*, Göteborg.
- VOYATZIS 1991: M. Voyatzis, "Geometric Arcadia", en CH. MORRIS, (ed.), *Klados. Essays in Honour of J.N. Coldstream*, Londres, 271-283.
- VOYATZIS 1999: M. Voyatzis, "The Role of Temple Building in Consolidating Arkadian Communities", en Th.H. NIELSEN y J. ROY, J., *Defining Ancient Arcadia*, *CPCActs* 6, Copenhagen, 130-168.



Mantinea en el Peloponeso.



Mantinea y su territorio.

EPIGRAFÍA Y LABOR COLEGIAL DE LA
* AUGUSTALIDAD EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

ÁNGEL A. JORDÁN

Universidad de Navarra

ARYS, 6, 2003-2005, 113-127 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Uno de los temas que más controversia ha planteado en la historiografía moderna es el estudio de la *Augustalidad, término con el que se engloba a dos organizaciones con una función religiosa y social similar, si bien en el ámbito peninsular no ha dado lugar a demasiados estudios. En este sentido, partiendo del desarrollo de tres ideas metodológicas expresadas por otros tantos autores, el objetivo de la presente comunicación es completar alguna de estas carencias abordando el análisis de su labor colegial a través de las fuentes epigráficas peninsulares.

ABSTRACT

One of the most controversial issues raised in the modern scholarship is the study of the Augustality, term that includes two organizations with a similar religious and social function, while in the field of Iberian Peninsula has not led to too many studies. In this respect, starting with a development of three methodological ideas expressed by many other authors, the purpose of this communication is to complete some of these deficiencies addressing the analysis of their collegiate work through peninsular epigraphic sources.

Fecha de recepción: 11 / 04 / 07

Fecha de aceptación: 29 / 05 / 09

A lo largo de la historiografía, la concreta función que realizaban los *Augustales en el municipio romano ha sido objeto de frecuente discusión, como consecuencia de la falta de referencias literarias. La escasez de fuentes ha provocado que se deba tratar de aprehender esta cuestión a través de los testimonios epigráficos, que en muchos casos se prestan a diversas interpretaciones. En este sentido, dado que los hallazgos epigráficos por el momento no permiten ir más allá del trabajo de los más importantes historiadores de la *Augustalidad, abordar de nuevo su análisis puede parecer pretencioso. Es por ello que no se pretende aportar en estas páginas nuevas y reveladoras conclusiones que aclaren tan espinoso asunto. Por el contrario se plantea un doble propósito, mucho más modesto. Primero, se pretende llamar la atención sobre algunos elementos metodológicos, habitualmente desplazados, aunque ya fueron apuntados por investigadores como A. v. Premerstein, R. Duthoy o D. Fishwick, que influyen de forma importante en el conjunto epigráfico existente. Segundo, se plantea el análisis de los testimonios epigráficos conservados en las tres provincias hispanas, correspondientes a la labor de los *Augustales, desempeñada estrictamente en funciones de su cargo, es decir, su actuación *colegial*, así como a la actuación realizada por la organización general de los *Augustales¹.

I. En general, la historiografía está de acuerdo en presentar a la *Augustalidad relacionada con el culto imperial, sobre todo por la presencia del adjetivo *augustalis* en los títulos *sevir augustalis*, *augustalis* y *magister augustalis*. Además, estos lazos de unión con la esfera religiosa se refuerzan al compararlos con otros títulos como *flamen augustalis* y *sodalis augustalis* o, como apunta D. Fishwick, por medio de la relación metonímica entre *magistri augustales* y los *magistri mercuriales* o *martiales*, entre otros². La importantísima entrada que A. von Premerstein realizó para el *Dizionario Epigrafico* en 1895 supuso un primer hito historiográfico sobre la *Augustalidad que, en muchos aspectos, todavía permanece vigente³. El autor alemán diferenció entre

¹ Se trataría de los magistrados anuales (*Jahresbeamten*) y de la organización general de los *Augustales en la que se incorporarían tras cumplir su anualidad (*Gesamtorganisation*), cf. algunas precisiones a su relación en ABRAMENKO, A., "Die innere Organisation der Augustalität. Jahresamt und Gesamtorganisation", *Athenaeum* 81 (1993), pp. 13-37, esp. 16-18.

² A. V. PREMERSTEIN, "Augustales", *Diz. Epigr.* I, 1895, pp. 824-827, p. 824; R. DUTHOY, "Les Augustales", *ANRW* II, 16.2 (1978), pp. 1254-1309, p. 1293; D. FISHWICK, *The imperial cult in the latin west*, II, 1, Leiden 1991, p. 609.

³ Así, por ejemplo, puede verse la importantísima reivindicación que de este investigador realiza A. Abramenko (ABRAMENKO, A., "Die innere Organisation...").

las funciones de los *seviri augustales* y los *augustales* propiamente dichos. Los primeros limitaban sus funciones a la realización de *ludi* y sacrificios dentro del contexto de culto imperial, mientras que los segundos, encuadrados dentro del culto particular a la *gens Iulia*, y en especial del emperador Augusto, se centraban en realizar dedicaciones, a divinidades y al emperador, así como construcciones y reparaciones de edificios públicos y vías⁴. Tras estos inicios, von Premestein planteó que el momento clave en el desarrollo de la labor *Augustal tuvo que llegar a la muerte del emperador y su postrera divinización. Los *Augustales se vieron obligados a elegir entre seguir desarrollando el mismo culto, prestando un capital protagonismo al ya *Divo Augusto*, o variar sus atribuciones incorporando también al nuevo emperador reinante, opción que acabaron adoptando. La decisión, añadió, no fue impuesta por medio de una disposición general desde Roma, sino que cada comunidad decidió libremente, dando lugar a las diferencias que se pueden encontrar entre las diferentes localidades⁵.

Von Premestein apuntó en este momento una pauta interpretativa que posteriormente no ha sido aplicada, quizá porque el propio autor no la desarrolló suficientemente en su trabajo: la relación entre el *Augustal y su municipio⁶. En esta línea es posible que se deba ir más allá de la constatación de su mimetismo con respecto a las magistraturas municipales. Como muestra el gusto del *Augustal por plasmar su vinculación a una realidad municipal concreta⁷, quizá se pueda considerar la existencia de una interaccionalidad entre ambos elementos, que condicionaba la labor del *Augustal a la realidad concreta de cada municipio. Un ejemplo puede observarse si se analiza la epigrafía proporcionada por la *Augustalidad en dos ciudades diferentes: *Lugdunum* y *Mediolanum*. En la colonia itálica los epígrafes conocidos muestran la importante relación que guardaban los séviro con los *cultores domus divinae*. Así, se conocen muchos casos en donde *Viviri* ostentaron el otro sacerdocio. Por el contrario, la epigrafía procedente de *Lugdunum* muestra una intensa relación entre los *seviri* y los comerciantes locales, siendo los primeros a menudo admitidos en sus colegios e incluso siendo aceptados como patronos⁸. Esta diferenciación entre los modos de actuación de los *Augustales sólo puede encontrar una explicación plausible si se enfoca su estudio desde un ámbito local. Esto permite identificar y, por lo tanto, discriminar, las peculiaridades específicas de las inscripciones conservadas,

⁴ A. V. PREMIERSTEIN, "Augustales", para los *seviri*: pp. 833-834; *augustales vid.* especialmente pp. 839-843. Bibliografía anterior, pp. 824-825.

⁵ A. V. PREMIERSTEIN, "Augustales", p. 844.

⁶ En parte entrevista también por J. M. Serrano Delgado cuando estudia el caso hispano, cf. J. M. SERRANO DELGADO, *Status jurídico y promoción social de los libertos en Hispania Romana*, Sevilla 1988, p. 110.

⁷ Así, por ejemplo, *M(arcus) Valerius Herenn(ianus) Ipagrensis VVir August(alis)* (CIL II 1515 = CIL II²/5, 582); *M(arcus) Fabius Florinus Aurgi(anus) VVir m(unicipii) Flavi Aurg(itani)* (CIL II 3363 = CIL II²/5, 32) o *L(ucius) D[om(itius)] Romulus O[stip]p(onensis) seviri A[ugustalis]* (CIL II 5049 = CIL II²/5, 964).

⁸ *Mediolanum*: AE 1974, 345; CIL V, 5749, 5844 y 8922; *Lugdunum*: CIL XIII, 1939, 1961, 1966, 1972 y 1974.

resaltando los aspectos comunes⁹. Lógicamente, asumir esta relación interaccional implica un cambio de enfoque en el estudio de la *Augustalidad. Puede que haya que centrarse, dentro del amplio margen que proporciona la unanimidad historiográfica con respecto al tema, en la identificación de las peculiaridades locales y, partiendo de ellas, trazar líneas de actuación en ámbitos mucho más extensos. En este sentido, la búsqueda de líneas generales de actuación que aglutinen a toda la mitad occidental del imperio sin realizar una labor previa discriminatoria es una pauta que, tras más de un siglo de investigación, no ha ofrecido resultados concluyentes.

A finales de los años 70 Robert Duthoy criticó muchas de las hipótesis de von Premerstein en su artículo publicado en el ANRW. Con respecto a la labor de los *Augustales, apuntó que muchas de las inscripciones que recogió el autor alemán fueron el resultado de las dispensas del honor y no de una acción colectiva de los funcionarios anuales. Así, von Premerstein incluía homenajes privados que manifestaban el sentimiento de lealtad hacia el emperador, pero de forma individual¹⁰. El análisis semiótico del epígrafe que expone el historiador francés es importante a la hora de analizar la labor colegial de la *Augustalidad. Sin embargo, aunque es una metodología ya expresada desde los sesenta¹¹, no suele ser aplicada rigurosamente a los trabajos sobre *Augustales. Un ejemplo anterior, en este sentido, lo constituye el estudio que escribió R. Etienne sobre el culto imperial en la Península Ibérica. En él, sobre cuarenta y siete inscripciones que analizó como objetos de culto rendidos por los *seviri augustales*, tan sólo siete son realizadas por *Augustales actuando de forma colegial siendo, además, una de ellas un homenaje y no una acción cultural¹². Del mismo modo, cuando J. M. Serrano se centró, de forma breve, en la labor cultural de los *Augustales, se vio desconcertado por la amplia variedad de deidades existentes, resultantes de una incorrecta selección de los epígrafes¹³. De esta forma, se hace necesario realizar un correcto análisis semiótico del fenómeno epigráfico, lo cual implica, entre otras cosas, distinguir entre acciones privadas y públicas para poder aprehender correctamente la labor colegial de esta institución. Para ello en muchas ocasiones es preciso atender al texto, especialmente a las expresiones formularias allí presentes. Así, por ejemplo, como ya planteó R. Duthoy, es probable que aquellas inscripciones erigidas *ob honorem seviratus* o *augustalitatis* no tengan que ver con la labor colegial de los *augustales*. Además, para el caso hispano, no se pueden relacionar directamente con la existencia de un *munus* de características suntuarias, sino que quizá deban

⁹ En el caso hispano, por ejemplo, J. Rodríguez Cortés reconoce como un importante elemento condicionante de la producción epigráfica cultural de los séviro augustales en la Bética la relación de éstos con su entorno, cf. J. RODRÍGUEZ CORTÉS, "Los séviro augustales y las divinidades romanas en la Bética", en: Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía, Córdoba, 1988, vol. II, Córdoba, 1993, 249-255, p. 252.

¹⁰ R. DUTHOY, "Les Augustales", p. 1297.

¹¹ G. SUSINI, *Il lapicida romano: introduzione all'epigrafia latina*, Roma, 1968.

¹² CIL II 6082. R. ÉTIENNE, *Le culte imperial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste a Diocletien*, París 1958, p. 277.

¹³ J. M. SERRANO DELGADO, *Status y promoción...*, pp. 106-107.

ponerse en relación con la necesidad individual de autorrepresentación del séviro¹⁴. Por último, también es posible que las inscripciones realizadas con capital del propio *Augustal respondan a iniciativas privadas de éste¹⁵.

Retomando a R. Duthoy, el historiador francés también planteó que, como la institución de los *Augustales existía desde época augústea, era imposible que el culto al emperador divinizado constituyese su labor original¹⁶. Mas bien debió ser el culto al *Numen* y al *Genius Augusti*, que cuadraba con la política religiosa de Augusto, pues no permitió que se le rindiese culto en vida en Roma y en Italia¹⁷. A este hecho se le unía que los primeros *magistri augustales* son atestiguados en el 13/12 a.C., momento en el que Augusto se convirtió en *Pontifex Maximus*, haciendo del culto a su *Genius* un culto oficial¹⁸. Esta hipótesis se veía reforzada con el hecho de que, en Roma, el culto al *Genius Augusti* fue confiado a libertos. Además, tres libertos formaron parte de un colegio de seis personas que en *Narbo* se encargó del culto al *Numen Augusti*. En último término, se relacionaban también con el culto a los *Lares Augusti*, puesto que este culto se vinculaba en Roma con el del *Genius Augusti*¹⁹. Con estos elementos de base, R. Duthoy caracterizó la labor colegial de la *Augustalidad a través de la organización de *ludi*, puesto que tenían un significado religioso, y *epulae*²⁰. De esta forma, el historiador francés recogía muchos aspectos de las hipótesis de Von Premerstein, aunque concediendo una parte muy importante de la labor *Augustal a los aspectos menos ceremoniosos del culto, si bien matizando su objeto real, que no es el emperador, sino su *Genius* o *Numen* y afirmando la idéntica labor de *seviri* y *augustales*²¹.

Duncan Fishwick constituye el último hito historiográfico que se va a tratar con respecto a la labor colegial de los *Augustales. El autor inglés revisó las tesis de R. Du-

¹⁴ I. RODÁ, “Consideraciones sobre el sevirato en Hispania. Las dedicaciones *ob honorem seviritatus* en el *conventus Tarraconensis*”, en: *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía A.I.E.G.L. Culto y sociedad en Occidente*, Sabadell 1993, pp. 399-404, p. 403; J. M. SERRANO DELGADO, *Status y promoción...*, p. 140; A. A. JORDÁN, “Representación pública y autorepresentación de séviro augustales en Hispania Citerior”, en: *XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae: Provinciae Imperii Romani Inscriptionibus descriptae: Barcelona, 3-8 Septembris 2002*, Barcelona, 2007, 741-746.

¹⁵ La presencia en la mayor parte de los casos, al menos en las provincias hispanas, de la expresión *dono dedit* acompañando a *de sua pecunia* avalan su faceta privada. De hecho, la misma expresión *dono dedit* es un claro indicativo del carácter privado de la acción, en este caso una *donación*.

¹⁶ R. DUTHOY, “Les Augustales”, p. 1298.

¹⁷ Cultos desarrollados, al menos, desde el 30 a.C. y, con sacrificios, por lo menos desde el 12 a.C., *vid.* G. LETTA, “Novità epigrafiche sul culto del Genius Augusti in Italia”, en: *Serta antiqua et mediaevalia, VI. Usi e abusi epigrafici. Atti del colloquio internazionale di epigrafia latina, Genova 20 - 22 settembre 2001*, Roma 2003, pp. 217-236, esp. 221.

¹⁸ De hecho, los primeros testimonios conservados de *Augustales se pueden datar ya en época augústea (AE 1979, 169. cf. ABRAMENKO, A., “Die innere Organisation...”, p. 18).

¹⁹ R. DUTHOY, “Les Augustales”, p. 1300; G. LETTA, “Novità epigrafiche...”, pp. 219-220.

²⁰ R. DUTHOY, “Les Augustales”, p. 1302-1303. Por otro lado, a través de CIL X, 114 de *Petelia* y CIL V, 985 de *Aquileia*, amplía su papel a la organización de *strationes*. Con posterioridad P. Kneissl va a tratar de reforzar la teoría de Duthoy a través del análisis de CIL XII 4333, que el historiador francés había pasado de largo P. KNEISSL, “Entstehung und Bedeutung der Augustalität. Zur Inschrift der ara Narbonensis (CIL XII 4333)”, *Chiron* 10 (1980), 291-326.

²¹ Hipótesis seguida por la mayor parte de la historiografía española, *vid.* R. ETIENNE, *Le culte imperial...*, p. 278; J. M. SERRANO DELGADO, *Status y promoción...*, p. 106.

thoy, considerando que el empleo de tan pocas fuentes constituía muy poca evidencia de base para realizar una generalización. Además, apuntó que el desarrollo general del culto imperial mostraba que el culto al Genio del emperador no se desarrolló de forma pública²² y que el culto al *Numen* no fue continuo sino que apenas aparecía entre Tiberio y el periodo Antonino, difundiéndose especialmente a partir de los Severos. Junto a ello, expresó su desconcierto al pensar que una organización tan importante como la de los *Augustales limitara sus actividades a cuatro días al año²³. Así, D. Fishwick rompió con la tendencia existente hasta el momento, ofreciendo otra interpretación: aunque era posible que en su inicio el culto se centrara en Augusto, posiblemente los *Augustales posteriores se relacionasen con el emperador reinante, como el *flamen Augusti* o *sacerdos Romae et Augusti*. Pero además, al encontrarse en época Antonina la relación entre *Augustales y los *cultores domus divinae*, el culto de los *Augustales, que originariamente se ciñó a la persona del emperador vivo, posteriormente incluyó a otros miembros de la *domus imperatoria*, siendo una asociación paralela a la de los *cultores Augusti*²⁴. De esta forma, concluye Fishwick con la aproximación de su labor a la de los *cultores domus divinae*²⁵. Así, los *Augustales realizaban suplicaciones con incienso y vino, ocasionales sacrificios animales tanto en aniversarios imperiales como de otro tipo y era posible que las imágenes fuesen llevadas por ellos en procesión en los *dies solemnes*, quizá en combinación con ritos municipales. La misma analogía le sugería que estos ritos tendrían lugar en el altar interior del templo y ante las imágenes imperiales.

II. Un último aspecto a considerar antes de analizar la epigrafía hispana es el de los recursos económicos de los *Augustales, puesto que de una mayor o menos capacidad pecuniaria dependerá, en último término, la posibilidad de realizar acciones que desembocaran en el levantamiento de un *titulus*. Con respecto a ello, se ha planteado que el puesto de *Augustal supondría una fuerte carga para el que lo ostentara²⁶. En este sentido, la elección como *Augustal del liberto, por parte de los decuriones de la localidad, era el primer peldaño en su acceso a la vida pública, mostrándose este cargo anual como la primera posibilidad de levantar un *titulus* y de mostrar el po-

²² Si bien conviene apuntar que, pese a lo establecido por D. Fishwick, se conservan diversas inscripciones que atestiguan varios ejemplos del culto municipal al *Genius Augusti* (G. LETTA, "Novità epigrafiche...", p. 226).

²³ D. FISHWICK, *The imperial cult...*, pp. 611-612.

²⁴ D. FISHWICK, *The imperial cult...*, p. 612.

²⁵ Sin embargo, la equiparación de los *augustales con los *cultores domus divinae* no parece demasiado probable. En este sentido conviene señalar que las inscripciones que emplea D. Fishwick ya habían sido tomadas en consideración por R. Duthoy, quien concluyó en su momento que formaban parte de una caracterización local de la *Augustalidad. Los epígrafes proceden de una localización geográfica muy concreta, *Mediolanum* y *Novaria* y, de hecho, fuera de estos dominios apenas se ha encontrado la relación entre los *Augustales y los *cultores domus divinae*. De todas formas, es posible que el historiador inglés acierte al hacer hincapié en la necesidad de contar con unas bases epigráficas lo suficientemente numerosas como para poder extraer conclusiones fiables, máxime cuando se está buscando una pauta de comportamiento para toda la mitad occidental del imperio, aunque posteriormente cae en el error de generalizar actuaciones locales., cf. R. DUTHOY, "Les Augustales", p. 1301.

²⁶ J. PONS SALA, "Algunas consideraciones teóricas sobre el sevirato como indicador de dinamismo socio-económico", *MHA* 1 (1977), 215-219, esp. 217.

tencial pecuniario del antiguo esclavo²⁷. Así, por ejemplo, [---] *Ser. Perseus* adornó el foro y la basílica de *Iliberri Florentia* en agradecimiento por su elección como séviro de la localidad, hecho que recordó en, al menos, dos inscripciones²⁸. Como el cargo de séviro era considerado como una magistratura o semi-magistratura, era necesario el pago de una *summa honoraria* a los decuriones, que se ingresaba en las arcas municipales y que, posiblemente, ascendía a unos 500 denarios²⁹. Sin duda, esta relación entre los *Augustales y los decuriones ofrecía la posibilidad a éstos últimos de exigir de diversas maneras el cobro del *munus*. De esta forma, en ocasiones el *ordo* local prefirió que el *Augustal costeara algunos monumentos, que se antojaban necesarios para la ciudad. Este es el caso de *L. Manilius Gallus* y *L. Manilius Alexander*, quienes *secundum petitionem m(unicipii)* construyeron doscientos asientos para espectáculos³⁰. Sin embargo estas acciones, que implican un primer espacio de actuación del *Augustal, debieron tener carácter extraordinario, pues sólo se ha conservado una segunda inscripción de este tipo³¹. Así, parece lógico inferir que el municipio prefirió el pago tradicional de la *summa honoraria*. Otra opción que existía con respecto a esta cantidad era la posibilidad de que el *Augustal estuviera exento de su pago, normalmente como consecuencia de una acción evergética de su patrono. Así debió suceder con los libertos de *L. Caecilius L. f. Pap. Optatus*, quien estableció, entre las múltiples donaciones que realizó a la ciudad de *Barcino*, que el cargo del séviro fuera gratuito para sus libertos³². Para finalizar, en ocasiones especiales el *ordo* local decidió conceder el cargo de forma gratuita. Este es el caso, por ejemplo, de *L. Aemilius Saturninus*, en *Barcino*, a quién el *ordo Barc(inonensium)* decretó el *sevirato gratuit(o)*³³. Sin duda, esta concesión debió hacerse en honor de su patrono, perteneciente a la *gens Aemilia*, una de las más importantes de la colonia. Un segundo y último ejemplo de este fenómeno procede de *Iluro*. En este municipio se encontró en junio del 2000 un bloque de arenisca donde sólo se conserva la consignación de que el liberto había accedido de forma gratuita al cargo de séviro³⁴.

Tras el desembolso de esta suma, es probable que los decuriones asignaran a los *Augustales alguna cantidad económica para hacer frente a los gastos ocasionados por su labor. En este sentido, están atestiguadas en las leyes municipales partidas presupuestarias para la adquisición de incienso y demás parafernalia cultural, y es sabido

²⁷ Cf. R. DUTHOY, “Les Augustales”, p. 1266. ABRAMENKO, A., “Die innere Organisation...”, esp. 26-27 con algunas matizaciones al *honos*.

²⁸ CIL II 2083 = 5507 = CIL II²/5, 633 y CIL II 2084 = 5508 = CIL II²/5, 634.

²⁹ A. D'ORS, *Epigrafía Jurídica de la España romana*, Madrid 1953, p. 421.

³⁰ CIL II 3364 = CIL II²/5, 31: *L(ucius) Manilius Gallus et L(ucius) Man[i]lius Alexander Aurg(itani) ob honorem VI(vi)r(atus) secundum petitionem m(unicipii) optimi patroni loca spectacul(orum) / numero CC singuli ex duplici pecunia / decreto optimi ordinis municipib(us) m(unicipii) Aurgita[ni] dederunt donaverunt.*

³¹ IRC IV, 1: *Aequitali Aug(usti) / L(ucius) Minicius / Myron ob / honorem VIvirat(us) / munus / C(oloniae) B(arcinonensium).*

³² CIL II 4514 = IRC IV, 45, *vid.* I. RODÁ, “La inscripción de Lucio Cecilio Optato”, *QuadABarcel* 18 (1980), pp. 5-49, esp. 27ss.

³³ IRC IV, 10: *Dianae Aug(ustae) / sacrum / L(ucius) Aemilius / Saturninus / ob honorem / IIII(vi)r(atus) quem / illi ordo / Barc(inonensium) gratuit(o) / decrevit.*

³⁴ IRC I, 216: *[- - - pro se]viratu · gratuito · D[- - -].*

que los *Augustales disponían de un *arca* común³⁵. Por desgracia, por el momento se desconoce si, además de la contribución del municipio al *arca*, existió una obligación por parte de los *Augustales de realizar contribuciones pecuniarias distintas a la *summa honoraria*. Por el contrario, sí que era posible la recepción de donaciones por parte de *privati*, que en ocasiones podían ser adoptados como patronos. Así, es posible que la honra que recibió C. Sextio Firmo en *Tarraco ob plurima eius beneficia* estuviese relacionada con una generosa contribución del homenajeador a las arcas *Augustales³⁶. Sin embargo, el escaso número de inscripciones que atestiguan este hecho también invitan a pensar que no se trató de una práctica demasiado extendida³⁷. Es por ello que, por el momento, hay que pensar que los monumentos realizados en el ejercicio del cargo, o por el colegio, debieron ser sufragados sobre todo con el capital designado por los decuriones³⁸.

El uso de estos recursos pecuniarios debió ser consensuado, como invita a pensar la existencia en los epígrafes de expresiones genéricas como *IIIIIIvir(i) Augustales Barcinon(enses)*³⁹. Ahora bien, conviene anotar que, por el momento, en la Península Ibérica, los *Augustales figuran de forma colegiada sólo en las inscripciones honoríficas conservadas. Por el contrario, en las inscripciones culturales el promotor está claramente individualizado, siendo sólo uno o, en alguna ocasión, dos. Esto lleva a plantear dos posibles vías de interpretación, que podrían condicionar el uso de la caja común⁴⁰. Por un lado, existe la posibilidad de una actuación individual, sin necesidad del consenso a la hora de erigir una inscripción. Sin embargo esto, que implica un empleo mucho más personalizado del capital disponible, no parece probable pues plantearía importantes problemas administrativos. Por otro lado, una segunda opción reside en vincular este fenómeno con la organización interna de la *Augustalidad. Al tratarse de una magistratura colegiada y electiva es posible que existiese una estructuración interna similar a otras, como podría indicar la calificación de *primus* que acompaña al cargo en alguna ocasión⁴¹. En este sentido, es posible que, en estas ocasiones, quizá se esté reflejando en el epígrafe el séviro *primus inter pares*, tal vez en representación de todos los *seviri*. Así, quizá las propias características de la dedicación, una consagración ubicada en un espacio cultural o incluso en el propio

³⁵ *Lex. Urs.* 77 y 79. Sobre el *arca augustalium* vid. por ejemplo AE 1996, 601 de *Casuentum* o, en el caso del *arca* de los *seviri*, ILS 6720 de *Brixia*.

³⁶ RIT 427.

³⁷ Además de la honra señalada, por el momento sólo el homenaje que recibe *L. Minicius Natalius Quadronius Verus Iunior* en *Barcino* (CIL II 4511 = IRC IV, 33) podría relacionarse con este fenómeno.

³⁸ Elemento que, quizá, contribuya a la explicación de la frecuencia con la que los *Augustales deciden realizar, de forma privada, consagraciones *de sua pecunia*.

³⁹ CIL II 4539 = IRC IV, 90.

⁴⁰ Siempre y cuando se admita que la ausencia de cualquier tipo de formulario en la inscripción la caracteriza como pública. También podría darse el caso de ser privadas, pero dispuestas en un ambiente semi-privado, como podría ser la sede *Augustal, en cuyo caso quizá no sería necesario plantear de forma explícita el carácter de la inscripción. Por desgracia, los datos conservados impiden decantarse por cualquier opción.

⁴¹ Por ejemplo en CIL X 7541 de *Nora (Sardinia)*. Un resumen de la problemática en torno al calificativo *primus* en C. CASTILLO, "Seviri Augustales en la región meridional del *conventus Tarraconensis*", SPhV5, n.s. 2 (2001), pp. 19-26, esp. 23-25.

colegio *Augustal, permitiese esta forma de identificación, que propiciaría un prestigio adicional al séviro. El caso contrario, podría verse en los homenajes conservados. Al ser ubicados en la mayor parte de los casos en los hogares de los honrados, la individualización del *sevir primus* tal vez favorecería una equívoca impresión sobre el promotor del monumento. Ahora bien, no conviene olvidar que el escaso número de inscripciones conservadas invitan a pensar que el control de los decuriones sobre el *arca* *Augustalium debió ser grande, no dejando demasiado margen fuera de los elementos necesarios en su labor cotidiana, para la financiación de otras acciones.

III. Las dos primeras partes del presente trabajo sirven de explicación para una de las principales características de la labor colegial de la *Augustalidad en las tres provincias hispanas: el escaso número de inscripciones conservadas, pues quizá puedan interpretarse en este sentido doce epígrafes⁴². Sin embargo, a pesar de tan parca cantidad, esta cifra no debe sorprender. En este sentido conviene tener en cuenta que tanto si se atiende a una interpretación funcional de la labor *Augustal basada en R. Duthoy, como si se sigue a D. Fishwick, el vestigio epigráfico que se desprende necesariamente debe ser muy parco⁴³. En el primer caso desembocaría en la erección ocasional de un monumento consagrado al *Genius* o el *Numen*, pues la consagración anual de altares causaría la saturación del espacio cultural y la temprana amortización de los epígrafes, hecho que va en contra de la propia esencia de la inscripción, que es su perdurabilidad. Por otro lado, este mismo carácter cotidiano afectaría a los *ludi* y *epulae*, apareciendo únicamente en ocasionales menciones, como podrían mostrar los escasos testimonios epigráficos a *ludi* promovidos por la ciudad, aun cuando se conoce que anualmente se celebraban varios. En el segundo caso, hay que considerar que los aspectos más ceremoniales son los menos llamados a dejar un testimonio epigráfico perdurable.

⁴² *Lusitania*: CIL II 182 = EOlisipo 74 de *Olisipo*. *Hispania Citerior*: CIL II 3726 = CIL II²/14, 2 de *Valentia*; CIL II 4511 = IRC IV, 33; CIL II 4539 = IRC IV, 90 e IRC IV, 116 de *Barcino*; CIL II 4603 = IRC I, 132 de *Baetulo*; CIL II 4613 = IRC I, 98; CIL II 4614 = IRC I, 99; CIL II 4615 = IRC I, 100 e IRC I, 97 de *Iluro*; y CIL II 6082 = RIT 80; y RIT 85 de *Tarraco*. Ahora bien, este escaso *corpus* podría verse reducido aun más dependiendo de la interpretación de un grupo de siete inscripciones que guardan una gran homogeneidad formal (CIL II 182 = EOlisipo 74; CIL II 3726 = CIL II 14, 2; CIL II 4603 = IRC I, 132; CIL II 4613 = IRC I, 98; CIL II 4614 = IRC I, 99; CIL II 4615 = IRC I, 100; e IRC I, 97). Todas ellas presentan un texto austero, en donde sólo figura el nombre de la divinidad, el promotor y la indicación de que era séviro, sin aportar alguna fórmula consagratória ni explicación sobre los motivos de erección del monumento, lo cual ha hecho que algunas de ellas fuesen consideradas como el pago de un *munus*, si bien no hay bases suficientes para sostener tal afirmación (CIL II 4603 = IRC I, 132; IRC I, 97. *Vid.* A. A. JORDÁN, “Representación pública...”). En nuestra opinión, estas inscripciones guardan grandes paralelismos formales con otras realizadas por sacerdotes o magistrados municipales, en las cuales se suele admitir la actuación del promotor englobada dentro del ejercicio de su sacerdocio, pues no se refleja algún tipo de fórmula consagratória (por ejemplo CILA II 351 de *Italica*, CILA II 289 de *Ilipa*, IRCP 146 de *Mirobriga*). En nuestro caso, dado que no hay elementos que impidan aplicar la misma conclusión a los séviro, y siendo conocida la tendencia metonímica de esta semi-magistratura con los cargos municipales, interpretamos este grupo como fruto de una actuación magistral, si bien con cierta cautela derivada de la ausencia de elementos claramente definitorios.

⁴³ *Vid.* al respecto ABRAMENKO, A., “Die innere Organisation...”, p. 13, quien apunta sobre la escasez de testimonios epigráficos relativos a la labor habitual de la *Augustalidad.

En nuestra opinión, esta caracterización de la labor *Augustal, como esencialmente anónima es algo, en cierto sentido, también extensible al mundo privado, como se ha visto en otros trabajos⁴⁴, y quizá conduzca a la superación de viejas metodologías historiográficas sobre los *Augustales. Así, en ocasiones el investigador se limita a confrontar los lugares en donde aparecen *Augustales con aquellos en donde no se conservan testimonios, ciñendo su estudio a una somera enumeración de localidades e inscripciones, que habitualmente no suele conducir a algún resultado positivo⁴⁵. Además, la consideración de la labor pública del *Augustal como anónima conlleva la invalidez del argumento *ex silentio* como algo definitorio. Es más, dado que el *Augustal se presenta íntimamente vinculado con el culto al emperador y éste posiblemente estuviese dispuesto de manera oficial en municipios y colonias⁴⁶, quizá no sería descabellado plantear como hipótesis de partida la difusión de la *Augustalidad al menos en todos los núcleos privilegiados. El cambio de perspectiva quizá implicase encontrar elementos concretos que justifiquen su ausencia, en vez de buscar razones para su presencia, que posiblemente estuvo extendida en todas las ciudades con estatuto jurídico privilegiado⁴⁷.

Si se admite esta hipótesis de trabajo, quizá convenga centrar la atención en unos *magistri ad fana templa delubra* citados en la *lex Ursonensis*. Éstos eran elegidos por los decuriones, siendo los encargados de los lugares de culto, la realización de *ludi circenses*, sacrificios rituales y ceremonias ante las imágenes en andas⁴⁸. Estas atribuciones son similares a las que plantea D. Fishwick para los *Augustales quienes, además, en su inicio también recibieron el apelativo de *magistri*⁴⁹. Por desgracia

⁴⁴ Vid. por ejemplo A. A. JORDÁN, "Representación pública..." para el caso de la provincia Citerior o A. A. JORDÁN, "El hábito epigráfico funerario de los *Augustales béticos. Entre el mito y la realidad", en: Alonso del Real, C.; García Ruiz, P.; Sánchez-Ostiz, A.; Torres Guerra, J. B. (eds.), *Urbs Aeterna. Actas y colaboraciones del coloquio internacional "Roma entre la literatura y la historia. Homenaje a la profesora Carmen Castillo"*, Pamplona, 2003, pp. 531-542 para la Bética.

⁴⁵ Sobre las dificultades de encontrar alguna coherencia a su difusión geográfica en la Península vid. A. A. JORDÁN, "Algunas reflexiones en torno a la distribución geográfica de los *Augustales en la Península Ibérica", XXVII Congreso Girea - Arys VIII, *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo, Valladolid 7-9 de noviembre de 2002*, Valladolid, 2004, pp. 337-346, p. 345.

⁴⁶ Así, por ejemplo, se establece en la *lex Irnitana* la fórmula del juramento (cap. 26 y 59) *per Iovem, et divom Aug(ustum), et divum Claud(ium) et divom Vespasianum Aug(ustum) et divom Titum Aug(ustum), et genium imp(eratoris) Caesaris Domitiani / Aug(usti), deosque Penates*. Además, en otra rúbrica (92) se establece la importancia del culto al emperador en el calendario de la ciudad (*quos dies propter venerationem domus Augustae festos*).

⁴⁷ Por el contrario vid. G. ALFÖLDY, "Drei städtische Eliten im römischen Spanien", *Gerión* 2, 1984, pp. 193-238 para el caso de la ausencia de sévros en Sagunto. En contra A. A. JORDÁN, "Algunas reflexiones...", pp. 342-344.

⁴⁸ Lex Urs., 128: *II(vir) aed(ilis) pra(e)fectus c(oloniae) G(enetivae) I(uliae) quicumque erit is suo quoque anno mag(istratu) / imperioq(ue) facito curato quod eius fieri poterit / u(ti) q(uod) r(ecte) f(actum) e(ss)e v(olet) s(ine) d(olo) m(alo) mag(istri) ad fana templa delubra que(m) / ad modum decuriones censuerint suo qu<o=EM>que anno fiant equ[e] d(ecurionum) d(ecreto) suo quoque anno / ludos circenses sacr[i]ficia pulvinariaque / facienda curent que(m)[a]d modum quitquit de iis / rebus mag(istris) creandis [l]udis circensibus facien[dis] sacrificiis procu[r]andis pulvinaribus falciendis decu(riones) statuerint decreverint / ea omnia ita fiant deque iis omnibus rebus*, cf. P. CASTILLO PASCUAL, "Las propiedades de los dioses: los loca sacra", *Iberia* 3, 2000, pp. 83-109, p. 99-100.

⁴⁹ D. FISHWICK, *The imperial cult...*, p. 609.

la peculiar cronología del texto, conservado en su versión de mediados del siglo I d.C.⁵⁰, impide poder confirmar esta identificación que, de todas formas, debería remitir a época augustea.

Centrando la atención en las inscripciones conservadas, puede resaltarse que remiten casi en su totalidad a la provincia *Hispania Citerior*, puesto que sólo se conoce un epígrafe procedente de *Lusitania* y ninguno de la Bética⁵¹. El texto lusitano, encontrado en *Olisipo*, es la única referencia directa de culto al emperador realizada por *Augustales, conocida por el momento⁵². Se trata de una base de estatua perdida realizada por los augustales *C. Arrius Optatus* y *C. Iulius Eutichus* en honor de Augusto, en época julio-claudia. Por esta razón, y puesto que sólo se conoce un testimonio realizado por *augustales*, el estudio se va a centrar con mayor atención en los *seviri augustales* de *Hispania Citerior*, manteniendo de esta forma un conjunto homogéneo.

En este contexto geográfico (*Hispania Citerior*), las sufragaciones conservadas, por el momento, de los *Augustales en cuanto colectivo, se dividen en cinco honras y seis epígrafes de carácter cultural (tablas 1 y 2). Tan escaso número de inscripciones impide poder efectuar interpretaciones de carácter global, siendo preferible y metodológicamente aconsejable, centrarse tan sólo en el ámbito local. Los epígrafes proceden de diversos emplazamientos, si bien se puede apreciar su concentración en *Barcino* (tres), *Tarraco* (tres) e *Iluro* (cuatro). El resto, dos, se distribuyen en otros tantos núcleos (*Valentia* y *Baetulo*). Además, el caso de *Barcino* y *Tarraco* es peculiar por cuanto que todas las inscripciones conservadas son homenajes, señalados en la siguiente tabla⁵³.

Tabla 1: Relación de honras promovidas por *seviri augustales*

Referencia	Lugar	Honrado	Causa
CIL II 4539 = IRC IV, 90	<i>Barcino</i>	<i>L. Licinius Secundus</i>	Accenso patrono suo L. Licinio Surae
CIL II 4511 = IRC IV, 33	<i>Barcino</i>	<i>L. Minicius Natalis Quadronius Verus Iunior</i>	Ob merita eius
IRC IV, 116	<i>Barcino</i>	<i>M. Cornelius [-]</i>	-
CIL II 6082 = RIT 80	<i>Tarraco</i>	<i>Imp. M. Aur. Commodus</i>	No figura
RIT 85	<i>Tarraco</i>	<i>Imp. M. Aur. Severus Alexander</i>	No figura
RIT 427	<i>Tarraco</i>	C. Sextius Firmus	Patrono. Ob plurima eius beneficia

⁵⁰ Cf. CIL II²/5, 1022; A. U. STYLOW, "Apuntes sobre la arqueología de la *Lex Ursonensis*", *Studia historica. Historia antiqua* 15 (1997), pp. 35-45, esp. 42-43.

⁵¹ CIL II 182 = EOlisipo 74 de *Lusitania*.

⁵² Se conoce un segundo testimonio procedente de *Clunia*, pero el carácter fragmentario de la inscripción y el hecho de que esté perdida invita a tomarla con precauciones, cf. CIL II 2778 = ER-Clun 212.

⁵³ Cf. RODÁ; M. MAYER; G. FABRE, "Recrutement et promotion des élites municipales dans le nord-est de l'Hispania Citerior sous le Haut-Empire", *MEFRA* 102 (1990) pp. 525-539, esp. 533. donde se subraya el importante papel que cobran las dedicatorias colectivas en *Tarraco* y *Barcino*, aunque no señalan el caso de *Iluro*.

No deja de sorprender la capacidad financiera que muestran los séviros de estas dos localidades, en contraste con los escasos testimonios procedentes del resto de la península⁵⁴. En este sentido, es posible que esta capacidad económica estuviese vinculada con la recepción de evergesías particulares. Quizá no sea coincidencia que las inscripciones se daten en el siglo II d.C., en general en un momento avanzado⁵⁵, lo cual coincide con una serie de espléndidas donaciones realizadas por *L. Minicius Natalis Quadronius Verus Iunior* en *Barcino* y *C. Sextius Firmus* en *Tarraco*⁵⁶. Es posible que estas evergesías causaran un importante superávit en las arcas *Augustales que motivaron, indirectamente, una mayor presencia en la epigrafía local. De todas formas, por el momento no es posible conocer el empleo que recibió el capital disponible. Sin embargo, quizá puede plantearse que este aporte pecuniario se destinara, en primer lugar, al reconocimiento del generoso evergeta por medio de una estatua, bien ubicada en su *domus*, o bien en la sede colegial. Por otro lado, en el caso de *Tarraco* no sería descabellado pensar en la realización de estatuas al emperador, quizá sendos bustos a Cómodo y Severo Alejandro. Ahora bien, puesto que por su tamaño estarían ubicadas en la propia sede *Augustal, la repercusión que tendrían estas acciones en la colonia debió ser mínima. Una segunda característica es que en ambas ciudades se aprecia una ausencia de inversión en el ámbito cultural. Esto quizá sea consecuencia del azar en la transmisión de los textos en el caso de *Barcino*, pues, por ejemplo, la propia colonia dispuso que el *munus* de *L. Minicius Myron* tuviese características culturales⁵⁷. Sin embargo el caso de *Tarraco* quizá sea distinto, y tal vez pueda vincularse con el carácter administrativo que tenía la ciudad. La capitalidad de la colonia provocaba la presencia constante de individuos de alto estatus socio-económico, lo cual tal vez se puede traducir en un inconsciente acaparamiento del espacio público disponible. En este sentido, resulta significativo que, por el momento, no se conserve alguna inscripción de carácter cultural, pública o privada, financiada por un séviro⁵⁸.

En contraste con la situación de *Tarraco* y *Barcino*, el resto de epígrafes conservados tienen un marcado carácter cultural, que posiblemente también deba ponerse en relación con las respectivas necesidades municipales (tabla 2).

⁵⁴ El carácter particular de las colonias de *Barcino* y *Tarraco* ya ha sido puesto en relieve en relación a los municipios circundantes por la historiografía. Así, I. RODÁ; M. MAYER; G. FABRE, "Recruitment et promotion ...", esp. 532 y 534, donde los autores señalan un claro contraste entre las villas de la costa del *conventus Tarraconensis*, con una importante presencia de libertos de origen itálico, y el interior. Del mismo modo, J. C. Saquete Chamizo apunta a que los libertos disponían de mayores posibilidades económicas en las ciudades grandes, especialmente los puertos, siendo más fácil canalizar sus ambiciones en el ámbito local (J. C. SAQUETE CHAMIZO, *Las élites sociales de Augusta Emerita*, Mérida 1997, 153).

⁵⁵ Tan sólo la honra que recibe L. Licinio Secundo es datada en un momento anterior, en la época de Trajano.

⁵⁶ CIL II 4511 = IRC IV, 33 y RIT 427. Donaciones que, por otra parte, se enmarcan dentro de una corriente que se dio entre los ricos propietarios en el siglo II d.C., de tal forma que quisieron mostrar su generosidad y su deseo de popularidad por medio de acciones evergéticas, cf. I. RODÁ, "La inscripción de...", p. 35.

⁵⁷ IRC IV, 1.

⁵⁸ Vid. al respecto las consideraciones realizadas por J. C. Saquete Chamizo sobre las dificultades que, posiblemente, tuvieron los *Augustales a la hora de representarse epigráficamente en las principales ciudades de las provincias (J. C. SAQUETE CHAMIZO, *Las élites sociales...*, p. 152ss.).

Tabla 2: Relación de inscripciones culturales procedentes de Hispania Citerior

Referencia	Lugar	Deidad	Promotor
CIL II 4613 = IRC I, 98	<i>Iluro</i>	<i>Iunoni Aug. Sacr.</i>	<i>C. Quintius Myronus</i>
CIL II 4614 = IRC I, 99	<i>Iluro</i>	<i>Mercurio Aug. Sacr.</i>	<i>C. Baebius Corinthus</i>
CIL II 4615 = IRC I, 100	<i>Iluro</i>	<i>Silvano Aug. Sacr.</i>	<i>P. Cornelius Florus</i>
IRC I, 97	<i>Iluro</i>	<i>Bono Event. Aug. Sacr.</i>	<i>P. Aemilius Gemellus</i>
CIL II 4603 = IRC I, 132	<i>Baetulo</i>	<i>Lupa Augusta</i>	<i>L. Visellius Tertius</i>
CIL II 3726 = CIL II ² 14, 2	<i>Valentia</i>	<i>Asclepio Deo</i>	<i>L. Cornelius Hyginus</i>

De entre ellos, para finalizar, conviene destacar el conjunto epigráfico de *Iluro*, pues los cuatro testimonios aquí recogidos constituyen, por el momento, la totalidad de la producción epigráfica cultural procedente de este municipio. En este sentido, el alejamiento de la población local de los usos epigráficos culturales en esta localidad es desconcertante. Sin embargo, quizá sea posible relacionarlo con el carácter residencial que se ha querido atribuir a este municipio y, sobre todo, la cercana presencia del santuario de Can Modolell, en donde se ha encontrado un *corpus* epigráfico mucho mayor⁵⁹. Ello tal vez ocasionaría el desplazamiento de la población hacia otros núcleos más importantes, como *Barcino*, en donde la inscripción podría tener mayores posibilidades publicitarias. Por otro lado, resulta significativo que los cuatro epígrafes de los séviros se hayan encontrado en el mismo lugar, el cementerio de la iglesia de Santa María. La presencia en este mismo ámbito de un conjunto tan homogéneo invita a pensar que, tal vez, el azar haya proporcionado parte de la producción epigráfica procedente de la sede del colegio. De esta forma, la concurrencia de estos factores quizá haya contribuido a resaltar, estadísticamente, un conjunto epigráfico que en otras circunstancias pasaría más desapercibido.

En conclusión, la relación entre el *Augustal y el municipio es un elemento vital a la hora de entender el papel que juega esta magistratura en la sociedad romana. Sin embargo, el conocimiento de esta interacción depende, por el momento, de la epigrafía. Este es un factor que hay que tener en cuenta, siendo necesario acercarse a él a través de un correcto análisis semiótico. En este sentido, la imagen que esta fuente ofrece sobre la labor *Augustal es que fue esencialmente anónima. Este retrato no debe sorprender, pues las interpretaciones existentes sobre ella implican un escaso uso del medio epigráfico, como se ha visto en la Península Ibérica. Es más,

⁵⁹ J. GUITART, “La ciudad romana en el ámbito de Cataluña”, en: Varios, *La ciudad hispanorromana*, Madrid, 1993, pp. 54-83, p. 71. Sobre Can Modolell *vid.* M. MAYER, “Sobre tres inscripciones de l'àrea d'Iluro (Mataró)”, *Empúries* 48-50 (1986-89), vol. II, pp. 118-120; P. OZCÁRIZ GIL, “El testimonio más antiguo de un procurador liberto de la provincia Hispania Citerior”, *Laietania* 13 (2002), pp. 191-194.

los recursos económicos de que debieron disponer los *Augustales quizá fueron muy limitados y férreamente controlados por los decuriones. A ello se une la escasez de ayudas económicas procedentes de su entorno, de tal forma que, por el momento, se conocen poquísimas acciones constructivas, monumentales, evergéticas o publicitarias que implicaran un desvío de los fondos necesarios para el objetivo principal. Por último, aunque las doce inscripciones conservadas no permiten extraer más interpretaciones de carácter general, en algunas ocasiones es posible conocer algo más sobre su actuación en núcleos concretos, como *Tarraco*, *Barcino* o *Iluro*, demostrándose la importancia que adquiere el entorno local como un elemento condicionante en el desarrollo epigráfico de la *Augustalidad.

MITREOS EN *DOMUS* Y *VILLAE*

REBECA RUBIO RIVERA

Universidad de Castilla-La Mancha

ARYS, 6, 2003-5, 125-134 ISSN 1575-166X

RESUMEN

En este artículo se analizan los rasgos específicos de los mitreos adscritos a ámbitos privados: *domus* y *villae*. Se trata de profundizar en las claves explicativas de esta particularidad, tanto en relación con la naturaleza y las características del mitraísmo, y en especial de la dinámica y funcionamiento de sus comunidades de culto, como con las peculiaridades de los propios *spelaea*.

ABSTRACT

This paper analyzes some typical features of the *mithraea* situated within a private context such as *domus* and *villae*. By approaching these domestic cult spaces we aim to establish some key points regarding their relation with the nature and cultic behaviour of Mithraism, especially in what concerns the function and dynamics of the cult community, as well as with the standard features of other mithraic *spelaea*.

Fecha de recepción: ????

Fecha de recepción: ????

En el mitraísmo, el conjunto de prácticas rituales dedicadas al dios Mitra se desarrollaba dentro de los mitreos, respondiendo a las pautas de un culto misterioso que, ajeno a la celebración religiosa abierta y pública, se distinguía por la interiorización¹. El mitreo, espacio ritualizado que simboliza y emula la gruta del mito mitraico en la que se suceden las vicisitudes del dios, poseía características singulares. Precisamente, uno de los rasgos específicos del mitraísmo es la dimensión privada de sus santuarios, por ello los mitreos se instalaban en espacios cerrados en el contexto de diversos edificios y contextos públicos, pero también en espacios privados. Sin duda, en esta ambivalencia del lugar, privado o público, en el que aparecen ubicados los mitreos, debieron intervenir múltiples factores derivados de la propia singularidad de los templos mitraicos y de los rasgos distintivos que caracterizaron al mitraísmo y su difusión en el imperio romano.

Contamos, a este respecto, con un amplio margen de análisis, puesto que son numerosos los mitreos que han podido ser documentados arqueológicamente². Son las ciudades de Roma y Ostia las que nos han proporcionado el conjunto más amplio de mitreos, y, por ello, donde se ha podido constatar de forma elocuente la adaptabilidad de la religión misteriosa de Mitra para establecer sus sedes de culto en contextos diferentes, tanto públicos, como privados, en el ámbito urbano.

En este sentido, resultan relevantes los estudios de Coarelli³, quien al tratar de establecer la localización exacta de los mitreos de Roma pone de relieve la vinculación de muchos de éstos con edificios públicos y de otros con edificios privados, y de Becatti⁴, que menciona las características del emplazamiento de los mitreos de Ostia.

¹ J. Alvar, *Los misterios. Religiones orientales en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001, 254 ss.

² Con frecuencia se ha prestado escasa atención a esta cuestión, llegando a omitirse referencia alguna del contexto al que se circunscriben los mitreos. En cambio, algunos estudiosos sí han considerado relevante diferenciar el marco privado o público al que se adscriben los mitreos: G. Becatti, *Scavi di Ostia II. I Mitrei*, Roma, 1954, 133 ss.; F. Coarelli, "Topografía mitriaca di Roma", en U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae (EPRO 80)*, Leiden, 1979, 69-79; R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, 1989, 212-213; R. Rubio Rivera, *Difusión, asimilación e interacción de los cultos misteriosos orientales en Etruria y Umbría* (Madrid 1991), Madrid, 2001, 246 ss.; A.B. Griffith, "Mithraism in the private and public lives of 4th-c senators in Rome", *Electronic Journal of Mithraic Studies*, 1 (2000), 1-26. Evidentemente, es más frecuente que esta cuestión sea aclarada a la hora de publicar monográficamente el estudio de un mitreo concreto, sin embargo, cuando se aborda el tema de los mitreos de forma global se suele obviar el análisis de este aspecto.

³ Coarelli, "Topografía mitriaca...", en *Mysteria Mithrae* (cit. n. 1), 69-79.

⁴ Becatti, *I Mitrei* (cit. n. 1), 133 ss.

Ambos estudiosos obtienen la misma conclusión: el predominio de mitreos adscritos a edificios de carácter público en Roma y en Ostia⁵.

Destaca, a este respecto, la amplia variedad de edificios públicos elegidos para ubicar un mitreo. En Roma sobresalen los mitreos ubicados en instalaciones militares (*castra equitum singularium*, *castra praetoria*, *castra peregrina*, etc.), respondiendo, lógicamente, a la estrecha vinculación de los sectores del ejército al culto mitraico; a los que les siguen los adscritos a termas, a otros edificios como el anfiteatro y el circo o incluso a *horrea*⁶. En Ostia, el panorama es muy similar, los *spelaea* se asocian a termas, *horrea* y a alguna de las sedes colegiales⁷.

Paralelamente, se ha podido constatar la presencia de mitreos en espacios y edificios privados, así en Roma, conocemos algunos casos, como los dos descubiertos en la colina del Quirinal: el mitreo del Palazzo Barberini y el mitreo de la *domus* de los *Numii*⁸, o del localizado en una *domus* en la vía Giovanni Lanza⁹. Pero es precisamente en la ciudad de Ostia, en la que mejor se ha podido documentar la existencia de mitreos¹⁰ asociados a edificios privados. Así, el Mitreo delle Pareti dipinte, que ocupa parte del peristilo de una *domus*; el Mitreo de Lucrezio Menandro, ubicado en un patio en el interior de una *domus* (que también contaba con un acceso directo a la calle); el Mitreo delle Sette Sfere, construido en la conocida como *Domus* de Apuleyo, al que se accedía desde la cocina¹¹; el Mitreo de la Casa de Diana, considerada una hospedería; el Mitreo del *c.d.* Palazzo Imperiale, adscrito al complejo de una gran *villa* en el área suburbana.

Estos ejemplos ostienses constituyen un testimonio revelador, aunque Becatti propone distintos argumentos y justificaciones, en cada caso, para desvincularlos del ámbito o del uso privado¹², como si tal circunstancia no fuera del todo conciliable con el contexto habitual de un mitreo. En cualquier caso, estos mitreos en ámbito privado alcanzan un tercio del conjunto de los mitreos ostienses conocidos (y aún cabría añadir algunos otros que, si bien no se conoce con absoluta certeza su contexto, sí parecen adscribirse a espacios y edificaciones privadas).

Indudablemente la explicación a esta disparidad del lugar en el que se insertan los mitreos, público o privado, está en las características específicas inherentes al propio mitraísmo, en el que confluye un amplio abanico de elementos singulares.

⁵ Becatti, *I Mitrei* (cit. n. 1), 135; Coarelli, "Topografía mitriaca...", en *Mysteria Mithrae* (cit. n. 1), 77-79.

⁶ Véase el catálogo realizado por F. Coarelli ("Topografía mitriaca...", en *Mysteria Mithrae* (cit. n. 1), 70-75) de treinta y nueve mitreos romanos en el que se especifica la naturaleza del lugar en que estuvieron ubicados.

⁷ Becatti, *I Mitrei* (cit. n. 1), 133-134.

⁸ Véase la bibliografía relativa a estos dos mitreos en Griffith, "Mithraism in..." (cit. n. 1), 5-6.

⁹ M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haya, 1956 (en adelante *CIMRM*), I, 356-59.

¹⁰ Becatti, *I Mitrei*, *passim*.

¹¹ Es particularmente interesante el estudio que realiza F. Coarelli sobre este mitreo delle Sette Sfere y su conexión con la denominada *Domus* de Apuleyo: "Apuleio a Ostia?", *DArch*, 1, serie 3ª, año 7, 1989, 27-42.

¹² Becatti, *I Mitrei* (cit. n. 1), 134.

En primer lugar, destaca la no oficialidad del culto, que condiciona *a priori* el modo de difusión e implantación de los templos mitraicos. Ajeno, por lo general, a la dinámica de promoción y respaldo que solían brindar el estado y las instituciones locales a los cultos oficiales, el mitraísmo, dependía esencialmente de sus propios medios económicos y de los mecanismos proselitistas que fuera capaz de desplegar para propagar sus creencias e instalar y equipar sus santuarios. Con todo, esta aparente desventaja podía al mismo tiempo conllevar sus contrapartidas, pues, contando con el beneplácito de las autoridades, o al menos con su consentimiento tolerante, disfrutaría de una libertad que no le supeditaba a ningún esquema impuesto o a la intromisión controladora de la religión oficial.

Otro aspecto importante de la religión mitraica, que afectaba también a las características de sus templos, era la peculiar naturaleza de su culto. Se trataba de un culto estrictamente misterioso que, como ya se ha destacado, además no poseía una vertiente pública de sus manifestaciones culturales. Todas sus ceremonias, rituales y litúrgicas, así como la divulgación de los contenidos teológicos propios de esta religión, se desarrollaban en el interior del mitreo, salvaguardando el secreto de los misterios de las miradas de curiosos y profanos. Así, se apartaba de los cánones de la religiosidad de los cultos tradicionales e incluso de otros cultos misteriosos más versátiles, que sí gozaban de celebraciones abiertas y públicas¹³.

Por ello, los mitreos, acordes con el carácter intrínseco del culto, poseían una estructura que se adecuaba a la perfección a su naturaleza oculta y secreta. Lejos del arquetipo del edificio sacro greco-romano, el mitreo reproducía la forma de la gruta mitraica, el *spelaeum*, cerrado, oscuro y, con frecuencia, abovedado, recreando la bóveda celeste¹⁴. De este modo, los ambientes subterráneos o semisubterráneos resultaban especialmente idóneos para la instalación de un mitreo, pero también servía un espacio construido si estaba cerrado al exterior. Su apariencia externa carecía de interés, en contrapartida, cobraba un extraordinario protagonismo su espacio interior, dotado de unas características arquitectónicas específicas y de una decoración escultórica y pictórica, conforme a los medios disponibles de cada comunidad. Esto, unido a la tendencia del mitraísmo de formar pequeñas y múltiples comunidades de iniciados, en consonancia con las dimensiones restringidas de los *spelaea*, facilitaba su inserción en el interior de un variopinto conjunto de edificios, sin excluir la posibilidad de su construcción *ex novo* o de su ubicación, como ocurre en algunos casos bien conocidos, en abrigos rocosos y grutas naturales o excavadas.

¹³ Con respecto a esta faceta, por ejemplo de los cultos misteriosos egipcios, véase, entre otros: F. Dunand, "Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion", *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, ALUB, 32, 1980, 71-148, en particular 86 ss.; Alvar, *Los misterios...* (cit. n. 1), 218 ss.

¹⁴ Porfirio, *De antro* 5, explica cómo la gruta mitraica se concebía como una imagen del cosmos. Sobre la simbología y las connotaciones de los elementos integrantes en los mitreos, véanse, entre otros, R.L. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* (EPRO 109), Leiden, 1988 y R.L. Gordon, "The Sacred Geography of a *mithraeum*: the example of *Sette Sfere*", *JMS*, 1, 1976, 119-165.

Así pues, la proliferación de los mitreos no resultaría en exceso onerosa, en virtud de su propia adaptabilidad a los diferentes espacios y edificaciones. En realidad, además de esa capacidad de adaptación a múltiples contextos, se ponen de manifiesto las notables diferencias existentes entre los mitreos: entre aquellos más cuidados en su construcción –especialmente de su interior- y en la riqueza de su decoración y otros mitreos de factura y aspecto modestos. Por tanto, los costes de la construcción de un *spelaeum* podrían ser reducidos o elevados a voluntad, conforme a los deseos y posibilidades de cada comunidad de fieles. En definitiva, la facilidad y versatilidad que comportaba la construcción de un nuevo mitreo era un elemento clave, que, sin duda, también jugó un papel no desdeñable en la propia expansión del mitraísmo.

Precisamente, estas características de los mitreos explicarían la frecuencia con que se asocian a determinado tipo de edificios, como complejos termales y lúdicos, pues las características arquitectónicas de éstos –con ambientes abovedados o incluso subterráneos, etc.-, les convertían en lugares particularmente adecuados para la instalación de una gruta mitraica, más allá de la habitual explicación que presume la estrecha vinculación de los profesionales de esos edificios a la fe mitraica¹⁵. En este sentido, resulta especialmente elocuente el caso del mitreo del Ospedale di San Giovanni, en Roma, ubicado en el interior de una cisterna en desuso¹⁶, pues fue la adecuación de sus características arquitectónicas las que intervinieron sin duda en su reutilización como mitreo –por otra parte bastante pobre-, más que la eventual relación de los individuos que hubieran estado asociados laboralmente a esta instalación.

Del mismo modo, cabe interpretar la presencia de mitreos en *domus* o *villae*¹⁷, en los que la decisión del propietario de acondicionar un espacio de su vivienda como mitreo –con la consiguiente construcción de los elementos propios del interior de los *spelaeae*, como, por ejemplo, los característicos bancos laterales¹⁸- comportaba una situación de privilegio que, cuanto menos, supondría la posibilidad de condicionar

¹⁵ Así Turcan, *Les cultes orientaux...* (cit. n. 1), 236.

¹⁶ V. Santa Maria Scrinari, “Il mitreo dell’Ospedale di San Giovanni in Roma”, en *Mysteria Mithrae* (cit. n. 1), 219-224, figg. 1-6.

¹⁷ R. Turcan (*Mithra et le mithriacisme*, Paris, 1993, 41) ha apuntado que la presencia de mitreos en ámbito privado se explicaría –puesto que considera que éstos se instalan mayoritariamente en edificios públicos- como pertenecientes a comunidades del siglo IV d.C. refugiadas en residencias privadas ante el avance del cristianismo. Sin embargo, tal suposición contrasta con la realidad arqueológica que documenta mitreos anteriores a esa etapa.

¹⁸ Los mitreos en *domus*, documentados arqueológicamente, poseen las características arquitectónicas típicas de los mitreos, con los habituales bancos laterales construidos. No obstante, cabe conjeturar que precisamente en ese ámbito privado se podrían haber acondicionado estancias como mitreos con *klinai* muebles, en lugar de los construidos de obra. Esta posibilidad sólo podría detectarse arqueológicamente por el hallazgo de restos escultóricos del culto mitraico u otros elementos del mobiliario sacro asociables al mitraísmo, cuya presencia no puede responder a una eventual función “decorativa”, sino sólo religiosa y en un contexto de culto.

el “derecho de admisión” de los devotos y neófitos¹⁹ y una posición de preeminencia en el seno de la comunidad.

En relación con los mitreos en *domus*, como ya se ha destacado, Roma y Ostia constituyen casos privilegiados, por la dimensión que adquirió el mitraísmo en estas ciudades caracterizadas por su cosmopolitismo y su elevado número de habitantes. Pero en la propia Italia²⁰ y sin ánimo de realizar un elenco exhaustivo se pueden mencionar otros ejemplos ilustrativos. Así el mitreo de Vulci²¹ (en la región de Etruria) es una magnífica muestra de la presencia de un santuario mitraico en el contexto privado de una opulenta *domus*, destacando además por su cuidada ejecución arquitectónica y su riqueza decorativa²². Como también otros mitreos adscritos a *villae*²³, tales como el mitreo de *Spoletium*²⁴, en Umbria, que apareció entre los restos arqueológicos de una villa suburbana²⁵, o el mitreo de Itri²⁶, instalado en el criptopórtico construido en el aterramiento de una villa situada en la ladera del Monte Cefalo.

¹⁹ Cabe suponer que, al menos, una parte de los integrantes de la comunidad de un mitreo de estas características fueran miembros de la familia del propietario, así como amigos y conocidos devotos de Mitra. Griffith, “Mithraism in...” (cit. n. 2), 6 ss., analiza esta cuestión en los ejemplos que estudia de los mitreos de la Roma del siglo IV d.C., llegando a la conclusión de que algunos de ellos son usados por los esclavos y libertos del propietario, pero que en otros casos, son los integrantes de la familia aristocrática propietaria quienes forman la comunidad del mitreo. Por otra parte, tampoco se puede descartar la posibilidad de que en determinados casos, en los que el mitreo ocupara una posición independiente de la casa, pudiera tratarse del alquiler del local, de forma análoga al subarriendo de las *tabernae* de las *domus*.

²⁰ He optado por citar algunos de los ejemplos más ilustrativos de Italia, sin ánimo de exhaustividad. Con todo, considero oportuno mencionar un relevante hallazgo de Hispania, por una parte, porque fue precisamente en el transcurso del VIII Coloquio de ARYS cuando tuve ocasión de conocer el descubrimiento de un mitreo en Mérida (información que me proporcionó personalmente Javier Jiménez Ávila), por otra, por la importancia del hallazgo y la pertinencia respecto al tema que aquí trato. En efecto, además de otros aspectos significativos, sobre los que este mitreo viene a arrojar nueva luz al panorama del mitraísmo en Hispania, destaca su vinculación a un edificio privado, probablemente una *domus*, dadas las características del contexto en el que se halla. Recientemente han sido publicados los resultados de la excavación y la interpretación preliminar de los restos del mitreo descubierto en la calle Espronceda: T. Barrientos Vera, “Nuevos datos para el estudio de las religiones orientales en Occidente: un espacio de culto mitraico en la zona sur de Mérida”, *Mérida. Excavaciones Arqueológicas en Mérida. 1999, Memoria 5*, Mérida, 2001, 357-381.

²¹ A.M. Sgubini Moretti, “Nota preliminare su un mitreo scoperto a Vulci”, en *Mysteria Mithrae* (cit. n. 1), 259-276; R. Rubio Rivera, *Difusión...* (cit. n.2), 478-485.

²² Se han conservado, al menos en parte, los restos escultóricos que decoraban el interior del mitreo y que aparecieron fragmentados y dispersos en el interior del mitreo, denotando su destrucción violenta, probablemente como consecuencia de la intervención de seguidores del cristianismo: Sgubini Moretti, *ibidem*. Así se han reconstruido dos relieves con la representación de la tauroctonía y una estatua de Cautus, todos ejecutados en mármol y caracterizados por su esmerada factura, además de un altar y dos *arulae* anepígrafas.

²³ Con frecuencia el conocimiento parcial del contexto arqueológico al que se circunscribe algunos mitreos descubiertos en áreas suburbanas o rurales, tan solo permiten suponer su posible adscripción a una villa, así, entre otros, destacan los casos del Mitreo de Marino (M.J. Vermaseren, *Mithriaca III. The Mitraeum at Marino, EPRO 16*, III, Leiden, 1982, 4.) o el Mitreo de Ponza, probablemente vinculado a una villa marítima (M.J. Vermaseren, *Mithriaca II. The Mitraeum at Ponza, EPRO 16*, II, Leiden, 1974).

²⁴ F. Gori, *Archivio storico-artistico della città e provincia di Roma*, II, 1877, 367-368 y III, 1878-79, 55-62; *CIMRM I*, nº 673.

²⁵ AA.VV., *Ville e insediamenti rustici di età romana in Umbria*, Perugia, 1983, 186 y 192.

²⁶ M. de Spagnolis, *Il Mitreo di Itri (EPRO 86)*, Leiden 1980, 7 ss.

Ciertamente, la ubicación de mitreos en *villae*, tanto suburbanas, como del ámbito rural, no son sino variantes de un mismo fenómeno, en las que intervienen factores análogos a los de los *spelaea* instalados en *domus* urbanas. Sin embargo, la importancia de esta constatación radica precisamente en que aporta una nueva perspectiva a la difusión del mitraísmo, al revelar cómo éste no se manifestó únicamente como un culto urbano, sino que, merced a su idiosincrasia, halló otro espacio, el ámbito rural —si bien, las *villae* eran también entendidas como *urbs in rure*—, en el que su difusión cobraría otra dimensión. Paralelamente, cabe destacar cómo el mitraísmo debió verse favorecido por esta alternativa, que propiciaba la construcción de mitreos en *villae*, en consonancia con los procesos de cambio que se operaban desde la crisis del siglo III d.C., con el progresivo declive de las ciudades y el auge de las *villae*.

Por otra parte, la presencia de mitreos en *villae*, permite a su vez ofrecer una explicación plausible a los hallazgos de relieves, esculturas, inscripciones, etc. mitraicos diseminados en el ámbito rural, verosímelmente adscritos al culto mitraico de alguna de las *villae* ubicadas en el territorio. En este sentido, debería cuestionarse la ya habitual tendencia, por parte de los especialistas, a considerar que estos testimonios son originarios de la ciudad más próxima, pues aunque la reutilización de materiales ha podido propiciar dicha dispersión, con frecuencia, un análisis pormenorizado del contexto arqueológico al que se adscriben permite asociarlos a *villae*.

Otro aspecto relevante, en el panorama de los mitreos del ámbito privado, es la frecuente riqueza de su decoración y la presencia de elementos que subrayan los contenidos teológicos, cosmológicos y filosóficos del culto de Mitra. De este modo, parece percibirse cómo ese ámbito privado brindaría la posibilidad de formar una comunidad con los devotos de Mitra que respondieran al perfil adecuado, en la que los fieles pertenecientes a los estratos sociales²⁷ privilegiados y con un nivel cultural más elevado pudieran gozar de aquellos aspectos más refinados y eruditos de la religiosidad mitraica y colmar sus expectativas espirituales y filosóficas²⁸, que sin duda escaparían a la comprensión de los fieles menos instruidos.

En definitiva, esta doble vertiente de la implantación de mitreos parece constituir un reflejo, no sólo de la singular adaptabilidad de los espacios sacros del mitraísmo, sino también de las marcadas diferencias sociales de los seguidores de Mitra, hasta el punto de que, en algunos casos, pudieran ser irreconciliables, máxime si se tiene en cuenta la estrecha convivencia que caracterizaba a los integrantes de una comunidad.

²⁷ La cuestión de las características sociales de los miembros de las comunidades mitraicas y la tendencia a la homogeneidad, la abordé ya en R. Rubio Rivera, “La iniciación mitraica y la supuesta subversión del orden social”, en J. Alvar-C. Blánquez-C.G. Wagner (eds.), *Ritual y conciencia cívica. Homenaje F. Gascó*, Madrid, 1995, 215-225.

²⁸ En este sentido, el nivel cultural de los devotos debe considerarse una cuestión crucial, pues debió constituir una barrera infranqueable. De modo que, los contenidos cosmológicos y filosóficos —en particular neoplatónicos— del mitraísmo (véase, por ejemplo, R. Turcan, *Mithras Platonicus: Recherches sur l'hellenisation philosophique de Mithra*, EPRO 47, Leiden 1975 y Beck, *Planetary Gods...*, cit. n. 14) serían, propablemente, los más atractivos para los fieles más cultivados, mientras que podrían resultar incomprensibles para los individuos de escasa cultura, que serían adoctrinados sobre los pormenores más simples de la religión mitraica.

Así la posibilidad de fundar un mitreo en ámbito privado se mostraría como una alternativa eficaz para generar comunidades mitraicas diferenciadas, con frecuencia, selectas y “exclusivas”, reservadas a devotos de elevada categoría social²⁹ e intelectual, espíritu cultivado y con marcadas inquietudes místico-filosóficas³⁰.

ADENDDUM

Mientras este artículo ha permanecido en prensa se han producido algunos relevantes hallazgos arqueológicos de mitreos en España instalados precisamente en ámbito privado. Como ya se ha señalado, este trabajo no pretende ser exhaustivo en el análisis de los casos específicos del conjunto de mitreos documentados en *domus* o *villae*, sin embargo, sí puede resultar de interés aludir brevemente a los nuevos casos de Hispania.

El descubrimiento de estos mitreos, más allá de la novedad, han supuesto un cambio sustancial respecto al panorama previo del mitraísmo en Hispania³¹, pero desde la perspectiva del tema que se analiza en el presente artículo, resulta especialmente relevante la confirmación de que todos ellos se adscriban al ámbito de *domus* o *villae*.

Ya he mencionado el mitreo hallado hace unos años en Mérida (nota 20) en un contexto interpretado como una *domus*. A éste habría que sumar otro interesante y reciente descubrimiento –en 2004– de un mitreo en otra *domus* en *Lucus Augusti*³².

Paralelamente, entre 2004-2005, un mitreo de grandes dimensiones ha sido identificado en la villa romana de Els Munts (Altafulla, Tarragona)³³. A su vez, en otra *villa* romana situada en la misma costa catalana –aunque ya en la provincia de Barcelona– en Can Modolell (Mataró), se presupone la existencia de un mitreo a partir del hallazgo de un conjunto de testimonios mitraicos (inscripciones dedicadas a Mitra y *Pautes*, así como fragmentos escultóricos mitraicos³⁴). Aún otro mitreo ha sido localizado en la *villa* romana de Fuente Álamo en Puente Genil (Córdoba)³⁵.

²⁹ Uno de los ejemplos conocidos más elocuentes es el de la familia senatorial de los *Olimpii* del mitreo de S Silvestro in Capite, en el que la documentación epigráfica hallada (*CIMRM* I, 399-405; D. Gallo, “El mitreo di San Silvestro in Capite”, en *MM*, 231-242) ha permitido constatar cómo el grado de *pater* pasa de padre a hijo.

³⁰ Probablemente un análisis pormenorizado del contexto en el que aparecen los mitreos permitiría confirmar la relevancia de la proliferación de éstos en el ámbito privado y profundizar en los factores que inciden en este tipo de difusión y en las claves de la propagación del propio mitraísmo.

³¹ J. Alvar, “El culto de Mitra en Hispania”, *MemHistAnt*, 5 (1981), 51-72.

³² J. Alvar, R. Gordon y C. Rodríguez, “The mithraeum at Lugo (Lucus Augusti) and its connection with *Legio VII Gemina*”, 19 (2006), 265-277.

³³ F. Tarrats Bou *et alii*, “La Vil.la romana dels Munts (Altafulla, Tarragonès) i Tarraco”, *Tribuna d'Arqueologia* 2006 (2007), 213-228.

³⁴ J. Bonamusa, J.F. Clariana, I. Garí, E. Juhé, “Aportacions a l'estudi del criptopòrtic de can Modolell (Cabrera de Mar)”, *Sessió d'Estudis Mataronins*, 17 (2000), 165-200. Aunque inicialmente se apuntó una posible función de mitreo al propio criptopòrtico, la ausencia de los bancos laterales y otros elementos del propio criptopòrtico han hecho suponer que se encuentra en un área adyacente pero no excavada.

³⁵ L.A. López Palomo, “El Complejo Arqueológico de Fuente Álamo (Puente Genil). Excavaciones actualmente en marcha”, *Arte, Arqueología e Historia*, 14 (2007), 145-156.

Sin duda, resulta elocuente la mera enumeración de este conjunto de mitreos documentados en los últimos años, sin embargo lo verdaderamente relevante, en mi opinión, es que todos estos mitreos se emplazaron en ámbito privado, poniendo así de manifiesto una dinámica específica en la difusión del mitraísmo en Hispania, no exenta de implicaciones y significado. Todo ello deberá ser objeto de un análisis más específico que, no obstante, escapa a los límites del presente artículo.

EL DOMINIO DE LA PALABRA Y LA VOZ DOMADA.
INSTRUCCIONES PARA LA SUMISIÓN
EN LOS EVANGELIOS CANÓNICOS

JAIME ALVAR EZQUERRA
UC3M

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
IES. San Isidro, Sevilla

ANTONIO GONZALES
*Université Franche-Comté**

ARYS, 6, 2003-5, 135-155 ISSN 1575-166X

RESUMEN

El Verbo domina la palabra y gracias a ese dominio logra que las palabras de sus allegados sean voces domadas. Esta es la tesis defendida en este artículo que pretende mostrar cómo el creyente sumiso no es una innovación paulina o posterior, sino que –frente a lo que habitualmente se afirma– forma parte del discurso inicial de Jesús. El fundamento es que las palabras de Jesús se enuncian en un momento histórico determinado, para un auditorio que sólo pertenece a ese contexto y para el que el discurso resulta efectivo. El valor simbólico del discurso es una estrategia destinada a oscurecer el verdadero sentido de un discurso que pertenece a su época. No aceptamos la prevalencia de un discurso liberador de la mujer, ni alterador del sistema patriarcal dominante en la predicación de Jesús; tampoco es subversivo en el orden social, pues asume la esclavitud y defiende su función estructural.

RÉSUMÉ

Le Verbe supplante les paroles et en vertu de cette domination il appert que ces dernières soient domptées. C'est l'hypothèse que défend cet article en montrant que le discours de la soumission n'est pas une innovation paulienne ou postérieure, mais –contrairement à ce qui est communément admis– une dimension essentielle des propos attribués à Jésus. En effet, les paroles de Jésus sont prononcées dans un contexte historique particulier, pour un public particulier qui interprète effectivement les discours de Jésus. Le caractère symbolique de ces discours est un stratagème qui cherche à masquer l'effectivité de ceux -ci et de leur inscription historique. On ne peut accepter une lecture de la prédication de Jésus qui serait un message émancipateur pour les femmes et hostile au système patriarcal, ni une lecture anti-sclavagiste dans la mesure où l'esclavage est assumé comme une dimension structurelle des sociétés humaines.

Fecha de recepción: ????

Fecha de recepción: ????

* Los autores agradecen a los informantes anónimos las oportunas observaciones que han realizado sobre el manuscrito y recogen los datos que han permitido la mejora del texto.

“Al principio existía la Palabra, y la Palabra existía con Dios, y la palabra era Dios. Ella existía al principio con Dios. Todo se hizo por medio de ella, y sin ella no se hizo nada [de] lo que se ha hecho. En ella estaba [la] Vida, y la Vida era la Luz de los hombres. Y la Luz brilla en la oscuridad, y la oscuridad no la ha sofocado” (Jn 1, 1-5).

El Verbo, según la tradición occidental impuesta por la Vulgata, preexiste junto con Dios y es Dios, y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Esa Palabra que convivió con una generación precisa de la Historia de la Humanidad predicó su verdad contingente en un momento histórico y cualquier pretensión de universalizar ese discurso incurre forzosamente en incongruencias y anacronismos insostenibles. Para evitar el carácter histórico de la Palabra, es preciso crear un entramado simbólico destinado al ocultamiento y a la interpretación que disuade a todo el que no quiere emplear su tiempo en descifrar los arcanos del verbo divino. Maestro inicial en ese quehacer fue el autor del *Evangelio de Juan*, obra tardía del *corpus* neotestamentario, escrita en torno al año 100 por algún seguidor del Discípulo Amado, probablemente un “apóstol menor”, a quien se ha relacionado sin mucha base con Juan ben Zebedeo, que supone un cambio conceptual de dimensiones extraordinarias, alimento sin fin para los simbolistas¹.

Esa Palabra se expresa con total dominio, como no podía ser de otro modo en los evangelios. Apenas se aprecia un titubeo en el enunciado. Sólo uno definitivo en la aceptación sumisa de su destino, según tendremos ocasión de ver, en el momento sublime de la pasión. El Verbo, pues, domina la palabra y gracias a ese dominio logra que las palabras de sus allegados sean voces domadas. De este modo establecemos el fundamento de nuestro discurso, que consiste en mostrar cómo el dominio de la palabra genera sumisión, los seguidores del Verbo son voces domadas.

Pretendemos, pues, en este homenaje dedicado a Juan Cascajero bajo el lema *Voces sumisas: la opresión en las manifestaciones religiosas* analizar la función ideológica que en ese sentido pudo haber tenido la selección canónica de los escritos sobre la vida de Jesús. Hubiera sido más fácil recurrir a las cartas de Pablo, los primeros escritos cristianos, porque en ellas la necesaria sumisión total del creyente, es absolutamente manifiesta². Sin embargo, los firmantes hemos preferido orientar esta primera

¹ BROWN, R.E. , *El Evangelio según San Juan*, Madrid, 1999 (Nueva York, 1966), pp. 100-133; *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca, 2005 (Nueva York, 1979); *idem*, *The Gospel and Epistles of John. A Concise Commentary*, Nueva York, 1988, pp. 9-11.

² Rom 13, 1-7: *Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se*

investigación, que inicia un conjunto de estudios realizados de forma colectiva, hacia los cuatro evangelios canónicos, para demostrar que la dogmática de la sumisión estaba presente en las principales corrientes originales del cristianismo, partiendo de la figura histórica de Jesús, y no sólo en la corriente paulina. Podría parecer contradictorio que Jesús, al que muchos consideran un rebelde e incluso un revolucionario, promulgase instrucciones para la sumisión, pero no lo es. Admitimos que hubo en el movimiento de Jesús un matiz rebelde contra las autoridades judías y romanas, caracterizado por la insumisión fiscal y con matices indudablemente violentos³. Sin embargo, el objetivo era implantar un reino de Israel, con su monarca, sus Doce Jueces, sus súbditos bien sujetos, y sus condenas y penas eternas para los que no se sometiesen a la nueva autoridad⁴.

En estudios posteriores, esta pesquisa inicial se ampliará, para contrastar los resultados, con la información proporcionada por otros escritos iniciales: los Hechos de los Apóstoles, las cartas canónicas, el Apocalipsis y los textos apócrifos, para intentar determinar si hay una o múltiples orientaciones ideológicas en la distribuciones de roles y en las actitudes que se esperan de los creyentes en los momentos escogidos a partir de los ejemplos asimismo elegidos por los primeros autores cristianos⁵.

Faltaríamos al deber contraído con el método si no advirtiéramos dos premisas insalvables para analizar los textos evangélicos como documentos de carácter histórico⁶. De un lado, la ausencia de un discurso monolítico, de modo que quien lo desee

rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien y obtendrás de ella elogios, pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero si obras el mal, teme; pues no en vano lleva espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio. Dad a cada cual lo que se debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo, a quien respeto, respeto; a quien honor, honor. No podemos resistirnos a mencionar la paradoja de que el propio Pablo acabara degollado por la autoridad a la que tanto se sometió, al igual que miles y miles de cristianos durante los tres primeros siglos de expansión del cristianismo.

³ Destaca el dicho sobre la paz y la espada, atestiguado en tres antiguas fuentes: Q = Lc 12, 51-53 = Mt 10, 34-36; y Evangelio de Tomás 10 y 16; y Mc 13, 12. Pero también es interesante, por lo que tiene de difícil interpretación la orden que dio a sus discípulos poco antes de la Pasión: *el que no tenga, que venda su manto y compre una espada* (Lc 22, 36b). Véanse al respecto las obras ya clásicas de BRANDON, S.G.F.: *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967; *Trial of Jesus*, Londres, 1968; y las posteriores actualizaciones del tema en PUENTE OJEA, G.: "La génesis de la fe cristiana. Una tergiversación histórica", *ARYS*, 2, 1999, 359-405; y MONTSERRAT TORRENTS, J.: *El galileo armado. Historia laica de Jesús*, Madrid, 2007.

⁴ Q = Lc 22, 28-30 = Mt 19, 28.

⁵ Es el tema que analizamos en el Congreso del GIREA celebrado en Salamanca en 2006, que por circunstancias propias del proceso editorial, apareció con anterioridad a este artículo que, sin embargo, redactamos antes; en cualquier caso, el trabajo al que nos referimos es: ALVAR, J., GONZALES, A. y GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P., "Didáctica del buen comportamiento. El magisterio de la sumisión en el Nuevo Testamento", *Studia Historica. Historia Antigua: Resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia*, 25, 2007, 397-415.

⁶ En la introducción al libro de KYRTATAS, D., *The Social Structure of the Early Christian Communities*, Londres, 1987, Ste. Croix se manifiesta convencido de que era deseable afrontar el estudio de las comunidades cristianas primitivas desde una perspectiva histórica, como si se

puede escoger de entre los textos aquellos que le convengan para reafirmar sus proposiciones y, puesto que nosotros estamos aquí comprometidos con el registro de la opresión y la sumisión, haremos lectura sesgada en opinión de quienes entiendan el discurso contenido en los Evangelios como quintaesencia de la liberación individual y colectiva. Y en esa ambigua dicción reside el otro pilar endeble para el método, cual es el de la interpretación literal o simbólica del contenido del mensaje de Cristo. Cada especulador elige ante cada pasaje el proceder que más conviene a su interés y lo que resulta imposible es un rigor absoluto, pues el elemento simbólico está presente incluso ante los ojos de quienes deseen hacer una interpretación literal de los textos. La hermenéutica es, pues, esencial para el correcto entender. Pero hay quienes consideran que la hermenéutica es herramienta de precisión, fría como el acero y, en consecuencia, infalible. Nada más alejado de la realidad. La hermenéutica es pura ideología; por ello hay conflicto permanente de interpretación. La clave reside en nuestra opinión en que los exégetas pretenden que sólo los conocedores de la herramienta están capacitados para trabajar en el texto. Proponemos un asalto contra esa razón. El exégeta con su hermenéutica yerra tanto como nosotros y esa convicción nos legitima en la interpretación que nuestro libre albedrío nos procura a partir de la lectura de los evangelios canónicos; lectura que realizamos con la máxima atención a los logros alcanzados por la exégesis tradicional, de modo que nos sometemos a su propia crítica, en la convicción de que nuestras posiciones son homologables desde el punto de vista del rigor hermenéutico.

Por ello no vamos a limitarnos a realizar un mero ejercicio exegético, sino que, además, analizaremos la historicidad de cada uno de los textos seleccionados siguiendo las conclusiones de la Historia de la Redacción, desde Rohde⁷ hasta los recientes historiadores del *Jesus Seminar* y del *International Q Project*⁸. *Seguimos, dicho sea de antemano, la tesis de la existencia de un primitivo Evangelio de los Dichos (escrito en Jerusalén entre el 30 y el 50⁹) en el que se basaron tanto el Evangelio Q (escrito en el año*

tratará de cualquier otra comunidad religiosa nacida en el Imperio Romano y que ése había sido el logro de este libro (p. I-XIV).

⁷ ROHDE, J.: *Die Redaktionengeschichtliche Methode*, Hamburgo, 1966. La Historia de las Formas había demostrado que los evangelios eran compilaciones de diversos tipos de textos (colecciones de dichos, colecciones de milagros, narraciones de la Pasión, etc.). La Historia de la Redacción considera que los evangelistas no fueron meros compiladores, sino que influyeron en los textos mediante su estilo y su ideología, condicionada por las circunstancias en que recopilaron, seleccionaron, integraron, modificaron y añadieron fragmentos hasta dar lugar al conjunto del texto. Véase también ZIMMERMANN, A.: *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid, 1969, y PIÑERO, A.: *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba, 1995.

⁸ ROBINSON, J.M, HOFFMANN, P. y KLOPPENBORG, J.S.: *El documento Q en griego y español. Con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, Salamanca, 2002.

⁹ KOESTER, H.: *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Londres-Filadelfia, 1990, p. 95: *Por tanto, el Evangelio de Tomás, o depende de la versión más antigua de Q o, con más probabilidad, comparte con el autor de Q una o varias colecciones muy antiguas de dichos de Jesús*. ROBINSON, J.M, HOFFMANN, P. y KLOPPENBORG, J.S.: op.cit. pp. 86-88, encuentran en la comparación entre Q12, 22b-31 y Evangelio de Tomás 36 (versión papiro Oxi. 655) el error de un escriba como prueba de una versión escrita anterior a la redacción apocalíptica de Q (la que usaron Lucas y Mateo), que sería usada por Evangelio de Tomás.

69 o 70 en Palestina o Transjordania¹⁰) como el Evangelio de Tomás (que consta de dos estratos, el antiguo, escrito probablemente en Palestina antes del año 66, y el posterior, en Siria entre los años 70-100¹¹). Consideramos que Marcos fue redactado entre el 74 y el 85 en Alejandría por cristianos helenistas¹² y, finalmente, que Lucas y Mateo fueron redactados en dos fases distintas: en la primera ambos utilizaron Q y Marcos, añadiendo algunos dichos y hechos secundarios de otras fuentes; y en la segunda fase cada uno de ellos utilizó al otro, interpolando alguna información. Cronológicamente se situarían entre el 90 y 100, siendo la redacción final de Mateo la más tardía¹³.

Con respecto a la historicidad de los dichos, nuestro método se basará en tres criterios fundamentales: la antigüedad de cada fragmento (establecida por los estudios anteriormente mencionados), la atestación múltiple independiente como prueba de autenticidad¹⁴ y el criterio de contradicción (que es para la historicidad el equivalente de la *lectio difficilior* en el análisis filológico de las variantes textuales¹⁵) como prueba suprema del carácter original y verdadero de aquellos dichos que, oponiéndose a la ideología del cristianismo triunfante del siglo IV, pasaron inadvertidos en el proceso de manipulación de los textos por la jerarquía eclesiástica o que, sencillamente, no pudieron suprimirse porque hubiera resultado demasiado evidente la manipulación al tratarse de un dicho muy conocido o atestiguado¹⁶.

La antología de textos que pueden ilustrar nuestra interpretación se presenta a continuación, quizá no con total exhaustividad, pero sí como consecuencia de una lectura muy intencionada de los cuatro evangelios.

El primero de los textos escogidos resultaba evidente; tras el de la carnalidad del Verbo, no podía ir más que aquél otro que en algún momento pensamos que debería encabezar este trabajo:

“Aquí está la esclava del Señor; que me suceda según tu palabra”¹⁷.

¹⁰ ROBINSON, J.M, HOFFMANN, P. y KLOPPENBORG, J.S.: op.cit., pp. 68-76. De acuerdo con las tesis de Steck y Hoffmann, Q fue redactado al final de la Guerra Judía (69-70), dado su carácter apocalíptico y su visión deuteronomica de la Historia, especialmente apreciable en Q 11, 49-59 y 13, 34-35 en que se predice la destrucción de Jerusalén (citamos Q según Lucas, siguiendo los criterios del *International Q Project*).

¹¹ PATTERSON, S.J.: *The Gospel of Thomas Within the Development of Early Christianity*, Michigan, 1988.

¹² Véase “Inexistencia de la Decápolis antes de Vespasiano” en GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.: *Crítica de la “Historia de la Salvación”, una antigua fuente judeocristiana*, Buenos Aires, 2007, capítulo 9. La mención de la Decápolis en Marcos nos parece prueba difícilmente refutable para su datación con posterioridad a la creación de dicha entidad territorial después del 74 (toma de Masadá).

¹³ CROSSAN, J.D.: *The Cross that spoken*, San Francisco, 1988.

¹⁴ Véase CROSSAN, J.D.: *El Jesús de la Historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, San Francisco, 1991 (Barcelona, 1994), pp. 487-508.

¹⁵ Véase el primer capítulo de BORGHINI, A.: *Jesús de Nazaret, el hombre hecho Dios. Estudio filológico de los primeros escritos cristianos*, Madrid, 2002.

¹⁶ Las anotaciones sobre crítica textual se realizarán a pie de página para evitar la interrupción del discurso. En las conclusiones finales tendremos ocasión de volver sobre todo ello de forma recapitulatoria.

¹⁷ Lc 1, 38. Esta frase está sólo atestiguada en Lucas, por lo que debemos considerarla de la tendencia paulina.

Si esta es la respuesta a uno de los anuncios más insólitos que pueda recibir una mortal¹⁸, ¿qué actitud se debe esperar de cualquier otro seguidor del Verbo que se hizo carne?

El extremo final de nuestro discurso debería estar ocupado por las palabras del propio Verbo que, abrumado por la visión de lo que se le viene encima, se dirige sumiso a su Padre e implora:

“¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí este cáliz; pero hágase tu voluntad y no la mía”¹⁹.

Pero el Padre tiene preparada una misión mayor para la Palabra que, ya crucificada, exclama desde la cruz:

“¡Eloi, Eloi! ¿lema sabactani?, que quiere decir: ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?”²⁰.

Y si el propio hijo en el momento sublime de la muerte siente la sensación del abandono paterno, ¿qué puede esperar a los miserables mortales? Parece que todo el esfuerzo de sumisión es poco para satisfacer al Dios del pueblo elegido. No es de extrañar que los emperadores en el Bajo Imperio eligieran esa religión como instrumento de sumisión de sus súbditos.

El dominio de la palabra comienza por el desconcierto generado por un uso indescifrable para quien escucha. Si éste requiere que le expliquen lo oído, ya está alcanzado el primer paso para la sumisión:

¹⁸ Para nuestro propósito es irrelevante que la mitología, las leyendas populares o la credulidad de la literatura antigua documenten con cierta frecuencia embarazos divinos o milagrosos (SAINTYVES, P., *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*, Madrid, 1985 1908), pues cualquier afectada no dejaría de pensar que le había ocurrido algo extraordinario. Lo que destacamos es la actitud de sumisión, frente a la jactancia de otras, recuérdese en el escenario mítico, el caso de Letona.

¹⁹ Mc 14, 36 = Mt 26, 39 = Lc 22, 42. Pasaje de atestación única más propio del cristianismo helenista de Marcos que del Jesús histórico.

²⁰ Mc 15, 34 = Mt 27, 45. Pasaje que Crossan considera de atestación independiente doble, porque también se encuentra en el Evangelio de Pedro, pero que en realidad es de atestación única, porque EvPe depende de Mt. En EvPe 19 dice: “¡Potencia mía, potencia mía!, me has abandonado”, y diciendo esto fue sublimado. Donde Marcos dice *Eloi* (forma aramea del plural hebreo *Elohim*, que significa literalmente *dioses*, pero que ya los traductores de la Biblia de los Setenta singularizaron como *Theos*), Pedro dice *dinamis*, probable traducción al griego del hebreo *Heli*, que significa *fuerza* o *potencia*. Mateo al copiar a Marcos escribió *Eli*, y esto fue lo que dio pie a Pedro a transcribir como *dinamis* en un contexto gnóstico helenístico que desconocía el significado de *Elohim*. Es curioso que el autor de Marcos, al interpolar esta frase de Salmos 21,2 no recurriese al texto griego de los Setenta, donde dice *Theos* en lugar de *Elohim*. Es el único caso en el que Marcos transcribe literalmente una frase aramea de Jesús. Sin duda, debió tratarse de una frase muy conocida en las comunidades cristianas de la época. No sólo porque se transmitió en la lengua original de Jesús, sino también porque se trata de un pasaje de difícil interpretación. En la versión gnóstica de Pedro no es Cristo el que recrimina a Dios que le haya abandonado, sino el Jesús carnal el que pronuncia estas frases sólo para demostrar que Cristo (la *dinamis* que había penetrado en él durante el bautismo jordánico) ha regresado al mundo celestial. Frente a esta versión docética, la lectura de Marcos se somete criterio de contradicción, puesto que nos muestra a un Jesús pleno de humanidad, sumisión e incluso decepción (¿esperaba tal vez la intervención angélica que lo salvaría de la muerte en la cruz?). Sin duda, Lucas suprimió esta frase al copiar a Marcos para evitar esta lectura difícil de explicar a unos cristianos helenistas o paulinos que ya comenzaban a divinizar a Jesús.

“Juntándose una gran multitud, y los que de cada ciudad venían a él, les dijo por parábola: El sembrador salió a sembrar su semilla; y mientras sembraba, una parte cayó junto al camino, y fue hollada, y las aves del cielo la comieron. Otra parte cayó sobre la piedra; y nacida, se secó, porque no tenía humedad. Otra parte cayó entre espinos, y los espinos que nacieron juntamente con ella, la ahogaron. Y otra parte cayó en buena tierra, y nació y llevó fruto a ciento por uno. Hablando estas cosas, decía a gran voz: El que tiene oídos para oír, oiga. Y sus discípulos le preguntaron, diciendo: ¿Qué significa esta parábola? Y él dijo: A vosotros os es dado conocer los misterios del reino de Dios; pero a los otros por parábolas, para que viendo no vean, y oyendo no entiendan. Esta es, pues, la parábola: La semilla es la palabra de Dios. Y los de junto al camino son los que oyen, y luego viene el diablo y quita de su corazón la palabra, para que no crean y se salven. Los de sobre la piedra son los que habiendo oído, reciben la palabra con gozo; pero éstos no tienen raíces; creen por algún tiempo, y en el tiempo de la prueba se apartan. La que cayó entre espinos, éstos son los que oyen, pero yéndose, son ahogados por los afanes y las riquezas y los placeres de la vida, y no llevan fruto. Mas la que cayó en buena tierra, éstos son los que con corazón bueno y recto retienen la palabra oída, y dan fruto con perseverancia”²¹.

Pero en ocasiones, el significado no es revelado, de modo que se alcanza un umbral mayor de admiración y dependencia:

“Como todos se quedaban sorprendidos por todo lo que hacía, dijo a sus discípulos: ‘Vosotros meteos en los oídos estas palabras; pues el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de [los] hombres’.

Pero ellos no entendían estas palabras; les estaban veladas, de modo que no las captaban; y temían preguntarle sobre su significado”²².

Y si alguien se pregunta por qué Jesús hablaba con parábolas, Marcos nos da la respuesta:

“A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, para que por mucho que miren, no vean, por mucho que oigan, no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdona”²³

²¹ Mc 4, 3-8 = Lc 8, 4-15 = Mt 13, 3-8. La parábola del sembrador es un dicho de gran historicidad que puede atribuirse a Jesús casi sin lugar a dudas, puesto que está triplemente atestiguado de forma independiente: en Marcos, en Tomás 9 y en 1 Clemente XXIV, 5. El hecho de que Jesús hablara en parábolas, con un cierto aire enigmático, es pues indiscutible. Lo mismo podemos decir del sentido iniciático del mensaje de Jesús, que no todos pueden entender, sino tan sólo *quien tenga oídos*. Esta expresión está atestiguada en múltiples ocasiones: Tomás 8,2; 21,5; 24,2; 63,2; 65,2; Mc 4,9 = Lc 8,8 = Mt 13,9; Mc 4, 23 = Mt 13,43; Mt 11,15; Lc 14,35; Ap 2, 7,11,17,29; 3, 6,13,22; 13,9.

²² Mc 9, 31-32 = Lc 9, 43-45 = Mt 17, 22-23. La *profecía de la Pasión* es un dicho que aparece en múltiples ocasiones en los sinópticos, pero esto no significa que esté atestiguado de manera múltiple e independiente. Fue Marcos el que introdujo este dicho reiterándolo con la intención de demostrar el carácter profético de Jesús, pero también su dominio de la Palabra y la sumisión de los ignorantes apóstoles.

²³ Mc 4, 12 = Lc 8, 10 = Mt 13, 13. Esta frase sucede a la parábola del sembrador anteriormente mencionada, pero no aparece en Tomás ni en Clemente. Es un añadido de Marcos, que las coge de Isaías 6, 9-10, dándole así no sólo carácter iniciático (curioso rechazo de los no elegidos, a los que no se quiere salvar), sino también un matiz profético. Lucas suprimió la última frase de Isaías, sin duda para evitar el carácter excluyente, y Mateo cambió totalmente el sentido del texto, que sin duda había

Suponemos que esos ejemplos bastan para dejar convencido a cualquiera que el dominio de la palabra es esencial en el discurso de Cristo y que gracias a él obtiene el efecto deseado: dominar la voz ajena.

Para ello es imprescindible el uso de la voz autoritaria. Los evangelios están plagados de expresiones inequívocas del férreo dominio de la voz y de la palabra, instrumentos en los que establece la autoridad del Verbo hecho carne:

“¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva expuesta con autoridad! Manda hasta a los espíritus inmundos, y le obedecen”²⁴

El bautismo de Jesús es buena prueba de su capacidad de imposición sobre el criterio ajeno. No cabe negociación. Jesús posee el conocimiento y la verdad. Las cosas han de cumplirse como él sabe; aunque, cuando le interese, intente cambiar el destino, como en los inicios de la pasión en el huerto de Getsemaní. En el pasaje del bautismo, a Juan no le queda más que obedecer:

“Entonces Jesús vino de Galilea a Juan al Jordán, para ser bautizado por él. Mas Juan se le oponía, diciendo: Yo necesito ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí? Pero Jesús le respondió: Deja ahora, porque así conviene que cumplamos toda justicia. Entonces le dejó. Y Jesús, después que fue bautizado, subió luego del agua; y he aquí los cielos le fueron abiertos, y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma, y venía sobre él. Y hubo una voz de los cielos, que decía: Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia”²⁵.

provocado ya polémica a finales del siglo I con los primeros gnósticos, que eran partidarios convencidos de la exclusión de los no elegidos: *Por eso les hablo en parábolas; porque viendo no oyen y oyendo no oyen ni entienden.*

²⁴ Mc 1, 27b = Lc 4, 36. Curiosamente, Mateo suprime este milagro y lo sustituye por el del siervo del centurión, que Lucas también recoge en otro lugar, seguramente copiando a Mateo en su segunda fase de elaboración. La única explicación plausible es que a Mateo no le pareciera muy ortodoxo eso de que los demonios obedecieran a Jesús, tema que los judíos utilizarían en sus diatribas anticristianas para calificarlo como un mago, con las connotaciones paganas que tenía la palabra, tanto en lo vinculante al sacerdocio mazdeo, como en lo concerniente a las prácticas cotidianas no sometidas a la autoridad religiosa.

²⁵ Mc 1, 9-11 = Lc 3, 21-22 = Mt 3, 13-17. Este pasaje es muy complejo. En primer lugar, hay que decir que posee una gran historicidad, porque además de los sinópticos lo atestiguan el evangelio de los Hebreos 2 y 4; Jn 1, 32-34; e Ignacio de Antioquia en *Esmirn.* I 1c y en *Efes.* XVIII 2d. Ahora bien, la frase atribuida a Dios es una clara mezcla del Salmo 2,7 y de Isaías 42,1. La fórmula primitiva es la de Salmo 2,7, que se mantiene en el Evangelio de los Hebreos. Es la frase con que se proclamaba Cristo, es decir, Ungido, al Rey de Israel, y está copiada de los rituales de entronización del faraón. En cuanto a la sumisión del Bautista, es Mateo el que añade al pasaje copiado de Marcos las palabras de Juan, ya que, a finales del siglo I, hay oposición entre los seguidores del bautista, que consideraban a Jesús el Anticristo, y los seguidores de Jesús, que si al principio consideraban al Bautista un predecesor de Jesús, casi igual a él, ahora lo subordinan totalmente. El autor judeocristiano de la *Historia de la Salvación*, que escribe también en torno al año 100, prefiere cortar por lo sano y atribuye la invención del bautismo a Jesús, excluyendo a Juan. Pero la oposición entre bautistas y cristianos se aprecia ya en un dicho atestiguado en Evangelio Q 7,28 y en Evangelio de Tomás 46, de gran antigüedad e historicidad, tanto por las fuentes en que aparece como por su difícil lectura o interpretación canónica, ya que considera a Juan inferior a todos aquellos que entren en el Reino de los Cielos. Sobre la oposición entre bautistas y primeros cristianos, véase *Historia de la Salvación* I 39, en GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.: *op.cit.*, notas a la traducción y comentario posterior de dicho capítulo.

Hay ocasiones en las que la autoridad resulta imprescindible, pues se compite con enemigos nada desdeñables:

“Vete, Satanás, porque escrito está: Al Señor tu Dios adorarás, y a él sólo servirás”²⁶.

Es asimismo su indiscutible autoridad la que emplea al llamar a sus discípulos:

“Desde entonces comenzó Jesús a predicar, y a decir: Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado. Andando Jesús junto al mar de Galilea, vio a dos hermanos, Simón, llamado Pedro, y Andrés su hermano, que echaban la red en el mar; porque eran pescadores. Y les dijo: Venid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres. Ellos entonces, dejando al instante las redes, le siguieron. Pasando de allí, vio a otros dos hermanos, Jacobo hijo de Zebedeo, y Juan su hermano, en la barca con Zebedeo su padre, que remendaban sus redes; y los llamó. Y ellos, dejando al instante la barca y a su padre, le siguieron”²⁷.

Todo el contenido de los capítulos 5, 6 y 7 de Mateo está lleno de mensajes impositivos, pues constituye el fundamento ético predicado por Cristo, en el que sigue los dictámenes de la *Ley* (la Torá o Pentateuco) y de los *Profetas*, según él mismo declara:

“No penséis que he venido a abolir la *Ley* y los *Profetas*. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Sí, os lo aseguro: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una i o una tilde de la *Ley* sin que todo esto suceda”²⁸.

En definitiva, lo que exige en ellos es respeto a la ley, sumisión y renuncia. Pero en ese mismo sentido, lo importante es que Cristo transfiere los poderes a sus discípulos, de modo que cuando ha domado sus voces, los autoriza a emplear el mismo proceder cuando prediquen:

²⁶ Mt 4, 10. La primera parte de la frase es un añadido mateano a Lc 4,8. Lucas había desarrollado las tentaciones del desierto brevemente expuestas por Marcos utilizando citas de la Torá (concretamente aquí de Dt 6,13). Mateo añade esta forma autoritaria con la que Jesús se dirige a Satanás.

²⁷ Mc 1, 16-20 = Mt. 4, 17-22. Lucas sigue una tradición diferente en 5, 4-11. En cuanto a Jn 21, 1-8, es un pasaje similar pero situado en el contexto de la resurrección, por lo que no estamos de acuerdo con Crossan en que deba atribuirse a este pasaje triple atestación independiente. Por otra parte, la formulación autoritaria es más fuerte en Marcos.

²⁸ Q 16, 17 = Mt 5, 17 = Lc 16, 17. Lucas recoge sólo la parte final de este dicho, en un contexto totalmente diferente. Si en Mateo este dicho se sitúa en el sermón de la montaña, en las cercanías de Cafarnaüm, en Lucas aparece totalmente separado de las bienaventuranzas (6, 20-23), situándose concretamente en el camino de Galilea a Jerusalén, poco antes de llegar a Jericó. El hecho de que Mateo desarrolle más estos dichos podría indicar, en principio, que expande Q con una idea de su propia cosecha. Pero en el caso concreto de la primera parte del dicho relativa a la *Torá* (que es la que aquí más nos interesa por lo que tiene de sumisión a la autoridad), cabe considerar el pasaje de Mateo como *lectio difficilior*, ya que el cristianismo helenista lucano (así como el gnóstico del Evangelio de Tomás, que no recoge este dicho y sí parte de las bienaventuranzas) renunciará a las prescripciones de la *Torá* para acomodarse mejor a la sociedad grecorromana. Y Mateo no es precisamente judeocristiano. Por otra parte, se trata de un dicho que podemos atribuir a Jesús con bastante certeza, no sólo por su carácter de *lectio difficilior*, sino también por su atestiguación múltiple, ya que, además de la fuente judeocristiana de Lucas y Mateo, la idea del respeto a la Torá por parte de Jesús está también atestiguada en otras dos fuentes independientes de la máxima antigüedad: Rm 3,31; 10, 4; 13, 8-10; y St 2, 10.

“El que a vosotros oye, a mí me oye; y el que a vosotros desecha, a mí me desecha; y el que me desecha a mí, desecha al que me envió”²⁹.

No obstante, para alcanzar su autonomía, los discípulos sufren la humillación del Maestro que les demuestra hasta qué extremos son torpes en la aplicación de los poderes:

“Cuando llegó a donde estaban los discípulos, vio una gran multitud alrededor de ellos, y escribas que disputaban con ellos. Y en seguida toda la gente, viéndole, se asombró, y corriendo a él, le saludaron. El les preguntó: ¿Qué disputáis con ellos? Y respondiendo uno de la multitud, dijo: Maestro, traje a ti mi hijo, que tiene un espíritu mudo, el cual, dondequiera que le toma, le sacude; y echa espumarajos, y cruje los dientes, y se va secando; y dije a tus discípulos que lo echasen fuera, y no pudieron. Y respondiendo él, les dijo: ¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo he de estar con vosotros? ¿Hasta cuándo os he de soportar? Traédmelo. Y se lo trajeron; y cuando el espíritu vio a Jesús, sacudió con violencia al muchacho, quien cayendo en tierra se revolcaba, echando espumarajos. Jesús preguntó al padre: ¿Cuánto tiempo hace que le sucede esto? Y él dijo: Desde niño. Y muchas veces le echa en el fuego y en el agua, para matarle; pero si puedes hacer algo, ten misericordia de nosotros, y ayúdanos. Jesús le dijo: Si puedes creer, al que cree todo le es posible. E inmediatamente el padre del muchacho clamó y dijo: Creo; ayuda mi incredulidad. Y cuando Jesús vio que la multitud se agolpaba, reprendió al espíritu inmundo, diciéndole: Espíritu mudo y sordo, yo te mando, sal de él, y no entres más en él. Entonces el espíritu, clamando y sacudiéndole con violencia, salió; y él quedó como muerto, de modo que muchos decían: Está muerto. Pero Jesús, tomándole de la mano, le enderezó; y se levantó. Cuando él entró en casa, sus discípulos le preguntaron aparte: ¿Por qué nosotros no pudimos echarle fuera? Y les dijo: Este género con nada puede salir, sino con oración y ayuno”³⁰.

En cualquier caso, no los deja desamparados en su predicación, les advierte acerca de las dificultades que habrán de afrontar:

“He aquí, yo os envío como a ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes, y sencillos como palomas. Y guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sanedrines, y en sus sinagogas os azotarán; y aun ante gobernadores y reyes seréis llevados por causa de mí, para testimonio a ellos y a los gentiles. Mas cuando os entreguen, no os preocupéis por cómo o qué hablaréis; porque en aquella hora os será dado lo que habéis de hablar. Porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre que habla en vosotros. El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo; y los hijos se levantarán contra los padres, y los harán morir. Y seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre; mas el que persevere hasta el fin, éste será salvo”³¹.

²⁹ Q 10, 16 = Mt 10, 40 = Lc 10, 16. Dicho que podemos remontar a Jesús con bastante seguridad por atestación múltiple independiente de gran antigüedad: además de Q, encontramos ideas similares en Mc 9, 37 = Lc 9, 48 = Mt 25, 40; y en Jn 12, 44-45; y 13, 20.

³⁰ Mc 9, 14-29 = Mt 17, 15-21 = Lc 9, 37-43. Milagro de invención marcana dudosamente atribuible a Jesús.

³¹ Mt 10, 16-22. Este pasaje de Mateo está compuesto por fragmentos de diferente origen: 10, 16a procede de Q = Lc 10, 3; mientras que 10, 16b (serpientes y palomas) no se encuentra en Lu-

Así es como se logra una fidelidad extrema en el grupo de escogidos que sienten tras haber sido abandonados inicialmente en la ignorancia de las palabras incomprensibles para ellos, de pronto se convierte en los domadores de las voces ajenas. Y ello se acompaña con una clave misteriosa que supera los límites ya abrumadores del dominio sobre los demonios:

“No os regocijéis porque se os sometan los espíritus, alegraos porque vuestros nombres están inscritos en los cielos”³².

Y por si eso fuera poco, se dirige a los discípulos cuyos nombres están inscritos en el cielo, aunque ellos no sepan muy bien qué quiere eso decir, y los desconcierta definitivamente con una nueva exhibición de su dominio de la Palabra:

“Todo me fue entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, y quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo. Y vuelto aparte hacia los discípulos, dijo: Dichosos los ojos que ven lo que veis. Pues os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que oís, pero no lo oyeron”³³.

Escuchadas estas palabras los discípulos hubieron de sentirse reconfortados, pues eran testigos de algo que los mismísimos reyes y profetas hubieran deseado presenciar. Ante tales noticias era muy difícil abandonar al maestro por más que fuera complicado comprender lo que éste les decía.

Al margen del problema del dominio de la palabra, que planea por todo el relato evangélico, hay cinco asuntos que nos han suscitado un interés especial:

- 1) El control de la información mediante su difusión o el silencio.
- 2) La función de sumisión específica reservada a las mujeres y los esclavos en el evangelio.
- 3) La especial consideración por quien se acerca sumiso y la exclusión del soberbio (no se atrae al incrédulo, excepto en el caso de Tomás³⁴, sino a quien se entrega sin cortapisas).
- 4) La desestructuración social como medio de control personal: los escogidos han de abandonar a sus familias.
- 5) la negación de uno mismo.

Ciertamente se trata de asuntos de magnitud desigual, pero hemos procurado agrupar la información en torno a esos temas, de los que el primero resulta quizá menos importante para nuestro objetivo. Los otros, evidentemente son determinantes

cas, pero sí en EvTom 39,3; EvNaz 7; e Ignacio: *Pol.* II 2; por lo que hay que considerarlos dichos históricos de Jesús; mientras que Mt 10, 17-22 procede de Mc 13, 9-13 = Lc 12, 11-12; y 21, 12-19; también atestiguado en Jn 15, 18-21 y 16, 2 que, aunque no copia, sí es influido por el texto marcano. Se trata de una profecía *ex eventu* incorporada por Marcos para reflejar las persecuciones judías de los años treinta (Esteban), cuarenta (Santiago el Zebedeo), cincuenta (Pablo), sesenta (Santiago el Justo) y quizás incluso la expulsión definitiva de la sinagoga mediante la bendición contra los herejes (*birkat ha minim*, en torno al año 85).

³² Lc 10, 20.

³³ Q = Lc 10, 22-24 = Mt 11, 27 y 13, 16-17. He aquí dos dichos de Jesús: el primero Q 10, 22 está triplemente atestiguado (EvTom 61, 4 y Jn 3, 35 y 13, 3); el segundo Q 10, 23-24 múltiplemente atestiguado (1Co 2, 9; 1Clemente XXXIV 8; EvTom 17; Diál. Salv. 57a). Los dos son, pues, dichos probablemente históricos de Jesús.

³⁴ Jn 20, 24.

para comprender de un lado la relación deseada con los discípulos y de otro los elementos más atractivos para un poder imperial interesado en el control sumiso de su población³⁵. La conexión entre ambos extremos nos está autorizada por la respuesta dada a la trampa farisea:

“Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”³⁶.

No es fácil encontrar una solución satisfactoria para explicar por qué, en ciertas ocasiones, Cristo exige a los afectados la publicidad de sus actos y, en otras, la ocultación o la difusión restringida. Un posible camino de indagación lo proporciona Marcos al relacionar el control de la información con la autoridad bajo la que se sitúa el sermón o la curación. Es evidente que los milagros podían provocar reacciones

³⁵ Queremos llamar aquí la atención sobre la tendencia desarrollada por el cristianismo liberal norteamericano, en abierto enfrentamiento con los fundamentalistas católicos y protestantes, y en un curioso acercamiento a la teología de la liberación latinoamericana, que pretende recuperar los viejos postulados de un Jesús contestatario y subversivo. Véase RICHARDSON, K.C.: *Early Christian Care for the Poor: An Alternative Subsistence Strategy Under Roman Imperial Rule*, PhD dissertation, UMI Microform 3350644, University of California, 2008, cuando dice: “Jesus led a movement that offered an alternative subsistence strategy to the rural population of Galilee...” (p. 112; completa la frase en p. 340: an alternative subsistence strategy created in response to the adverse effects of Roman imperial rule”); HORSLEY, R. A. (ed.), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul*. Semeia Studies 48. Atlanta, 2004. Lo que parece ser un gran hallazgo, recuerda *mutatis mutandi* la opinión de Engels cuando proponía que para comprender en qué consistían las antiguas comunidades cristianas, no había que mirar a las comunidades parroquiales, sino a las secciones locales de la Asociación Internacional de Trabajadores (ENGELS, F., “The Book of Revelation”, en MARX, K. y ENGELS, F., *On Religion*, 1883, p.183). Nosotros, aún admitiendo, como hacíamos en la nota 3, que Jesús fue un galileo armado antirromano, nos negamos a asimilar la figura de un judío del siglo I con los revolucionarios de los siglos XIX y XX o con los partidarios de movimientos alternativos del siglo XXI como los antiglobalización. Es difícil asumir la preconcepción de un programa social en la lucha radical de Jesús. Lo que se desprende de un análisis objetivo y aconfesional de los textos neotestamentarios y de la interpretación que sus autores hacían de textos tan bélicos como *Isaías* es que, en realidad, Jesús quería -al igual que los asideos de época seléucida y los esenios de época romana- reimplantar un régimen teocrático estricto, el régimen que soñaron los profetas y escribas sacerdotales de época persa, un régimen en el que, desde luego, no habría libertad de ningún tipo y en el que los gentiles que no se convirtiesen a la religión de los judíos serían oprimidos, maltratados o exterminados, un régimen en el que las mujeres serían sometidas a la dura ley judía (intocable para Jesús), un régimen basado en la absoluta sumisión a Yahvé, el dios de los ejércitos. El galileo armado no era un pacifista comunista ni alternativo, sino un apocalíptico convencido de que legiones de ángeles armados con espadas de fuego le ayudarían a someter a los gentiles e imponerles su religión, una religión basada en la absoluta sumisión a Dios.

³⁶ Mc 12, 13-17 = Lc 20, 20-26 = Mt 22, 15-22; también atestiguada en EvTom 100 y EvEgerton 3a, por lo que debe considerarse una frase probablemente original de Jesús. Evidentemente, la frase tiene doble significado. Al parecer Jesús predicaba en contra del pago de tributos, pero no sólo a los romanos, sino que también estaba en contra del pago al Templo del didracma. Ahora bien, para evitar, por un lado, negar públicamente que esa era su doctrina y, por otro, que los fariseos y los sacerdotes encontrasen una causa para denunciarlo ante el gobernador romano, respondió con esta evasiva que unos pueden interpretar como “las monedas del César para el César, pero el Reino de Israel para Dios” y otros como “una cosa es la religión y otra la política”. Evidentemente, la ambigüedad sirvió a evangelistas prorromanos como Mc, Lc, Mt, Tom y el autor del Egerton, para justificar la sumisión al poder imperial de una religión que en sus orígenes habría sido antiimperialista; cf., adicionalmente, BRIDGE, S. L., “To Give or Not to Give?: Deciphering the Saying of Didache 1.6.”, *Journal of Early Christian Studies* 5, 1997, 555-568.

condenatorias en las autoridades judías, al interpretarlos como prácticas mágicas, por lo que Jesús prefirió ordenar a los sanados que no lo cuenten, al menos hasta que él haya desaparecido de ese territorio. Esto ocurre especialmente en Galilea, región bajo la autoridad de Herodes Antipas, el ejecutor del Bautista. Pero también en Jerusalén teme Jesús la publicidad de sus actos, por las reacciones que se producirían (y se produjeron) en sacerdotes y clases dominantes. Al modelo de propaganda restringida responde la sanación del leproso:

“Y he aquí vino un leproso y se postró ante él, diciendo: Señor, si quieres, puedes limpiarme. Jesús extendió la mano y le tocó, diciendo: Quiero; sé limpio. Y al instante su lepra desapareció. Entonces Jesús le dijo: Mira, no lo digas a nadie; sino ve, muéstrate al sacerdote, y presenta la ofrenda que ordenó Moisés, para testimonio a ellos”³⁷.

Como ejemplo del enojo por la propaganda se puede aducir:

“Daban voces diciendo: Tú eres el hijo de Dios. Mas él les reprendía mucho para que no le descubriesen”³⁸.

En cambio, cuando Jesús cruza el Mar de Galilea y se sitúa en territorio de Gadara, no teme a las autoridades gentiles de la ciudad ni las repercusiones que la curación del endemoniado tuviera en sus conciudadanos, porque a Gadara no llegaba ni el poder de Antipas ni el del Templo de Jerusalén:

“Vuélvete a tu casa, y cuenta cuán grandes cosas ha hecho Dios contigo”³⁹.

Con respecto al segundo punto, la función reservada a las mujeres, es evidente que su misión es servir al varón. En esto diferimos de las corrientes que pretenden adjudicar a Jesús algún tipo de posición feminista⁴⁰, pues se comete, desde nuestro

³⁷ Mc 1, 40-44 = Mt 8, 2-4 = Lc 5, 12-16. Este milagro se encuentra también atestiguado en EvEgerton 2b, pero esto no le da suficiente historicidad.

³⁸ Mc 3, 11-12 = Mt 8, 29 = Lc 4, 41. Texto de invención marcana.

³⁹ Mc 5, 19 = Lc 8, 39. Curiosamente Mt 8, 24-34 copia de Marcos todo el milagro de los puercos pero cambia el final: *los porqueros buyeron y al llegar a la ciudad lo contaron todo y también lo de los endemoniados. Y he aquí que toda la ciudad salió al encuentro de Jesús y, en viéndole, le rogaron que se retirase de su término*. También cambia el nombre de la ciudad: Gerasa en Marcos, Gadara en Mateo. Evidentemente, Mateo que escribe en Cesarea o Antioquia, sabe que no es Gerasa la que está al otro lado del Mar de Galilea, como dice erróneamente Marcos, sino Gadara, ciudad autónoma dependiente directamente del gobernador de Siria desde la muerte de Herodes el Grande por privilegio de Augusto, concedido también a Hippos y Gaza. Aún así, Mateo prefiere mostrar a los gadarenos hostiles a Jesús, seguramente por alguna rivalidad de su iglesia con las de la región transjordana, ya que allí se refugió la Iglesia de Jerusalén durante la Guerra Judía y la posguerra –concretamente en Pella, vecina de Gadara y Gerasa-, conservando el espíritu judeocristiano primitivo, enfrentado ya en tiempos del redactor definitivo de Mateo a la iglesia helenista de Cesarea o Antioquia. En tiempos de Marcos, Pella, convertida ya junto a Gadara, Gerasa y otras siete ciudades en parte integrante de una nueva entidad territorial denominada Decápolis, era todavía la sede de la iglesia jerosolimitana, dirigida por Simeón ben Cleofás, primo de Jesús, y quizás por eso Marcos situó aquí ese milagro al que Jesús deseaba hacer publicidad. Respecto a la organización territorial de Transjordania en el siglo I véase el capítulo 9, ya mencionado, de GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.: *op.cit.*

⁴⁰ Véase, a modo de ejemplo, PAGELS, E: *Los evangelios gnósticos*, Nueva York, 1979, especialmente el capítulo 3: “Dios padre, Dios madre”; KLÖPPENBORG, J.: “Alms, Debt and Divorce: Jesus’ Ethics in Their Mediterranean Context”, en *Toronto Journal of Theology* 6, 1990, pp. 182-200; ROSE-GAIER, D.: “The Didache: A Community of Equals” en *Women and the Historical Jesus*, Society of Biblical Literature, Nueva Orleans, 1996; SETZER, C.: “Excellent

punto de vista, un grave anacronismo. Se trata generalmente de creyentes que no pueden soportar el carácter reaccionario del cristianismo en lo que a temas sociales como este se refiere y fuerzan los hechos para favorecer una interpretación más adecuada a la mentalidad de sus tiempos. No negamos que el movimiento de Jesús y después de los primeros cristianos atrajera bastante a las mujeres, pero en eso ocurre lo mismo que en muchos otros movimientos religiosos de la Antigüedad, a los que las mujeres se acercan buscando sin duda una escapatoria a la opresión que sufren en sus ciudades y en sus familias. Que lo consiguieran o no es asunto diferente. En el caso de los cultos místicos, podían alcanzar responsabilidades sacerdotales y con ellas el control de los donativos, lo que podría haber constituido un atractivo elemento ajeno a los sentimientos religiosos. Sin embargo, la situación parece bien distinta en el caso del judaísmo. Se ha dicho que esta religión causaba repugnancia en sus maridos porque para ingresar se les requería la circuncisión; por tanto, ellas acudían en solitario, logrando así alejarse de su control, al menos en las ceremonias y sinagogas⁴¹ o por el judaísmo, religión ésta que no podía interesar a sus maridos porque para ingresar debían aceptar la circuncisión y que, por tanto, les permitía alejarse de ellos y de su control, al menos en las ceremonias y sinagogas⁴². No parece que sea estímulo suficiente para animar al cambio religioso. En la sinagoga quedaban sometidas a su férrea estructura falocéntrica y, de vuelta a casa, se encontrarían con el problema del que sólo las fantasías idealistas de la historiografía moderna las había liberado temporalmente.

El único hecho histórico realmente contrastado respecto a la relación de Jesús con las mujeres es que muchas lo siguieron. Ahora bien, ni siquiera el perdón concedido a la adúltera tiene visos de historicidad, ya que sólo está atestiguado en Juan y se contradice con el dicho anteriormente analizado, con mucho mayor peso histórico, sobre el respeto absoluto a la Ley judía por parte de Jesús, hecho que incluye la lapidación de las adúlteras.

Es obvio que lo que vamos a exponer a continuación podría criticarse porque no demuestra que Jesús fuera machista –otro término anacrónico–, sino que la sociedad de su época era patriarcal. Pero lo que realmente nos interesa demostrar es que Jesús compartía la idea de superioridad masculina de dicha sociedad, y que no se opuso al sistema en el que desarrolló su predicación, inequívocamente falocéntrico⁴³.

Women: Female Witness to the Resurrection”, JBL 116, 1997, pp. 259-272. La obra manifiestamente antifeminista de ESQUINAS, J. R.: *Jesús de Nazaret y su relación con la mujer. Una aproximación desde el estudio de género a partir de los Evangelios sinópticos*, Vigo, 2007, converge, desde sus postulados, en la idea de que Jesús no es un adalid de la causa. Una nota aclaratoria sobre la aproximación feminista al asunto en BEAVIS, M.A., *Jesus & Utopia: Looking for the Kingdom of God in the Roman World*, Minneapolis, 2006.

⁴¹ ALVAR, J., “La mujer y los cultos místicos: marginación e integración”, *Jornadas sobre roles sexuales: La mujer en la historia y la cultura, Madrid, 16-22 mayo 1990*, M^a.J. Rodríguez, E. Hidalgo y C.G. Wagner eds., Madrid, 1994, pp. 73-84.

⁴² MATTHEWS, S.: *First converts: rich pagan women and the rethoric of mission in early Judaism and Christianity*, Stanford, 2001.

⁴³ Véanse los dos artículos de ELLIOTT, J. H., “Jesus Was Not an Egalitarian: A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory”, *Biblical Theology Bulletin* 32 (2002): 75-91; *idem*, “The Jesus Movement Was Not Egalitarian But Family Oriented”, *Biblical Interpretation*, 11, 2003, 173-

Lo mismo puede decirse a propósito de la esclavitud:

“No está el discípulo por encima del maestro, ni el esclavo por encima de su amo. Ya le basta al discípulo ser como su maestro y al esclavo como su amo”⁴⁴.

La función del siervo es producir el máximo beneficio para el amo. Y, de hecho, aquel que no incrementa su hacienda, sino que se limita a conservarla, como en la parábola de los talentos, en la que cualquier interpretación simbólica vinculada a la alimentación de la fe es totalmente gratuita, será condenado:

“A este esclavo inútil, echadle a las tinieblas de fuera. Allí será el llanto y el rechinar de dientes”⁴⁵.

¿Por qué no se muestra Jesús en contra de la sumisión total de las personas, hasta el punto de ser considerados equivalentes a cosas? ¿Por qué utiliza en sus parábolas las figuras del buen esclavo y del mal esclavo, promoviendo una actitud sumisa del grupo social más oprimido de la sociedad antigua? Evidentemente, porque era un hombre de su tiempo y ni a él, ni a Platón, ni a Séneca, ni siquiera a Espartaco, se les ocurrió cuestionar algo tan natural por aquel entonces como la esclavitud. Sin embargo, el esclavismo generaba problemas de carácter moral en los pensadores, que se resuelven de modo pintoresco y peregrino, como la doble naturaleza humana. Frente a los filósofos, se supone que Jesús gozaba del privilegio de la omnisciencia, por lo que sí es legítimo exigirle que se hubiera manifestado abiertamente en contra de la explotación servil⁴⁶.

Y si regresamos a la cuestión de las mujeres que hemos dejado enunciada, observamos cómo los evangelios muestran la necesidad de su sumisión en múltiples ocasiones. Por ejemplo, cuando Jesús acude a casa de la suegra de Pedro:

“Y vio a la suegra de éste postrada en cama, con fiebre. Y tocó su mano, y la fiebre la dejó; y ella se levantó, y les servía. Y cuando llegó la noche, trajeron a él

21, a pesar de los problemas interpretativos que suscitan. Una visión similar de las comunidades paulinas en BARTCHY, S. S., “Undermining Ancient Patriarchy: The Apostle Paul’s Vision of a Society of Siblings,” *Biblical Theology Bulletin*, 29, 1999, 68-78. Véase también PIÑERO, A.: *Jesús y las mujeres*, Madrid, 2008.

⁴⁴ Q = Lc 6, 38 = Mt 10, 24-25. Atestiguado también en Jn 13,16 y 15, 20, así como en Diál. Salv. 13-14; por lo que debemos considerarlo un dicho de gran historicidad.

⁴⁵ Q = Mt 25, 14-30 = Lc 19, 11-27 = EvNaz 18. En Lucas el amo es un rey y el mal esclavo pierde su dinero, pero peor es aún el destino de los súbditos rebeldes: *traedlos aquí y matadlos delante de mí*. Aunque la parábola está sólo atestiguada en Q, el tema del buen y el mal siervo está múltiplemente atestiguado y por tanto puede atribuírsele la máxima historicidad: Mc 13, 33-34; Q = Lc 12, 42-46 = Mt 24, 45-51; EvTom 21; Jn 15, 11, 17.

⁴⁶ La bibliografía moderna sobre este asunto es muy extensa; véanse entre las últimas aportaciones: GLANCY, J.A., *Slavery in Early Christianity*, Oxford, 2002, donde queda patente la inconsistencia de la idea de que el cristianismo aminoró la distinción entre amos y esclavos o que las primitivas comunidades cristianas minaron a la larga el sistema esclavista, en la p. 129 expresa con claridad que los esclavos están por todas partes, pero Jesús no hace nada, ni se expresa a propósito de su condición. Resulta, no obstante, sorprendente que esta autora ignore las conclusiones de la obra de Kyrtatas citada en nuestra nota 6). Véase, además, HARRILL, J.A., *Slaves in the New Testament. Literary, Social, and Moral Dimensions*, Minneapolis, 2006; aunque no aborda directamente la posición de Jesús con respecto a la esclavitud, se desprende la aceptación natural como realidad obvia en su momento.

muchos endemoniados; y con la palabra echó fuera a los demonios, y sanó a todos los enfermos⁴⁷.

Una vez curada, la mujer no tiene tiempo ni de dar gracias, ni de acudir al sumo sacerdote, ni de contar lo ocurrido, puesto que tiene que realizar de inmediato su función: servir a Pedro y sus invitados. Accidentalmente este pasaje nos impulsa a otro comentario a propósito de la ingente cantidad de endemoniados que había en el Próximo Oriente en época de Jesús. Tal vez ahí se deba encontrar respuesta a la pregunta de por qué Jesús escogió ese momento y ese lugar para hacerse carnal, con el número casi infinito de posibilidades que le brindaba la historia de la humanidad.

Un testimonio adicional de la función servil de la mujer lo encontramos en el siguiente pasaje:

“Y estando Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso, vino a él una mujer, con un vaso de alabastro de perfume de gran precio, y lo derramó sobre la cabeza de él, estando sentado a la mesa. Al ver esto, los discípulos se enojaron, diciendo: ¿Para qué este desperdicio? Porque esto podía haberse vendido a gran precio, y haberse dado a los pobres. Y entendiéndolo Jesús, les dijo: ¿Por qué molestáis a esta mujer? pues ha hecho conmigo una buena obra. Porque siempre tendréis pobres con vosotros, pero a mí no siempre me tendréis. Porque al derramar este perfume sobre mi cuerpo, lo ha hecho a fin de prepararme para la sepultura⁴⁸.”

Y en este mismo sentido resulta significativo que Lucas diga que buena parte de las mujeres que seguían a Jesús “le servían con sus bienes⁴⁹”. Pero hay un caso en el que el destino servil de la mujer se trastoca. Nos referimos, naturalmente al episodio de Marta y María:

“Cuando iban de camino, entró él en una aldea, y una mujer, por nombre Marta, le dio hospedaje. Tenía ella una hermana llamada María, que, sentada a los pies, del Señor, escuchaba su palabra; en cambio Marta estaba enfrascada en todo lo del servicio. Y presentándose dijo: ‘Señor, ¿no te importa que mi hermana me haya dejado sola para servir? Así que dile que me ayude’. Pero el Señor le respondió así: ‘Marta, Marta, te preocupas y te desasosiegas por demasiadas cosas; pero sólo se necesita una y María ha escogido la buena, la cual no le será quitada⁵⁰’.”

Queda para todos claro, pues, que la mujer está para prestar servicio, pero si sus entenderas se lo permiten, por encima de su sumisión está el gozo en la palabra de Cristo. Extraña fórmula para iniciar la emancipación femenina⁵¹.

⁴⁷ Mc 1, 29-34 = Lc, 4, 38-41 = Mt 8, 14-16.

⁴⁸ Mc 14, 3-9 = Mt 26,6-12; atestiguado también en Lc 7, 36-50 (tradicción diferente a Marcos); Jn 12, 1-8 y en Ignacio *Efes.* XVII 2. Curiosamente Lucas traslada el episodio de Marcos a otro lugar, enmienda a Marcos diciendo que Simón no era un leproso, sino un fariseo, añade que la mujer era una pecadora pública y suprime la frase sobre los pobres, sin duda porque contradice su ideología social. Para Juan no fue en casa de Simón sino de Lázaro y la mujer fue María, hermana de este y de Marta. La diversidad de versiones atestigua la historicidad del trasfondo. Todos recordaban que una mujer derramó perfume sobre Jesús, pero difieren en la causa. Todos, sin embargo, están de acuerdo en la sumisión femenina.

⁴⁹ Lc 8, 1-2. La referencia a los bienes es exclusiva de Lucas, comunitarista radical, como se aprecia en Hechos. Mc 15, 40 y Mt 27, 55 sólo dicen que estas mujeres le seguían para servirlo.

⁵⁰ Lc 10, 38-42. Versión exclusiva de Lucas, relacionada con el episodio anterior del perfume.

⁵¹ Una tendencia, en nuestra opinión infundada, presupone un discurso liberador de Jesús,

El tercer punto, relativo a la especial predilección por los sumisos, creo que nos es profundamente familiar. Recordaremos el leproso al que ya hemos aludido en relación con el primero de los puntos⁵². Es asimismo notorio el caso del centurión de Cafarnaum:

“Entrando Jesús en Capernaum, vino a él un centurión, rogándole, y diciendo: Señor, mi criado está postrado en casa, paralítico, gravemente atormentado. Y Jesús le dijo: Yo iré y le sanaré. Respondió el centurión y dijo: Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; solamente dí la palabra, y mi criado sanará. Porque también yo soy hombre bajo autoridad, y tengo bajo mis órdenes soldados; y digo a éste: Ve, y va; y al otro: Ven, y viene; y a mi siervo: Haz esto, y lo hace. Al oírlo Jesús, se maravilló, y dijo a los que le seguían: De cierto os digo, que ni aun en Israel he hallado tanta fe. Y os digo que vendrán muchos del oriente y del occidente, y se sentarán con Abraham e Isaac y Jacob en el reino de los cielos; mas los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera; allí será el lloro y el crujir de dientes. Entonces Jesús dijo al centurión: Ve, y como creíste, te sea hecho. Y su criado fue sanado en aquella misma hora”⁵³.

Igualmente válidos resultan para este propósito el caso de la hija de Jairo⁵⁴, la resurrección del hijo de la viuda de Nain⁵⁵, los dos ciegos⁵⁶, así como el de la fenicia (Mateo) o griega (Marcos) –según qué evangelio leamos-. En la primera versión, destaca claramente cómo Jesús se siente obligado sólo con Israel; no obstante, ofrecemos el pasaje de Marcos:

“Levantándose de allí, se fue a la región de Tiro y de Sidón; y entrando en una casa, no quiso que nadie lo supiese; pero no pudo esconderse. Porque una mujer,

que buscaría una “nueva mujer” representada en la figura de María, mientras que Marta representa la figura de la mujer no liberada por el conocimiento de Cristo. Esa interpretación basada exclusivamente en el pasaje de Marta y María, elude los demás testimonios que nosotros recogemos en los que se pone claramente de manifiesto que Jesús no innova, sino que reproduce el sistema de relaciones dominante entre géneros; en nuestra opinión es una presunción incontestable que Jesús quisiera sacar a las mujeres de las cocinas. No debe olvidarse quiénes representan esta tendencia y dónde publican sus opiniones: ARLANSON, J. M., *Women, Class, and Society in Early Christianity. Models from Luke-Acts*, Peabody MAS., 1997; CARTER, W., “Getting Martha out of the Kitchen: Luke 10: 38-42 Again”, *Catholic Biblical Quarterly*, 1996; KARRIS, R. J., “Women and Discipleship in Luke”, *Catholic Biblical Quarterly*, 1994. Se le puede dar las vueltas que se quiera al entramado para que finalmente las cosas aparenten lo que el lector quiera en ellas ver: YAMAGUCHI, S., *Mary and Martha: Women in the World of Jesus*, Maryknoll NY, 2002. Véase el interesante análisis de DAVIDSON, R.M., *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, Peabody MAS., 2007, a partir de la página 640, donde pone claramente de manifiesto la conexión de las visiones feministas con el carácter cristiano de sus autoras, que culmina en la creación de 1987 de dos organizaciones paraeclesiales, una de jerarquistas y otra de igualitaristas, lo que pone en entredicho la objetividad a la hora de analizar la posición de Jesús ante la mujer, pues todo está empañado por los conflictos que les genera la desigualdad actual y las estrategias para lograr el cambio radical en el control de la Iglesia.

⁵² Mc 1, 40-44 = Mt 8, 2-4 = Lc 5, 12-16; EvEgerton 2b.

⁵³ Q = Lc 7, 1-10 = Mt 8, 5-13. Jn 4, 46-53 bebe de una tradición diferente que remite al mismo hecho, otorgándole cierta historicidad.

⁵⁴ Mc 5, 21-43 = Mt 9, 18-26 = Lc 8, 40-56. Milagro de invención marcana.

⁵⁵ Lc 7, 11-15.

⁵⁶ Mt 9, 27.

cuya hija tenía un espíritu inmundo, luego que oyó de él, vino y se prostró a sus pies. La mujer era griega, y sirofenicia de nación; y le rogaba que echase fuera de su hija al demonio. Pero Jesús le dijo: Deja primero que se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos. Respondió ella y le dijo: Sí, Señor; pero aun los perrillos, debajo de la mesa, comen de las migajas de los hijos. Entonces le dijo: Por esta palabra, ve; el demonio ha salido de tu hija. Y cuando llegó ella a su casa, halló que el demonio había salido, y a la hija acostada en la cama”⁵⁷.

El cuarto punto lo dedicamos a la desestructuración social. Bastaría con enunciar los episodios en los que las autoridades son deslegitimadas para comprender el contenido alterador del mensaje de Cristo y el consecuente enojo de los grupos dominantes. Pero más allá de esa alteración del orden público está el desasosiego que genera un mensaje incendiario como el que recogen Mateo y Lucas sobre la misión beligerante de Cristo. Reproducimos la versión del Internacional Q Project:

“He venido a arrojar fuego sobre la tierra, y cómo desearía que hubiera prendido ya. ¿Pensáis que he venido a arrojar paz sobre la tierra? No he venido a arrojar paz sino espada. He venido a dividir al hijo contra el padre, y a la hija contra su madre y a la esposa contra su suegra”⁵⁸.

“El que no odia a su padre y a su madre no puede ser discípulo mío, y el que no odia a su hijo y a su hija no puede ser discípulo mío”⁵⁹.

La supuesta “estrategia alternativa de subsistencia para los pobres”⁶⁰, requeriría una red social cuyo éxito difícilmente sería alcanzable si se oponía al mismo tiempo a las relaciones de parentesco y de propiedad, a las autoridades religiosas judías y al poder imperial romano establecido. En tales circunstancias, la carga retórica del jefe carismático tenía que ser contundente y alcanzar instantes de despiadada crudeza:

“Yendo ellos, uno le dijo en el camino: Señor, te seguiré adondequiera que vayas. Y le dijo Jesús: Las zorras tienen guaridas, y las aves de los cielos nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar la cabeza. Y dijo a otro: Sígueme. El le dijo: Señor, déjame que primero vaya y entierre a mi padre. Jesús le dijo: Deja que los muertos entierren a sus muertos; y tú ve, y anuncia el reino de Dios. Entonces también dijo otro: Te seguiré, Señor; pero déjame que me despida primero de los que están en mi casa. Y Jesús le dijo: Ninguno que poniendo su mano en el arado mira hacia atrás, es apto para el reino de Dios”⁶¹.

No es mera retórica. Los episodios en los que Cristo exige el abandono de la familia son dramáticos. Uno a uno va separando a sus discípulos de sus seres queridos. Y culmina:

⁵⁷ Mc 7, 24-30 = Mt 15, 21-28. Lucas suprimió este milagro porque escribe para gentiles, y no estaría dispuesto a admitir el carácter exclusivamente israelita de la predicación de Jesús.

⁵⁸ Q = Lc 12, 49-53 = Mt 10, 34-36. Se trata de una de las ideas de Jesús con mayor historicidad, por su *lectio difficilior* y porque está atestiguada también en Mc 13, 12; EvTom 10 y 16.

⁵⁹ Q = Lc 14, 26 = Mt 10, 37; atestiguado también en Mc 10, 29b; y EvTom 55 y 101. Complemento del anterior, de lectura igualmente difícil, porque se contradice con la visión paulina de la sociedad ordenada, el matrimonio indisoluble o la sumisión de la esposa y de los hijos entre otras cuestiones. El uso de la palabra *odio* por parte de Jesús ya es de por sí llamativo y contradice la visión eclesíástica posterior del personaje.

⁶⁰ Entrecorramos la formulación de la tesis de RICHARDSON, *op. cit.*, 2008.

⁶¹ Q = Lc 9, 57-62 = Mt 8, 18-22; atestiguado también en EvTom 86.

“Bienaventurados seréis cuando los hombres os aborrezcan”⁶².

Ahora bien, todos podemos convenir en que el punto culminante se encuentra en el rechazo de Cristo a su propia familia:

“Mientras él aún hablaba a la gente, he aquí su madre y sus hermanos estaban afuera, y le querían hablar. Y le dijo uno: He aquí tu madre y tus hermanos están afuera, y te quieren hablar. Respondiendo él al que le decía esto, dijo: ¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos? Y extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Porque todo aquel que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, y hermana, y madre”⁶³.

Y el propio Mateo sentencia:

“Cualquiera que haya dejado casas, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o hijos, mujer o tierras por mi nombre, recibirá cien veces más”⁶⁴.

No parece el comportamiento de quien desea generar una nueva red social para los campesinos pobres de Galilea, sino el de quien crea una secta. Pero los sectarios no sólo son conminados a disolver los lazos sociales de su pasado, para crear la nueva familia, la milicia de Cristo, sino que se requiere de ellos la negación de sí mismos:

“Hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre y hay eunucos que son hechos eunucos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se hicieron eunucos por causa del reino de los cielos”⁶⁵.

Pero preferiríamos cerrar esta contribución con el más explícito de los textos que en nuestra opinión es el siguiente:

“Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame”⁶⁶.

Para concluir destacaremos que el análisis de los evangelios canónicos desvela claramente la estrategia de la dominación a través de la palabra. Dicha estrategia se aprecia tanto en los dichos históricos de Jesús como en los creados por los evangelistas⁶⁷. Sin duda, Jesús no pretendía la sumisión de sus fieles a los romanos, sino a su propia autoridad. Ahora bien, en los evangelistas se aprecia no sólo sumisión a Cristo, sino también al orden social establecido. En cualquier caso, como hemos indicado, el fiel sumiso había de ser un instrumento óptimo para el poder imperial; de modo que el propio contenido religioso del cristianismo no fue ajeno a su triunfo, pero no en el sentido habitualmente creído, sino como mecanismo excelente para la opresión ideológica, es decir, la asunción sumisa de la opresión sin necesidad de

⁶² Q = Lc 6, 22 = Mt 5, 11; atestiguado también en EvTom 68.

⁶³ Mc 3,31-35 = Mt 12, 46-50 = Lc 8, 19-21; atestiguado también en EvTom 99; EvEbionita 5; y 2Clemente IX 11, por lo que hay que considerarlo de máxima historicidad.

⁶⁴ Mt 19, 29. Añadido mateano al dicho sobre los Apóstoles como Doce Jueces.

⁶⁵ Mc 10, 12 = Mt 19, 12 = Lc 16, 18. Dicho de invención marcana, inspirado en 1Co y por tanto propio de la corriente paulina.

⁶⁶ Q = Lc 14, 27 = Mt 10, 38; Mc 8, 34 = Lc 9, 23 = Mt 16, 24; EvTom 55. Dicho de gran historicidad.

⁶⁷ Un 35% de los dichos utilizados en este artículo tienen bastante historicidad (es decir, pueden atribuirse al Jesús histórico), un 12% algo de historicidad y un 53% son con toda probabilidad invenciones de los evangelistas.

violencia. Ahora bien, no es adecuado desvelar estos asuntos, pues es delito que no ha de quedar impune, por lo que añadimos una última cita temblorosa:

“Mas yo os digo que de toda palabra ociosa que hablen los hombres, de ella darán cuenta en el día del juicio. Porque por tus palabras serás justificado, y por tus palabras serás condenado”⁶⁸.

⁶⁸ Mt 12, 36-37. Dicho creado por Mateo en su fase final de redacción, entre los años 85 y 100, cuando el cristianismo se está fragmentando en al menos tres tendencias enfrentadas: judeocristianismo, ortodoxia (de tradición helenista o paulina) y gnosticismo.

HUMILLADOS Y OFENDIDOS. CRISTIANOS, JUDÍOS Y OTROS CONTESTATARIOS AL CULTO IMPERIAL

FERNANDO LOZANO
Universidad de Sevilla

ARYS, 6, 2003-5, 157-169 ISSN 1575-166X

RESUMEN

En este artículo se estudia la visión de los contestatarios al culto imperial. La presente aportación pretende ofrecer una visión alternativa de estas prácticas al situar en el centro de atención a los elementos sociales que se opusieron a ella. El objeto no es, con todo, negar la difusión y el éxito general del culto imperial en todas las poblaciones sometidas a Roma, sino enriquecer la comprensión de un fenómeno complejo que tuvo numerosos seguidores, pero también febriles detractores. Entre los contestatarios se presenta el caso de los senadores, los instruidos, los cristianos, así como las poblaciones abiertamente hostiles a Roma. Por último, se indica que las peculiares características del culto imperial lo convirtieron en una forma de marcar la romanidad de los súbditos de los Césares, que se instrumentalizó principalmente a través del acto ritual del sacrificio por el emperador.

ABSTRACT

This article studies the opinion of those opposed to Emperor worship. My goal is to present an alternative approach to these rituals by paying more attention to social elements in conflict with it. I do not seek to deny the wide spread and social success of Emperor Worship, but to enrich our understanding of a complex historical phenomenon. The case of senators, pagan writers, Christians and Roman enemies is assessed. Lastly, it is argued that this official Roman State Cult turned out to be one of the ways to prove "romanness". In particular, the crucial defining ritual employed was the sacrifice to the emperor.

Fecha de recepción: ????

Fecha de recepción: ????

PALABRAS CLAVES

Culto Imperial

Cristianismo

Judaísmo

El poeta Marcial incluyó en su *Libro de los espectáculos* un epigrama en el que atacaba con sorna la adoración a los Césares:

Si piadoso y suplicante te adora, César, un elefante que hace poco debía ser temido por un toro, no lo hace obligado, ni por orden de ningún domador; créeme, también él se da cuenta de que eres nuestro dios¹.

La humanidad y supuesta inteligencia del elefante no son más que una burla del escritor romano al culto a los emperadores. Se trata, además, de una visión sobre la divinidad de los Césares que no aparece frecuentemente en los trabajos históricos sobre el tema².

Estas prácticas ridiculizadas por Marcial comenzaron en Roma tras la divinización de César por Augusto, y deben incluirse en el largo y complejo proceso de acumulación de poder en manos de los Césares. En efecto, tras Augusto, los emperadores monopolizaron el nombramiento de los cargos políticos, la conformación del Senado, el poder militar y, en general, todas las competencias que tradicionalmente se habían repartido con celo entre los magistrados superiores de la República³. Y estas reformas que podrían denominarse ‘políticas’, se acompañaron de importantes mutaciones en la religión tradicional. Cambios que iban encaminados a hacer un hueco a la figura del emperador y al nuevo sistema de gobierno de la capital. El primero de los Césares fue el máximo responsable de la profunda reforma religiosa denominada habitualmente ‘renacimiento’, pero que supuso en realidad una reestructuración profunda del régimen anterior mediante la cual los gobernantes fueron concentrando paulatinamente los más altos cargos religiosos que habían existido con anterioridad, en especial el puesto de *Pontifex Maximus*. Todas estas reformas convirtieron a Augusto, primero, y al resto de los Césares, después, en los garantes de la relación entre los romanos y sus dioses, los conservadores de la religión romana ‘tradicional’ en la que la *pietas* imperial ocultaba las mutaciones del sistema⁴.

¹ Marcial, *Libro de los espectáculos* 17 (trad. Dulce Estefanía)

² Otros ejemplos de ridiculización del culto imperial se encuentran en las palabras de Vespasiano antes de morir (“¡Ay!, ¡creo que me estoy convirtiendo en dios!”; Sue. *Vesp.* 23, 4) y en H. S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, (Studies in Greek and Roman Religion, 6.1), Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia, 1990, en esp. pág. 251.

³ J. A. Crook, “Augustus: Power, authority, achievement”, en *Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1996, págs. 13-146.

⁴ R. Gordon, “The Veil of power: emperors, sacrificers, and benefactors”, en M. Beard, y J. North, *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Londres, 1990, págs. 199-231.

Entre estas innovaciones religiosas, como se ha señalado antes, destaca principalmente el culto imperial. La adoración a los emperadores, sutilmente anclada a la tradición por su construcción con ropajes antiguos, se constituyó en una de las creaciones ideológicas más exitosas para la cohesión social y política de las comunidades sometidas a Roma. Asimismo, los rituales consagrados a los Césares constituyeron el refrendo supraestructural que necesitaba la nueva figura del gobernante absoluto que había implantado Augusto y que se desarrolló a lo largo de los tres primeros siglos de nuestra Era⁵.

Un ejemplo de la transmisión de esta ideología se conserva en un epígrafe que recoge un decreto del Consejo de Halicarnaso en Caria:

“[La naturaleza inmortal] nos ha entregado al emperador Augusto, que además de ser el Padre de su Patria, Roma, y el Dador de Felicidad a nuestras vidas, es asimismo el Dios Paternal y el Salvador de toda la Humanidad. Gracias a su Providencia no sólo ha llenado sino también sobrepasado las suplicas de todos, pues la tierra y el mar descansan en paz y las ciudades florecen con las flores del orden, la concordia y la prosperidad”⁶.

Sin duda, pues, el poder político empleó los rituales imperiales de mortero con el que unir la sociedad. Su importancia para el gobierno, así como la profusión de los testimonios, sobre todo epigráficos, de carácter positivo sobre estas prácticas, han motivado que los estudios sobre el culto imperial no discurren por los senderos que podrían derivarse de Marcial y otros testimonios parecidos al ofrecido con anterioridad. En cambio éstos se centran principalmente en cuestiones ideológicas o aspectos organizativos del culto imperial, como pueden ser el número de divinidades, la forma en la que se realizaban los festejos o los cargos sacerdotales. Pocos estudios se han detenido a reflexionar sobre la aceptación de las prácticas⁷.

El tratamiento de este tema adolece generalmente, por ello, de una falta de profundidad y voluntad crítica. Esta falla en los estudios es más aparente en relación con los segmentos sociales menos afortunados, de tal forma que puede afirmarse, siguiendo al profesor Cascajero que “la desdichada fortuna de aquellas clases y gru-

⁵ La bibliografía sobre el culto imperial es muy amplia. A modo de introducción, véase: K. Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, Cambridge, 1978, págs. 197-242. Este trabajo puede acompañarse con S. Price, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984. Centrado en Occidente: D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, Leiden, 1987-2003, vols. I-III.

⁶ *Greek Inscriptions in the British Museum* 894; ct. Hopkins, *Conquistadores...*, págs. 251-252, con modificaciones en la traducción.

⁷ Para aproximaciones que sí se detienen a sopesar la implicación afectiva de los súbditos en el culto imperial, véanse: A. D. Nock, “The Institution of Ruler-Worship”, en *Cambridge Ancient History* 10, 1ª ed., 1934, págs. 481-489; G. Bowersock, “Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D.”, en W. den Boer (ed.), *Le Culte des Souverains dans l’Empire Romain*, (Entretiens Hardt, 19), Ginebra, 1973, págs. 179-212.; P. Veyne, *Le Pain et le Cirque: sociologie historique d’un pluralisme politique*, París, 1976, pág. 560 y ss. Los estudios citados con antelación realizan una valoración negativa de dicha vinculación. Más interesante resultan: K. Hopkins, *Conquistadores...*; S. Price, *Rituals...*; S. J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, (EPRO 116), Leiden-Nueva York-Colonia, 1993, y G. Alföldy, “Subject and ruler, subjects and methods: an attempt at a conclusion”, en A. Small (ed.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, Mi., 1996, págs. 254-261.

pos que, siendo explotados y oprimidos, en vida, por quienes detentaban la superioridad económica, social, política e ideológica, continúan hoy siendo brutalmente agredidos por unos profesionales de la historia torpe o interesadamente crédulos en los puntos de vista de sus dominadores. Los grupos poderosos de la Antigüedad, por su parte, no sólo lograron mantener su posición de privilegio en su época, sino que, gracias a la fiel colaboración, consciente o inconsciente, de tantos historiadores, alcanzaron de la posteridad el reconocimiento permanente de sus puntos de vista e intereses”⁸.

Intentando no caer en los errores señalados por el profesor Cascajero, pretendo hacer a continuación una breve descripción de las críticas más comunes que recibió el culto imperial, sin limitarme a las favorecidas opiniones de los privilegiados. Mi intención, en primer lugar, es aportar testimonios que sirvan de contrapeso a las construcciones ideológicas creadas y propagadas desde el poder sobre este conjunto heterogéneo de prácticas. En segundo lugar, la explicación relativa a los contestatarios al culto imperial se completa con una discusión sobre la función que empezó a realizar el sacrificio a los emperadores en la identificación de la romanidad de las poblaciones sometidas a Roma. Considero este uso voluntario de los sacrificios al emperador como el reverso de la moneda de la oposición.

No se pretende, con todo, negar la aceptación de los rituales por la generalidad de las poblaciones sometidas a Roma. Teniendo en cuenta la perduración temporal de las prácticas, así como el seguimiento y éxito que tuvieron en la mayor parte de las poblaciones del Imperio, supondría un error negar que el culto imperial fue aceptado con entusiasmo por buena parte de los habitantes del Mediterráneo Antiguo. Pero también sería una equivocación concluir que esa fue la única opinión. El objeto de esta reflexión es señalar que existieron otras posiciones, que hubo sectores contestatarios, opositores a la norma, cuya actuación viene a enriquecer, finalmente, el discurso y la comprensión de la adoración a los Césares en general.

1.- CONTESTATARIOS AL CULTO IMPERIAL

No obstante, antes de comenzar esta relación, es necesario señalar que esta búsqueda de elementos contestatarios obliga necesariamente a analizar las fuentes históricas conservadas, en especial en cuanto a su procedencia y su carácter. Como se indicó antes, la historiografía se detiene en un tipo concreto de cuestiones, en buena medida, por la hipertrofia de los testimonios conservados que hablan de dichos temas. El problema puede presentarse, entonces, como derivado de las fuentes; y en parte es así, pues se conserva en su mayoría el discurso de los estamentos privilegiados. Sin embargo, es el historiador el que realiza la selección, consciente o inconsciente, de las fuentes y, por tanto, la elección puede ser torpe, pero nunca objetiva o aséptica. En concreto, la búsqueda de la voz sometida, que no siempre sumisa, de los sectores sociales que no han dejado testimonios o que han llegado hasta nosotros en menor cantidad, resulta una tarea difícil. Además, este sondeo se complica porque el grueso de las fuentes contestatarias del Principado se han conservado por pertenecer al cristianismo, la religión que finalmente desbancó del poder al paganismo tradicional.

⁸ J. Cascajero, “Lucha de clases e ideología”, *Anejos Revista ARYS* 1, pág. 110.

En cualquier caso, un análisis detenido de los testimonios permite identificar un considerable número de críticas a la adoración a los emperadores. Éstas, con todo, no siempre se dirigieron a la práctica en su totalidad, sino a cuestiones específicas que la rodeaban. Así, por ejemplo, Plinio el joven, que fue sacerdote del emperador Tito, realizó en su *Panegírico a Trajano* una dura crítica a los motivos que impulsaron a la divinización de buena parte de los Césares. Así, afirma que “Tiberio divinizó a Augusto pero para hacer acusaciones de lesa majestad; Nerón a Claudio, por burla; Tito a Vespasiano, Domiciano a Tito, pero aquél para parecer el hijo de un dios y éste el hermano”. Sin embargo, el receptor de las loas de Plinio, había actuado movido por inquietudes más elevadas: “Tú, en cambio, llevaste a tu padre hasta las estrellas, no para aterrar a los ciudadanos, no para escarnio de las deidades, no para tu propia honra, sino porque estimas que es un dios”. El autor no rechazó, por tanto, la propia idea de la divinización, sino la manera en la que algunos habían llegado a ella⁹.

Más tajante fue la oposición de los senadores, ese grupo de comportamiento en buena medida antitético al emperador. Su actitud resulta comprensible sobre todo desde la arena política, pues el ensalzamiento de uno de ellos, como es el emperador, iba en detrimento del poder de los otros. Dentro de este marco general de enfrentamiento, por ejemplo, deben entenderse las encendidas críticas que lanzó Cicerón contra Marco Antonio por haber aceptado la conversión de César en un dios en vida¹⁰. Ya en época imperial este alejamiento se mantuvo, y se conservan algunos episodios interesantes que lo prueban, entre los que cabe destacar las acciones del Senado tras la muerte violenta del emperador Calígula: “Los conjurados no habían tomado la precaución de pensar en nadie para sucederle en el poder y, a su vez, el Senado se mostró tan unánime en su afán de restablecer la libertad que los cónsules convocaron la primera reunión, no en la Curia, por ser conocida con el nombre de curia Julia, sino en el Capitolio; incluso algunos senadores, al exponer su parecer, propusieron que se aboliera el recuerdo de los Césares y que derribaran los templos levantados en su honor”¹¹.

Podría parecer que la resistencia y el odio senatorial fueran mayores tras el conflictivo reinado de Calígula. Sin embargo, el texto indica claramente que se pretendía la destrucción de todos los templos consagrados a *divi*, no sólo los del último César. Y, por otra parte, una búsqueda en las fuentes parece indicar que la oposición senatorial fue continua, independientemente de la supuesta virtud del príncipe, como prueban los esfuerzos que tuvo que realizar Livia para divinizar a Augusto; el fracaso de Tiberio en alcanzar el Olimpo; la burla a la divinización de Claudio que se recoge en la *Apocolocyntosis*; o la encendida oposición a la divinización de Adriano, que sólo se terminó realizando debido a la presión de Antonino Pio. Todos estos casos podrían explicarse efectivamente como reacciones de la Curia ante malos emperadores. Pero

⁹ Las citas están tomadas de un párrafo más amplio que merece ser leído en su totalidad: Plin. *Pan.* XI, 1-3 (trad. A. D’Ors). Sobre el panegírico en general consúltese: M. J. Hidalgo de la Vega, “La teoría monárquica e il culto imperiale” en *I Greci*, vol. 2, III, Turin, 1998, págs. 1015-1058. págs. 1032 y ss.

¹⁰ Cic. *Phil.* II, 110-111.

¹¹ Sue., *Calig.* 60.

el error de esta explicación es evidente cuando se localiza en Dion Casio la noticia de que el Senado también se opuso a la divinización del *Optimus Princeps*, Trajano¹².

Una prueba más de la oposición constante, al menos de un sector de los senadores, a la divinización queda confirmada por el senadoconsulto que Séneca pone en boca de Jano en la reunión de la asamblea de los dioses en la que se decidía sobre la aceptación de Claudio en el Olimpo: “Antes –dijo [Jano]- era grave asunto convertirse en dios; ahora tú [dirigiéndose a Júpiter] lo has convertido en una nadería. Así pues, para que no parezca que doy mi opinión contra la persona y no contra el hecho, propongo que desde este día no se haga dios ninguno de los que ‘come los frutos de la tierra’ o de los que alimenta ‘la fecunda tierra’”¹³.

Otros testimonios de la opinión de los oligarcas contestatarios se encuentran en obras compuestas durante el Principado pero que narran principalmente los avatares de la vida de Alejandro Magno, la *Vida de Alejandro* de Quinto Curtio (50 d. C. aprox.) y la *Anábasis* de Arriano (s. II d. C.). En estos escritos pueden rastrearse otros testimonios contrarios de algunos sectores de los ricos e instruidos hacia la adoración de los emperadores, aunque sea mediante una aproximación indirecta. Por ejemplo, Q. Curcio criticó a Alejandro por “igualarse a los dioses y recibir honores divinos, y por haber creído en los oráculos que eran de esta opinión, y por haberse enfurecido con aquellos que no quisieron adorarlo”¹⁴.

Ambas obras narran dos episodios que permiten inferir cuál era la opinión de algunos oligarcas del Principado. El primero es el de Clito que no está dispuesto a tolerar que un rey se atribuya una posición que no le corresponde; y manifestó “que no estaba dispuesto a permitir insolencias contra la divinidad, ni a que las hazañas de los antiguos héroes quedaran soslayadas para atribuir a Alejandro honores inmerecidos, pues las hazañas de Alejandro ni eran tan grandes ni tan admirables como algunos ensalzaban, ni las había llevado a cabo él sólo, antes bien eran común patrimonio de la mayor parte del pueblo macedonio”¹⁵.

La posición de Clito es firme y murió asesinado por el propio Alejandro que después se arrepiente terriblemente de su acción, al menos según el relato que transmite

¹² Antonino Pío y Adriano: *Historiae Augustae, Hadrian*. XXVII, 2 y Ant. Pius II, 5 y V, 1; D. C. LXX, 1, 2-3 y LXIX, 23, 2-3. El caso de Trajano en D. C. LXIX, 2, 5.

¹³ Sen. *Apocol.* 9, 3-4 (trad. Marín Isidro, J. en BCG 220). Véase igualmente la obra de Luciano, *La asamblea de los dioses*, en especial 15-18.

¹⁴ Q. Curc. X, 5. Sobre la divinidad de Alejandro véase J. M. Blázquez, “Alejandro Magno, homo religiosus”, en J. Alvar y J. M. Blázquez, *Alejandro...*, págs. 99-152. Sobre el monarca macedonio en general véanse las obras de J. Seibert, *Alexander der Grosse*, Darmstadt, 1972, y J. Alvar y J. M. Blázquez, *Alejandro...*

¹⁵ Arr. *An.* IV, 8, 3-5 (todas las traducciones de Arriano se toman de la obra de A. Guzmán Guerra, en la BCG 49). Me parecen interesantes los comentarios de Arriano sobre la necesidad de silenciar la propia opinión que, en muchos casos, es lo que ocurre en las fuentes: “Creo que es suficiente que durante las borracheras [como en la que se produjo el episodio de Clito] un hombre se guarde sus opiniones para sí mismo y evite así la adulación en la que caen los demás”, Arr. *An.* IV, 8, 5 (trad. Guzmán Guerra, A., BCG 49). Sobre la opinión de Curtio Rufo y Arriano en relación con la divinidad de Alejandro, véase: L. Edmunds, “The Religiosity of Alexander”, *GRBS* 12, 1971, págs. 386-390. Consúltense asimismo la reciente discusión sobre los fragmentos que se comentan en el texto en A. Lozano, “Alejandro ante el cínico Diógenes: La confrontación del pensamiento y la acción”, en J. Alvar y J. M. Blázquez, *Alejandro Magno, hombre y mito*, Madrid, 2000, págs. 163-166.

Arriano. Con todo, hay que señalar una vez más que Clito se niega a que Alejandro se atribuya la divinidad, aunque no lo hace negando directamente la posibilidad de que un hombre adquiriera la divinidad, puesto que acepta que Cástor, Pólux y Heracles lo consiguieron. Se opone a la actitud del rey por no considerarlo merecedor de esa posición. La actitud del compañero del rey sugiere, por ello, que, en su opinión, Alejandro no había hecho méritos suficientes para ser considerado un dios en vida¹⁶.

El segundo episodio es aún más claro. Se trata del conocido relato de la muerte de Calístenes, otro de los compañeros del rey, que negaba la naturaleza divina del monarca. Calístenes, que se había formado con Aristóteles, era consciente de que las aspiraciones divinas de Alejandro eran una invención tramada en parte por el escritor Olimpiade y, sobre todo, por él mismo¹⁷.

Calístenes se opone a la realización de la *proskýnesis* puesto que para los macedónicos se trataba de un ritual sagrado y, por lo tanto, sólo adecuado para los dioses. Otros personajes del entorno del monarca, como Anaxarco, sí eran partidarios del ensalzamiento de Alejandro. Calístenes, sin embargo, responde a éstos que Alejandro es digno de recibir pleitesías, pero las honras divinas no le corresponden pues supondría “elear a un mortal [...] y reducir a los dioses”. Los oligarcas romanos del Principado estaban familiarizados con los episodios de Clito y Calístenes. En este sentido, la narración de la historia de Alejandro estaba ineludiblemente relacionada con los sucesos del momento histórico en el que escribieron los historiadores Q. Curcio y Arriano¹⁸.

¹⁶ Dos testimonios literarios parecen sugerir que Alejandro pensaba de forma bien distinta. Así, lo indican Arr. *An.* VII, 20, 1 y Str. XVI, 1, 11, que narran episodios relativos a la conquista de los árabes. Véanse las distintas versiones sobre el episodio de Clito en Plut. *Alex.* 50, 1 y ss., y Q. Curc. VIII, 1, 28-52; cf. J. Seibert, *Alexander...*, págs. 141-142.

¹⁷ El episodio completo se narra en Q. Curc. VIII, 5, 8-24; Arr. *An.* IV, 10, 5-12, y Plut. *Alex.* 54, 4-6. Se trata de dos versiones distintas que pueden hacer referencia a dos partes sucesivas de la misma discusión. Véase A. Lozano, “Alejandro ante el cínico Diógenes: La confrontación del pensamiento y la acción”, en J. Alvar y J. M. Blázquez, *Alejandro...*, pág. 164 y n. 38. Lo más interesante para la discusión que nos ocupa es notar que la versión de Plutarco, pese a ser la más tardía, es la que utiliza fuentes contemporáneas a Alejandro, en concreto, la obra de Cares de Mitilene. La opinión de Calístenes de Olinto en Arriano: “Según se cuenta, el olintio Calístenes, que había asistido a las charlas de Aristóteles y que era hombre de carácter un tanto rudo, no aprobaba en absoluto este proceder de Alejandro, opinión ésta que yo comparto con Calístenes [...]”; Arr. *An.* IV, 10, 1 (trad. Guzmán Guerra, A., BCG 49). “[Según Calístenes] fue él quien hizo célebre a Alejandro ante los hombres. Y si a los ojos de los hombres Alejandro participaba de naturaleza divina no se debía ello a las invenciones que sobre su nacimiento había tramado Olimpiade, sino que era por lo que él había escrito y divulgado entre los hombres acerca de la figura de Alejandro”; Arr. *An.* IV, 10, 2 (trad. Guzmán Guerra, A., BCG 49).

¹⁸ La cita en Arr. *An.* IV, 10, 4 (trad. Guzmán Guerra, A., BCG 49). Calístenes y Cleo en Quinto Curcio; este cambio en el nombre de uno de los protagonistas del suceso no afecta al contenido. Véase al respecto: L. Edmunds, “The Religiosity of Alexander”, *GRBS* 12, 1971, pág. 387. Sobre los intelectuales que se oponen a la divinización véanse las conclusiones de H. S. Versnel, *Ter Unus...*, pág. 251: “Human beings, however miraculous, should not try to become gods, nor be described in terms appropriated to gods, at least in the opinion of one Roman satirist of the first century AD”. Q. Curcio escribió en el siglo I o II d. C. Arriano durante el siglo II d. C. Éste último, además, participó activamente en la administración romana y fue cercano a Adriano.

Como se ha mostrado, los segmentos privilegiados e intelectuales de la sociedad se opusieron con frecuencia a la divinización de los Césares. En ocasiones lo hicieron contra el ensalzamiento de los hombres en general, y otras veces sólo se manifestaron contrarios a la divinización de algún determinado individuo al que no juzgaban digno de obtener dicho honor. No obstante, creo que es imprescindible destacar, siguiendo a Hopkins, que los ricos e instruidos no tuvieron el monopolio de la duda, pues, de hecho, buena parte de las oposiciones más fuertes a la adoración imperial aparecen entre las poblaciones menos favorecidas del Imperio, como es el caso de los autores cristianos y judíos¹⁹.

Con diferencia, el caso más conocido es el de los cristianos. Los testimonios son abundantes. Así, por ejemplo, el capítulo 13 del *Apocalipsis* de Juan recoge el odio de esta secta minoritaria e incipiente por los rituales consagrados a los gobernantes. La primera bestia de Juan “lanzaba blasfemias contra Dios, contra su nombre y su lugar en el cielo”, y era adorada por todo el mundo. La identidad del receptor de los cultos se desvela al final del capítulo, cuando Juan indica que el número de la bestia, es el número de un hombre, el emperador Nerón²⁰. Otro ejemplo, que pertenece a un período posterior, corresponde a los comentarios críticos que Tertuliano lanzó contra las fiestas imperiales: “¿En verdad es todo un honor sacar a la calle braseros y mesas, celebrar festines en todos los barrios de la ciudad, hacer que la ciudad parezca una taberna, embarrar el suelo con el vino, merodear en grupos para buscar el desenfreno, las indecencias y los placeres del libertinaje! ¿Acaso la alegría pública se manifiesta a través de la deshonra pública? ¿Acaso lo que no es decente los demás días de fiesta, es decente durante las fiestas consagradas al emperador? Los hombres que mantienen la disciplina por respeto al César, ¿deben abandonarla ahora por el César? ¿Acaso la desvergüenza será piedad y una ocasión para el desenfreno será considerada religión?”²¹.

Y dentro de las manifestaciones contrarias al culto imperial, merecen mención aparte los enemigos declarados de Roma que también se opusieron abiertamente a estas prácticas, al entenderlas como uno de los fundamentos principales de la cultura

¹⁹ Véase: K. Hopkins, *A World Full of Gods*, Londres, 1999, págs. 229 y ss.

²⁰ *Apocalipsis* 13. Juan no enuncia directamente el nombre del emperador, sino que afirma que “aquel que sea lo suficientemente listo podrá interpretar el número de la bestia: es el número de un hombre, el número 666”. Sumando el valor de las letras, que es igual al lugar que ocupa en el alfabeto, se obtiene, según los especialistas, el número del nombre de Nerón. Los diferentes números que se asigna a la bestia –666 en hebreo y 616 en griego– derivan de esta operación. Para el culto imperial y el cristianismo véanse las opiniones enfrentadas de H. S. Versnel, “Geef de keizer wat des keizers is en Gode wat Gods is. Een essay over een utopisch conflict”, *Lampas* 21, 1988, págs. 233-256, y F. Millar, “The imperial cult and the persecutions” en W. den Boer (ed.), *Le Culte...*, págs. 145-165. Estos pasajes del *Apocalipsis* han recibido la atención de muchos escritores; resulta sumamente útil para enmarcar las discusiones, así como por las propias reflexiones que presenta el autor, la obra de S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, págs. 196-198. Los trabajos más recientes que conozco sobre el tema son S. J. Friesen *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford y H. Jan de Jonge, “The Apocalypse of John and the Imperial Cult”, en H. F. J. Horstmanshoff, H. W. Singor, F. T. van Straten, y J. H. M. Strubbe, *Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel*, Leiden-Boston-Colonia, 2002, págs. 127-141.

²¹ Tert. *Apol.* XXXV, 2-3.

exógena con la que habían entrado en contacto. Un claro ejemplo es el caso de Britania. En esta provincia, que se conquistó durante el reinado de Claudio, se fundó una colonia, Camulodunum, en la cual se erigió un fastuoso templo a dicho emperador. Los derrotados habitantes de la isla costearon la obra. La sangrienta revuelta de Boudica contra el opresor romano tuvo como primer objetivo a Camulodunum y se cebó en el templo levantado en honor de Claudio que constituía, en palabras de Tácito, el *arx aeternae dominationis* (la ciudadela de la eterna dominación)²². Los colonos murieron defendiendo la ciudad y los últimos combatientes perecieron calcinados dentro del propio templo. Los enemigos de Roma rompían así, no sólo las fronteras políticas del Imperio, sino también su correlato religioso y la marca más patente de su subyugación²³.

3.- CULTO IMPERIAL FÓRMULA DE MARCAR LA ROMANIDAD.

A pesar de la diversidad de las prácticas que englobamos bajo el nombre genérico de culto imperial, su difusión por todo el Imperio y el hecho de que fue uno de los únicos elementos de cohesión social y política compartido por todos los habitantes de un Imperio complejo, llevó, en mi opinión, a la instauración del culto como una forma de marcar la romanidad, la pertenencia al grupo social de los romanos. Se trata de una función que compartió sin duda con los demás dioses pero en la que se fue destacando paulatinamente. En concreto, la fórmula externa de esa manifestación religiosa fue el acto ritual del sacrificio al emperador. Esa acción se erigió en una de las maneras más sencillas para indicar la romanidad.

Así como los cristianos fueron elaborando fórmulas de fe de tamaño reducido y, por tanto, fáciles de recordar, como eran los credos, que podían exclamarse para la identificación entre miembros de esa determinada comunidad; de la misma forma, las autoridades romanas necesitaron dotarse de sencillos procedimientos culturales que marcaran claramente el apoyo al régimen establecido y el seguimiento de las conductas religiosas correctas. Y en esta búsqueda de un presupuesto simple, es en la que la figura del emperador, en su labor de dios, monarca y garante de la bonanza en la tierra, se muestra más importante.

Este procedimiento se empleó frecuentemente como marca externa que refrendara la subyugación de los reyes extranjeros a Roma. Un caso claro se produjo en época de Calígula. El monarca parto Artabán invadió Armenia para situar a su hijo, Arsaces, en su trono de forma que la alta Mesopotamia y Siria estuvieran a su alcance, a la vez que protegía su territorio de posibles ataques romanos. Tiberio no reaccionó y, según relata Tácito, Artabán estaba decidido a recuperar los territorios que una vez pertenecieron a persas y macedonios²⁴. La contra ofensiva se llevó a cabo con éxito en época de Calígula y fue dirigida por el legado Vitelio. Las fronteras volvieron a su

²² Tac. *Ann.* XIV, 31.

²³ Tac. *Ann.* XIV, 32. Para el templo de Claudio y el culto imperial en Britania véase: M. Henig, *Religions in Roman Britain*, Londres, 1984, págs. 69-76. También, desde una aproximación arqueológica: M. Millet, *The Romanization of Britain. An Essay in Archaeological Interpretation*, Cambridge, 1990.

²⁴ Tac. *Ann.* VI, 31. Cf. S. P. Mattern, *Rome and the Enemy, Imperial Strategy in the Principate*, Berkeley- Los Ángeles- Londres, 1999, pág. 175.

lugar original, Armenia fue gobernada por un rey pro-romano y, lo que es aún más interesante, Artabán “cruzó el Eúfrates y rindió culto a las águilas y enseñas romanas, así como a las efigies de los Césares”²⁵.

Una situación similar puede vislumbrarse también en el ejército romano, cuyo conjunto de prácticas religiosas reservaba un lugar principal al emperador que era adorado en la capilla que presidía todos los campamentos legionarios junto con las águilas y otros símbolos militares. Las estatuas de los emperadores también constituían un elemento básico de toda legión y eran objetos venerados. Las tropas estaban sometidas a un régimen religioso estricto que las obligaba a organizar su vida comunitaria en torno a las divinidades oficiales romanas y a prestarles culto. El calendario militar establecido probablemente por Augusto, en su afán de incluir su persona en estructuras religiosas precedentes, y del que se ha encontrado una copia en Dura Europos, muestra claramente la presencia continua de rituales consagrados a los *divi* en el imaginario religioso de los soldados; hasta tal punto que la religión de los militares se convirtió en una suma de fiestas y sacrificios realizados en honor de los emperadores. Se trataba, sin duda, de una formalización externa de la pretendida fidelidad de las tropas²⁶.

Y retomando el tema de los contestatarios, los testimonios se hacen aún más claros. Los judíos, por ejemplo, se opusieron en general a la realización de un culto directo al emperador, aunque sí realizaron frecuentes sacrificios a su dios por la salud de los Césares. De hecho, según Flavio Josefo (*Guerra de los judíos* II, 197), “dos veces al día ofrecían víctimas por César y por el pueblo romano”. Esta solución de compromiso no siempre fue aceptada por el poder romano, que en varias ocasiones intentó, como ocurrió en época de Calígula, que el culto de este pueblo recalcitrante se asemejara más al practicado por el resto de las poblaciones sometidas a Roma. Y no es de extrañar, por tanto, que cuando se produjo la revuelta del 66 d. C. el sacrificio en el templo de Jerusalén dejara de realizarse, en clara muestra de la ruptura de una indeseada dependencia política y sus derivantes en el plano supraestructural.

También las relaciones de los cristianos con el poder imperial certifican este uso del sacrificio al emperador. Para mostrarlo me limito a destacar uno de los mejores ejemplos del Principado de la forma en la que los gobernadores provinciales se enfrentaron a los cristianos. Se trata de la famosa carta de Plinio el joven a Trajano, y la posterior respuesta del emperador. El autor latino en su misiva al César informó de la aparición en su provincia, Bitinia, de grupos cristianos. La manera que empleó para tratar con ellos fue básicamente la de obligarles a abominar del nombre de Cristo y a realizar sacrificios con el propio Plinio a la cabeza “elevando súplicas con incienso y vino ante tu imagen [Trajano], que había ordenado que se llevara junto con las

²⁵ La cita en Sue., *Calígula* 14, 3 (trad. M. Bassols de Climent). También D. C. LIX, 27, 3. Cf. S. P. Mattern, *Rome...*, págs. 175-176.

²⁶ La monografía de B. Campbell, *The Roman Army 31 BC-AD 337: A Sourcebook*, Londres-Nueva York, 1994, presenta textos y epígrafes interesantes para el estudio de la religión del ejército romano (págs. 127-139). Véase también E. Birley, “The Religion of the Roman Army: 1895-1977”, *ANRW II* 16.2, págs. 1506-1541 y J. Helgeland, “Roman Army Religion”, *ANRW II* 16.2, págs. 1470-1505 (adoración de las insignias militares en el ejército págs. 1473-1478; calendario militar, con traducción del encontrado en Dura Europos, págs. 1481-1488).

estatuas de los dioses”. El gobernador romano, por tanto, constreñido a buscar una fórmula sencilla para separar al súbdito leal del rebelde utilizó el sacrificio como identificador de la práctica romana, y en él destacó, como se observa claramente en el texto, las honras directas al César²⁷.

Los gobernadores fueron los encargados de juzgar a los provinciales no ciudadanos. Y lo hacían en reuniones que estaban presididas por las estatuas del emperador. Por tanto, creo que no resulta aventurado suponer que cuando un cristiano o cualquier enemigo del régimen era llevado ante el gobernador podía pedírsele que adorase allí mismo al César. La iconografía aporta algunos ejemplos interesantes al respecto. Destaca entre ellos la representación cristiana, entre el siglo II a IV, del episodio de los tres hermanos que se negaron a adorar al rey Nabucodonosor. Tertuliano explica el motivo de su negativa en los siguientes términos:

Pues por esta razón también que nos precede el famoso ejemplo de los tres hermanos que aunque en otras cuestiones eran obedientes al rey Nabucodonosor, se oponían a hacerle honores a su imagen, demostrando de esta forma que deberá considerarse idolatría aquello que eleva por encima de lo humano a alguien hasta hacerlo divino²⁸.

En la ilustración que acompaña el texto, procedente de un sarcófago del siglo IV, se observa a los hermanos negándose a rendir culto al busto del emperador. No parece aventurado concluir que la escena artística sea un reflejo de la realidad vivida durante las persecuciones cristianas²⁹.

En conclusión, la aparición del Principado obligo a crear una base ideológica nueva que se adecuase mejor a las necesidades gubernamentales tanto del vasto Imperio dominado en ese momento, como de la realidad estatal, totalitaria y unipersonal. Esta construcción ideológica, que el poder apoyaba, pero que beneficiaba en verdad a buena parte de las poblaciones sometidas a Roma, no gozó, sin embargo,

²⁷ Plin. *Epist.* X, 96. Véase también la respuesta del emperador (X, 97) en la que sanciona el proceder de su gobernador.

²⁸ Tertuliano, *De idololatria* XV, 9: “*Propterea enim et illud exemplum trium fratrum praecurrit, qui alias obsequentes erga regem Nabuchodonosor honorem imaginis eius constantissime respuerunt, probantes idololatriam esse quicquid ultra humani honoris modum ad instar divinae sublimitatis extollit*”; véase Tertuliano, *De Idololatria* (edición y comentario de J. H. Waszink y J. C. M. Winden, Leiden, 1987). Sobre la persecución a los cristianos con motivo del culto a los emperadores véanse los artículos citados con anterioridad de Versnel y Millar (nota 17), con amplia bibliografía adicional. No obstante, el debate más sonado fue el protagonizado por Ste. Croix y Sherwin-White, que se puede consultar en la colección de artículos de M. I. Finley, *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 1981. Véanse en concreto: G. E. M. de Ste. Croix, “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?”, págs. 233-273; A. N. Sherwin-White, “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una corrección”, págs. 275-280, y G. E. M. de Ste. Croix, “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una replica”, págs. 281-287.

²⁹ Para los sarcófagos con el motivo de los tres hermanos, véase: F. W. Deichmann, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage* I, 1967, nos. 324,338,339, 351, 596, 718. Existen también unos dibujos del mismo episodio bíblico en las catacumbas de Roma, consúltese: J. Wilpert, *Die Malereien der katakomben Roms*, 1903, pls. 13; 78, I; 172, 2. Véase asimismo S. Price, *Rituals...*, págs. 220 y ss. en las que se comenta esta imagen. De esta obra se toma la reproducción que se ofrece junto al texto: S. Price, *Rituals...*, ilustración IC.

como he intentado señalar a lo largo de estas páginas, de una aceptación universal, a pesar del velo de armonía con el que las fuentes presentan la realidad. Y en buena medida esa oposición fue mayor porque el culto a los Césares pronto se convirtió en uno de los pilares básicos para marcar la pertenencia al grupo de los romanos, para separar al enemigo del compañero; una pieza fundamental en el proceso de creación de una nueva identidad romana en el Principado. Los enemigos de la Roma Imperial, ya fueran violentos, como el de los britanos de Boudica, o supuestamente pacíficos, como la resistencia de los mártires cristianos, encontraron en el propio elemento utilizado para cohexionar la sociedad imperial, esto es, en la adoración a los Césares, un objetivo óptimo para sus ataques.

SUMARIO

ARTÍCULOS

- PRESENTACION DEL HOMENAJE A JUAN CASCAJERO.
“VOCES SUMISAS”..... 333
- ESPACIOS GENÉRICOS, ¿ESPACIOS DE LA RELIGIÓN? UNA REFLEXIÓN SOBRE
LA CONDICIÓN DE LA MUJER A TRAVÉS DE LAS FUENTES ORALES
Juan Cascajero 333
- LAS PERSECUCIONES RELIGIOSAS EN LA PERSIA SASÁNIDA: LA CREACIÓN
DE LA IDENTIDAD NACIONAL EN TORNO A LA RELIGIÓN ZOROASTRIANA
Israel Campos Méndez 333
- “ESCLAVOS DEL DESTINO: ELEGIDOS Y MARGINADOS EN LOS RITUALES
RELIGIOSOS GETO-DACIOS, A PROPÓSITO DE UN
PASAJE DE HERODOTO (HDT. IV, 94)”
Juan Ramón Carbó Gacía..... 333
- VOCES. LA VOZ DE LOS MESENIOS BAJO EL DOMINIO ESPARTANO
D. Plácido 333
- HECTÉMOROS, CAMPESINOS Y CULTO A ZEUS EN ATENAS ARCAICA
Miriam Valdés Guita 333
- DIOSAS Y CULTO EN ARCADIA: LOS SANTUARIOS ARCAIZANTES FIGALOS
M^a Cruz Cardete del Olmo 333
- EL DESPLAZAMIENTO DE LOS ESPACIOS CÍVICOS.
LA MEDIACIÓN DIVINA ENTRE *PTOLIS* Y *MANTINEA*
Vasilis Tsiolis 333
- EPIGRAFÍA Y LABOR COLEGIAL DE LA * AUGUSTALIDAD
EN LA PENÍNSULA IBÉRICA
Ángel A. Jordán 333
- MITREOS EN *DOMUS* Y *VILLAE*
Rebeca Rubio Rivera 333
- EL DOMINIO DE LA PALABRA Y LA VOZ DOMADA.
INSTRUCCIONES PARA LA SUMISIÓN EN LOS EVANGELIOS CANÓNICOS
Jaime Alvar Ezquerro, Pedro Giménez de Aragón Sierra,
Antonio Gonzales 333
- HUMILLADOS Y OFENDIDOS.
CRISTIANOS, JUDÍOS Y OTROS CONTESTATARIOS AL CULTO IMPERIAL
Fernando Lozano 333