

Discurso, espacio y poder en las religiones antiguas

Editado por

Rafael A. Barroso-Romero

José A. Castillo-Lozano



Access Archaeology



About Access Archaeology

Access Archaeology offers a different publishing model for specialist academic material that might traditionally prove commercially unviable, perhaps due to its sheer extent or volume of colour content, or simply due to its relatively niche field of interest. This could apply, for example, to a PhD dissertation or a catalogue of archaeological data.

All *Access Archaeology* publications are available as a free-to-download pdf eBook and in print format. The free pdf download model supports dissemination in areas of the world where budgets are more severely limited, and also allows individual academics from all over the world the opportunity to access the material privately, rather than relying solely on their university or public library. Print copies, nevertheless, remain available to individuals and institutions who need or prefer them.

The material is refereed and/or peer reviewed. Copy-editing takes place prior to submission of the work for publication and is the responsibility of the author. Academics who are able to supply print-ready material are not charged any fee to publish (including making the material available as a free-to-download pdf). In some instances the material is type-set in-house and in these cases a small charge is passed on for layout work.

Our principal effort goes into promoting the material, both the free-to-download pdf and print edition, where *Access Archaeology* books get the same level of attention as all of our publications which are marketed through e-alerts, print catalogues, displays at academic conferences, and are supported by professional distribution worldwide.

The free pdf download allows for greater dissemination of academic work than traditional print models could ever hope to support. It is common for a free-to-download pdf to be downloaded hundreds or sometimes thousands of times when it first appears on our website. Print sales of such specialist material would take years to match this figure, if indeed they ever would.

This model may well evolve over time, but its ambition will always remain to publish archaeological material that would prove commercially unviable in traditional publishing models, without passing the expense on to the academic (author or reader).



Discurso, espacio y poder en las religiones antiguas

Editado por

Rafael A. Barroso-Romero

José A. Castillo-Lozano

Access Archaeology





ARCHAEOPRESS PUBLISHING LTD
Summertown Pavilion
18-24 Middle Way
Summertown
Oxford OX2 7LG
www.archaeopress.com

ISBN 978-1-78969-884-8
ISBN 978-1-78969-885-5 (e-Pdf)

© the individual authors and Archaeopress 2021

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying or otherwise, without the prior written permission of the copyright owners.

This book is available direct from Archaeopress or from our website www.archaeopress.com

Índice

Prólogo.....	3
<i>RAMÓN SONEIRA MARTÍNEZ</i>	

Aspectos teóricos

Teorizando la religión y el poder en el mundo antiguo: del discurso al espacio. Nociones introductorias.....	7
<i>RAFAEL A. BARROSO-ROMERO & JOSÉ A. CASTILLO-LOZANO</i>	
Senses in/of religious violence: identity, difference, privilege, and power.....	18
<i>FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO</i>	

Discursos sociorreligiosos en la configuración del poder

La influencia del período amarniense en la religión egipcia.....	32
<i>IRIA SOUTO CASTRO</i>	
La última cabalgada: imaginarios del tránsito psicopompo ibérico.....	43
<i>JORGE GARCÍA CARDIEL</i>	
Análisis del <i>Himno Homérico a Hermes</i> : su faceta y evolución como <i>trickster</i>	60
<i>ANA CANALEJO PALAZÓN</i>	
Teología negativa en el pensamiento presocrático.....	69
<i>ALBERTO BERNABÉ PAJARES</i>	
¿Fue Pitágoras un chamán?	81
<i>MARÍA DEL PILAR GARCÍA ARROYO</i>	
<i>El Satiricón 131</i> : un rito mágico contra la impotencia sexual.....	94
<i>DIEGO MESEGUER GONZÁLEZ</i>	
Cicero and Augustine: a comparative pedagogy of rhetoric.....	108
<i>GUILLERMO IZNAOLA RODRÍGUEZ</i>	
El camino hacia la divinidad: la muerte de Alejandro Magno.....	121
<i>SERGIO LÓPEZ CALERO</i>	
Deshacer el cuerpo, deshacer la autoridad: corporeidad y resistencia política en el martirio de Policarpo.....	135
<i>AITOR BOADA BENITO</i>	

Apropiación religiosa del espacio y proyección del poder

Aspectos de las prácticas religiosas en Tarteso: el sacrificio de animales en santuarios.....	147
<i>JOSÉ LUIS RAMOS SOLDADO & EDUARDO FERRER ALBELDA</i>	
Barrios romanos y religión material.....	164
<i>JÖRG RÜPKE</i>	
El cristianismo primitivo y su idea de la naturaleza	178
<i>JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ</i>	

Agradecimientos

Esta obra ha sido posible gracias al trabajo de muchas personas. Nos gustaría empezar dando las gracias a todos y cada uno de los miembros de la Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias de las Religiones, y en especial a su Junta Directiva por habernos confiado la edición de esta obra. Si el lector la tiene ante sus ojos es debido al interés de todos los jóvenes investigadores asociados que con su trabajo, esfuerzo y ganas de aprender han contribuido a organizar numerosas actividades académicas en colaboración con reputados especialistas, lo que ha fomentado un intercambio de ideas que, al menos parcialmente, se materializan en esta publicación.

Por otro lado, también queremos expresar nuestra infinita gratitud a E. Macarena García García, Lorena González Blasco y Diego Solera Alfonso, por su inestimable ayuda en la gestión del proceso de revisión externa, homogeneización de estilos bibliográficos y maquetación de los manuscritos finales de esta obra.

Asimismo, somos conscientes de la ardua labor que es hacer una revisión científica, pues requiere mucho tiempo de lectura atenta e incluso a veces contraste científico con obras de diversa índole en aras de proporcionar comentarios constructivos a los distintos autores. A nuestro juicio, es sin duda alguna la labor de construcción del conocimiento por antonomasia. Por ello, y a sabiendas de que se trata de un trabajo a veces insuficientemente reconocido, nos gustaría aquí dejar constancia expresa de nuestro agradecimiento por las desinteresadas tareas de revisión científica llevadas a cabo los siguientes expertos:

Alicia M. Canto y de Gregorio, Universidad Autónoma de Madrid

María Cruz Cardete del Olmo, Universidad Complutense de Madrid

Aura Fernández Tabernilla, Universidad Complutense de Madrid

Luis A. García Moreno, Real Academia de la Historia

David Hernández de la Fuente, Universidad Complutense de Madrid

Antonio Ignacio Molina Marín, Universidad de Alcalá de Henares

Antonio Morales Rondán, Universidad de Alcalá de Henares

Juan Carlos Olivares Pedreño, Universitat d'Alacant

Miguel Requena Jiménez, Universitat de València

Carla Setién González, Universidad de Cantabria

Miriam Valdés Guía, Universidad Complutense de Madrid

María del Rosario Valverde Castro, Universidad de Salamanca

Prólogo

Ramón Soneira Martínez

Max-Weber-Kolleg, Universität Erfurt

La religión es, sin ninguna duda, una de las manifestaciones humanas más complejas y diversas. La variedad de creencias, prácticas rituales y espacios de culto adscritos a las religiones dificulta discernir una definición exacta y concisa de la religiosidad. Su naturaleza histórica lleva consigo una enorme diversidad de contextos socioculturales que conlleva una especificidad espaciotemporal en el desarrollo del fenómeno de la religión. El objetivo de esta obra colectiva es presentar esta diversidad en el contexto mediterráneo antiguo. Para ello, se apuesta por nuevos acercamientos a distintas épocas y contextos históricos enfocados en el análisis de las relaciones de poder, la discursividad religiosa y el desarrollo espacial de las prácticas religiosas. Discurso, espacio y poder conforman así la tríada conceptual que vertebra este volumen colectivo.

La novedad de los estudios presentes en esta publicación posee una doble significación. Por un lado, se refiere a su contenido. En las distintas contribuciones que conforman la obra se tratan nuevos acercamientos a elementos históricos que, debido a la introducción de nuevas metodologías y aportes teóricos, desembocan en conclusiones novedosas y, por tanto, de creciente interés. Una segunda significación está relacionada con un aspecto generacional. En esta obra se combinan aportaciones de investigadores prestigiosos con un largo y fructífero recorrido académico con escritos de investigadores noveles, nuevos autores, cuya carrera investigadora se encuentra en sus primeros niveles. Precisamente, esta segunda acepción se relaciona intrínsecamente con las labores y los objetivos de la Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias de las Religiones (AJICR), responsable de la edición de esta obra colectiva.

El historiador de las religiones y pionero en el estudio del fenómeno religioso en España Ángel Álvarez de Miranda (1915-1957) afirmó en su lección inaugural de la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid (actualmente Universidad Complutense de Madrid) lo siguiente:

“La Universidad tiene conciencia de que su vida científica está jalonada no sólo por el progreso del saber, sino también por el curso biográfico de los hombres que en su servicio se relevan. Y que las varias disciplinas, cuya luz es más inextinguible que la vida de los hombres, han de pasar de mano en mano, como las olímpicas antorchas de los atletas, cuya carrera era una forma de servicio al ideal común”¹.

El historiador comenzaba así su lección en 1954 tras conseguir la plaza de catedrático. Más de medio siglo después, las palabras de Álvarez de Miranda no han perdido actualidad. El conocimiento y la labor investigadora deben continuar “pasando de mano en mano” no solo entre las disciplinas académicas, sino también entre generaciones, en palabras del historiador, entre las personas que “en su servicio se relevan”. La analogía entre la antorcha olímpica y el conocimiento que se aprecia en estas palabras ha sido desde sus orígenes una imagen ligada a uno de los objetivos esenciales de AJICR.

¹ El texto completo de la lección inaugural, de 1954 y titulada “El saber histórico-religioso y la ciencia española. Primera lección dada en la cátedra de Historia de las religiones” se encuentra en Álvarez de Miranda 1959, 289-315. Sobre el contexto biográfico de la obra de Álvarez de Miranda, véase Díez de Velasco 2007.

En el curso académico 2015/2016 un grupo del alumnado del Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid decidió dar un paso en la construcción de un tejido investigador que no solo ayudara a los jóvenes investigadores, sino que a su vez los relacionara en sus labores académicas con profesores e investigadores de renombre. A su vez, permitía una relación directa con otras asociaciones e instituciones que se dedican a las disciplinas relacionadas con el estudio del fenómeno religioso tanto en la modernidad como en periodos pretéritos. En definitiva, persistiendo en ese “paso de mano en mano” de la antorcha del saber.

El 11 de mayo de 2016 se llevó a cabo la asamblea fundacional de AJICR con un total de doce asistentes. Su primera resolución fue la elección de la Junta Directiva compuesta por seis miembros. De esta manera se colegiaba el órgano de la asociación con el fin de establecer una pluralidad efectiva en las actividades organizativas. Esta labor colectiva y consensuada se unificaba a las propuestas desarrolladas en la Asamblea General de miembros, espacio esencial en la toma de decisiones². Una vez elaborados los estatutos, se inició el proceso de inscripción en el Registro Nacional de Asociaciones de España (RNA) haciéndose efectivo el 4 de octubre de ese mismo año³. El día 24 de ese mismo mes se celebró la primera Asamblea General de AJICR en la cual se iniciaron las labores organizativas de las primeras actividades académicas proyectadas para 2017. Comenzaba así el trabajo de la asociación teniendo presente los objetivos marcados en sus estatutos. Poco a poco se fue creando un espacio común relacionado con la investigación interdisciplinaria de las religiones que incluía a investigadores noveles de diferentes partes del territorio nacional. Se fue desarrollando un espacio colectivo estrechamente relacionado con docentes del ámbito universitario, especialmente de la Universidad Complutense de Madrid.

A la luz de aquellas motivaciones tanto personales como colectivas que iniciaron la andadura de la asociación se edita la presente obra colectiva. El conjunto de aportaciones que configuran esta publicación demuestra esa relación intergeneracional en la transmisión del saber académico que describía metafóricamente Álvarez de Miranda. No obstante, a este diálogo entre investigadores en distintas etapas de su carrera académica se añade la diversidad de disciplinas que estudian el fenómeno religioso en la antigüedad. Desde aspectos filológicos a sociológicos, esta obra muestra diferentes ejercicios metodológicos en el estudio de la religiosidad cuya aplicación se unifica en el análisis de un mismo objeto de estudio: las religiones en el mundo antiguo. El estudio de las religiones y la historia antigua conversan en esta obra desembocando en una dialéctica fructífera marcada por una investigación holística.

Esta conversación entre la historia antigua y el estudio de las religiones hunde sus raíces en los orígenes de la disciplina de historia de las religiones en España, cuya implementación está marcada por el propio “curso biográfico” de Álvarez de Miranda. El historiador se especializó en el mundo antiguo doctorándose en Italia bajo la dirección de Raffaele Pettazzoni. En 1952 finaliza su tesis sobre la relación mágica en los rituales taurinos antiguos comparando ejemplos cretenses con relatos mitológicos de la Península Ibérica (Álvarez de Miranda 1952). Un año más tarde, defiende su tesis en España bajo la tutela de Santiago Montero Díaz sobre el concepto de historia en Polibio analizando la irreligiosidad del historiador griego (Álvarez de Miranda 1953)⁴. Su labor investigadora que le llevó a cartearse incluso con Mircea Eliade se asentó tras presentarse a la plaza de catedrático de Historia de las Religiones.

² El organigrama de la asociación y sus principios estatutarios pueden consultarse en www.ajicr.org.

³ La Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias de las Religiones está registrada en la RNA del Ministerio del Interior de España con el número 611051.

⁴ Sobre ambas tesis, véase Díez de Velasco 2007, 19-25.

Sin embargo, su prematura muerte en 1957 al poco de obtener la cátedra truncó la permanencia de la plaza en la Universidad de Madrid. En ese mismo año, la universidad tomó la decisión de suprimirla. La eliminación de la cátedra no se hizo efectiva inmediatamente. Su director y mentor Santiago Montero Díaz asumió la docencia ligada a la cátedra con el fin de evitar la supresión de la plaza. Tras reiteradas cartas y escritos, consiguió que la cátedra se convocara de nuevo en 1961. A pesar de ello, la comisión encargada de la adjudicación de la cátedra no seleccionó a ningún candidato de los que se presentaron. La docencia asignada a la asignatura de “Historia de las Religiones” fue paulatinamente adhiriéndose a los cursos especializados de Historia Antigua de la carrera de Geografía e Historia (Díez de Velasco 2007, 51-53).

No fue hasta décadas más tarde con la implementación de los estudios en Ciencias de las Religiones por el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid cuando el estudio de las religiones adquirió autonomía institucional en el organigrama universitario. Esta institución recibía así esa “antorcha olímpica” del estudio de las religiones que en su día portó Álvarez de Miranda. Es indudable la importancia de su legado para comprender el desarrollo de la historia de las religiones en España hoy en día. Como señala Diana Segarra (2017) en relación con el Máster en Ciencias de las Religiones, la labor científica iniciada por el historiador es una de las bases de la formación académica sobre el estudio de las religiones en el ámbito español cuya implementación sería incomprensible sin el empeño científico del historiador además en introducir las metodologías ligadas a la “Storia delle religioni”.

Esta obra nace como fruto de ese legado y de esa pionera visión en el estudio de las religiones iniciada en España por el profesor Álvarez de Miranda. El estudio científico-social del fenómeno religioso en sociedades prerritas unido a los propios objetivos de AJICR son los pilares esenciales de esta obra colectiva.

Para concluir, es necesario agradecer a las instituciones que han colaborado y apoyado la asociación desde el principio. Tanto el Instituto Universitario en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid como la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (SECR) han tenido un papel fundamental en el devenir de AJICR. Su apoyo ha fomentado ese diálogo intergeneracional esencial en la “vida científica” a la que hacía referencia Ángel Álvarez de Miranda.

Bibliografía

- Álvarez de Miranda, A. (1952), *L'origine magica delle "corridas" nella Penisola Iberica ed in Creta con un'appendice sulla magia sessuale del toro in alcuni miti e riti delle religioni antiche*, Tesis de laurea inédita, Universidad de Roma (ejemplar en el archivo personal de Raffaele Pettazzoni con fecha manuscrita: 8 ottobre 1952).
- Álvarez de Miranda, A. (1953), *Concepto de la historia en Polibio. El conflicto entre racionalismo y religiosidad y su proyección en la actitud ética e historiográfica de Polibio*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Madrid, 2 vols.
- Álvarez de Miranda, A. (1959), *Obras II*, Madrid.
- Díez de Velasco, F. (2007), *Ángel Álvarez de Miranda*, Madrid.
- Segarra Crespo, D. (2017), "Sesenta años después de Ángel Álvarez de Miranda: la opción italiana de la «Historia de las Religiones» en el Máster del IUCR", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 22, 421-449.

Teorizando la religión y el poder en el mundo antiguo: del discurso al espacio. Nociones introductorias

Rafael A. Barroso-Romero¹

Max-Weber-Kolleg, Universität Erfurt & Universidad Complutense de Madrid

José A. Castillo-Lozano²

Universidad de Murcia

Abstract

This paper aims to highlight the importance of the discourse that the elites forged in shaping the religious and the sacred in the communities of the ancient world. To this end, it provides an initial theoretical introduction to the notion of discourse as a category of analysis, while arguing how it is indissolubly associated with the concept of power in the terms defined by different disciplines that have used it for the study of religions, especially Sociology and Religious Studies. These ideas are illustrated with some examples from historiography itself, taken mainly from Late Antiquity. Finally, it briefly considers the role of space within this notion of discourse.

Keywords: discourse; power; religion; space; Antiquity.

Las concomitancias entre religión y poder son probablemente uno de los temas estrella en los estudios de las religiones, pasadas y presentes. Esto se debe a que dicho binomio ha sido siempre una constante explícita –al menos para nosotros, occidentales deudores del pensamiento moderno– en todos los sistemas religiosos de la historia (*vid.* Suárez Pertierra & Amérigo Cuervo-Arango 2007 y Pérez Benito & Suárez de la Torre 2010; cf. Dubuisson 2003). Ahora bien, si consideramos que la separación entre religión y poder político no es sino una creación de la modernidad, y ausente por lo tanto en el mundo antiguo (*vid.* Roubekas 2019), la aproximación histórica a su pasado y a los espacios y discursos en los que se materializa se hace más que necesaria para entender sus matices y resortes, sobre todo desde una óptica que trate de discernir las razones semejantes con su presente y las notables diferencias que existen a lo largo del espacio y del tiempo (cf. Díez de Velasco 2005, 9-13). En ese sentido, reviste cierta dificultad el centrarse en un período tan heterogéneo y dinámico como es el mundo antiguo, donde conviven múltiples formas de organización del poder político (nunca dissociado de la religión), reflejado en espacios naturales y artificiales, rurales y urbanos, públicos y privados, privilegiados y no privilegiados o incluso no sujetos a estas restringidas categorías dicotómicas (*vid.* Frankfort 1948; Beard & North 1990; Frakes, Digeser & Stephens 2010; cf. Quigley 2005), sin olvidarnos del folclore ni de otros aspectos más antropológicos al respecto (*vid.* Bettini 1991).

¹ rafaellab@ucm.es/rafael.barroso_romero@uni-erfurt.de. El presente capítulo se ha realizado al amparo de un contrato predoctoral financiado por la Universidad Complutense de Madrid y el Banco Santander (CT63/19-CT64/19). Asimismo, este trabajo y la edición de la obra se incardinan en el proyecto de investigación PID2019-109098RB-I00.

² joseangel.castillo1@um.es. Grupo de Investigación “Antigüedad y Cristianismo” (UMU E041-04).

La presente monografía se orienta en esa dirección, constituyendo una tentativa de dar respuesta, siquiera parcialmente, a las preguntas de cómo la religión, en conjunción con el poder político, da forma a los discursos que lo perpetúan a través de distintas estrategias, y cómo el espacio se integra en ellos. Esta aproximación se realiza desde un conjunto de visiones que, desde distintas disciplinas como la Arqueología, la Historia de las Religiones, la Filología o la Historia, son aquí reunidas bajo la premisa de que el ojo comparativo del estudioso de las religiones –sensible a las posibles diferencias y semejanzas– puede ser aplicado a distintos espacios y momentos históricos y ayudar a comprender mejor los rituales, los mitos, las imágenes o la concepción del espacio, así como los elementos que perduran y se transforman en el tiempo (de ahí la organización cronológica de cada sección).

Por otro lado, el objetivo de este capítulo es presentar una introducción teórica sobre la noción de discurso como categoría de análisis, además de argumentar cómo esta se encuentra indisolublemente asociada al concepto de poder en los términos definidos por distintas disciplinas que la han empleado para el estudio de las religiones, especialmente la Sociología y los *Religious Studies*. No es, por tanto, nuestra intención presentar novedosas reflexiones, sino más bien poner cierto orden en la diversidad teórica existente en la historiografía contemporánea. Por último, se reflexiona sobre el papel que ocupa el espacio dentro de dicha noción de discurso. Con ello nos alejamos de la pretensión de ofrecer un estado del arte sobre el estudio discursivo de la religión³ o sobre la utilidad del Análisis Crítico del Discurso, si bien buscamos poner cierto orden en la diversidad teórica existente en la historiografía contemporánea que actúe como vista previa general útil para el lector por cuanto permite contextualizar los ensayos sucesivos, a la par que ayuda a sumergirse en el complejo concepto de discurso al ofrecer cierta orientación bibliográfica. Si bien los estudios contenidos en este volumen no emplean la noción de discurso del mismo modo que hacen los autores que se van a mencionar, creemos que todos ellos ayudan a ilustrar cómo el poder es estructurado a través de la religión y cómo el espacio es usado para tal fin, y de manera que el lector podrá observarlos teniendo en mente las consideraciones aquí discutidas.

Si bien la categoría de “discurso” ha nacido estrechamente vinculada a la filología (concretamente a la lingüística) (Fairclough 1992), no es menos cierto que también ha sido reivindicada desde los más firmes postulados metodológicos que han marcado la constitución de la disciplina del estudio de las religiones, como los enunciados por Lincoln (1996, 255), quien define la propia religión como el “discourse whose defining characteristic is its desire to speak of things eternal and transcendent with an authority equally transcendent and eternal”. Con ello, Lincoln hace referencia a las características que dotan de coherencia argumentativa interna a la religión, observándola como si de un género literario más se tratara, diseñado con una finalidad concreta. Así lo hace también con la Historia de las religiones, argumentando que el estudio de la religión tendría también una inevitable naturaleza discursiva, en el sentido de que la Historia es un razonamiento lingüístico argumentativo que cuestiona la religión a través de preguntas irreverentes que se harían en cualquier acto comunicativo (quién habla, a qué audiencia, en qué contexto, con qué intereses...) (*ibid.*).

Este ejemplo nos muestra que la noción de discurso es clave para el estudioso del pasado, hasta el punto de que algunos autores han reivindicado el análisis crítico del discurso como uno de principales perspectivas de estudio del historiador de las religiones, demostrando sus posibilidades de aplicación (v. g. Albinus 1997). A lo largo de este capítulo ofreceremos reflexiones (aunque desde un enfoque más ecléctico e integrador que el de Lincoln) orientadas a reforzar la idea de que es imposible comprender el ejercicio del poder en toda su complejidad sin analizar los discursos que las sociedades, a través de

³ K. von Stuckrad y F. Wijsen (2016) ya lo hacen, valorando sus fortalezas y debilidades y sugiriendo nuevas vías de investigación futuras.

sus diferentes agentes, crean para explicarse a ellas mismas, justificar sus desigualdades internas y razonar la pertinencia y el papel que la religión ostenta dentro del sistema como mecanismo de legitimación y de articulación de las comunidades de la Antigüedad.

Pero ¿qué es, en definitiva, un discurso? El término es adoptado por una gran variedad de disciplinas (sobre todo humanísticas) y su empleo y significado, al igual que sucede con el concepto de religión, dependen en gran medida del trasfondo intelectual y del posicionamiento teórico de cada investigador (vid. Hjelm 2016, 19-21). En sentido estricto, discurso se refiere a fenómenos lingüísticos que van más allá de la oración, si bien la extensión de ese “más allá” puede variar enormemente, dentro de los límites de la propia lingüística o bien atendiendo a contextos sociales, históricos, políticos o culturales (Engler 2006, 516-517; Stuckrad 2015). Sin embargo, nosotros sugerimos que cuando, como estudiosos (de las religiones) del pasado, hablamos de discurso en su acepción más amplia, necesariamente tenemos que referirnos a él como una construcción social, lo que nos otorga un mayor rango de actuación, y por lo tanto debemos indagar sobre sus diferentes esquemas culturales de concepción.

En ese sentido, han sido los sociólogos del conocimiento y sobre todo los sociolingüistas quienes se han preocupado en mayor medida de la teorización de dicho concepto a través del Análisis Crítico del Discurso (Reisigl 2012) y sus implicaciones en la construcción social de la realidad (Phillips & Hardy 2002; cf. Berger & Luckmann 1966), abordando las teorías del discurso influidos por Foucault (1992) e incluso abordándolo en términos metateóricos. Mientras la mayoría de los enfoques sociolingüísticos consideran el Análisis Crítico del Discurso un método en sí mismo (Reisigl 2012, 69), otros, como los *Cultural Studies* y los *Religious Studies*, lo consideran un enfoque de estudio, una estrategia hermenéutica para indagar acerca de la organización del conocimiento (en términos generales y de cualquier tipo) en una sociedad y momento histórico determinados (Stuckrad 2013, 18; cf. Hjelm 2011, 135 y ss.). En cualquier caso, todos ellos parten de la idea de que el conocimiento del mundo no es algo que se comprenda de forma objetiva y natural, sino que se trata de la respuesta cultural a los sistemas simbólicos que proporciona el entorno social. Estos sistemas simbólicos son típicamente producidos, legitimados, comunicados y transformados en la forma de discursos (Stuckrad 2013, 8). Estas ideas se ilustran muy bien a partir de la siguiente definición ontológica del discurso:

Así, los discursos están formados por estructuras de poder, pero al representarlas también pueden generarlas o reproducirlas. El poder puede hacer que el conocimiento sea ‘verdadero’ o ‘ideológico’, y aquel puede ser ejercido a través de este. Por medio de los discursos, un cuerpo de conocimiento puede circular por los grupos sociales y establecerse en las comunidades. Los discursos son esenciales para la construcción de subjetividades, identidades y relaciones porque a quienes entran en un discurso se les asigna cierta posición en él y de esa forma se les permite adquirir reconocimiento y visibilidad (Angermüller 2014, 23; trad. R. Barroso Romero; cf. Stuckrad 2013; 2015).

El enunciado estructura una de las principales nociones de Foucault: su trinomio poder-discurso-conocimiento. El poder da forma a los discursos y a través de ellos institucionaliza el saber, el conocimiento. Toda práctica tiene una faceta discursiva, por lo tanto, el discurso es parte integral de la vida de los seres humanos (Hall 2001, 72), que participan “in forms of understanding, comprehension or consciousness of the relations and activities in which they are involved” (Purvis & Hunt 1993, 474), además de en representaciones de la realidad material a las que les atribuyen un significado y que toman como verdad. Dicha comprensión difiere en el cómo, el por qué, las finalidades y los contextos en los que cada individuo actúa. Como consecuencia, los discursos generan, legitiman y mantienen estructuras de significado y realidades sociales, incluso de resistencia a la autoridad (Stuckrad 2013, 8-9).

La relación entre el discurso y el poder se hace más que evidente en el período que manejamos aquí, ya que las fuentes principales para su estudio, entre las cuales la escritura ocupa un papel preeminente (Rodríguez Mayorgas 2010), han sido generadas en su mayoría por elites políticas, que son capaces de construir un discurso de tintes religiosos que cala en lo hondo de la sociedad y, gracias a ellos, de convertirse en un ente vivo que influye de igual modo en lo cultural, en lo político e, incluso en lo económico. Dicha preeminencia de las jerarquías es un hecho innegable tanto si hablamos de modelos de sociedades piramidales como horizontales. Si bien las desigualdades varían en cuanto a intensidad y modo (pueden depender del parentesco, la edad, el sexo, la riqueza...), estas condicionan la capacidad de cada individuo de generar vestigios susceptibles de ser analizados por el estudioso del pasado (vid. Toner 2009, 6-7). Esto implica que la mayor parte de los discursos escritos con los que contamos para estudiar el mundo antiguo están indiscutiblemente asociados al poder, ya sea porque han sido directamente producidos por las instituciones que ejercen el poder político o bien por una serie de aristocracias intelectuales más o menos vinculadas a los grupos dirigentes de las comunidades del mundo antiguo. Ejemplos de ello encontramos en abundancia, baste citar a Tito Livio, Plutarco, Beda el Venerable, Gregorio de Tours, Isidoro de Sevilla, etc.

De las implicaciones que este enfoque teórico tiene para el estudio de las religiones se ha ocupado sobre todo K. von Stuckrad, quien define el discurso en los siguientes términos:

Los discursos son prácticas que organizan el conocimiento en una comunidad determinada; establecen, estabilizan y legitiman sistemas de significado y proporcionan órdenes de conocimiento colectivamente compartidos en un conjunto social institucionalizado. Las declaraciones, manifestaciones y opiniones sobre un tema específico, sistemáticamente organizadas y repetidamente observables, forman un discurso (Stuckrad 2013, 15; trad. R. Barroso Romero).

En consecuencia, el análisis del discurso se ocupa de la relación de las prácticas comunicativas y la reproducción y producción de sistemas de significado, así como de los agentes sociales que están envueltos en este proceso, las condiciones materiales y económicas subyacentes, las leyes y su impacto en los diferentes colectivos sociales. En palabras de T. Hjelm (2011, 134), consiste en estudiar “how to do things with words”, es decir, cómo el significado es atribuido a las acciones, lo que inevitablemente está asociado al ejercicio del poder. Cuando este análisis se hace desde una perspectiva histórica, debe tener en cuenta los cambiantes escenarios sociopolíticos a lo largo del tiempo, y establecer conexiones entre los distintos tipos de discursos que existieron y se interrelacionaron.

Sin embargo, el discurso no es solamente texto, razonamientos o palabras, sino que también es contexto (Dijk 2017), el entorno en el que se desarrollan las infraestructuras a través de las cuales el discurso se desarrolla (Stuckrad 2013, 15-16), como pueden ser elementos materiales (medios de comunicación, la escultura, la arquitectura...), prácticas religiosas (rituales), sociales (la familia, sus eventos y espacios), económicas (los intercambios comerciales) o incluso infraestructuras cognitivas, como podría ser el acto de creer, y con ello el desarrollo en el mundo antiguo del pensamiento mítico o el filosófico (vid. Ordóñez Díaz 2016). Al mismo tiempo, no debemos olvidar que desde el momento en que la ideología en torno al poder está presente en el discurso, también la resistencia ante el poder puede ser observada en él, y esta en muchos casos queda sublimada a través de estrategias religiosas, como la reclamación del control del espacio por los no privilegiados (como sucede con los *vicomagistri* en Roma, vid. estudio de Rüpke en el presente volumen). Un individuo o grupo puede cuestionar el poder en una situación determinada, y eso puede llevarle a la muerte (por ejemplo, cuando un esclavo cuestiona la autoridad de su amo). Pero si lo hace desde un contexto social, económico o religioso diferente, como los cuestionamientos de la autoridad de los padres de la Iglesia en la Antigüedad Tardía –con su fuerte

carácter pedagógico y homelítico (Gögler 1963; Bousset 1965)– pueden llevar a debates que participan de la construcción de una religión y, con ello, de los discursos del poder. Es el caso, por ejemplo, y volviendo de nuevo al cristianismo en la tardoantigüedad, de la construcción de una historia teológica-providencialista. De este modo, cualquier hecho, suceso o acontecimiento es prueba de la voluntad de Dios (Sánchez Salor 1982, 179-192; Mazzarino 1983, 310-311 y Sánchez Salor 2006). Así, cualquier batalla ganada o perdida, cualquier epidemia u otro acaecimiento pone a prueba los designios de la Providencia poniendo esta idea de bases intelectuales en funcionamiento. Este discurso tiene su lógica aplicación a la hora de construir genealogías reales o para dotar de sacralidad a la figura del monarca.

Esta idea de bases teocrática tiene un amplio recorrido cronológico constituyendo el fundamento de gran parte del pensamiento medieval y moderno europeo, integrándose por tanto en distintos discursos, en distintas estructuras de poder. Posiblemente, y sin negar los precedentes de la constitución del cristianismo como religión oficial, entre los primeros autores que integraron esta idea del juicio de Dios como categoría histórica, junto a Orosio y San Agustín de Hipona, encontramos a Eusebio de Cesarea, obispo y consejero de Constantino. Dicho pensador atribuyó a su emperador la divina misión de velar por la protección de todos los cristianos dentro y fuera de Roma. Esto es interesante, puesto que proyecta una concepción del poder cristiano universal y no solo lo delimita al Imperio romano. Por dicho motivo, Eusebio es capaz de crear en sus escritos la figura de un Constantino que es un monarca universal (Chadwick 1993, 26-42; Girard 2010, 158-163 y Molina Gómez 2015, 541-548), predestinado por la divinidad para ejercer el poder a la hora de defender el buen funcionamiento del *cosmos* cristiano. De esta forma, observamos cómo al mismo tiempo se produce una justificación de la guerra para este intelectual cristiano, algo que chocaría con los ideales primitivos de esta creencia.

Sin embargo, no debemos pasar por alto que ahora el cristianismo es la religión del estado, y, por tanto, es responsable del mantenimiento de este. Es un punto de unión entre religión y poder a la hora de elaborar un discurso para presentar a Constantino como el primer emperador romano cristiano y un soldado de Cristo, adquiriendo Jesucristo las virtudes de un auténtico *imperator* (Peterson 1966, 63-69). Según este discurso, Constantino encontraría en Dios el poder y la legitimidad necesaria para imponerse sobre sus enemigos como es, por ejemplo, la conocida batalla del Puente Milvio (Hubeňak 2011, 61-88). De este modo, el emperador romano contará siempre con el apoyo de la Providencia puesto que él es el gobernante del pueblo elegido por la divinidad cristiana en una tríada muy frecuente y característica de las fuentes literarias de la Antigüedad Tardía: un emperador, un imperio y una religión. Esto a su vez nos da sobradas muestras de cómo se han sacralizado todas las esferas de la sociedad, incluyendo el mundo de la guerra o de la economía.

Dicho discurso, a la hora de construir sus estructuras de poder sobre bases teocráticas, traspasará barreras cronológicas y llegará al mundo bárbaro, concretamente a la sociedad visigoda, como atestiguan autores de la talla de Isidoro de Sevilla o del mundo merovingio como es Gregorio de Tours, quienes cumplen la función de especialistas de la justificación ideológica. Es más, esa tríada de conceptos que hemos comentado anteriormente que diseña en cierta medida Eusebio, se imitará con bastante ahínco en las actas del III Concilio de Toledo bajo el reinado de Recaredo, aunque tal vez donde se ve más claro esa sacralización del poder es en el canon 75 del IV Concilio de Toledo (Frighetto 1997, 73-82 y Velázquez Soriano 2003, 175-181).

Otro aspecto que no debemos desatender es que el discurso sobre la sacralización del poder en el mundo visigodo parte de la misma Iglesia (Valverde Castro 2000, 257) en un intento de mantener el suficiente poder respecto a una monarquía que aspiraba a ser centralista y una Iglesia que, a su vez, se comportaba como nobleza laica. Todo esto lo podemos poner en relación con el proceso de mundanización del episcopado y su relación cada vez más estrecha con las élites políticas que se situaban en la cima del

poder visigodo. Por este motivo no nos ha de extrañar cómo la iglesia visigoda fue la que otorgó la base conceptual y las facultades legisladoras al rey provocando con ello cierta dependencia del rey a esta institución y la existencia de una jurisdicción propia de la Iglesia y paralela a la del rey (Simonetti 1975 y Fernández Ubiña 1997, 103), en un ejercicio de dispersión del poder. Con ello, hablamos de una idea de amplio recorrido en el mundo medieval: el de las luchas entre el poder político y el religioso⁴.

Para poder analizar la estructura del discurso es necesario estudiar la estructura de la sociedad y el entorno material que esta genera y a través del cual se expresa, del que rara vez se separa, pues parte de ese entorno material está definido a través del espacio, cuya configuración no es arbitraria especialmente si hablamos de religión (Droogan 2013, 1-11; *vid.* Horster 2010). En efecto, el espacio, y concretamente el espacio sagrado (o sacralizado) es, en palabras de A. D. Roitman (2016, 17-20) un hecho cultural. No obstante, y a pesar de la falta de estudios relativos al espacio en la historia de las religiones antiguas (Urciuoli & Rüpke 2018, 119), es innegable que “el espacio es la condición, el medio y el resultado de las relaciones sociales, sobre las que se expresa y a la vez reacciona” (Rüpke 2021, 173) y por tanto es la principal infraestructura del discurso.

Ello explica el profundo interés que los autores cristianos tuvieron a la hora de integrar la naturaleza en los discursos teológicos y, por lo tanto, supeditarla a la autoridad divina, que equivale a la autoridad de la Iglesia (*vid. infra* el capítulo de J. A. Molina). Del mismo modo, la creación de un nuevo discurso religioso, teológico, por parte de Akhenatón, en su intento de transformarse en el único mediador entre el dios Atón y la humanidad (y excluyendo a otros especialistas en lo religioso), llevó implícito el deseo de dismantelar el discurso anterior, de ahí que fuesen destruidos los monumentos de dioses que, de alguna forma, significaban estructuras de poder previas (Souto 2021, 36-37).

No obstante, los espacios también son dedicados a la conmemoración, y por tanto configuran *memoryscapes* (Nardi 2020), paisajes de memoria, algo particularmente significativo en algunas culturas de la Antigüedad, y un tema de investigación que cada vez está siendo más prolífico, incluso referido al mundo actual (Árvay & Foote 2020). Así, vemos en el mundo prerromano, en Grecia, en Roma o en el mundo más tardío y mal llamado bárbaro cómo los espacios públicos, y no solo los funerarios, fueron dotados de una especial significación religiosa que los transformó en lugares dedicados a la memoria. Sin embargo, no solo eran lugares de memoria propiamente dichos destinados a la celebración de ciertos ritos y ceremonias, sino que a su vez servían a la hora de cohesionar a la comunidad e, incluso, a la hora de la conformación de alianzas militares (Sánchez Moreno & García Ríaza 2019) lo que nos probaría la fuerte impronta política, social y religiosa de estos emplazamientos en las comunidades del pasado. Un buen ejemplo de ello podría ser el monte Palatino para el mundo romano (Mayorgas 2020) o los lugares de peregrinaje y los martirios en un mundo ya más tardío, donde el cristianismo va ocupando un lugar cada vez más preeminente (Brown 1995).

Todo lo aquí expuesto nos permite justificar la ausencia de criterios cronológicos tradicionales a la hora de organizar los contenidos presentes en esta monografía. Este es el motivo por el cual hemos elaborado tres grandes apartados que son los aspectos teóricos donde se insertan estas humildes líneas junto con el estudio sobre el papel de las emociones en la violencia religiosa de F. Díez de Velasco; un segundo bloque, el más amplio, bajo el título “El discurso socio-religioso en la configuración del poder” donde se intenta explorar e investigar sobre esa retroalimentación presente entre el discurso político y el religioso, algo tan característico del mundo antiguo que pretendemos analizar y estudiar; y un último bloque llamado “Proyección del poder en los espacios de la religión” donde se reflexiona sobre la

⁴ Al respecto es muy interesante el estudio de Kantorowicz (2012) sobre esta dicotomía.

capacidad que tiene este discurso al que venimos haciendo referencia a la hora de modificar en innovar en los espacios físicos para apoyar sus proclamas.

En el segundo bloque contamos, además del ya mencionado ensayo de I. Souto Castro sobre las modificaciones del discurso religioso en el Egipto amarniense y el papel de la “piedad o religión personal”, con trabajos como el de J. García Cardiel, que realiza un análisis semiótico de los discursos simbólicos que las sociedades ibéricas tejieron en torno a la idea de la muerte y el más allá sobre la base de las sepulturas exhumadas y sus imágenes, concluyendo que son las elites las que definieron los espacios de muerte reservados para ellas y dieron forma a la ultratumba a través de la iconografía de sus tumbas en un intento de justificar la desigualdad con argumentos religiosos (la divinidad que guía personalmente al poderoso en su tránsito final). En el estudio de A. Canalejo Palazón se perpetúa un discurso sobre los dioses poderosos, que en el caso de Hermes posee licencia para atravesar las fronteras morales que, en las religiones immanentes como la griega, vienen estructuradas por la tradición, es decir, por la sociedad y sus valores. Así, se configuran situaciones en las que determinado tipo de humor es manifestado como privilegio de los agentes suprahumanos, que lo enarbolan para reivindicar su distinción divina, asumidos en ocasiones por la fuerza como es el caso de Hermes aquí estudiado. Por su parte, A. Bernabé Pajares explora la actitud crítica que va surgiendo ante la insuficiencia de la teología mítica tradicional a la hora de elaborar nuevas versiones de lo divino, más acordes con la sofisticación intelectual de las elites, lo que participa de la conformación del pensamiento filosófico a través de la crítica, de ahí el título de su contribución “Teología negativa en el pensamiento presocrático”.

El discurso científico y académico a veces genera espejismos. En la creación y aplicación de conceptos aparentemente universales como es el caso de “chamán”, estos especialistas mediadores entre lo humano y lo divino han sido identificados en culturas donde no son concebidos como tales, como sugiere M. P. García Arroyo al valorar críticamente las biografías de Pitágoras y la historiografía contemporánea. En cuanto a D. Meseguer González, en su trabajo “El Satiricón 131: un rito mágico contra la impotencia sexual”, realiza un análisis del discurso sobre la magia en el mundo romano. Concretamente, a través de un estudio de caso -un fragmento de la mencionada obra de Petronio- nos muestra cómo la magia se refleja en la novela de forma realista (descripción exhaustiva de un ritual mágico) y a la vez estereotipada (el rito es ejecutado por una típica vieja *praecatrix*), y cómo la afección de la impotencia sexual era conceptualizada como la consecuencia de un perjuicio mágico. También resulta sugestivo el trabajo de G. Iznola Rodríguez, donde se compara el discurso oratorio de Cicerón y Agustín para llegar a poner de relieve la influencia que ejerce el orador republicano en el discurso social-religioso-político de uno de los Padres de la Iglesia. Otro trabajo de este bloque pertenece a S. López Calero que, a través de un minucioso estudio de las fuentes literarias, analiza la naturaleza de este proceso de divinización en correlación con la muerte de Alejandro Magno; y por último contamos en este apartado con el trabajo de A. Boada Benito, que recurre al martirio de Policarpo para reconstruir el discurso identitario del cristianismo durante la Tardoantigüedad, basado en gran medida en la idea de la pérdida del cuerpo mortal frente a la ilimitada existencia del alma inmortal.

Por último, en el tercer bloque se reflexiona acerca de las modificaciones mentales e ideológicas que sufre el espacio físico por verse influido o para adaptarse a ese discurso que parte de las élites políticas y religiosas de este periodo. El primer trabajo pertenece a J. L. Ramos Soldado y a E. Ferrer Albelda, quienes analizan el registro zooarqueológico de los santuarios tartésicos del Bajo Guadalquivir y ponen en evidencia la importancia del sacrificio de animales en estos lugares de culto, tras lo cual el grupo se congregaba en actos de comensalidad que enfatizaban el sentido de comunidad y que servían en ocasiones para sancionar acuerdos bajo los auspicios de la divinidad y con la mediación de los especialistas. La segunda contribución es autoría de Jörg Rüpke y en ella nos introduce en el tema de la

materialidad del espacio urbano, es decir, la importancia de los elementos materiales y su agencia en la vida de la comunidad, para lo cual toma como ejemplo el culto a los *Lares compitales* en las encrucijadas y *vici* de Roma y analiza las aspiraciones religiosas urbanas de sus habitantes. Por último, J. A. Molina Gómez nos transporta a ese prisma metafórico y simbólico donde se “cristianiza” la naturaleza puesto que, en el cosmos cristiano, es comparada con el paraíso bíblico ya que ambas concepciones son inseparables para los Padres de la Iglesia, por eso es frecuente, por ejemplo, en la predicación el uso de metáforas naturales a la hora de hablar de la Resurrección individual de Cristo, pero también de la resurrección colectiva de la humanidad.

En conclusión, ha sido nuestro objetivo como editores comenzar a rellenar un enorme vacío que existía (y continúa existiendo) en la historiografía de habla castellana en lo que respecta a la naturaleza de ese discurso político-religioso presente en las comunidades de la Antigüedad. Esta razón de ser nos ha llevado a contar con grandes especialistas a los que agradecemos de todo corazón que hayan formado parte de este proyecto que hemos tenido el inmerecido honor de coordinar. Fruto de este esfuerzo, es la monografía que presentamos de la que esperamos que saquen provecho los especialistas del mundo de la religión y de la historia, y que ahora ya se encomienda al juicio de sus lectores.

Bibliografía

- Albinus, L., 1997, “Discourse analysis within the study of religion: Processes of change in ancient Greece”, *Method & Theory in the Study of Religion* 9(3), 203-232.
- Angermüller, J., 2014, “Einleitung: Diskursforschung als Theorie und Analyse. Umriss eines interdisziplinären und internationalen Feldes”, id. et al. (eds.), *Diskursforschung: Ein interdisziplinäres Handbuch*, vol. 1, Bielefeld, 16-36.
- Árvay, A. & Foote, K., 2020, “The spatiality of memoryscapes, public memory, and commemoration”, S. de Nardi et al. (eds.), *The Routledge Handbook of Memory and Place*, Oxford/New York, 129-137.
- Beard, M. & North, J. (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London.
- Berger, P. L., & Luckmann, T., 1966, *The Social Construction of Reality*, Garden City.
- Bettini, M., 1991, *Anthropology and Roman culture. Kinship, Time, Images of the Soul*, Londres.
- Bousset, W., 1965, *Jyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentum bis Iraneus*, Göttingen.
- Brown, P., 1995, *Authority and the sacred. Aspects of Christianisation of the Roman World*, Cambridge.
- Chadwick, H., 1993, “Christian and Roman Universalism in the Fourth Century”, L. R. Wickham & C. P. Bamel (eds.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Leiden, 26-42.
- Díez de Velasco, F., 2005, *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid.
- Dijk, T. van, 2017, *Discurso y contexto*, Barcelona.
- Droogan, J., 2013, *Religion, Material Culture and Archaeology*, London/New Delhi/New York/Sydney.
- Dubuisson, D., 2003, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge and Ideology*, Baltimore.

- Engler, S., 2006, "Discourse", K. von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, vol. I, Leiden/Boston, 516-519.
- Fairclough, N., 1992, *Discourse and Social Change*, Oxford.
- Fernández Ubiña, J., 1997, "El *Libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio", *Florentia Iliberritana* 8, 103-123.
- Foucault, M., 1992 [1970], *El orden del discurso*, Buenos Aires.
- Frakes, R. M.; Digeser, E.DP. & Stephens, J. (eds.), 2010, *The Rhetoric of Power in Late Antiquity. Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World*, London/New York.
- Frankfort, H., 1948, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago.
- Frighetto, R., 1997, "Aspectos da teorica política isidoriana: o cânone 75 do IV Concilio de Toledo e a Constituição Monárquica do reino visigodo de Toledo", *Revista de Ciencias Historicas* 12, 73-82.
- Girard, K. M., 2010, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Berlín.
- Gögler, R., 1963, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf.
- Hjelm, T., 2011, "Discourse anylisis", M. Stausberg & S. Engler (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London/New York, 134-150.
- Hjelm, T., 2016, "Theory and Method in Critical Discursive Study of Religion: An Outline", F. Wijsen & K. von Stuckrad (eds.), *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, Leiden/Boston, 15-34.
- Horster, M., 2010, "Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World", *Revue de l'histoire des religions* 4, 435-458.
- Hubeňák, F., 2011, "La construcción del mito de Constantino a partir de Eusebio de Cesarea", *Polis* 23, 61-88.
- Kantorowicz, E. H., 2012, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid.
- Lincoln, B., 1996, "Theses on method", *Method & Theory in the Study of Religion* 8(3), 225-227.
- Mayorgas, A., 2020, "Ritual, place, and memory in ancient Rome", S. de Nardi et al. (eds.), *The Routledge Handbook of Memory and Place*, Oxford/New York, 384-391.
- Mazzarino, S., 1983, *Il pensiero storico classico*, 3 vol., Roma-Bari.
- Molina Gómez, J. A., 2015, "Concepciones universalistas en torno a la imagen de Constantino el Grande frente a Persia", J. Vilella Masana (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador Cristiano?: religión y política en el siglo IV*, Barcelona, 541-548.
- Nardi, S. de, 2020, "Memoryscapes", ead. et al. (eds.), *The Routledge Handbook of Memory and Place*, Oxford/New York, 117-118.
- Ordóñez Díaz, L., 2016, "Fronteras del mito, la filosofía y la ciencia. De los mitos cosmogónicos a la teoría del Big Bang", *Ideas y Valores* 65 (162), 103-134.

- Pérez Benito, E., & Suárez de la Torre, E. (eds.), 2010, "*Lex sacra*": religión y derecho a lo largo de la historia actas del VIII Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Valladolid, 15-18 de octubre de 2008, Valladolid.
- Peterson, E., 1966, *Tratados Teológicos*, Madrid.
- Phillips, N. & Hardy, C., 2002, *Discourse Analysis: investigating processes of social construction*, Thousand Oaks/London/New Delhi.
- Purvis, T. & Hunt, A., 1993, "Discourse, ideology, discourse, ideology, discourse, ideology...", *The British Journal of Sociology* 44 (3), 473-499.
- Quigley, D. (ed.), 2005, *The Character of Kingship*, Oxford/New York.
- Reisigl, M., 2012, "Critical Discourse Analysis", R. Bayley; R. Cameron & C. Lucas (eds.), *The Oxford Handbook of Sociolinguistics*, Oxford.
- Rodríguez Mayorgas, A., 2010, *Arqueología de la palabra: oralidad y escritura en el mundo antiguo*, Barcelona.
- Roitman, A.D., 2016, *Del Tabernáculo al Templo. Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo*, Estella.
- Roubekas, N. P. (ed.), 2019, *Theorizing "religion" in Antiquity*, Bristol-Sheffield.
- Rüpke, J., 2015, "Religious agency, identity, and communication: reflections on history and theory of religion", *Religion* 45:3, 344-366.
- Rüpke, J., 2021, "Barrios romanos y religión material", R. A. Barroso-Romero & J. A. Castillo-Lozano (eds.), *Discurso, espacio y poder en las religiones antiguas*, Oxford, 172-185.
- Sánchez Moreno, E. & García Rianza, E. (eds.), 2019, *Unidos en armas. Coaliciones militares en el Occidente antiguo*, Palma.
- Sánchez Salor, E., 1982, "El providencialismo en la historiografía cristiano-visigótica de España, *Anuario de estudios filológicos* 5, 179-192.
- Sánchez Salor, E., 2006, *Historiografía latino-cristiana: Principios, contenido, forma*, Roma.
- Simonetti, M., 1975, *La crisi arriana nel IV secolo*, Roma.
- Souto Castro, I., 2021, "La influencia del período amarniense en la religión egipcia", R. A. Barroso-Romero & J. A. Castillo-Lozano (eds.), *Discurso, espacio y poder en las religiones antiguas*, Oxford, 34-44.
- Stuckrad, K. von, 2013, "Discursive Study of Religion: Approaches, Defijinitions, Implications", *Method and Theory in the Study of Religion* 25, 5-25.
- Stuckrad, K. von, 2015, "Discourse", R.A. Segal & id. (eds.), *Vocabulary for the Study of Religion*, Leiden. http://dx.doi.org/10.1163/9789004249707_vsr_COM_0000042 [Último acceso: 03/12/2020].
- Stuckrad, K. von & Wijsen, F., 2016, "Introduction", id. (eds.), *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, Leiden/Boston, 1-11.
- Suárez Pertierra, G. & Amérigo Cuervo-Arango, F. (coords.), 2007, *Religión y poder: comunicaciones presentadas al VII Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Jaén.
- Toner, J., 2009, *Popular Culture in Ancient Rome*, Cambridge/Malden.

- Urciuoli, E.R. & Rüpke, J., 2018, "Urban Religion in Mediterranean Antiquity: Relocating Religious Change", *Mythos* 12, 117-135.
- Valverde Castro, M^a. R., 2000, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca.
- Velázquez Soriano, I., 2003, "Pro patriae gentisque Gothorum statu (4th Council of Toledo, canon 75, A. 633)", H. W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl y S. Kaschke (ed.), *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms*, Leiden/Boston, 161-217.

Senses in/of religious violence: identity, difference, privilege, and power

Francisco Díez de Velasco¹

Universidad de La Laguna

Abstract

This work is an attempt to decipher the senses implied in the religious violence from a double perspective. Senses in the first approach have to do with the sensorium, with an embodied perspective of analysis focused on those interfaces between the brain and the world beyond the skin that are the senses. Religious violence implies a total sensorial experience that redefines identity, difference and also builds privilege and strengthens power. The second perspective, perhaps more difficult to demonstrate, is a tentative effort of granting sense to religious violence, beyond senses and from a contextual perspective. Identity, difference, privilege and power are the instruments for building an approach that seeks to overcome the perplexity produced by the seemingly counter-intuitive combination of violence and religion.

Keywords: religious violence; sensorium; identity; difference; privilege; power.

Violence and religion are usually thought of in terms of the ‘ought to be’ (perhaps wanting to be), arising from the reflection on religiocentric assumptions that, by placing “our” religious (or anti-religious) beliefs in our sights, only focus on what we feel comfortable about seeing. Consequently, according to our particular desires, religions would appear to drift between two extremes: non-violence and violence, and ultimately good and bad, a far from subtle dilemma.

On the one hand, religions would necessarily be regarded as non-violent, presupposing the Golden Rule “you are like me”, based on the Universalist premise (as if all religions were Universalist) that we are all brethren, all imagined as children of the same Father (or Mother) spelt out in capital letters. In that case, violence would be a monster, entailing de-identification, the dehumanization of fellow men converted into victims, no longer brethren but the offspring of different species. Thinking in this way

¹ fradive@ull.edu.es. This paper is a result of the Research Project of the Spanish Ministry of Science and Innovation titled “Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España: de la Antigüedad a la actualidad” (Theoretical and methodological bases for the study of religious diversity and religious minorities in Spain: from Antiquity to the present day) (HAR2016-75173-P). All images shown in this paper are ours unless otherwise noted. The examples that are considered in this paper refer mainly to the Spanish history and present. A previous version was presented at: Peace and Violence in the Name of Gods. Analyses from the perspective of Religious Studies. International lecture series at the University of Heidelberg. January 15, 2009 (<http://religionen-und-gewalt.uni-hd.de/>). This paper is a complement or an update, focused in the perspective of the study of the sensorium implied, of Díez de Velasco 2005a-b (the whole issue 52.1 of *Numen* is of interest) and Díez de Velasco 2008 (the whole volume is useful). It is a subject à la mode with a proliferating bibliography some of which has been cited in those works of the author cited above. It should be added that there is a specialized *Journal of Religion and Violence*, published since 2013 and among many other works of synthesis, the handbook edited by Mark Juergensmeyer, Margo Kitts and Michael Jerryson (2013).

would therefore not be true religion, but a deviation, politics, the profane overthrowing the sacred (the impure within the pure) as those who defend that there would be a clear difference between religion, understood as evil, and spirituality, understood as its opposite, seem to imagine.

Then there is the opposite case, which is anti-religious and considers religions as being necessarily violent, essentially violent, religions equal violence. They sublimate tyranny, uphold privilege and generate efficient symbolic violence that smoothly induces deceit, controlling minds and breaking wills: mechanisms for holding power. But violence can materialise in the most terrible way when the immaterial is not enough to ensure the smooth control of the “ignorant”, deceived by despicable people who are specialists in using the spells of power, of desire and of existence. However, religion might also be regarded as delirium or alienation, capable of producing at any time the violence that is born of a collision with reality—anxiety transformed into action that destroys all barriers. Religions would not only be illusions for which a somewhat positive value might be found in order to mitigate the terrors of everyday life, they would also be simple delusions (Dawkins 2006), like the distorted perception that makes the starving anorexic look into the mirror and see an obese person staring back.

These are caricatures, but some reality lies behind the distorted image. They are, however, not very useful except perhaps as shock treatment. In this paper, we shall choose another way; to use the body as a metaphor and the senses as a guide. We shall attempt to corporify the senses (as meanings, senses of violence) as those other senses, the interfaces that connect us within and without, and that show or reveal us as givers and receivers of violence manifested precisely through them. Sight, hearing, smell, taste and touch, and even the sixth sense (the mental sense, with its cerebral interface), and that other that maybe we could name as the seventh sense, the imaginary sense, so subtle that it appears not to be physical, despite stemming from the energies that set in motion the ensemble of matter we call the body.

We shall of course use our eyes and we shall also seek experience based on the other senses, although sight will inevitably lead the way. We are oculocentric, voyeurs (TV viewers, Internet users, glued to the screen of a mobile phone), weary of so much seeing, our memory overwhelmed by so many images, increasingly accustomed to violence only seen in the screens and not experienced. Our most common role is of domesticated spectators of a violence that is private, easy and appropriate—but not endured.

Weak feelings only hinted at. Feelings that leave no marks and are distant and volatile. Images of horror that are always overcome in the blink of an eye. Our eyes desensitize and eventually disembody us, by concealing time and its references from us. Yesterday’s Muslim suicide bomber is replaced by today’s, yesterday’s vanished “fanatics” are only remembered in the prayers and martyr-inducing speeches of their commilitants, tangled up in holy wars. A memory of other cases of holy violence, holy terrors (Lincoln 2006) where attempts are made to forget or to conceal. Who in Spain is not ashamed of Santiago Matamoros (St. James, the Moor-slayer)? This product of a long history of religious violence against the other has, in recent times, gradually led to the discreet withdrawal of figures of the saint (trying to make them invisible by covering up the less acceptable parts) or to their relocation in less visible areas (fig. 1). It has even resulted in redefining traditional festivities known as *moros y cristianos* (Moors and Christians) in east Spain, avoiding their more insulting characteristics, their more anti-Islamic meanings and senses.



Figure 1. Santiago Matamoros at the side entrance of the Cathedral of Santiago de Compostela: before and after the attempt to hide the lower part of the sculpture.

But just as sight forgets easily, it also uncovers in the most obvious way and can demand concealment. Consequently, there are parts of the body that, from a religious perspective, should be hidden under a wimple (the hair), a habit (the shape of the body), a chador (everything except the eyes) or burka (not even the eyes). This is believed to be the most faithful way of following the divine mandate, though there may be many other reasons. Customs and traditions, for example, are never better safeguarded from unstoppable change than by being named divine law or by being interpreted as such.

This is how violence to the sight is exercised, by concealing, protecting and de-identifying, and by working in two directions, exhausting the eye's power of revelation. Occasionally, however, this nullification of sight can become more deeply entrenched than merely exemplifying the worst side of androcentrism or clericalism. Accordingly, concealing one's features may be an attempt to negate the representative value of the face—not merely privatize it. It could be the most shocking way of denying the external features that constitute the self, where even the eyes cannot be glimpsed. This is what occurs in the strange public activity of the Komuso (Deeg 2007) the mendicant Zen monk whose identity is revealed through hearing and not through sight, through sound meditation (and also through mediation) based on blowing the shakuhachi. The monks are only distinguishable by their difference in size. The violence of de-identification joins forces with the attack on ears unaccustomed to the sharp sound of the flute, a shock method of immersion into otherness conveyed through Zen. The sound points to the possibility that, beyond sight and vision (including visualization), a truth that is no longer apparent can be reached. A truth that cannot be distorted by will-o'-the-wisp dancing before eyes thirsting for permanence.

But the former can also be understood as an undisputable supernatural action, violence that seems to come from outside and that conveys the fear of true sight that requires another eye—the mind's eye, the mental sense, the eye of wisdom, the imaginary eye in the forehead. Like three-eyed Kali, beheader

of devotees, with corpses for earrings and a necklace of skulls, who uses blind violence to construct vision and who, through blindness (*avidya*), exposes her followers to the pains of knowledge that make the eyes the door to wisdom and annihilation. A crucial step of divine love that hurts but saves—a true vision. In other words, a true use of the eyes, whether physical, imaginary or internal (whether the sense of sight, the seventh sense or the imaginary sense). Kali, victorious over *avidya*, is an irate and horrifying divinity, a shocking example of violence made religion that redefines the meaning of fear of god and of the fear that stalks the many roads to belief—a fear that ends in death. Fear of expiry that reflects the founding violence of human existence: the fateful and supreme temporality that has assumed so many names in so many religions—*Aiôn*, *Zurvan*, *Kâl* and *Mahakala*. Time that forgives not. A crude symbol and a reminder that nothing can remain, sometimes not even the gods themselves. Despite another set of rhythms, they would still be subjected to temporality in some of these religious models.

Sight, our favourite field of expression, occasionally takes on a social sense (collective or shared) and becomes religious vigilance. Blasphemy—hard on hearing, violence against the ear, made up of spoken words—is empowered by image as in the caricatures of Muhammad and their violent repercussions (https://en.wikipedia.org/wiki/Jyllands-Posten_Muhammad_cartoons_controversy), as in the demands for ancient laws to be applied to protect those who believe against those who do not or those who believe in a different way. Different sensitivities interweave with different tolerances multiplied by the ways of spreading the spores of religious offence in the information society. Everything may seem blasphemous, even the silent old stones now bereft of followers but insulting as examples of ancient ignorance (or perhaps the opposite) of the vast, tortuous and imposing territories of *yahiliya*. Stones that are scandalous to the eyes and, accordingly, drastic, violent measures can be justified as in the events that occurred at Bamian, in March 2001. A key factor to be combatted in Buddhism is ignorance and this was symbolised by the immense, powerful statues which rejected ignorance and reflected the act of teaching. Different meanings extracted from identical words, lessons for history of the will to remove from sight in order to spread oblivion by brandishing explosives if necessary.

Destruction to create a new world, exemplified in China's Cultural Revolution, constructed from the scandal that arose from the blasphemy of religious belief, constructed from the heavy significance of a past populated with temples, monasteries and their dwellers. Destruction deemed necessary by those who wanted, in a kind of non-embodied, continuous meditation, to live in an eternal present that boded a perfect future already attained or just around the corner, behind the rubble of the last monastery shelled. Therefore, the result would be the abolition of time so that living would no longer be necessary—time in the hands of Leviathan, devoid of religion. The act of destruction done, the memory is redirected, converting what just days before was regarded as experience and study into a pile of old stones, the vestiges of an outmoded past. Another illustration is the repeated violence, in so many cases marked by religion, of the burning of libraries, the terrible and sadly example of Sarajevo being a case in point. A way of upholding the eradication of learned Islam from Europe by removing the best of its teachings, the best of its treasures, peddled under the guise of collateral damage, so similar to the actions of the patriarch St. Cyril in Alexandria—the annihilation of all writings held as divergent, useless, undesirable and incomprehensible.

We find the sense of sight turning into iconoclastic violence as a result of the alleged violence of the image. Common to many religions, it is perhaps best known in those that stem from the Sinai Decalogue, that price of Monotheism (Assmann 2009) where the supreme commandment—unlike how it is understood by Catholicism or orthodox Christianity since the solution of the iconoclastic crisis—is not being able to represent God. Greek passion for the human form (the sensual nature of the body and also

its sensoriality) had considerable influence over the representation of exemplary and therefore supernatural perfection, but clashed with the irrepresentability of the indescribable and the unthinkable for other perhaps less body-centred sensibilities. But how can aniconic sentiment be used to connect a world of images of television and advertising, packed with illustrations constructed along the lines of the “Greek way” of understanding the world, a legacy of the models propagated by the old world through the actions of Alexander the Great and his successors? Accordingly, today it is more difficult than ever not to feel offended in the face of so many images, so much violence that a world of images produces in anyone who loathes them. A world that seems to be calling for a rather postmodern renunciation, for setting aside strong thoughts and allowing oneself to be carried along to a feebleness based on commitment, on adaptation and on contextualities that are highly inadvisable for strong beliefs, and irate and scandalized looks.

Is there any way out of this aggression of forced identity and excluded difference? Is there any chance of creating an iconic language that does not offend a religious or even non religious view? We would probably need to look in places where religions intermingle without annihilating each other, but also in places where they do so without consolidating privilege or pre-eminence, where equality abounds, sharing places, times and spaces, as is the case in the multi-faith rooms or the Raum der Stille (Diez de Velasco 2017). We can, for example, cast an eye over the coloured boards that have been painted and repainted, layer by layer, light over dark, in an inner agony striving for the minimal, apparently seeking to reveal the primeval pictorial tonality through the superimposition of strokes of colour. This is Mark Rothko’s creation (Vega 2010), perfectly displayed for the purpose that interests us, in the chapel that bears his name in Houston (<http://www.rothkochapel.org/>), opened in 1971, a year after his suicide—violence among proposals of non-violence. Something like a samadhi marana, extreme meditation (pictorial meditation in this case) that ends in death, self-inflicted through the refusal to continue complying with the imponderables of staying alive.

But beyond the ambitions of social observation and its violence is the silence of the individual gaze that chooses to renounce sight, by closing the eyes and allowing other senses to come into their own: hearing, smell and touch. The mechanisms of the brain associated with sight tend towards other ways of perceiving where religious experience emerges, becomes more internal and evolves into a reminiscence of other devotions and former feelings. But the need for violence that religion conveys also acts upon these feelings. This is most powerfully expressed in meditation, by forcing the active body desirous of movement or sleep and not of this third way, by renouncing the alert self which is always on guard and ready to underpin safety from a permanent state of vigilance and by annulling the senses, even though the eyes are merely half-closed.

We see examples in stone that mark the sites of a burgeoning religion based on the experience of meditation such as Buddhism. For example, the statues of Buddha in Borobudur appear like a training manual sculpted in stone (Gifford 2011). They teach the position of the legs (*padmasana*), of the hands (*dhyani mudra*), the eyes half-closed—the body as the focal point of the universe. The temptation is to convert this guiding image into the very object of worship: instead of the follower meditating like Buddha, Buddha meditates for the follower, who only needs to invoke him to enjoy the privilege of freedom in the delights of his paradise, transforming him from a model into a supernatural being. Violence to the body become violence to belief and to intelligence (wisdom, *prajña*), sacrificing the effort of present plenitude, albeit demanding, for the imaginary of future perfection in the Pure Lands reached after death in the models that bet on the “way of the cat”, so that the imaginary effort is made by the supernatural being of which one is a devotee.



Figure 2. *Keisaku* given by Taisen Deshimaru to the Zen dojo in Seville.

We are bordering on the kind of violence that Marx understood as the founding violence of religion and associated with the stupefying alienation that constituted the deception of belief, proposing that religions alleviate the pain of living, like opiates that act on breathing but eventually lead to suffocation. But we should remember that religions also stimulate other trances that produce effects similar to more psychedelic substances (less psychodulic) and, from the usual mechanisms of human interaction, seek to show paths that are much less manipulable. These are the ecstatic religions (Lewis 2002), so difficult to subject to reductionist schemes, where religious action can seem extremely violent as at possession ceremonies with their dislocated identities and many voices. But trance may also go practically unnoticed, though marked by the internal violence that dictates progress along the paths to meditation. Such paths seem to be no less ecstatic than those imaginarily revealed, for example, by divine mediation through the gift of Dionysos, Huichol hikuli or the Rigvedic consumption of Soma's presence.

In this case, the body is constrained by stillness, the eyes half-closed, enduring for hours the position, submitting to the suffering of the search for perfection in a posture and in an exemplary attitude that could be compared to the meditator who succumbs to the other extreme—the complacency of allowing oneself to fall asleep. And in this case in which the internal gaze becomes sleep and restlessness, violence may be more direct (albeit like Kali's actions, the way to see everything better) and the supervisor steps in. This necessary figure of violence features in many religious traditions based on the value of meditation when applied to those who are not ready (children or those treated as such). Zen

provides a good example. *Kensho*, “to see truly”, is sought even if it involves submission to the possibility of being beaten. This true sight-insight can be triggered by being hit with *keisaku*, a stick that symbolises power and annihilation in the meditation room (figs. 2 and 3).



Figure 3. *Keisaku* at the altar of the Zen dojo in Santa Cruz de Tenerife.

Violence feared, like in the caricature of a Rinzai Zen session where the bearer of the stick, reminiscent of a club or a truncheon, can be glimpsed, hovering on the borders of the field of vision of those seated. Distress at the inevitable blow is even greater because it also comes through the sight. By looking at the stick, the novice has lost the correct position making the blow even more necessary in order to realign the body and the will (called for albeit in complete silence). However, differences exist between schools involving important subtleties of violence. Unlike Rinzai Zen, where meditators sit facing the centre of the room, their backs to the wall, in Soto Zen the position leaves them totally defenceless. They are seated facing the wall, their backs completely unprotected, totally abandoned to the will of the master, the supervisor, or whoever enters the room. There can be no trace of the common state of alertness, evolved by the body over thousands of years, favouring sight at the expense of losing smell or keenness of hearing. A gamble that was taken by bipeds whose long necks were highly mobile and whose eyes were precise in their watchfulness. By not allowing the sight to run free—synonymous with a permanent state of alertness—enlightenment can emerge. Thus, the violence that we are describing, including *keisaku*, has a powerful meaning: it annuls all the other senses so as to stimulate a break from all common discourse, including that of self-defence, which always makes us sit facing away from the wall, our backs covered. This is a means of activating inner consciousness through total self-abandonment. The defencelessness of meditators, their backs unprotected against the blow of the stick that comes in a flash unnoticed by half-closed eyes (even though it has been requested) becomes yet another renunciation that heralds the possibility of breaking the discourse of the senses that ultimately sustains the violence of human life.

But a deeper and even more foundational or fundamental violence is revealed more consciously through meditative action in the seated position where the body becomes a listener and immediately overwhelms breathing, like a relentless machine. Initial violence that marks initial awareness, and the first inescapable entry into *samsara*. A gasp and a cry mark the end of paradise, that liquid, blessed “earth” where all is given and another beat was heard, imagined as divine—a heartbeat. Not one’s own, but the mother’s: a perfect heteronomy, a complete absence of pain, a negation of all duality. And then the initial violence: living autonomously, needing to breathe, the ticking of time set in motion. Violence rooted in religion not only signifies future death (belief built on fear of death), but day-to-day living ruled by the inner rhythms of inhaling and exhaling from the mouth and nose, from the left and right nostril, from the moon and the sun, from night and day, each breath, like each second, carrying us closer to extinction.

In contrast to this pulmonary enslavement, however, the comforting “vengeance” offered by the liberating messages of religions emerges—violence to breathing, the control of the strength that flows around the thoracic cavity: *pranayama*. Or even better, the supreme victory that consisted of cultivating the Golden Flower advocated by certain Taoist treatises (sponsored its appreciation outside China thanks to the efforts of that great magician of the imaginary who was Carl Gustav Jung). The foetus of immortality constructed inside the body, nourished by embryonic breathing and a promise of a return to the strength of softness by containing the breath, thereby reaching supernatural status and transforming the body into a perfect receptacle for physical immortality.

But for us common mortals, the inhabitants of the now, there were more “new age” comforts, the weak promises of the new spiritualities of some alternative religions: learn to breathe and to love ourselves through breathing, turn violence into naturalness by attending a self-knowledge workshop, a mindfulness eight weeks program, escape from what restricts us by giving it a different name, like so many other illusions that establish the violence of deceit that is living (Illouz 2008). For example, when we call death life (even eternal) as the Ancient Egyptians did. From this demented sensitivity, the corpse appears to be more alive after suffering the evisceration and handling dictated by ritual than when it could feel and move—such is the force of imaginary constructs (Arnau 2020). This is one of religion’s conjuring tricks, reformulating the meanings of the body and senses by recreating, cosmicizing and distorting them.

Now we move on to violence that reaches the skin through touch and convulses the entire body. This invasion of religious violence through touch manifests itself in so many ways that it is difficult to choose, since it involves sacrifice and bleeding which is none other than invasive or piercing touch, contact with skin that is either painful or pleasurable, but that signals a step further in sensory stimulus. Like the case of the Greek *pharmakos*, remedy through blows, a scapegoat through the ritualization of purification that becomes touch (Bremmer 1983; 2011). Collective bleeding is experienced as the joy of cleaning (superfluous persons, undesirable neighbours, all of them transformed into strangers, into foreigners). Experiencing the calming effect of the ritual, sanctioned by the gods and enjoyed to the full, giving free rein to the need to sensorialise violence. A violence provided in our society by information technologies—our new skin. A new touch that comes in the form of a screen, redirected once again through sight, now an amplified sense without rival. We experience the scapegoat (the bad one, the one that we understand must be exterminated, almost as an inexorable need) through our eyes, in the stupefying imaginary of the cinema, the television or the computer.

But in religion, the unimaginable experience of violent touch still reigns, the skin wounded and pierced like in the spirit-seeking rituals of American Indian groups. The infliction of terrible suffering is accepted as a mediator: the skin is torn and the senses metamorphosed by pain, in a burst of distorted

consciousness. This action against the skin eventually leads by association to human sacrifice where we wander as if through a horrific museum, our attention drawn in particular to Mexico because religious horror is displayed there in pride of place (González Torres 1985; Graulich 2007). Flayed sacrificial victims are represented, the sense of touch totally annihilated and fully offered up. Strong evidence abounds before our eyes, illustrated in the stone where bodies were cut open, entrails torn out, and the beating heart offered to the gods. But over and above the often accentuated exceptional nature of the passion for human sacrifice in ancient Mexico, we must try and place these rituals in context—human beings as systematic givers of gifts, the fruits of violence, to their gods or their caprices.

The collective deaths of thousands in the name of religion is certainly also a contemporary issue. We should remember methodological anguish when attempting to understand what religion can do to its followers in extreme circumstances, as illustrated in the suicides or apparent suicides in Guyana of Reverend Jim Jones' followers, who first killed their children before doing away with themselves. More religious than anyone and capable of the supreme sacrifice, almost inexplicable even for the coldest and smartest social analyst. Nearly a thousand deaths at one go, a truly apocalyptic tale, the binomial religion-violence in its purest state (Smith 1982, 112ss.; Chidester 2003).

Highly sensitive to violence meted out against our species, yet much less so to violence directed at animals. Religion can explain how we seem to be inoculated against the temptation of feeling compassion towards animals often from the moment we believe that humans come from a different place and are made in the likeness of the "Creator". Animals, however, are excluded from this miracle. They are susceptible to being used, their life expectation altered, without us ever thinking that violence is being practised against them. Highly emotional sensitivity in one case and the use of skin as just another feature of the sacrificial act in the other: the skin that enveloped Prometheus' deceit (and we should remember Zeus' *antidoron* in the fascinating form of Pandora: Vernant 2008) compared to the skin of horrors.

Insensitivity that is capable of turning skin (especially if it has another colour) into a museum piece, like the Bushman of Bañoles (Catalonia, Spain). Animalized by the taxidermist and denied the right to a grave, this colonial product has only recently been withdrawn from the museum, thanks to our now discerning sensitivity of the heritage of post-colonial or even de-colonial heirs. However, violence and oblivion persist regarding Africa. The burial niches of "illegal" immigrants found in the corners of some of our cemeteries in southern Europe, particularly in the Canary Islands (fig. 4). These islands are considered by many as a kind of paradise, but there can be no paradise with so many deaths on our shoulders. Unidentified graves, marked by a number, or a date, a reference to the shipwrecked skiff, an imprecise rite and sometimes nothing, no reference at all, funerals without tears, an oft-repeated misfortune that is so much easier to forget.



Figure 4. Anonymous niches of drowned immigrants in Tenerife.

Violence of the borders between wealth and poverty, staked out by migrating religions known as transnational, perhaps to remind us that it is the enclosed reserve, the nation, which lends them reality. A global world cut back, compartmentalized and disdainful of outsiders, turning its gaze into a social practice littered with corpses sacrificed at the improvised slaughterhouses of beaches facing the shores of Africa. Insensitivity in our world constructed on the base of plutocratic senses transforming humans in lesser, the less they have—no passport (but see Levitt 2007), no money, therefore nobody.

And if this is what happens to humans, how much worse is it for animals! No longer cannon fodder (like their human relatives), but a snack at all hours, more every day, in more and more places, another item in the statistics of progress. No longer seen as an exceptional delicacy saved for sporadic sacred festivities as it was in the past. Violence concealed in the faceless steak, anonymous flesh, date-stamped to certify suitability for consumption, pure meat (healthy, and on occasion halal or kosher). The hygienization of animal death and the problem of killing in the name of religion in our hypermodern society that furtively conceals the private use of the right inherent to Homo Necans (Burkert 1983; 1996), clearly illustrated by the recently imported feast of the lamb in non-Islamic lands and the problems it poses. The death of the animal is not allowed in the domestic space, the fear of an epidemic outbreak turned into an excuse for denying the right to slaughter if it is not done in the separate world of the abattoir, undefined spaces (almost non-places), detached from the action of animal protection societies and the people who associate pets with another species (different to the animals on which they feed and feed their pets). But, in addition, there is a strong doubt about the traditional Islamic way of killing the animal, without prior stunning, a question that also affects the sacrifice according to the Jewish rite.

Flesh set aside, protected, abominated or, quite the opposite, voraciously consumed. The end result of the sacrifice, of the ritual where violence establishes the criteria of acknowledgement for supping together. Sacrifice and, above all, a commitment to what's good to eat (Harris 1998), without remorse, the privilege of mankind over animals, an essential part of the process of multiplying and dominating the earth. Religions commonly made sacrifices and many priests turned out to be accomplished

butchers, occasionally imagining their victims vested with a particular feeling for the theatrical that led to them to accept death as a means of establishing a smooth connection between the gods and mankind as illustrated, for example, in the admirable (but a prelude to slaughter nonetheless) procession of oxen and sheep en route to the Acropolis in Athens, displayed in the frieze of the Parthenon.

And then there are those who are not even aware of being sacrificial victims, their minds unbalanced by the outcome of the imaginary constructions on which their existence is built. The skin cast aside, like a piece of clothing changed for another in the delusion of the suicidal religious members of Heaven's Gate—the body abandoned, as in *sallekhana*, the fast to the death when *karma* has been dissolved and release is the only possibility open to those who have achieved full extinction. Death not understood as violence but as a non-violent action along the lines of the purest Jain *ahimsa*. The followers of Marshall Applewhite, however, believed that the gates of Heaven were opening before them. They were not committing suicide when they killed themselves; they were changing into the robes of heavenly eternity. They believed they had finished their graduation on earth, and a marvellous undertaking befitting their status as postgraduates awaited them in the Kingdom of Heaven in the literal sense (see <https://www.psywww.com/psyrelig/hg/index.html>).

Skin at other times flayed, scarified, cut and mutilated. Circumcision, clitoridectomy and other genital mutilations regarded as sacred and occasionally given an almost cosmic meaning (see Griaule 1948 for the Dogon example). A belief that perfection can be taken back to its origins when women are deprived of the cornerstone of sense and sensitivity, regarded as the essence of masculinity, and the envy of phalocrats. And balance is restored to the world when young males are subjected to the humiliation of the pain and after-effects of the oldest major surgical operation practised by mankind. And so, a game of unequal relations is begun, using authentic weapons of domination against women and against the young. The more powerful, the more they are associated with religious issues, the more unacceptable, the more the associated sensorial damage is totally imbalanced—women come off the worst, suffering much more and losing much more. A loss of which those who practised these acts were undoubtedly aware, though they might not show it. And then there are the lessons of Tyresias who was said to be both male and female and therefore fully able to experience the magnitude of what in certain societies, in the name of religion (concealed behind identity, custom, and “belonging”, imagining and sustaining the masculine privilege), was surgically removed from women, better expressed among the ancient Greeks perhaps because they did not practise these rituals that really deserve to be forgotten.

These ceremonies of annihilation of the senses were often performed within the ritual context of initiation, a context of violence, which could be merely symbolic, though it could also destroy the senses, as we have just seen. It could also focus on more visible areas, such as scarifications, incisions and marks on the skin, created by a geography of mortification that transmits values of ethnicity that some apparently recover through tattoos. Pain made sense and significance in the form of the hair shirt, the cilice, that enabled the negation of certain kinds of highly sensorial desires, held by some religions as a major obstacle to spiritual development.

But violence against skin can erupt beyond the private sphere and become a collective spectacle of splattered blood. An example of this is the Shiite celebration of Ashura and certain representations of the Passion of Christ, as well as numerous other spectacles of multitudinous mortification ruled by religious contexts, occasionally directed at others and not at oneself. For example, when a stone is cast against an adulteress. Or when stones are made religion like in Ayodha, in 1992, when furious, stone-wielding Hindus sought to create a new history of belief (the memory of Rama abolishing that of Babur) and achieve the rebirth of the Hindu temple and the downfall of the mosque—violence sculpting the

past to coerce the future as almost thirty years later, in 2020, has shown a court decision that opens the way for the construction of the Hindu temple.

And what of taste, the sense of survival that has made us omnivores as well as the dominant species and givers of violence to all that we eat, as we have seen. Adding a new kind of violence, a violence that classifies what we are permitted and prohibited according to religion—kosher, halal and satvic. A salvational escape from the cravings of taste like the attachment (or abhorrence) to certain animals (pig for some, cow for others), the fascination for the colour of life and the desire for blood. Blood imagined and imaginary violence in the shifting identity transmitted from generation to generation, seeking out the scapegoat (Girard 1972). And here we have the repeated targeting of the Jews that coloured the introduction to history (immersed in the “us” and “them”, the discourse of identity) of so many Spaniards until the caesura of the Second Vatican Council. In one of their first book of history (Serrano de Haro 1943, 54-56), from 1943 to 1962, six-year-old students were taught that the Jews had killed a Catholic child, that innocent blood had been spilled once again, that in the imaginary “Spain” of the Three Religions the patron saint of altar boys, St. Dominguito del Val, had been crucified (fig. 5). A taste for blood and a touch of martyrdom, the Easter imaginary sacrifice of a child unearthed from the darkest corners of medieval memory for the greater glory of National Catholicism in Franco’s Spain. Religious violence become the teaching of hatred with one crucial message that builds and imagines the boundaries of identity: Jews had never been Spaniards, even if some of them continue to recall a blessed place named Sefarad. Expulsion, Inquisition and oblivion: a selected piece of the Spanish History of religious violence.



Figure 5. The little boy Dominguito de Val crucified by the Jews of Zaragoza. Drawing by José López Arjona to illustrate chapter 18 entitled “The Jews kill a child” from the book by Agustín Serrano de Haro which was used as the first history book for 6-year-old schoolchildren from 1943 to 1962.

Taste appears as a symbol of all violence, of the founding violence that did not stem from mimesis (the creator of scapegoats) but from the most corporeal essence of this body made almost entirely of water. Thirst as an example of the strongest and most overwhelming desire of having and having more, of thirsting for the privilege of never wanting for anything though others may go without: power and privilege, embodied in religion.

Religious violence seems to emerge from identity, difference, privilege and power. The “ought to be” does not help us to equip it with meaning, as we saw earlier, but perhaps the senses have helped us visualize some of the chaotic arguments through which violence intermingles with religion at different times and in different places.

As we have seen, violence, in the same way as non-violence, is a component of religions in that it is a social practice (but also internal discourse). We might provide another battery of arguments, equally as overwhelming as the previous one, to prove it, as demonstrated by the repeated and often belaboured attempts at inter-religious dialogue. Certainly, what we glimpse is not an explanation of violence and religion (an absurd, Quixotic and probably unwaivable audacity), nor does it enable us to decipher the keys (rules or fundamentals) of either concept, since attempting to do so would merely show yet another example of the inherent difficulty of uncovering simple, uniform and unwavering explanations to the religious, to religions.

To sum up: There is no sense to violence in religion. We must use the plural in order to gain better access to the multiple forms of violence in religion, to the senses involved and to the senses signified. Yet amid such plurality and the language of sight (and the other senses), we have done little more than go round in circles (going round and not rounding up). Apparently, this is the price we must pay if we want to avoid sinking into religiocentrism and drowning in the obvious and the comfort of common places, easy locations but generally far removed from common sense.

References

- Arnau, J., 2020, *Historia de la imaginación. Del antiguo Egipto al sueño de la Ciencia*, Barcelona.
- Assmann, J., 2009, *The Price of Monotheism*, Stanford.
- Bremmer, J.N., 1983, “Scapegoat Rituals in Ancient Greece”, *Harvard Studies in Classical Philology* 87, 299–320.
- Bremmer, J.N., 2011, “Religious Violence and its Roots: a view from antiquity”, *Asdiwal* 6, 71-79.
- Burkert, W., 1983, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley.
- Burkert, W., 1996, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard.
- Chidester, D., 2003, *Salvation and Suicide: Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*, 2nd ed., Bloomington.
- Dawkins, R., 2006, *The God Delusion*, London.
- Deeg, M., 2007 “Komuso and Shakuhachi-Zen: From Historical Legitimation to the Spiritualisation of a Buddhist Denomination in the Edo Period”, *Japanese Religions* 32/1-2, 7-38.
- Diez de Velasco, F., 2005a, “Theoretical Reflections on Violence and Religion: Identity, Power, Privilege and Difference (With Reference to the Hispanic World)”, *Numen* 52/1, 87-115.

- Diez de Velasco, F., 2005b, "Violencia", F. Díez de Velasco, *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid, 15-62.
- Diez de Velasco, F., 2008, "Sentidos, violencias, religiones", P. Lanceros & F. Díez de Velasco (eds.), *Religión y violencia*, Madrid, 251-298.
- Diez de Velasco, F., 2017, "Multi-belief/Multi-faith Spaces: Theoretical Proposals for a Neutral and Operational Design", F. Colom & G. D'Amato (eds.), *Multireligious Society: Dealing with Religious Diversity in Theory and Practice*, Farnham, 236-250.
- Gifford, J. A., 2011, *Buddhist Practice and Visual Culture. The visual rethoric of Borobudur*, Oxford.
- Girard, R., 1972, *La violence et le sacré*, Paris.
- González Torres, Y., 1985, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México.
- Griaule, M., 1948, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris.
- Graulich, M., 2007, "Aztec Human Sacrifice as Expiation", J.N. Bremmer (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice*, Leuven, 9-30.
- Harris, M., 1998, *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*, Long Grove.
- Illouz, E., 2008, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley.
- Juergensmeyer, M.; Kitts, M., & Jerryson, M. (eds.), 2013, *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford.
- Levitt, P., 2007, *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, New York.
- Lewis, I.M., 2002, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 3rd ed., Oxford.
- Lincoln B., 2006, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago.
- Serrano de Haro, A., 1943, *Yo soy español. El libro del Primer Grado de Historia*, Madrid (1st. ed.; 24th ed., 1962).
- Smith, J.Z, 1982, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago.
- Vega, A., 2010, *Sacrificio y creación en la pintura de Rothko*, Madrid.
- Vernant, J. P., 2008, *Pandora, la première femme*, Paris.

La influencia del período amarniense en la religión egipcia

Iria Souto Castro¹

Universidade de Vigo & Universidad de Alcalá

Abstract

The Amarna period under the reign of king Amenhotep IV (later known as Akhenaten) implied a series of changes in art, diplomacy, politics, and society. Nonetheless, one of the major implications of this period has to do with religion. In this sense and related to religions in Antiquity, this paper intends to provide a description and analysis of the facts that took place at the beginning of this period, as well as its development and ending to conclude to what extent this stage had an influence on religiosity in later periods (mainly the Ramesside one). Hence, this contribution intends to leave the door open to discuss about one of the current debates in Egyptology: the analysis of personal piety, its manifestations, and origins as a possible reaction to the modifications experienced under Akhenaten.

Keywords: Amarna; Akhenaten; personal piety; religion; Egyptology.

Introducción

La presente contribución es resultado del planteamiento inicial empleado para el marco de mi tesis doctoral, titulada *Changes in personal religious action in domestic contexts from the early New Kingdom until the Twentieth Dynasty: a comparative study on the impact of the Amarna period*. Con ella se pretende situar el estado actual del conocimiento en torno a uno de los mayores debates actuales de la Egiptología en cuanto a religión se refiere: la religión personal y su origen. Tradicionalmente², autores como Erman (1894) o Breasted (1912) y más recientemente, Assmann (2001; 2005) han teorizado acerca de sus

¹ isouto@uvigo.es/ iria.souto@uah.es. Esta publicación se enmarca en el proyecto MKTP (Middle Kingdom Theban Project).

² Actualmente, existe un debate centrado principalmente en la cuestión de cuándo surge la religión o piedad personal, cuáles son sus atestiguaciones más tempranas y en qué contextos se puede apreciar. La idea inicial formulada por Assmann (2005, 291-295) que proponía, basándose en ejemplos textuales, que el período de Amarna causó como reacción el inicio de la piedad personal ha sido debatida ampliamente en la actualidad e incluso con anterioridad. Publicaciones de autores como Sadek (1987) o Baines (1987; 1991; 2017) y otras como las de Stevens (2006), Luiselli (2014), Mota (2015) o Weiss (2015) han contribuido a avivar el debate. Estos autores y autoras aportan evidencias no solamente literarias sino también arqueológicas y no exclusivamente para el yacimiento de Tell el-Amarna y asentamientos posteriores, sino que incluyen referencias desde el Reino Antiguo concentradas principalmente en torno a tumbas y templos (Moreno García 2010, 8; Baines 2017, 21) como resultado de lo que Baines ha denominado *decoro* (Baines 1987; 1991). Entre estos ejemplos se encuentran los templos de Satis en el Elefantina y los depósitos del templo de Tell Ibrahim Awad, junto con las inscripciones de Ankhthify de Moalla que atestiguan posibles festivales y casos de contextos funerarios como el Cementerio N500 de Naga'el Deir (Baines 2017, 21-23). También se presentan ejemplos tempranos en ciudades como Elefantina con el culto local de Heqaib y otros casos similares (Baines 2017, 22-25). Baines concluye que debido al *decoro* en períodos anteriores al Reino Nuevo, las principales manifestaciones de piedad personal se darían en torno a festividades que implicaban procesiones religiosas (como las de Abidos), consulta de oráculos, prácticas adivinatorias, comunicación con los muertos (Gardiner & Sethe 1928, 17-19), culto a individuos divinizados (no solamente de la realeza) como Hardjedef, Ptahhotpe y Kagemni (Baines 1987, 87-89) y a dignatarios y soberanos (Malek 2000, 243-258) como Sahura, Nyuserra, Neferrirkara o Unas y Teti en Abusir y Saqqara Norte (Morales 2005, 313).

orígenes, llegando a la conclusión de que podrían retrotraerse al período amarniense (durante la dinastía décimo-octava (1550-1295 a.C.). Esto se apoyaba fundamentalmente en la abundancia de material de actividad de culto que proporcionan fundamentalmente los yacimientos de Tell el-Amarna, y posteriormente, el de Deir el-Medina. Si bien dicha actividad de culto en principio es un indicador de religiosidad, no necesariamente se refiere exclusivamente a la religión personal o al sentimiento devocional individual hacia una o varias deidades, escogidas consciente y libremente como objeto de una muestra socio-religiosa pública o privada de dicha devoción (Stevens 2006). Así los antiguos egipcios nos han legado “huellas” de esta devoción religiosa en forma de estelas votivas, amuletos, altares, mesas de ofrendas, bustos de ancestros, mobiliario, *ostraca* figurativos y otros artefactos y estructuras susceptibles de ser interpretados como parte del culto religioso individual. A través de este trabajo, se pretende debatir si el período amarniense, a menudo tildado de “herejía”, “ruptura” o “revolución”, supuso un cambio rompedor con lo anterior en cuanto a religión personal, o si, por el contrario, se dio una cierta continuidad, exponiendo algunas evidencias, basadas en investigaciones recientes (Mota 2015), incluso anteriores al Reino Nuevo (Souto 2019).

Los inicios

Bajo el reinado de Amenhotep III y su esposa y reina consorte, Tiye, ya comenzaron a experimentarse una serie de cambios dirigidos a poner el foco religioso en el dios Atón. Este dios ya era conocido desde el Reino Antiguo (2575-2134 a.C.) (Gestoso Singer 2002, 165) y su significado era ‘Disco solar’ en referencia a la manifestación física del sol. Esta reinvención del culto solar hacia Atón podría haberse manifestado en el empleo de los sellos reales de Amenhotep III o en el ingente programa constructivo de este faraón (Betsy 2000, 255). El nombre de coronación de Amenhotep III (*Neb-Ma’at-Ra*) también sugiere cierto gusto por el culto solar: “Ra es el Señor del Orden”. Asimismo, durante su reinado se celebraron fiestas jubilares (*Hb-Sd*) en las cuales habría un especial énfasis en la navegación solar (Souto 2017, 19-20). Estos festivales se celebraron en los años 30, 34 y 37 de su reinado, en el templo-ciudad mortuario de Malkata (Redford 1984, 51). El culto a Atón se caracterizaría por la llamada “religión de la luz” (Hornung 1999). El disco solar era físicamente observable por todos los seres humanos como también lo era el hecho de que proporciona luz y vida sobre todos los seres de la faz de la Tierra. En consecuencia, no cabía duda de que el proceso de sincretismo religioso entre Atón (disco solar) y Ra (el sol en su significado completo) tendría una enorme relevancia a la hora de justificar su supremacía sobre otros dioses, en lo que podría ser un henoteísmo incipiente.

Por otro lado, a este culto inicial en esta fase del Reino Nuevo, cabría añadir las posibles razones políticas que se ocultaban tras la futura nueva religión: las ambiciones del clero de Amón. Los sacerdotes de Tebas habían condicionado durante siglos la legitimación real del trono, pero además su apoyo era indispensable para garantizar la *Ma’at*. El aprovisionamiento de los templos era garante de la satisfacción de los dioses, que aseguraba que todo Egipto fuese próspero y existiera cierto equilibrio. Por lo tanto, las nuevas medidas de Amenhotep III que enfatizaban el culto solar y los aspectos más tangibles del sol, se contraponían en cierto modo al culto de Amón (“El oculto”) que se daba especialmente en el área tebana (Souto 2019, 4). Esta rivalidad iría agravándose paulatinamente bajo el reinado del sucesor de Amenhotep III. Sin embargo, cuando Akhenatón (1352-1336 a.C.) accedió al trono, los primeros años de su reinado no estuvieron marcados por una ruptura radical respecto al culto anterior en torno al dios Amón. De hecho, ordenó construir templos a Amón (Redford 2013, 24-25) en Tebas (*Rwd-Mnw* y *Tni-mnw*), donde se conservan decoraciones en el tercer pilono del templo de Amón en Karnak (Laboury 2012, 122-123).

La radicalización religiosa

En el año 5 del reinado de Akhenatón se suprimió el plural de la palabra “dios” (*ntr.w*) y Atón fue declarado dios supremo. Los monumentos de Amón fueron destruidos y su nombre eliminado, en lo que se conoce tradicionalmente como período iconoclasta. El traslado a una nueva capital administrativo-religiosa, *Akhetatón*, actual Tell el-Amarna, fue otra de las características de esta radicalización del culto. Este yacimiento ha sido extensivamente estudiado desde la época de W.M.F. Petrie (principios del siglo XX) hasta la actualidad (bajo Barry Kemp y Anna Stevens). Si bien la nueva capital supuso cierto corte con la administración político-religiosa decimonónica en Egipto, en este yacimiento se han hallado ciertos indicios de que esta “ruptura” no fue tan radical respecto a la religiosidad individual como se pensaba en un principio (Stevens 2006). Sea como fuere, parece claro que las intenciones de Akhenatón obedecían al deseo de introducir un culto más centralizado en torno a Atón frente al gran poder de Tebas.

Desde el punto de vista religioso, este proceso de radicalización hacia un posible culto monoteísta, así visto debido a la supresión del plural “dioses”, ha sido rebatido por autores como Hornung (1999) o Assmann (2006, 39), quienes afirman que la religión de Atón establecía su supremacía sobre otros dioses (henoteísmo) y no tanto la necesaria “exclusividad” de un único dios, pero sí su plano superior sobre las demás divinidades. Por lo tanto, la destrucción de monumentos de Amón y la supresión de su nombre, así como el de sus seguidores podría obedecer a motivaciones políticas y no solamente religiosas (Souto 2017; Laboury 2019, 238-243).

El culto a Atón y la religión personal

Paralelamente a esta radicalización y a un nivel inferior en la escala de la religión oficial, se encuentra el desarrollo de la llamada “piedad o religión personal”. Este fenómeno, ampliamente estudiado por autores como Baines (1987 y 1991), Assmann (2006) o Luiselli (2008 y 2014) entre otros, consistía en la elección personal por parte de un individuo de una divinidad y/o de varias divinidades a las que dirigir su devoción y plasmarla socialmente centrandolo en ella. Esta religiosidad existe desde finales del Reino Antiguo manifestada en los primeros oráculos y festividades, donde el pueblo contactaba a la divinidad directamente (Baines 1991; Baines y Frood 2011; Luiselli 2014), con ejemplos en torno a templos y tumbas especialmente. Su desarrollo continuó en el Reino Medio, como atestiguan yacimientos como el de Kahún (Lacovara 1997; Moeller 2007 y Mota 2015) y otros paralelos en Qasr el-Sagha o Lisht (Mota 2015, 40), y durante el Segundo Período Intermedio, con el ejemplo de Deir el-Ballas (Lacovara 1997; Patch, Lacovara y Roehrig 2010) y Tell el-Da’ba (Bietak 2010; Mota 2015, 40), hasta culminar durante el Reino Nuevo en el ejemplo, precisamente de Tell el-Amarna (Stevens 2006).

Sin embargo, hay yacimientos que datan del temprano Reino Nuevo tales como Elefantina (en su ocupación para la décimo-séptima dinastía) o Abidos Sur que también aportan paralelos relevantes para establecer analogías, sobre todo en cuanto a estudios arquitectónicos en ámbito doméstico con los hallazgos pertinentes en lo referente a piedad personal (Arnold 1989). A pesar de que evidencias en los paralelos de estructuras y artefactos empleados en el culto religioso en ámbito privado pueden proporcionarnos ingente información sobre el desarrollo del culto privado y, por tanto, en ciertos casos, sobre la piedad personal, la dispersión y variedad de estos elementos a lo largo de Egipto hace realmente difícil la tarea de establecer comparaciones para determinar los orígenes de este fenómeno. Pese a todo, parece que los nuevos estudios pueden arrojar luz acerca de la religiosidad personal.

Siguiendo con esta religión personal y su situación en Amarna respecto a la radicalización del culto a Atón, cabe destacar que la exclusividad de la renovada religión de Akhenatón residía en el hecho de que

era el propio faraón el único posible mediador entre Atón, el dios, y la Humanidad, el resto de la población. Hasta este momento, en la historia de Egipto, los sacerdotes junto con el rey podían intervenir en la relación Divinidad-individuo, pero Akhenatón se reservó dicha exclusividad convirtiéndola, hasta cierto punto, en un privilegio. Sin embargo, esta relación individuo-Divinidad siguió manifestándose entre la población a nivel privado, puesto que numerosos amuletos, estelas, bustos de ancestros y tablas de ofrendas entre un largo etcétera se han hallado en Tell el-Amarna (Stevens 2006). Por lo tanto, a pesar de la radicalización del culto, la piedad personal continuó su desarrollo, y no sería descabellado pensar que la sociedad no aprobó el nuevo culto, como de hecho puede inferirse del fracaso de este episodio en la historia de Egipto.

Implicaciones del período amarniense en la religión

A nivel socio-religioso, la construcción de la nueva capital supuso el aumento de impuestos. Además, Akhenatón colocó a sus allegados en los puestos clave de la administración, y muchos de ellos desconocían los deberes propios de su ejercicio, ello derivó en que se les conociera como los “Sin nombre”. Esta forma de nepotismo causó descontento en la población (Souto 2019, 3). Asimismo, los cambios en la esfera religiosa, tales como la supresión de la adoración, la unción, la purificación con agua o la ofrenda de *Ma'at* (Souto 2017, 38) también trajeron consigo ciertas desavenencias, en especial por parte del sacerdocio. El abandono a un segundo plano del culto a Osiris, evitando la mención de Anubis y sus epítetos caló hondo en una sociedad que realizaba procesiones religiosas en honor de estos dioses desde antiguo (Gestoso Singer 2002, 177-179). Con todo, no es de extrañar que, en el ámbito privado, por ejemplo, amuletos en honor a Bes, Taweret o dioses similares apelados en busca de protección o con objeto de plegarias hayan aparecido en las casas de Tell el-Amarna (fig. 1). Sin embargo, también es cierto que las tumbas de los altos dignatarios, así como algunos relieves de las casas de los oficiales (como Panehesy) estaban dedicados a Akhenatón, su familia y la adoración de Atón (fig. 2).



Figura 1. Amuleto representando la cabeza de una diosa. Imagen modificada a partir de la disponible en el Museo y Galería de Arte Hunterian. Universidad de Glasgow, catálogo online³.

³ Hunterian Museum and Art Gallery online catalogue:
<http://collections.gla.ac.uk/#view=list&id=cd0f&accessionNumber=D.1925.35%2F4>
[Último acceso: 28.08.2019]



Figura 2. Akenatón, la familia real y Atón. Modificado a partir de Reeves 2005, 47.

Numerosos ejemplos de estructuras (altares, hornacinas, nichos, relieves) y objetos muebles (amuletos, estelas, mesas de ofrendas) han sido encontrados y exhaustivamente estudiados y comparados con otros paralelos por Stevens (2003 y 2006), principalmente (Souto 2019, 5-9). Sin embargo, el funcionamiento del culto y el contexto de estos hallazgos no ha sido siempre fácil de identificar. Las casas de Tell el-Amarna ampliamente estudiadas por Stevens (2006) y Koltsida (2007) entre otros autores, proporcionan un modelo específico adaptado al paisaje y entorno del yacimiento, lo cual implica particularidades que no se dan en otros yacimientos. A su vez, esto significa que no hay un modelo de casa auténtica y únicamente estandarizado, pues depende del poder adquisitivo de sus propietarios y de otros factores. Si bien esto es una realidad, también lo es el hecho de que para realizar analogías comparativas se tiende a equiparar las casas de las élites, las llamadas mansiones de Tell el-Amarna, con las de Kahún (Arnold 1989; Moeller 2007), por ejemplo. Las casas de individuos de estratos sociales inferiores variaban considerablemente frente a estas construcciones, presentando una estructura más sencilla (también por cuestiones de disponibilidad de espacio).

La importancia de las casas se debe a que los hallazgos se han producido, en el caso de Tell el-Amarna, en los dos principales hábitculos: la entrada y el llamado *living-room* heredero del central *court/hall* del Reino Medio. Si bien, estructuras y artefactos pueden localizarse a lo largo de todas las habitaciones de las casas en algunos casos, así como en las llamadas “capillas de jardín” (Ikram 1989, 89-101) que con sus diferentes tipologías sí aportan hallazgos clave como estelas y estatuillas principalmente dedicadas a Akhenatón, Nefertiti y la familia real, como intermediarios con el dios Atón. Si embargo, estas capillas suelen encontrarse vinculadas a las llamadas mansiones de Tell el-Amarna en la Ciudad Central, Suburbio Norte y Ciudad Norte, no existiendo en el barrio de los trabajadores (Stevens 2006, 253). Por otra parte, los hallazgos no se limitan en exclusiva al ámbito doméstico a pesar de que este es el mejor reflejo de las creencias privadas, sino que también se dan en templos y tumbas (Meskell 2002), así como en capillas (Bomann 1991).

Consecuencias posteriores

El fracaso del culto a Atón y de Akenatón pudo deberse a varios factores. Entre ellos, parece que esta religión no caló hondo en la sociedad debido posiblemente al descontento social antes mencionado. Pero también se dieron grandes innovaciones en campos como el arte de la época; los templos abandonaron la techumbre para observar el Sol directamente; las esculturas, pinturas y relieves experimentaron cambios en sus proporciones y convenciones artísticas anteriores; la estructura de las casas y las tumbas se modificó y la escritura comenzó a desarrollar su forma más cursiva que derivaría en el hierático. Asimismo, tras la desaparición repentina de Akenatón de la historia (no se conserva información debido a la llamada *damnatio memoriae*⁴ emprendida contra él por Horemheb y otros gobernantes posteriormente) y su confusa sucesión⁵, parece que la restauración del culto a Amón tuvo lugar con Tutankamón y Ay como indica la estela de la Restauración.

Con dicha restauración, el clero de Amón recuperó su poder y los cultos anteriormente restringidos volvieron a la vida cotidiana de la población. Horemheb fue el último rey de esta dinastía, a pesar de sus orígenes militares y desvinculados de la realeza. Con él, muchos de los secretos de esta dinastía cayeron en el olvido, pero la religión personal se vio reforzada, o al menos, eso parece indicar el amplio material hallado en un yacimiento posterior situado en la orilla oeste del Nilo en Tebas, me refiero aquí al asentamiento principalmente de época Ramésida de Deir el-Medina. En este «poblado», como sus habitantes lo conocían (*Pa dmi*) también denominado el “Lugar de la Verdad” (*St Ma'at*), se han encontrado las principales y mejor conservadas evidencias de religión personal de, posiblemente, todo el Reino Nuevo. Como sucede en Tell el-Amarna, estos hallazgos se dan en las dos primeras y principales habitaciones de las casas. Altares o *lit clos* (Bruyère 1939, 65), relieves, linteles de puertas, mesas de ofrendas, hornacinas, nichos en las paredes y camas y divanes se han encontrado. También estelas votivas (Exell 2009), amuletos, bustos de ancestros indicando piedad personal a los antepasados allegados y veneración por los muertos (Exell 2008), así como restos de camas (Killen 2017a y Killen 2017b) con figuras protectoras del dios Bes, o figurillas femeninas posiblemente de fertilidad (Pinch 1993) han aparecido.

Lara Weiss (2015) ha estudiado este yacimiento en profundidad recientemente, concluyendo que las prácticas religiosas eran frecuentes en el ámbito doméstico de Deir el-Medina. La espectacular conservación de los hallazgos en este yacimiento nos aporta un conocimiento clave a la hora de establecer paralelos con otros lugares y hallazgos en Egipto. El hecho de que la religión personal continuara tras el período de Amarna y durante el mismo hace pensar que se dio un continuo en este fenómeno. Si a ello añadimos la posible interpretación de su existencia en las prácticas oraculares y festivas del Reino Antiguo (p.ej. misterios de Osiris, procesiones religiosas, cartas a los muertos) todo ello parece indicar que la religión personal existía anteriormente y que no fue una reacción al episodio de Amarna. Además, la continuación de este fenómeno en yacimientos paralelos en Medinet Habu o Piramsés (Qantir), así como los hallazgos indicativos de religión personal durante el Tercer Período Intermedio en Kom Rabia (Menfis) o El-Ashmunein (Mota 2015, 40-41), hacen creer a los expertos que la religión personal ha sido un importante factor cultural y social en el antiguo Egipto.

⁴ Este término plantea problemas debido a su connotación en época romana, por ello quizás sea más apropiado hablar de ‘supresión’ o eliminación voluntaria.

⁵ No está claro en absoluto lo que sucedió, pero una de las teorías aceptadas (Dodson y Hilton 1990, 144-145) debate que le sucedería Nefertiti, a continuación, una de las hijas de Akenatón, posiblemente Neferuatón, después Smenkhara y finalmente Tutankamón y Ankhesenamón unidos en matrimonio.

¿La piedad personal como reacción?

Tradicionalmente, autores como Jan Assmann (2001 y 2005) han visto en la religión personal o piedad personal la reacción al culto impuesto por Akenatón. Sin embargo, otra corriente investigadora encabezada por John Baines (1991) ha hecho hincapié en la importancia de combinar los estudios filológicos con los arqueológicos. En la actualidad, M. M. Luiselli (2008; 2014) ha recopilado y analizado información aportada por Susanne Bickel (2002) así como estudios recientes de otros investigadores e investigadoras para concluir que la religión personal presenta hasta cierto punto un continuo desde finales del Reino Antiguo. De hecho, estudios recientes han corroborado esta hipótesis (Stevens 2006; Weiss 2015; Mota 2015; Toye-Dubs 2016) sosteniendo que el registro arqueológico aporta evidencias para la religiosidad personal con certeza desde el Reino Medio (p.ej. el yacimiento de Kahún). Además, en estrecha relación con este tema, se encuentra el estudio doméstico de la religiosidad personal. Los llamados *household religious studies* vinculados a los estudios arquitectónicos de la vida doméstica en el antiguo Egipto llevados a cabo por relevantes investigadores y expertos como Arnold (1989) entre una larga retahíla de destacables autores (Lacovara 1997; Bietak 2010; Snape 2014; Spence 2015; Picardo 2015) que, unidos a la existencia de equipos de investigación interdisciplinarios han aportado contribuciones relevantes que podrían cambiar nuestra concepción de las áreas residenciales en el antiguo Egipto. Me refiero en este punto a los llamados poblados de obreros (*workmen's villages*) tales como el de Tell el-Amarna o el de Deir el-Medina.

Estos yacimientos, aunque han sido previamente estudiados con cierto rigor desde principios del siglo XX, no han dejado de aportar información relevante acerca de la vida cotidiana, la economía y la religión del antiguo Egipto. Todo este conjunto de estudios ha gestado en torno a sí una nueva visión de la religión personal, que no tendría lugar solamente en el ámbito de la casa privada sino en las capillas, templos e incluso tumbas. Sin embargo, la lógica exige que se estudien estos yacimientos habitacionales en profundidad puesto que en ellos se halla un amplio registro arqueológico resultado de las prácticas religiosas domésticas que tenían lugar en el espacio privado de cada individuo y familia. A pesar de que los ejemplos presentados de yacimientos proporcionan dataciones y evidencias desde el período amarniense, a principios del Reino Nuevo ya existen ejemplos de prácticas de piedad personal, bien en Abidos Sur; yacimientos incluso algo anteriores (Segundo Período Intermedio) como Elefantina o Deir el-Ballas; paralelos como los casos de Lisht, Malkata o los fuertes nubios de Buhen o Sesebi y un largo etcétera (Stevens 2009). Cabe destacar, que estos emplazamientos no sólo se corresponden con el modelo residencial del poblado de obreros, pero sí es cierto que los ejemplos de Tell el-Amarna y Deir el-Medina, al ser precisamente este tipo de yacimientos, pueden compararse mejor con dichos poblados.

Los ejemplos del temprano Reino Nuevo indican que la religión personal no surgiría a partir del período de Amarna. Si a esto añadimos los ejemplos existentes desde el Reino Antiguo (p.ej. oráculos, procesiones religiosas vinculadas a Osiris en Abidos, prácticas votivas...) proporcionados por Baines⁶ (1987, 84) y corroborados por autores como Luiselli (2014) posteriormente, podríamos concluir que ha existido un sentido de continuum a lo largo del desarrollo de la tradición religiosa antigua Egipcia. Sin embargo, parece que la idea innovadora de Akenatón, de establecer la figura regia como única mediadora posible entre Atón y la Humanidad, podría ser considerada como un ejemplo de esta devoción personal. Por lo tanto, sí hubo una continuidad en la religión personal, pero también es justo mencionar que desde el período amarniense, las prácticas de piedad personal se acrecentaron como muestra el ejemplo de Deir el-Medina para el período Ramésida, o al menos, se han conservado mucho mejor en comparación a los ejemplos previos.

⁶ Sobre todo para el Primer Período Intermedio: el caso de las cartas a los muertos cuyo ejemplo es el bol de Qau de la tumba 7695 de este yacimiento (Lesko 2008, 199; Miniaci 2014, 58) donde un hombre escribe a sus padres finados.

Conclusiones

Este trabajo ha pretendido sintetizar las posibles evidencias que determinarían que la religión personal ha experimentado un continuo a lo largo de la historia de Egipto anterior a la época de Amarna. Sin embargo, este continuo no implica que no existan estructuras y artefactos característicos y únicos del yacimiento de Tell el-Amarna que siguen, actualmente, manteniendo abierto el debate científico. Algunos investigadores han intentado con éxito establecer paralelos entre yacimientos para épocas coetáneas que han sido verdaderamente ilustrativos y enriquecedores. Sin embargo, hay grandes incógnitas por resolver tales como la contextualización de los orígenes de la religión personal y su desarrollo en ámbitos diferentes del doméstico. Incógnitas que se ven dificultadas por la dispersión, escasez y solapamiento de las fuentes que nos permiten el estudio de este fenómeno religioso.

Bibliografía

- Arnold, F., 1989, "A Study of Egyptian Domestic Buildings", *Varia Aegyptiaca* 5, 75-93.
- Assmann, J., 2001, *The Search for God in Ancient Egypt*, Cambridge.
- Assmann, J. 2005, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Cambridge/Massachusetts/London.
- Assmann, J., 2006, *La distinción Mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid.
- Baines, J., 1987, "Practical Religion and Piety", *JEA* 73, 79-98.
- Baines, J., 1991, "Society, Morality and Religious practice", B. E. Shafer (ed.) *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and personal practice*, London, 123-199.
- Baines, J. 2017, "How can we approach Egyptian personal religion of the Third Millennium?", C. Zivie-Coche & Y. Gourdon (eds.) *L'individu dans la religion égyptienne. Actes de la journée d'études de l'équipe EPHE (EA 4519) "Égypte ancienne: archéologie, langue, religion"*, Montpellier, 13-36.
- Baines, J. & Frood, E., 2011, "Piety, Change and Display in the New Kingdom", M. Collier & S. Snape (eds.), *Ramesside Studies in Honour of Ken Kitchen*, Bolton, 1-19.
- Betsy M. B., 2000, "The 18th Dynasty before the Amarna Period", I. Shaw (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, 207-264.
- Bickel, S., 2002, "Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 102, 63-90.
- Bietak, M., 2010, "Houses, Palaces and development of Social Structure in Avaris", M. Bietak; E. Czerny & I. Forstner-Müller (eds.), *Cities and Urbanism, International Workshop in November 2006 at the Austrian Academy of Sciences*, UZK 25, Wien, 11-68.

- Breasted, J.H., 1912, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt: Lectures Delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary*, Nueva York.
- Bomann, A. H., 1991, *The Private Chapel in ancient Egypt*, Londres.
- Bruyère, B., 1939, *Rapports sur les fouilles de Deir el-Médineh, 1934-1935*, Le Caire.
- Dodson, A. & Hilton, D., 1990, *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, London.
- Erman, A., 1894, “Religion”, id., *Life in Ancient Egypt*, 259-305.
- Exell, K., 2008, “Ancestor bust”, W. Wendrich (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s5mbz> [Último acceso: 26.08.2019].
- Exell, K. 2009, *Soldiers, Sailors and Sandalmakers: A Social Reading of Ramesside Period Votive Stelae*, London.
- Gardiner, A.H. & Sethe, K., 1928, *Egyptian Letters to the Dead*, London.
- Gestoso Singer, G.N., 2002, “Atonismo e Imperialismo”, *DavarLogos* 1.2, 163-187.
- Hornung, E., 1999, *El Uno y los múltiples*, Madrid.
- Ikram, S., 1989, “Domestic shrines and the cult of the royal family at El-Amarna”, *JEA* 75, 89-101.
- Killen, G., 2017a, *Ancient Egyptian Furniture, Vol. II*, Oxford.
- Killen, G., 2017b, *Ancient Egyptian Furniture, Vol. III*, Oxford.
- Koltsida, A., 2007, *Social Aspects of Ancient Egyptian Domestic Architecture*, London.
- Laboury, D., 2012, *El primer faraón monoteísta de la Historia. Akhenatón*, Madrid.
- Laboury, D. “Aton vs. Amon: politique religieuse et religion politique sous Toutankhamon et son père, Akhénaton”, S. Connor & D. Laboury (eds.), *Toutankhamon: à la recherche du pharaon oublié*, Liège.
- Lacovara, P., 1997, *The New Kingdom Royal City*, London.
- Lesko, B.S., 2008, “Household and Domestic Religion in Ancient Egypt”, J. Bodet & M. Olyan (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Oxford.
- Luiselli, M.M., 2008, “Personal Piety (modern theories related to)”, J. Dieleman & W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles. <http://escholarship.org/uc/item/49q0397q> [Último acceso: 26.08.2019].
- Luiselli, M. M., 2014, “Personal Piety in Ancient Egypt”, *Religion Compass* 8/4, 105–116.

- Malek, J., 2000, "Old Kingdom rulers as 'local saints' in the Memphis area during the Middle Kingdom", J. Bárta & J. Krejčí (eds.), *Abusir and Saqqara in the year 2000*, Prague, 241-258.
- Meskel, L., 2002, *Private Life in the New Kingdom Egypt*, Princeton.
- Miniaci, G., 2014, "Lettere ai morti nell'Egitto antico", *Testi del Vicino Oriente antico 1: Letteratura egiziana classica* 8, Brescia.
- Möeller, N., 2016, *The Archaeology of Urbanism in Ancient Egypt: from the Predynastic period to the end of the Middle Kingdom*, Nueva York.
- Morales, A., 2005, "Traces of official and popular veneration to Nyuserra, Any at Abusir. Late Fifth Dynasty to the Middle Kingdom", J. Bárta; F. Coppens & J. Krejčí (eds.) *Abusir and Saqqara in the Year 2005, Proceedings of the Conference Held in Prague (June 27-July 5, 2005)*, Prague, 311-341.
- Mota, S., 2015, *O Sagrado num espaço profano: A Religião Doméstica no Egípto antigo*, Lisboa.
- Picardo, N., 2015, "Hybrid Households: Institutional Affiliations and Household Identity in the Town of Wah-Sut (South Abydos)", M. Müller (ed.) *Household Studies in Complex Societies. (Micro)archaeological and Textual approaches*, Chicago.
- Pinch, G., 1993, *Votive Offerings to Hathor*, Oxford.
- Redford, D. B., 1984, *Akhenaten. The Heretic King*, Princeton.
- Redford, D. B., 2013, "Akhenaten: New Theories and Old Facts", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 369, 9-34.
- Reeves, N., 2005, *Egypt's False Prophet. Akhenaten*, London.
- Sadek, A.I., 1987, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, Hildesheim.
- Snape, S., 2014, *The Complete Cities of ancient Egypt*, London.
- Souto, I., 2017, "La Ruptura de Amarna: hechos, teorías, causas y consecuencias", J. J. Martínez García et al. (coords.), *Construyendo la Antigüedad. Actas del III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo. (CIJIMA III), 7 y 8 abril 2016, Murcia*, 13-54.
- Souto, I., 2019, "Evidencias para un análisis del impacto del período amarniense en el Antiguo Egipto (Imperio Nuevo): respuesta al cambio religioso", P. Aranda-Contamina et al. (eds.), *Respuestas al Cambio en la Prehistoria y el Mundo Antiguo, Terceras Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad, Zaragoza 14 y 15 de Diciembre 2017, Zaragoza*, 231-284.
- Spence, K., 2015, "Ancient Egyptian houses and household: Architecture, Artifacts, Conceptualization and Interpretation", M. Müller (ed.), *Household studies in complex societies. (Micro) archaeological and textual approaches*, Chicago.

Stevens, A., 2006, *Private Religion at Amarna*, Londres.

Stevens, A., 2009, “Domestic Religious Practices”, W. Wendrich & J. Dieleman (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles. <http://escholarship.org/uc/item/7s07628w> [Último acceso: 26.08.2019].

Toye-Dubs, N., 2016, *De l'oreille a l'écoute. Etude des documents votifs de l'écoute: nouvel éclairage sur le développement de la piété personnelle en Egypte ancienne*, Oxford.

Weiss, L., 2015, *Religious Practice at Deir el-Medina*, Leiden.

La última cabalgada: imaginarios del tránsito psicopompo ibérico

Jorge García Cardiel¹

Universidad Autónoma de Madrid, Grupo Occidens

Abstract

Pre-Roman Iberian beliefs in the hereafter had barely been studied thus far. This paper attempts to show the actual possibility of delving into their psychopomp discourses by means of the contextual study of archaeological record and the semiotic analysis of its iconography. In the archaic period, each Iberian local community figured the hereafter in its own way, but always full of Orientalising monsters, accordingly with the ideological discourses promoted by their heterogeneous elites. However, from the late 5th century Iberians imagined a journey to the afterlife that needed to be done on horseback, and with permission of the goddess. A journey full of aristocratic patterns, consistent with the political, social and religious structures of Iberians at the time.

Keywords: Second Iron Age; Iberians; Semiotics; mortuary practices; religion.

Introducción. El “paisaje de las necrópolis ibéricas”

Hasta hace apenas unos años, y a impulsos de las entonces hegemónicas lecturas procesuales (y, concretamente, de la Arqueología de la Muerte británica: *vid.* Saxe 1970; Binford 1971; Chapman 1980; 1987; Chapman & Randsborg 1981), las necrópolis ibéricas acaparaban buena parte de la atención de la arqueología ibérica. El estudio arquitectónico de las sepulturas, el recuento y clasificación de los ajuares funerarios y la ponderación de la riqueza y el volumen de trabajo invertidos en la fabricación y amortización de unas y otros, se consideraban un reflejo fiel, o al menos una vía de aproximación directa, a la estructura social, política y económica de la sociedad ibérica, cuyo análisis pretendidamente empírico constituía el objetivo último de la investigación. Ítem más, la seriación tipológica de los ajuares, clasificables en contextos rigurosamente cerrados, permitía plantear cronologías relativas, especialmente valiosas en una disciplina como la arqueología ibérica, tan escasa de anclajes cronológicos seguros. Esta vía de aproximación terminó cristalizando en el paradigma interpretativo llamado “Paisaje de las necrópolis ibéricas”, según el cual la estructura social ibérica era piramidal y rígidamente jerárquica, con unos *reges* en la cúspide que se hacían enterrar bajo monumentos turriformes, unos *principes* subalternos que adornaban sus sepulturas con pilares-estela, una aristocracia cuyos miembros eran sepultados bajo túmulos, y unas clientelas cuyos restos cinerarios eran depositados en simples hoyos en el suelo (Almagro 1983: 728-733; 1991: 45; 1993-1994: 118).

Aun reconociendo los logros de este modelo, es de reseñar que desde la década de los noventa vienen acumulándose *anomalías* que han ido erosionándolo. Así, en Los Villares (Hoya Gonzalo, Albacete) (fig. 1), se puso de manifiesto que no todas las esculturas erigidas en necrópolis remataban monumentos o pilares (Blánquez 1992b); en la necrópolis del Cigarralejo (Mula, Murcia) aparecieron nuevas estructuras

¹ jorge.garciac@uam.es. El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación PGC2018-096415-B-C21. Agradezco a la Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias de las Religiones la invitación a participar en el presente volumen.

arquitectónicas que difícilmente podían encuadrarse en las tipologías mencionadas (Castelo 1990); y en Cabezo Lucero se detectaron monumentos funerarios rematados por esculturas que, en contra de lo previsto por el susodicho modelo, no señalaban enterramientos concretos (Aranegui *et al.* 1993: 28-31). Es más, en la campiña cordobesa ninguna de las esculturas documentadas apareció asociada a una necrópolis (Vaquerizo 1994: 273-274), y la excavación de El Pajarillo permitió estudiar *in situ* un conjunto escultórico perteneciente a un santuario, y no a un cementerio (Molinos *et al.* 1998). En definitiva, a medida que nuestros conocimientos sobre las necrópolis ibéricas y su escenografía arquitectónica y escultórica fue avanzando, terminó poniéndose de manifiesto que las susodichas tipologías monumentales eran propias solamente de una región y una cronología concretas, y que la casuística asociada a las áreas cementeriales ibéricas era mucho más amplia y variada de lo que imaginábamos apenas unos años atrás.

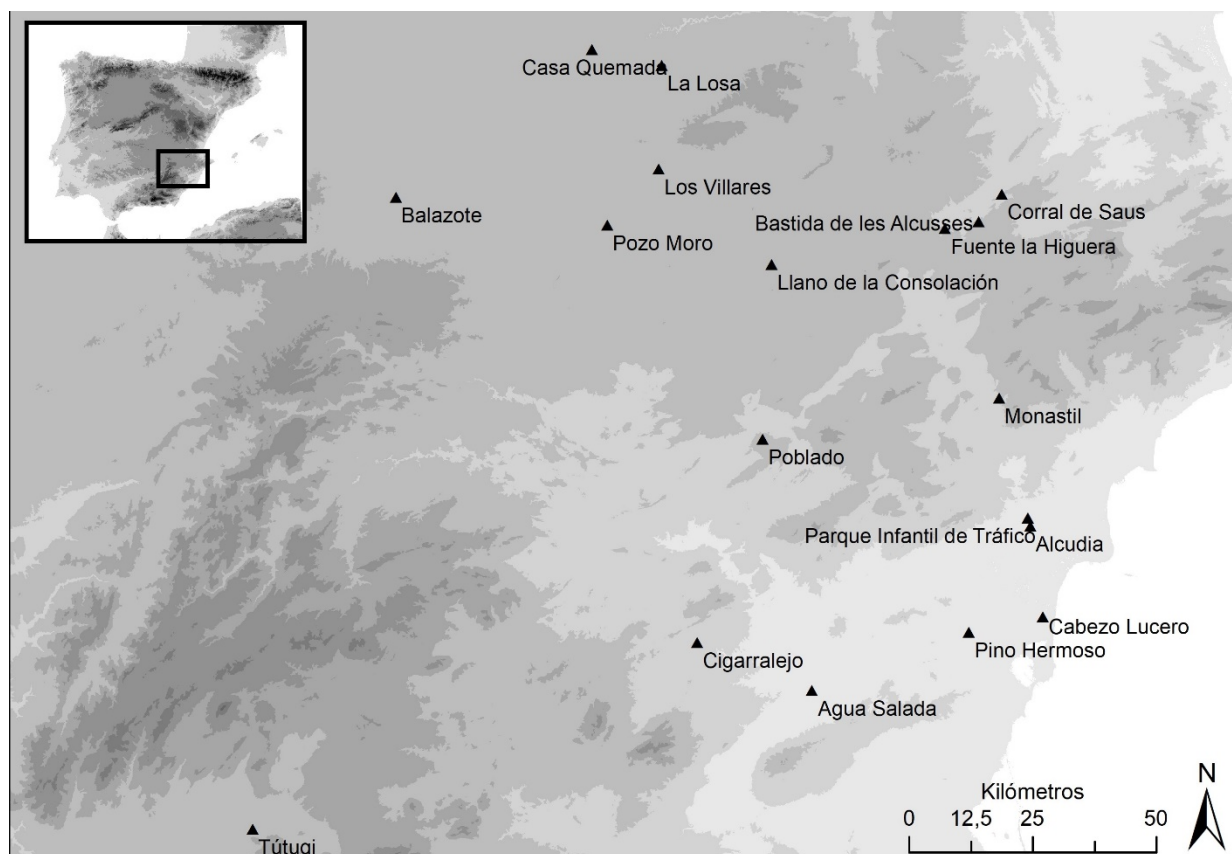


Figura 1. Principales yacimientos mencionados en el texto. Elaboración propia.

Esta crítica al paradigma del “Paisaje de las necrópolis ibéricas”, en todo caso, no cerró el ciclo de la Arqueología de la Muerte como modelo interpretativo hegemónico de las necrópolis ibéricas, propugnado explícitamente en numerosas ocasiones durante los años noventa (Lull y Picazo 1989; Chapa 1991; Santos 1991; Ruiz Rodríguez y Molinos 1993: 207-208; Quesada 1994) y seguido implícitamente desde entonces. Por consiguiente, y a pesar de las múltiples matizaciones que frente a estos postulados científicos se han llevado a cabo en los últimos años, a impulsos sobre todo de la crítica postprocesual, todavía la práctica totalidad de los estudios propuestos sobre las necrópolis ibéricas se centran casi en exclusiva en la identificación de la *persona social* del difunto, sin apenas atender a los discursos simbólicos que el imaginario ibérico tejió en torno a la idea de la muerte (con algunas excepciones: *vid.* Olmos 1989; 1996a; 2011). Atendiendo a las categorías propuestas por M. Vovelle (1983),

en fin, se viene estudiando la *muerte sufrida* y la *muerte vivida*, pero se nos ha quedado en el tintero el estudio del *discurso de la muerte*.

Y es que, al igual que se asume sin demasiados reparos para otras civilizaciones mediterráneas (Vernant 1982: 65), los rituales funerarios ibéricos no solo ofrecen información sobre la estructura de la sociedad que los impulsaba, sino también sobre la manera en la que sus protagonistas conceptualizaban la muerte y el tránsito entre este y el otro mundo. Es en exceso reduccionista, en este sentido, asumir que los ajuares funerarios son un mero eco de las pertenencias que el difunto había poseído en vida, y que las imágenes que lo acompañaron son simples escenas decorativas, obviando las connotaciones rituales y simbólicas que sin duda hubieron de resultar determinantes a la hora de elegir y manipular los distintos objetos e imágenes que habrían de acompañar al interfecto en su último viaje. Ahora bien, tampoco debemos deslizarnos sin más al extremo opuesto y asumir que la religión, y en este caso los imaginarios psicopompos, son estructuras inmutables, retardatarias, independientes de las estructuras sociales que los alentaban (Ariès 2017: 16).

En cambio, en estas páginas proponemos un análisis contextualizado, semiótico, de las sepulturas y sus imágenes, que nos permitirá, espero, aproximarnos, siquiera tentativamente, a los discursos simbólicos que las comunidades ibéricas y sus elites tejieron en torno a la muerte. Unos discursos simbólicos que, por cierto, ofrecerán valiosas pistas para reconstruir las dinámicas sociales de las comunidades a las que pertenecían los difuntos, pues, al fin y al cabo, los discursos escatológicos no son sino herramientas ideológicas mediante las que los distintos actores sociales trataban de negociar y construir su preeminencia y *distinción* (*vid.*, para un caso de estudio modélico, Cuozzo 2003). En este artículo, en resumidas cuentas, hablaré de unas elites locales que imaginaron un Más Allá que debía servir de modelo al Más Acá al que aspiraban, y no al contrario.

Los discursos psicopompos ibéricos: unos discursos de elite

Todo apunta a que las necrópolis ibéricas nunca estuvieron abiertas al conjunto de la sociedad ibérica, pues, aunque detectamos variaciones geográficas y cronológicas al respecto, la cifra de enterramientos por generación suele ser demasiado escasa para la fuerza de trabajo y el nivel de prosperidad estimados para cada comunidad en cada momento dado.

Así sucede, por ejemplo, en la necrópolis de Pozo Moro, cuya excavación (intensiva y con una metodología relativamente moderna) permitió recuperar noventa enterramientos correspondientes a más de un milenio de actividad, esto es, unas 4,5 sepulturas por generación; observemos que la primera tumba documentada (c. 500 a.C.) dista en más de medio siglo de las subsiguientes, que en la segunda mitad del siglo V a.C. solo se contabilizan ocho sepulturas, y que en la fase de mayor frecuentación de la necrópolis, el siglo IV a.C., se sepultaron menos de diez difuntos por generación (datos tomados de Alcalá-Zamora 2003). Es posible, bien es cierto, que estas cifras se hayan visto parcialmente afectadas por los procesos postdeposicionales, sobre todo en lo que respecta a los estratos superiores. Pero reparemos en que idénticas tendencias se detectan en otras muchas necrópolis ibéricas, lo que hace evidente que solo un reducido sector de cada sociedad gozaba del privilegio de enterrar a sus difuntos en las necrópolis comunitarias (Blánquez 1992c: 219). Un sector que fue especialmente reducido en la época arcaica, y que aparentemente se fue ampliando con el tiempo, aunque sin llegar a abarcar nunca una parte mayoritaria del cuerpo social.

Hemos de cuestionarnos, desde luego, quiénes eran estos individuos privilegiados. Los estudios paleoantropológicos demuestran que, aunque en distintas proporciones, niños, adultos y ancianos, varones y mujeres, estaban representados en los cementerios ibéricos (*vid.*, por ejemplo, Gómez Bellard

2011), por lo que *a priori* podemos descartar que el criterio esgrimido sea una distinción de edad o género. En ocasiones se ha asumido que los individuos enterrados serían los propietarios (Quesada 2010: 20) o los más ricos (Santos 1999: 109), pero la abundancia de tumbas con ajuares funerarios *pobres* o incluso sin ajuar alguno supone un obstáculo para ninguna aseveración directa en este sentido. Más que en términos de riqueza, hemos de pensar posiblemente en términos de estatus, identificando así a los *usuarios* de estas necrópolis con un sector privilegiado cuya preeminencia social les dotaría de toda una serie de prerrogativas, simbólicas y reales, como la de emplear estos recintos sacros. Una prerrogativa que no sería baladí, a juzgar por la manera en la que, generación tras generación, las tumbas fueron apiñándose y superponiéndose en estas áreas restringidas, en ocasiones durante siglos.

Por el contrario, apenas sabemos nada sobre el destino de los difuntos pertenecientes al sector de la sociedad que no gozaba del acceso a las áreas cementeriales. Fueran cuales fueran sus rituales funerarios, no parecen haber dejado huella en el registro arqueológico, o la misma por el momento no ha sido detectada. Ni siquiera tenemos la certeza de que estas gentes ambicionaran el acceso a las necrópolis y a los rituales funerarios que estos espacios cementeriales tenían aparejados, aunque el hincapié que durante siglos hizo una parte de la sociedad en este tipo de rituales, entendiéndolos como discursos ideológicos eficaces, así parece sugerirlo (para una reflexión sobre la dialéctica entre elite-comunidad en lo referente a los discursos ideológicos ibéricos, *vid.* García Cardiel 2016: 24-29). Y otro tanto cabría decir del imaginario escatológico: un imaginario creado y difundido desde estos espacios necropolitanos por una elite deseosa de construir un Más Acá acorde al Más Allá imaginado, y que seguramente sería aprehendido, siquiera parcialmente, por el grueso de la población. Una población que, por el mismo hecho de compartir semejante cosmogonía, estaría asumiendo implícitamente y naturalizando las desigualdades sociales que la misma llevaba implícita.

La época ibérica arcaica: las fieras montan guardia

La iconografía ibérica no se mostró nunca, y menos aún en época arcaica, especialmente inclinada a representar los aspectos más lúgubres de la muerte. Por el contrario, las sepulturas solían dotarse de un conjunto de imágenes cuyas connotaciones funerarias solo resultan discernibles a través de todo un complejo juego de oposiciones. Y es que el aristócrata ibérico se hacía acompañar en su ajuar funerario de toda suerte de alusiones a los banquetes, a la fertilidad desbordante, humana y natural, y a la fuerza exuberante del héroe. Las representaciones de centauros, sátiros, ménades y simposios presentes en las importaciones amortizadas entre el ajuar funerario (Blánquez 1996: 224-226) dialogan con el grupo de los objetos que componían este, destinados mayoritariamente a la mezcla y consumo de vino.

Fuera de la sepultura, por el contrario, las imágenes que componen la escenografía de las necrópolis ibéricas en época arcaica revelan una faceta mucho más sombría de la muerte, la del tránsito. Un tránsito que aún no se ha sistematizado para todo el mundo ibérico, sino que, antes bien al contrario, es heterogéneo, singular, único para cada difunto y cada grupo aristocrático, que se lo figura de manera diversa. Como señaló R. Olmos (1996a: 168-170), las prerrogativas del aristócrata se prolongaban más allá de la muerte, y entre ellas se contaba seguramente la del conocimiento exclusivo de los universos suprarreales. Solo los aristócratas conocían la geografía del Más Allá, solo ellos contaban con la ayuda de toda la pléthora de agentes divinos facilitadores del tránsito, y por consiguiente solo ellos podían disfrutar de un Más Allá que les resultaba privativo, y en el que gozarían de la existencia regalada que anhelaban en vida. Mas esta cosmografía ultraterrena era diversa. Cada familia aristocrática, al parecer, se arrogó el conocimiento de un Más Allá distinto, poblado por sirenas, toros, toros androcéfalos, sátiros, leones y esfinges diferentes. Consciente y voluntariamente diferentes. No encontramos dos necrópolis con conjuntos escultóricos similares. Ni tampoco, por supuesto,

detectamos representaciones de estas bestias híbridas más allá de estos exclusivos recintos cementeriales, pues el exotismo de los monstruos convenía solo a la *distinción* de los aristócratas que se enterraban junto a ellos.

Este exotismo, derivado de una más que evidente influencia mediterránea (ora orientalizante, ora helenizante, según las comunidades), es quizás el principal elemento en común de toda esta iconografía necropolitana arcaica. De la misma manera que las elites locales pretendieron construir su *distinción* enfatizando sus relaciones con los agentes coloniales mediterráneos a través de la arquitectura de sus viviendas y murallas, a través de la ingesta de vino y los objetos mediante los que lo consumían y a través de la propia arquitectura de sus sepulturas (García Cardiel 2016: 96-105), rodearon sus tumbas, y la evocación de su viaje al Más Allá, de toda una serie de monstruos directamente tomados de los bestiarios de las otras civilizaciones mediterráneas. Desconocemos, sin embargo, hasta qué punto todas estas imágenes desembarcarían en las necrópolis ibéricas con los mismos significados que habían tenido aparejados en sus culturas originarias, o bien se habrían resemantizado, adaptándose a las necesidades de estas elites ibéricas emergentes. Un estudio contextual podrá sugerirnos ciertas claves en este sentido, pero difícilmente ninguna certeza. Las esfinges ibéricas parecen ejercer idéntica función psicopompa y benefactora que las esfinges que poblaban en estas mismas épocas los templos y las necrópolis griegas (Petit 2013), pero resulta complejo aseverarlo de manera rotunda (Chapa 1980a); el significado de la bicha de Balazote (fig. 2), una materialización ibérica del dios griego Aqueloo hasta en sus más mínimos detalles, supone un auténtico enigma, pues no parece fácil explicar cómo podría haber llegado el conocimiento de esta divinidad fluvial y fertilística al interior meseteño (Chapa 2017); por el contrario, sí podemos rastrear hasta cierto punto la transmisión del signo compuesto por la pareja de leones echados, aunque, una vez más, las sutilezas del significado epifánico que dicho signo comportaba para egipcios y fenicios se nos escapan en lo referente a la iconografía ibérica (García Cardiel 2009).



Figura 2. Bicha de Balazote. Mata *et al.* 2014: 153.

La época ibérica plena: el caballo como vehículo psicopompo

A partir del siglo V a.C., y al menos en lo concerniente al cuadrante suroriental hispano, la antigua heterogeneidad de imaginarios psicopompos dio paso a un único discurso sobre el viaje al Más Allá relativamente generalizado: el del tránsito funerario a lomos de un caballo, en solitario y con el beneplácito de la divinidad protectora. No debe extrañarnos esta tendencia homogeneizadora en la iconografía necropolitana, que al fin y al cabo se percibe también en las figuraciones de las divinidades (García Cardiel 2016: 159-166), en la escultura animalística (Chapa 2006: 98-100) y en la representación de los héroes (García Cardiel, e.p.). Al fin y al cabo, los linajes aristocráticos que antaño pugnaban por consolidarse al frente de sus respectivas comunidades enfatizando su *distinción* se habían consolidado ya a la cabeza de unas estructuras sociales jerárquicas, pero de base más amplia, mucho más asentadas y, sobre todo, mucho más integradas entre sí. La llegada masiva de importaciones mediterráneas al mundo ibérico y su distribución por todas las necrópolis y poblados nos habla de un escenario mucho más interconectado que el de épocas anteriores (Chapa, Mayoral y Uriarte 2019: 168-172), en el que los discursos ideológicos, las cosmovisiones y los sistemas de valores tenderían a confluir.

Así pues, decía, toda la antigua plétora de monstruos híbridos que atestaban las necrópolis de época arcaica dio paso a la figuración sistemática y repetitiva de tan solo tres animales en las áreas cementeriales de época plena: el ciervo, el toro y el caballo. Tres animales que, por cierto, fuera de las necrópolis aparecen figurados en multitud de soportes y contextos, lo que nos indica que su alusión no era ya monopolio exclusivo de las elites, como sucedía con los grifos y las esfinges, sino que se trataba de elementos protagonistas del imaginario de toda la comunidad. Mas en estas páginas nos centraremos en las figuraciones de caballos, pues este es el único animal que aparece en ocasiones representado en conexión con los propios difuntos.

Así sucede, por ejemplo, en la necrópolis de Los Villares. Rematando la tumba 18, fechada entre el siglo VI y el V a.C., se representó con gran grado de detallismo a un jinete cabalgando a lomos de su montura (Blánquez 1993: 117-118) (fig. 3). Repárese en que, en contra de lo que en muchas ocasiones se ha venido manteniendo (*vid.* por ejemplo Blánquez 1992b: 124-125; 1996: 219), el varón no fue representado como un guerrero. Su caballo iba cubierto de ricos atalajes, bien es cierto, y él mismo portaba toda una serie de correajes e incluso unas posibles hombreras sobre su túnica, pero no muestra ni rastro de elementos tan distintivos de la panoplia aristocrática del momento como el disco-coraza, el casco o las grebas, orgullosamente enarbolados por los guerreros más o menos coetáneos de Cerrillo Blanco de Porcuna, la Alcudia de Elche o La Losa (González Navarrete 1987: 73; Ramos Fernández y Ramos Molina 2004: 138; Giménez 1988). Esta matización se torna aún más explícita en la otra escultura ecuestre de la necrópolis, erigida sobre el túmulo 20 a finales del siglo V a.C., y en la que el jinete monta sobre su caballo sin silla ni más atalajes que un simple bocado al que amarrar las riendas, y solamente se cubre con una túnica corta plisada y unas botas atadas a media pierna (Blánquez 1993: 118). A diferencia de otros conjuntos escultóricos de la época, los jinetes de Los Villares no pretendían representar guerreros. El énfasis de estas imágenes no está puesto en su fiereza, vigor o potencia, sino en la idea del tránsito. Son solamente difuntos que viajan al más allá a lomos de sus caballos.



Figura 3. Jinete de la tumba 18 de Los Villares. Olmos 2011: 113.

Un motivo algo distinto, aunque con toda probabilidad perteneciente a la misma esfera semántica, es el del caballo de la cercana necrópolis de La Losa (Casas de Juan Núñez, Albacete). En ella, a comienzos del siglo V a.C. se representó a un caballo guarnecido con una manta con forma de piel de toro rematada en cuatro palmetas y sujeta mediante cinchas, y con un juego de riendas (Sanz y Blánquez 2010: 269). Ahora bien, nadie utiliza tan ricos atalajes, pues el caballo se yergue en solitario, hierático, bien porque originalmente el correspondiente jinete hubiera sido esculpido por separado, tal y como propone T. Chapa (1980b: 857), o bien porque, como sugiere R. Olmos (2011: 116), a imagen de los caballos de Patroclo (Hom., *Il.* 17.426-440), este équido hubiera sido representando aguardando a su amo desaparecido, esperando quizás junto a su tumba para transportarle al Más Allá.

En muchas otras necrópolis de la época descubrimos fragmentos de otras tantas esculturas de caballos (*vid.*, para un recuento exhaustivo, Sanz y Blánquez 2010). Así, de Casa Quemada (Albacete) proceden varios fragmentos de una cabeza de caballo con sus correspondientes arreos rematados en una roseta, un torso equino guarnecido con una manta sujeta mediante cinchas sobre la que monta un jinete, otra pierna de jinete, y un segundo torso de caballo con atalajes, en este caso desprovisto de jinete (Blánquez 1991: 32-33); en la necrópolis de Capuchinos se descubrió el extremo de una cincha con una anilla que formaría parte del atalaje de una nueva montura, datable entre los siglos V y IV a.C. (Castelo 1995: 76); en el Llano de la Consolación (Montealegre del Castillo, Albacete) se documentó la escultura de un jinete montando sobre un caballo cubierto por una manta, así como una cabeza de caballo de extraordinaria calidad, varias patas de équido y, al parecer, otras dos esculturas de jinetes, aunque estas últimas se

encuentran hoy en paradero desconocido (Valenciano 2000: 155-156 y 183). Procedente de Fuente la Higuera (Valencia), aunque sin contexto preciso conocido, se conserva en el Museo Arqueológico Nacional una cabeza de caballo con atalajes profusamente decorados (Chapa 1980b: 856), aunque recientemente J. Aparicio y F. Cisneros (2007: 217) han propuesto que quizás este fragmento escultórico procediera más bien de la necrópolis de Corral de Saus (Mogente, Valencia). Muy similar a las anteriores es la cabeza con atalajes de la necrópolis de Agua Salada (Alcantarilla, Murcia) (Lillo y Serrano 1989: 81-85). De la necrópolis de El Cigarralejo provienen multitud de pequeñas esculturas y relieves de caballos, algunos de ellos enjaezados, si bien estos podrían tener ya un significado algo diverso, a juzgar por la proximidad del santuario homónimo claramente dedicado a una divinidad relacionada con los caballos (Lillo, Page y García Cano 2004). Finalmente, conservamos sendos cipos funerarios procedentes de las necrópolis de Poblado (Coimbra del Barranco Ancho, Murcia) y Corral de Saus en los que se representan, en tres de sus caras en el primer caso y en al menos una en el segundo, otros tantos jinetes cabalgando a lomos de su montura hacia el Más Allá (Aparicio y Cisneros 2007: 185; García Cano y Page 2004).

Creo que este recorrido, de ninguna manera exhaustivo ni sistemático, demuestra que entre los siglos V y IV a.C. los jinetes y los caballos enjaezados se convirtieron en uno de los motivos escultóricos más recurrentes en las necrópolis ibéricas del sureste. Ya J.M. Blázquez (1959; 1963; 1977) defendió en sucesivos trabajos la componente funeraria de los caballos, aunque no terminó de concretar el papel que estos desempeñarían en el imaginario psicopompo ibérico. La importancia capital de los caballos en la funebria griega y, sobre todo, fenicia, es bien conocida (Pisano 1996), por lo que no insistiré sobre ella. El significado de estos animales en el mundo ibérico, no obstante, dista de ser evidente en sí mismo. Puesto que la ideología ecuestre de las elites ibéricas de época plena ha sido ya suficientemente argumentada por diversos autores (Almagro 1996; 2005; Almagro y Lorrio 2007; Blázquez 1992; 1996; Quesada 1998; 2003; Sanz y Blázquez 2010; Olmos 2011: 115), y a estas alturas resulta claro que estos aristócratas considerarían la posesión de caballos como un signo irrenunciable de prestigio, podríamos pensar acaso que la erección recurrente de esculturas equinas en las necrópolis respondía a la intención de marcar la identidad social del difunto, y no tanto a ninguna supuesta connotación psicopompa de este animal (Chapa 1998: 118). Mas este segundo razonamiento responde a la aplicación del paradigma procesual clásico del que hablábamos al comienzo de estas páginas, que, sin ser erróneo ni estar privado de valor heurístico, termina obviando una parte de la realidad, la simbólica, que no carece precisamente de importancia. Repárese en que, si lo único que pretendían todas estas esculturas era hacer valer el estatus social del difunto, no puede dejar de resultar curiosa la ausencia en todas estas representaciones de otros elementos claros de rango, como las armas. Recuérdense los ya mencionados conjuntos escultóricos de Cerrillo Blanco de Porcuna y la Alcudia de Elche, contemporáneos a nuestras esculturas necropolitanas. Y saquemos también a colación el pequeño jinete de bronce documentado en una vivienda del poblado de Bastida de les Alcusses (Mogente, Valencia), datado por criterios estilísticos por M. Almagro y A.J. Lorrio (2007) en la primera mitad del siglo V a.C.; en este caso, el caballero va armado con casco, *caetra* y falcata, armas que además aparecen hiperrepresentadas para atraer la atención del observador, lo que se colige bien con la aparente función de la pieza como emblema aristocrático. Nada parecido podemos observar en las esculturas de las necrópolis. Como decíamos antes sobre los jinetes de Los Villares, el énfasis de la representación parece hacerse siempre en la idea del caballo y del tránsito, y no tanto, o no directamente, en la *distinción* del jinete.

En mi opinión, no obstante, ambas interpretaciones, la social y la funeraria, no son forzosamente contradictorias, sino más bien convergentes e incluso complementarias. Pensemos en que, como vimos, solo un sector de la sociedad ibérica gozaba del derecho a enterrarse en las necrópolis, y que serían precisamente estos individuos privilegiados los responsables de elaborar las narrativas funerarias que han llegado hasta nosotros, en las cuales el caballo asume un papel protagonista. Pensemos también en

que posiblemente fueron estas mismas familias las que compartían la susodicha ideología ecuestre, y gustaban de representarse, también en vida, en relación con sus prestigiosas monturas. No debe llamarnos la atención, pues, que estos autodenominados *caballeros* no solo se arrogaran, para sí y para sus colaboradores más directos, el derecho exclusivo de enterrarse en las necrópolis de la comunidad, sino que además pergeñaran un imaginario de ultratumba en el que los caballos, que solo ellos poseían, resultaban ser las monturas más propicias para el viaje al Más Allá. El caballo, en palabras de R. Olmos (1996b: 91; vid. también Quesada 1998: 171-172), “traslada al imaginario de la muerte la jerarquía social del difunto”. Al tiempo que, si se considera aceptable la argumentación con la que abríamos estas páginas, el caballo construiría la jerarquía social del difunto a través del imaginario de la muerte.

Mas en algunos de estos discursos escatológicos sobre la última cabalgada del difunto hacia el Más Allá aparece también un segundo elemento que aún no he tratado. Y permítaseme presentarlo a través de una pieza importada al mundo ibérico, la crátera ática de campana de figuras rojas que fue amortizada en la tumba 11 de la necrópolis de Tútugi (Galera, Granada) junto con tres vasos para beber, dos urnas, una falcata, una lanza con su regatón y un bocado de caballo (Pereira *et al.* 2004: 85-86), objetos todos ellos fechados, como la propia crátera, en la segunda mitad del siglo V a.C. En su análisis del conjunto, R. Olmos ya propuso que el individuo aquí enterrado aspiraba a ser identificado como un guerrero, o más concretamente como un caballero, a juzgar por el bocado de caballo del que se hizo acompañar en la sepultura. Por consiguiente, resulta significativo que la única imagen del conjunto, la escena desplegada sobre la mencionada crátera ática, represente precisamente a un jinete cuya cabalgada interrumpe una Niké para ofrecer una libación a sus pies. Tal y como ya propusiera R. Olmos, es difícil pensar que el difunto aquí enterrado comprendiera los entresijos teológicos de lo que representaba una Niké en el mundo griego. Pero seguramente no tuvo problema alguno para identificarse con el jinete representado en la crátera que se llevó a su tumba, ni tampoco para reconocer en el personaje femenino alado que sancionaba su tránsito al Más Allá a la diosa ibérica alada (o a alguna de las diosas ibéricas aladas) que en tantas ocasiones encontramos representada en la iconografía local (Olmos 1982: 262; 1996a: 171). Una divinidad femenina que, al menos en esta imagen, estaría colaborando activamente en el tránsito al Más Allá, a caballo, del difunto.

Pero, para poner a prueba esta interpretación de R. Olmos y valorar hasta qué punto este supuesto elemento de la escatología ibérica pudo llegar a difundirse, nada mejor que rastrear la potencial existencia de otras escenas semejantes de fábrica propiamente ibérica. Y, en efecto, las encontramos. Antes señalábamos que en tres de las caras del cipo funerario de la necrópolis de Poblado aparece un jinete cabalgando sobre su caballo; pues bien, en la cuarta se representa a una mujer entronizada que apoya sus pies sobre un escabel y que impone una de sus manos sobre la cabeza de un varón (Muñoz 1983). Tradicionalmente, por analogía con la iconografía griega, se ha dado por sentado que la imagen representaría una clásica escena de despedida. Mas la desproporción en el tamaño de los personajes a favor de la fémina y los atributos de los que se dota esta (el trono y el escabel) me llevan a pensar en su condición divina, y por consiguiente a plantear la escena como la conclusión de la cabalgada psicopompa que se desarrolla a lo largo de las otras tres caras del cipo: una vez recorrido el camino entre esta vida y la otra, el difunto desmonta para recibir la sanción de la diosa que reina sobre el mundo de la Ultratumba.

Aproximadamente contemporáneo es el relieve que apareció en las proximidades del poblado de El Monastil (Alicante) (fig. 4), quizás proveniente de su necrópolis, y en el que se representa, según su excavador, a una mujer con un objeto serpentiforme en la mano que se aproxima a un équido para acariciarle la testuz (Poveda 1996: 356-357). La observación detenida de este relieve, pese a su avanzado estado de deterioro, me lleva sin embargo a proponer una interpretación alternativa. Para empezar, el

abultamiento que recorre transversalmente el tronco del caballo, junto a la rotura de la pieza, podría plantear la posible existencia de un jinete cabalgando sobre él; y, en segundo lugar, el supuesto objeto serpentiforme enarbolado por el personaje femenino podría no ser tal, pues de forma tenue parece articularse con su espalda: ¿acaso no podrían tratarse de las alas del personaje femenino que, una vez más, estaría sancionando la llegada del difunto a su reino ultraterreno?

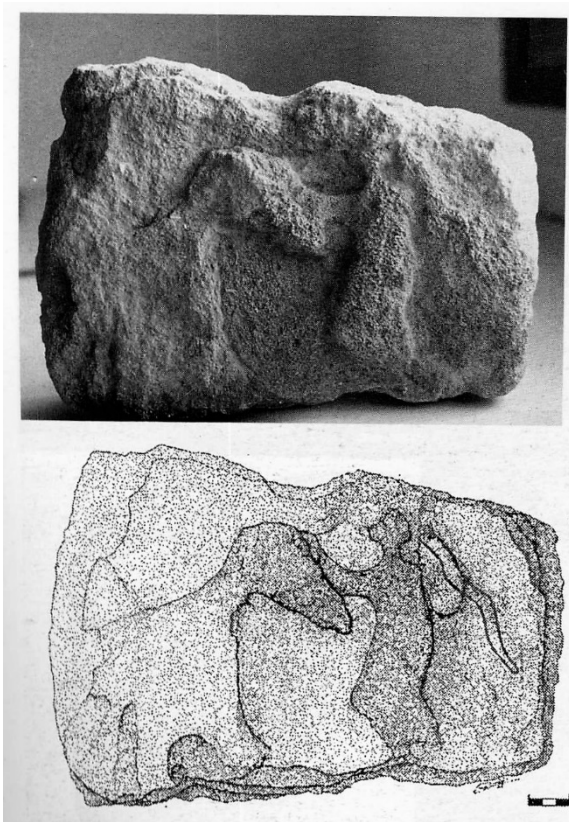


Figura 4. Relieve de El Monastil. Poveda 1996: 357.

Otro tanto podría interpretarse en el poco conocido relieve hallado en Pino Hermoso (Orihuela, Alicante), para el que de forma tentativa se ha propuesto una cronología de finales del siglo III a.C. (Almagro y Rubio 1980: 356-358; Prados Martínez 2002-2003: 218-219). La escena, fragmentaria, aparece dividida en dos partes por un elemento vertical, que bien podría tratarse del tronco de un árbol o bien de algún tipo de dintel. A la derecha, un personaje alado ha sido representado en actitud de caminar. A la izquierda, un caballo, también alado, acaba de atravesar el árbol o dintel; y bajo su panza, parcialmente tapado por las alas y muy afectado por la erosión de la pieza, se vislumbra lo que parece ser un pie, el del jinete que seguramente lo estaría cabalgando.

El singular registro material ilicitano nos proporciona un último ejemplo al respecto de este tipo de tránsitos al Más Allá. Me refiero a la escultura del Parque Infantil de Tráfico de Elche, datada hacia el siglo IV a.C., en la que se representa a una esfinge cabalgada por un varón, al que transporta y protege envolviéndole entre sus alas, mientras que una divinidad femenina, igualmente alada y adornada con una flor trilobulada sobre el pecho, abre la marcha, guiando a la bestia hacia el Más Allá (Chapa y Belén 2011). El esquema iconográfico es el mismo que vengo describiendo, aunque en este caso el caballo ha sido sustituido por una esfinge. Ello se debe, posiblemente, al progresivo grado de hibridación apreciable en el registro material ilicitano, consecuencia sin duda de la importancia política y

económica del enclave y de la consiguiente visita o incluso establecimiento de agentes mediterráneos de diverso origen. Sabemos que las esfinges protegían y acompañaban a los difuntos en el mundo griego arcaico (Petit 2016), y que, en un ámbito colonial híbrido transido por las fuertes influencias culturales griegas y feniciopúnicas como fue la necrópolis de Xanthos, eran las sirenas las que se encargaban de transportar a los difuntos al Más Allá (Childs y Demargne 1989). Pero, no lo olvidemos, las esfinges tampoco eran ajenas al imaginario escatológico ibérico, pues su presencia había dominado en época arcaica no pocas necrópolis, por lo que con toda probabilidad no resultaría demasiado extraño para la perspectiva ibérica que fuera una esfinge, y no un caballo, la encargada de vehicular este tránsito. Y otro tanto se puede decir de la diosa que lo ampara. Estéticamente, parece idéntica a las representaciones de Tanit del santuario de Es Cuyeram (Ibiza) (Marín 1987). Pero una diosa alada como esta, con una flor en el pecho y sin pies, protagonizará a partir del siglo II a.C. la iconografía vascular ilicitana, compendiando toda una serie de atributos que ya estaban presentes desde mucho atrás en el imaginario ibérico. No se trata de una divinidad alóctona, por mucho que, estéticamente, pudiera parecerlo. Era, con toda probabilidad, la misma diosa alada que en la cosmovisión de no pocas comunidades ibéricas se encargaba de sancionar y propiciar el viaje del difunto al Más Allá.

Conclusiones

A lo largo de las presentes páginas, y mediante el breve recorrido descrito por la iconografía ibérica, he intentado demostrar, o al menos proponer, tres puntos. El primero de ellos consiste en la posibilidad de profundizar en los discursos ideológicos ibéricos, y en concreto en su imaginario escatológico, a través del estudio contextual del registro arqueológico y del análisis semiótico de la iconografía a él asociada. Desde luego, se nos escaparán muchos aspectos y no pocas sutilezas de tales discursos. Estaremos condicionados, además, por la versión que de los mismos nos proporcionaron las elites locales, las únicas que gozaron del privilegio de hacerse enterrar en las necrópolis comunitarias, y las únicas, por lo que sabemos, que plasmaron su idea del Más Allá en una iconografía que haya podido conservarse. Nuestras conclusiones sobre la visión que los iberos tenían de su propio Más Allá, pues, serán parciales y sesgadas. Pero aun así merece la pena profundizar en el tema.

En segundo lugar, y en parte relacionado con lo anterior, he pretendido que estas páginas sirvieran de reivindicación de un estudio simbólico de las necrópolis y el registro arqueológico cementerial ibérico. Las sepulturas y los ajuares funerarios reflejan (y construyen) el estatus de los difuntos y la posición que los mismos y sus descendientes ocupaban en sus respectivas comunidades, pero no de una manera directa ni objetiva, sino a través de toda una serie de filtros rituales y simbólicos sobre los que hemos de reflexionar. Los estudios sociales e ideológicos, pues, no pueden ir desligados. Tal y como se ha argumentado en diversas ocasiones en estas páginas, las elites ibéricas no se inventaron un Más Allá acorde con su posición privilegiada en el Más Acá, o no solo. Concibieron una existencia más allá de la muerte que les permitiera naturalizar la preeminencia y la *distinción* que pretendían alcanzar en vida.

Finalmente, la sistematización de la iconografía funeraria nos ha permitido observar cómo, partiendo de una época arcaica en la que cada grupo gentilicio se imaginaba un Más Allá distinto, pero todos ellos repletos de monstruos de fuerte raigambre mediterránea acordes con los discursos ideológicos que dichas elites estaban promoviendo, se pasó a un período, el del Ibérico Pleno, en el que los distintos imaginarios confluyeron a grandes rasgos en un único modelo: el del difunto que, a lomos de su caballo, cabalgaba hacia el Más Allá contando con la aquiescencia y la colaboración de la divinidad. El caballo era, desde luego, un atributo de rango de estos difuntos privilegiados, los únicos, repitamos, que nos legaron su visión del Más Allá. Pero, al mismo tiempo, era un instrumento que contribuía a construir dicho rango. Si solo los dueños de los caballos podían acceder al Más Allá, o lo podían hacer en unas

condiciones más favorables que quienes no disponían de una de estas bestias, su posesión se convertía en un elemento legitimador que iba ya mucho más allá de la pujanza económica o social que la manutención de un équido podría, *a priori*, representar. La sanción divina a estos tránsitos privilegiados no deja lugar a dudas al respecto.

Es más, reparemos en que esta manera de concebir el tránsito psicompompo se prolongó mucho más que la costumbre de erigir grandes conjuntos escultóricos en las necrópolis. Así, a finales del siglo III y comienzos del II a.C., entre las cerámicas de Sant Miquel de Lliria nos encontramos con dos vasos que no pueden resultar más esclarecedores para nuestros objetivos. En el primero de ellos, un galbo de un recipiente de tipología indeterminada, podemos contemplar a una pareja cabalgando a lomos de un gran caballo engalanado (Bonet 1995: 248). La escena, que tradicionalmente se había considerado una cabalgata nupcial (De Griñó 1992: 200), ya fue reinterpretada por M. Ruiz Bremón (1994) en clave funeraria. El abigarrado universo de flores de loto, espirales y líneas ondulantes a través del que se produce la cabalgata así parece sugerirlo. Mas reparemos, añadiría yo, en que, una vez más, la fémina es más alta que el varón, y en que es ella, y no él, quien maneja las riendas de la montura, llevando a su compañero de viaje a la grupa. Se trata, con toda probabilidad, de una diosa que guía al difunto a través de este Más Allá florido. Y fijémonos igualmente en la sirena que antecede a la pareja en este extraño viaje. El grupo de esta cerámica de Sant Miquel de Lliria remeda de alguna manera el mismo esquema iconográfico, e ideológico, que el representado siglo y medio antes en la escultura del Parque Infantil de Tráfico.



Figura 5. Vaso de Sant Miquel de Lliria. Mata *et al.* 2014: 208.

Y finalizemos estas líneas con un ulterior ejemplo, el otro vaso de Sant Miquel de Lliria al que antes hacía alusión. Se trata, en este caso, del fragmento de la panza de una tinaja sobre el que se ha representado, una vez más, a un jinete (Izquierdo y Pérez Ballester 2005) (fig. 5). Nuestro último protagonista también cabalga hacia la izquierda, aunque él sí maneja las riendas de su montura. El escenario que atraviesa, no obstante, resulta revelador: se trata de un paisaje de vegetación desbordante, en el que las granadas germinan al paso del caballo y en el que por el suelo reptan toda una profusión de serpientes. El jinete, en definitiva, se está adentrando en el mundo de la Ultratumba. Mas no lo hace solo. Le antecede una mujer con la cabeza cubierta, guiándole, pues parece conocer el camino. Porta un objeto en la mano derecha, que no podemos reconocer debido a la ruptura del vaso. Y se caracteriza, como era de esperar, por una altura muy superior a la del varón y a la de su caballo. La diosa, una vez más, guía al jinete en su último viaje.

Bibliografía

- Alcalá-Zamora, L., 2003, *La necrópolis ibérica de Pozo Moro*, Madrid.
- Almagro, M., 1983, “Paisaje y sociedad en las necrópolis ibéricas”, *XVI Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, 725-740.
- Almagro, M., 1991, “Las necrópolis ibéricas en su contexto mediterráneo”, V. Antona & J.J. Blánquez (eds.), *Congreso de Arqueología Ibérica: las necrópolis*, Madrid, 37-75.
- Almagro, M., 1993-1994, “Ritos y cultos funerarios en el mundo ibérico”, *AnMurcia* 9-10, 107-133.
- Almagro, M., 1996, *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*, Madrid.
- Almagro, M., 2005, “Ideología ecuestre en la Hispania prerromana”, *Gladius* 25 (nº especial titulado *El caballo en el mundo prerromano*), 151-186.
- Almagro, M. & Lorrio, A. J., 2007, “El *signum equitum* del Museo de Cuenca y los bronceos tipo «Jinete de la Bastida»”, J.M. Millán & C. Rodríguez Ruza (coords.), *I Jornadas de Arqueología de Castilla-La Mancha*, Cuenca, 17-51.
- Almagro, M. & Rubio, F., 1980, “El monumento ibérico de «Pino Hermoso». Orihuela (Alicante)”, *TP* 37, 345-362.
- Aparicio, J. & Cisneros, F., 2007, *La necrópolis ibérica del Corral de Saus en el complejo de Carmoxent (Moixent, Valencia) I. Excavaciones de 1972 a 1985. Memorias e inventarios*, Valencia.
- Aranegui, C. et al., 1993, *La nécropole ibérique de Cabezo Lucero, Guardamar del Segura, Alicante*, Madrid - Alicante.
- Ariès, PH., 2017, *Historia de la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona [ed. or.: París, 1975].
- Binford, L., 1971, “Mortuary practices: their study and their potential”, *Memoirs of the Society for American Archaeology* 25 (nº especial titulado *Approaches to the social dimensions of mortuary practices*), 6-29.
- Blánquez, J. J., 1991, “Los iberos”, *Albacete en su historia*, Albacete, 27-51.
- Blánquez, J. J., 1992a, “Las necrópolis ibéricas en el Sureste de la Meseta”, en *id.* & V. Antona (coords.), *Congreso de Arqueología Ibérica: las necrópolis*, Madrid, 235-278.
- Blánquez, J. J., 1992b, “Nuevas consideraciones en torno a la escultura ibérica”, *CuPAUAM* 19, 121-143.
- Blánquez, J. J., 1992c, “La lectura iconográfica de las necrópolis ibéricas”, R. Olmos (ed.), *La sociedad ibérica a través de la imagen*, Madrid, 216-223.
- Blánquez, J. J., 1993, “El mundo funerario albacetense y el problema de la escultura ibérica: la necrópolis de Los Villares”, *id.*; R. Sanz & T. Musat (coords.), *Jornadas de Arqueología Albacetense en la Universidad Autónoma de Madrid*, Madrid, 109-128.
- Blánquez, J. J., 1996, “El vino en los rituales funerarios ibéricos”, S. Celestino (ed.), *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*, Jerez de la Frontera, 213-240.

- Blánquez, J. J., 1999, "Las necrópolis ibéricas en el actual territorio de Castilla-La Mancha", M.V. Valero (coord.), *Primeras Jornadas de Arqueología Ibérica en Castilla-La Mancha*, Iniesta, 49-87.
- Blázquez, J. M., 1959, "Caballo y ultratumba en la Península Ibérica", *Ampurias* 21, 281-302.
- Blázquez, J. M., 1963, "L'héroïsation équestre dans la Péninsule Ibérique", *Celticum* 6, 405-423.
- Blázquez, J. M., 1977, "La heroización ecuestre", *Historia* 16, 33-42.
- Bonet, H., 1995, *El Tossal de Sant Miquel de Lliria. La antigua Edeta y su territorio*, Valencia.
- Castelo, R., 1990, "Nueva aportación al paisaje de las necrópolis ibéricas. Paramentos con nicho ornamental y posibles altares en las necrópolis de El Cigarralejo (Mula, Murcia)", *CuPAUAM* 17, 35-43.
- Castelo, R., 1995, *Monumentos funerarios del Sureste peninsular: elementos y técnicas constructivas*, Madrid.
- Chapa, T., 1980a, "Las esfinges en la plástica ibérica", *TP* 37, 309-344.
- Chapa, T., 1980b, *La escultura zoomorfa ibérica en piedra*, Madrid.
- Chapa, T., 1991, "La Arqueología de la Muerte: planteamientos, problemas y resultados", D. Vaquerizo (coord.), *Arqueología de la Muerte: metodologías y perspectivas actuales*, Córdoba, 13-38.
- Chapa, T., 1998, "Los iberos y su espacio funerario", C. Aranegui (ed.), *Los iberos, príncipes de Occidente*, Barcelona, 109-119.
- Chapa, T., 2006, "Los animales en la Cultura Ibérica: entre lo real y lo imaginario", *Animais na Pré-história e Arqueologia da Península Ibérica. IV Congresso de arqueologia peninsular* 3, Faro, 93-104.
- Chapa, T., 2017, "Aqueloo en Balazote", L. Abad; R. Sanz & B. Gamo (coords.), *Balazote en el camino de Hércules*, Balazote, 57-79.
- Chapa, T. & Belén, M., 2011, "Viaje a la eternidad. El grupo escultórico del Parque Infantil de Tráfico (Elche, Alicante)", *SPAL* 20, 151-174.
- Chapa, T.; Mayoral, V. & Uriarte, A., 2019, "De Galera a Toya pasando por Castellones de Céal. La construcción de una ruta ibérica en el Valle del Guadiana Menor", J.P. Bellón & M.I. Moreno (eds.), *Cien años de arqueología de un monumento: la cámara de Tugia*, Jaén, 161-181.
- Chapman, R., 1980, "Death, culture and society: a prehistorian's perspective", Ph. Rahtz; T. Dickinson & L. Watts (eds.), *Anglo-saxon cemeteries*, Oxford, 59-79.
- Chapman, R., 1987, "Mortuary practices: society, theory building and archaeology", A. Boddington; A.N. Garland & R.C. Janaway (eds.), *Death, decay and reconstruction. Approaches to archaeology and forensic science*, Manchester, 198-213.
- Chapman, R. & Randsborg, K., 1981, "Approaches to the archaeology of death", R. Chapman; I. Kinnes & K. Randsborg (eds.), *The archaeology of death*, Sidney, 1-24.
- Childs, W.A.P. & Demargne, P., 1989, *Fouilles de Xanthos VIII. Le monument des Néréides. Le décor sculpté*, París.
- Cuozzo, M., 2003, *Reinventando la tradición. Imaginario social, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum.

- De Griñó, B., 1992, “Imagen de la mujer en el mundo ibérico”, R. Olmos (ed.), *La sociedad ibérica a través de la imagen*, Madrid, 194-205.
- García Cano, J. M. & Page, V., 2004, *Terracotas y vasos plásticos de la necrópolis del Cabecico del Tesoro, Verdolay, Murcia*, Murcia.
- García Cardiel, J., 2009, “Renacer entre leones. Una nueva perspectiva de los leones de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete)”, *Lucentum* 28, 51-68.
- García Cardiel, J., 2016, *Los discursos del poder en el mundo ibérico del Sureste (siglos VII-I a.C.)*, Madrid.
- García Cardiel, J., e.p., “El héroe que venció al lobo. El mito heroico como discurso ideológico en el mundo ibérico”, E. Ferrer & V. Sánchez (eds.), *Apoteosis: de lo humano a lo divino. La figura de los héroes*, Sevilla.
- Giménez, L., 1988, “Noticia sobre una nueva escultura ibérica: el thoracato ibérico de «La Losa» (Casas de Juan Núñez, Albacete)”, *Homenaje a Samuel de los Santos*, Murcia, 131-135.
- Gómez Bellard, F., 2011, “Análisis paleoantropológicos de las cremaciones ibéricas desde una perspectiva antropológica”, J.J. Blánquez (ed.), *¿Hombres o dioses? Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*, Madrid, 365-376.
- González Navarrete, J. A., 1987, *Escultura ibérica de Cerrillo Blanco (Porcuna, Jaén)*, Jaén.
- Izquierdo, I. & Pérez Ballester, J., 2005, “Grupos de edad y género en un nuevo vaso del Tossal de Sant Miquel de Lliria (València)”, *Saguntum* 37, 85-103.
- Lillo, P.A.; Page, V. & García Cano J. M. (dirs.), 2004, *El caballo en la sociedad ibérica. Una aproximación al santuario de El Cigarralejo*, Murcia.
- Lillo, P. A. & Serrano, D., 1989, “Los fragmentos escultóricos ibéricos del Agua Salada (Alcantarilla, Murcia)”, *APL* 19, 77-89.
- Lull, V. & Picazo, M., 1989, “Arqueología de la muerte y estructura espacial”, *AEA* 62, 5-20.
- Marín, M. C., 1987, “¿Tanit en España?”, *Lucentum* 6, 43-79.
- Mata, C. et al., 2014, *Fauna ibérica. De lo real a lo imaginario (II)*, Valencia.
- Molinos, M. et al., 1998, *El santuario heroico de “El Pajarillo” (Huelma, Jaén)*, Jaén.
- Muñoz, A. M., 1983, “Cipo funerario ibérico decorado con esculturas”, *XVI Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, 741-750.
- Olmos, R., 1982, “Vaso griego y caja funeraria en la Bastetania ibérica”, *En homenaje a Conchita Fernández Chicarro, Directora del Museo Arqueológico de Sevilla*, Madrid, 259-268.
- Olmos, R., 1989, “Míticos pobladores del mar. Tritones, hipocampos y delfines durante la época prerromana y republicana en España”, *Ephialte. Lecturas de Historia del Arte* 1, 23-62.
- Olmos, R., 1996a, “Caminos escondidos. Imaginario del espacio en la muerte ibérica”, *Complutum Extra* 6 (2), 167-176.
- Olmos, R., 1996b, “Signos y lenguaje en la escultura ibérica. Lecturas conjeturales”, en *id.* (ed.), *Al otro lado del espejo: aproximación a la imagen ibérica*, Madrid, 85-98.

- Olmos, R., 2011, “En los umbrales de la muerte. Itinerarios del Más Allá en la imagen ibérica”, J.J. Blánquez (ed.), *¿Hombres o dioses? Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*, Madrid, 107-132.
- Petit, TH., 2013, “The sphinx on the roof: the meaning of the Greek temple acroteria”, *The Annual of the British School at Athens* 102, 201-234.
- Petit, TH., 2016, “Sphinx et *katábasis* dans la peinture de vases”, *Cahiers des Études Anciennes* 53, 113-150.
- Pisano, G., 1996, “L’iconografía del «cavaliere» nella glittica punica”, E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Pisa-Roma, 917-924.
- Poveda, A. M., 1996, “Nuevos hallazgos de escultura ibérica del Vinalopó en «El Monastil» de Elda”, R. Olmos & J.A. Santos (eds.), *Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura*, Madrid, 353-367.
- Prados, F., 2002-2003, “Memoria del poder. Los monumentos funerarios ibéricos en el contexto de la arquitectura púnico-helenística”, *CuPAUAM* 28-29, 203-226.
- Quesada, F., 1994, “Riqueza y jerarquización social en necrópolis ibéricas: los ajuares”, J. Mangas & J. Alvar (eds.), *Homenaje a José María Blázquez* 2, Madrid, 447-466.
- Quesada, F., 1998, “Aristócratas a caballo y la existencia de una verdadera «caballería» en la cultura ibérica: dos ámbitos conceptuales diferentes”, C. Aranegui (coord.), *Los iberos, príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad ibérica*, Barcelona, 169-183.
- Quesada, F., 2003, “El caballo en la antigua Iberia”, F. Quesada & M. Zamora (eds.), *El caballo en la antigua Iberia*, Madrid, 9-19.
- Quesada, F., 2010, “Las armas en los poblados ibéricos: teoría, método y resultados”, *Gladius* 30, 17-42.
- Ramos, R. & Ramos, A., 2004, “La escultura ibérica de la Alcudia”, *Iberia, Hispania, Spania. Una mirada desde Ilici*, Madrid, 133-144.
- Ruiz Bremón, M., 1994, “La sirena del «vaso de la cabalgata nupcial» de Liria y su interpretación funeraria”, *Saguntum* 27, 197-205.
- Ruiz Rodríguez, A. & Molinos, M., 1993, *Los iberos. Análisis arqueológico de un proceso histórico*, Barcelona.
- Santos, J.A., 1991, “Nuevos enfoques y perspectivas en el estudio de las necrópolis ibéricas”, J.J. Blánquez & V. Antona (eds.), *Congreso de arqueología ibérica: las necrópolis*, Madrid, 607-615.
- Santos, J.A., 1999, “Les origines de l’État dans le sud-est de la Péninsule Ibérique à l’époque pré-romaine”, P. Ruby (dir.), *Les princes de la Protohistoire et l’émergence de l’état*, Nápoles-Roma, 107-114.
- Sanz, R. & Blánquez, J. J., 2010, “Caballeros ibéricos en torno a la *Vía Hercúlea*. Una mirada sobre la escultura ibérica”, P. Bueno et al. (eds.), *Arqueología, sociedad, territorio y paisaje. Estudios sobre prehistoria reciente, protohistoria y transición al mundo romano en homenaje a M^a Dolores Fernández Posse*, Madrid, 253-278.
- Saxe, A. A., 1970, *Social dimensions of mortuary practices*, Michigan (Tesis doctoral inédita).
- Valenciano, M. C., 2000, *El Llano de la Consolación (Montealegre del Castillo, Albacete): revisión crítica de una necrópolis ibérica del sureste de la Meseta*, Albacete.

Vaquerizo, D., 1994, "Muerte y escultura ibérica en la provincia de Córdoba. A modo de síntesis", *Revista de Estudios Ibéricos* 1, 247-289.

Vernant, J.-P., 1982, "La belle mort et le cadavre outragé", G. Gnoli & J.-P. Vernant (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, París, 45-76.

Vovelle, M., 1983, *La mort et l'Occident. De 1300 à nos jours*, París.

Análisis del *Himno Homérico a Hermes*: su faceta y evolución como *trickster*

Ana Canalejo Palazón¹

Universidad Complutense de Madrid

Abstract

Analysis of the elements showing Hermes inside the trickster archetype within Homeric Hymn IV, a text full of creativity, deception and mischief. We can appreciate not only the passage from an outsider to insider, but also his rise as a trickster and his license to transgress the boundaries.

Keywords: Hermes, trickster, Homeric hymn, sacrifice, Prometheus.

Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar la figura de Hermes dentro del arquetipo de *trickster* tomando como principal fuente el *Himno Homérico IV*. Se verán elementos que el propio himno muestra de forma directa o más sutil y se observará no solo la evolución hacia la figura del *trickster* sino también algunos elementos de gran importancia religiosa.

Los denominados Himnos Homéricos² son una recopilación de himnos religiosos que tienen como nexo de unión la temática: la dedicación a una divinidad concreta, contando relatos de su historia o ensalzando sus habilidades. El *Himno Homérico IV* entra en los himnos de mayor extensión y trata de los primeros días de vida de Hermes y cómo consigue convertirse en un dios de pleno derecho.

A lo largo de este capítulo se seguirá la estructura narrativa del himno para exponer los diferentes elementos de análisis.

Definición de *trickster*

¿Qué es un *trickster*? Hay muchas formas de definir y concebir un concepto tan amplio como el del *trickster*. Existen elementos comunes o generales que ayudan a definir a esta categoría, aunque varían según cada cultura.

Hyde (Hyde 2017, 7) introduce una definición general del *trickster* entre la que destaca como uno de los elementos más característicos el que el *trickster* cruza los límites, es un transeúnte que vaga entre los límites físicos, como por ejemplo el cruce de caminos, y también entre los límites más culturales, como

¹ anacan01@ucm.es.

² A pesar del nombre estos himnos distan tanto en composición como en estilo de la poesía de Homero, sin embargo, durante un tiempo se consideraron como tal.

las ideas de moralidad o de lo correcto e incorrecto. Mientras que las culturas distinguen tajantemente el bien del mal, lo positivo de lo negativo, lo sagrado y lo profano, etc.; el *trickster* se encuentra en la posición de hacer dudar de ellos, saltándose los y haciendo que la distinción se vuelva confusa. Esta clase de dobleces nos traen *tricksters*, que son tanto ladrones como promotores del comercio y el lenguaje, como es el caso de Hermes. Suelen ser personajes sabios que hacen tonterías o tontos con una gran chispa de inspiración y creatividad, un hecho muy importante en este *Himno Homérico IV* para que Hermes consiga sus objetivos, y por esta personalidad en la que son sabios y tontos al mismo tiempo a menudo se les representa como niños o ancianos para que el choque pueda resultar más cómico. Por tanto son personajes que llaman a que, ante la duda, se realice una acción profana, hasta que sus acciones los dejen contra la espada y la pared.

En la definición general de esta clase de divinidades podemos encontrar elementos que nos centran en Hermes. Doty (cfr. Hynes & Doty 1997, 48-65) dedica un capítulo a Hermes como *trickster* donde llega a elaborar una serie de categorías más concretas en las que se manifiesta como tal: dios que habita en los límites, conector divino, creador-restaurador, el sinvergüenza, el dios cómico y el dios de la elocuencia. Por tanto muchas de estas características se observan en el himno, destacando su nacimiento que le coloca en un estado liminal, no siendo ni dios ni titán, y cómo, partiendo de esa realidad, Hermes realizará toda serie de actos *trickster* para cambiar su realidad y la del mundo a su alrededor.

Humor y estructura

Así, aunque algunos autores como Carroll (1981, 305) tendían a dividir dos tipos de *trickster*: aquel que es un personaje cómico y el que es un héroe cultural, con personajes como Hermes, y más concretamente en este himno, podemos ver que el límite entre uno y otro es difuso.

La narración tiene un ritmo acelerado en comparación con otros himnos y a menudo se nos recalcará la inmediatez, la velocidad y la capacidad de reacción para mostrar algunas de las cualidades de Hermes. Dentro de la estructura es muy importante que el himno abarca lo sucedido en dos días: la mañana en la que Hermes nace, su primera noche en la tierra y el día siguiente donde debe enfrentarse a las consecuencias de lo que realiza el día anterior, ya que algunas de sus hazañas y travesuras dependerán de realizarse en un momento concreto para su éxito.

El humor es un elemento muy importante en este himno, no solo la risa es un recurso que sirve para cambiar el parecer de los personajes o para mover la historia hacia buen puerto para Hermes, sino que también podemos encontrar chistes y referencias pensadas para el público que se reunía a escuchar la recitación del himno. Por ello Vergados (2013, 27) encuentra cuatro categorías de humor dentro del himno: parodia de temas o motivos de los himnos, parodia de pasajes épicos específicos, humor situacional y el «humor lingüístico». Es importante tenerlo en cuenta, ya que dice mucho del tipo de dios que es y de la forma que se tenía de rendirle culto.

Los trabajos de Hermes

Se verán aquí todos los momentos en los que su creatividad e ingenio le ayudan a realizar unas travesuras maravillosas para un niño recién nacido. Inventos extraordinarios, el robo e incluso rituales trastocados son los elementos que predominan entre las travesuras del pequeño dios a lo largo del

himno, elementos que servirán para que Hermes manifieste sus capacidades y demuestre ser digno del Olimpo.

Invencción de la lira

Siendo un niño recién nacido Hermes sale de su casa y encuentra en ese preciso instante una tortuga, lo que le lleva a estallar a reír. Hermes considera la tortuga un buen presagio³ y habla con ella tratando de explicar al animal lo peligroso que es estar fuera. Parodia en este momento un refrán atribuido a Hesíodo (WD 365) en el que se dice que se está más a salvo en casa y la comicidad no solo se encuentra en eso, sino también en que la tortuga de por sí ya porta su propia casa en su caparazón. Continúa el chiste adelantándonos lo que va a hacer con el animal al decir que con su paso ritma la danza y otra serie de frases con doble sentido.

Esto se debe a que cuando introduce a la tortuga en su casa la mata, separando el caparazón del cuerpo para construir la primera lira. Unos instantes después inventará también el primer himno y cantará sobre su nacimiento y su estirpe gloriosa, aunque recalca de forma jocosa cómo su padre, el dios Zeus, y su madre, la titánide Maya, tuvieron una relación ilícita escondidos de Hera o como ni su madre ni él reciben culto, sino que viven en una cueva llena de regalos. Tal como expone Vergados (2013, 5) este himno es un intento de Hermes de legitimarse como dios por su nacimiento y de entregarse a sí mismo los honores y honras que necesita.

En sus dos inventos el himno nos recalca mucho que Hermes es, en efecto, el primero en realizarlos y cómo su creatividad es prodigiosa. Hermes tiene el potencial de ver en las cosas lo que podrían ser y entenderlas como una señal de algo más, para él todo se encuentra en un estado en potencia de ser otra cosa mucho mejor. Pese a su faceta creativa en su máxima expresión, sin embargo no es un dios creador ya que no surge la lira por sí sola en el mundo, Hermes necesita tomar los elementos ya existentes para darles un nuevo propósito.

En este sentido el himno nos recalca mucho su capacidad de héroe cultural, ya que como veremos más adelante la mayoría de sus inventos sirven posteriormente para la humanidad aunque él no los crease con esa intención. Pero también podemos ver su faceta más cómica en la forma de llevarse a la tortuga y en el propio himno que realiza.

Robo de las vacas de Apolo

Mientras cantaba sobre su estirpe el himno nos dice que a su vez Hermes deseaba otras cosas en su mente y esto parece deberse a que sufre un impulso por comer carne. Aunque hay ovejas en su zona prefiere otro tipo de carne: el ganado sagrado de su hermano Apolo. En la oscuridad de la noche Hermes viaja hasta donde se encuentran para poder llevarse consigo cincuenta de las vacas y para que no puedan seguir la pista de las pisadas hace que los animales caminen hacia atrás, colocándose él al final del todo y empujándolas.

³ Las tortugas se consideraban amuletos o símbolos de buena suerte si te cruzabas con una.

También se las ingenia para ocultar sus propias huellas, construyendo unas sandalias maravillosas, según el propio himno demasiado difíciles de concebir, que van convirtiendo sus pisadas en unas huellas grandes y extrañas.

Hay muchos elementos propios del *trickster* en esta parte del relato: el robo, la creatividad, el refugiarse en el amparo de la noche y el impulso por la carne. Comenzando por el robo es obvio que no se trata de uno cualquiera, es un niño recién nacido transportando cincuenta vacas que pertenecen a un ganado sagrado, unas características bastante maravillosas y marcan, como ningún otro personaje podría haberlo conseguido, algo que resalta además de sus características *trickster* el tipo de divinidad que es.

De nuevo se ve su capacidad creativa, pero esta vez no como héroe cultural ya que las sandalias que nadie puede imaginar desaparecen del relato en cuanto no las necesita, arrojándolas a un río. Es un invento ideado para mostrar su creatividad sobrenatural y su capacidad de resolución de problemas.

Respecto al amparo de la noche es muy característico cómo el himno recalca que la noche siempre está llegando a su fin, pero nunca acaba hasta que no vuelve a su hogar. No considero que se deba a añadidos posteriores al texto por distintos autores, más bien me parece una forma de recalcar que durante la noche está robando a un dios tan ligado al día como Apolo. Además la noche es el momento en el que tradicionalmente se mueven los ladrones.

Sin embargo, el elemento que me parece más representativo de esta parte es la idea de que al realizar una de sus mayores travesuras es cuando tiene un impulso de apetito fuerte, concretamente carne, ya que podemos verlo en muchos mitos y cuentos *trickster*. El más representativo de un hambre voraz es el ciclo que se suele llamar *Raven becomes voracious* en la mitología *tsimshian*⁴, en la que el personaje de Raven se ve sumido en un hambre voraz, destrozando la aldea en la que se encuentra, una zona que parece semejar una tierra paradisiaca, y obligando al líder a expulsarlo. Cuando Raven se marcha se convierte definitivamente en un cuervo y en su vuelo genera los primeros mares y las primeras islas en las que se situarán los hombres. Su hambre voraz es un elemento que lo caracteriza y que sirve para un mito etiológico. Como en este caso y el de Hermes, el hambre entre los *trickster* puede llegar a ser un elemento que lleve a cambios de estado, si tiene un carácter transgresor, o a situaciones cómicas en mitos más distendidos.

El fuego y el sacrificio

Una vez se ha llevado consigo las vacas, las deja en un establo junto a un río y mata a dos de ellas, enciende un fuego, realiza doce particiones para los dioses y se recalca mucho que Hermes realiza el sacrificio «según debía» (Vid. HH IV 139), sin embargo para que hubiese sido un sacrificio al uso debería haber comido la parte de la carne y haber quemado los huesos, la grasa y el estómago para ofrendarlo a los dioses. Sin embargo, Hermes decide no tomar la carne.

En este momento Hermes está relacionado con otra divinidad más antigua y con la que comparte línea de sangre: Prometeo. Dentro de la cronología mítica, si existe una forma ritual de realizar un sacrificio se suele pensar que el engaño de Prometeo ya se había realizado y se habían separado definitivamente

⁴ Los *tsimshian* son un conjunto de comunidades de indios americanos que habitan la costa noroeste del Pacífico.

los dioses de los hombres. Tras ese engaño se robó el fuego, necesario para crear un canal de comunicación con los dioses mediante el humo del sacrificio, dejando a los dioses lo que les quedó tras el engaño⁵ mientras que la humanidad se quedaría con la carne del animal.

Hermes en este momento se encuentra en una situación límite: él mismo no es una divinidad que reciba culto, es medio dios medio titán, así que al realizar un sacrificio habitual se colocaría dentro del grupo de las personas que alaban, no las que son alabadas. Su propósito en todo el himno es hacerse valer y para ello no debe comer la carne, en el caso de hacerlo le ocurriría lo mismo que a Prometeo, así que aunque el impulso de robarlas era precisamente el de saciar su hambre, hace una partición en la que se le incluye a sí mismo y se hace un sacrificio divino, saciándose mediante el humo.

Sin embargo, para haber realizado todo esto necesita el fuego, «la fuerza de Hefesto» (Vid. HH IV 115), al contrario que Prometeo, Hermes no necesita robar el fuego, ya que la pauta de sacrificio ya existe, Prometeo ya ha sido castigado y el fuego está entre los hombres. El himno nos recalca que Hermes es el primero en inventarlo, eso se debe a que Hermes crea una forma humana de producir su propio fuego, ya que lo realiza con hojas y ramas. El fuego es un elemento que está muy ligado con los personajes *trickster* debido a que es un elemento tanto creador como destructor, algo que se ve muy ligado a sus personalidades. Por tanto, independientemente de que se suele atribuir el fuego a Prometeo, esta vinculación sirve para mostrar otro de los elementos del *trickster* en Hermes.

Esta parte del himno, con todo su peso ritual, nos muestra cómo Hermes sigue los pasos de Prometeo pero aprende de sus errores: realiza un engaño, realiza un sacrificio, crea el fuego pero no consume la carne que lo delataría. Con todo esto, Hermes deja atrás su parte más titánica y supera a las viejas generaciones.

Trato con otros personajes

Otra forma de llevar a cabo sus travesuras es utilizando su capacidad para la oratoria y el engaño contra otros personajes, todos ellos miembros de su familia. La forma en la que Hermes se contrapone a otras divinidades suele ser la contraria a como se relacionará con ellos después: empezando con una relación conflictiva y pasando a una amistad, por ejemplo.

Maya

La madre de Hermes, hermosa titánide que escoge permanecer lejos de las reuniones de los dioses y vive en una cueva llena de adornos, sirvientes y lujos. No tiene gran protagonismo en el himno hasta que Hermes vuelve a casa, colándose como una sombra a través de la cerradura, y se mete en su cuna fingiendo ser un bebé normal.

Maya, imaginándose lo que ha hecho su hijo, le echa una buena reprimenda llamándole bribón, ladronzuelo, etc. y le adelanta que el propio Apolo vendrá a cobrarse su deuda por lo que ha hecho. En este enfrentamiento con su madre Hermes pone en práctica sus capacidades más elocuentes y embaucadoras, sabiendo que ha hecho algo malo, pero intentando desviar la atención o la culpa. Hermes

⁵ Es decir: grasa, huesos y cualquier parte que se considerase no comestible del animal.

al principio fingirá no haber hecho nada, algo muy propio de los niños pequeños, después, al verse acorralado por su madre, le confiesa lo que ha hecho pero carga la culpa contra sus padres por ser responsables de él y porque Zeus no le ha otorgado los favores que merece. Aquí confiesa su verdadera intención a lo largo del himno: si su padre no les ofrece honores, Hermes se encargará de robarlos.

Esta escena es propia de algunos *tricksters* de otras tradiciones míticas que, siendo niños, deben enfrentarse a los adultos. Un ejemplo claro es el mito en el que Krishna roba la mantequilla de su madre, que ya le había avisado que no debía comerla, cuando ella trata de regañarle por haber desobedecido él fingirá que un animal se la comió, pero después afirma que lo ha hecho él, cargando la culpa en su madre por ser la responsable de él y porque si la mantequilla se encontraba en su casa no podía ser un robo⁶.

En ambos casos, los jóvenes *tricksters* se salen con la suya al encontrar una suerte de vacío legal en los reproches de sus madres.

Apolo

Hermes y Apolo no pueden ser dioses más dispares, a pesar de ser hermanos, y precisamente el himno utiliza esta contraposición para marcar con mayor claridad las reglas que transgrede, siendo Apolo un dios mucho más recto que su hermano. Todo el enfrentamiento podría corresponder a otras historias *trickster* en las que un niño pequeño comienza molestando o poniendo impedimentos a dioses más importantes (Hyde 2017, 90). No parece que Hermes pretenda una afrenta real contra Apolo, sino tan solo conseguir parte de los honores que tiene, ya que considera que son muchos y él no tiene ninguno. Aun así, el robo de ganado en Grecia era una afrenta de grandes proporciones. Robándole las vacas y sacrificando dos de ellas no solo comete una gran transgresión, sino que muestra cómo él podría hacerse cargo de semejante tarea.

Antes siquiera de que se dé lugar a la confrontación de los dos hermanos ya podemos ver lo diferentes que son: Hermes actúa durante la noche, representado como su compañero, mientras que Apolo no aparece en el himno hasta que termina la escena de Maya y finalmente amanece, mostrando así sus diferentes esferas de actuación.

Cuando Apolo descubre la desaparición de las vacas, comienza a investigar, preguntando al único anciano que vio a Hermes realizar el robo y, aunque el hombre le explica lo sucedido, cuando Apolo encuentra las extrañas huellas que deja Hermes no puede interpretarlas del todo. Esto puede ser otra forma de alabar la creatividad de Hermes frente al dios de las señales y las profecías. De hecho Apolo necesita ver en la lejanía un ave de amplias alas⁷ que le indique que el ladrón es, efectivamente, un hijo de Zeus.

Al llegar Apolo enfurecido a la casa de Maya, Hermes se introducirá en su cuna, envolviéndose con sus pañales, escondiendo su lira y, en definitiva, fingiendo ser un niño bueno que duerme plácidamente. Aprovecha su propia naturaleza infantil, algo con lo que Apolo responde regañándole como si fuese un

⁶ Para un análisis del mito se puede consultar Hyde, 2017, 284s.

⁷ El ave puede hacer referencia a un halcón, animal de Apolo por excelencia, o a un águila, más relacionado con su padre Zeus. Independientemente Apolo realiza una ornitomanía para poder entender lo ocurrido.

niño pequeño, ya que cuando lo agarra y le pide que confiese lo ocurrido, lo amenaza con lanzarlo al Hades⁸. Sin embargo, Hermes intentará pasar por inocente al ser solo un niño que no conoce males, lo que provocará que Apolo sonría ante el carácter de su hermano y decida llevar el asunto ante Zeus.

Mientras Apolo lleva a Hermes en brazos, atado, este consigue que le suelte al provocarse una ventosidad seguida de un estornudo, este último era algo que se podía interpretar como un buen presagio. Apolo al ver esa señal se detiene y le profetiza que, aunque no quiera, acabará por confesar lo sucedido con su ganado, aunque Hermes provoque presagios positivos. Un pequeño duelo de adivinación, uno de los trabajos que Hermes quiere quitarle a Apolo, que nos adelanta que Hermes deberá conducirlo hasta el ganado pero acabará por salirse con la suya.

En sus encuentros con Apolo Hermes muestra su capacidad de retorcer los juramentos, acerca de esto Arend (vid. Fletcher 2008, 21s.) identifica en la poesía épica una fórmula típica con un verbo de jurar y una indicación de que el pacto se ha completado, sin embargo Hermes utilizará muchos juramentos incompletos, ya sea porque no termina el juramento o porque no realiza la fórmula de forma correcta, para poder salirse con la suya, dejándolo todo en el aire.

Finalmente, cuando sus palabras ya no valen de nada y debe mostrar lo que ha ocurrido con las vacas Hermes lleva consigo su lira, así mientras Apolo se encuentra sorprendido por lo que ha sido capaz de realizar un niño tan pequeño, él comienza a tocar. Apolo queda fascinado por semejante instrumento y le pregunta cuánto costaría que se lo entregase, Hermes entonces se aprovecha de la situación para decirle que costaría exactamente las vacas que le ha robado. De este modo la forma en la que Hermes consigue lo que quiere de Apolo es pagándole las vacas, una vez robadas, con la lira.

Con esa compensación se da el cambio de honores que Hermes estaba buscando, pasando a ocuparse de los ganados de su hermano y Apolo ligado a la música. Sin embargo Apolo teme que su arco y su nuevo instrumento acaben robados por las habilidades innatas de su hermano, así que le pide que realice un pacto en el que podrá pertenecer al Olimpo mientras que respete al resto de los dioses. Es el único trato en el que Hermes permite que se limiten sus capacidades, ya que le interesa pertenecer al círculo de los dioses para poder recibir culto.

La relación de los hermanos concluye con Apolo entregándole a Hermes un oráculo un tanto oscuro y caprichoso, compuesto por unas doncellas⁹ a las que debe alimentar para conseguir sus presagios, un tipo de adivinación muy traviesa y fácil de vincular con el carácter más propio de un *trickster*. Además Apolo crea una relación de amistad con su hermano por el intercambio de la lira, prometiéndole que no habrá ningún otro dios al que defienda y quiera más que a él, mostrando un cambio radical respecto a su primera interacción.

⁸ Apolo hace referencia a que liderará a «los humanos pequeños» (259) como eufemismo del lugar de los muertos. No solo parece una amenaza del calibre de «que viene el coco» sino que relaciona a Hermes con su atributo de psicopompo o guía de las almas.

⁹ Normalmente se entiende que son las abejas y el oráculo vinculado a interpretar su vuelo y rumbo.

Zeus

Zeus aparece representado en el himno como el padre de Hermes y aquel que no le otorga los derechos y honores que el pequeño considera que se merece, por ello en el himno que compone el joven dios, tras crear la lira, se burla de la relación que tiene Zeus con Maya. Sin embargo, desde el nacimiento hasta la llegada al Olimpo no aparece y solo está presente siendo mencionado por otros personajes.

La llegada al Olimpo implica que se realice un juicio en el que cada uno de los hermanos debe exponer lo sucedido y defender su causa. Tema que presenta semejanzas con un relato hitita en el que dos hermanos se reparten una herencia, de forma desigual, y acuden a juicio ante el dios Sol (Bernabé 2017, 147). Los hermanos del relato hitita se llaman Recto y Malo, debido a que este último intenta engañar a su hermano para conseguir las mejores porciones de la herencia, entre ellas una vaca sana por una enferma, donde podemos ver que el intercambio bovino ya era un elemento que se compartía. La idea de llevar la disputa de los hermanos ante un dios imparcial que lo observa todo es la misma lógica que sigue Apolo para presentar a su hermano pequeño frente a su padre, sin embargo en un principio Zeus se burla de Apolo por traer atado a un niño pequeño como culpable, mostrando cierta predilección por Hermes.

Durante el juicio Zeus observa cómo Apolo hace una alegación tradicional, mientras que Hermes comienza acusándolo de ir a juicio sin testigos, realiza juicios falsos o le asegura a Zeus que debería sentirse orgulloso de tenerle como hijo. Cuando Hermes defiende su inocencia infantil con todas esas herramientas embaucadoras, Zeus se echa a reír, de un modo muy similar a la risa victoriosa de Hermes al ver una tortuga. De nuevo, la risa parece ser una carta a favor de las intenciones de Hermes.

En el relato hitita debe suponerse que el Sol trae una compensación para Recto por las penurias que le hace pasar su hermano, en cambio en el himno griego encontramos que Zeus pide a Hermes que muestre lo que ha ocurrido con las vacas a Apolo, dejándole a Hermes nuevas oportunidades de conseguir el intercambio que realiza con su hermano.

Más allá de que la risa es un motor de cambio para los personajes que interactúan con Hermes, se nos dice que tanto el nacimiento como el intercambio de dones entre los hermanos es un designio de Zeus, lo que muestra que Zeus en ningún momento se deja engañar por su elocuencia ni sus trucos.

Conclusiones

Como se ha podido observar a lo largo del *Himno Homérico IV* se nos dice que el nacimiento y los poderes que recibe Hermes de Apolo al final del texto son voluntad de Zeus, es decir, Zeus quiso tener a Hermes tal y como es para completar su Olimpo, de ahí que finalmente le permita formar parte de él. Entonces ¿Por qué no lo introduce directamente?

Se ha tratado este himno como un paso de un *outsider* a un *insider*, pero recientemente Allan (2018, 89s.2) estudia cómo tras la desaparición del panteón de una figura astuta como Prometeo, Zeus necesita en su

cosmos¹⁰ una divinidad de igual o mayor inteligencia pero que sirva a sus designios y pueda controlar y, para ello, pondría toda esta serie de pruebas a Hermes. Por ello Hermes sigue hasta cierto punto la estela de su antepasado, Prometeo. Para poder conseguir sus objetivos, debe demostrar que es capaz de realizar más o lo mismo que él pero siempre esquivando los castigos y sirviendo a los planes de Zeus.

Siguiendo la línea de Allan, considero que Hermes pasa esta serie de pruebas para ver si se ganaba el puesto de dios *trickster*, el que perdió el propio Prometeo. Es evidente que es una categoría moderna y que los propios griegos no lo denominarían así, sin embargo, dentro de la estructura religiosa era necesaria la presencia de un dios de dichas características y con las zonas de actuación sobre las que acaba gobernando Hermes en el himno.

De este modo, la presencia de Hermes en el Olimpo y, por tanto, de elementos caóticos y difíciles de controlar supone la llegada de un dios que rompe las barreras existentes para crear otras nuevas, algo en lo que se apoya Hyde (2017, 137s.) que, en contraposición a otros autores, como Kerényi que considera la llegada de Hermes al Olimpo un simple elemento de caos, expone que mediante ese leve caos establece nuevos órdenes como el de entregar la lira a Apolo.

En definitiva, considero que este himno, al alabar a Hermes religiosamente de esta manera, no solo sería una forma de narrar sus aventuras a modo de alabanza, sino también de mostrar que solo si se es dios se tiene permiso para hacer todo lo que realiza Hermes a lo largo del himno y salir impune, ningún titán, semidiós u hombre corriente podría llegar a ser como él, ya que él es el que puede transgredir y pasar todas las barreras.

Bibliografía

Allan, A., 2018, *Hermes*, Londres.

Bernabé, A., 2017, *Homero: Himnos Homéricos*, Madrid.

Carroll, M.P., 1981, “Lévi-Strauss, Freud, and the Trickster: A New Perspective upon an Old Problem”, *American Ethnologist* 8 n° 2, 301-313.

Fletcher, J., 2008, “A Trickster's Oaths in the ‘Homeric Hymn to Hermes’” *The American Journal of Philology*, 129 n° 1, 19-46.

Hyde, L., 2017, *Trickster makes this world: how disruptive imagination creates culture*, Edimburgo.

Hynes, J. & Doty, G., 1997, *Mythical Trickster Figures*, Tuscaloosa.

Vergados, A. 2013, *The Homeric Hymn to Hermes: Introduction, Text and Commentary*, Berlin/Boston.

¹⁰ En el sentido más griego de la palabra *κόσμος* como orden, orden universal o el lugar que tiene cada elemento en el mundo.

Teología negativa en el pensamiento presocrático

Alberto Bernabé Pajares¹

Universidad Complutense de Madrid

Abstract

The aim of the paper is to review the main testimonies available to sketch a history of the negative theology in Pre-Socratic thought. In a first stage philosophers reflect a negative theology in two ways: 1) attributing to new philosophical principles adjectives that typically qualified the gods; 2) considering mere natural phenomena that were traditionally considered gods. On the other hand, Xenophanes configures a negative theology, consisting of a critique of the Homeric view of the gods and a positive theology that is still a negative theology to a large extent. The author of the Derveni Papyrus interpreting an Orphic theogony considers that Ouranos, Kronos, and Zeus are mere names of the intelligent air.

Keywords: Negative theology; Xenophanes; Derveni Papyrus; presocratics.

Propósito

El propósito de este trabajo es revisar los principales testimonios de los que disponemos para trazar los inicios de una historia de la teología negativa en el pensamiento presocrático. He señalado cuatro puntos de referencia significativos en esa historia: el primero, el uso de términos con ἀ(v)- privativa como precedente en la literatura arcaica; el segundo, la existencia de autores que, sin elaborar una teología negativa explícita, esto es, sin decir taxativamente qué rasgos son incompatibles con un dios que merezca tal nombre, presentan elementos que servirían para configurarla. El tercer punto de referencia, que ocupará la parte más amplia de este trabajo, es la formulación expresa de una teología negativa por parte de Jenófanes y la constatación de que gran parte de lo que se llama su “teología positiva” está constituida por expresiones que no son sino una prolongación de la teología negativa. El cuarto es la consideración por parte del comentarista de Derveni de que la γένεσις es incompatible con la consideración de divinidad y su consiguiente interpretación de las divinidades postuladas por “Orfeo” como manifestaciones de una sola entidad divina, material y eterna. Terminaré con unas breves conclusiones.

Uso de términos con ἀ(v)- privativa

Los antecedentes últimos de la teología negativa pueden encontrarse, entre otros, en el uso de epítetos con alfa privativa para calificar a los dioses, indicando que se distinguen de otros seres, en especial los seres humanos. Dado que es un hecho bien conocido, baste citar como ejemplo un pasaje de la *Iliada* (Il. 1.265²) en el que Teseo es calificado como ‘semejante a los inmortales’, expresión en la que se usa para

¹ albernab@filol.ucm.es.

² ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν.

designar a los dioses el adjetivo negativo ἀθάνατος³. El gran elogio de afirmar que Teseo se parece a los dioses, queda mitigado por la constancia de que solo se parece a ellos, pero no es igual que ellos, porque es mortal, algo que un dios no puede ser. El adjetivo negativo ‘inmortal’ define, pues, negativamente, a los dioses, como aquellos “que no son mortales”. Igual ocurre con ἀγήρωσ ‘desconocedor de la vejez’, una propiedad de los dioses que se enuncia a menudo acompañando a la anterior, por ejemplo, en otro pasaje de la *Ilíada* (*Il.* 17. 444⁴) “mientras que vosotros sois desconocedores de la vejez e inmortales”. En el *Himno homérico a Afrodita* (*h.Ven.* 216-238) se cuenta que Eos olvida solicitar a Zeus que le conceda a Titono la ausencia de vejez, cuando le pide que le conceda la inmortalidad, con el terrible resultado de que su amado no muere, pero envejece constantemente, porque, aun siendo inmortal, no es un dios. Esta nueva definición negativa de los dioses los califica como “que no envejecen”. Ambas cualidades, expresadas por adjetivos negativos, ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ, se enuncian como un deseo imposible en un pasaje (*Il.* 8. 538-539⁵) en el que Héctor desearía que fuera tan cierto que va a ser inmortal y desconocedor de la vejez como que va a matar a su enemigo, o en otro (*Il.* 12. 322-324⁶) en el que Diomedes alude a la posibilidad (irrealizable) de que, por sobrevivir a la guerra, Glauco y él pudieran ser como los dioses.

En suma, los dioses son calificados con dos adjetivos negativos que los identifican como tales, de forma que podríamos formular esta circunstancia en una forma propia de la teología negativa: “si envejece y muere, no es un dios”.

Presocráticos y primeras manifestaciones de teología negativa

Por otra parte, hallamos en los presocráticos diversas formulaciones que podrían considerarse similares a las que caracterizan una teología negativa o preparatorias para ella. Dentro de este apartado distingo tres:

Atribuir a nuevos principios filosóficos adjetivos que tradicionalmente se referían a los dioses, como si los nuevos principios, debieran considerarse divinos con mayor legitimidad que los dioses tradicionales.

Es este, por ejemplo, el caso de Anaximandro al que se le atribuye la afirmación de que “el principio y elemento de las cosas que son es una cierta naturaleza de lo indefinido ... y que este es eterno y desconocedor de la vejez” (Anaximand. B 2 DK (Hippol. Ref. 1.6.1)⁷) o en otros términos, que “eso (τὸ ἄπειρον) es lo divino, pues es inmortal e imperecedero”⁸. Los adjetivos ἀθάνατος y ἀγήρωσ, con los que Anaximandro califica τὸ ἄπειρον son prototípicamente utilizados en la tradición poética para caracterizar a los dioses⁹.

³ Sobre el uso de adjetivos negativos para definir realidades diferentes de los seres corrientes, cf. Bernabé Pajares 2013a, 79-111 y Bernabé Pajares 2019, 95-113.

⁴ ὁμοίως δ' ἐστὸν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε.

⁵ εἰ γὰρ ἐγὼν ὧς / εἶην ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ ἡματα πάντα.

⁶ ὃ πέπον εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε / αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε / ἔσσεσθ'.

⁷ οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινα τοῦ ἀπείρου ... ταύτην δ' αἰδίων εἶναι καὶ ἀγήρω.

⁸ Anaximand. B 3 DK (Arist. *Phys.* 203b 13) καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον.

⁹ Cf. *Il.* 17.444 ὁμοίως δ' ἐστὸν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε, *Od.* 5.218 σὺ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ, además de los ejemplos de las nn. 5-6.

Considerar meros fenómenos naturales lo que tradicionalmente eran considerados dioses

Es el caso de diversas explicaciones del arco iris (la diosa Iris para la tradición), como la de Anaxímenes, según el cual se produce “al caer los rayos del sol sobre el aire comprimido” (Anaximenes. A 7 DK (Hippol. Ref 1.7.8) ¹⁰), la de Jenófanes, que afirma que “esa a la que llaman Iris resulta ser también una nube / púrpura, escarlata y verdosa a la vista”¹¹ o la de Anaxágoras, cuando afirma que “llamamos Iris a lo que brilla en las nubes opuesto al sol” (Anaxag. B 19 DK ¹²). Llamo la atención sobre el uso del verbo καλέω en los pasajes de Jenófanes y Anaxágoras, con el que los autores precisan que lo que la gente cree que son seres divinos no son otra cosa que expresiones convencionales, meras formas de llamarlos (Bernabé Pajares 2018).

Pueden incluirse también en este apartado casos como el fragmento de Heráclito en el que el rayo, que en la religión tradicional es el arma de Zeus, personifica él mismo el fuego que controla el universo¹³.

Ideas erróneas de los mortales sobre lo que es un dios

Diversos autores critican a la gente común por prácticas que consideran incompatibles con la idea de divinidad. Un ejemplo de este apartado es un pasaje en el que Heráclito censura a quienes rezan a las imágenes de los dioses, señalando que así demuestran su ignorancia sobre lo que son realmente: “les rezan a esas estatuas, como si uno estuviera charlando con las paredes, sin saber nada en absoluto de qué son realmente dioses y héroes” (Heraclit. B 5 DK¹⁴). El pasaje es poco explícito: no sabemos si lo que Heráclito critica como un error es que crean que las imágenes representan realmente a los dioses o que consideren que los dioses se dejan conmover por las súplicas, o ambas cosas. En todo caso, es claro que se trata de creencias que el filósofo considera que no son atribuibles a un dios. Como rasgo del dios se presentaría pues, que no son receptivos a las súplicas de los humanos.

Teología negativa explícita en Jenófanes

Jenófanes de Colofón¹⁵ configura una teología negativa explícita, que se desarrolla en diferentes ámbitos. Lamentablemente no podemos seguir el curso de su razonamiento, ya que solo nos han llegado fragmentos aislados, cuyo orden desconocemos, pero un análisis detenido de ellos ofrece algunos resultados interesantes.

¹⁰ ἴριν δὲ γεννᾶσθαι (sc. Ἀναξιμένης ἔφη) τῶν ἡλιακῶν ἀγῶν εἰς ἀέρα συνεστῶτα πιπτουσῶν.

¹¹ Xenoph. B 32 DK ἦν τ' ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε, / πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι. Cf. una afirmación parecida sobre el Fuego de San Telmo, que los griegos atribuían a la presencia de los Dioscuros, en Xenoph. A 39 DK (Aëtius 2.18.1). Asimismo cf. Mourelatos 2008.

¹² ἴριν δὲ καλέομεν τὸ ἐν τῆσιν νεφέλῃσιν ἀντιλάμπον τῶι ἡλίωι.

¹³ Heraclit. B 64 DK τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός “todas las cosas las timonea el Rayo”. Cf. la discusión del pasaje en Fronterotta 2013, 149-150.

¹⁴ καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὐ τι γινώσκων θεοῦς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.

¹⁵ Sobre Jenófanes disponemos de las ediciones comentadas de Untersteiner 1956 y Farina 1961, lamentablemente olvidada por los estudiosos modernos, Heitsch 1983 y la excelente de Leshner 1992. Como estudios de conjunto pueden citarse Heitsch 1994 y Schäfer 1996, así como los parciales más relacionados con el tema del artículo, como Lefka 1989 o Finkelberg 1990. Interesante sobre la relación del autor con la poesía es Granger 2007.

Crítica de las opiniones de los poetas épicos

Comenzamos por un pasaje que no es, por sí, un fragmento de teología negativa, pero por el contexto debemos entenderlo como tal:

A los dioses atribuyeron Homero y Hesíodo todo aquello
que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche:
robar, adulterar y engañarse unos a otros (Xenoph. B 11 DK ¹⁶).

El fragmento se presenta como una contraposición múltiple. a) Se contraponen los ámbitos de referencia enfrentados: los dioses (θεοῖσ') en el primer verso, frente a los hombres (παρ' ἀνθρώποισιν), en el segundo. b) Se contraponen dos verbos (ἀνέθηκαν y ἐστίν) en un doble sentido: en cuanto al tema verbal, ya que el primero es un aoristo puntual, que marca una acción que se terminó en el pasado, cerrada, y el segundo es un presente atemporal, cuyo contenido, por tanto, continúa vigente, y en cuanto a la semántica: porque ἀνέθηκαν expresa una acción no esencial, sino contingente, incluso caprichosa¹⁷, mientras que ἐστίν es un verbo copulativo, pero que connota un valor esencial. Así, Homero y Hesíodo les han "puesto", les han atribuido a los dioses unos rasgos que, según Jenófanes, no les pertenecen esencialmente; incluso, que los descalificarían como dioses. Podemos parafrasear la frase de Jenófanes diciendo: "Homero y Hesíodo le atribuyeron (en su momento, de forma caprichosa y errónea) a los dioses, lo que entre los hombres (siempre y con razón) es motivo de vergüenza y reproche". Cierra el párrafo el tercer verso que es una aposición a πάντα ... ὅσσα y especifica ejemplos de tales asuntos vergonzosos que los poetas han atribuido a los dioses: "robar, adulterar y engañar".

Es evidente que, tras estas frases, hay un argumento que no está expreso en los versos que nos han llegado, lo cual puede interpretarse de dos maneras, o bien que tal argumento se explicitaba en el texto original y nuestra fuente no lo transmitió, o bien, lo que me parece más verosímil, que Jenófanes no lo expresó, porque lo daba por supuesto, considerando que se deducía de las otras expresiones. El tal argumento es que, si entre los hombres es motivo de vergüenza y reproche robar, cometer adulterio y engañarse, tales comportamientos no deberían aplicárseles a los dioses. Frente a lo que es usual en la tradición, Jenófanes pone en primer plano el argumento del *non decet*, un argumento ético: no debe aplicársele a los dioses lo que no es correcto. Por ello debemos incluir el pasaje entre las formulaciones de una teología negativa.

Pero aún podríamos ir más allá en la interpretación del texto y podíamos preguntarnos si Jenófanes no consideraría igualmente incorrecto atribuirles a los dioses cualidades como la honradez, la fidelidad matrimonial y la veracidad, que, aunque sean positivas, pertenecen al ámbito humano. Y, aún, desde otro punto de vista, podemos entender que quizá el problema para Jenófanes no se refiere tanto a los dioses en sí, sino a los efectos que estas afirmaciones pueden tener sobre la ética humana, ya que, si se les atribuyen a los dioses comportamientos reprobables, se abre camino para que tales comportamientos sean tenidos por aceptables, o incluso por paradigmáticos para los seres humanos, de forma que pueden configurar un modelo ético negativo.

¹⁶ πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσιόδός τε, / ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, / κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

¹⁷ Se le puede poner un apodo a una persona o darle nombre a un perro, pero tales cosas no les pertenecen esencialmente a los sujetos.

Crítica de las opiniones de los mortales

Continúa Jenófanes con formulaciones propias de una teología negativa en el siguiente fragmento:

Mas los mortales se creen que los dioses nacen
y que tienen su propia voz, porte y vestimenta (Xenoph. B 14 DK ¹⁸).

En este pasaje, los mortales se contraponen de nuevo a los dioses, en un quiasmo sustantivo sujeto-verbo/verbo-sustantivo sujeto, que marca estilísticamente la distancia existente entre hombres y dioses y deja en el centro de la frase la creencia errónea de los hombres. La actividad propia de los mortales (βροτοί) es δοκέειν, ‘opinar’, tanto si lo que opinan es cierto como si no (aunque frecuentemente, se suponga que no). Es un tema recurrente entre los filósofos griegos que los mortales creen, frente a los dioses, que saben¹⁹. El infinitivo de presente γεννᾶσθαι, que expresa acción no terminada o, mejor, atemporal, indica que los hombres consideran que “nacer” es una cualidad propia de los dioses, que les atribuyen como un rasgo esencial que puede reiterarse en cualquier momento (mañana, pues, podría nacer un nuevo dios). La introducción “los mortales se creen” parece implicar que Jenófanes no comparte la creencia. Por lo tanto, el pasaje debe entenderse como una nueva formulación de teología negativa: “si nace, no es un dios”. Apoyan esta interpretación dos testimonios de Aristóteles. El primero le atribuye a Jenófanes el argumento de que afirmar que los dioses nacen es una impiedad equiparable a afirmar que mueren, porque en ninguno de los dos casos son eternos (Xenoph. A 12 DK (Aristot., *Rhet.* 1399b 6)²⁰). El segundo, pone en boca de Jenófanes el argumento “si muere no es un dios” (Xenoph. A 13 DK (Aristot., *Rhet.* 1400b 5)²¹).

Continuando con B 14, según Jenófanes el segundo error de los seres humanos es creer que los dioses tienen vestimenta, voz y cuerpo. No se trata de que estos rasgos sean como los de los hombres (τὴν σφετέρην indica que son privativos de los dioses), pero sí de que los tienen. En otras palabras, tienen su propia “voz”, una voz divina (hablan), su propio cuerpo divino (en el sentido de “forma corporal”) y vestidos divinos, maravillosos y espectaculares, pero, pese a admitir estas diferencias, los mortales creen que los dioses tienen una presencia física, y están sometidos a la necesidad de vestirse y de comunicarse mediante un lenguaje oral. Todos ellos siguen siendo, en opinión de Jenófanes, rasgos que no son propios de un dios.

Jenófanes lleva el razonamiento más adelante en el siguiente fragmento:

Los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros,
y los tracios, que los suyos son de ojos azules y rubicundos (Xenoph. B 16 DK ²²).

Jenófanes no dice, pero parece que debemos inferirlo (por los datos de nuestra propia experiencia) que las características físicas atribuidas a los dioses son las mismas de los sujetos que se las atribuyen. Llamo

¹⁸ ἀλλ’ οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοῦς, / τὴν σφετέρην δ’ ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε.

¹⁹ Baste citar las “opiniones de los mortales” (βροτῶν δόξας) a las que se refiere Parm. B 1.30 DK.

²⁰ οἷον Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ‘ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν’ ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε,

²¹ οἷον Ξενοφάνη Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν, εἰ θύωσι τῆι Λευκοθέαι καὶ θρηνηῶσιν ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσιν, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ’ ἄνθρωπον, μὴ θύειν.

²² Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε / Θρηκῆς τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασὶ πέλεσθαι>. La reconstrucción del fragmento es la de Diels.

la atención sobre φασι, que connota seguridad en lo que se dice, esto es “afirman, están seguros de que son”. La representación de lo divino como semejante a lo humano del fragmento anterior se particulariza en este con detalles físicos que corresponden al grupo que se los imagina. En los fragmentos que estamos revisando hay una gradación evidente en la convicción, cuyo punto menor se encuentra el fragmento B 11 DK, en que Jenófanes dice que “Homero y Hesíodo atribuyeron (ἀνέθηκαν)” determinadas características a los dioses, aumenta en B 14 DK, donde señala que “los hombres creen (δοκέουσι)” y alcanza su punto máximo en B 15 DK, donde los mismos sujetos manifiestan una profunda convicción, “afirman (φασι)”, aunque sea una falsa convicción.

Con el siguiente fragmento, Jenófanes lleva su razonamiento a otro nivel:

Pero es que si tuvieran manos las vacas, caballos y leones y pudieran
pintar con esas manos y realizar obras de arte, como los hombres,
los caballos, semejantes a caballos, y las vacas a vacas
pintarían las figuras de sus dioses; y harían sus cuerpos
a semejanza precisa del porte que tiene cada uno (Xenoph. B 15 DK ²³).

La oración condicional irreal de presente (imperfecto en la prótasis, imperfecto con κε, en la apódosis) indica en griego una posibilidad irrealizable. Podemos considerar el pasaje como el clímax de la argumentación, tanto si se encontraba en el poema original como última argumentación, como si no. Junto a la constatación de que los tracios y los etíopes afirman que sus dioses son como ellos, Jenófanes practica una *reductio ad absurdum* y corona la serie de referencias a la imagen que cada uno tiene de los dioses, llevándolas al terreno de la hipótesis irreal.

Jenófanes presenta, pues, en la prótasis una hipótesis irreal doble: que vacas, caballos y leones tuvieran la posibilidad de tener manos y usarlas para crear obras de arte, y que creyeran en unos dioses propios, a los que pretendieran representar. Asimismo, plantea en el verso 3 la apódosis condicional, que se produciría en caso de que se dieran ambos casos, hipotéticos e irrealizables, y que es, por supuesto, igualmente irrealizable. En la frase se presentan de nuevo los sujetos, si bien han desaparecido los leones, mientras que los caballos y las vacas se presentan en orden inverso al de la prótasis, en un buscado efecto estilístico que cierra sobre sí misma la afirmación. θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν en paralelismo, forman una especie de hendíadis, con la que el autor expresa una hipótesis que no puede realizarse: la de que los animales dibujaran y compusieran las formas de los cuerpos de sus dioses.

Llamo la atención sobre el hecho de que la palabra ιδέας aparece en el contexto de un imposible: los dioses que podrían imaginarse tales animales no son formas reales –ya que se da por supuesto que los dioses de las vacas no existen–, sino construcciones mentales, que es imposible que existan en la realidad, a las que se llega usando el razonamiento o la imaginación. Es uno de los significados de la palabra ιδέα, a diferencia de εἶδος que se refiere a formas de objetos existentes (Bernabé Pajares 2011 y 2013b). No extraña que Platón escogiese el primero de los dos para sus Formas, también construcciones mentales.

²³ ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἢ ἐ λέοντες / ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, / ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας / καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν / τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>. Las integraciones son de Sylburg y Herwerden, aceptadas por Diels.

El estado fragmentario de la obra de Jenófanes no permite saber si expresó una conclusión de este complicado razonamiento o no. A la luz de otros fragmentos lo más verosímil es que, si la hubiera expresado, ni se trataría de una reivindicación de la imagen griega de los dioses frente a la de los bárbaros, en el sentido de “cuando todo el mundo sabe que los dioses son como nos lo imaginamos nosotros”, ni una conclusión atea: “no hay dioses, porque son una ficción imaginada por los seres humanos”. El motivo de esta presunción es que ninguna de las dos posibilidades que he presentado sería coherente con el resto de los fragmentos que tenemos del autor. Jenófanes no pone en cuestión el principio de la existencia de lo divino; el peso de la tradición es aquí demasiado fuerte, sino que denuncia la visión de los seres humanos sobre lo divino. Es la concepción humana sobre los dioses lo que es para Jenófanes una visión incorrecta, lo que hoy llamaríamos un producto cultural. El filósofo cree que lo divino existe, pero los seres humanos no alcanzan a imaginárselos más que a semejanza de ellos mismos. Por ello varía la percepción de lo divino según las culturas.

Hasta aquí, la construcción de Jenófanes a la que llamamos “teología negativa”. Ha señalado lo que un dios no es. En los siguientes pasajes intenta definir lo que es.

Aspectos de una teología negativa en la llamada “teología positiva”

Así llegamos a lo que suele llamarse “teología positiva” de Jenófanes, pero, como veremos, tal afirmación debe matizarse mucho, en el sentido de que en esta “teología positiva” son aún muchos los argumentos propios de una teología negativa. Veamos su famosa (y un tanto confusa) formulación de su idea de divinidad:

Un solo dios, entre hombres y dioses el más grande,
ni en cuerpo parecido a los mortales, ni en entendimiento (Xenoph. B 23 DK²⁴).

Voy a limitarme al verso segundo, dejando a un lado el problema de que θεοῖσιν en plural parece ser contradictorio con la proclamación de εἷς θεός un solo dios y las diversas explicaciones que se han dado de este hecho²⁵.

Insiste Jenófanes en que el dios que postula no se parece a los mortales, una negación necesaria, porque, como ya vimos, la tradición presenta a los dioses como semejantes a los hombres. Especifica en qué no se parece, mediante dos acusativos de relación, enfáticamente situados a principio y fin de verso y enfáticamente negados. La divinidad única no se parece a los hombres ni en el cuerpo ni en el pensamiento (νόημα). La palabra δέμας desina el cuerpo como construcción exterior; tiene que ver con δέμω ‘construir’, δόμος ‘casa’, podríamos traducir “aparición exterior”, mientras que νόημα, designa el “pensamiento discursivo” como facultad. No dice Jenófanes “la divinidad no tiene cuerpo”, sino que su cuerpo no es como los nuestros. El dios que postula no es pues antropomórfico, pero sí corpóreo (la incorporeidad es difícil de imaginar para los griegos). Tampoco dice que “carece de la facultad de pensar”, sino que la que tiene no es como la nuestra. El tópico de que la inteligencia de los dioses es superior a la humana es tradicional. Como vemos siempre hay algún apoyo tradicional en Jenófanes,

²⁴ εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, / οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

²⁵ Cf. Leshner 1992: 96, que expresa la incertidumbre sobre si hay en el pasaje tres predicados de θεός (a) θεός es εἷς dios es uno; b) θεός es μέγιστος dios es máximo, c) θεός no es ὁμοίος dios no es semejante, o bien solo dos de εἷς θεός “el único dios es el mayor y no es semejante) y analiza pormenorizadamente las posibilidades.

pero aquí está trascendido. Por tanto, el verso 2 prolonga la teología negativa, porque, una vez más, el filósofo dice lo que el dios no es, pero no lo que es.

Jenófanes continúa con la calificación de ese ser divino que no es como los griegos imaginaban a sus dioses: “Todo él ve, todo él entiende, todo él oye” (B 24 DK²⁶).

Entendemos que “todo él (οὐλος) ve”, porque no necesita ojos, y “todo él oye”, porque no necesita oídos. Se define que la divinidad posee una forma de percibir que no es la humana. La frase del comienzo y la del final del verso se refieren a los dos sentidos favoritos de los griegos y los que suministran la información más rica: la vista y el oído. En el centro de la frase, encuadrada entre las otras dos, se afirma: “todo él entiende”. La divinidad de la que habla Jenófanes no solo no necesita un órgano específico para la vista ni para el oído, sino que tampoco necesita una mente localizada, como la humana. De nuevo la teología es, en realidad, negativa. En lo que insiste Jenófanes es en que el dios que postula no necesita ojos, no necesita oídos, ni siquiera una mente.

Reflexiones parecidas pueden suscitarse a partir del siguiente pasaje:

Y siempre en el mismo sitio permanece, sin moverse en absoluto,
y no le es adecuado cambiar de un sitio a otro.
Sino que, sin esfuerzo, con el poder de su mente, todo lo agita²⁷.

Jenófanes, al igual que en B 11 DK, corrige la imagen homérica de los dioses desde la perspectiva del *non decet*. Frente a los dioses homéricos, que deben desplazarse para ir de un sitio a otro (frecuentemente el poeta los presenta montados en espléndidos carros²⁸), el dios de Jenófanes no está sometido a la servidumbre de tener que hacerlo. Esta circunstancia es expresada por frases negativas (κινούμενος οὐδέν “sin moverse en absoluto”, ἀπάνευθε πόνοιο “sin esfuerzo”, οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει “no le es adecuado cambiar de un sitio a otro”), de modo que el filósofo sigue definiendo la divinidad que postula por medio de una teología negativa, en la que destaca la singularidad y la excepcionalidad de este ser que se define porque no está sometido a las limitaciones de los seres humanos.

Como casi siempre, Jenófanes muestra un cierto anclaje en la tradición. Habitualmente se reconoce que el punto de arranque de esta imagen es un pasaje homérico:

Dijo. Y sobre las oscuras cejas asintió el Cronión
y las inmortales guedejas del soberano ondearon
desde la cabeza inmortal, y el alto Olimpo sufrió una sacudida (*Il.* 1. 528-530²⁹).

Pero de esta capacidad de Zeus para que un mínimo gesto suyo provoque el temblor del monte más grande de Grecia, llegamos a una imagen aún más potente, la de la divinidad que puede sacudirlo todo sin tener que tocar nada, con el mero uso de su capacidad mental. Una imagen cuyos antecedentes se

²⁶ οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει.

²⁷ El texto resulta de la unión de B 26 y B 25 DK αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν/ οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ, / ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

²⁸ Cf. por ejemplo, *Ilíada* 13.25-27, dicho de Posidón.

²⁹ ἦι καὶ κυανέησιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων· ἀμβρόσια δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος / κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο· μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον.

han rastreado en los Balaḡs sumerios (Fink 2015), pero que luego alcanzaría desarrollos más elaborados; Mourelatos³⁰ considera que prefigura la causa eficiente aristotélica y aún llega más lejos Broadie (1999, 211), que cree que Jenófanos anticipa el motor inmóvil del Estagirita.

El comentarista del Papiro de Derveni

Otra manifestación explícita de teología negativa entre los presocráticos es el comentario del Papiro de Derveni, cuyo autor interpreta una teogonía órfica como una cosmogonía filosófica³¹. Él es un órfico, que respeta el poema y lo considera verdadero, porque (cree que) es de Orfeo, pero está claro que no acepta su sentido literal porque contradice los principios fundamentales de sus doctrinas filosóficas, especialmente la negación de la γένεσις. Para él no hay nacimiento y destrucción ni de los seres del universo, ni, naturalmente, de los dioses.

Para resolver esta contradicción, parte de la premisa de que el poema de Orfeo que comenta no quiere decir lo que aparentemente dice y que bajo el sentido literal del mito hay un texto subyacente que ha sido deliberadamente modificado por Orfeo. Siguiendo este argumento, procede a una cuidadosa revisión de los nombres divinos y de los epítetos, de las acciones del mito y de los escenarios mitológicos del poema y los “traduce” a términos filosóficamente aceptables, con los que reconstruye una cosmogonía física.

De acuerdo con el punto de vista común de los filósofos postparmenídeos, el comentarista asegura que τὰ (ἐ)όντα ‘las cosas que son’ (col. 16.7, etc.) son ingénitas e imperecederas, ajenas al nacimiento y la muerte. Así pues, debe explicar lo que quiere decir Orfeo cuando se refiere al nacimiento de Urano, Crono y Zeus. De acuerdo con sus ideas filosóficas, no pueden nacer ni ser dioses diferentes. De forma similar, cuando discute el origen de las cosas del mundo, se basa en el principio de que nada puede nacer de lo que no es.

El comentarista (col. 22.1-3) considera que Orfeo practica deliberadamente la pura designación (ὀνομαίνειν), según la cual, Urano, Crono y Zeus son meros nombres del mismo y único dios, el aire inteligente, Νοῦς-αἴρ.

Bastan un par de ejemplos. En el primero (*PDerveni* col. XVII 3-6³²), el comentarista niega el nacimiento de Zeus y explica la referencia de Orfeo al nacimiento de Zeus como la atribución de un nombre distinto al dios único postulado por él, cuando este dios cambia de actividad.

En el segundo ejemplo (*PDerveni*, col. XXI 9-14³³), el comentarista explica por qué Orfeo dice que nacen Afrodita, Persuasión y Harmonía. Según él, no se trata de que nazcan tres diosas, sino de que Orfeo les

³⁰ Mourelatos 2008, 156.

³¹ Ediciones: Kouremenos - Parássoglou - Tsantsanoglou 2006, Bernabé 2007, Bernabé - Piano (online), Kotwick 2017; estudios: Laks - Most 1997, Jourdan 2003, Betegh 2004, Papadopoulou - Muellner 2014, Piano 2016, Santamaría 2018.

³² οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν ... / ... ‘γενέσθαι’ δὲ / ἐνομίσθη ἐπειτ’ ὀνομάσθη ‘Ζεύς’, ὡσπερὶ πρότερον/μὴ ἐόν.

³³ τῶν γὰρ νῦν ἐόντων μυχθέντων ἀλλ[ή]λοις / ‘Αφροδίτη’ ὀνομάσθη, ‘Πειθὼ’ δ’ ὅτι εἶξεν τὰ ἐ[ό]ντα / ἀλλήλο[ι]ς ... ‘εἶ[ι]κεν’ δὲ καὶ ‘πειθῆεν’ τὸ αὐτόν· ‘[Α]ρμον’ ἴ’ α’ δὲ / ὅτι πο[λλὰ] συνή]ρμοσε τῶν ἐόντων ἐκάστω[ι.] / ἦμ μὲν γ[ὰρ καὶ π]ρόσθεν, ὀνομάσθη δὲ ‘γενέσθ[αι]’ ἐπει / διεκρίθη.

atribuye estos nombres a diferentes procedimientos por los que las cosas que son pueden configurar lo que él llama “las cosas que son ahora”, esto es, el actual orden cósmico.

Vemos, pues, que la imagen de la divinidad del comentarista es una imagen filosófica, como aire inteligente, a la que se llega a través de la negación. La divinidad no puede nacer, la divinidad no puede asumir comportamientos indecentes.

Conclusión

El desarrollo del pensamiento griego entre los presocráticos produce puntos de contradicción con las ideas acerca de los dioses sostenidas por la tradición griega. Autores como Anaximandro, al atribuirle a una realidad natural, el ἄπειρον, epítetos como ἀθάνατος y ἀγήρω, que tradicionalmente definían a los dioses, parece decirnos que lo que merece tener la condición de dios es esa nueva realidad originaria que postula.

Por su parte, Jenófanes pone de manifiesto las inconsecuencias de la imagen homérica de los dioses y crítica de forma explícita lo que considera que no es propio de un dios. Desarrolla una amplia teología negativa y una teología positiva mucho menos clara y mucho más reducida (ya que gran parte de lo que se llama teología positiva sigue siendo negativa). Sin embargo, desconocemos las implicaciones de esta crítica.

El hecho es que, con el desarrollo del pensamiento griego, se va produciendo una actitud crítica hacia las insuficiencias de la religión tradicional y se van elaborando nuevas versiones de lo divino, que, de forma más o menos explícita, entran en contradicción con las primeras. Quizá nadie expresa mejor esta contradicción que Heráclito en el siguiente fragmento: “Lo uno, lo único sabio, quiere y no quiere recibir el nombre de Zeus” (Heraclit. B 32 DK³⁴).

Heráclito vacila en identificar o no con Zeus el principio de sabiduría absoluto y trascendente a las cosas postulado por él. Por su relación con el fuego, su poder y su carácter supremo podría hacerlo, pero ciertos aspectos míticos, tradicionales o incluso vergonzosos que la tradición ha adherido a su figura harían imposible identificar este nuevo dios filosófico con el Crónida.

Pero también tenemos que tomar en consideración la otra cara de la moneda. El hecho de que, en la visión tradicional de los griegos de lo que es un dios, criticada por los filósofos, hay un componente esencial que estos postulados filosóficos nunca consiguen usurpar: el de que los dioses son ante todo y sobre todo objeto de culto. La contradicción que he esbozado entre la visión tradicional de los dioses y la filosófica, vista desde el otro lado, el de los hombres comunes, consiste en que, cuanto más purifican los filósofos la imagen de los dioses, cuanto más aplican la teología negativa y racional para definir qué no puede ser un dios, más se aleja la imagen resultante de aquello que para los griegos es consustancial con cualquier idea de divinidad, la de que es un ser que debe ser objeto de culto y que es un componente imprescindible de la organización social de la comunidad. A cualquier postulado de un dios filosófico, el hombre común podría contestar con su propia e irrefutable afirmación de teología negativa: “si no puedo rendirle culto, no es un dios”.

³⁴ ἓν, τὸ σοφὸν μόνον, λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

Bibliografía

- Bernabé Pajares, A., 2007, *Poetae Epici Graeci testimonia et fragmenta II 3*, Musaeus · Linus · Epimenides · Papyrus Derveni · Indices, Berolini/Novi Eboraci.
- Bernabé Pajares, A., 2011, “Ἰδέα en los filósofos presocráticos”, en A. Pérez Jiménez & I. Calero Secall (eds.), *Δῶρον Μνημοσύνης. Miscelánea de estudios ofrecidos a M^a Ángeles Durán López*, Málaga, 61-68.
- Bernabé Pajares, A., 2013a, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*, Madrid.
- Bernabé Pajares, A., 2013b, “Ἐἶδος en los filósofos presocráticos”, F. García Romero; P. González Serrano; F. Hernández Muñoz & O. Omatos Sáenz (eds.), *ΤΑ ΓΛΩΣΣΑ ΜΟΥ ΕΔΩΣΑΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ. Homenaje a la profesora Penélope Stavrianopulu*, Berlin, 91-104.
- Bernabé Pajares, A., 2018, “‘Decoding’ a literary text. The commentary of Derveni”, *Trends in Classics* 10, 338-366.
- Bernabé Pajares, A. et al., 2019, *Parmenide: tra linguistica, letteratura e filosofia. -Parménides entre literatura, lingüística y filosofía*, a cura di Bernardo Berruecos e Stefania Giombini, Baden-Baden.
- Bernabé Pajares, A. & Piano, V., edición online de las columnas 7-26. IMouseion Project, Center for Hellenic Studies <http://dp.chs.harvard.edu/index.php?col=8&ed=Bacol>. 1-6, ed. F. Ferrari, *ibid.*)
- Betegh, G., 2004, *The Derveni Papyrus. Cosmology. Theology and Interpretation*, Cambridge.
- Broadie, S., 1999, “Rational Theology”, A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 205-224.
- Farina, A., 1961, *Senofane di Colofone, lone di Chio: Introduzione, testo critico, testimonianze, traduzione, commento*, Napoli.
- Fink, S., 2015, “Metaphors for the Unrecognizability of God in Balaḡs and Xenophanes”, R. Rollinger & E. van Dongen (eds.), *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels, Proceedings of the Seventh Symposium of the Melammu Project Held in Obergurgl, Austria, November 4-8, 2013*, Ser, Münster, 231-243.
- Finkelberg, A., 1990, “Studies in Xenophanes”, *HSCPh* 93, 103-167.
- Fronterotta, F., 2013, *Eraclito, Frammenti*, Milano.
- Granger, H., 2007, “Poetry and Prose: Xenophanes of Colophon”, *TAPhA* 137, 403-433.
- Heitsch, E., 1983, *Xenophanes. Die Fragmente*, Zürich.
- Heitsch, E., 1994, *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*, Stuttgart.
- Jourdan, F., 2003, *Le Papyrus de Derveni*, traduit et présenté par —, Paris.
- Kouremenos, T. - Parássoglou G. M. - Tsantsanoglou K., 2006, *The Derveni Papyrus*, Firenze.
- Kotwick, M., 2017, *Der Papyrus von Derveni. Griechisch-deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von —, basierend auf einem griechischen Text von Richard Janko*, Berlin.

- Laks, A. - Most, G. W. (eds.) 1997, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford.
- Lefka, A., 1989, "The Xenophanean Religious Thought, a Field of Various Interpretations", *Kernos* 2, 89-96.
- Leshner, J. H., 1992, *Xenophanes of Colophon. Fragments*, Toronto/Buffalo/London.
- Mourelatos, A., 2008, «The Cloud. Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism», P. Curd & D. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, 134-168.
- Papadopoulou, I. & Muellner, L., 2014, *Poetry as Initiation. The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Cambridge/London.
- Piano, V., 2016, *Il Papiro di Derveni tra religione e filosofia*, Firenze.
- Santamaría, M. A. (ed.) 2018, *The Derveni Papyrus: Unearthing Ancient Mysteries*, Leiden-Boston.
- Schäfer, Ch., 1996, *Xenophanes von Kolophon: ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart - Leipzig.
- Untersteiner, M., 1956, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze.

¿Fue Pitágoras un chamán?

María del Pilar García Arroyo¹

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Abstract

In 1935, Meuli published “Scythica”, a paper in which he proposed the existence of shamanic traits in some important characters of Ancient Greece, including Pythagoras. This work gave rise to an interesting and endless academic debate on the existence of the so-called Greek shamanism. In first place, based on very diverse definitions of shamanism, we have decided to find a conceptual tool, the shaman-type, which will allow us to identify whether an individual is a shaman or not. Secondly, we are going to analyse the three most complete biographies of Pythagoras (those written by Diogenes Laertius, Porphyry, and Iamblichus) in order to look for those features which would allow us to define Pythagoras as a real shaman. Finally, it is argued that the philosopher does not have the required features to be considered a shaman.

Keywords: Pythagoras; greek shamanism; shaman-type; *theios aner*.

Buscando una definición de chamanismo

En el presente trabajo vamos a acercarnos a la figura de Pitágoras en cuanto a chamán², en el marco de un debate alrededor del denominado “chamanismo griego”, entendiendo como tal la existencia de auténticos chamanes dentro del contexto cultural y religioso de la Antigua Grecia. Los estudiosos que han defendido su existencia se basan en “la presencia de ciertos personajes del folclore griego, mitológicos e históricos, con características cercanas a la forma de actuación de los chamanes” (Martín Hernández 2006, 86).

El debate comienza buscando una definición única de chamanismo a partir del estudio de un fenómeno que parece universal pero que muestra muchos matices y manifestaciones a lo largo de todo el planeta. Nos encontramos, a grandes rasgos, con dos tipos de definiciones: las evolucionistas, que consideran el chamanismo como una especie de religión primordial de la que surgirían todas las religiones posteriores, y las que consideran que la existencia de un chamanismo entendido como entidad originaria universal es un concepto inventado, una ilusión científica, creada a partir de estudios parciales de sociedades y culturas que no tienen ningún tipo de relación entre sí, salvo la consideración de los antropólogos que han decidido que estas culturas son todas indígenas y, por tanto, muy antiguas y ancestrales (Rydving 2011, 3).

¹ pilar_gar@hotmail.com.

² Es importante advertir que el término chamán proviene del tungús *shaman* y nos llega a través del estudio del fenómeno en la estepa ruso-siberiana. También conviene recordar que, al tomar un término religioso de una cultura geográfica y temporalmente delimitada, la generalización sencilla y rápida puede facilitar el estudio de fenómenos similares, pero también llevarnos a importantes errores conceptuales. Además, hay que destacar que los tungús jamás utilizaron el término chamán, sino que éste es una construcción de antropólogos occidentales para describir un complejo religioso identificado en Siberia y el Norte de Asia (Pharo 2011, 24).

Debido a la dificultad para llegar a una definición consensuada del fenómeno, L. K. Pharo (2011) analiza las diferentes definiciones buscando encontrar un *chamán-tipo ideal* al estilo de Max Weber; es decir, un instrumento conceptual que facilite hallar cuáles son las características comunes de las diversas manifestaciones del fenómeno y que permita poder señalar si un determinado sujeto es un chamán o no. Desde nuestro punto de vista, este abordaje de la cuestión permite un mejor encuadre, máxime cuando es un fenómeno témporo-espacial de gran amplitud. No obstante, dado lo limitado del espacio sería imposible analizar todas las definiciones propuestas por lo que nos centraremos en exponer, muy brevemente, algunas de las que nos han parecido más significativas.

Uno de los primeros estudiosos de estas tribus siberianas, Shirokogonoff (1935, 269), propone la siguiente definición de chamán:

Personas de ambos sexos que han dominado a los espíritus, que pueden introducirlos a su voluntad en ellos y que utilizan sus poderes sobre los espíritus para servir a sus intereses, especialmente ayudando a las personas, que sufren a consecuencia de estos espíritus; es una capacidad que pueden poseer como una forma especial de negociar con los espíritus.

En su conocida obra *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, M. Eliade (1960), considera que el chamanismo es, por excelencia, la técnica del éxtasis. El chamán es un especialista en alcanzar el estado de trance durante el cual el alma abandonaría el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno (Eliade 1960, 22-23). Por su parte, M. Perrin (2007, 97) considera que el chamanismo es “un conjunto de ideas que justifica un conjunto de actos. No se puede comprender si no se entiende para qué se recurre a él ni las obligaciones que esto conlleva. Se puede decir que, teóricamente, hay una lógica chamánica”. Esta lógica estaría asociada a los siguientes grandes principios (Perrin 2007, 67-70):

- El chamanismo implica una concepción bipolar o dual del individuo y del mundo: cuerpo/alma(s), mundo visible/mundo no visible (mundo de los dioses y de sus emisarios).
- Supone una alianza y un tipo de comunicación específicos entre la humanidad y el mundo sobrenatural. El chamán sería un individuo que es capaz voluntariamente de entrar en comunicación con los seres de ese universo invisible.
- Está determinado por una función social que consiste en prevenir el desequilibrio y responder ante la calamidad explicándola, evitándola o aliviándola.
- En la formación individual del chamán, que bien ha heredado su profesión o ha recibido un llamamiento personal³, son imprescindibles dos elementos: por un lado, la técnica y fenomenología del trance y, por otro, los aspectos tradicionales impuestos por cada cultura (ritos, ceremonias, nombres y funciones de los espíritus, mitología, lenguajes secretos, etc.) (Cabieses 2005, 15).

No se puede hablar, no obstante, del chamanismo como una religión, sino que se define como “un complejo de nociones y prácticas ubicables dentro de un marco cultural y religioso concreto y que tienen como fin el contacto con un universo paralelo, no visible, de los espíritus y el apoyo de éstos en la gestión de los asuntos humanos” (Fericgla 1998, 31; Pharo 2011, 11). Por otra parte, el chamán no es *fundador* de creencias ni rituales, en palabras de Eliade: “no son los chamanes los que han creado, por sí solos, la cosmología, la mitología y la teología de sus tribus respectivas; se han limitado a interiorizar, experimentar y utilizar estas concepciones como el itinerario de sus viajes extáticos” (Eliade 1960, 217).

³ En la mayor parte de las culturas chamánicas, el brujo o bruja suele ser alguien que ha tenido alguna enfermedad o minusvalía física grave y ha sanado gracias a sus poderes psíquicos y espirituales (Fericgla 1998, 34).

El chamán tipo

Una vez expuestas las múltiples definiciones del fenómeno, nosotros consideramos a una persona un chamán si cumple los siguientes criterios (García Arroyo 2016, 90s):

- La técnica que utiliza y domina es el denominado *vuelo del alma*, que podría ser definido como un estado alterado de conciencia, el trance, en el que el sujeto experimenta una disociación y sensación de salir de sí mismo, de dejar de ser *él* para experimentar y sentirse completamente como *otro*.
- El chamán ha adquirido el conocimiento de la técnica mediante un proceso iniciático de aprendizaje que implica una *crisis existencial* (enfermedad grave, experiencia próxima a la muerte) en la que el sujeto entra por primera vez en contacto con los seres no mortales.
- Estos viajes y contactos son iniciados y finalizados voluntariamente por el chamán, que *no* es poseído por espíritus o seres sobrenaturales, sino que es capaz de controlar estas fuerzas en beneficio de su comunidad (ha sido denominado por ello *señor de los espíritus*). El chamán no sólo controla el inicio del viaje, también su regreso, imprescindible para la solución de la cuestión comunitaria por la que se ha solicitado su intervención.
- Además de las herramientas técnicas o trance, el chamán maneja unas herramientas conceptuales, que abarcarían todos los aspectos tradicionales y rituales que sustentan las creencias de su comunidad. Para ello, ha sido formado por otro chamán o especialista. La función social del chamán es central, es una figura clave en la comunidad en la que se asienta, ambos unidos por un sistema de creencias comunes y por un reconocimiento bidireccional. El chamán actúa por y para su comunidad, realizando funciones muy diversas, desde la curación mágica y rituales de purificación, hasta participar en ritos como dar nombre a un recién nacido.

Puesto que el trance es un elemento central del ritual chamánico, nos gustaría mencionar que el método básico de inducción a este estado alterado de conciencia consiste en una combinación de música, especialmente la producida por instrumentos de percusión, la danza frenética, el canto, el ejercicio intenso, así como el uso controlado de la respiración, las situaciones de privación sensorial y, potencialmente, el consumo de sustancias psicoactivas (González Wagner 1984) que, dentro del contexto religioso y cultural, han recibido el nombre de enteógenos⁴.

Quizá la función más conocida del chamán sea la curación mágica, lo que implica una particular noción sobre la etiología de las enfermedades: si la causa de la enfermedad es el vuelo o rapto del alma, el tratamiento se reduce, en suma, a buscarla, capturarla y reintegrarla al cuerpo enfermo; si la causa es la posesión por malos espíritus, la curación consistirá en extraer el objeto nocivo, es decir, expulsar a los demonios (Eliade 1960, 180).

⁴ El término procede del griego *entheos*, cuyo significado etimológico es 'dios adentro'. Se utiliza para describir el estado en que uno se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo, y designa aquellas drogas que producen visiones y de las cuales puede mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos (Wasson, Hofmann y Ruck 1980, 235).

El debate historiográfico sobre el chamanismo griego

Dentro del estudio general del fenómeno chamánico, en el siglo XX surgen tres escuelas principales que tratan de explicar su origen y a las que vamos a referirnos muy brevemente:

- La primera considera al chamanismo como un fenómeno puramente exclusivo de Siberia, Centro y Norte de Asia, extendida hasta Alaska por su relación con las tribus siberianas. Según esta teoría, el chamanismo es el resultado de la interacción de la ideología de tribus de cazadores con las religiones de pueblos agrarios con técnicas avanzadas de éxtasis (Shirokogonoff 1935). Hermanns (1970) considera que el origen del fenómeno chamánico se encuentra en la región sita entre Irán, Tíbet y la India y la sitúa cronológicamente en los primeros siglos a.C., percibiéndose influencias también del zoroastrismo y del mitraísmo (Citado por Zhmud 2012, 211).
- La segunda considera a Siberia como punto de referencia, *locus classicus*, pues el chamanismo se describió a raíz de esta localización, pero entiende que hay otras formas no siberianas del mismo fenómeno (Zhmud 2012, 208).
- La tercera teoría considera el fenómeno chamánico como un fenómeno universal, que tuvo su origen en el Paleolítico y que se distribuyó, con diversas variantes locales, por todo el planeta. Esta teoría se basa en la universalidad de las bases neurofisiológicas que permite a todos los seres humanos alcanzar el estado de trance en determinadas circunstancias (Clottes y Lewis-Williams 2001; Winkelmann 2002; Ustinova 2009, 47-51).

La existencia de estas tres escuelas diferentes va a dar a lugar a diferentes hipótesis sobre el denominado chamanismo griego. Así, tanto los autores que consideran la universalidad del fenómeno chamánico como los que creen que existen variantes no siberianas, deducen la existencia de chamanismo en la Antigua Grecia como una más de las variantes que existieron. Por el contrario, si el fenómeno chamánico tiene su centro en regiones asiáticas concretas, las conclusiones pueden ser dos diferentes: o bien no existió el fenómeno en Grecia o bien, si existió, tuvo que ser un fenómeno importado. En este segundo caso, se tratará de encontrar la vía de penetración en el mundo griego.

La relación entre la Grecia Antigua y el chamanismo surge dentro del movimiento romántico alemán, cuando Herder (1744-1803) denomina “*edle griechische Schamanen*”, “nobles chamanes griegos” (citado por Bremmer 2016, 56) a algunos poetas, como Orfeo. Un enfoque más académico es el que aporta Christian August Lobeck (1781-1860) en su obra *Aglaophamus* (1829) que ve una gran similitud entre los chamanes y ciertos personajes griegos como Epiménides, Apolonio de Tiana, Empédocles, Ábaris y Pitágoras (Bremmer 2016, 56-57).

Serán las obras de dos grandes clasicistas las que profundicen este enfoque: la de Rohde (1894), que habla principalmente, sobre el éxtasis dionisiaco, al que compara muy superficialmente con las técnicas chamánicas; y la obra de Diels (1897) sobre Parménides que, basándose en la descripción de Radloff, agrupó una serie de personajes del final de Periodo Arcaico (alrededor del año 500 a. C.) a los que catalogó como *Wundermänner* (*miracle-men*; hacedores de milagros). En este grupo encontramos a Abaris, Pitágoras, Epiménides, Parménides, Empédocles, Etálides, Empedotimos, Formión y Aristeas. En palabras de Bremmer (2016, 58), en la obra de Diels encontramos los “sospechosos habituales” que siguen apareciendo en las listas de chamanes griegos.

Sin embargo, será la obra de Meuli (1935) la que haga una primera conexión directa entre la religión griega y el chamanismo, para lo que utilizará como nexo al pueblo escita. La teoría de Meuli fue fuertemente criticada y refutada, pero se hizo muy popular a partir de la revisión que hizo de ella Dodds

(1951) en su conocidísima obra. En ella, se proponía explicar el surgimiento de la noción de alma inmortal entre los griegos y, como consideraba que era una idea ajena a las raíces culturales helénicas, consideró que su origen era por influencia chamánica. Posteriormente, Burkert (1962) insiste y profundiza en las ideas de Dodds. En los años ochenta-noventa, aparecerán nuevos trabajos que reelaboran la teoría de los chamanes escitas-griegos, especialmente en conexión con el orfismo.

Dodds (1951) sugiere un recorrido del movimiento chamánico que comenzaría en el Norte, en el país de los escitas (Ábaris), cruzaría el Helesponto (Aristeas), llegando a Asia Menor (Hermótimo de Clazómenas). En Creta se combinaría con elementos de tradición minoica (Epiménides), para llegar hasta la Magna Grecia, siendo sus figuras más tardías Pitágoras y Empédocles (Aguilar Fernández 1993, 16). Quedarían aún dos personajes a los que tradicionalmente se les ha considerado asimismo chamanes: Orfeo y Zalmoxis, ambas figuras serían de origen tracio y han sido calificadas de legendarias o semilegendarias.

Vida de Pitágoras: fuentes para su conocimiento

Nuestro objetivo en el presente trabajo es dar un nuevo enfoque al debate académico. Para ello, como hemos visto, lo que hemos realizado en primer lugar es considerar las características básicas que todo chamán debería reunir y las hemos agrupado en el chamán-tipo. A continuación, lo que nos proponemos es analizar uno de los “posibles chamanes”, Pitágoras, y ver si cumple los requisitos mencionados. La elección de Pitágoras se debe principalmente a dos motivos: en primer lugar, se trata de un personaje claramente histórico y, en segundo lugar, de todas las figuras consideradas chamanes es del que nos han llegado más datos y relatos en las fuentes antiguas.

Pitágoras fue, sin duda, un personaje muy influyente y reconocido ya desde la Antigüedad. Sin embargo, en las diferentes biografías conservadas, los sucesos extraordinarios se entremezclan con otros que tienen mayores visos de ser reales. Parece confirmado que el matemático y filósofo griego nació en Samos, hacia el año 570 a. C., pues tenía cuarenta años cuando abandona su ciudad natal, en época de la tiranía de Polícrates (540-522 a.C.) (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 9), para marchar a la Magna Grecia, a la ciudad de Crotona, donde fundó una escuela filosofo-religiosa que tuvo gran repercusión, un papel importante en la vida política de la ciudad. Sobre la fecha de su muerte, también hay discrepancias, mientras que algunos sostienen que murió alrededor del 509 a.C. por un ataque iniciado por Cilón contra los pitagóricos (Arnobio, *En pugna con los gentiles* 1.40.20), otros sostienen que sobrevivió y huyó a Metaponto, donde se dejó morir de inanición (Diógenes Laercio VIII 39-40; Porfirio, *Vida de Pitágoras* 56; Jámblico, *Vida pitagórica* 249).

Varios son los factores principales que han llevado al gran desconocimiento que tenemos sobre este sabio: 1) no ha dejado ningún texto escrito; 2) los miembros de su escuela estaban obligados a guardar silencio sobre lo aprendido; 3) los pitagóricos solían atribuir a su maestro cualquier teoría surgida dentro del grupo, incluso las que pudieron nacer tras la muerte del propio Pitágoras y 4) la aparición en su biografía de *thaúmata* o sucesos extraordinarios que contribuyen, a la par, al engrandecimiento y al oscurecimiento del hombre (Bernabé 2012).

Puesto que Pitágoras no dejó ningún texto escrito, tanto de su vida como de su pensamiento tenemos conocimiento a través de discípulos y obras posteriores. La cita más antigua que tenemos sobre él se la debemos a Heródoto (4.95), en el siglo V. a.C., que lo sitúa en conexión con el citado Zalmoxis. También nos llegan referencias en las obras de Isócrates, Heráclito, Jenofonte, Platón y Aristóteles; es más, sabemos que este último escribió una obra perdida sobre la escuela de los pitagóricos, al igual que algunos de sus discípulos, como Dicearco, Aristóxeno y Heráclides Póntico. Ellos tres, junto con el

historiador Timeo de Tauromenio, serán las fuentes principales de las biografías más completas que nos han llegado sobre el sabio de Samos: las de Diógenes Laercio, Porfirio y Jámblico (Hernández de la Fuente 2011, 48-50).

Las tres son fuentes muy tardías, de los siglos III-IV d. C. lo que hizo surgir un claro escepticismo sobre la fiabilidad de éstas (Burkert 1972, 97-120; Cornelli 2013). En palabras de M. Periago Lorente, traductor al castellano de la obra de Porfirio,

ninguna de las tres es el resultado de la elaboración propia de su autor, ni de una investigación seria y concienzuda o análisis pormenorizado de fuentes y datos. Son el ensamblaje y amalgama de fragmentos y pasajes tomados de otros autores, con evidentes distorsiones, a veces, la idealización del relato o cortes en la secuencia esperada (trad. Periago Lorente 1987, 9).

Por otra parte, como nos indica D. Hernández de la Fuente (2011, 43), las biografías de Diógenes Laercio, Porfirio y Jámblico se escriben

en una época marcada por la tendencia a la santidad y al monacato, por el prestigio social del hombre santo, con un desplazamiento evidente de los modelos de ejemplaridad pública de lo político o lo militar a lo religioso. Los ideales de ascesis, pobreza, huida del mundo y contacto privilegia con la esfera de lo divino promueven el surgimiento de figuras clave de la espiritualidad tardoantigua como los santos.

Por último, hemos de tener en cuenta que tanto Porfirio como Jámblico son considerados, a pesar de las diferencias entre ellos, como neoplatónicos y neopitagóricos, lo que habrá que tenerlo en cuenta en la interpretación que ambos hacen sobre la vida de su maestro Pitágoras⁵.

***Thaúmata*: elementos chamánicos en la biografía de Pitágoras**

Como hemos comentado, muchos son los elementos de las biografías de Pitágoras que se nos presentan como milagrosos y que han sido denominados *thaúmata* o *mirabilia*:

Y muchos hechos más divinos y admirables que éstos se cuentan de forma unánime y uniforme sobre aquel hombre, como sus vaticinios infalibles de terremotos, sus veloces curaciones de pestes, su dominio de huracanes violentos y tormentas, su apaciguamiento de tempestades en los ríos y en el mar para que sus compañeros pudieran atravesarlos con seguridad. También compartían estas capacidades Empédocles de Agrigento, Epiménides de Creta y Ábaris el Hiperbóreo, y llevaban a cabo estos milagros (Jámblico, *Vida pitagórica* 135).

Hernández de la Fuente (2011, 63-65) considera los siguientes:

- Capacidad de bilocación:

⁵ “No interior de uma antropologia neoplatônica e neopitagórica as Vidas deinem o indivíduo pela sua alma, indicando assim como seu telos central a homoiosis tou theou, assimilação ao divino. Assim, para os filósofos neoplatônicos tardo-imperiais escrever Vidas de Pitágoras significa, de certa forma, recuperar a figura inaugural desta proposta mística e ascética da divinização do ser humano” (Cornelli 2013, 251). En este sentido conviene recordar que la obra de Jámblico tiene por título *Vida pitagórica*. Este libro es el primero de una serie de diez, una especie de tratado de la doctrina pitagórica, y tiene como objetivo proporcionar una serie de conocimientos teóricos y pautas prácticas que permitan al individuo ajustar su modo de vida al modo de vida pitagórico, un estilo de vida ideal, útil para el cuerpo y el alma.

Dicen que una vez que se disponía a cruzar el Cáucaso junto a muchos compañeros, el propio río le saludó. El río sonoramente le dijo “¡Salve, Pitágoras!”, y todos lo pudieron escuchar. Se asegura de común acuerdo que un mismo y único día en Metaponto, en Italia, y en Tauromenio, en Sicilia, conversó con sus compañeros en uno y otro lado, aunque ambos distan muchos estadios por tierra y por mar y precisa un viaje de muchos días (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 27).

- Excepcionalidad física: tenía un muslo de oro y era capaz de aguantar largos periodos sin comer ni beber. El muslo de oro fue mostrado a Ábaris y también a los espectadores de los juegos de Olimpia, como señal de su parentesco divino. Eliade, siguiendo a Burkert, relaciona este muslo de oro con las iniciaciones chamánicas pues “sabido es, en efecto, que de los chamanes siberianos se dice que durante su iniciación les son renovados los órganos y a veces se les sueldan los huesos con hierro” (Eliade 1999, 233).
- Recuerdo de vidas pasadas:

Dice Heraclides Póntico que solía hablar sobre sí mismo de esta manera: que había sido una vez Etalides, al que se creía hijo de Hermes; y que se dice que Hermes le concedió cualquier deseo que tuviera, salvo la inmortalidad. Parece que pidió que, ya viviera o muriera, pudiese conservar la memoria de lo que le fuese sucediendo. Así pues, dicen que en vida era capaz de acordarse de todas las cosas y que tras haber muerto preservaba la misma memoria. Algún tiempo después llegó a ser Euforbo, y fue herido de muerte por Menelao, Y, siendo Euforbo, decía que antaño se había llamado Etalides y que había recibido de Hermes este don, y contaba de la transmigración de su alma, de qué forma se había reencarnado siempre y a cuántas plantas y animales había pasado, así como las cosas que su alma había padecido en el Hades y las que habían soportado las demás (Diógenes Laercio, 8.4)⁶.

- Especial relación con la naturaleza, los ríos le saludaban y era capaz de aplacar tormentas y huracanes (Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 29); y con los animales, a los que dominaba:

Y se dice que un águila que estaba planeando sobre él durante unas olimpiadas, mientras por casualidad conservaba con sus compañeros sobre la haruspicina, los signos y las señales divinas, diciendo que los hombres en verdad piadosos reciben ciertos mensajes de los dioses, bajó volando hasta él y, después de dejar que la acariciase, remontó el vuelo. Por esto y por otros ejemplos similares, se demostró que tenía, como Orfeo, un dominio sobre los animales salvajes, encantándolos y

⁶ Nos dice Jámblico (*Vida pitagórica*, 164-165) que “un pitagórico no se levantaba de la cama antes de recordar todo lo que había sucedido el día anterior [...] Y si sucedía que tenía más tiempo de ocio al despertar, entonces intentaba incluso recordar los hechos acaecidos hasta el tercer día anterior”. Según Hierocles de Alejandría, escritor del siglo V d. C: “Esta remembranza de la vida cotidiana se vuelve un ejercicio adecuado para recordarnos lo que hicimos en nuestras vidas anteriores y para darnos entonces el sentimiento de nuestra inmortalidad” (*Comentario sobre los “Versos de oro” de Pitágoras*, vv. XL-XLIV; trad. Hadot 1998, 174); sin embargo, Diodoro de Sicilia (*Biblioteca histórica*, 10.5.1) no relaciona esta práctica con la reencarnación, sino que “Efectuaban esta práctica no sólo con vistas al conocimiento y enjuiciamiento de todo, sino para también adquirir una experiencia de la capacidad de traer muchas cosas a la memoria” y Cicerón (*Sobre la vejez* 11.38) es de la misma opinión, mientras que Porfirio (*Vida de Pitágoras* 40) lo ve como un examen de conciencia que se hacía también en el momento de ir a dormir “pues conviene en cada uno de ellos observar las cosas que se han hecho y las que se van a hacer, teniendo en cuenta cada uno ante sí mismo las cosas pasadas, y haciendo previsiones para las venideras”.

reteniéndolos con la fuerza de la voz que manaba de su boca (Jámblico, *Vida pitagórica* 62).

- Habilidades proféticas. Pitágoras, por ejemplo, profetizó terremotos (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 29), la llegada de un cadáver a bordo de un barco (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 28; Jámblico, *Vida pitagórica* 142) e, incluso, temas más prácticos: “Y una vez que se encontró con unos pescadores que arrastraban sus redes desde las profundidades con una gran carga, predijo cuánta cantidad de peces había, designando certeramente el número” (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 25). Para Ustinova (2009, 188), la importancia de los sueños proféticos en el pensamiento pitagórico queda reforzada por la semejanza entre los tabúes alimenticios y los requerimientos impuestos a los consultantes de oráculos. Así, Jámblico (*Vida pitagórica*, 107) nos cuenta: “Y desaconsejaba las cosas que eran contrarias al estado de clarividencia, que enturbiaban la pureza del alma y las visiones que aparecen en los sueños”.
- Habilidades retóricas. Era capaz de convencer a cualquier auditorio (Jámblico, *Vida pitagórica*, 33-50).
- Habilidades médicas, capacidad de curación mediante la palabra:

Apaciguaba con ritmos, canciones y ensalmos los padecimientos del cuerpo y del alma. A sus compañeros les aplicaba estas cosas y él podía escuchar la armonía del universo, que acompaña a las esferas de éste, y la armonía de los astros que se mueven a su ritmo y nosotros no podemos oír por la insignificancia de nuestra naturaleza (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 30).

Tenía unas canciones curativas para las enfermedades del cuerpo que, cuando las cantaba, sanaban a los enfermos. Tenía otras que causaban el olvido de las penas, la calma de la ira y el cese del deseo (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 33).

Consideraba también que la música contribuye en gran medida a la salud, si es usada en la forma adecuada. Solía hacer uso de ella, y no de pasada, a la hora de practicar purificaciones. Pues se refería a esto como “la curación mediante música”. En la estación de primavera hacía uso de la siguiente melodía: sentaba en medio a una persona que tocaba la lira y alrededor de ésta se sentaban algunas otras capaces de cantar. Luego, mientras el músico tocaba, ellos cantaban ciertos peanes, a través de los cuales parecían alegrarse y volverse melódicos y rítmicos. En otros momentos, y para otras personas, usaban este tipo de música como medicina (Jámblico, *Vida pitagórica* 110).

- Habilidades políticas, gran mediador y buen consejero, capaz de obtener la concordia y la amistad de un modo casi milagroso.
- Conocimiento de la muerte, a la que decía no temer, pues no difería de la vida (Jámblico, *Vida pitagórica* 220).
- Descenso al Hades y práctica de la catábasis en cuevas y habitaciones subterráneas. La leyenda sobre el descenso de Pitágoras al Hades es bastante antigua, siendo ya conocida en el siglo III a.C. por Jerónimo de Rodas, como nos cuenta Diógenes Laercio (8.21). El mismo autor (8.41) recoge otra leyenda, según la cual, Pitágoras utilizaba la morada subterránea para engañar a sus congéneres. Son varias las referencias a descensos cuevas o habitaciones secretas que aparecen en las biografías de Pitágoras. El motivo de la catábasis es tan repetido que se considera basado en acontecimientos reales. Estos descensos están relacionados con la adquisición de sabiduría, ¿divina? Así, uno de sus primeros descensos fue en Egipto, “quedando versado en los asuntos

divinos por medio de secretos saberes” (Diógenes Laercio, 8.3; Jámblico, *Vida pitagórica* 19). Junto a este aislamiento, Pitágoras llevaba un especial régimen de alimentación que le permitía aguantar sin apenas comer ni beber⁷. Esta alimentación puede considerarse sobria, pero el tipo de alimentos, hipercalóricos, no permiten hablar de privación de alimento o hambre que pudiera inducir un trance, que estaría más relacionado con la privación sensorial, aunque las fuentes no hacen ninguna referencia a este estado alterado de conciencia. Jámblico (*Vida pitagórica* 27) y Porfirio (*Vida de Pitágoras* 9) hablan de la habitación-cueva situada en Samos, aunque el último señala que su confinamiento era “junto a unos pocos compañeros”, detalle que los autores a favor del chamanismo de Pitágoras parecen obviar.

¿Chamán u hombre divino?

Tras rastrear y analizar los textos que, como hemos comprobado, son muy posteriores a la vida de Pitágoras, y comparando lo que nos cuentan con la definición de chamán-tipo podemos concluir que no hay indicios de que Pitágoras conociera ni practicara el trance para entrar en contacto con fuerzas sobrenaturales. El texto que más se podría aproximar es aquel en el que se nos habla de curación mediante música y encantamientos, elementos que podrían ser considerados claves en la “sanación mágica” practicada por chamanes, pero el estado alterado de conciencia propio del trance no queda documentado. Por lo demás, en su biografía no aparecen tampoco referencias a que aprendiera de otros chamanes anteriores y su labor no solo no se produjo en su comunidad de origen, sino que se considera fundador de un nuevo movimiento teológico-filosófico.

Si, como hemos visto, el “vuelo del alma” es parte consustancial de las técnicas del chamán, podemos concluir que Pitágoras no fue un chamán. Sin embargo, no podemos obviar la descripción de sus cualidades extraordinarias que nos hacen todos los autores de sus biografías. Desde nuestro punto de vista, tanto Diógenes Laercio como, sobre todo, Porfirio y Jámblico nos están describiendo un claro ejemplo de un prototipo de personaje que tendrá su máximo desarrollo en la Antigüedad Tardía, el “hombre divino” (*theios aner*) entendiendo como tal a aquel filósofo que,

habiendo liberado su espíritu de toda atadura carnal y después de romper con su ambiente familiar y social para dedicarse a una vida de ascetismo riguroso (*enkrateia*), y de estar en contacto con lo divino de forma continuada, llegaron a adquirir un tipo de naturaleza divina a través de su *dínamis*. [...] ...un concepto preciso que está referido a la capacidad de controlar los poderes del universo y la relación de los hombres con los dioses, consiguiendo el estatuto de intermediario y mediador entre ambos (Hidalgo de la Vega 2001, 213).

Se ha considerado a estos hombres divinos como líderes carismáticos⁸, en ocasiones fundadores de movimientos o comunidades que giran en torno a su personalidad, sus enseñanzas, comportamiento

⁷ “La mayoría de las veces, cuando se disponía a sumirse en los sanctasanctorum de las divinidades y pasar allí una temporada, sólo usaba alimentos que no causaban hambre o sed. Contra el hambre hacía una compota de semilla de adormidera y sésamo, corteza de cebolla albarrana, tras limpiarla cuidadosamente hasta extraer su jugo, flor de narciso y hojas de malva, granos de cebada y garbanzos. De todo esto tomaba una medida igual de peso y tras trocearlo en pequeños pedazos, lo untaba con miel de Himeto. Contra la sed, consumía semilla de pepino y pingües uvas pasas, tras sacar de ella el grano, flor de cilantro y también semilla de malva, verdolaga, queso troceado, harina y crema de leche. Todos estos los mezclaba con miel silvestre” (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 34).

⁸ Es decir, poseedor de *carisma*, que es definido como “la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares); de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o

ejemplar y su capacidad excepcional de relacionarse con lo sobrenatural, lo que incluiría la capacidad de realizar *milagros*.

A continuación, recogemos en la tabla 1 (*vid. infra*) aquellas características que definen a estos *theioi andres* (Thiebaut 1998; Hidalgo de la Vega 2001; Lozano 2008) y los datos que las fuentes analizadas nos ofrecen acerca de Pitágoras. En conclusión, y en vista de tales datos, estamos en condiciones de asegurar que la imagen que las fuentes tardías nos transmiten acerca de Pitágoras no se corresponde con la de un chamán, sino que es la imagen de un *theios aner*, un líder carismático que fundó una nueva escuela filosófica con una repercusión tan extraordinaria que ochocientos años después seguía siendo un maestro para sus seguidores, entre los que se incluyen Porfirio y Jámblico. No debemos olvidar, no obstante, que esta imagen transmitida está influida por la época en la que los escritores recopilan la información y por las propias ideas y creencias neoplatónicas y neopitagóricas de los recopiladores.

Consideramos interesante continuar con esta línea de trabajo y analizar otros “chamanes griegos” partiendo del estudio de las fuentes y teniendo siempre en cuenta el momento histórico-cultural en la que los relatos han sido creados y transmitidos. En este sentido, puede ser muy esclarecedor considerar las diferentes versiones, que corresponden a distintas situaciones históricas, sobre los *mirabilia* de Ábaris, Aristeas, Epiménides, Hermótimo, Empédocles, Orfeo y Zalmoxis. Consideramos que el momento histórico, religioso y cultural que vive el narrador puede tener un gran peso en la imagen transmitida de la figura, de tal forma que los acontecimientos se magnifican o se silencian de acuerdo con las expectativas del transmisor. Como historiadores, nuestra misión va más allá de conocer las fuentes, tenemos que analizarlas e interpretarlas dentro del contexto al que pertenecen.

sobrehumanas -o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como *jefe*, caudillo, guía o líder” (Weber 1964, 193).

	Diógenes Laercio	Porfirio	Jámblico
Orígenes sobrenaturales		VP, 2	VP, 3-8 VP, 223
Sabiduría	10.12-14	VP, 1 VP, 30-31	VP, 9-12 VP, 56 VP, 67 VP, 157-166
Iniciación/revelación	8.4	VP, 11 VP, 17	
Viaje en busca de la sabiduría	8.2-3	VP, 6-8 VP, 11-12 VP, 17	VP, 12-20 VP, 25 VP, 146-147 VP, 151
Lucha contra poderes demoníacos, viaje al inframundo	10.14 10.21		VP, 16 VP, 135
Ascetismo, autocontrol	10.19-20 10.23	VP, 34	VP, 13 VP, 16-17 VP, 68-69 VP, 106-109
Virtud extrema		VP, 20-21 VP, 32-33 VP, 41-42	VP, 53
Milagros: curas, profecías, resurrecciones...	8.9	VP, 21-25 VP, 27-29 VP, 30	VP, 36 VP, 60-63 VP, 64-67 VP, 70 VP, 110-115 VP, 135 VP, 142 VP, 164
Bilocación/Ubicuidad			VP, 134
Proselitismo, carisma	10.15-16	VP, 18-21	VP, 26 VP, 29-30 VP, 36 VP, 45 VP, 57
Enfrentamiento autoridades	10.39	VP, 54	VP, 216-221 VP, 248-249 VP, 255 VP, 258-262
Muerte violenta	10.39-40	VP, 54-57	

Tabla 1. Características atribuidas a Pitágoras como hombre divino en las fuentes. En negrita: rasgos considerados chamánicos.

Ediciones de fuentes citadas

- Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica. Libros IX-XII*. Traducción y notas de J. J. Torres Esbarranch, Madrid: Gredos, 2006.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de C. García Gual, Madrid: Alianza, 2007.
- Jámblico, *Vida pitagórica. Protréptico*. Introducción, traducciones y notas de M. Periago Lorente, Madrid: Gredos, 2003.
- Porfirio, *Vida de Pitágoras. Argonauticas órficas. Himnos órficos*. Introducción, traducciones y notas de M. Periago Lorente, Madrid: Gredos, 1987.

Bibliografía

- Aguilar Fernández, R.M., 1993, "El vuelo del alma", *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas* 5, 11-26.
- Alviz Fernández, M., 2016, "El concepto de θεῖος ἀνὴρ en la antigüedad tardía. Hacia un nuevo marco definitorio", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* 29, 11-25.
- Bernabé, A., 2012, "Un libro sobre Pitágoras", *Revista de Libros. Segunda Época* (15/11/2012). <https://www.revistadelibros.com/articulos/un-libro-sobre-pitagoras> [Último acceso: 01/05/2018].
- Bremmer, J., 2002, *The rise and fall of the afterlife*, Londres/Nueva York.
- Bremmer, J., 2016, "Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?", P. Jackson (ed.), *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, Stockholm, 52-78.
- Burkert, W., 1962, "Goês. Zum griechischen "Shamanismus"", *Rheinisches Museum* 105, 36-55.
- Burkert, W., 1972, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge.
- Cabieses, F., 2005, "Conferencia: Neurología del misticismo", *Academia Nacional de Medicina. Anales* 2005, 11-22.
- Clottes, J., & Lewis-Williams, D., 2001, *Los chamanes de la Prehistoria*, Barcelona.
- Cornelli, G., 2013, "A Vida de Pitágoras de Diógenes Laercio: questões sobre a recepção do pitagorismo do período imperial", D. Leão; G. Cornelli & M.C. Peixoto (eds.), *Dos Homes e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*, Coimbra, 247-266.
- Diels, H., 1897, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin.
- Dodds, E.R., 1951, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.
- Eliade, M., 1960, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México.
- Eliade, M., 1999, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Barcelona.

- Fericgla, J., 1998, *El chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet*, Quito.
- García Arroyo, M.P., 2016, *Alucinaciones sagradas. Drogas y éxtasis en el universo religioso greco-romano*, Madrid/Salamanca.
- González Wagner, C., 1984, "Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo", *Gerión* 2, 31-59.
- Hadot, P., 1998, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México.
- Hermanns, M., 1970, *Schamanen-Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer: eine vergleichende Studie religiöser Urphänomene*, Wiesbaden.
- Hernández de la Fuente, D., 2011, *Vidas de Pitágoras. Según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla y Aristóteles*, Girona.
- Hidalgo de la Vega, M.J., 2001, "Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política", *Arys. Antigüedad: religiones y sociedades* 4, 211-230.
- Krippner, S., 1988, "Dreams and Shamanism", S. Nicholson (comp.), *Shamanism: An Expert View of Reality*, Wheaton, 125-132.
- Lozano, F., 2008, "Historias fabulosas: un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos", *Habis* 39, 153-162.
- Martín Hernández, R., 2006, *El orfismo y la magia*, Madrid (Tesis doctoral).
- Meuli, K., 1935, "Scythica", *Hermes* 70 Bd., H. 2, 121-176.
- Perrin, M., 2007, "Las artes de los chamanes", F. Barona Tovar (comp.), *Chamanismo. Tiempos y lugares sagrados. memorias del Seminario Internacional "Chamanismo, tiempos y lugares sagrados" realizado en la Universidad de Salamanca en noviembre de 2002*, Cali, 67-95.
- Pharo, L.K., 2011, "A methodology for a deconstruction and reconstruction of the concepts "Shaman" and "Shamanism"", *Numen* 58, 6-70.
- Rohde, E., 1894, *Psyche. Seelencult Und Unsterblichkeitsglaube Der Griechen*, Freiburg/Leipzig.
- Rydving, H., 2011, "Le chamanisme aujourd'hui: constructions et déconstructions d'une illusion scientifique", *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne] 42.
- Shirokogonoff, S.M., 1935, *Psychomental Complex of the Tungus*, London.
- Thiebaut, M., 1998, "Apollonios de Tyane et la tradition du "theios aner"", *Dialogues d'histoire ancienne* 24(2), 200-231.
- Ustinova, Y., 2009, *Caves and the Ancient Greek Mind*, Oxford.
- Wasson, R.G.; Hofmann, A. & Ruck, C., 1980, *El camino a Eeluis. Una solución al enigma de los Misterios*, México.
- Weber, M., 1964, *Economía y sociedad*, Madrid.
- Winkelman, M., 2002, "Shamanism as Neurotheology and Evolutionary Psychology", *American Behavioral Scientist* 45(12), 1875-1887.
- Zhmud, L., 2012, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford.

El Satiricón 131: un rito mágico contra la impotencia sexual

Diego Meseguer González¹

Universidad de Zaragoza

Abstract

The aim of this paper is to examine a passage from *Satyrica* (131.4-7) which describes a magical rite to heal Encolpius' sexual impotence. The primary idea is that Petronius merges some fictional elements, such as the witch-healer stereotyped character, with real evidence that reflects a wide range of beliefs and ritual practices reported in contemporary sources. Beyond these ambiguities, the conclusion is that we are dealing with an apotropaic or defensive magic ritual and not with the common treatment to heal impotence, a kind of illness which, as it will be argued, is connected to love magic.

Keywords: magia; impotencia; *praecatrix*; Proseleno; rito.

Introducción

En un pasaje de *El Satiricón*, Petronio describe un rito mágico destinado a curar la impotencia sexual de Encolpio, el protagonista de la novela (131.4-7). Siendo este un tema recurrente y uno de los hilos conductores que articulan la trama (McMahon 1998), Encolpio sufrió un nuevo ataque justo cuando mantenía relaciones con Circe, una hermosa y distinguida joven de la que estaba enamorado. Abatido por su falta de vigor y la deshonra que ello suponía, Encolpio recurrió a toda clase de remedios naturales, como el consumo de sustancias afrodisiacas o la adopción de un régimen saludable, pero ningún tratamiento resultó ser efectivo. Por ello, ante este panorama adverso y sin una alternativa mejor, finalmente decidió entregarse a los poderes de la magia en un intento desesperado de recobrar sus fuerzas y volver a ser el de antes², de suerte que, a la mañana siguiente, acudió a su encuentro una viejecita que logrará restituir su vigor tras practicar un complejo ritual:

Aquella vieja se sacó del pecho un cordón tejido con hilos de varios colores y lo ató a mi cuello. Luego cogió polvo mezclado con saliva e hizo una señal en la frente con el dedo corazón, pese a mi repugnancia [...]. Terminado este encantamiento, me ordenó escupir tres veces y tirar tres veces unas piedrecitas encantadas al pecho que ella misma había envuelto en un paño de púrpura (Petron. *Sat.* 131.3-6)³.

¹ dmeseguer@unizar.es. Contratado predoctoral FPU17/04043.

² La medicina popular y la magia curativa han constituido tradicionalmente una alternativa a la medicina clínica tradicional. Algunos autores, como Polibio, concibieron este fenómeno como el triunfo de lo “irracional” sobre la lógica y el discernimiento, pero reconocían al mismo tiempo su utilidad en situaciones extremas y de especial dificultad: “siempre que lo natural falla y, con todo, es inevitable proseguir, lo único que queda es sondear lo absurdo” (Polyb. XXXIII 17). De hecho, el propio Pericles recurrió al uso de amuletos en su lecho de muerte (Plut. *Vit. Per.* 38.2) e incluso se dice que el filósofo cínico Bión de Borístenes, que en vida había renegado de la magia y la superstición, también se acogió al poder de los amuletos y las fórmulas tras caer gravemente enfermo (Diog. Laert. IV 56-57).

³ Traducción propia a partir del texto latino editado por M. Heseltine 1975: *Illa de sinu licium protulit varii coloris filis intortum cervicemque vinxit meam. Mox turbatum sputo pulverem medio sustulit digito frontemque repugnantis signavit [...]*.

Tras concluir estas operaciones, Encolpio volvió a tener una erección y sin perder más tiempo del necesario acudió de nuevo a casa de Circe. Como se puede observar, el rito practicado por la vieja no sigue ningún orden lógico, sino que consiste, más bien, en una secuencia de acciones aparentemente inconexas entre sí, pero relacionadas, en mayor o menor medida, con la magia apotropaica o defensiva. Este carácter un tanto confuso e improvisado ha sido esgrimido por varios autores como argumento para enfatizar el componente ficticio de la narración y aislar este pasaje literario de las prácticas mágicas reales destinadas a curar la impotencia, tal y como se contemplan, por ejemplo, en los *Papiros Mágicos Griegos* (PGM)⁴. Entre ellos, A. Setaioli (2000, 169) insiste en subrayar la influencia que ejerció sobre el texto la tradición literaria anterior, afirmando que “l’elemento letterario tenda a prevalere su quanto deriva dalla prassi effettiva del rituale magico contemporaneo”. En la misma línea, otros autores ponen especial énfasis en los rasgos cómicos de la escena y en el tratamiento humorístico que hace Petronio de la impotencia, tal como plantea J. Sullivan (1968, 216) y, muy especialmente, C. Panayotakis, que interpreta el rito en clave paródica: “imaginative recipes, composed precisely in order to fail, rather than faithful representations of Roman magic techniques” (1995, 173).

Sin embargo, aunque es evidente que la escena explota una variedad de tópicos y recursos que acentúan el componente ficticio de la narración, y que Petronio se inspira directamente en modelos literarios anteriores, el análisis minucioso de cada una de las operaciones que integran el ritual permite extraer información muy valiosa acerca de las creencias populares vigentes en época del autor, unas creencias que, en su conjunto, estaban asociadas a un acervo de saberes mágico-religiosos transmitidos a lo largo de los siglos de generación en generación. Desde mi punto de vista, este juego de contrastes entre literatura y realidad constituye el rasgo más llamativo de este pasaje de *El Satiricón*, cuyo interés se suma a la larga trayectoria que en los últimos años han descrito los estudios sobre magia centrados en la novela de Petronio (Vannini 2007, 421-427).

Partiendo, pues, de esta serie de planteamientos, el propósito de este artículo es analizar el rito mágico contra la impotencia sin perder de vista esta particular simbiosis entre ficción y realidad. En la primera parte nos centraremos en la practicante del ritual –la vieja Proseleno– un personaje que, como tendremos la ocasión de comprobar, reproduce varios *topoi* comúnmente asociados a las magas-curanderas descritas en la literatura clásica. A continuación, abordaremos con mayor detalle la praxis ritual y examinaremos uno por uno los diferentes procedimientos y acciones que la componen, tratando de establecer, en la medida de nuestras limitaciones, paralelos con las fuentes literarias y vestigios arqueológicos, con especial atención a los papiros mágicos y lapidarios. Y ya para finalizar, terminaremos con unas conclusiones que invitan a reflexionar sobre la conceptualización mágica de la impotencia sexual en el Mundo Antiguo.

La *praecantrix* o maga-curandera

La caracterización que hace Petronio de la vieja Proseleno se corresponde con la imagen arquetípica de la maga-curandera, una figura profundamente estereotipada y que conocemos únicamente a partir de los testimonios literarios. Para ser más precisos, su descripción coincide en sus rasgos esenciales con los atributos típicos de la *praecantrix*⁵, un tipo de curandera que, a tenor de la información suministrada por

Hoc peracto carmine ter me iussit exspuere terque lapillos conicere in sinum, quos ipsa praecantatos purpura involverat, admotisque manibus temptare coepit inguinum vires.

⁴ Todas las referencias y pasajes de los *Papiros Mágicos Griegos* citados en este artículo proceden de la edición de Calvo Martínez y Sánchez Romero (1987).

⁵ El sustantivo *praecantrix* se construye a partir del verbo *praecano*, que literalmente significa “adivinar” o “predecir el futuro”. No obstante, en determinados contextos también puede traducirse en el sentido genérico de “encantar”

las fuentes, se caracterizaba por su condición de mujer, por su avanzada edad y, sobre todo, por el uso de encantamientos curativos. De hecho, en su comentario a la obra de Horacio, Pomponio Porfirión (*In Hor. Carm. I 27.21*) define a las *praecantrices* como “unas hechiceras capaces tanto de transmitir enfermedades como de curarlas por medio de encantamientos”⁶. En el Mundo Antiguo, la palabra hablada ostentaba un gran poder en la medicina popular (Laín Entralgo 1958) y una prueba ello es un fragmento del poeta Lucilio (Frg. 78-79 [Warmington]) que, en consonancia con la definición de Pomponio, parece transmitir en primera persona el testimonio de una *praecantrix* en pleno acto de curación: “...que yo aquí y ahora a Emilio conjuro (*praecanto*), expulso (*exigo*) y encanto (*excanto*)”⁷. La sucesión de estos tres verbos remite claramente a un contexto de magia curativa y documenta el empleo de fórmulas y sortilegios para tratar una enfermedad. A semejanza de estas magas-curanderas, Proseleno también recurrió a la fuerza de los encantamientos (*hoc peracto carmine*) y, como veremos más adelante, recitó ensalmos sobre unas “piedrecitas encantadas” (*lapillos praecantatos*).

Respecto a su condición de mujer, las *praecantrices* aparecen mencionadas con mayor frecuencia que los *praecantores*, cuya presencia en las fuentes se limita a contadas referencias (Firm. Mat. VIII 26.1; Aug. *In Psa.* 127.11). Como parte de un colectivo marginal, del que también formaban parte los esclavos, mendigos y, por extensión, cualquier inadaptado de la sociedad, las mujeres suelen ser representadas en la literatura como un ser potencialmente peligroso y proclive a las artes mágicas (Winkler 1990, 269). Por consiguiente, partiendo de esta visión tan sesgada⁸, la constatación de que las mujeres podían curar la impotencia u otros daños similares solo podía explicarse a partir del argumento de que ellas mismas lo habían provocado por medio de hechizos, un razonamiento que, una vez más, cuenta con el respaldo de las fuentes, que documentan con relativa frecuencia el uso de pócimas y conjuros para privar a un hombre de su vigor⁹.

Por otro lado, y como ya hemos avanzado, el hecho de que Proseleno sea descrita como una *aniculam* o “viejecita” también contribuye a su caracterización como *praecantrix*. En efecto, en aquellos casos en los que se hace explícita la edad o el aspecto de estas magas-curanderas, casi todas ellas destacaban por su vejez, como pone de manifiesto un poema de Tibulo, cuya amada Delia logró recuperarse de una enfermedad “después de que una vieja (*anus*) hubiese entonado ensalmos mágicos (*praeuinisset*)” (I 5.12). Podría añadirse una larga lista de ejemplos en los que una anciana pone a disposición del paciente sus conocimientos mágicos y curativos. Ya en el segundo milenio a. C. los hititas se referían a las “hechiceras” con el término *hasuwas*, que literalmente significa “viejas” (Ortega Balanza 2014, 366). De manera similar, en el mundo griego el sustantivo γράια (“vieja”) pasó a utilizarse como sinónimo de “bruja”¹⁰ y lo mismo sucedió en latín con la palabra *anus*, que en determinados contextos significaba

o “pronunciar un ensalmo”, tal como sugiere la raíz *cano* (“hacer música”, “cantar”). Cf. Glare 2012, *OLD*, s.v. *praecano*.

⁶ Traducción propia (a partir del texto latino de A. Holder 1967).

⁷ Traducción propia (a partir del texto latino de E. H. Warmington 1998).

⁸ Frente a la información transmitida por las fuentes literarias, el análisis de los textos de maldición conservados en tablillas de plomo (*defixiones*) y de los recetarios mágicos en papiro revela que la identidad de los practicantes, en los casos discernibles, era en su mayor parte masculina.

⁹ Como exponente clásico se puede aducir un pasaje de la *Odisea* en el que Circe pretende arrebatarse a Ulises su “fuerza y vigor” (X 301). Asimismo, para justificar su impotencia transitoria el poeta Ovidio alegó que había sido “embruja por un veneno de Tesalia” y que una “bruja” había grabado su nombre en una figura de cera y clavado agujas en su hígado (*Ov. Am.* III 7.30).

¹⁰ Cf. *Diph. frg.* 125 (= *Clem. Al. Strom.* VII 26.4); *Theoc. Id.* II 91; VI 40; VII 126; *Diog. Laert.* IV 56; *Plut. De superst.* 166A; *Lucian. Philops.* 9; *Dial. meret.* IV 1; *Heliod. Aeth.* IV 5.2-3.

indistintamente tanto “vieja” como “maga”¹¹. Su reputación como tales estaba tan extendida que Medea llegó a disfrazarse de vieja para hacer más creíble su papel de sacerdotisa de Hécate, tiñéndose el pelo de canas con tintes mágicos y cubriéndose la cara de arrugas (Diod. Sic. IV 51.1).

En suma, las ancianas eran quienes atesoraban todo el saber de la tradición, por lo que era a ellas a quienes uno debía acudir en situaciones de especial peligro o apuro en las que se requería la fuerza sobrenatural de un conjuro o la receta milagrosa de un remedio curativo¹². Como estas prácticas mágico-religiosas se fundamentan en un conjunto de saberes ancestrales transmitidos de generación en generación y casi siempre en ambientes domésticos, es razonable que las personas mayores se conviertan en los principales baluartes de este conocimiento, perfeccionado a través de la experiencia y guardado con celo en la memoria. Así, al presentar a Proseleno como una *aniculam*, Petronio está lanzando un mensaje implícito al lector, poniéndole en aviso que se trata de una mujer con poderes extraordinarios y una experta avezada en las artes mágicas¹³. No obstante, conviene recordar que estamos ante un producto eminentemente literario, que bebe de una tradición muy influyente y que se aleja del retrato original de estos practicantes y especialistas rituales.

El rito contra la impotencia

La operación ritual llevada a cabo por Proseleno no tiene prácticamente nada en común con las recetas de los papiros mágicos pensadas para provocar una erección. En ellas se prescribe normalmente el consumo de sustancias estimulantes, como pimienta (PGM VII 185) y miel (PGM VII 191-192), o la preparación de ungüentos para untarse los genitales, compuestos casi siempre de sustancias vegetales, como el glasto (PDM LXI 58-62) o el albarraz (Brashear y Kotansky 2002, 10). Sin embargo, ninguna de las operaciones descritas por Petronio actúa directamente sobre el miembro viril de Encolpio, sino que basan su eficacia en el poder atribuido a una serie de acciones y objetos profilácticos. La razón de ello se explica por la propia etiología de la enfermedad. Según Encolpio, su falta de vigor se debía a un “maleficio mágico” (*veneficium contactus sum*, 128.2) y no a una alteración de los humores o a una pérdida de las propiedades calóricas, como podría pensar un médico de la escuela hipocrática (Mclaren 2010, 32-34)¹⁴. Por tanto, como la impotencia tenía unas causas sobrenaturales y era fruto de una maldición, el

¹¹ Cf. Plaut. *Cist.* 290; Prop. II 4.10; Tib. I 8.18; Hor. *Epod.* V 98; Ov. *Am.* I 8.2; I 14.40; *Rem. am.* 254; *Fast.* II 571; Quint. *Declam. min.* 385.6; Apul. *Met.* I 7.7; II 20.3; Amm. Marc. XVI 8.2; XXIX 2.26. Para Cicerón (*Div.* I 65), el término *saga* derivaba del verbo *sagire*, que significa “percibir algo con agudeza”, y añade, basándose en dicha relación, que las “viejas” (*anus*) son todas “brujas” (*sagae*) porque “saben muchas cosas” (*qua multa scire volunt*).

¹² En una comedia de Plauto, un hombre se queja de que las esposas se gastan todo el dinero en *praecantrici* (Mil. 692) y según Varrón las mujeres prefieren acudir antes a las *praecantrices* que a los médicos convencionales (Frg. 15.1 Riese).

¹³ De hecho, el propio nombre de Proseleno constituye un nombre parlante que contribuye cómicamente a realzar esta característica, pues se construye a partir de la preposición *πρό*, que en griego significa “antes que”, y *σελήνη* (“luna”), es decir, vendría a significar algo así como “más vieja que la luna” (Schmeling 2011, 504).

¹⁴ Crisis, la esclava de Circe, suscribe las palabras de Encolpio y atribuye su impotencia a “mujeres capaces de hacer bajar la luna del cielo” (129.10), un rasgo asociado tradicionalmente a las hechiceras de Tesalia (cf. Ar. *Nub.* 749; Hippoc. *Morb. sacr.* 4; Pl. *Grg.* 513; Ap. Rhod. *Argon.* IV 60...). Proseleno también achaca su falta de vigor a un maleficio mágico y propone dos explicaciones posibles: o bien ha sufrido el ataque de las “brujas” (*striges*) o bien ha sido contaminado por algún cadáver o resto de basura mientras pasaba por una encrucijada (134.1), refiriéndose probablemente a las ofrendas depositadas allí en honor a Hécate. De cualquier manera, sea la causa de la impotencia una maldición o un contagio, Encolpio también pudo haber utilizado la magia como una simple excusa

objetivo de Proseleno no era intervenir directamente sobre la parte afectada, sino conjurar la enfermedad deshaciendo el maleficio. No se trata, en definitiva, del típico rito “estándar” para curar la impotencia, sino de una operación de magia apotropaica que consta de varios procedimientos, como el uso de hilos de colores, la mezcla de saliva y polvo, la recitación de un conjuro mágico o el empleo de pequeñas piedras encantadas. Analicemos uno por uno cada uno de ellos.

Red de hilos de varios colores

La primera operación consiste en atar al cuello de Encolpio un “cordón tejido con hilos de varios colores” que Proseleno se había sacado del pecho (*de sinu licium protulit varii coloris filis intortum*). Con toda seguridad, Petronio está describiendo un amuleto cuya eficacia residía en la fuerza mágica de los nudos e hilos de colores. Según un principio mágico-religioso, la mera acción de atar algo a otra cosa –ya sea un hilo o una cuerda– revestía en sí misma un gran poder, pues expresaba simbólicamente la fijación de un determinado acto y “sellaba”, por así decirlo, el hechizo o encantamiento¹⁵. Esta práctica se atestigua en una amplia variedad de contextos rituales. Por ejemplo, en un poema de Ovidio se describe a una vieja atando unos “hilos encantados” (*cantata... licia*) a una lámina de plomo (*Ov. Fast. II 575*), una operación que a su vez puede detectarse en varias *defixiones* que presentan unos orificios con un diámetro inferior al que normalmente originaban los clavos y que, con toda probabilidad, servían para hacer un pequeño nudo (Bailliot 2010, 77-81).

Respecto al colorido de los hilos, algunos autores afirman que estos eran de color negro, blanco y rojo. Para ello se apoyan en un pasaje de las *Bucólicas* de Virgilio (*Ecl. VIII 73*) donde una mujer utiliza en un rito de magia amorosa “tres hilos de tres colores diferentes”, que Servio identifica con el negro, el blanco y el rojo porque representaban, respectivamente, a las tres advocaciones de la diosa triforme de la magia, a saber, Hécate, Selene y Diana (Luck 1995, 127). Podrían formularse diversas hipótesis en torno al significado de estos colores, pero tal vez lo verdaderamente importante no sea el color en sí sino su pluralidad (Marcos Casquero 2000, 152), tal como sugiere el aspecto variopinto de algunos instrumentos característicos de la magia amorosa –como la famosa correa multicolor de Afrodita, que algunos autores identifican en este pasaje (Roncali 1986, 110)– o el atavío de brujas como Ericto, que durante el rito de necromancia lleva puesto un “atuendo de varios colores” (*discolor et vario*) (Luc. VI 654)¹⁶.

En definitiva, la red de hilos que Proseleno cuelga al cuello de Encolpio desempeña una clara función apotropaica¹⁷. Los nudos y ataduras suelen emplearse en los ritos de magia erótica para encadenar

para externalizar su propio fracaso y justificar sus frustraciones amorosas, una estrategia bastante recurrente que permitía eludir la responsabilidad individual ante un determinado infortunio (Rider 2015, 317).

¹⁵ De hecho, el término *κατάδεσμοι*, con el que en griego se designan las tablillas de maldición, significa precisamente “lazo” o “atadura”, y los *ἀναλύοντες* eran quienes “desligaban” o “deshacían” los hechizos. Cf. *Magn. frg. 4* (= *Poll. Onom. 7.188*); *Pherecyd. frg. 131*.

¹⁶ Las brujas más famosas de la literatura, como Medea y Canidia, solían cubrirse con un manto negro (*Ap. Rhod. Argon. III 863*; *Hor. Sat. I 8.23*), un color que, dadas sus connotaciones simbólicas y su estrecha relación con la muerte y el inframundo, resultaba de lo más apropiado para los ritos de magia negra. Sin embargo, tampoco debemos descartar una explicación mucho más pragmática: el negro ayudaba a las brujas a pasar inadvertidas en la oscuridad de la noche, por lo que la elección del vestuario y su colorido también podía estar sujeta a la idea del camuflaje. De hecho, en un pasaje de las *Metamorfosis* Circe se viste de “azulados ropajes” para sumergirse en el mar y no ser vista por Escila (*Ov. Met. XIV 45*); sobre la pluralidad de colores y sus diversos significados, cf. Goldman 2015.

¹⁷ El cuello era la parte del cuerpo en la que solían atarse los amuletos, como la *bullā* que llevaban los niños hasta cumplir la mayoría de edad (Varr. *Ling. VII 97*). En latín, el término más habitual para referirse a los amuletos era

mágicamente a un amante¹⁸, pero como muestra Plinio en repetidas ocasiones, también eran habituales en los tratamientos curativos¹⁹. En este sentido, el único precedente que documenta el uso de ataduras mágicas para curar la impotencia es precisamente un pasaje anterior de *El Satiricón* (20.2) en el que una sacerdotisa de Príapo, llamada Cuartila, trata de suscitar en Encolpio “una pasión que mil muertes habían enfriado”. Al igual que la vieja Proseleno, Cuartila se sacó del pecho dos lazos y con ellos ató los pies y las manos de Encolpio. Aunque el procedimiento no era exactamente el mismo –Cuartila ata las extremidades y Proseleno el cuello– el objetivo último era provocar una erección, por lo que, salvando estas pequeñas diferencias, podríamos estar ante dos variantes de un mismo ritual. En ambos casos la eficacia del conjuro radica en la fuerza mágica de los nudos, pero en el rito practicado por Proseleno dicha fuerza se ve doblemente incrementada por la acción de los hilos y su policromía, cuyo carácter profiláctico perduró hasta bien entrado el cristianismo (Bonner 1950, 3-4).

Mezcla de saliva y polvo

Tras atarle este amuleto, Proseleno mezcló su saliva con tierra y le hizo una señal en la frente con el dedo corazón (*mox turbatum sputo pulverem medio sustulit digito frontemque repugnantis signavit*). Como la acción anterior, esta operación también está pensada para conjurar una maldición, pero en este caso su eficacia ya no reside en las propiedades mágicas de un amuleto, sino en la acción conjunta de cuatro elementos dotados de un gran valor apotropaico: la saliva, la tierra, el dedo corazón y la frente. Desde tiempos inmemoriales, la saliva ha constituido una sustancia muy estimada, tanto por sus virtudes naturales como por la “energía vital” contenida en ella. En efecto, para los antiguos la saliva conformaba una especie de *ousia* o “entidad” asociada al individuo y un elemento altamente contagioso, por lo que su uso se atestigua en prácticamente cualquier contexto ritual destinado a expulsar un maleficio o curar una herida (Nicolson 1897, 23). Plinio resume en un pasaje de su obra algunas de las principales funciones de la saliva y el acto de escupir:

La saliva de los hombres en ayunas es un remedio de los más importantes contra las serpientes, pero la experiencia debe prestar reconocimiento también a otros empleos eficaces de ella. Escupimos a los epilépticos, es decir, conjuramos el contagio. Del mismo modo espantamos el mal de ojo y el encuentro con un cojo del pie derecho. Pedimos perdón a los dioses por alguna esperanza demasiado atrevida escupiendo en el pliegue de la toga y por la misma razón es costumbre en cualquier tipo de tratamiento escupir repitiendo un conjuro tres veces para así favorecer sus efectos (Plin. *NH* XXVIII 35-36).

Todas estas aplicaciones de la saliva que, a nosotros, desde nuestra propia perspectiva, nos pueden resultar el producto de una mentalidad extremadamente supersticiosa, gozaban de una extraordinaria popularidad en época de Petronio. Ahora bien, como pone de manifiesto el pasaje de Plinio, a veces el poder intrínseco de la saliva no era suficiente y requería de otras acciones que potenciaran sus efectos e incrementaran la eficacia del ritual, como la repetición de fórmulas mágicas o la mixtura con otras sustancias. Proseleno se inclina por esta última opción y mezcla la saliva con un poco de “polvo” (*pulverem*) hasta formar una especie de plasta que pega directamente en la frente de Encolpio. En este

adalligatum, que literalmente significa “atado” o, en según qué contextos, “colgado del cuello”, como περιάπτων, su equivalente griego.

¹⁸ Cf. Verg. *Ecl.* VIII 75-80; App. Verg. *Cir.* 370; Apul. *Met.* III 18.2.

¹⁹ Plinio recomienda tratar las inflamaciones de las ingles “haciendo nueve o siete nudos a un hilo sacado de una tela” mientras se menciona el nombre de una viuda (Plin. *NH* XXVIII 48). Y para que remitan las fiebres, es aconsejable atar una oruga “con tres vueltas de hilo y otros tantos nudos diciendo a cada nudo por qué espera curarse” (Plin. *NH* XXX 101).

sentido, la tierra ha encarnado tradicionalmente el símbolo de la fertilidad y la abundancia, de ahí que desempeñe un papel destacado en los ritos de purificación²⁰. Sin duda, el paralelo más próximo a este pasaje de Petronio lo encontramos en el Evangelio de Juan, escrito sólo unas décadas después. En él se narra la milagrosa curación de un ciego por parte de Jesús que, tras escupir en el suelo, “hizo un poco de lodo con la saliva y lo extendió sobre los ojos de aquel hombre” (Jn. 9:6 *Nuevo Testamento. Edición Popular*) (Artés Hernández 2006, 175). Al igual que Proseleno, Jesús se comporta como si fuera un curandero experto en remedios naturales, alejándose de su imagen de taumaturgo espiritual (Fontana 2014, 77). Sin embargo, la estrecha relación entre ambos testimonios no es suficiente para considerar el rito de Proseleno una “versión preliteraria” del milagro de Jesús, como han sugerido algunos autores (Setaioli 2000, 162).

Junto a este pasaje neotestamentario, el poeta Persio nos ofrece un testimonio revelador que arroja algo de luz a la interpretación del ritual. En él se describe a una abuela (*avia*) que, “llena de supersticiones, levanta de su cuna a un niño y, con el dedo infame y saliva lustral, empieza por purificarle la frente y los húmedos labios” (Pers. II 31-34). El texto resulta de lo más interesante porque, de entrada, la abuela que menciona Persio persigue exactamente el mismo propósito que Proseleno: conjurar una maldición. El autor añade a continuación que esta mujer conocía conjuros contra los “ojos llameantes” (*urentis oculos*), es decir, conjuros contra el mal de ojo, una amenaza permanente en el mundo greco-romano (Alvar Nuño 2014). Por otra parte, esta operación de magia apotropaica también comparte con el rito de Proseleno el uso del dedo corazón y la mención explícita a la frente del paciente, dos elementos cuya presencia en el ritual viene justificada por su gran valor simbólico y profiláctico. Comenzando por el primero, el dedo corazón era, junto al anular, el dedo mágico por excelencia²¹. Aunque no está claro el motivo por el cual los romanos le atribuían dicho poder, la explicación debe hallarse en su parecido con el falo (*fascinum*), cuya imagen solía colgarse a modo de amuleto para espantar las malas influencias (Corbeil 2004, 5)²².

Por su parte, la costumbre basada en aplicar saliva sobre la frente del paciente puede estar relacionada con alguna creencia de tipo religioso que asignaba a esta parte del cuerpo una capacidad especial para absorber las propiedades mágicas de determinadas sustancias.²³ Las fuentes documentan esta práctica con notable asiduidad y casi siempre vinculada a remedios para defenderse de un ataque mágico. Por ejemplo, un escolio de Pseudo-Acrón (*Ad. Hor. Epod. 8.18*) afirma que las mujeres lamían la frente de sus hijos con la lengua para protegerlos así del mal de ojo, un testimonio que evoca directamente el pasaje de Persio (Setaioli 2000, n. 13). Y un siglo después, Juan Crisóstomo censuró en una de sus homilías la costumbre generalizada de hacer una señal (*χρίσασαι*) con barro en la frente de los recién nacidos (Ioann. Chrysost. *hom. in epist. 1 ad. Cor. 12.7* [=PG 61, 106]), un testimonio que se halla en estrecha correspondencia con el pasaje de Petronio, pues lo que hace Proseleno exactamente es “trazar una

²⁰ En su caricaturizado retrato del supersticioso (Plut. *De superst.* 166A), Plutarco documenta la costumbre de purificarse ante los dioses permaneciendo todo el día sentado en la tierra y restregándose todo el cuerpo de lodo y fango (*πηλώσεις καταβορβωώσεις*). Asimismo, en una receta de los papiros mágicos se purifica una casa untando barro (*πηλόν*) en las jambas de las puertas (PMG II 150).

²¹ El dedo anular, llamado así porque era donde tradicionalmente se llevaba el anillo, también era conocido con el nombre de “dedo médico”, debido a su particular empleo en la elaboración de mixturas mágicas y medicinales (Plin. *NH* XXX 108; Macrobian. *Sat.* VII 13.7).

²² Por esta razón, algunos autores también se referían al dedo corazón como *digitus impudicus* o *digitus infamis*, enfatizando con ello su carácter obsceno y licencioso (Pers. II 31; Mart. VI 70.5; Juv. X 53).

²³ La frente y la cabeza en general poseen una gran importancia simbólica, ya que, según una creencia universal, es en ella donde reside el alma y el principio vital de los individuos (Deonna 1965, 16).

marca” (*signare*) en la frente de Encolpio. A la luz de tales testimonios, parece que este gesto confería cierta protección a los niños amenazados por el mal de ojo y a cualquier individuo que había sido víctima de un maleficio, difundiéndose a partir del siglo II d. C. entre las primeras comunidades cristianas, que acabarían adaptando el *signaculum frontium* a su liturgia sacramental.

En resumen, esta parte del ritual basa su eficacia en la acción conjunta de cuatro elementos cuyo reconocido valor dentro de la magia apotropaica garantiza el éxito de la operación: la saliva –un ingrediente habitual tanto en la magia curativa como en la medicina tradicional–, la tierra –a la que se atribuían propiedades profilácticas–, el dedo corazón –que simbolizaba el *fascinum* y servía como amuleto– y, por último, la frente del paciente, que absorbía mejor que ninguna otra parte del cuerpo el poder mágico de la saliva.

Encantamiento mágico y escupir

El rito prosigue con la recitación de un encantamiento y la intervención del propio Encolpio, a quien Proseleno ordena escupir tres veces. El estado lacunar del texto nos impide, sin embargo, precisar el contenido de dicho encantamiento, aunque es verosímil pensar, dada la naturaleza del ritual, que Proseleno invocó la asistencia de fuerzas sobrenaturales para canalizar todo su poder y neutralizar los efectos de la maldición. Admitiendo esta hipótesis, es muy probable que Proseleno hubiese dirigido sus ruegos a Afrodita o Eros, las divinidades por excelencia de la magia erótica. De hecho, Heródoto (II 181) cuenta que la esposa del faraón Amosis II suplicó a la diosa Afrodita para que esa misma noche lograra yacer con su marido tras varios intentos en los que este se mostró sexualmente incapacitado.

Ahora bien, sin descartar esta posibilidad, ante un mal tan específico como la impotencia sexual las opciones basculan hacia otros dioses más cercanos y afines a este tipo de dolencias. En este sentido, Príapo era sin duda alguna la divinidad en la que todos los impotentes depositaban sus esperanzas de salvación. Las características singulares de este dios rústico de la fertilidad, cuyo principal atributo era el falo, justifican su aparición en este tipo de rituales y su papel como protector de todos aquellos que habían experimentado algún tipo de fracaso sexual. Tal es así que muchos recitaban plegarias en su nombre reclamando una erección²⁴, por lo que algunos editores han optado por restituir la laguna del texto con versos extraídos de los *Priapea*²⁵.

Respecto al acto de escupir, este gesto solía acompañar a la formulación de un encantamiento, ya que se pensaba que, de esta manera, aumentaba la eficacia del rito (Plin. *NH* XXVIII 35-36). Lo más habitual era repetir la maniobra tres veces, dado que este número –como el siete, el nueve y, por lo general, cualquier cifra impar– poseía unas connotaciones mágicas evidentes y se asociaba al pitagorismo (Tavener 1916). Por ejemplo, en un poema de Teócrito se recomienda escupir tres veces en los pliegues de la ropa “para no ser embrujado” y Plinio transmite la costumbre de escupir tres veces sobre un bebé dormido para protegerlo del mal de ojo (Theocr. *Id.* VI 39; Plin. *NH* XXVIII 39).

²⁴ “Mientras estés vivo, yo confío en tu protección. Ven, bendíceme, poderoso Príapo: hazme duro” (Hooper 1999, 81). En la jerga médica, el término “priapismo” todavía se emplea para referirse a una erección permanente y dolorosa.

²⁵ *Vid.* la edición de Julio Picasso, que incorpora los siguientes versos: “Mientras vivas se debe esperar. ¡Hazte presente, guardián campestre: túrgido Príapo, los penes protege!” (Picasso 1993, 234). Otros editores, en cambio, suplieron la laguna con los dos últimos versos de otro poema perteneciente a los *Priapea*: “Tú, rústico guardián, ven aquí y ayuda mis fuerzas, rijoso Príapo” (Setaioli 2000, n. 3). Sin embargo, ninguna de ellas cuenta con el respaldo unánime de la crítica (Setaioli 2000, n. 3).

Piedrecitas encantadas

Llegamos así a la última parte del ritual, que es, probablemente, la más difícil de interpretar. Después de haberle atado al cuello una red con hilos multicolores, de haber untado en su frente una mezcla de tierra y saliva y de haber pronunciado una invocación y escupido tres veces, Proseleno ordena a Encolpio que se lance al pecho tres piedrecitas encantadas y envueltas en un paño de color púrpura. Aunque carecemos de una respuesta convincente que explique el significado de esta acción, parece evidente que estas “piedrecitas” constituían una especie de amuleto similar a los que aparecen mencionados en los lapidarios de la época. Entre ellos se encuentra el *Kyranides*, una colección de textos mágicos atribuidos a Hermes Trimegisto que proporciona una variedad de remedios basados en el influjo oculto que determinados tipos de piedras ejercen sobre las personas (Kaimakis 2010). Las propiedades de estas piedras emanaban directamente de la fuerza intrínseca del mineral, aunque su eficacia solía reforzarse a través de representaciones iconográficas grabadas sobre la superficie – especialmente imágenes de dioses y escrituras sagradas– o mediante encantamientos y sortilegios mágicos, como hace precisamente Proseleno (*lapillos... praecantatos*).

Otro detalle interesante que contribuye también a potenciar la fuerza mágica del amuleto es el paño de color púrpura con el que se envuelven las piedras (*purpura involverat*). En la Antigüedad, el rojo era un color generalmente asociado al poder y que confería al individuo cierto prestigio e inmunidad, de ahí su destacado papel en la magia apotropaica (Wunderlich 1925). En el *Idilio II* de Teócrito, Simeta ata a un recipiente una banda de “lana carmesí” y en un poema anónimo de la *Antología Palatina* una hechicera tesalia anuda “púrpura lana” en su mágica rueda (Theocr. *Id.* II 2; *Anth. Pal.* V 205). En lo referente al material utilizado, si bien Petronio no aporta ningún detalle al respecto, lo más probable es que se trate de un pañuelo de lana, a juzgar por la notable presencia de este textil en las prácticas mágico-religiosas²⁶. Sin embargo, tampoco sería descabellado pensar en un envoltorio de lino, ya que este tejido era, a juicio de algunos autores, “la envoltura más pura para proteger los objetos de culto” (Apul. *Apol.* 56.1-2), más incluso que la lana. Sea como fuere, el pañuelo cumplía la finalidad de mantener las piedras ocultas y sustraerlas de la mirada de los más curiosos, tratando con ello de preservar sus arcanos secretos y su energía mágica²⁷.

En definitiva, a la luz de todos estos testimonios no cabe duda de que las piedras, gemas y minerales conformaban una parte esencial de la magia apotropaica. No obstante, y a pesar de ello, su uso como amuleto para curar la impotencia apenas está documentado. El *Kyranides* contiene varios remedios pensados para tales fines, pero pocos, por no decir casi ninguno, requieren el uso de materiales líticos²⁸. La única excepción la encontramos en una receta que prescribe llevar un zafiro con una avestruz grabada sobre su superficie para “procurar la erección a los que ya son viejos y quieren tener muchas relaciones sexuales” (Perea Yébenes 2010, 108). Encolpio todavía estaba en la flor de la vida y su disfunción no se debía tanto al deterioro de la edad como a los efectos de una maldición, pero dado su reconocido potencial para provocar erecciones, es posible que el zafiro figurase entre las piedrecillas utilizadas por Proseleno. En todo caso, tal vez lo más importante no fuese el tipo de mineral utilizado,

²⁶ En su tratado sobre la interpretación de los sueños, Artemidoro de Daldis (I 77) señala que las visiones oníricas en las que aparecen coronas de lana presuponen “sortilegios y vínculos mágicos” (φαρμακίας καὶ καταδέσμους), testimonio que confirma la estrecha relación entre la lana y los rituales mágicos.

²⁷ Por esta misma razón Plinio aconseja envolver las flores de anémona en un paño rojo y usarlo como amuleto (Plin. *NH* XXI 166).

²⁸ Por ejemplo, la cola de lagarto colgada al cuello como amuleto facilitaba las erecciones (II 14.10-13), así como el diente derecho de un cocodrilo (II 29).

sino el hecho de constituir un material sólido y compacto para que Proseleno, amparándose en los principios de la magia simpatética, lograra transferir la dureza de las piedras al miembro lacio de Encolpio.

Conclusiones

Llegados a este punto y tras haber examinado con detalle las distintas operaciones rituales, lo primero que llama la atención es el rigor con el que Petronio describe cada uno de los gestos y acciones llevados a cabo por Proseleno. Lejos de ser una fantasía literaria surgida de la mente del autor, el rito constituye la adaptación al plano estético de un sustrato común de creencias que, en la perspectiva cultural del siglo I d. C., gozaban de una extraordinaria difusión. El autor parece estar altamente familiarizado con estos remedios situados a caballo entre el curanderismo popular y los saberes mágicos tradicionales, por lo que es factible que Petronio basara la descripción del ritual y sus detalles más específicos en la observación y experiencia empírica. Aun así, poco se sabe de su vida y trayectoria como senador, y menos todavía de sus inquietudes intelectuales (Plin. *NH* XXXVII 20; Tac. *Ann.* XVI 18), de modo que sería osado aventurar, sin pruebas que lo confirmen, que Petronio asistió a rituales mágico-religiosos o que participó en ellos instigado por Nerón y su gusto por las ciencias ocultas²⁹. Lo único que podemos afirmar es que tenía un alto grado de conocimiento sobre este tipo de saberes. De hecho, la alusión en un pasaje de la novela a Demócrito y su empeño por “extraer la esencia de cada planta” y “descubrir la virtud de minerales y vegetales” (Petron. *Sat.* 88.3) sugiere, como mínimo, que Petronio conocía la existencia de este *corpus* de textos mágicos y que tal vez en algún momento de su vida accedió a su lectura³⁰.

Esta descripción sumamente realista contrasta, no obstante, con la caracterización de la vieja Proseleno, que responde, como hemos visto, a unos rasgos muy estandarizados. Proseleno reúne todos los requisitos para ser considerada una *praecatrix* o maga-curandera, ya que, aparte de su condición de mujer y su avanzada edad, recurre al poder de los encantamientos como remedio curativo. Sin embargo, aunque al lector de la época pudiera generarle cierta confusión que una figura tan profundamente estereotipada como la vieja-curandera practicara un rito en apariencia tan verosímil como el que acabamos de analizar, la confrontación de realidades opuestas y bipolares constituye un rasgo característico de *El Satirión*, como la alternancia de prosa y verso, la antítesis entre personajes social y culturalmente antagónicos o, como sucede en este caso, la mezcla de ficción y realidad.

Dejando a un lado estas cuestiones y tal como habíamos avanzado, el rito contra la impotencia descrito por Petronio apenas guarda relación con las recetas de los papiros mágicos. Por ello, algunos autores consideran que el rito es un mero producto literario, una fantasía del autor que nada tiene que ver con las prácticas mágicas reales diseñadas expresamente para provocar una erección. Ahora bien, como hemos tratado de argumentar en las páginas anteriores, la impotencia de Encolpio no se debía a ningún problema de tipo fisiológico, sino a un ataque de carácter mágico, de lo que se deriva, por consiguiente, que el objetivo último del ritual era conjurar el maleficio con amuletos y encantamientos y no intervenir directamente sobre el miembro viril con ungüentos y productos estimulantes. En otras palabras, la etiología de la enfermedad condicionaba la adopción de un tratamiento determinado, en la línea de lo que afirmó en el siglo XIV Juan de Aviñón, que al hablar de la impotencia sexual declaró que “las cosas que son en Dios no pueden ser corregidas por Física” y “puesto que estos maleficios producidos por

²⁹ Según Plinio (*NH* XXX 15-16), el emperador Nerón se interesó por la magia más que por ninguna otra arte o disciplina, llegando incluso a iniciarse en sus misterios y realizar sacrificios humanos. Cf. Rochette 2003.

³⁰ Sobre esta colección de escritos mágicos atribuidos a Demócrito, cf. Wellman, 1928.

mujeres son diabólicos, a veces los curan los humanos y otras se remedian gracias al auxilio divino” (Moral de Calatrava 2012, 359).

En definitiva, Petronio no describe un ritual para curar la impotencia, sino un rito de magia apotropaica destinado a deshacer un maleficio. Ello nos lleva a una reflexión final con la que cerraremos este trabajo. Y es que, a tenor de la información suministrada por las fuentes, se puede afirmar que en tiempos de Petronio todavía no existía una conceptualización mágica de la impotencia, en la medida en que no existía una nítida separación entre las operaciones destinadas a provocar o inhibir una erección y los ritos de magia amorosa. De este modo, cuando un hombre acudía a un especialista ritual con el fin de lograr una erección, el propósito real y subyacente era tener éxito en las relaciones y triunfar en el amor³¹. Y de la misma manera, cuando alguien maldecía a un adversario dejándolo impotente, la impotencia no constituía un fin en sí mismo, sino un medio para destruir su relación con otra persona mermando sus facultades sexuales. Así, las pocas tablillas de execración que aluden a la impotencia o esterilidad de la víctima se integran dentro del conjunto de maldiciones amorosas conocidas como *trennungszauber* o “ritos de separación” (Pachoumi 2013)³².

No fue hasta época tardía, con la emergencia y consolidación del cristianismo, cuando comenzaron a perfilarse las líneas de un ritual especializado en la curación de la impotencia, una enfermedad que, desde entonces y a lo largo de la Edad Media, quedará asociada a una forma de *maleficium* plenamente tipificada (Rider 2006). Este cambio en la percepción social de la impotencia fue el resultado de la combinación de una serie de factores que marcaron la transición hacia una nueva forma de pensar, destacando, por ejemplo, las disposiciones jurídicas de Justiniano, en las que por primera vez se reconocía la impotencia sexual como un argumento legalmente válido para disolver un matrimonio y facilitar el divorcio (Brundage 2000, 126). Aun así, hasta bien entrado el siglo VI d. C. la impotencia sexual seguía estando vinculada a las maldiciones de carácter amoroso, de suerte que su curación, como en el caso de Encolpio, equivalía a conjurar un maleficio.

³¹ Como ejemplo podemos remitir a una receta de los papiros mágicos que prescribe untarse el miembro viril con una mezcla de hiel de jabalí, sal de amoníaco y miel ática con el único propósito de “encadenar a alguien eternamente” (**φιλτροκατάδεσμος**) (PMG VII 191-192).

³² A este grupo pertenece una *defixio* descubierta en Atenas cuyo autor maldice las almas de un tal Polinico y Juliana y amenaza a un *demon* infernal para que “los congeles, los destruyas y no les permitas estar juntos...que se queden sordos, mudos, atontados e impotentes” (López Jimeno 2001, 91). Seguramente, la intención del *defigens* era separar a Polinico y Juliana impidiendo a este tener una erección. Aunque los autores de estas maldiciones suelen identificarse con esposas despechadas y amantes celosos, las circunstancias detrás de su composición eran muy diversas y a veces podía darse el mismo caso que en una *defixio* copta, en la que unos padres contratan los servicios de un mago profesional para dejar impotente al amante de su hija y preservar así su castidad (cf. Meyer y Smith 1999, 178-181).

Ediciones de fuentes citadas

- Apuleyo, *Apología. Flórida*. Introducción, traducción y notas de Santiago Segura Munguía, Biblioteca Clásica Gredos 32, Madrid: Gredos, 1980.
- Juvenal, Persio, *Sátiras*. Introducciones generales de Manuel Balasch y Miquel Dolç. Introducciones particulares, traducción y notas de Manuel Balasch, Biblioteca Clásica Gredos 156, Madrid: Gredos, 1991.
- Lucilio, *Remains of old Latin. Lucilius*. Vol. III, Edited and translated by E. H. Warmington, Loeb Classical Library 329, Cambridge/London: Harvard University Press, 1938.
- Petronio, *Satyricon*. With an English translation by Michael Heseltine, Loeb Classical Library 15, Cambridge/London: Harvard University Press, 1913.
- Petronio, *El Satiricón*, Ed. J. Picasso, Madrid: Cátedra, 1985.
- Plinio, *Historia Natural*. Edición de Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín, Eusebia Tarrío, Letras universales 331, Madrid: Cátedra.
- Polibio, *Historias. Libros XVI-XXXIX*. Traducción y notas de Manuel Balasch Recort, Biblioteca Clásica Gredos 58, Madrid: Gredos, 1983.
- Pomponio Porfirión, *Pomponi Porfyronis Commentum in Horatium Flaccum*. Recensuit Alfred Holder, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1967 (1894).

Bibliografía

- Alvar Nuño, A., 2014, *Envidia y fascinación. El mal de ojo en el Mundo Antiguo*, Huelva.
- Artés Hernández, J. A., 2006, "El uso de la saliva en el Nuevo Testamento (Mc. 7,32-37, 8, 22b-26 y Jn. 9,1-12): antecedentes grecolatinos", *Myrtia: Revista de filología clásica* 21, 155-182.
- Bailliot, M., 2010, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine: archéologie des rituels et des images*, Paris.
- Bonner, C., 1950, *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor/London.
- Brashear, W. & Kotansky, R., 2002, "A New Magical Formulary", P. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, 3-24.
- Brundage, J., 1987, *La ley, el sexo y la sociedad Cristiana en la Europa medieval*, Chicago (re. 2000).
- Calvo Martínez, J. L. & Sánchez Romero, M^a D., 1987, *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid.
- Corbeil, A., 2004, *Nature Embodied: Gesture in Ancient Rome*, Princeton.
- Deonna, W., 1965, *Le symbolisme de l'oeil*, Paris.
- Fontana Elboj, G., 2014, *El evangelio de Juan: la construcción de un texto complejo*, Zaragoza.
- Glare, P. G. W. (ed.), 2012, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford.
- Goldman, R., 2015, "The Multicolored World of the Romans", *Glotta* 91, 90-111.
- Hooper, R.W., 1999, *The Priapus Poems*, Chicago.

- Kaimakis, D., 1976, *Die Kyraniden*, Meisenheim.
- Laín Entralgo, P., 1958, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid.
- López Jimeno, A., 2001, *Textos griegos de maleficio*, Madrid.
- Luck, G., 1995, *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, Madrid.
- Marcos Casquero, M., 2000, *Supersticiones, creencias y sortilegios en el Mundo Antiguo: cuatro estudios*, Madrid.
- Mclaren, A., 2010, *Impotencia: una historia cultural*, Valencia.
- McMahon, J., 1998, *Paralysin Cave. Impotence, Perception and Text in the Satyricon of Petronius*, Leiden.
- Meyer, M. & Smith, R., 1999, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, New York.
- Moral de Calatrava, P., 2012, "Frígidos y maleficiados. Las mujeres y los remedios contra la impotencia en la Edad Media", *Asclepio: Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 64.2, 353-372.
- Nicolson, F.W., 1897, "The saliva superstition in Classical Literature", *Harvard Studies in Classical Philology* 8, 23-40.
- Ortega Balanza, M., 2014, "Masculinidad-Feminidad en el mundo hitita del II milenio a. C.: El ritual contra la impotencia de la maga Paskuwatti", *Arenal: Revista de historia de las mujeres* 21.2, 365-380.
- Pachoumi, E., 2013, "The Erotic and Separation Spells of the Magical Papyri and defixiones", *GRBS* 53, 294-235.
- Panayotakis, C., 1995, *Theatrum Arbitri. Theatrical Elements in the "Satyricon" of Petronius*, Leiden/New York.
- Perea Yébenes, S., 2010, "Magia, amuletos y supersticiones de materia médica en el libro I de Kyranides", J.A. Álvarez-Pedrosa Núñez & S. Torallas Tovar (eds.), *Edición de textos mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media*, Madrid, 91-143.
- Pòrtulas, J., 1985, "Ipponatte e Petronio", *Quad. Urb. Cult. Class.* 50, 89-103.
- Rider, C., 2006, *Magic and Impotence in the Middle Ages*, Oxford.
- Rider, C., 2015, "Common Magic", D. J. Collins, S. J. (ed.) *The Cambridge history of magic and witchcraft in the West: from antiquity to the present*, New York, 303-331.
- Rochette, B., 2003, "Néron et la magie", *Latomus* 62.4, 835-843.
- Roncali, R., 1986, "La cintura di Venere (Petronio, Satyricon 126-131)", *SIFC* 4, 106- 110.
- Schmeling, G., 2011, *A Commentary on the Satyricon of Petronius*, Oxford.
- Setaioli, A., 2000, "La scena di magia in Petr. Sat. 131.4-6", *Prometheus* 26 (2), 159-172.
- Sullivan, J. P., 1968, *The Satyricon of Petronius: A literary study*, London.
- Tavener, E., 1916, "Three as a magic number in Latin Literature", *TAPhA* 47, 117-143.
- Vannini, G., 2007, "Petronius 1975-2005: bilancio critico e nuove proposte", *Lustrum* 49, 7-511.
- Wellman, M., 1928, *Die Physika des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, Berlin.

Winkler, J., 1990, *The Constraints of Desire. The anthropology of sex and gender in Ancient Greece*, New York.

Wunderlich, E., 1925, *Die Bedeutung der roten Farbe in Kultus der Griechen und Römer*, Gießen.

Cicero and Augustine: a comparative pedagogy of rhetoric

Guillermo Iznaola Rodríguez¹

Universidad Autónoma de Madrid

Abstract

In this essay, I carry out a comparative study of the two main works of rhetorical pedagogy of Cicero and Augustine of Hippo: *De Oratore* and *Doctrina Christiana IV*. I analyze the different principles that make up the archetype of the ideal orator in both authors (ethics, formation and style), putting them into perspective in order to discern those elements that the bishop incorporates into his rhetorical teaching.

Keywords: Cicero, Augustine, Oratory, *De Oratore*, *Doctrina Christiana*.

Introduction

On November 22, 384, Augustine was preparing to deliver a panegyric on the emperor Valentinian II. Troubled by «the anxiety of the occasion»² (*Augustine Confessions*, 6.9), he came across a drunken beggar whose happy follies would cause him an impression big enough to include this reflection years later in his *Confessions*:

He [the beggar] had no worries; I was frenetic, and if anyone had asked me if I would prefer to be merry or to be racked with fear, I would have answered ‘to be merry’. Yet if he asked whether I would prefer to be a beggar like that man or the kind of person I then was, I would have chosen to be myself, a bundle of anxieties and fears. What an absurd choice!³

An orator himself, Augustine never hid or shied away from his training in the art of rhetoric and knowledge of pagan literature. The bishop, however, understood classic oratory as dishonest towards what would become a «passion for wisdom and truth» (Gavigan 1945, 50); a passion he would admit was kindled by Cicero’s *Hortensius*⁴. But Cicero’s influence upon Augustine would go much deeper, for when

¹ guillermo.iznaola@uam.es.

² [...] *easque curas anhelaret cor meum et cogitationum tabificarum febribus aestuaret*. This and subsequent Latin quotes for *Confessions* follow the translation of William Watts (Augustine, trans. Watts, 1912); for the English translation and the reference system I have used Henry Chadwick’s translation (Augustine, trans. Chadwick, 1992).

³ *Et eerte ille laetabatur, ego anxius eram, secures ille, ego trepidus. Et si quisquam percontaretur me, utrum mallet exultare an metnere, responderem: “exultare”; rursus si rogaret, ultrum me talem mallet, quails ille, an quails ego tune essem, me ipsum curis timoribusque confectum eligerem, sed perversitate* (Augustine, *Confessions*, 6.9).

⁴ [...] *et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. ille vero liber mutavit affectum meum, et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili, et surgere coeperam, ut ad te redirem.* «Following the usual curriculum I had already come across a book by a certain Cicero, whose language (but not his heart) almost everyone admires. That book of his contains an exhortation to study philosophy and is entitled *Hortensius*. The book changed my feelings. It altered my prayers, Lord, to be towards you yourself. It gave me different values and

the bishop decided to complete his *magnum opus* of rhetorical pedagogy, he would do so following the footsteps of the Roman orator.

To what extent is *De Doctrina Christiana IV* a reflection of Cicero's *De Oratore*? In this essay I will analyze the archetypes that both authors have of the ideal orator regarding the three principles that I understand as fundamental with respect to rhetorical pedagogy: the ethics, the formation and the style. In each section, I will outline the views that both Augustine and Cicero (in this order) have regarding such principles and I will end each of them with a brief comparison, thus bringing a closer perspective of their differences and similarities. The objective is to relate the respective works of rhetorical pedagogy of both authors in order to be able to discern those elements of Ciceronian influence from the original contributions of the Bishop of Hippo. By analyzing Cicero's influence upon Augustine, we can, through *De Oratore*, better understand the message behind *De Doctrina IV*.

The archetypes of the ideal orator

The ethics of the orator and of oratory

Augustine

[...] oratorical ability, so effective a resource to commend either right or wrong, is available to both sides; why then is it not acquired by good and zealous Christians to fight for the truth, if the wicked employ it in the service of iniquity and error, to achieve their perverse and futile purposes?⁵

Augustine understands rhetoric as an instrument capable of serving truth and falsehood, so he sees perfectly justifiable (and necessary) for the ecclesiastical orator to make use of it. Augustine understands classical rhetoric as a means to an end. For him, the ecclesiastical orator speaks in favor of the truth, and it is in favor of the truth and «what is good» that rhetoric becomes a virtue⁶.

To defend the true faith and to vanquish error is the ethical paradigm of the Augustinian orator, an ecclesiastical preacher who, at first sight, contrasts with the pragmatism of the legal orator that the bishop himself criticized in *Confessions*⁷ and which, at first sight too, can be deduced from the Ciceronian

priorities. Suddenly every vain hope became empty to me, and I longed for the immortality of wisdom with an incredible ardour in my heart» (Augustine, *Confessions*, 3.7).

⁵ *Cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu prava seu recta valet plurimum, cur non bonorum studio comparatur ut militet veritati, si eam mali ad obtinendas perversas vanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant?* (Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.5).

⁶ *Debet igitur divinarum scripturarum tractator et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris, et bona docere Ubi autem benivolos intentos dociles aut et mala dedocere atque in hoc opere sermonis conciliare aversos, remissos erigere, nescientibus quod agitur quid exspectare debeant intimare* (Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.14) See also 4.4-5 for the beginning of the exposition of the ecclesiastical orator's tasks.

⁷ [...] *et certe non est interior litterarum Scientia quam scripta conscientia, id se alteri facere quod nolit pati [...] eum homo eloquentiae famam quaeritans ante hominem iudicem, circumstante hominum multitudine, inimicum suum odio inmanissimo insectans, vigilantissime cavet, ne per linguae errorem dicat: Inter omnes, et ne per mentis furorem hominem auferat ex hominibus non cavet.* «Certainly the knowledge of letters is not as deep-seated in the consciousness as the imprint of the moral conscience, that he is doing to another what he would not wish done to himself (Matt 7: 12) [...] A man enjoying a reputation for eloquence takes his position before a human judge with a crowd of men standing round and attacks his opponent with ferocious animosity. He is extremely vigilant in precautions against some

archetype. As we will see later, this notion of ethical responsibility is the cornerstone that will permeate the subsequent narrative of *De Doctrina*, conditioning the way in which the orator should direct his eloquence toward the effective instruction of divine truth.

Cicero

[...] for I consider, that by the judgment and wisdom of the perfect orator, not only his own honor, but that of many other individuals, and the welfare of the whole state, are principally upheld [...] be an honor to yourselves, and advantage to your friends, and a benefit to the republic⁸.

Cicero, in this fragment, expresses through Crassus what makes the orator praiseworthy (Cicero *De Or.*, 1. 30-34); the orator is in «benefit to the republic», but he does not mention that in order to do so he has to make use of the truth. In 2.178, however, he says through Antonino as «there is nothing [...] of more importance in speaking than that the hearer should be favorable to the speaker»⁹, connecting the rest of the argumentation with the appeal to the feelings of *grandis dictio* (Eskridge 1912, 18). Contradictions such as this can throw confusion about Cicero's views regarding ethical responsibility in rhetoric, but we must keep in mind that such contradictions respond to Cicero's own choice to make the teaching of rhetoric more appealing by drawing parallels with the «literary finesse» of Plato's dialogues (Albrecht 2003, 223). Cicero's *De Oratore* does not indeed delve much further into the moral implications of the orator, for his main intention is to display a pragmatic archetype of persuasive eloquence, but if we put it in relation to his other works we gain insight on his notion of ethical responsibility: in *De Republica*, Cicero states how the virtue of an *ars* consists entirely in its practice¹⁰ and that «the disciplines that make us useful to the city ... [are] the greatest service of wisdom, and the ultimate test and ultimate duty of virtue»¹¹. Since oratory is an art for Cicero, it does not make sense if it is not practiced; thus, the orator's responsibility is towards the welfare of the city. This is not surprising, since *virtus* outside the civic world is anachronistic in Roman culture (Marrou 1985, 300); like Horace said, «is sweet and fitting to die for one's country»¹².

error in language, but is indifferent to the possibility that the emotional force of his mind may bring about a man's execution» (Augustine, *Confessions*, 1.29).

⁸ *Ac ne plura, quae sunt paene innumerabilia, consector, comprehendam brevi: sic enim statuo, perfecti oratoris moderatione et sapientia non solum ipsius dignitatem, sed et privatorum plurimorum et universae rei publicae salutem maxime contineri. Qua mob rem pergite ut facitis, adulescentes, atque in id stadium, in quo estis, incumbite, ut et vobis honori et amicis utilitati et rei publicae emolumento esse possitis* (Cicero, *De Oratore*, 1.34). For this essay, I have used several editions and translations: this and subsequent Latin quotes for *De Oratore* have been taken from Giuseppe Norcio's translation (Cicero, trans. Norcio, 1970); the reference system follows José Javier Iso's translation (Cicero, trans. Iso, 2002); this and subsequent translations into English have been taken from J. S. Watson's translation (Cicero, trans. Watson, 1860).

⁹ [...] *nihil est enim in dicendo, Catule, maius quam ut faveat oratori is, qui audiet [...]*

¹⁰ *Nec vero habere virtutem satis est, quasi artem aliquam, nisi utare. Etsi ars quidem, cum ea non utare, scientia tamen ipsa teneri potest, virtus in usu sui tota posita est. Usus autem eius est maximus civitas gubernatio, et earum ipsarum rerum quas isti in angulis personant reapse, non oratione, perfectio* (Cicero, *De Re Publica*, 1.2). This and subsequent Latin quotes from *De Re Publica* have been taken from Powell's translation (Cicero, trans. Powell, 2006); the reference system follows D'Ors translation (Cicero, trans. D'Ors, 1984).

¹¹ *Eas artes quae efficiant ut usui civitati simus; id enim esse praeclarissimum sapientiae munus maximumque virtutis vel documentum vel officium puto* (Cicero, *De Re Publica*, 1.33).

¹² [...] *dulce et decorum est pro patria mori* (Horace, trans. Rudd, 2004, 144-145).

Comparison

In both authors there is the idea that oratory should serve a just cause; in Augustine, the just cause is the truth. In *De Oratore*, Cicero establishes the ethic of the speaker based on the common good and professional duty¹³, but not the truth. As mentioned above, we know more about Cicero's rhetorical ethics from other works such as *De Republica* or *De Inventione* (Cicero, trans. Yonge, 2010, 1.1) but, despite occasional sketches like the one mentioned, the archetypal orator in *De Oratore* is an instrumental figure; what is fundamental in him is not the search for truth, but his pure capacity for persuasion¹⁴. Cicero's notion of the orator's responsibility towards the Roman Republic is thus transformed in Augustine in hermeneutics (Albrecht 2003, 222).

The formation of the orator

Augustine

We often have to take bitter medicines, and we must always avoid sweet things that are dangerous: but what better than sweet things that give health, or medicines that are sweet? The more we are attracted by sweetness, the easier it is for medicine to do its healing work¹⁵.

The formation of the ecclesiastical orator connects directly with his ethical duty; this fragment of Augustine is a perfect metaphor of the competences (and priorities according to those competencies) that the orator requires. The bishop conveys his argument in line with the classic debate on the relative value between eloquence and wisdom in rhetoric, distinguishing, in this metaphor, between «bitter» and «sweet» medicines: wisdom is in this case medicine and eloquence, its flavor. Although the Augustinian archetype would be that capable of delivering «sweet medicines», the main thing is to cure

¹³ *Et ne hoc in causis, in iudiciis, in amicorum periculis, in concursu hominum, in civitate, in foro accidere miremur, cum agitur non solum ingeni nostril existimatio [...] sed alia sunt maiora multo, fides, officium, diligentia, quibus rebus adducti, etiam cum alienissimos defendimus, tamen eos alienos, si ipsi viri boni volumus haberi, existimare non possumus.* «That we may not be surprised, too, that this [the attorney's expression of his client's emotions as if they were his own] happens in causes, in criminal trials, in the danger of our friends, and before a multitude in the city and in the forum, where not only our reputation for ability is at stake [...] but where other things of greater importance are concerned, fidelity, duty to our clients, and earnestness in discharging that duty; we are so much moved by such considerations, that even while we defend the merest strangers we can not regard them as strangers, if we wish to be thought honest men ourselves» (Cicero, *De Oratore*, 2.192).

¹⁴ *Sin aliquis exstiterit aliquando, qui Aristotelio more de omnibus rebus in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes, praeceptis illius cognitiss, explicare aut hoc Arcesilae modo et Carneadi contra omne, quod propositum sit, disserat, quique ad eam rationem adiungat hunc [rhetoricum] usum [moremque] exercitationemque dicendi, is sit verus, is perfectus, is solus orator.* «[...] if ever a person shall arise who shall have abilities to deliver opinions on both sides of a question on all subjects, after the manner of Aristotle, and, from a knowledge of the precepts of that philosopher, to deliver two contradictory orations on every conceivable topic, or shall be able, after the manner of Arcesilas or Carneades, to dispute against every proposition that can be laid down, and shall unite with those powers rhetorical skill, and practice and exercise in speaking, he will be the true, the perfect, the only orator» (Cicero, *De Oratore*, 3.79-80).

¹⁵ *Sicut autem saepe sumenda sunt et amara salubria, ita Semper vitanda est pernicioosa dulcendo; sed salubri suavitate vel suavi salubritate quid melius? Quanto enim magis illic appetitur suavitas tanto facilius salubritas prodest* (Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.23). Augustine does not actually use the word "medicine", but rather «healthy things» or «healthy bitterness/healthy sweetness».

the disease: thus, pleasure (eloquence) is subordinated to salvation (wisdom)¹⁶; (because) after all, «we must always avoid sweet things that are dangerous» and eloquence, unlike wisdom, is a double-edged sword¹⁷. For Augustine, the study of the rules of eloquence is secondary and must be learned in youth, for others are the priorities of those «whom desire to be educated for the good of the church».¹⁸ It is, moreover, a skill (*ingenium*) available to few¹⁹, and whose optimal exploitation is not in the manuals of rhetoric, but in listening to eloquent people and cultivating wisdom, that is, reading the scriptures²⁰.

The formation of the ecclesiastical speaker is thus clear: his learning must be consonant with his office of truth, giving priority to wisdom over eloquence but cultivating both, in its maximum extent, in a parallel way in the reading of the scriptures, whose authors the bishop considers paradigmatic in both aspects; Augustine does not accidentally dedicate, immediately after to his narrative about the formation, almost 20 chapters to the rhetorical analysis of the Pauline letters (*De Doct.*, 4.31-59), without a doubt, a true «sweet medicine» for the bishop.

¹⁶ *Qui enim eloquenter dicunt, suaviter, qui sapienter, salubriter audiuntur. Propter quod non ait scriptura 'multitudo eloquentium...'; sed multitudo sapientum sanitas est orbis terrarum.* «Eloquent speakers give pleasure, wise ones salvation. That is why scripture says not that 'a multitude of the eloquent...' but 'a multitude of the wise is the salvation of the world'» (Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.22-23).

¹⁷ *Qui vero affluit insipienti eloquentia, tanto magis cavendus est quanto magis ab eo in his quae audire inutile est delectatur auditor et eum quoniam diserte dicere audit etiam vere dicere existimat. Haec autem sententia nec illos fugit qui artem rhetoricam docendam putarunt; fassi sunt enim sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam.* «But the speaker who is awash with the kind of eloquence that is not wise is particularly dangerous because audiences actually enjoy listening to such a person on matters of no value to them, and reckon that somebody who is heard to speak eloquently must also be speaking the truth. This point did not escape even those who believed in teaching the art of rhetoric; they declared that wisdom without eloquence was of little value to society but that eloquence without wisdom was generally speaking a great nuisance, and never beneficial» (Augustine *De Doctrina Christiana*, 4.18).

¹⁸ *Sed quaecumque sunt de hac re observationes atque praecepta quibus, cum accedit in verbis plurimis ornamentisque verborum linguae sollertissima consuetudo, fit illa quae facundia vel eloquentia nominatur, extra istas litteras nostras, seposito ad hoc congruo temporis spatio, apta et conveniente aetate discenda sunt eis qui hoc celeriter possunt [...] nos ea tanti pendimus ut eis discendis iam maturas vel etiam graves hominum aetates velimus impendi. Satis est ut adulescentulorum ista sit cura, nec ipsorum omnium quos utilitati ecclesiasticae cupimus erudiri sed eorum quos nondum magis urgens et huic rei sine dubio praeponea necessitas occupavit* (Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.6-8).

¹⁹ *Si autem tale desit ingenium, nec illa rhetorica praecepta capiuntur nec, si magno labore inculcata quantulumcumque ex parte capiantur, aliquid prosunt. Quandoquidem etiam ipsi qui ea didicerunt et copiose ornateque dicunt, non omnes ut secundum ipsa dicant possunt ea cogitare cum dicunt, si non de his disputant [...] Implent quippe illa quia eloquentes sunt, non adhibent ut sint eloquentes.* «In the absence of such ability the rules of eloquence cannot be learnt, and even if they are laboriously drummed in and assimilated to some extent they are of no benefit. For even those who have learnt the rules and speak fluently and stylishly are not all able to consider them as they speak in order to make sure that they are following them (unless of course they are discussing the actual rules) [...] They observe the rules because they are eloquent; they do not use them to become eloquent» (Augustine *De Doctrina Christiana*, 4.10-12). Note that the reader must not confuse the word «ability» with the ability to read and write, which is also discussed in these chapters, but with the actual inherent capabilities of the person; «*tale desit ingenium*» goes back to the paragraph 4.8: *Quoniam si acutum et fervens adsit ingenium, facilius adhaeret eloquentia legentibus et audientibus eloquentes quam eloquentiae praecepta sectantibus.* «Given a sharp and eager mind, eloquence is picked up more readily by those who read and listen to the words of the eloquent than by those who follow the rules of eloquence».

²⁰ However, Augustine admits in his *Confessions* how he was delighted by Cicero's advice to «embrace wisdom itself, wherever found»: *hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerem et tenerem atque amplexarer fortiter* (Augustine, *Confessions*, 3.8).

Cicero

No man could ever excel and reach eminence in eloquence without learning not only the art of oratory, but every branch of useful knowledge [...] Every thing that can possibly fall under discussion among mankind must be effectively treated by him who professes that he can practice this art, or he must relinquish all title to eloquence²¹

The thought of Cicero regarding the formation of the future speaker is dominated by one of his main concerns: the inclusion of philosophy in the study of rhetoric. This concern permeates Cicero's discourse about the things ought to be known by the ideal orator, a discourse that extends mainly through books I and II and occupies a space substantially greater than that on stylistic norms; thus, it would not be ignorant to interpret Cicero's «plea for a general education [as a] protest against the over-subtle technical training of the schools of rhetoric where nothing else was taught» (Grube 1962, 236). This sensitivity to the incorporation of the classical inheritance derives fundamentally from his own education and can be observed in his incorporation of the Isocratic and Platonic principles such as the triad of *phusis* (nature), *melete* (practice) and *episteme* (knowledge) (Fantham 2004, 82), that Cicero develops in *De Oratore* according to the Aristotelic divisions of the orator's requirements (invention, arrangement, elocution, memory and delivery)²². He argues that the orator must devote himself «not only [to] causes that are pleaded in the forum, but in causes in general»²³; this eagerness for the orator to speak on any subject is repeated again in 1.20, 2.5 and 3.107, whereas the aid of philosophy for the job of the orator is emphasized also in 1.20, 1.72, 2.5, 2.68 and 3.121 (Hubbel 1914, 20-22). Cicero is, however, aware that «the investigation of particular points is endless»²⁴: he argues that the orator

²¹ [...] *illud autem est huius institutae scriptonis ac temporis, neminem eloquentia non modo sine dicendi doctrina, sed ne sine omni quidem sapientia florere umquam et praestare potuisse [...] bene dicere autem, quod est scienter et perite et ornate, non habet definitam aliquam regionem, cuius terminis saepe teneatur: omnia, quaecumque in hominum disceptationem cadere possunt, bene sunt ei dicenda, qui hoc se posse profiteretur, aut eloquentiae nomen relinquendum est* (Cicero, *De Oratore*, 2.5).

²² *Quaere materia quidem nobis rhetoricae videtur artis ea quam Aristoteli visam esse diximus; partes autem eae quas plerique dixerunt, inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio. Inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similibus quae causam probabilem reddant; dispositio est rerum inventarum in ordinem distributio; elocutio est idoneorum verborum ad inventionem accommodatio; memoria est firma animi rerum ac verborum perceptio; pronuntiatio est ex rerum et verborum dignitate vocis et corporis moderatio. «And these are the divisions of it, as numerous writers have laid them down: Invention; Arrangement; Elocution; Memory; Delivery. Invention, is the conceiving of topics either true or probable, which may make one's cause appear probable; Arrangement, is the distribution of the topics which have been thus conceived with regular order; Elocution, is the adaptation of suitable words and sentences to the topics so conceived; Memory, is the lasting sense in the mind of the matters and words corresponding to the reception of these topics. Delivery, is a regulating of the voice and body in a manner suitable to the dignity of the subjects spoken of and of the language employed» (Cicero, *De Inventione*, 1.7). This and subsequent Latin quotes from *De Inventione* follow Hubbell's translation (Cicero, trans. Hubbell, 1968). For the English translation and reference system, I have used that of C. D. Yonge (Yonge, Cicero, trans. Yonge, 2010).*

²³ [...] *atque eam puto esse, qui et verbis ad audiendum iucundis et sententiis ad probandum accommodatis uti possit in causis forensibus atque communibus* (Cicero, *De Oratore*, 1.213).

²⁴ [...] *sed si tota vita nihil velis aliud agere, ipsa tractatio et quaestio cotidie ex se gignit aliquid, quod cum desidiosa delectatione vestiges. Ita fit, ut agitatio rerum sit infinita, cognitio facilis, si usus doctrinam confirmet, mediocris opera tribuatur, memoria studiumque permaneat* (Cicero, *De Oratore*, 3.88).

should not dedicate too much time to the study of other arts «as to have taken possession of them as his own property»²⁵, let alone philosophy, a study that encapsulates all of life²⁶.

Comparison

The formation of the orator is, in both Cicero and Augustine, substantially identical. Although Cicero sought to redefine the form and skills in which the student should be trained in rhetoric, by the time of the bishop rhetorical pedagogy was dominated by the Ciceronian tradition. Wisdom is for both an essential component and superior to an eloquence that, in addition to depending on the innate qualities of a person²⁷, needs that wisdom to thrive. Both, without trivializing the learning of stylistic forms - which Augustine understands must be learned in youth²⁸ (Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.7-8) -, admit the practice (speaking and, for Cicero, specially writing)²⁹ and the observation of the great orators³⁰ as the best way to cultivate an eloquence³¹; indeed, Cicero goes as far as to state how a talented man properly introduced and dedicated from youth to the study of wisdom and the observance and

²⁵ [...] *sit boni oratoris multa auribus accepisse, multa vidisse, multa animo et cogitatione, multa etiam legendo percucurrisse, neque ea ut sua possedisse sed ut aliena libasse* (Cicero, *De Oratore*, 1.218).

²⁶ [philosophia] *quo in studio hominum [quoque] ingeniosissimorum otiosissimorumque totas aetates videmus esse contritas [...] nobis tamen, qui in hoc populo foroque versamur, satis est ea de motibus animorum et scire et dicere quae non abhorrent ab hominum moribus.* «[philosophy]; a study in which we see that the whole lives of men of the greatest talent and leisure are spent [...] for us who are engaged in so busy a state, and such occupations in the forum, it is sufficient to know and say just so much about the manners of mankind as is not inconsistent with human nature» (Cicero, *De Oratore*, 1.219).

²⁷ See Cicero, *De Oratore*, 1.113: “*Sic igitur*” inquit “*sentio*”, Crassus “*naturam primum atque ingenium ad dicendum vim adferre maximam; neque vero istis, de quibus paulo ante dixit Antonius, scriptoribus artis rationem dicendi et viam, sed naturam defuisse [...]*.” «“I am, then, of opinion,” said Crassus, “that nature and genius in the first place contribute most aid to speaking; and that to those writers on the art, to whom Antonius just now alluded, it was not skill and method in speaking, but natural talent that was wanting [...]» and: Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.6-12 and footnote 22.

²⁸ See footnote 22; and: Cicero, *De Oratore*, 3.148-212. Despite Cicero’s main apology for the study of wisdom and all matters, he delivers through Crassus a long statement on the ornament of language.

²⁹ “*Equidem probo ista*”, Crassus inquit, “*quae vos facere soletis, ut, causa aliqua posita consimili causarum earum, quae in forum deferuntur, dicatis quam maxime ad veritatem accommodate [...]* Caput autem est, quod, ut vere dicam, minime facimus (est enim magni laboris, quem plerique fugimus), quam plurimum scribere. *Stilus optimus et praestantissimus dicendi effector ac magister; neque iniuria; nam si subitam et fortuitam orationem commentatio et cogitatio facile vincit, hanc ipsam profecto adsidia ac diligens scriptura superabit.* «“I liked that method”, replied Crassus, «which you are accustomed to practice, namely to lay down a case similar to those which are brought on in the forum, and to speak upon it, as nearly as possible, as if it were a real case [...] I mean, to write as much as possible. Writing is said to be best and most excellent modeler and teacher of oratory; and not without reason; for if what is meditated and considered easily surpasses sudden and extemporary speech, a constant and diligent habit of writing will surely be of more effect than meditation and consideration itself» (Cicero, *De Oratore*, 1.150). For Augustine: *Nec desunt ecclesiasticae litterae, etiam praeter canonem in auctoritatis arce salubriter collocatum, quas legendo homo capax, etsi id non agat sed tantummodo rebus quae ibi dicuntur intentus sit, etiam eloquio quo dicuntur, dum in his versatur, imbuitur, accedente vel maxime exercitatione sive scribendi sive dictandi, postremo etiam dicendi, quae secundum pietatis ac fidei regulam sentit.* «There is no shortage of Christian literature, even outside the canon which has been raised to its position of authority for our benefit; and by reading this an able person, even one not seeking to become eloquent but just concentrating on the matters being discussed, can become steeped in their eloquence, especially if this is combined with the practice of writing or dictating, and eventually speaking, what is felt to be in conformity with the rule of holiness and faith» (Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.9).

³⁰ See footnote 37 and: Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.11; 4.60; and Cicero, *De Oratore*, 1.146-159.

³¹ In *De Doctrina Christiana*, 4.22, Augustin also criticizes the exclusive adherence to stylistic forms in the schools of rhetoric.

imitation of eloquent writers and speakers does not need any specific training for the embellishment of his language, for nature itself will develop his eloquence³². *Doctrine IV* emphasizes more the connection of the formation with the ethical aims of the orator than *De Oratore*, but it is an existing connection in the philosophy of both characters; when Augustine mentions how «wisdom without eloquence was of little value [but] eloquence without wisdom was [...] a great nuisance, and never beneficial»³³ (Augustine *De Doctrina Christiana*, 4.18) he was but directly incorporating the reflection that Cicero already did in *De Inventione*³⁴.

The style and aims of the orator (*Submissa dictio*, *Temperata dictio* and *Grandis dictio* [or] to inform, to delight and to move)

Augustine

Once they have attained it, they feed on the truth itself with great delight; it is the nature of good minds to love truth in the form of words, not the words themselves [...] It has been said by a man of eloquence, and quite rightly, that the eloquent should speak in such a way as to instruct, delight, and move their listeners³⁵

«To instruct, to delight and to move» are the three principles that form backbone of the bishop's understanding regarding the aims of the orator and the style that his rhetoric should adopt to overcome those aims. Augustine inherits such principles from Cicero's *Orator*³⁶ and identifies them later on with three different and distinct styles of rhetoric: «The eloquent speaker will be one who can treat small matters in a restrained style in order to instruct [*Submissa dictio*], intermediate matters in order in a

³² *Sit modo is, qui dicet aut scribet, institutus liberaliter educatione doctrinaque puerile et flagret studio et a natura adiuvetur et in universorum generum infinitis disceptationibus exercitatus ornatissimos scriptores oratoresque ad cognoscendum imitandumque delegerit, ne ille haud sane, quem ad modum verba struat et inluminet, a magistris istis requiret; ita facile in rerum abundantia ad orationis ornamenta sine duce natura ipsa, si modo est exercitata, delabitur.* «If the speaker or writer has but been liberally instructed in the learning proper for youth, and has an ardent attachment to study, and is assisted by natural endowments, and exercised in those indefinite questions on general subjects, and has chosen, at the same time, the most elegant writers and speakers to study and imitate, he will never, be assured, need instruction from such preceptors how to compose or embellish his language; so readily, in an abundance of matter, will nature herself, if she be but stimulated, fall without any guide into all the art of adorning eloquence» (Cicero, *De Oratore*, 3.125).

³³ See footnote 21.

³⁴ *Ac me quidem diu cogitantem ratio ipsa in hanc potissimum sententiam ducit, ut existimem sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam.* «And as I have been, as I say, considering all this for some time, reason itself especially induces me to think that wisdom without eloquence is but of little advantage to states, but that eloquence without wisdom is often most mischievous, and is never advantageous to them» (Cicero, *De Inventione*, 1.1).

³⁵ *Quod cum adepti fuerint, ipsa delectabiliter veritate pascuntur, bonorumque ingeniorum insignis est indoles in verbis verum amare, non verba [...]. Dixit enim quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere debere eloquentem ut doceat, ut delectet, ut flectat* (Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.72-74).

³⁶ *Erit igitur eloquens [...] is qui in foro causisque civilibus ita dicet, ut probet, ut delectate, ut flectat. Probare necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae.* «It will be, therefore, eloquent [...] he who both in the forum and judicial causes speaks in a manner that demonstrates, delights, and persuades. To demonstrate is a matter of necessity, to delight of pleasure, to persuade of victory» (Cicero, *Orator*, trans. Norcio, 69).

mixed style in order to delight [*Temperata dictio*], and important matters in a grand style in order to move [*Grandis dictio*]³⁷.

Early on in *De Doctrina* Augustine warns the reader he is not going to spend time explaining the stylistic forms of effective rhetoric³⁸, for he believes such knowledge «must be learnt separately [...] and not sought from [him]» (*De Doct.*, 4.3). The bishop does, however, address the means by which style powerfully conveys the message: his teaching does not delve into technicalities such as that of rhetoric manuals, but uses the scripture (the letters of Paul) as a guide to the use of eloquent style in the pursue of truth (*De Doct.*, 4.31-59), for truth is for the bishop the ultimate source of pleasure in rhetorical speech³⁹.

The orator of *De Doctrina* is essentially a preacher and, therefore, instructing is at the same time his main aim and style (*Submissa Dictio*). Augustine's rhetoric has to be one that adapts to communicate the truth clearly and effectively; he must instruct by means of conviction, and convince by means of emotion.

Cicero

There is nothing [...] of more importance in speaking than that the hearer should be favorable to the speaker [...] mankind make far more determinations through hatred, or love, or desire, or anger, or grief, or joy, or hope, or fear, or error, or some other affection of mind, than from regard to truth, or any settled maxim, or principle of right, or judicial form, or adherence to the laws⁴⁰

For Cicero, the orator's first task is «to speak in a manner adapted to persuade»⁴¹. Out of the three aforementioned styles, Cicero pays a great deal of attention to the *Grandis Dictio*, for (as seen above) he understands people are driven mainly through emotion rather than plain argumentation⁴². However, because the orator «may appear to desire nothing else but to instruct»⁴³, that is the only style he must

³⁷ *Is erit igitur eloquens, qui ut doceat poterit parva summis, ut delectet modica temperate, ut flectat magna granditer dicere* (Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.96).

³⁸ *Primo itaque expectationem legentium, qui forte me putant rhetorica daturum esse praecepta quae in scholis saecularibus et didici et docui, ista praelocutione cohibeo atque ut a me non expectentur admoneo.* «At the outset I must curb the expectations of any readers who think that I am going to present the rhetorical rules which I learnt and taught in pagan schools, and warn them in this preamble not to expect that sort of thing from me» (Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.3).

³⁹ This is stated again in: Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.77. [...] *non eloquio agitur neque hoc attenditur ut vel ipsa vel ipsum delectet eloquium, sed per se ipsa, quoniam vera sunt, manifesta delectant.* «[...] it is not the aim of the eloquence or the intention of the speaker that the truths or the eloquence should in themselves produce delight; but the truths themselves, as they are revealed, do produce delight by virtue of being true».

⁴⁰ [...] *nihil est enim in dicendo [...] maius quam ut faveat oratori is, qui audiet [...] plura enim multo homines iudicant odio aut amore aut cupiditate aut iracunda aut dolore aut laetitia aut spe aut timore aut errore aut aliqua peremotione mentis quam veritate aut praescripto aut iuris norma aliqua aut iudici formula aut legibus* (Cicero, *De Oratore*, 2.178).

⁴¹ [...] *primum oratoris officium esse dicere ad persuadendum accommodare* (Cicero, *De Oratore*, 1.138).

⁴² [...] *qua re qui aut breviter aut summis dicunt, docere iudicem possunt, commovere non possunt, in quo sunt omnia.* «Those, therefore, who speak either with brevity, or in a low, submissive strain, may indeed inform the judge, but can never move him, an effect on which success altogether depends» (Cicero, *De Oratore*, 2.215).

⁴³ [...] *una ex tribus his rebus res prae nobis est ferenda, ut nihil aliud nisi docere velle videamur; reliquae duae, sicuti sanguis in corporibus, sic illae in perpetuis orationibus fusae esse debent* (Cicero, *De Oratore*, 2.310).

appear to be presenting; the other two should impregnate the speech «like blood throughout the body» (*De Orat.*, 2.310). In 2.205-211 he goes on to speak about «The feelings on which [the orator] [has] to work in the minds of the judges» (love, hatred, anger, envy, piety, hope, joy, fear and anxiety)⁴⁴ to later give some advice in 2.212-216 regarding how to handle the style and tone of the speech around such feelings: «nor is there any species of eloquence better tempered than that in which the asperity of contention in the orator is mitigated by his humanity»⁴⁵. But the orator does not only have to work upon the minds of others; Cicero reiterates the great importance for the orator to convey authenticity in the expression of emotion (*De Orat.*, 2.189-191; 2.197 and 2.201).

Cicero does not bother too much with technical details about the use of grammar⁴⁶ and, when he does, he does it with little patience and follows the classical tradition (*De Orat.*, 1.142-143); sample of it can be seen in the beginning of book III, where Crassus is about to speak about how «language is beautified and illumined [and of] eloquence in general»⁴⁷ but ends up going on the relation between oratory and philosophy (Grube 1962, 238).

Comparison

Although Agustin bases his three styles on the Ciceronian heritage, both have a substantially different conception of by what means such styles are to be conveyed throughout the speech; this contrast is rooted in the very way that each author understands the aims of oratory: whereas Augustine's orator devotes himself to the preaching of truth, Cicero's orator is that who can «produce in their [the audience] minds whatever feeling [his] cause may require»⁴⁸. This is well seen in the way both understand how the audience should be delighted (*Temperata dictio*): Augustine understands that the optimal pleasure in rhetoric is not that which comes from eloquence, but that which the truth provokes «by virtue of being true»⁴⁹ (Augustine *De Doctrina Christiana*, 4.77). On the other hand, Cicero's orator delights through eloquence for the purpose of a persuasion not necessarily based on instruction. For the bishop, to move the listeners into action (*Grandis dictio*) means to move their minds into truth or compelling them to do something they already know must be done⁵⁰. In this sense, Augustine transforms Cicero's sceptic style of pedagogy «into a comprehensive system of hermeneutics» (Albrecht

⁴⁴ *Iam quoniam haec fere maxime sunt in iudicium animis, aut quicumque illi erunt apud quos agemus, oration molienda, amor, odium, iracundia, invidia, misericordia, spes, laetitia, timor, molestia [...]* (Cicero, *De Oratore*, 2.206).

⁴⁵ *[...] neque est ulla temperatior oratio quam illa, in qua asperitas contentionis oratoris ipsius humanitate conditur, remissio autem lenitatis quadam gravitate et contentione firmatur* (Cicero, *De Oratore*, 2.212).

⁴⁶ Cicero tries to avoid technical expressions for his narrative not to fall into obscurity. See: Albrecht, 2003, 223.

⁴⁷ *Sed prius quam illa conor attingere, quibus orationem ornari atque inluminari putem, proponam breviter quid sentiam de universo genere dicendi* (Cicero, *De Oratore*, 3.25).

⁴⁸ *Ita omnis ratio dicendi tribus ad persuadendum rebus est nixa; ut probemus vera esse, quae defendimus; ut conciliemus eos nobis, qui audiunt; ut animos eorum, ad quemcumque causa postulabit motum, vocemus* (Cicero, *De Oratore*, 2.115).

⁴⁹ See footnote 49.

⁵⁰ See: Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.75-78.: *[...] et quidquid aliud grandi eloquentia fieri potest ad commovendos animos auditorum, non quid agendum sit ut sciant, sed ut agant quod agendum esse iam sciunt. Si autem adhuc nesciunt prius utique docendi sunt quam movendi.* «There are other things too in this grand style of eloquence which can be done to move the minds of listeners, the purpose being not to make known to them what they must do, but to make them do what they already know must be done. If they are still ignorant, they must of course be instructed rather than moved».

2003, 240) where oratory's persuasion works by means of delivering a clearer understanding of the truth within scripture.

Conclusion

Cicero is the gate to the Latin world of Greek rhetorical teaching. Such teaching, however, entered Rome for the first time through Plocius' school, which was closed due to the threats that Licinius Crassus perceived lurked Roman culture and tradition in the frequent atmosphere of social and political instability that starred in the different senatorial and aristocratic groups (Marrou 1985, 326-327).

Indeed, it is true that Cicero's rhetorical work is, in a way, a synthesis of the main philosophical principles that accompanied the rhetoric of Greek *paidea*; *De Oratore* is a stylish essay that incorporates those principles of Platonic restlessness towards knowledge and the pragmatism of the isocratic and sophist tradition, all driven by the vehicle of the *virtus* of the good citizen so commonly found in classic Roman literature (Marrou 1985, 300).

For this reason, it is curious how Cicero will not be able to instill in Roman youth the concern for cultivating broad knowledge, being in fact *De Inventione*, and not *De Oratore*, the work most observed by later rhetorical students (Marrou 1985, 366). His legacy in the tradition of subsequent rhetorical pedagogy is nevertheless indisputable; his copious literary heritage would be carefully observed by young learners and educators alike, so much that Quintilian would even choose which rhetoricians to read with his students based on their similarity to Cicero⁵¹.

Augustin was educated in this tradition and, as he himself indicates, is captivated by the search of knowledge and truth⁵²; Book IV of *De Doctrina Christiana* is, in this sense, a tribute to the philosophical ideal of *De Oratore* and an apology to «platonic» wisdom (Marrou 1985, 88-89). The Bishop of Hippo shifts the core of rhetorical teaching back to the path of knowledge, which no longer will rest on the Greek heritage, but in the Christian scriptures. Augustine's archetype of the ideal orator is undoubtedly modeled after that of Cicero. The originality in the work of the bishop lies in the use he makes of the principles of classical rhetoric by adapting them to Christian thought; in this way, *De Doctrina IV* reinterprets *De Oratore*'s scheme according to what the bishop understands as the main responsibility of the ecclesiastical orator: the preaching of divine truth. Where Cicero's *De Oratore* acted as a reincorporation of the principles of Greek oratory to Roman pedagogy of rhetoric, Augustine's *De Doctrina* is the reinterpretation of the ciceronian tradition under the Christian prism of thought. These parallels go beyond the bishop's pedagogy of rhetoric and rather respond to a tendency that emerges with the Christianization of the Roman Empire (Marrou 1985, 223).

⁵¹ *Cicero, ut mihi quidem videtur, et iucundus incipientibus quoque et apertus est satis, nec prodesse tantum sed etiam amari potest, tum (quemadmodum Livius praecipit) ut quique erit Ciceroni simillimus.* «Cicero, in my opinion, provides pleasant reading for beginners and is sufficiently easy to understand: it is possible not only to learn much from him, but to come to love him. After Cicero I should, following the advice of Livy, place such authors as most nearly resemble him» (Quintilian, *Institutio Oratoria*, trans. Butler, 1996). See: Marrou, 1985, 359.

⁵² See footnote 4.

It is interesting to study those aspects that Augustin selects and emphasizes from his classical formation, because that sheds light on the main intellectual concerns of the bishop and the atmosphere of the late Roman intellectual world, not only in rhetorical teaching, but in Christian pedagogy in general; furthermore, I believe comparative pedagogy of rhetoric is a worthwhile line of research with great potential, and one which I consider would be enriched by dedicating future works not only to a comparative and more exhaustive study of the other works of the Ciceronian tradition of which Augustine is so inspired, but of the different orators and Latin pedagogues subsequent to Cicero⁵³.

Editions of sources used

- Aristóteles, *Retórica*, Introducción, Traducción y notas de Q. Racionero, Madrid: Gredos, 1999
- Augustine, *De Doctrina Christiana*, Edited and Translated by R. P. H. Green, New York: Oxford University Press, 1995.
- Augustine, *Confessions*, Translated with an Introduction and Notes by H. Chadwick, New York: Oxford University Press (Kindle edition), 1992.
- Augustine, *St. Augustine's Confessions (I)*, Edited by T. E. Page and W. H. D. Rouse with an English Translation by W. Watts (1631), London: William Heinemann, 1912.
- Cicero, *Treatise on Rhetorical Invention and Treatise on Topics*, Translated by C.D Yonge, Digireads.com: Digireads.com Publishing, 2010.
- Ciceronis, *De Re Publica, De Legibus, Cato Maior De Senectute, Laelius De Amicitia*, Edited by J. G. F. Powell, New York: Oxford University Press, 2006.
- Cicerón, *Sobre el Orador*, Introducción, Traducción y notas de J. J. Iso, Madrid: Gredos, 2002.
- Cicerón, *Sobre la República*, Introducción, Traducción y notas de A. D'Ors, Madrid: Gredos, 1984.
- Cicerone, *Opere Retoriche (I): De Oratore, Brutus, Orator*, a Cura di Giuseppe Norcio, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970.
- Cicero, *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, with an English Translation by H. M. Hubbell, Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Cicero, *On Oratory and Orators*, Translated or Edited by J. S. Watson, New York: Harper & Bros, 1860.
- Horace, *Odes and Epodes*, Edited and Translated by Niall Rudd, Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Quintilian, *Institutio Oratoria*, Translated by H. E. Butler, Cambridge: Harvard University Press. 1996.

⁵³ Such as those found in: Halm, 1863.

Bibliography

- Albrecht, M., 2003, *Cicero's Style*, Leiden.
- Cameron, A., 1967, "Cicero and St. Augustine", *Hermes* 95 (2), 256.
- Dugan, J., 2009, "Rhetoric and the Roman Republic", E. Gunderson (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*, Cambridge, 178-193.
- Eskridge, J. B., 1912, *The Influence of Cicero Upon Augustine in the Development of his Oratorical Theory for the Training of the Ecclesiastical Orator*, PhD. diss., Chicago.
- Fantham, E., 2004, *The Roman World of Cicero's De Oratore*, Oxford.
- Gavigan, J. J., 1945, "St. Augustine's Use of the Classics", *The Classical Weekly* 39 (7), 50-53.
- Grube, G. M. A., 1962, "Educational, Rhetorical, and Literary Theory in Cicero", *Phoenix* 16 (4), 234-257.
- Halm, C., 1863, *Rhetores Latini Minores*, Leipzig.
- Hubbel, H.M., 1914, "The Influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aristides", PhD. diss., Yale.
- Kennedy, G., 1998, *Comparative Rhetoric*, Oxford.
- Krostenko, B. A., 2004, "Text and Context in the Roman Forum: The Case of Cicero's *First Catilinarian*", W. Jost & W. Olmsted (eds.), *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Malden, 38-58.
- Marrou, H. I., 1985, *Historia de la Educación en la Antigüedad*, (trans. esp., Barja de Quiroga, Y.), Madrid.

El camino hacia la divinidad: la muerte de Alejandro Magno

Sergio López Calero¹

Universidad de Córdoba

Abstract

The current research tackles an issue which is divided between two places: History of religions and History of Ancient Greece, as it is the process of deification of Alexander the Great. Traditionally, the researchers have accepted the thesis that the monarch was deified during his life. However, this statement may not be entirely true if we analyze the main classical sources. Therefore, this article aims to analyze the alleged cults that appeared in Asia Minor in the last years of Alexander's life and in the study of his legendary death, in order to determine if he was deified in life or if this process is not began until his death following the Greek model.

Keywords: Alexander the Great, deification, cults, religion.

Introducción

La figura de Alejandro Magno siempre ha levantado pasiones a lo largo de la historia. Su valía en combate, su afán por superar todos los límites establecidos y llegar más lejos que los héroes de leyenda han inspirado a muchos historiadores y biógrafos a escribir numerosas obras con él como protagonista. Sin duda alguna, sus hazañas lograron extender la cultura griega por el vasto territorio que dominó su imperio; además, no hay que olvidar que también introdujo numerosas innovaciones orientales en Occidente, sirviendo su legado como “vehículo” del conocimiento de dos áreas anteriormente no conectadas. Desde finales del siglo XIX hasta finales del s. XXI, la idea más común entre los eruditos dedicados al estudio del monarca macedonio era la aceptación de que Alejandro fue divinizado durante su vida. No obstante, un análisis de los principales episodios de la vida del monarca a través de los historiadores y biógrafos helenos permite observar que no hay tantos datos certeros que certifiquen totalmente esta afirmación.

Se abordará este tema con las principales investigaciones sobre los presuntos cultos a Alejandro durante los últimos años de su vida, que conformarían los cimientos fundamentales para su adoración tras la muerte. Para alcanzar dicho objetivo, se realizará un análisis sobre la supuesta orden de divinización que emitió Alejandro en el 324 a.C. en Susa. Además, hay que destacar que es en este momento cuando aparecen algunos relatos que plantean la existencia de cultos dedicados al monarca en Asia Menor, destacando especialmente el de la ciudad de Éfeso. La mayoría de estos cultos se justificaron como un método para honrar al monarca que les había liberado del dominio persa.

Por último, en el apartado del fallecimiento del monarca, se analizará el cambio en la mentalidad de los sucesores de Alejandro, que pasaron de ser totalmente detractores de la idea de divinizar al monarca

¹ Sergio.mjf@gmail.com.

macedonio a lamentarse de no haberlo hecho mientras aún vivía. Hay que resaltar que éstos utilizaron la figura del legendario conquistador como legitimización de sus recién creadas monarquías. Este hecho puede observarse en la divinización en vida de Antígono Monoftalmo y de Demetrio Poliorcetes en el 308 a.C.

La orden de divinización

Una vez que el monarca macedonio llevó a sus hombres a tierras que antaño eran atribuidas a la leyenda, su personalidad incansable deseó seguir extendiendo su mito ordenando que se le concediera el trato de un dios en vida. A pesar de la importancia de esto, las fuentes principales que relatan la vida de Alejandro apenas hacen mención alguna, por lo que hay que recurrir a la obra de Claudio Eliano ya del siglo III d.C. Su escrito, titulado *Varia Historia*, menciona este hecho y además relata las discrepancias que produjo el mismo.

Cuando Alejandro derrotó a Darío y conquistó el Imperio Persa, lleno de orgullo y sintiéndose dios por la buena fortuna que entonces lo acompañaba, escribió a los griegos para que promulgaran decretos en los que se le proclamara dios. Es ridículo. Pues lo que la naturaleza no le había otorgado no podía ganarlo pidiéndoselo a los hombres. Cada ciudad griega promulgó un decreto diferente, pero he aquí lo que votaron los lacedemonios: “Puesto que Alejandro quiere ser dios, que sea dios”. De forma lacónica, conforme a su propio carácter, los lacedemonios denunciaron la locura de Alejandro (Ael. *VH.* II.19).

Por su parte, Plutarco en *Moralia*, también hace mención de este asunto:

Dámide dijo respecto a lo ordenado por Alejandro de que se votara su deificación: “Concedamos a Alejandro, si lo quiere, que se le llame dios” (Plut. *Mor.* 219d).

A pesar de los dos testimonios, éstos presentan varios problemas importantes. En primer lugar, Alejandro no solo mandó una orden de divinización, sino que también emitió un decreto conocido como “el decreto de los exiliados” en el cual el conquistador mandaba a unos 20.000 hombres de vuelta a sus hogares en la Grecia Continental. A pesar de que la importancia de esta orden es considerable, solo Quinto Curcio y Diodoro la mencionan:

Dándose por satisfecho Alejandro con estas noticias, desistió de su proyecto de pasar a Europa pero dio orden de que todas las ciudades griegas acogieran a los desterrados, que habían sido expulsados de ellas, a excepción de aquellos que estuvieran manchados de sangre de compatriotas (Curt. X.2.4).

Alejandro, poco tiempo antes de su muerte, decidió hacer regresar a todos los exiliados de las ciudades griegas, en parte para ganar fama, en parte por el propio deseo de tener en cada ciudad un buen número de individuos que le fueran leales para contrarrestar las revoluciones y revueltas en el territorio griego (Diod. XVIII.8.2).

El hecho de que Diodoro y Quinto Curcio solo hagan mención a este decreto y no al de divinización, que tiene la misma importancia o incluso más, pone en tela de juicio la existencia de este último. La importancia del decreto de los exiliados residía en que se trató de una intromisión total en el gobierno de las ciudades griegas y el de divinización estaba al mismo nivel de relevancia, ya que suponía una ruptura y una revolución dentro del marco tradicional religioso griego. Esto nos lleva a considerar una conclusión contundente, en línea con otros investigadores: el decreto de divinización nunca sucedió (Cartledge 2004, 224s.).

A pesar de que presuntamente no existiese este decreto, hay evidencias que demuestran que sí podría haber habido algunos intentos de introducir a Alejandro dentro del panteón griego antes de su muerte. La primera de ellas aparece en la propuesta realizada por Démades en la Asamblea ateniense, la cual consistía en nombrar a Alejandro como el decimotercer dios olímpico.

No puedo dejar de aprobar la siguiente acción de los atenienses. Durante una reunión de la asamblea, Démades tomó la palabra y propuso a votación que Alejandro fuese el decimotercer dios. El pueblo, que no estaba dispuesto a tolerar su desmedida impiedad, impuso a Démades una multa de cien talentos por haber querido inscribir entre los dioses olímpicos el nombre de Alejandro, que era un mortal. (Ael. *VH.IV.12*)

La defensa de este hecho como ejemplo del deseo de Alejandro a establecer un culto a su persona en Grecia Continental es algo difícil de entender, dado que no hay ninguna prueba creíble de que esta solicitud fuera impulsada por el monarca macedonio. A esto hay que sumar el hecho de que la propuesta fue rápidamente rechazada e incluso se multó al promotor por tal osadía, por lo que sería una prueba más del poco deseo del pueblo griego de adorar a un mortal (Bosworth 1988, 288 y ss.).

En segundo lugar, aparece un apotegma atribuido al célebre orador Demóstenes, el cual remarcó que Alejandro podía ser hijo de Zeus si así lo deseaba o incluso de Poseidón en lo que a él respectaba. Esta defensa de la figura del monarca macedonio hizo que Demóstenes ganara la enemistad de Hipérides, el cual dedicó gran parte de su vida a enfrentarse a la ocupación macedónica y a su influencia (Carlier, 2006, 233-275). A pesar de esto, ser hijo de una divinidad no convertía al monarca en un dios propiamente dicho, ya que el carácter divino solo podría ser adquirido tras la muerte de Alejandro.

El último elemento que hace referencia a la introducción de la divinización de Alejandro en Grecia lo encontramos en las palabras de Arriano.

También comparecieron por entonces diversas embajadas de pueblos griegos, coronados ellos mismos y con coronas de oro para Alejandro, como si se tratara de teoros venidos a venerar algún dios (Arr. *Anab. VII.23.2*).

Este fragmento ha sido utilizado por algunos historiadores como el núcleo central de la defensa de la teoría de la existencia del decreto de divinización de Alejandro y de la respuesta positiva de las ciudades griegas (Hamilton 1973, 139). No obstante, hay que plantear la posibilidad de que las palabras de Arriano tuvieran un sentido retórico y que su intencionalidad se basase en exaltar la pomposidad con la que trataban las embajadas a Alejandro.

Ante este episodio surgen varias preguntas: ¿a qué se debía la forma de tratar a Alejandro por parte de los enviados griegos? ¿Intentaban evitar que el monarca macedonio emitiera el decreto de los exiliados? Lamentablemente Arriano no aporta suficiente información como para dar respuesta a estas preguntas. De cualquier modo, si el autor quería mostrar la consideración divina del monarca, debía de haber mencionado en alguna parte de su obra que los griegos lo habían divinizado antes de su muerte, lo que no aparece por ningún lado.

Una vez vistos los datos anteriormente mencionados y a modo de conclusión de este apartado, se puede afirmar que tanto el decreto de divinización como el reconocimiento como dios por parte de los griegos son hechos muy poco probables y, por lo tanto, no pueden ser utilizados como método para demostrar la divinización de Alejandro durante su vida (Cawkwell 2003, 268).

El culto en Asia Menor

Continuando con las hipótesis utilizadas para intentar atestiguar el culto al monarca macedonio, hay una serie de informaciones y eventos estrechamente relacionados con la región de Asia Menor y más específicamente con la ciudad de Éfeso. Estas evidencias han sido muy seguidas a lo largo de los años por varios historiadores como la prueba irrefutable de que en estos lugares se adoró a Alejandro como el héroe que los liberó del yugo persa (Lane Fox 2004, 439). El primer recurso utilizado para corroborar esta teoría es la mención que hace Plinio el Viejo sobre una pintura realizada por Apeles, en la cual se representaba a Alejandro sosteniendo un rayo.

También pintó en el templo de Diana de Éfeso, a Alejandro Magno con un relámpago en la mano, que parece que se le puede tocar con los dedos y que el rayo sale de la tabla, y le pagaron 20 talentos de oro (Plin. *NH.* XXXV.92).

Sobre este relato hay que analizar algunos detalles importantes. El primer aspecto clave es que esta obra fue escrita cuatro siglos después de la muerte de Alejandro y esta representación no aparece mencionada en ninguna fuente contemporánea o inmediatamente posterior al conquistador. Esto resulta confuso, ya que Plinio no hace ninguna mención explícita a la fecha en la que se realizó o se dedicó, centrándose solamente en el contexto que envolvió a la obra. Además, el no tener ningún dato sobre la función que tenía esta representación, la fecha en la que fue dedicada o los materiales utilizados hacen que el relato de Plinio no represente una prueba certera del culto a Alejandro.

Otra de las obras que se refieren al detalle de un posible culto a Alejandro en Éfeso es la *Geografía* de Estrabón.

(...) y dice que Alejandro prometió correr con los gastos ya hechos y con los futuros bajo la condición de tener él la inscripción honorífica, pero aquellos no quisieron, y mucho menos hubiesen querido hacerse famosos mediante sacrilegio o robo, y alaba al efesio que dijo al rey que no convenía a un dios disponer ofrendas para los dioses (Strab. XIV.1.22).

Como se observa en el texto, Alejandro pretendía hacer una ofrenda a los dioses pagando los gastos de construcción, pero los efesios rechazaron la propuesta del monarca, ya que consideraban que era

inapropiado que un dios hiciera ofrendas a otros dioses. A pesar de esto, nuevamente surgen problemas con este pasaje: ¿por qué este episodio no aparece en ninguna otra obra? ¿quiénes eran estos efesios que rechazaron la propuesta? ¿eran los sacerdotes encargados del culto de la ciudad? Estas preguntas no tienen respuesta, aunque es posible que algunos efesios si compartieran la idea de que el conquistador era un dios, lo que no supone una prueba irrefutable de un culto oficial en la ciudad (Badian 2003, 256).

A modo de conclusión de este apartado, y una vez analizados todos los aspectos pertinentes, se puede observar cómo no hay ninguna evidencia clara que afirme con seguridad la existencia de algún tipo de culto dedicado a Alejandro durante su vida. Es posible que Alejandro se considerase más que un simple mortal, pero realizar cualquier otra afirmación resulta pura especulación científica.

El último enemigo del conquistador

Posibles causas de la muerte

Tras una década de hazañas militares y viajes de leyenda, Alejandro encontró a un enemigo al que no pudo vencer: la muerte. El 10/11 de junio del 323 a.C., el conquistador macedonio falleció en Babilonia poco antes de su trigésimo tercer cumpleaños. Su figura siempre ha sido vista como la de una gran personalidad cuyas dotes militares consiguieron ganarse el afecto de su pueblo. La ambición de éste llegó a tal nivel que pudo hacer marchar a su armada más de 10.000 millas sorteando barreras que antes eran consideradas como infranqueables.

Poco después de su muerte, el clima de inestabilidad hacía que se disparasen los rumores ligados a la posibilidad de que el monarca hubiera muerto envenenado (Schep 2009, 227-236). El tema, sin duda, ha merecido la atención de numerosos estudios que no han alcanzado el consenso académico hasta día de hoy, pues, como las fuentes consignan, Alejandro recibió las siguientes heridas y enfermedades previas a su muerte:

a) Golpe en la cabeza en la Batalla del Gránico:

En esto, el persa Resaces se lanzó contra Alejandro y le golpeó en la cabeza con su curo alfanje, partiendo el casco, que pudo sin embargo retener el golpe (Arr. *Anab.* I.15.7-8).

En ese momento el hermano del caído, Rosaces, lanzándose a caballo descargó con la espada contra la cabeza de Alejandro un golpe tan peligroso como para romper el casco y rozar levemente la piel (Diod. XVII.20.6).

b) Golpe en la pierna en la Batalla de Issos:

Al día siguiente y a pesar de haber sido herido en el muslo por una espada, Alejandro visitó a los heridos y dio sepultura con el debido decoro a los muertos (Arr. *Anab.* II.12.1).

Después invitó a un banquete a sus amigos más íntimos (el arañazo, superficial, del muslo no le impedía tomar parte en él) (Curt. III.12.2).

c) Heridas en el hombro en Gaza:

Pero, a mi modo de ver, el destino es ineluctable: en efecto, mientras estaba luchando, lleno de ardor, en primera fila, fue herido por una flecha que, tras atravesar la coraza, vino a clavarse en el hombro (Curt. IV.6.17).

Consiguió, en efecto, evitar que los suyos se dieran a la vergonzosa huida terraplén abajo, aunque a costa de ser alcanzado él mismo por un disparo en el hombro que le atravesó escudo y coraza (Arr. *Anab.* II.27.2).

d) Una pierna rota cerca de Samarcanda:

Al principio se impusieron los enemigos, al ser alcanzados los macedonios por los proyectiles de los bárbaros, resultando muchos de ellos heridos, entre otros, el propio Alejandro, a quien una flecha le atravesó la pierna y le quebró el peroné (Arr. *Anab.* II.30.11).

El rey los cercó y durante el asedio, al luchar entre los más aguerridos, fue herido por una flecha que se le clavó en una pierna dejando en ella el casquillo (Curt. VII.6.3).

e) Golpe en la cabeza, la pierna y en el cuello en Bactria:

No solo cayeron los soldados más aguerridos sino que el mismo rey se encontró en una situación crítica: recibió en la nuca una pedrada tan fuerte que una espesa nube cubrió sus ojos y cayó en tierra perdido el conocimiento (Curt. VII.6.22).

Cuando los bárbaros vieron que su ciudad estaba tomada por los enemigos se volvieron contra los de Alejandro, produciéndose allí un violento combate en el que él mismo resultó herido por una piedra en la cabeza y en la pierna; (...) (Arr. *Anab.* IV.3.3).

f) Un pulmón perforado por una flecha en la India:

El propio Alejandro resultó herido en el pecho, encima de la tetilla, por una flecha que le atravesó la coraza, de suerte que, según cuenta Tolomeo, espiraba por la herida aire mezclado con sangre (Arr. *Anab.* VI.10.1.).

Alejandro, expuesto como estaba a todos los tiros, no por ello se defendía mal, dejándose caer de rodillas, hasta que un indio le arrojó una flecha de dos codos de largo de tal manera que, atravesándole la coraza, se vino a clavar un poco por encima del costado derecho (Curt. IX.5.9).

De hecho, William Tarn afirma que el conquistador macedonio nunca se recuperó del todo de la herida producida por la flecha india y que este mal contribuyó finalmente a su muerte prematura (Tarn 1948, 108). A todos estos males físicos hay que añadir que el monarca cayó gravemente enfermo después de bañarse en el río Cidno, presentando síntomas bastante graves que solo se repetirían justo antes de su muerte. En este episodio, Arriano hace referencia a que el monarca fue curado gracias a un amigo de la

infancia llamado Filipo, cuyo brebaje, a pesar de la desconfianza de algunos generales como Parmeni6n, fue todo un 6xito y solvent6 los problemas de Alejandro (Arr. *Anab.* II.4.7-11).

A esto, habr3a que a1adir los comentarios que realizaron tanto el historiador Clitarco de Alejandr3a, como la escuela peripat6tica fundada por Arist6teles en Atenas en el 335 a.C. Ambos propagaron una serie de rumores que pon3an en entredicho la figura de Alejandro, ya que le acusaban de ser un alcoh6lico (Hammond 1983, 78). Nuevamente un historiador, Efipo de Olinto, puso en problemas la imagen del rey al emitir un panfleto, llamado "Sobre la muerte de Alejandro y Hefesti6n", donde atribu3a la muerte del conquistador a un consumo excesivo de bebidas alcoh6licas. Esta teor3a tuvo varios seguidores actualmente, como Lane Fox, que apunta a que el 6ltimo mes de la vida de Alejandro estuvo repleto de libertinaje y de excesos (Lane Fox 1975, 467). Bosworth, por su parte, define este periodo como un marat6n alcoh6lico que le hizo emplear sus 6ltimos instantes de vida en vicios y alejado de la realidad que le rodeaba (Bosworth 1971, 122).

Estos puntos de vista est1n basados en algunos pasajes del "Efem6rides reales", los cuales han sido analizados rigurosamente por Hammond. 6ste concluye que el pasaje hace alusi6n a tres fiestas que tuvieron lugar a lo largo de un mes y en las cuales Alejandro bebi6 con sus amigos, lo que, por tanto, no justifica la perspectiva de Lane Fox y Bosworth (Hammond 1988, 298s.). Es probable que Alejandro bebiera muy a menudo y es cierto que mat6 a Clito el Negro durante una "pelea de borrachos", sin embargo, las fuentes que estamos utilizando apuntan a que Alejandro solo beb3a cuando la ocasi6n era festiva y que primero se centraba en realizar lo que deb3a.

Aun respecto del vino, era menos desmandado de lo que com6nmente se cree; y si parec3a serlo, m1s bien que por largo beber era por el mucho tiempo que con cada taza se llevaba hablando; y aun esto, cuando estaba muy de vagar, pues cuando hab3a que hacer, ni vino, ni sue1o, ni juego alguno, ni bodas, ni espect1culo, nada hab3a que, como a otros capitanes, le detuviese, lo que pone en manifiesto su propia vida (Plut. *Alex.* XXIII.1-2).

Incluso los festines los prolongaba Alejandro, seg6n dice Aristobulo, no por beber, ya que Alejandro no fue gran bebedor, sino por su esp3ritu de camarader3a con los compa1eros (Arr. *Anab.* VII.29,4).

A partir del an1lisis de las heridas y enfermedades sufridas durante la campa1a y de los rumores que se1alaban la causa de muerte de Alejandro como una consecuencia de su alcoholismo, se puede concluir afirmando que el monarca macedonio tuvo una vida en constante peligro y que esto le llev6 tanto a ser herido como a festejar en exceso sus victorias, lo que pudo mermar de cierta manera su condici6n f3sica. A pesar de los datos anteriormente mencionados, la mayor3a de las fuentes cl1sicas coinciden en que muri6 debido a un envenenamiento y, en algunas ocasiones, coinciden en los sospechosos de haber llevado a cabo tal acci6n.

Las m1s de estas cosas se hallan as3 escritas al pie de la letra en el diario, y de que se le hubiese envenenado nadie tuvo sospecha por lo pronto, dici6ndose solamente que hab3ndosele hecho una delaci6n a Olimpia a los ocho a1os, dio muerte a muchos y avent6 las cenizas de Iolas, entonces ya muerto, por haber sido el que le propin6 el veneno. Los que dicen que Arist6teles

fue quien aconsejó esta acción a Antípato y que también proporcionó el veneno designan a un tal Agnotemis como divulgador de esta noticia, habiéndosela oído referir al rey Antígono (Plut. *Alex.* LXXII.2).

La opinión más extendida era que Alejandro había muerto envenenado; el veneno habría sido ofrecido por uno de sus servidores, Iolas, hijo de Antípato (...) Lo cierto es que con frecuencia se había podido oír a Alejandro decir que Antípato aspiraba a las cimas de la realeza; (...) Se creía igualmente que Crátero, junto con un destacamento de veteranos, había sido enviado a darle muerte (Curt. X.10.14-16).

Sé que circulan muchas otras versiones acerca de la muerte de Alejandro; por ejemplo, que Antípato le envió un veneno a resultas del cual murió, veneno que había descubierto Aristóteles precisamente para Antípato, toda vez que el antiguo preceptor temía a Alejandro después de que éste hubiera dado muerte a Calístenes. El veneno se lo había traído Casandro, el hijo de Antípato. Otros nos han contado que el veneno vino oculto en la pezuña de una mula y que fue Iolas, el hermano más joven de Casandro, quien se lo dio a Alejandro. (...) Según otros, el propio Medio, que era amante de Iolas, tuvo que ver con este hecho. Efectivamente, había sido él quien había inducido a Alejandro a la fiesta, y fue tras esta copa cuando le sobrevino un agudo dolor, a resultas del cual tuvo al poco que abandonar la fiesta (Arr. *Anab.* VII.27.1-3).

La teoría de que Alejandro fue asesinado ha llegado incluso a nuestros días con la defensa de R.D. Milns de que se le suministró a Alejandro una dosis de estricnina en el vino que tomó en el banquete de Medio, un procedimiento aparentemente recomendado por Teofrasto (Milns 1968, 257). Sin embargo, Engels critica la hipótesis de Milns, ya que Teofrasto en su obra hace alusión a una variedad no letal de estricnina. Si se le hubiera suministrado una dosis mayor de este veneno, la bebida habría adquirido un sabor muy amargo y, por lo tanto, Alejandro se hubiera dado cuenta de que estaba pasando algo raro. A esto hay que añadir que los síntomas de un envenenamiento producidos por estricnina son muy característicos y no coinciden con los que sufrió el monarca (una fuerte fiebre, pérdida de voz y un dolor de espalda fuerte).

Dados los datos de Engels, se puede deducir que seguramente la versión de que Alejandro fue envenenado parece una fabulación inventada para intentar explicar la muerte tan repentina del rey. La sintomatología recogida por las fuentes coincide en muchos aspectos con una infección, *Plasmodium falciparum*, que le pudo inducir la malaria. Esta enfermedad habría provocado al monarca unas fuertes fiebres, dolores severos de espalda y una pérdida progresiva de la conciencia hasta la muerte (Woodruff 1974, 49). La travesía del monarca por el delta del Tigris y el Éufrates justo antes de empezar con los síntomas de esta enfermedad corroboran esta hipótesis. La malaria es muy común en estas zonas y especialmente durante los meses de junio y julio, lo cual coincide con el viaje de Alejandro. Engels señala que la debilitada condición física del monarca debido a sus numerosas heridas, el cansancio de tantos años de batallas y, aparentemente, el consumo excesivo de bebidas alcohólicas pudo ayudar a que contrajera esta enfermedad (Engels 1978, 224). Ese hecho supondría, por lo tanto, que Alejandro murió por daños cerebrales provocados por dicha infección.

No obstante, otros investigadores rechazan esta hipótesis. El doctor David W. Oldach utiliza las fuentes clásicas para considerar varios diagnósticos: intoxicación por alcohol, pancreatitis, intoxicación por

metanol y envenenamiento por arsénico. Finalmente concluye que la fiebre tifoidea fue responsable de la muerte del monarca. Su razonamiento para este diagnóstico es el siguiente: los síntomas de la fiebre tifoidea incluyen el dolor abdominal, palidez, pulso débil y sudores leves. Dando así explicación a la aparición de la fiebre en Alejandro. Si no se trata correctamente, la fiebre tifoidea también puede terminar en parálisis, creando la apariencia de estar muerto, pero en realidad coloca al paciente en un estado comatoso. Esto explicaría por qué algunos autores comentan que el cuerpo del conquistador no se descompuso hasta días después de su presunta muerte (Oldach 1998, 1764). Este hecho también creó entre los seguidores de Alejandro la idea de que su antiguo monarca era un ente divino al tener un cuerpo incorruptible.

A pesar de todos los datos presentados, la muerte de Alejandro sigue suponiendo una incógnita de la cual solo se puede hipotetizar. Sin embargo, este hecho es uno más dentro de la leyenda de Alejandro, ya que su muerte prematura y misteriosa contribuyó al engrandecimiento de su mito y a la consideración de su divinidad tras su fallecimiento.

Los últimos días de Alejandro y el paso hacia la divinidad

Tomando como fuente el “Diario oficial de expedición”, Alejandro llegó a Babilonia en mayo del 323 a.C. después de cruzar la zona pantanosa del delta del Tigris y el Éufrates. Pocas semanas después, el monarca contraería la enfermedad que acabaría con él, la cual le atosigó durante diez días aproximadamente. Sobre este episodio, Arriano y Plutarco son los que realizan una descripción del hecho más profunda. Ambos autores relatan que, después de un banquete con sus amigos, fue invitado a otra fiesta por su amigo Medio. En esta celebración, ambos bebieron y Alejandro se bañó antes de dormir. No obstante, el monarca solo dormiría un rato, ya que pronto volvería a cenar y a festejar con su amigo, aunque esta vez Alejandro ya tuvo que acostarse en la casa de Medio, pues presentaba los primeros síntomas. A pesar de esto, el rey siguió desempeñando sus labores, tanto militares como religiosas, durante unos cuantos días hasta que se encontraba tan enfermo que no podía hablar. Tras unas horas de agonía, el monarca finalmente encontraría el descanso eterno (Arr. *Anab.* VII.22; Plu. *Alex.* LXXV).

Es en los últimos instantes y tras la muerte de Alejandro cuando observamos con claridad la visión que tenían sobre su figura y los rumores que había sobre su condición divina:

Hizo acercarse a sus amigos (la voz comenzaba ya a faltarle) y, quitándose el anillo del dedo, se lo entregó a Perdicas, añadiendo la recomendación de que ordenara que su cadáver fuera llevado al templo de Amón. Al preguntarle sus amigos a quién dejaba el reino, respondió que al más digno, (...) A una nueva pregunta de Perdicas sobre cuándo quería que se le otorgaran los honores divinos, respondió que era su deseo que lo hicieran cuando ellos fueran felices. Estas fueron las últimas palabras del rey y poco después expiró (Curt. X.5.4-7).

Esto es lo que los Compañeros dieron a conocer, y Alejandro poco después murió, pues esto era ya “lo mejor”. Después de esto, ni Aristobulo ni Tolomeo continúan su relato, aunque otros historiadores añaden que los compañeros le preguntaron a Alejandro a quien dejaba su reino, a lo que él había contestado: “Al más capaz” (Arr. *Anab.* VII.26.3).

De inmediato los que se ocupaban de su cuidado lo acostaron y estaban sentados a su lado solícitamente, pero al aumentar el dolor también los médicos fueron convocados y ninguno pudo socorrerle, y atormentado por muchos padecimientos y terribles dolores, cuando desistió de vivir, se quitó el anillo y se lo dio a Perdicas. Y al preguntarle los amigos: “¿A quién dejas el reino?”, respondió: “Al más fuerte” (Diod. XVII.117.2-5).

Al sexto día, cuando ya había perdido la voz, quitándose el anillo del dedo, lo entregó a Perdicas, gesto que calmó las disensiones de sus amigos, que iban en aumento. En efecto, aunque no lo había nombrado verbalmente su heredero, sin embargo parecía el elegido por el juicio de Alejandro (Just. XII.15.12-13).

Como se puede observar en estos pasajes, el acto de la entrega del anillo y las últimas palabras de Alejandro son hechos bastante famosos, ya que, debido a que no dejó un sucesor claro, provocó una serie de disputas entre sus generales. No obstante, por una parte, hay que prestar especial atención a los relatos de Diodoro, Quinto Curcio y Justino, ya que señalan a Perdicas como el elegido por Alejandro para ser su sucesor. Por otra parte, también hay que resaltar que en el texto de Quinto Curcio aparece un diálogo inédito entre Perdicas y el monarca, en el cual el general le pregunta cuándo debían concedérsele los honores divinos, por lo que se puede deducir que hasta después de su muerte no se le concedieron.

Los deseos del rey también irían dirigidos al lugar donde debía ser enterrado tras su muerte: “finalmente ordena enterrar su cuerpo en el templo de Hamón” (Just. XII.15.7-8); “añadiendo la recomendación de que ordenara que su cadáver fuera llevado al templo de Amón” (Curt. X.5.4-5). Esta petición del monarca podría llevar a pensar que su deseo estaba estrechamente relacionado con el lugar donde se le había nombrado hijo de una divinidad y, por lo tanto, su deseo de yacer eternamente en lo que él podría considerar la “casa” de su verdadero padre.

La perspectiva de Perdicas y de los macedonios sobre la divinización de su antiguo rey, da un giro considerable tras la muerte del monarca, ya que pocos instantes después del fallecimiento se harían menciones de la necesidad de honrar a Alejandro y del error que habían cometido al no haberle concedido tales honores en vida:

Perdicas dijo: “Yo, por mi parte, os devuelvo a vosotros el anillo con el que él acostumbraba a sellar lo que constituía la fuerza del reino y del mando, a pesar de que me lo ha entregado a mí personalmente. Por otro lado, aunque los dioses, en su irritación, no pueden imaginar contra nosotros un desastre semejante al que nos han infligido, sin embargo, al contemplar la magnitud de las hazañas que nuestro rey ha llevado a cabo podemos pensar que los dioses sólo nos han prestado a la humanidad este hombre con la idea de, una vez cumplida su misión, reclamarlo inmediatamente para su estirpe (Curt. X.6.5-7).

Entonces los macedonios se sentían presa de remordimiento, al pensar que no le habían otorgado los honores divinos y reconocían que habían sido impíos e ingratos para con él, al haber privado a sus oídos de una denominación que le era debida (Curt. X.5.11).

En los fragmentos anteriores observamos cómo, una vez muerto el monarca, ya hay una aceptación por parte de todo el séquito de Alejandro de que se debía honrar a su antiguo rey como una divinidad. Esto puede suponer una prueba certera de que Alejandro solo consiguió la aceptación total de su divinidad una vez que falleció y, así, siguiendo las tradiciones griegas. Este hecho lo corrobora de nuevo Quinto Curcio al describir el tratamiento que recibió el cuerpo de Alejandro:

Así pues, los egipcios y los caldeos que habían recibido la orden de embalsamar el cadáver siguiendo las costumbres nacionales, al principio no se atrevieron a poner sus manos encima, como si todavía respirara. Después, tras haber suplicado que los dioses y los hombres les permitieran a ellos, simples mortales, el poder tocar a un dios, limpiaron el cadáver, llenaron de perfumes el sarcófago de oro y colocaron sobre la cabeza del rey los emblemas de su fortuna (Curt. X.10.13).

A pesar de esto, no podemos olvidar que Quinto Curcio es un autor romano del cual no se conoce muy bien su vida ni en qué fecha realizó la obra. Por lo tanto, es muy probable que su relato estuviera influenciado por su contexto, en el cual la divinización de los emperadores era un hecho bien aceptado.

De este modo, podemos concluir con la afirmación de que las pruebas más certeras de un culto a Alejandro por parte de todos sus súbditos se producen tras su muerte, siguiendo el modelo griego de la divinización de sus héroes. No obstante, hay que establecer la posibilidad de que existieran algunos cultos aislados durante su vida que se le adosaron, debido a la enorme panoplia de culturas que unió bajo su imperio. La deificación del monarca macedonio no fue el primer caso de culto real en Occidente, ya que hay diversas teorías de concesiones de poderes divinos a mortales anteriores a la vida de Alejandro. Algunos ejemplos de este hecho los encontramos en las figuras de Teágenes de Tasos, Pitágoras de Samos, Empedocles de Acragas o los casos más conocidos, el almirante espartano Lisandro, el rey Agesilao y el mismo padre de Alejandro, Filipo II (Baynham 1994, 35).

La concesión de carácter divino a Lisandro aparece recogida por Duris de Samos, el cual menciona que se erigieron altares y se realizaron sacrificios en su honor como si fuese a una divinidad (Baynham 1994, 35). En el caso de Agesilao, Plutarco menciona en su obra "Máximas de espartano" que los habitantes de la isla de Tasos ofrecieron rendir honores divinos al monarca espartano, hecho al cual se opuso. No obstante, de la veracidad de este relato no se ha llegado a un consenso claro ya que hay diversas hipótesis que apuntan que ésta narración era un invento de época Helenística o altoimperial para criticar las costumbres de su época (Flower 1988, 123). Respecto a la divinización de Filipo II, hay mucho debate sobre si realmente adquirió este estatus. Durante las celebraciones en Egeas por el matrimonio de su hija Cleopatra con Alejandro de Epiro, se realizó una procesión de estatuas de los doce dioses olímpicos y una del mismo monarca representado como un dios. La veracidad de este hecho es un tema bastante controvertido y que no ha llegado a un consenso común, no obstante, de ser verdadero, el hecho de que el mismo Filipo se representase a sí mismo como el decimotercer dios olímpico no significa que hubiera un culto hacia su persona (Baynham 1994, 36). Una vez analizados los antecedentes, podemos resaltar la idea de que la deificación de Alejandro, dejando a un lado el carácter religioso y espiritual, tuvo un marcado matiz político, ya que fue empleada como modelo de unificación ideológica para así sofocar las posibles revueltas que podrían aparecer al unir en un imperio culturas y religiones tan diferentes. Este uso político de la religión también fue empleado por los Diádocos, como Casandro,

Seleuco, Lisímaco y Tolomeo. La distinción divina se hacía extensiva a los familiares directos del rey o a sus esposas, como ocurre en los casos de Tolomeo I y Berenice (nombrados “dioses salvadores” por Tolomeo II hacia el 280 a.C.) y del propio Tolomeo II y su esposa Arsinoe.

Esta exaltación del monarca con fines políticos llegaría a su punto álgido en Roma, comenzando este culto a los gobernantes con Julio Cesar, al cual ya se le concedieron atribuciones divinas durante su vida. Antes de su regreso a Roma tras su victoria en Farsalia, fue erigida en el Capitolino una estatua en su honor con el título de semidios. Después de su regreso, esta estatua fue colocada junto a la de las otras deidades en el Circo y se organizaron juegos en su honor como si de una divinidad se tratase. A pesar de esto, este hecho era una mera estrategia propagandística en contra de sus enemigos y es muy probable que solo él se creyese de verdad que era un dios. Fue con su muerte controvertida cuando esta propaganda se convirtió realmente en un culto oficial. Es a partir de este momento, cuando comenzaría poco a poco a introducirse el denominado culto imperial, divinizándose en vida o tras su muerte a emperadores como Octavio, Cómodo, Caracalla, Marco Aurelio o Constantino. Este elemento sirvió durante muchos siglos como eje vertebrador del Imperio Romano al atribuir facultades divinas al poder político (Burton 1912, 80-91).

Por lo tanto, y a modo de conclusión de este apartado, podemos afirmar que con la divinización de Alejandro Magno se estableció el punto de inicio regularizado de la deificación de los monarcas con el fin de legitimar sus gobiernos, siendo este un ejemplo evidente de religión al servicio del poder.

Ediciones de fuentes usadas

Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno. Libros I-III*. Traducción y notas de A. Guzmán Guerra. Introducción de A. Bravo García, Madrid: Gredos, 2006.

Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno. Libros IV-VIII (India)*. Traducción y notas de A. Guzmán Guerra. Introducción de A. Bravo García, Madrid: Gredos, 2002.

Claudio Eliano, *Historias Curiosas*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete, Madrid: Gredos, 2006.

Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica, Vol. I: Libros I-III*. Introducción, traducción y notas de Francisco Parreu Alasá, Madrid: Gredos, 2001.

Justino, *Epítome de las Historias Filípicas de Pompeyo Trogo*. Introducción, traducción y notas de José Castro Sánchez, Madrid: Gredos, 1995.

Plinio, *Natural History*. Traducción de Harris Rackman, Londres: H. Loeb Classical Library, 1961.

Plutarco, *Vidas paralelas: Alejandro y Julio César*. Introducción y cronología de Carlos García Gual, Madrid: Biblioteca EDAF, 2010.

Polibio, *The Histories. Vol. IV*. Traducción de William Roger Paton, Londres: W. Loeb Classical Library, 2000.

Quinto Curcio, *Historia de Alejandro Magno. Introducción, traducción y notas de Francisco Pejenaute Rubio*, Madrid: Gredos, 1986.

Estrabón, *Geography. Vol. VI. Traducción de Horace Leonard Jones*, Londres: H. Loeb Classical Library, 1960.

Bibliografía

Badian, E., 2003, "Alexander the Great between the two thrones and Heaven: Variations on an old theme", I. Worthington (ed.), *Alexander the Great. A reader*, London, 245-262.

Baynham, E., 1994, "The question of Macedonian divine honours for Philip II", *Mediterranean Archaeology* vol. 7, 35-43.

Bosworth, A. B., 1971, "The death of Alexander the Great: Rumour and propaganda", *CQ* 21.1, 112-36.

Bosworth, A. B., 1988, *Conquest and Empire. The reign of Alexander the Great*, Cambridge.

Burton, H., 1912, "The Worship of the Roman Emperors", *The Biblical World* 40(2), 80-91.

Carlier, P., 2006, *Démosthène*, Paris.

Cartledge, P., 2004, *Alexander the Great. The Hunt for a new past*, London.

Cawkwell, G. L., 2003, "The deification of Alexander the Great: A note", I. Worthington (ed.), *Alexander the Great. A reader*, London, 263-272.

Engels, D., 1978, "A Note on Alexander's Death", *Classical Philology* 73 n°3, 224.

Flower, M., 1988, "Agesilaus of Sparta and the Origins of the Ruler Cult", *The Classical Quarterly* 38(1), 123-134.

Green, P., 1991, *Alexander of Macedon, 356-323 B.C. A Historical Biography*, Los Angeles/London.

Hamilton, J., 1973, *Alexander the Great*, London.

Hammond, N. G. L., 1980, *Alexander the Great: king, commander and statesman*, London.

Hammond, N. G. L., 1982, *Three historians of Alexander the Great. The so-called Vulgate authors, Diodorus, Justinus and Curtius*, Cambridge.

Lane Fox, R., 2004, *Alexander the Great*, London.

Milns, R. D., 1968, *Alexander the Great*, London.

Oldach, D. W., 1998, "A Mysterious Death", *The New England Journal of Medicine* vol. 338 n°. 24, 1764-1769.

Schep, L. J., 2009, "The death of Alexander the Great: Reconsidering poison", P. V. Wheatley & R. Hannah (eds.), *Alexander and his successors: essays from the Antipodes*, Claremont, 227-236.

Stoneman, R., 2004, *Alexander the Great*, London.

Tarn, W. W., 1948, *Alexander the Great. Vol.1*, Cambridge.

Woodruff, A. W., 1974, *Medicine in the tropics*, Edinburgh/London.

Deshacer el cuerpo, deshacer la autoridad: corporeidad y resistencia política en el martirio de Policarpo

Aitor Boada Benito¹

Universidad Complutense de Madrid

Abstract

In a convulsive sociocultural landscape, where the different religious identities were continually striving to (re)define and legitimize each other, understanding the processes of religious identity construction is a complex and fascinating project. By an interdisciplinary dialogue and the proposal of two new methodological approaches, such as somatic modes of attention and affect theory, I intend to present a complex and diverse landscape, where perhaps methodological frameworks based on embodiment and corporeality can shed new light in the study of hagiographic texts.

Keywords: corporeity, identity, theory of affect, late ancient christianity, hagiography.

Consideraciones básicas

Esmirna, situada en la costa Oeste de Turquía, fue uno de los principales núcleos urbanos de Asia Menor durante la formación del cristianismo (Clarke 2008, 628). Desde aquí, un miembro de su iglesia envía una carta a la de Filomelio –en la parte central de la Península Anatolia– que narra el martirio, junto a otros, del obispo Policarpo. La carta² se considera el primer relato hagiográfico cristiano (Lake 1992 [1913], 309) y en ella se da cuenta de la captura, proceso judicial y ejecución del obispo. Con seguridad su muerte hubiera tenido lugar en el año 155 (Lake 1992 [1913], 310-311) y el testimonio habría sido copiado de otro manuscrito por un contemporáneo del mártir (Lake 1992 [1913], 309).

Mi intención con este trabajo será realizar un análisis sincrónico del testimonio de Policarpo en un paisaje sociocultural amplio y heterogéneo, muy alejado de la homogeneidad que pretenden transmitir las fuentes primarias. Para ello, centraré la perspectiva en las estrategias utilizadas en el testimonio para construir una identidad religiosa cristiana, especialmente por oposición al poder político del Imperio romano. El análisis especificará una estrategia concreta, lo que voy a denominar “estrategias corporales”, *i. e.*, estrategias en que no sólo la percepción *del* cuerpo, sino la percepción *desde* el cuerpo, ayudaban a formar un discurso identitario dentro y fuera de los agentes formantes de este.

Debido a la extensión y alcance del trabajo, inevitablemente han de dejarse abiertos muchos caminos, pero pretendo sentar las bases para futuras investigaciones y abrir así nuevos caminos en la interpretación de estos testimonios.

Bajo esta óptica, la situación cultural, política y social de la Esmirna del s. II que nos da el testimonio –

¹ aitboada@ucm.es.

² *Martyrium Polycarpii* (Lake 1992 [1913]). De aquí en adelante *Pol.*

al margen de su propósito edificante– es la de una comunidad urbana variada y heterogénea en que, sin embargo, el paisaje cultural se encontraba dominado por la posición hegemónica en todos los ámbitos de las autoridades romanas. A partir de esta pequeña apreciación en el texto (*Pol.* 12, 1 - 2): “Policarpo ha confesado que es cristiano”. Al decir esto el heraldo, la multitud de paganos y judíos que vivían en Esmirna³... Observamos cómo el resto de identificaciones religiosas –judaísmo, las posibles diferentes ramas del cristianismo, religión vernácula, etc.–, aunque en interacción continua con la hegemónica y entre ellas, ocupaban un lugar de disidencia e igualmente formaban una parte fundamental de la arena social en la Esmirna del s. II.

Del texto al contexto

Para dar cuenta del paisaje sociocultural y, sobre todo, político en que se inserta el testimonio recurriré primero a un aspecto concreto para después ampliar el marco y situar la escena general. Uno de los aspectos más específicos y sutiles, pero definitorios, que aparecen en el testimonio es el de la comensalidad. En nuestro testimonio, al ser capturado Policarpo, el comandante Herodes –nótese el evidente paralelo con la muerte de Jesús, también trazado en *Pol.* 8,1, cuando el obispo es llevado en burro (*cf.* Mt 21, 2s.; Mc 11, 2s.; Lc 19, 30)–, junto a su padre Niquetas, intenta persuadirlo (*Pol.* 8, 2):

Se sentaron junto a él e, intentándolo convencer, decían: “pero ¿qué mal hay en decir “soberano César” [κύριος Καῖσαρ], hacer el sacrificio y lo que viene después, y salvarse [καὶ ἐπιθῆσαι καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα καὶ διασώζεσθαι;]?”.

Si lo comparamos con 1Cor 10, 18s.: “Mirad a Israel, pues ¿acaso no participan del altar los que comen los sacrificios [οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσαστηρίου εἶσι]?” . Y continúa (1Cor 10, 20):

Pues lo que sacrifican los paganos, lo sacrifican a los demonios y no a Dios [ἀλλ' ὅτι ἃ θύει τὰ ἔθνη δαιμόνιοις θυεῖ καὶ οὐ Θεῷ], y no quiero que vosotros participéis de los demonios [οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων].

A partir de este testimonio, “lo que [le] viene después” del sacrificio a Policarpo con mucha probabilidad sea ingerir la carne sacrificada y, lo que es del todo relevante, participar así en el sistema religioso/civil greco-romano. Sea como fuere, lo relevante de esto es cómo el rechazo de Policarpo a realizar el sacrificio supone, además de la negativa evidente a las prácticas rituales greco-romanas, el rechazo directo a la figura y poder del emperador.

La práctica ritual religiosa aparece, por tanto, vinculada indisociablemente al poder romano, que a su vez se encarna en la figura del emperador. La religión greco-romana era una religión cívica, en la que las esferas de responsabilidad civil y religiosa ni siquiera llegaban a entremezclarse porque eran lo mismo. El rechazo, entonces, al ritual sacrificial y la posterior ingesta de la carne suponía el rechazo directo a la autoridad y representación de la figura del emperador⁴.

³ τὸ πλῆθος ἔθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων τῶν τὴν Σμύρναν κατοικούντων

⁴ Para el aspecto de la comensalidad y su dimensión política, aún muy poco desarrollado en la hagiografía tardoantigua, *vid.* McGowan 1999; Erdkamp 2011; König 2012.

Esto implica que las persecuciones a cristianos –de forma contraria al motivo estrictamente religioso que pretenden transmitirnos las fuentes primarias–, al menos en este contexto, vendrían motivadas por la focalización del poder en la figura del emperador para las autoridades romanas y el rechazo de los grupos cristianos a seguirla, y no tanto por las creencias o identificaciones religiosas personales de los miembros.

He querido utilizar este caso concreto para demostrar cómo los testimonios hagiográficos quieren presentar un paisaje sociocultural y político en que la posición hegemónica de las autoridades greco-romanas –y así de su identificación religiosa– se servía de la focalización del poder en una única figura: la del emperador. Rechazar sus prácticas, por tanto, supondría rechazar de frente la figura y autoridad de este.

Una vez presentado el contexto general, es necesario advertir que las estrategias para construir, legitimar y articular una identidad religiosa en este contexto, al menos según se extrae de las fuentes literarias, eran numerosísimas y complejas. Los testimonios hagiográficos dan cuenta del rechazo al poder imperial, como acabamos de ver en Policarpo, casi de manera constante. Sin embargo, suelen darse otro tipo de estrategias que no podré desarrollar aquí⁵.

Sólo me centraré en un tipo de estrategias concretas. Lo que denominaré “estrategias corporales”: demostraré las posibilidades e implicaciones del rechazo a la autoridad y su repercusión en la construcción identitaria bajo el marco metodológico de la corporeidad, teniendo en cuenta no sólo la percepción del cuerpo –4. *El cuerpo y la demostración afectiva de lo abyecto*–, sino la percepción desde el cuerpo –5. *Hacia una propuesta de estudio: los modos somáticos de atención*– para, finalmente, considerar los caminos y problemas que se han abierto y plantear nuevas rutas en el estudio de estos testimonios –6. *Nuevos caminos, nuevas respuestas*–.

Identidad(es) y corporeidad⁶

Frederick Barth (1969, 9-38) en su introducción: *Ethnic Groups and Boundaries* donde define la identidad como una construcción humana basada en la interacción. La constante interacción y dinámica da cuenta de la identidad como un conjunto flexible (Jenkins 2004, 97), formado por elementos que se conciben como propios a través de su diferenciación con otros (Jenkins 2004, 80-93; Sandwell 2007, 4; Cardete del Olmo 2016, 129). Pero esta, aun siendo una construcción humana en continua interacción, también es sensible a las presiones del contexto, como los aspectos económicos, las relaciones de poder (Boyarin 1994), etc. Esta dinámica constante, en continua interacción con el entorno y con las codificaciones, percepciones y actuaciones de los agentes internos y externos al grupo, hacen de la identidad una construcción en proceso continuo, inmersa en un esfuerzo constante por (re)construirse y (re)definirse.

⁵ Una de ellas es el conjunto “estrategias peyorativas” (Boada Benito 2019, 12-16), *i. e.*, fórmulas, lugares y procesos discursivos en que se retratan desde dentro los agentes externos al grupo identitario con una clara intención de desprestigio. Por ejemplo, nuestro testimonio destaca la efusividad con que los judíos ayudan a preparar la hoguera en que será quemado el mártir (Pol. 13, 1): “La muchedumbre se reunió inmediatamente, recogiendo madera y leña de los talleres y baños, y los judíos, como es su costumbre, pusieron especial atención en prepararlo”.

⁶ Adaptación de Boada Benito 2019, 2-3.

Lily Mendoza (2002, 323-324), sobre la construcción identitaria actual de las comunidades filipinas en el país de origen y en Estados Unidos, da cuenta de la dinámica y las fluctuaciones que toma este fenómeno: “Indeed, one surprise that may greet one is finding, not essentialism, but rather, creative invention and re-imagination, as the primary modes of identity and cultural reclamation in such movements”, tanto que a menudo habla de “identificaciones” más que de identidad (Mendoza et al. 2002, 312-327).

Ni la concepción ni extensión del artículo permiten desarrollar las diferentes aproximaciones a este fenómeno. pero lo que, sobre todo, debe advertirse es que la identidad, especialmente en un período como este en el que sólo disponemos de fuentes escritas o arqueológicas -y además marcadas por una fuerte visión unilateral-, no debe entenderse como un fenómeno estático, alejado de una dinámica concreta, ni sujeto por completo a la actividad de los individuos. Además, a lo largo del trabajo, observaremos que la concepción académica contemporánea de la identidad religiosa seguramente difiera de la tardoantigua y por eso es necesario entender la última como un elemento capaz de fluctuar entre varios aspectos sociales, y no tan estrictamente delimitado en los marcos religiosos (Boyarin 2004; Sandwell 2007, 4; Becker & Reed 2007; Rutgers 2009; Merkt 2016; Cobb 2017).

Por otro lado, prestaré especial atención a la corporeidad como horizonte donde expresar la religiosidad: a menudo la expresión y desarrollo de lo religioso se ha estudiado en los lugares de culto o los rituales. En las últimas décadas, sin embargo, con el desarrollo de los estudios de las emociones y la corporeidad, la bibliografía ha tenido una mayor consideración hacia este campo (McGuire 1990; Lakoff & Johnson 1999; Csordas 2002; Ferrándiz 2002; Carlson 2010; Hanegraaf 2015; Bahler 2016; Cobb 2017; Harvey & Mullet 2017).

Considero, entonces, la corporeidad como un marco metodológico (Csordas, 2002, 241; Bahler 2016) que implica un “estar en el mundo”, donde el cuerpo -doliente o muerto de los mártires en estos casos- constituye el punto de partida de un mundo cultural, y sus actuaciones pueden arrojar luz sobre las peculiaridades de un pensamiento aún en formación y en continuo esfuerzo por diferenciarse de otras identificaciones religiosas. En otras palabras (Csordas 2002, 241):

Embodiment as a paradigm or methodological orientation requires that the body be understood as the existential ground of culture. [...] The paradigm of embodiment means not that cultures have the same structure as bodily experience, but that embodied experience is the starting point for analysing human participation in a cultural world.

Tomando como punto de partida las contribuciones de Merleau-Ponty (2002 [1945]) y Bourdieu (2013 [1972], 87s.), el cuerpo se contempla como lugar de expresión y articulación cultural, en interacción continua con el mundo y, sobre todo, con otros cuerpos (Csordas 2002, 241s.). Al trazar esta vinculación, vemos que las maneras de actuar del cuerpo responden a unos parámetros culturales específicos, que ayudan a crear y desarrollar unos códigos aprendidos, compartidos y expresados por los agentes internos del grupo identitario en un paisaje sociocultural, cronológico-espacial y político concreto.

Mi intención no es ofrecer una respuesta general o definitiva a este fenómeno, sino abrir nuevos caminos en la interpretación de los testimonios hagiográficos desde la hermenéutica de los textos

mediante el diálogo con diferentes perspectivas procedentes de la literatura, la filosofía, la antropología, la crítica cultural, y la fenomenología.

El cuerpo y la demostración afectiva de lo abyecto

La interacción que define la identidad no sólo se limita a la oposición con *el otro*, también abarca la interacción entre los propios miembros que han creado esa diferenciación. Por eso, el papel de la comunidad, de lo colectivo, juega un rol fundamental (1, 2):

Pues esperaba, al ser traicionado como también lo fue Cristo [ὡς καὶ ὁ Κύριος], que nosotros le imitáramos, preocupándonos no sólo por nosotros mismos, también por el vecino. Pues la señal de un amor verdadero y fuerte no es solicitar la salvación de uno mismo, sino la de todos los hermanos.

Una muerte, en definitiva, que imitara la de Cristo –como la de Policarpo– revitalizaba los pilares fundamentales de una identificación religiosa en continuo intento por diferenciarse y definirse frente a otras identificaciones.

Paul Connerton (1989, 72-104) demuestra apoyándose en otros autores cómo el cuerpo puede, y en efecto sirve, como agente expresivo de codificaciones culturales específicas; las respuestas corporales a ciertos estímulos –el dolor, o no, ante las torturas– son códigos aprendidos e imitados dentro de unas pautas culturales determinadas (Comaroff & Comaroff 1992: 72). Volviendo al testimonio, al hablar de otros mártires, el autor del texto recuerda con admiración (2, 2):

Pues ¿quién no admiraría su nobleza, paciencia y amor por el Maestro? Pues a algunos se les azotó hasta que se rompió la piel y sus venas y arterias se hicieron visibles, y aguantaron de tal modo que hasta los que estaban delante se apenaban y se lamentaban por ellos. Y llegaron a tal punto de nobleza, que ninguno de ellos gritó ni se quejó, demostrándonos a todos nosotros que en ese momento los nobles mártires de Cristo estaban ausentes de la carne o bien que Cristo estaba junto a ellos y les hablaba.

La respuesta al dolor, o quizá la “analgésia” –o la ausencia de este–, se ve como la presencia directa de Cristo en los mártires, lo que también supone el pegamento perfecto para el grupo porque la evidencia. La expectativa, en fin, de una gloria eterna y libre de dolor tras la muerte sofocaba una realidad experiencial en que el dolor y, por extensión, la muerte, formaban un todo indisociable. Según Stephanie Cobb (2017, 153):

The listening audience, moreover, is given fellowship with the martyrs; they are invited to join in the escathological moment –to embrace the anesthesia that faith, and nothing else in the ancient world, can offer– to participate in a world where there is no death, no mourning, no crying and no pain.

Era fácil, por tanto, encontrar un vínculo afectivo colectivo a través del cuerpo indemne y la muerte gloriosa –siempre individual– de los mártires. A su vez, siguiendo a Jan Bremmer (2002: 70), la gloria

eterna conseguida por los mártires suponía una explicación concluyente a una muerte violenta que de otra manera carecería de sentido y, además, una muerte de estas características significaba la oportunidad fundamental para distinguirse y definirse en el convulso paisaje sociocultural en se encontraba el cristianismo tardoantiguo. En definitiva, las respuestas corporales de los mártires, aprendidas, desarrolladas y expresadas, situaban el cuerpo en el terreno de lo abyecto (Pol. 2, 3): “Υ, solicitando la gracia de Cristo, desestimaban las torturas terrenales [τῶν κοσμικῶν ... βασάνων], buscando por una sola hora la vida eterna [διὰ μιᾶς ὥρας τὴν αἰώνιον ζωὴν]”.

El cuerpo se desprecia y desestima. Pero esta acción va más allá del rechazo a la acción del verdugo: esta acción supone, de manera mucho más amplia, el rechazo simbólico a la autoridad romana sobre los cristianos. Durante todo el testimonio se habla de los mártires como ángeles [ἄγγελοι] y protegidos de Cristo (Pol. 2, 3; 9; 25, 2), capaces de soportar la tortura y la muerte terrenal gracias a la protección de este.

En definitiva, las codificaciones culturales específicas del grupo identitario generan una expresión determinada en el individuo hacia los agentes internos y frente a los agentes externos del grupo, que en su puesta en práctica genera a su vez otros códigos específicos. En otras palabras, las codificaciones culturales que sitúan al cuerpo en el terreno de lo abyecto, que lo rechazan en aras de una compensación tras la muerte y un bienestar espiritual futuro, crean un discurso para los agentes internos del grupo identitario en que la situación experiencial de disidencia y la persecución es capaz de sofocarse por el desprecio a esa misma situación experiencial y la promesa de una compensación futura.

Siguiendo la estrategia discursiva de los testimonios hagiográficos, las autoridades romanas se esforzarían en “deshacer” el mundo de los cristianos mediante la destrucción de sus cuerpos, pero las concepciones somáticas son capaces de rechazarlo cuando descartan el cuerpo, terrenal y limitado, en aras de una gloria celeste y eterna. En definitiva, la imperturbabilidad de los cristianos ante la tortura representa en su extensión la imperturbabilidad del cristianismo ante la posición hegemónica greco-romana en todos los aspectos.

Esta óptica ha abierto muchísimos planos que se cruzan y solapan entre sí, pero es conveniente recordar y remarcar cómo unas codificaciones culturales específicas surgen a partir de una situación social, cultural y política concreta y se expresan a través de unas acciones corporales y una percepción y situación en el mundo determinadas. Estas acciones, en el caso que estamos analizando, vienen expresadas en un testimonio literario y, por supuesto, es necesario analizarlas con cautela y siempre teniendo en cuenta la distinción entre representación literaria y “realidad histórica”. La recurrencia prácticamente constante de estos mismos motivos en todos los testimonios hagiográficos pone sobre la mesa este problema y plantea las dudas de cuánto tienen estas estrategias de motivo literario repetido una y otra vez y hasta qué punto estas acciones se llevaban a cabo de una forma sistemática en la sociedad que estamos estudiando y cuáles eran sus repercusiones verdaderas. También se ha dejado sobre la mesa una óptica muy interesante, que desarrollaré en el último apartado como propuesta para futuras investigaciones –6. *Nuevos caminos, nuevas respuestas*–: la dimensión afectiva del martirio.

De una manera sucinta, por tanto, he intentado explicitar cómo las concepciones somáticas ayudaban a formar una identificación colectiva que a su vez se definía por su oposición a otra en un contexto convulso y heterogéneo. De esta manera, las relaciones a la vez entre los agentes internos y los agentes externos del grupo identitario han quedado evidenciadas. Sin embargo, resta la relación del mártir consigo mismo y, sobre todo, con el mundo. A esta intentaré aproximarme, o al menos a una parte concreta, en el siguiente apartado.

Hacia una propuesta de estudio: los modos somáticos de atención

Los sueños y visiones que tienen lugar en las escenas previas a la ejecución del mártir son un elemento recurrente en los testimonios hagiográficos cristianos. El martirio, si se trata de un acercamiento más directo a lo divino, recurrirá a los sueños, visiones, posesiones, etc., como una manera de conseguirlo, pues remiten a procesos, cognitivos y afectivos a menudo, que acarrearán un cambio ontológico: de lo no santo a lo santo.

En los fenómenos religiosos, estos, entre otros estados, tienen una manifestación muy prolífica. Por su diversidad, es difícil encuadrar todos –el denominado trance, la posesión, las visiones, el éxtasis, etc.– bajo una misma categoría, pero suele aceptarse la denominación de “estados alterados de consciencia” (Hanegraaf 2015, 512) o “alteraciones de consciencia”, este último para dar cuenta de la fluidez y dinamismo de la consciencia humana (Barušs 2003 en Hanegraaf 2015, 512). Estas alteraciones implican una interpretación subjetiva por parte del individuo que las vive y a la vez otra interpretación, probablemente diferente, por parte de quien observa.

Sin duda, los contenidos de estas experiencias se basan en las conceptualizaciones culturales de quien las experimenta (Ferrándiz 2002, 88; Hanegraaf 2015, 513), pero también es necesario concebirlas como un proceso psicofisiológico, donde las limitaciones fisiológicas conforman unos límites diferenciables (Hanegraaf 2015, 513s.). Para esta propuesta de estudio, me interesa resaltar una de las escenas más conocidas del testimonio y la escena previa a esta. Policarpo es capturado y llevado a la arena en burro (*Pol.* 8, 1), donde se le condena a muerte (*Pol.* 11s.). Allí se prepara la hoguera y, al encenderse (*Pol.* 15, 2): “El fuego tomó forma de habitáculo, como la vela de un barco hinchada por el viento, rodeando el cuerpo del mártir”. Y continúa con una imagen clave para el análisis (*ib.*): “Pues estaba en medio, no como carne quemándose, sino como un pan cociéndose [οὐχ ὡς σάρξ καιομένη ἀλλ' ὡς ἄρτος ὀπτώμενος]...”.

Aunque escape al propósito de este apartado, es necesario hacer una pequeña digresión en el empleo de la palabra *pan* ‘ἄρτος’. La utilización no es casual, y coincide con la misma que utiliza Jesús ante la multitud que lo sigue: “yo soy el pan de la vida [ἐγὼ εἰμὶ ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς]” (Jn. 6, 35). El autor equipara el cuerpo del obispo al de Jesús, donde, de forma simbólica, el pan y el vino constituían su cuerpo y su sangre (Mc. 14, 22 - 24 y Lc. 22, 17 - 20). En Mateo 26, 26: “Mientras comían, Jesús tomó el pan y, habiéndolo bendecido, lo partió, se lo entregó a los discípulos y dijo: «tomad, comed, este es mi cuerpo [λάβετε, φάγετε, τούτο ἔστι τὸ σῶμα μου]»”.

De esta manera, el cuerpo ardiendo dentro del habitáculo representaba, además de la incorruptibilidad del cuerpo del obispo, la recreación de la ceremonia eucarística y la vinculación directa del cuerpo de

Policarpo con el de Jesús. Dejando a un lado esa apreciación, me centraré en el episodio que anticipa su muerte (*Pol.* 5, 2):

Y, mientras rezaba, tuvo una visión [ἐν ὄπτασίᾳ γέγονεν] tres días antes de ser arrestado. Vio su almohada arder en llamas [εἶδεν τὸ προσκεφάλαιον αὐτοῦ ὑπὸ πυρός κατακαίμενον] y se dirigió a los que tenía a su alrededor: “me van a quemar vivo [δεῖ με ζῶντα καῖναι]”.

Policarpo, mediante su cuerpo y una manifestación sensorial concreta durante el sueño, ha sido capaz de percibir el mundo y “estar en él” de una manera específica. El carácter “precognitivo” de este sueño es algo que me interesa resaltar. Para ello, recurriré al concepto de *modos somáticos de atención* ‘somatic modes of attention’ propuesto por Thomas Csordas (2002, 241s.).

Mediante el trabajo de campo en sanación y trance con implicaciones religiosas en grupos navajos y cristianos carismáticos en Estados Unidos, Csordas (2002) demuestra cómo el cuerpo puede ser también lugar de articulación cultural y no solamente una representación biológica. En su investigación define los modos somáticos de atención como “culturally elaborated ways of attending to and with one’s body in surroundings that include the embodied presence of others” (Csordas 2002, 7) o, en otras palabras (Csordas 2002, 244): “To attend to a bodily sensation is not to attend to the body as an isolated object, but to attend to the body’s situation in the world”. Atender *con* el cuerpo y *al* cuerpo supone entonces una manera de conocer y participar en el mundo. La consecuencia de este horizonte metodológico es que el lugar de la percepción del mundo puede desplazarse al cuerpo –lo cual no implica que no se dé en otros lugares también–.

Los sueños y visiones juegan un papel casi central en muchos de los testimonios hagiográficos, hasta el punto de motivar la conversión y definir la identidad religiosa cristiana frente a las demás identificaciones. Con unos antecedentes bien testimoniados en los textos latinos clásicos, los sueños y las visiones anticipan la muerte del mártir –en el caso de Policarpo– o la futura gloria que le espera –los sueños narrados en el testimonio de Perpetua (*Per.* 4, 7, 8 y 11), compuesto en Cartago apenas cincuenta años después del testimonio de Policarpo.

Para ampliar esta propuesta, recurriré a un testimonio oriental, más tardío y surgido en un contexto diferente, pero guiado por la misma intención: el Acta Martirial de Santa Shirin⁷, escrito en el último tercio del s. VI en Karka d- Beit Slok, la actual Kirkuk, a unos 300 kilómetros al Noreste de Ctesifonte.

Las visiones de la mártir Shirin, educada en el zoroastrismo, son prolíficas en el testimonio y juegan un papel fundamental en su conversión al cristianismo. En el último sueño (ASh 13), tras confesar su fe cristiana y renegar públicamente del zoroastrismo al no hacer el sacrificio (ASh 11), el *mobad* –autoridad local entre los sasánidas– la increpa y obliga a volver a casa. A modo de compensación, a la mártir se le aparecen “de forma clara [διαφώρως] Moisés, Elías, el apóstol Pedro, y otros santos” (ASh 13, 11 - 22).

⁷ De aquí en adelante ASh. Para una edición del texto, conservado en griego, *vid.* Devos 1946.

Esta visión da cuenta de la especificidad cultural de las visiones y los sueños. Respecto a esta especificidad cultural, Francisco Ferrándiz (2002: 88), sobre el trance en un grupo de médiums de María Lionza en Venezuela, afirma:

En este contexto puede considerarse a los diferentes espíritus como configuraciones sensoriales culturalmente específicas que, durante el trance, se manifiestan en esquemas corpóreos de percepción y acción más o menos definidos, dependiendo del desarrollo y cualidades dramáticas del médium.

En definitiva, esta perspectiva no pretende ser concluyente ni encontrar una respuesta general y cabal a este contexto, sino abrir un nuevo camino a la hora de analizar este y otros testimonios. “Moisés, Elías, el apóstol Pedro, y otros santos” (ASh 13, 11-12), los sueños de Perpetua o la capacidad de Policarpo de sentir su almohada ardiendo y preconcebir su propia muerte son, en definitiva, manifestaciones sensoriales específicas que responden a codificaciones individuales de los mártires y los agentes internos al grupo.

La percepción corporal de los mártires les permite desarrollarse y expresar las codificaciones culturales específicas que han aprendido y desarrollado por los otros integrantes del grupo identitario. Y es aquí, finalmente, donde los modos somáticos de atención se vuelven cruciales para la construcción identitaria: los mártires se abren al mundo de una manera culturalmente específica mediante los estados modificados de conciencia y definen, desarrollan y legitiman una identificación compartida y expresada por quienes les rodean, recuperando, desarrollando y fortaleciendo las codificaciones específicas del grupo identitario.

De ese modo, si la corporeidad supone un “estar en el mundo”, *desde y hacia* el cuerpo, los sueños de los mártires son especialmente relevantes en la construcción identitaria en la manera en que suponen manifestaciones culturalmente específicas de códigos aprendidos, desarrollados y expresados por y para los agentes internos del grupo identitario.

Nuevos caminos, nuevas respuestas

Al plantear este paisaje, heterogéneo y complejo, donde distintos planos se entrecruzan y solapan, surgen nuevos caminos de investigación y, sobre todo, nuevas preguntas. El paisaje sociocultural y, especialmente, político, que se nos ha planteado en el análisis de este texto ha sido el de un paisaje dominado en todos los ámbitos sociales y políticos por la autoridad y expresión cultural greco-romana. La posición política hegemónica que se describe de las autoridades romanas en la Esmirna del s. II parece que ha creado una arena social casi totalmente polarizada en que las autoridades ejercen poder sobre los individuos y reducen la agencia de estos para mantener esa posición. Los testimonios hagiográficos nos intentan describir una figura de poder totalmente focalizada en la persona del emperador y una supuesta resistencia de los cristianos a esa figura en aras de otra celestial. De esa manera, se presenta un paisaje cultural y político quizá excesivamente polarizado, donde las esferas de “poder” y “resistencia”, tan prolíficas en el análisis postestructuralista (Hemmings 2005), sean incapaces de abarcar en su totalidad la complejidad y desarrollo de este contexto. Con esa advertencia en cuenta, propongo centrar el análisis para futuras investigaciones en los *parámetros afectivos* (Schaefer 2019, 1):

Affect theory is an approach to history, politics, culture, and all other aspects of embodied life that emphasizes the role of nonlinguistic and non- or para-cognitive forces. As a method, affect theory asks what bodies do –what they want, where they go, what they think, how they decide– and especially how bodies are impelled by forces other than language and reason.

De esta manera, como he adelantado –4. *El cuerpo y la demostración afectiva de lo abyecto*–, las motivaciones, impulsos y pálpitos constantes que recorren este paisaje de construcciones identitarias pueden contemplarse fuera de relaciones de poder entre opresor y oprimido e instituciones autoritarias y miembros de una comunidad urbana, para, en su lugar, contemplarse como el fluir constante, complejo y variado de expresiones corporales y sus continuas relaciones entre unos individuos y otros.

Conclusiones

En definitiva, recurriendo a la conceptualización afectiva de la muerte de los mártires en este testimonio, se contempla cómo unas codificaciones culturales específicas –en este caso, el desprecio al cuerpo terrenal en aras de una gloria celestial futura– sirven de estrategia en la construcción identitaria. En diálogo con teorías antropológicas contemporáneas, como los modos somáticos de atención, podemos analizar los sueños de los mártires como maneras de estar y actuar en un mundo cultural, que expresan, (re)crean y (re)definen una identificación religiosa en constante interacción con otras.

Por otro lado, en el discurso de los testimonios hagiográficos, la posición hegemónica la ocupan las autoridades romanas, mientras que el cristianismo ocupa una posición de “resistencia” a la autoridad. Si para las autoridades romanas deshacer el cuerpo de los mártires significa deshacer el cristianismo, el cuerpo ha de contemplarse como algo despreciable y omisible. De esa manera, la destrucción del cuerpo escapa a la destrucción de una identificación religiosa cristiana y evidencia la incapacidad de los agentes externos al grupo identitario por destruirlo.

Sin embargo, es necesario advertir la intención edificante de estos testimonios y proceder con cautela en la polarización estricta entre oprimido y opresor, poder y resistencia. Si contemplamos, entonces, la construcción identitaria religiosa del cristianismo tardoantiguo como un conjunto en dinámica constante de pulsiones no verbales e irracionales, expresadas desde el cuerpo, la estricta distinción entre poder y resistencia se desvanece para dar paso a una serie dinámica y fluida de relaciones intersubjetivas e interacciones complejas, heterogéneas y fascinantes entre individuos.

Ediciones de fuentes usadas

Lake, K. (1992 [1913]) *The apostolic Fathers, Vol. II. The Sheperd of Hermas, The Martyrdom of Polycarp, The Epistle to Diognetus*, London: Harvard University Press. LCL 25.

Bibliografía

- Bahler, B., 2016, “Merleau-Ponty on Embodied Cognition: a Phenomenological Interpretation of Spinal Cord Epidural Stimulation and Paralysis”, *Philos* 17, 69 - 93.
- Barth, F. (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston.
- Boada Benito, A., 2019, *El Acta Martirial de santa Shirin: identidad cristiana en el Imperio sasánida*, Madrid [Trabajo Fin de Master], Madrid, e-prints Complutense: <https://eprints.ucm.es/57404/>
- Becker, A. H. & Reed, A. Y. (eds.), 2007, *The ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis.
- Bourdieu, P., 2013, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge [=1972 *Esquisse d'une théorie de la partique, précédé de trois études d'éthnologie Kabyle*, Génève].
- Boyarin, D., 1994, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley.
- Boyarin, D., 2004, *Border Lines. The Partitions of Judaeo-Christianity*, Philadelphia.
- Cardete del Olmo, M. C., 2016, *El dios Pan y los paisajes pánicos: de la figura divina al paisaje religioso*, Sevilla.
- Carlson, M., 2010, *Performing Bodies in Pain. Medieval and Post-Modern Martyrs, Mystics and Artists*, New York.
- Clarke, G., 2008 [2005], “Third Century Christianity”, A. K. Bowman, P. Garnsey & A. Cameron (cords.), *The Cambridge History XII. The Crisis of Empire. A. D 193 - 337*, Cambridge, 589 - 665.
- Cobb, S. L., 2017, *Divine Deliverance. Pain and Painlessness in Early Christian Martyr Texts*, Los Angeles.
- Connerton, P., 1989, *How Societies Remember*, Cambridge.
- Csordas, T., 2002, *Body / Meaning / Healing*, New York.
- Ferrándiz Martín, F., 2002, “Caleidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritualismo venezolano”, *Alteridades* 12 (23), 83 - 92.
- Hanegraaf, 2015, “Trance”, *Vocabulary for the Study of Religion* vol. III, Leiden.
- Harvey, S. A. & Mullett, M. (eds.), 2017, *Knowing Bodies, Passionate Souls. Sense Perceptions in Byzantium*, Washington DC.
- Hemmings, C., 2005, “Invoking Affect: Cultural theory and the ontological turn”, *Cultural Studies* 19 (5), 548 - 567.
- Jenkins, R., 2004 (2ª ed.), *Social Identity*, Londres.
- Lakoff, G. & Johnson, M., 1999, *Philosophy in the Flesh. The embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York.

- Lieu, J., 2004, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford.
- McGuire, E., 1990, "Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religions*, 29 (3), 283 - 296.
- Merkt, A., 2016, "A place for my body"- Aspects of individualisation in Early Christian Funerary Culture and Eschatological Thought", R. Gordon, W. Spickermann & K. Waldner (eds.), *Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire*, Postdam, 189-206.
- Mendoza, L. Halualani, R. T. & Drzewiecka, J. A., 2002, "Moving the discourse on identities in intercultural communication: Structure, culture, and resignifications", *Communication Quarterly* 50 (3-4), 312 - 327.
- Rutgers, L. V., 2009, *Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation*, Leuven.
- Sandwell, I., 2007, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews, and Christians in Antioch*, Cambridge.
- Schaefer, D. O., 2019, *The Evolution of Affect Theory. The Humanities, the Sciences, and the Study of Power*, Cambridge.

Aspectos de las prácticas religiosas en Tarteso: el sacrificio de animales en santuario

José Luis Ramos Soldado

Eduardo Ferrer Albelda¹

Universidad de Sevilla

Abstract

In this paper we analyse the evidence of animal sacrifice recorded from five different sanctuaries or cult-related spaces documented at *Onoba* (Huelva), El Carambolo, *Caura*, Carmona and Montemolín (Sevilla). This study allow us not only to identify main patterns behind animal sacrifice in cult contexts (i.e., specie selection, consumption and redistribution), but it also highlights the relevance of sacrifice as a social act that transcends both the intra-communal and the inter-communal. These sanctuaries constituted engagement spaces for different communities not only to provide meat access through regular feasting, but also to carry out other activities such as agreements based on mutual trust under the patronage of the divinity. This did not exclude their other contexts, roles and purposes, regardless of such spaces operating as emporia open to the attendance of merchants and sailors from different backgrounds (Phoenicians, Greeks, natives, etc.), as well as oriental cult places located within indigenous settlements.

Keywords: Tartessos; sanctuaries; sacrifice; animals; Phoenicians; Iron Age I.

Introducción: Tarteso como problema histórico-arqueológico

En las últimas décadas, la configuración conceptual de Tarteso en sus significaciones cronológica, étnica, territorial y cultural ha experimentado una transformación notable, aunque actualmente no se puede hablar aún de suplantación de un modelo (o modelos) por otro (u otros), sino que el paradigma tradicional y los nuevos modelos explicativos conviven con fricciones en los ámbitos académicos y de la investigación, sin que esta diatriba haya calado en los medios educativos y de difusión social.

Sin el ánimo de caricaturizar, y sintetizando mucho, el modelo tradicional en su versión más aceptada considera Tarteso como una “cultura arqueológica” definida según el modelo histórico-cultural, es decir, con base en la equivalencia entre cultura, etnia y territorio. Se identificaría como una cultura indígena cuyo proceso evolutivo se iniciaría en el Bronce Final y finalizaría en el siglo VI a.C., tras una crisis económica profunda vinculada a la crisis colonial, para desembocar en la llamada “cultura turdetana”. El *floruit* de la cultura tartésica ocurriría durante el llamado “período orientalizante” (siglo VII y primera mitad de VI a.C.), un lapso de tiempo caracterizado por la profunda aculturación de la sociedad tartesia (general o selectiva, limitada a la élite), consecuencia de la influencia cultural ejercida

¹ eferrer@us.es. Departamento de Prehistoria y Arqueología. Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación “Tarteso Olvidado (en los museos)” (PGC2018-097131-B-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (Plan Estatal 2017-2020 Generación Conocimiento - Proyectos I+D+i).

por las colonias fenicias, especialmente *Gadir*, asentadas en las costas meridionales de la península ibérica. La aculturación se produciría a través del comercio, del intercambio de bienes de lujo y alimentos (aceite, vino) por materias primas, sobre todo metales (modelo centro-periferia y Modelo Complejo de Interacción). Los criterios para definir el territorio tartesio serían puramente arqueológicos, es decir, con base en determinados fósiles-guía (cerámicas bruñidas, pintadas “tipo Carambolo”, estelas de guerrero, bronce tartesios, etc.), que delimitarían el área de expansión de esta cultura, con un núcleo centrado en el Bajo Guadalquivir y Huelva, y extensiones hacia las periferias (Extremadura, Guadalquivir medio y alto, Portugal).

Pero este modelo hoy se puede considerar obsoleto por varios motivos. Primeramente, el historicismo cultural que proporcionó el almacén epistemológico de la “cultura tartésica”, a pesar de sus éxitos en la ordenación, seriación y estudios de artefactos, y en la organización de secuencias regionales, no ha sido capaz de explicar el cambio cultural sino es a través de mecanismos como la expansión poblacional por conquista o por contacto comercial, sin prever la existencia de sociedades mixtas, de fenómenos de mestizaje biológico y/o cultural, o de convivencia de comunidades con niveles socioeconómicos y tecnológicos diferentes. En segundo lugar, desde la propia metodología del historicismo cultural se ha demostrado que este modelo no es aplicable a Tarteso, porque el esquema cronológico trifásico no es histórico, sino una reconstrucción arqueológica —Tarteso no desapareció en el siglo VI a.C., siguió existiendo como concepto geográfico griego hasta el siglo III a.C.—, ni los fósiles-guía de la “cultura tartésica”, ni los yacimientos “indígenas” más señeros (El Carambolo, Huelva) pueden ser considerados como tales. En tercer lugar, la revisión de los testimonios literarios grecolatinos permite analizar Tarteso no como una amalgama de datos inconexos (río, emporio, territorio, ciudad) a lo largo de mil años de producción literaria grecolatina, sino como un fenómeno histórico característico del arcaísmo griego, con toda la carga ideológica que ello conlleva (procesos de mitificación, diversidad de fuentes, etc.), que perduró en la literatura griega y latina hasta final de la Antigüedad.

Estos tres aspectos son significativos para el tema que vamos a analizar seguidamente. Tarteso, como hemos dicho, tiene su origen en el arcaísmo griego, en el contexto de la expansión comercial y colonial griega por el Mediterráneo y de un creciente conocimiento directo (y/o indirecto a través de los fenicios) de la costa meridional y oriental de la península ibérica. Era un río y un territorio litoral —y la población que lo habitaba— comprendido entre las Columnas de Heracles y la desembocadura del río Guadiana. *Gadir* y *Onoba* eran, pues, ciudades tartesias. Por otro lado, la colonización fenicia en la Tartésida se originó mucho antes de que los griegos tuvieran noticias autópticas del legendario reino, en el siglo IX a.C., de manera que aquello que los helenos conocieron a través de los relatos de marineros, comerciantes y piratas en la segunda mitad del siglo VII y en la primera del VI a.C. (Coleo de Samos, los focos, el emporio herodoteo) constituía un conjunto de colonias fenicias, de emporios y de asentamientos indígenas, a su vez con una gran diversidad cultural, con diferentes niveles de integración étnica.

Se podría definir como un mosaico multiétnico con un destacado componente fenicio por varios motivos: desde el punto de vista sociopolítico, las fenicias eran comunidades urbanas bien estructuradas, con centros de poder político y religioso, y asentamientos subsidiarios, en muchos casos de población mestiza o indígena. Por otro lado, la economía colonial ocasionó una transformación en las actividades productivas (introducción de nuevas tecnologías y de nuevas especies de plantas y animales) que, en síntesis, se centraba en dos sectores: la explotación minero-metalúrgica y la demanda de productos agrícolas que el crecimiento demográfico a partir del siglo VIII a.C. no hizo sino incrementar, lo cual puede apreciarse en los fenómenos de colonización agraria de iniciativa indígena en las áreas de campiña. Así mismo, las comunidades locales se vieron afectadas de muy diversas

maneras y sus actitudes pudieron ser variadas (rechazo, integración, aislamiento, etc.), pero a medio y largo plazo la colonización fenicia favoreció la jerarquización social de estas comunidades, hasta el punto de que surgió una élite conocida en la bibliografía como “aristocracia tartésica”. En los casos mejor conocidos, cuando esta integración fue un hecho, hay evidencias de que entre esta élite y los fenicios hubo connivencia y convivencia, probablemente por comunión de intereses. Seguidamente, nos centraremos en varios ejemplos donde la religión es un componente fundamental en la interacción entre ambas poblaciones.

Santuarios y sacrificios de animales en Tarteso

La religión en Tarteso es una entelequia si se interpretan las evidencias arqueológicas siguiendo el modelo histórico cultural, porque no se tiene documentación de contextos de culto o de artefactos relacionados con rituales religiosos, al menos convencionales, de las comunidades del Bronce Final de Suroeste. No obstante, cuando se dispone de documentación arqueológica, edificios, artefactos e iconografías en diversos soportes (marfiles, bronces, recipientes cerámicos, etc.), éstos tienen una clara impronta próximo oriental y remiten a cultos importados por los fenicios. Esta circunstancia se ha pretendido explicar como la respuesta a una moda mediterránea, el “orientalizante”, desprovista de cualquier significación religiosa, calificando las construcciones con eufemismos como edificios “singulares” o “de prestigio”, incluso como “regias”, con la idea de que se trataría de la adaptación de técnicas y tipologías edilicias a las necesidades de representación y prestigio de las comunidades indígenas, en particular de su aristocracia, más proclive a la absorción de las influencias exógenas. Del mismo modo, los artefactos con morfologías e iconografías de simbología religiosa (marfiles, bronces, joyas, cerámicas con decoración pintada figurativa) han sido interpretados como bienes de prestigio, que circularían entre las élites indígenas como regalos introductorios en las relaciones interétnicas, intercomunitarias e intracomunitarias, típicos del modelo Centro-Periferia.

No creemos que este sea el modelo teórico que permita explicar el proceso histórico del Tarteso literario ni interpretar la documentación arqueológica. Si lo concebimos como un territorio abierto a la circulación de personas, ideas y productos de diversas procedencias (del Mediterráneo, pero también del Atlántico y de la Meseta), la colonización fenicia dentro su espacio geográfico fue el hecho histórico que propició el desarrollo del Tarteso de la literatura griega, el emporio resplandeciente al que acudieron samios y focios. En este sentido, las investigaciones arqueológicas han proporcionado información sobre una red de santuarios fenicios o de influencia fenicia en la Tartésida que funcionaron como lugares de culto, pero también como centros económicos y de poder, donde los agentes fenicios y las comunidades vernáculas pudieron establecer pactos y acuerdos vigentes, según los indicios materiales, hasta principios del siglo VI a.C., momento en el que parece que se produjo el colapso del sistema (Ferrer y García Fernández 2019). La muestra analizada en estas líneas representa situaciones variadas: un santuario empórico en *Onoba*, un gran lugar de culto fenicio dedicado a Astarté (El Carambolo) frente a un probable emporio fenicio (**Spal*), dos santuarios fenicios en asentamientos indígenas (*Caura* y *Carmo*) y un complejo sacrificial en un asentamiento indígena con una presencia fenicia indudable.

Santuario de la calle Méndez Núñez (Huelva)

En 1998 se documentó un complejo arquitectónico, considerado sacro, en el solar nº 7-13 de la calle Méndez Núñez de Huelva, que comprendía, además del propio santuario y sus estructuras colindantes, un túmulo fundacional, varios espacios sacrificiales, bancos corridos, pozos de ofrenda y algunos hogares. Este conjunto se ha datado entre finales del siglo VIII a.C. e inicios del IV a.C. (Osuna *et al.* 2001, 178-179), aunque esta última cronología precisa una revisión. En general, el complejo presentaba las

características arquetípicas de los santuarios protohistóricos del suroeste peninsular: pavimentos de arcillas rojas, muros de adobe sin zócalo, hogares sobre placas rectangulares. Resulta de interés específico la Fase I de dicho complejo, donde se documentaron abundantes restos animales resultado de ofrendas sacrificiales. Antes de la construcción del santuario se erigió un túmulo fundacional, práctica relacionada con ritos de purificación del espacio. El acceso al templo se encuentra orientado al SO, y junto al mismo se documentaron varios espacios sacrificiales. Este conjunto original data desde el siglo VIII a principios del siglo VI a.C., momento el que se produjo una destrucción masiva debido a un maremoto (Osuna *et al.* 2001, 179-180, 184).

De todas las estructuras identificadas en esta fase, es especialmente relevante una gran fosa situada al suroeste del santuario, de 45 cm de profundidad, que albergaba todo tipo de materiales: cenizas, lucernas, copas, aríbalos y abundantes restos óseos de bóvidos y caprinos, destacando una gran cantidad de cornamentas de los primeros. Esta fosa presenta características similares a otro espacio sacrificial situado junto al acceso del templo, estimándose que ambos estarían relacionados con los banquetes rituales celebrados en el mismo (Osuna *et al.* 2001, 180).

Este complejo guarda relación con un espacio análogo contiguo, situado en el solar nº 10 de la calle Puerto. Se trata de un recinto que ha sido considerado como cultural ante la presencia de la citada estructura tumular, hogares sobre pavimentos rectangulares, bancadas corridas y el hallazgo de materiales suntuarios como exvotos de terracota. Este conjunto, de amplia perduración, se data entre mediados del siglo VII y la segunda mitad del siglo IV a.C., y sus primeros niveles de ocupación se definen por una edificación rectangular de muros de pizarra y pavimentos de arcilla roja, en la que se documentaron también varios hogares. En el interior se hallaron fragmentos cerámicos, sobre todo de platos de engobe rojo y copas, fragmentos de crisoles y abundantes restos óseos animales de diversas especies (Osuna Ruiz *et al.* 2001, 185-186).

No nos consta ningún estudio de los huesos de bóvidos y caprinos recuperados de la excavación del santuario de la calle Méndez Núñez, pero se ha constatado el hallazgo de restos óseos de gran singularidad en el primer solar, incluyendo caparazones de quelonios, fragmentos de huevo de avestruz con ocre, una garra de león, una mandíbula de lince y fragmentos de mandíbula de raya. La mayoría de los restos, sin embargo, pertenecen a la cabaña doméstica común del sur peninsular, esto es, bóvidos, caprinos y suidos (Osuna *et al.* 2001, 185-186). Por el contrario, sí disponemos de un análisis zooarqueológico del registro faunístico de la calle Puerto 8-10, en el que destacan los mamíferos de especies domésticas: bóvidos, caprinos, caballo, cánidos y, entre las silvestres, ciervo europeo y conejo, así como algunos restos excepcionales de león (*Panthera leo*) y lince ibérico (*Lynx pardinus*) (Morales Muñoz *et al.* 1994).

Los huesos presentan un elevado estado de fragmentación en todas las especies y contextos, algo habitual en registros de origen antrópico, lo cual constituye un impedimento considerable en la determinación de los restos y la estimación de la edad y sexo de los ejemplares de la muestra. No obstante, se ha podido determinar la edad de bóvidos, caprinos, suidos y cérvidos, identificándose tres patrones diferentes: en el caso de los cérvidos predominan los adultos, aunque puede deberse al tamaño reducido de la muestra; en bóvidos y caprinos la proporción entre adultos y subadultos es de 2:1; mientras que en el caso de los suidos, es de 1:1. Esta abundancia de ejemplares adultos respecto al resto podría corresponderse con una explotación diversificada de los rumiantes domésticos, destinados para la tracción y la obtención de productos secundarios, mientras que en el caso de los suidos, orientados al consumo, se observa una lógica proporción similar entre ejemplares de diferentes edades. Respecto al sexo, aunque el número de animales sexados es muy reducido, se observa una proporción entre machos

y hembras en caprinos y suidos de 3:1, característica de un patrón de optimización del esfuerzo (Morales Muñoz *et al.* 1994, 309-311, 316).

El registro de mamíferos se correspondería, por tanto, con un conjunto de potencial consumo, ya que se compone de especies integradas en la dieta. En el caso de los caprinos, el despiece de los ejemplares sugiere un probable transporte de las piezas, aunque no es posible estimar con exactitud si se trata de elementos autóctonos o alóctonos, ni si se produjo su almacenamiento y/o consumo *in situ*. En el caso de los suidos, debido al carácter limitado y específico de su muestra, puede plantearse su almacenamiento y posterior distribución para el consumo. Respecto a las partes anatómicas presentes, predominan elementos apendiculares y craneales de suido, y cuartos delanteros en general. La ausencia de la tercera falange entre los restos de caprino sugiere un proceso de degollamiento y almacenaje específico (Morales Muñoz *et al.* 1994, 309-318).

El registro del solar de la Calle Puerto 8-10 también estaba integrado por una reducida pero variada muestra de aves y peces. Fueron identificadas ocho especies diferentes de aves: colimbo chico (*Gavia stellata*), pardela capirotada (*Puffinus gravis*), porrón común (*Aythya ferina*), ánade friso (*Anas strepera*), ánade real (*Anas platyrhynchos*), perdiz común (*Alectoris rufa*) y focha común (*Fulica atra*). Aunque la muestra es demasiado reducida como para reconstruir el paleoambiente asociado, resulta interesante que el registro se componga explícitamente de especies silvestres. Se trata, además, salvo por el ejemplar de perdiz, de aves de medio acuático, que habrían sido capturadas en estuarios o marismas, ambientes bien representados en Huelva. La fenología de estas especies sugiere que la mayor parte de ellas habrían sido cazadas en otoño o invierno (Hernández Carrasquilla 1994, 323-324).

Con respecto a los peces, se identificaron ejemplares de 16 especies diferentes: marrajo (*Isurus oxyrinchus*), pez toro (*Odontaspis taurus*), musola lisa (*Mustelus mustelus*), un rájido o pez raya de especie sin identificar, águila de mar (*Myliobatis aquila*), esturión (*Acipenser sturio*), morena (*Muraena helena*), mero (*Epinephelus guaza*), corvina (*Argyrosomus regius*), burro chiclero (*Plectorhincus mediterraneus*), dentón común (*Dentex dentex*), breca (*Pagellus erythrinus*), zapata blanca (*Pagrus caeruleostictus*), pargo (*Pagrus pagrus*), dorada (*Sparus aurata*) y atún común (*Thunnus thynnus*). Las características del registro sugieren una asociación faunística fruto de la pesca y de un consumo local *in situ*, más que de almacenaje, preparación y exportación de los productos (Roselló Izquierdo & Morales Muñoz 1990).

El Carambolo (Camas, Sevilla)

El Carambolo se encuentra en la margen derecha del tramo inferior del río Guadalquivir, sobre el escarpe del Aljarafe, ocupando una elevación que domina la vega circundante. A finales del siglo IX a.C. se erigió en la ladera suroeste de cerro el denominado Complejo A, un edificio en un constante pero cuidadoso proceso de ampliación, compartimentación y renovación, mientras que en la ladera norte del cerro se levantaron construcciones de posible carácter doméstico relacionadas con estas instalaciones monumentales, el llamado Complejo B, que fueron las documentadas por J. de M. Carriazo en su momento, y que inducen a plantear la ocupación completa de la colina (Fernández Flores & Rodríguez Azogue 2010, 217, 230-231). Por el patrón de asentamiento, la arquitectura, el registro material y las prácticas culturales documentadas en el sitio, el Complejo A presenta concomitancias innegables con los modelos de santuarios próximo orientales, y con la arquitectura desarrollada en las colonias fenicias de la diáspora, especialmente en el extremo Occidente.

En el terreno de la hipótesis, se trataría de un santuario dedicado a Astarté, construido por colonos fenicios previa o coetáneamente al emporio de *Spal y en relación con él, siguiendo el modelo de implantación típicamente fenicio comprobado en otros asentamientos como Gadir (Fernández Flores &

Rodríguez Azogue 2010, 240-242) o Castro Marim-Ayamonte (Escacena y García Fernández 2012; Escacena 2014, 31; Ferrer 2017, 30; 2018, 76 ss.). De entre las instalaciones de culto cabría destacar a este respecto el altar circular de la estancia A-46 (fase Carambolo V), y el altar taumomorfo de la estancia A-40 (fases IV y III), que aparecen asociados a gradas y hogares, ilustrando espacios de culto orientales atestigüados en enclaves cercanos como *Caura* (Fernández Flores & Rodríguez Azogue 2010, 226-228). Del mismo modo, el doble culto a Baal y Astarté, constatado en santuarios próximo orientales y en colonias y emporios mediterráneos, se evidenciaría tanto por los objetos de culto hallados -el exvoto a la diosa Astarté-, como por las dos capillas independientes (Fernández Flores & Rodríguez Azogue 2007, 228-229, 247). Todas las instalaciones de esta etapa encuentran su ocaso a fines del siglo VII o comienzos del VI a.C., momento en el que se registra el abandono de las instalaciones y la ocultación del tesoro (Fernández Flores & Rodríguez Azogue 2010, 231, 242-243).

El registro faunístico documentado en este yacimiento procede de fosas de grandes dimensiones y planta irregular, correspondientes a depósitos de detritus procedentes de la preparación de alimentos, habiéndose recuperado restos de cerámica común y de cocina, adobes y carbones junto con los restos óseos, así como varios objetos de oro, tales como apliques o cadenas. Se han interpretado como los basureros situados en las instalaciones del santuario, datados entre finales del siglo VIII a.C. y principios de la centuria siguiente (Bernáldez *et al.* 2010, 357). El otro contexto del que se recuperaron restos faunísticos pertenece a la denominada estructura A-29, una de las estancias del primer santuario a la que se accedía a través de una escalera de tres peldaños pavimentada con conchas. En su interior se conservaba parte de un banco corrido perimetral, estando todo el conjunto rodeado por una explanada pavimentada en rojo. Ejercía como núcleo de distribución y acceso a las otras dependencias del recinto, a las cuales se adosa, y funcionó como espacio abierto multifuncional del propio santuario, relacionado con la preparación de ofrendas y sacrificios. Frente a la entrada, y adosada al fondo de la estancia, se documentó una plataforma muy deteriorada, interpretada como altar sacrificial (Fernández Flores 2005, 82-83; Fernández Flores & Rodríguez Azogue 2007, 212-214).

En todas las estructuras y contextos aludidos se registraron principalmente restos óseos de bóvidos (*Bos taurus*), caprinos (*Ovis aries* o *Capra hircus*), suidos (*Sus scrofa*), en menor medida ciervo (*Cervus elaphus*), y de manera puntual, caballos (*Equus caballus*) y cánidos (probablemente perro, *Canis familiaris*). También se identificaron restos de conejo (*Oryctolagus cuniculus*) y algunas especies de aves y peces, como la cerceta común (*Anas crecca*), el tarro (género *Tadorna*) y la corneja negra (*Corvus corone*). Aunque es complejo y problemático aunar la información zooarqueológica resultante de diferentes contextos y excavaciones, podríamos estimar que, por lo general, en cuanto a la representatividad de las especies, los mamíferos ungulados son, con diferencia, los más abundantes en el registro, percibiéndose un número relativamente homogéneo de ejemplares de tales especies, aunque los restos de caprinos son los más numerosos. No obstante, las especies más representadas según su masa, que habrían constituido un mayor aporte cárnico en cuanto al consumo, son los bóvidos, seguidos por caprinos y suidos (Bernáldez *et al.* 2010, 352-353, 366, 368-370).

Los restos orgánicos acumulados en los diferentes niveles de la estructura A-29 podrían corresponder a desechos producidos y depositados *in situ*, en el mismo patio (Bernáldez *et al.* 2010, 357-358). En general, los individuos de las diferentes muestras están representados por cualquier parte anatómica, lo que sugiere la ausencia de un reparto o selección diferenciado de las mismas (Bernáldez *et al.* 2010, 360-362). Por otro lado, ninguno de los individuos conserva más del 1% de su masa ósea, quizás resultado de un reparto altamente fragmentario como los constatados actualmente en Marruecos, donde las porciones de carne se venden y distribuyen con su fragmento de hueso correspondiente. De este modo, puede aprovecharse el tuétano y es más fácil de manipular la materia prima para guisos y caldos. Así mismo,

los cortes registrados en las zonas distales de las tibias podrían explicarse por el consumo del morcillo, una parte que se cocina entera o en rodajas. A su vez, el reducido tamaño de los fragmentos de hueso y su gran número, dado el número de esquirlas, podría deberse además a un uso artesanal del hueso posterior a su consumo (Bernáldez *et al.* 2010, 362-364).

Por último, es digna de mención la descripción del propio Carriazo sobre los hallazgos de fauna destacados durante las excavaciones iniciales en el yacimiento, citados textualmente como “[...] un cuerno de cabra como pieza de uso, un colmillo de jabalí usado tal vez como juguete, cantidad incalculable de conchas *Glycymeris* en todos los niveles, y tres agujas planas de doble ojo relacionadas con la industria espartera”. Hace igualmente alusión a la cantidad de restos hallados, mencionando que “los huesos de animales sin trabajar son muy abundantes” (Carriazo 1970, 85-86).

Caura (Coria del Río, Sevilla)

En las intervenciones arqueológicas de 1998 se excavaron parte de un santuario protohistórico (Corte A) y un trazado urbano asociado al mismo, datados entre los siglos VIII y VI a.C. (Corte B). Se llevó a cabo una excavación microespacial en la única capilla documentada del lugar de culto, donde se halló un altar de barro con forma de piel de toro (siglo VIII a.C.), con dos fases de uso (Escacena & Izquierdo 2001, 971-973; Escacena 2002). Algunos autores plantean que este santuario sea el *mons Cassius* mencionado por Avieno en *Ora Maritima* (v. 259), o sea, un lugar de culto dedicado a Zeus *Kassio*, dios griego de advocación marinera. Esta hipótesis estaría avalada según estos autores, entre otras evidencias, por el hallazgo de anclas de piedra en el cerro y sus alrededores, exvotos frecuentes en este tipo de santuarios (Belén 1993, 49; Escacena & Izquierdo 2001, 976). Es bien conocida, además, la analogía del dios Baal con el toro, símbolo de fuerza y fertilidad y ofrenda propicia a este dios. La presencia del altar taumomorfo y los restos de bóvidos hallados junto al santuario en los depósitos de ofrendas y cenizas contribuyen a evidenciar el carácter religioso del complejo (Escacena & Izquierdo 2001, 977).

En el registro faunístico se han identificado catorce especies diferentes de vertebrados: bovinos, caballo, ciervo europeo, suido, caprinos, perro, galápago europeo (*Emys orbicularis*), conejo, grulla común (*Grus grus*), chocha perdiz (*Scolopax rusticola*), perdiz roja (*Alectoris rufa*) y corvina (*Argyrosomus regius*), siendo con diferencia los restos de caprino los más abundantes, seguidos de los de bóvido (García Viñas 2016, 179-181). Se trata de un registro procedente tanto de las actividades del santuario como de las zonas de hábitat colindantes. A pesar de que solo una pequeña parte de los restos presentan marcas de corte (García Viñas 2016: 181), y a falta de un estudio contextual y estratigráfico más pormenorizado, se estima que se trata, una vez más, de un registro resultado de la gestión, reparto y consumo de recursos cárnicos.

Casa-Palacio del Marqués de Saltillo (Carmona, Sevilla)

Situado intramuros, al norte del conjunto histórico de la ciudad de Carmona (Sevilla), se trata de un conjunto arquitectónico de funcionalidad sacra, interpretado como santuario del barrio fenicio de la *Carmo* tartésica, que integraría, entre otras, las estancias excavadas en la Casa Palacio del Marqués de Saltillo y en el solar de la calle Diego Navarro 20, ambas aledañas, datadas entre los siglos VII-VI a. C. (Román & Belén 2007, 479; Ferrer *et al.* 2011, 80). Se trata de un complejo que experimentó varias reformas durante su longeva etapa de uso, articulado en un único edificio constituido por varias estancias de pequeño tamaño, distribuidas a su vez en al menos tres cuerpos principales, separados por muros orientados E-O, con paredes de adobes dispuestos a soga y revestimientos de arcilla de color rojo (Román & Belén 2007, 491; Román & Vázquez Paz 2010, 990).

Los restos de fauna recuperados proceden de los Ámbitos 1 y 6 del conjunto, siendo este último una estancia de uso religioso si atendemos a la función atribuida a los materiales registrados, todos objetos de lujo: copas de cerámica gris, *pithoi* pintados con una expresiva iconografía figurativa y cucharas de marfil en forma de extremidades de ungulados (Belén *et al.* 1997, 181-183). Este complejo ocuparía una zona central del “barrio fenicio” de *Carmo*, y sufriría un abandono quizá traumático en torno al siglo VI a. C., seguido de un lento deterioro, coincidiendo con la crisis existente en este período (Belén *et al.* 1997, 184-188; Román & Belén 2007, 500). El registro zooarqueológico de la excavación en la Casa-Palacio del Marqués de Saltillo está compuesto por restos de cinco especies distintas: bovino, caprino, ciervo, conejo y quelonio (posiblemente un galápagos), todos adultos salvo dos de los caprinos. No se ha llegado a determinar el sexo de los mismos, excepto el del ciervo (macho), aunque se ha estimado que uno de los caprinos subadultos pudiera ser un macho debido a su tamaño (Bernáldez 1997, 250-253).

En lo que se refiere al registro de Diego Navarro 20, se compone de individuos de 18 especies distintas, tanto de mamíferos como de aves y peces. De los mamíferos se han determinado individuos pertenecientes a nueve especies distintas: bovinos, caprinos, suidos, cánido (específicamente perro), conejo, liebre (*Lepus granatensis*), ratón (especie no determinada) y ciervo. De las aves, se han registrado individuos pertenecientes a cinco especies diferentes: ánade real (*Anas platyrhynchos*), perdiz roja (*Alectoris rufa*), gallina (*Gallus domesticus*), paloma bravía (*Columba livia*) y urraca (*Pica pica*). Finalmente, de los peces se han determinado individuos de cuatro especies diferentes: raya (especie sin determinar), aligote (*Pagellus acarne*), dorada (*Sparus aurata*) y corvina (*Argyrosomus regius*). Además, hay restos sin identificar de espárido, así como otros indeterminados. Se ha estimado la edad de aproximadamente la mitad de los ejemplares de bovino, caprino y suido, no así de las demás especies, constituyendo los adultos aproximadamente un tercio de los ejemplares (Morales *et al.* 2004, 4-6).

Las características tafonómicas y la conservación de tafones e individuos de este registro presentan una dinámica similar a la de yacimientos del Suroeste andaluz de contextos concomitantes (Bernáldez 1997, 255). Se trata de un depósito de origen antrópico, como así lo evidencia la presencia y el predominio de especies domésticas habituales, donde se habría conservado una mínima parte de los huesos originales resultado de la actividad humana. Esto se pudo deber dos posibles factores: o la cantidad de huesos adheridos a la carne a consumir era baja, o bien los huesos eran aprovechados al máximo. En cualquier caso, el mal estado de conservación del registro, constituido por restos altamente fragmentados, sugiere el efecto del agente destructor que constituyen las continuas remodelaciones de los sitios de ocupación de donde proviene el registro. Los huesos no fueron expuestos a la intemperie, y el hallazgo de algunos de los restos quemados sugiere la cocción de los mismos (Bernáldez 1997, 252, 258). En cuanto al registro procedente de las excavaciones en Diego Navarro 20, la muestra de fauna es muy diversa, a pesar de su reducido tamaño, con un predominio de los mamíferos domésticos. Los restos óseos, a pesar de su fragmentación por factores antrópicos, se encontraron en un buen estado de conservación, lo que atestigua del mismo modo un rápido enterramiento de los restos tras ser desechados (Morales *et al.* 2004, 3).

Debido al carácter limitado del registro y a la fuerte actividad destructiva a la que se ha visto sometido, no ha sido posible reconstruir la economía del yacimiento, aunque sí puede confirmarse la importancia del consumo de especies domésticas en la dieta (Bernáldez 1997, 257). Parece que, en general, el registro incluye tanto restos del descuartizamiento primario de los animales como restos procedentes del procesado resultado de actividades domésticas, es decir, que el conjunto resulta mixto, formado por restos procedentes de matadero y/o mercado, así como restos de cocinas y comedores, con huesos de todas las partes del cuerpo sin aparente selección. La otra alternativa es que todas estas actividades (sacrificio, despiece, reparto y consumo) ocurrieran en el mismo lugar. Sin embargo, debido a que la

mayoría de las huellas parecen percusiones contundentes para reducir el hueso *ipso facto*, el registro sería más bien el resultado de tareas de despiece y no de consumo (Bernáldez 1997, 257-258; Morales *et al.* 2004, 3-6). Por otro lado, la presencia minoritaria de subadultos en el registro evidenciaría una economía de producción selectiva que seguramente se traduciría en un aumento de las poblaciones ganaderas (Bernáldez 1997, 257-258). Los bovinos constituyen la fuente cárnica de primer orden del registro, seguidos de los caprinos, mientras que los suidos, probablemente especímenes de jabalí, representarían la actividad cinegética complementaria a la actividad económica principal del yacimiento, la ganadería. Ciervos, conejos y liebres serían igualmente resultado de dicha actividad. Por otro lado, los perros no presentan evidencias de consumo, sino de enterramientos (rituales o no), y su muerte pudo no estar vinculada a la actividad humana (Morales *et al.* 2004, 8-10).

En general, el registro presenta una homogeneidad funcional, correspondiendo a restos de comida. Se trataría de una zona donde se acumularon restos procesados de estos animales, pero no puede determinarse el lugar de origen de dichas tareas, si fueron *in situ* o procedían de otras áreas. Por otro lado, salvo la raya, las especies de peces podrían pertenecer al estuario del Bajo Guadalquivir, lo que podría atestiguar un comercio con el litoral próximo (Morales *et al.* 2004, 16-18).

Montemolín (Marchena, Sevilla)

Debido a sus características físicas, técnicas y socioeconómicas, las estructuras documentadas en Montemolín han sido consideradas como singulares desde que se llevaron a cabo las primeras excavaciones en el yacimiento en 1980, presentando rasgos arquetípicos -al menos tres de ellos- de los santuarios surpeninsulares. El complejo se alza sobre una acrópolis natural de gran extensión situada junto al río Corbones, un lugar habitado desde el Bronce Final, con buena visibilidad y junto a vías de comunicación que conectaban las costas con la campiña (Chaves & Bandera 1991; Bandera *et al.* 1993). El conjunto arquitectónico excavado se compone de al menos cuatro edificios construidos sucesivamente entre fines del siglo VIII a.C. y la primera mitad del siglo VI a.C. sobre las ruinas de los anteriores, pero tomando como referencia su orientación y distribución, lo que sugiere la continuidad funcional de dichos espacios (Chaves *et al.* 1998, 573-576; Chaves *et al.* 2000; Ferrer y Bandera 2007). El primero en el tiempo fue el edificio B, construido con adobes según patrones plenamente fenicios (Díez Cusí 1995, 213, nota 13, 321, 373; 2002, 101), seguido del edificio A, una gran cabaña de planta elíptica típica de los modelos arquitectónicos vernáculos. Sobre el edificio B se construyó el C, cuadrangular, y sobre el A, un edificio rectangular (D), el más reciente y el que ha sido mejor estudiado (Chaves *et al.* 1995; Chaves *et al.* 1998; Bandera *et al.* 1999; Chaves *et al.* 2000).

De este yacimiento nos interesa especialmente el edificio D, interpretado como parte de un complejo sacrificial donde se llevaba a cabo el sacrificio, despiece, manipulación y reparto de la carne de animales domésticos, además de otras tareas de cocina, tal y como indican los focos de fuego y la tipología cerámica atestiguados en el mismo. Se trata de un recinto orientado SO-NE, con acceso al norte, cuyo espacio interno se articulaba a través de un patio abierto que daba paso a tres estancias menores (Chaves *et al.* 1998, 574). El registro faunístico procede de cinco depósitos diferentes de dicho edificio, uno situado en el patio y el resto en las inmediaciones, al exterior del mismo. Todas las especies halladas son domésticas y corresponden a las tres cabañas principales de ganado: caprinos, suidos y bóvidos, en orden según su abundancia en el registro, y, salvo en el caso de los bóvidos, en todas se identificaron ejemplares tanto adultos como juveniles, incluso infantiles (Chaves *et al.* 1998, 574; Bandera 2002; Bernáldez 2009, 147, 149).

Estos datos sugieren que no hubo una preferencia respecto al consumo de las especies, y que éstas fueron sacrificadas en proporción a su cabaña. Del mismo modo, del estado de conservación de los

esqueletos podemos inferir que una pequeña parte de los ejemplares sacrificados fueron seleccionados para su manipulación en el propio edificio, mientras que el resto fue destinado a otro lugar. Respecto a las diferencias de edad de los individuos se deduce que, debido a que el sacrificio de animales subadultos no es rentable y resulta impropio de comunidades autosuficientes económicamente, las actividades registradas en este recinto se corresponderían con un ritual reglamentado propio de una sociedad compleja y excedentaria. Podrían distinguirse dos fases diferentes, una primera en la que se realiza una selección de las partes de beneficio cárnico y se desechan los despojos, y una segunda relacionada con el propio consumo (Chaves *et al.* 1998, 575).

Cabría explicar una vez más que el edificio D es uno de cuatro (posiblemente cinco) del total que comprende el complejo desde su uso desde, al menos, el siglo VIII a.C. hasta mediados del VI a.C. El estudio zooarqueológico pormenorizado del total del registro restante se encuentra actualmente en proceso de estudio, en el marco de un proyecto de tesis doctoral desarrollado por uno de autores de este texto (JLRS).

Animales y culto en los santuarios protohistóricos del Bajo Guadalquivir

En todos los registros citados puede observarse una serie de características comunes. Primeramente, el predominio de especies pertenecientes a la cabaña doméstica, es decir, bóvidos, caprinos y suidos, principales especies en la economía ganadera. El resto de las especies identificadas tienen una menor presencia, constituyendo un complemento en la dieta como resultado de actividades como la caza y la pesca. No obstante, es cierto que, en el caso de aves y peces, su menor presencia puede deberse a una significativa peor conservación de sus restos debido a sus características.

Los bóvidos, por lo general, suelen estar mejor conservados, mientras que los restos de caprinos suelen ser los más numerosos relativamente. Este fenómeno podría responder a un modelo tafonómico antrópico, donde los ejemplares más numerosos suelen ser los mejor conservados (Bernáldez 2009; García Viñas 2016), y a su vez coincide, en cierto modo, con la información derivada de las fuentes documentales sobre el sacrificio animal en los pueblos semitas, donde los bóvidos son la especie de mayor importancia, mientras que los caprinos constituyen la ofrenda más común, como veremos más adelante.

La presencia de suidos, ausentes en los textos prescriptivos semitas, ha sido interpretada como correspondiente a una tradición local de consumo que podría remontarse a la Prehistoria, y que es frecuente en los yacimientos protohistóricos peninsulares (Morales *et al.* 2004, 16-18). Sin embargo, como señala C. A. Pardo (2015, 46 y 81), la prohibición del consumo de cerdo entre las comunidades fenicias de Occidente ha quedado totalmente rebatida ante la presencia abrumadora de esta especie en diferentes asentamientos fenicios como Toscanos, *Lixus*, Castillo de Doña Blanca, Sa Caleta, La Fonteta, Cartago o *Sulky*. “La existencia de este animal en la ganadería fenicia era tan habitual que en algunos casos iguala o supera al número de restos de bóvidos. Incluso en las ciudades fenicias orientales, el consumo de cerdo ha quedado plenamente demostrado en las analíticas de fauna del registro arqueológico. Es por ello que su ausencia en algunos registros faunísticos debe explicarse por otras causas como la competencia directa de la alimentación porcina con la alimentación humana: ambos requieren productos agrícolas. Se trata, por tanto, de un ganado costoso y problemático del cual sólo se puede extraer carne para el consumo y posiblemente cuero...”.

Así mismo, dadas las características del registro faunístico recuperado en estos yacimientos, y las pautas económicas y ecológicas que del mismo pueden derivarse, éste podría constituir otro rasgo concomitante con otros yacimientos de origen o influencia próximo oriental, del mismo modo que lo

son el resto de características espaciales y funcionales identificadas en los mismos, tales como su planta arquitectónica, las características edilicias, la existencia de determinadas instalaciones o la organización del espacio, construido o no, que definirían estos complejos como centros de culto donde los sacrificios de animales constituían una actividad fundamental.

Parece ser que, por lo general, no existía una selección específica, o al menos reiterativa, de las partes anatómicas elegidas, ni un criterio selectivo respecto a la edad de los ejemplares sacrificados, salvo en el caso del santuario onubense. Como se ha expuesto anteriormente, esto podría corresponder a la costumbre del consumo de víctimas de todas las edades como resultado de pautas rituales. Por otro lado, el acusado estado de fragmentación en estos registros constituye otra evidencia del funcionamiento de estos espacios como centros de despiece, gestión y redistribución de los recursos cárnicos. En estos centros religiosos la élite gestionaría el reparto y acceso de la carne para su consumo como una parte más de los procesos normativos de regulación social a su cargo, por lo que el sacrificio animal estaba determinado por el desarrollo de los propios procesos sociales (Milano 1988, 55-56). Siendo así, la redistribución de la carne se correspondía con la articulación de la sociedad, constituyendo un reflejo y recreación del orden social (Grotanelli *et al.* 1984, 830; Lincoln 1991, 21). Del mismo modo, a través del sacrificio, el ser humano establecía relaciones de proximidad con la divinidad, actuando la víctima como mediador entre ambos (Lincoln 1991, 47, 190-191, 200). Por lo tanto, las pautas rituales de sacrificio, reparto y consumo de las especies seleccionadas constituían una elaborada normativa de tradiciones arraigadas (Bandera & Ferrer 1998, 3), plasmadas ampliamente en las fuentes escritas a lo largo del tiempo y el espacio. Dichas normativas constituyen el reflejo de una sociedad urbana bien consolidada cuyos reglamentos culturales se regirían por una administración independiente y centralizada (Milano 1988, 68-70).

La documentación tanto arqueológica como textual de estos espacios y de las prácticas de culto asociadas al sacrificio animal no solo en Próximo Oriente, sino también en todo el Mediterráneo, es muy abundante. Si tenemos en cuenta el conservadurismo en tales prácticas y de los métodos de acceso al consumo de los recursos cárnicos, así como la continuidad espacio-temporal de los mismos en los marcos geográficos citados, podríamos buscar analogías en la documentación de los textos bíblicos (Levine 1965; Rainey 1970; Lewis 1989), en la religión cananea y textos ugaríticos (Heltzer 1979; de Moor 1987; Hallo 1992; del Olmo Lete 1992, 1999; Pardee 1996, 2002; Wyatt 1998), y en la epigrafía púnica (Delcor 1990; Amadasi & Zamora 2013). Los rasgos generales y principales pautas de la teología del sacrificio que puede derivarse de tales fuentes documentales nos permitirían reconstruir, al menos en el terreno de la hipótesis, las prácticas y ritos llevados a cabo en estos complejos protohistóricos del Bajo Guadalquivir.

Aunque el acto de apertura en los rituales sacrificiales solía ser una ofrenda de carácter general dirigida a los dioses, las ofrendas más comunes eran las de holocausto, de frecuencia diaria, siendo la víctima más frecuente de dicha práctica el cordero y en menor medida el buey y el carnero. En algunas ocasiones, sobre todo en rituales de ámbito funerario, y generalmente como complemento con el sacrificio de estas especies, las aves también eran una víctima frecuente en estas ofrendas de combustión.

A pesar de la variedad cultural que podemos encontrar a lo largo del tiempo tanto en Levante como en el Mediterráneo, por lo general los animales ofrendados en los cultos semitas eran, en orden de importancia, los bóvidos (el buey, el toro, y la vaca, los cuales pueden y suelen diferir en significación y uso ritual), los caprinos (el carnero, la cabra, la oveja, el cordero y el cabrito), los suidos y las aves, siendo las únicas mencionadas la paloma, la tórtola y las gallináceas (las aves silvestres se mencionan sin detalles sobre la especie). Los sacrificios animales se realizaban con base en una regulación

estandarizada aparentemente aplicable a cualquier ritual, existiendo un reparto regulado de la víctima ofrecida entre los oferentes y el sacerdote oficiante. Por lo general, e independientemente de la especie del animal sacrificado, a la deidad le podían corresponder la grasa de los intestinos, el hígado y los riñones, mientras que el sacerdote recibía porciones de considerable aporte cárnico, como podrían ser un pedazo de carne del pecho o el muslo, así como la piel. Por último, el oferente recibía la carne restante, que por lo general debía destinar a un banquete comunal, a su vez parte del ritual. Este banquete ejercía de eje vertebrador del ritual, y tenía lugar en un recinto de culto específico, generalmente localizado en un sitio elevado, ya fuese santuario, palacio u otro espacio de culto menor.

Los bóvidos constituyen la principal ofrenda debido a su importancia en cuanto a relevancia económica y significación simbólica. Se vinculaban principalmente al dios Baal, aunque era frecuente su ofrenda al colectivo de los dioses (“La Asamblea de Baal”), a veces junto con el carnero. En general, los bóvidos solían ser sacrificados en los rituales de mayor relevancia, y/o en aquellos dedicados a los principales dioses del panteón (Bobillo 2008, 48). Los caprinos, por otro lado, eran las víctimas más comunes en los sacrificios rituales semitas (Zamora 2015, 77). En las fuentes documentales textuales no se establece diferencia alguna entre la cabra domesticada y la cabra silvestre en cuanto a significación religiosa, aunque el sexo de los caprinos sí es diferenciado en los textos, ya que era un factor que determinaba su uso y/o participación en rituales específicos. En general, los caprinos aparecen en todos los rituales donde se realiza un sacrificio animal, sin importar la tipología o relevancia de los mismos, y es frecuente su uso como sacrificio complementario junto al de otras especies. Por otro lado, existe una clara distinción entre el carnero, la oveja y el cordero, cuyo contexto ritual y asociación divina puede variar. El carnero parecía ser, después del buey, el animal de mayor significación en los sacrificios rituales, mientras que la oveja constituía un símbolo de abundancia, don igualmente asociado a Baal y concedido por él. Por otro lado, el sacrificio del cordero parecía reservado a fechas más concretas, relacionadas con el calendario agrícola. Es digno de mención que, junto con ejemplares de aves, se depositaba como ajuar funerario en las urnas de cremación infantiles púnicas, ya sea junto a los restos mortales del infante o por separado (Ribichini 2001, 140).

Respecto al ciervo, este es citado como la presa de caza por excelencia para los dioses (Wyatt 1998, 370), pero más allá de su representación iconográfica, no se le menciona de forma relevante en las fuentes escritas, siendo referido simplemente como presa de caza en ciertos rituales.

El caballo y el carro eran animales asociados por lo general a divinidades solares, y símbolo de fertilidad a su vez en el mundo púnico. Su uso ritual era de una inmensa significación, siendo sacrificados solo en ocasiones muy especiales y relevantes, como ataque por asedio y crisis políticas, buscando el favor de los dioses (sobre todo de Baal) en momentos de especial necesidad. Siendo así, su escasez en las fuentes, lejos de inducirnos a pensar en la reducida relevancia de estos animales, nos llevaría a plantearnos lo contrario, algo que respaldarían los numerosos hallazgos arqueológicos de équidos en contextos rituales y/o funerarios en Levante durante el II milenio a.C. Por su parte, los perros se asociaban a la caza y también a rituales de sanación, algo sólidamente contrastado en los textos, y se sabe que incluso eran utilizados para asuntos medicinales (Niveau de Villedary 2008). Esta asociación de los cánidos con la sanación se remonta a Mesopotamia al menos durante el II milenio a.C., y se expande por todo el Mediterráneo hasta época romana.

Por último, el sacrificio de aves tiene connotaciones simbólicas y religiosas en las culturas semitas. Simbolizaban, principalmente, el tránsito de la esfera humana o terrestre a la sobrenatural y/o divina, existiendo una analogía entre el paso de las almas al Más Allá y el vuelo de las aves, algo que podría estar conectado con la migración de los pájaros (Korpel 1996, 100-102; Bobillo 2008, 61-64). Del mismo modo, estaban asociadas a la fecundidad. En general, las ofrendas de pájaros eran de naturaleza ctónica, y se

encontraban estrechamente relacionadas con rituales de espiritismo y/o de ámbito funerario, aunque es frecuente encontrar su sacrificio en rituales más habituales, generalmente a través de la inmólación completa de la víctima. Por otro lado, también parecían tener cierta asociación con deidades femeninas (Pardee 1996, 284; Wyatt 1998).

Perspectivas de futuro y conclusiones

El registro faunístico de los yacimientos descritos presenta importantes concomitancias con la información sobre el sacrificio animal ritual de las fuentes documentales semitas, pero también guarda paralelismo con las pautas ganaderas habituales en el Mediterráneo y más específicamente en el Sur peninsular. Esto no debería sorprendernos, dado el mestizaje cultural entre los colonos fenicios y las poblaciones locales que caracteriza la cultura material de los yacimientos protohistóricos del Bajo Guadalquivir. No obstante, para determinar con exactitud y mayor fiabilidad las implicaciones económicas, ecológicas, culturales, étnicas e identitarias de los registros expuestos, los estudios futuros deberían centrarse en la comparación analítica sistemática entre, por un lado, las tradiciones locales del Suroeste peninsular, muy mal conocidas, y por otro, las tradiciones de origen próximo oriental de yacimientos arqueológicos de todo el Mediterráneo, sobre todo los pertenecientes a la diáspora fenicia. Sería necesario, por tanto, trazar una evolución de las pautas de ganadería y consumo en el Sur peninsular desde el Bronce Final hasta época romana, del mismo modo que en las factorías y colonias fenicias, para valorar hasta qué punto estos registros incorporan elementos de una tradición u otra. Otro aspecto interesante es la contrastación de los datos zooarqueológicos de los santuarios con los de las necrópolis “orientalizantes” (La Joya, Cruz del Negro, Setefilla, La Angorrilla), tarea en curso en la tesis doctoral de uno de los autores de este trabajo (JLRS).

En todo caso, el análisis de la documentación existente en estos yacimientos nos permite trazar las pautas generales del sacrificio de animales en los ámbitos de culto en lo que se refiere a la selección de especies y a las normas de consumo y de reparto que han sido descritas *supra*. Pero también evidencia la importancia que el sacrificio y el consumo que llevaba aparejado eran actos sociales trascendentes en dos sentidos, intracomunitarios e intercomunitarios. Nuestra hipótesis parte de la idea de que estos lugares de culto constituían en cada una de sus respectivas funciones y de sus contextos, ya fueran santuarios empóricos abiertos a la afluencia de marinos y comerciantes de diversas procedencias (fenicios, griegos, locales, etc.), ya lugares de culto de la comunidad fenicia asentada en un poblado indígena, espacios de congregación y socialización de la comunidad o comunidades, donde no sólo se realizaban banquetes y se accedía al consumo de carne, normalmente ocasional, sino también se realizaban otras actividades como pactos y acuerdos basados en la confianza mutua y bajo el auspicio y las garantías otorgadas por las divinidades. El caso de *Onoba* es el mejor conocido por la documentación de grafitos con los nombres de los dioses griegos y locales venerados: Hestia, Heracles, Nike, *Niethos* (Domínguez Monedero 2013; 2014).

Bibliografía

- Amadasi Guzzo, M.G. & Zamora López, J.A., 2013, “The Epigraphy of the Tophet”, en P. Xella (ed.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, Verona.
- Bandera Romero, M.L. de la & Ferrer Albelda, E., 1998, “Indicios de carácter económico y ritual de tradición próximo oriental en el sur de Iberia”, J.L. Cunchillos; J.M. Galán; J.A. Zamora & S. Villanueva de Azcona (eds.), *El Mediterráneo en la antigüedad, Oriente y Occidente: actas del I Congreso Español del Antiguo Oriente Próximo (Madrid, del 28 de septiembre al 3 de octubre de 1997)*, Ser. Publicaciones en Internet II, Madrid.
- Bandera Romero, M. L. de la, 2002, “Rituales de origen oriental entre las comunidades tartesias: el sacrificio de animales”, E. Ferrer Albelda (ed.), *Ex oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, Ser. *Spal Monografías II*, 141-158.
- Belén Deamos, M., 1993, “Mil años de historia de Coria: la ciudad prerromana”, *Azotea* 11-12 (nº especial titulado *Arqueología de Coria del Río y su Entorno*), 35-60.
- Belén Deamos, M.; Anglada, R.; Escacena, J.L.; Jiménez, A.; Lineros, R. & Rodríguez, I., 1997, *Arqueología en Carmona (Sevilla): excavaciones en la Casa-Palacio del Marqués de Saltillo*, Sevilla.
- Bernáldez Sánchez, E.; García Viñas, E.; Ontiveros Ortega, E.; Gómez Morón, A. & Ocaña García de Veas, A. (2010): “Del mar al basurero: Una historia de costumbres”, M.L. de la Bandera Romero & E. Ferrer Albelda (coord.), *El Carambolo: 50 años de un tesoro*, Sevilla.
- Bernáldez Sánchez, E., 1997, “Estudio tafonómico y arqueozoológico”, M. Belén Deamos; R. Anglada; J.L. Escacena; A. Jiménez; R. Lineros & I. Rodríguez, *Arqueología en Carmona (Sevilla): excavaciones en la Casa-Palacio del Marqués de Saltillo*, Sevilla.
- Bernáldez Sánchez, E., 2009, *Bioestratinomía de macromamíferos terrestres de Doñana: inferencias ecológicas en los yacimientos arqueológicos del S.O. de Andalucía*, Oxford, BAR International Series 1978.
- Bobillo Lobato, A.R., 2008, “Animales en el reino de la muerte. Aportaciones al estudio de la religiosidad funeraria fenicio-púnica”, E. Ferrer Albelda; J. Mazuelos Pérez & J.L. Escacena Carrasco (coords.), *De dioses y bestias. Animales y religión en el Mundo Antiguo*, Sevilla, Ser. *Spal Monografías XI*, 45-82.
- Carriazo, J. de M., 1970, *El tesoro y las primeras excavaciones en ‘El Carambolo’ (Camas, Sevilla)*, Madrid, Ser. Excavaciones Arqueológicas en España 68.
- Chaves Tristán, F.; Bandera Romero, M.L. de la; Ferrer Albelda, E., & Bernáldez Sánchez, 1998, “El complejo sacrificial de Montemolín”, M. Barthélemy & M.E. Aubet Semmler (coord.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, 2, Cádiz, 573-581.
- Delcor, M., 1990, “Le tarif dit de Marseille (CIS 1, 165). Aspects du système sacrificial punique”, *Semitica* 38, 87-93.
- Diez Cusí, E., 1995, *La arquitectura fenicia en la Península Ibérica y su influencia en las culturas indígenas*, Tesis doctoral inédita, Valencia.
- Dies Cusí, E., 2002, “La influencia de la arquitectura fenicia en las arquitecturas indígenas de la Península Ibérica (siglos VIII-VII)”, D. Ruiz Mata & S. Celestino (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, 69-120.

- Domínguez Monedero, A.J., 2013, “Los primeros griegos en la Península Ibérica (s. IX-VI a.C.): mitos, probabilidades, certezas”, M.P. de Hoz & G. Mora (eds.), *El Oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e Historia*, Madrid, 11-42.
- Domínguez Monedero, A.J., 2014, “(Algunos) griegos (más) en Tarteso”, P. Bádenas de la Peña; P. Cabrera Bonet; M. Moreno Conde; A. Ruiz Rodríguez; C. Sánchez Fernández & T. Tortosa Rocamora (eds.), *Homenaje a Ricardo Olmos Per speculum in aenigmate. Miradas sobre la Antigüedad*, Madrid, 249-255.
- Escacena Carrasco, J.L., 2002, “Dioses, toros y altares. Un templo para Baal en la antigua desembocadura del Guadalquivir”, E. Ferrer Albelda (ed.), *Ex oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, Ser. Spal Monografías II, 33-76.
- Escacena Carrasco, J. L., 2014, “Sevilla fenicia”, J. Beltrán & O. Rodríguez (coords.), *Sevilla arqueológica. La ciudad en época protohistórica, antigua y andalusí*, Sevilla, 28-65.
- Escacena Carrasco, J.L. & García Fernández, F. J., 2012, “La Sevilla protohistórica”, J. Beltrán & O. Rodríguez (coords.), *Hispaniae Urbes. Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas*, Sevilla, 763-814.
- Escacena Carrasco, J.L. & Izquierdo de Montes, R., 2001, “Intervención arqueológica de urgencia en el colegio público 'Cerro de San Juan' de Coria del Río (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía* III, 2, 971-978.
- Ferrer Albelda, E., 2017, “La colonización fenicia de la Tartésida: estrategias y fases”, S. Celestino & E. Rodríguez (eds.), *Territorios comparados: los valles del Guadalquivir, Guadiana y Tajo en época tartésica*, Mérida, Ser. Anejos de Archivo Español de Arqueología LXXX, 11-46.
- Ferrer Albelda, E., 2018, “El río que nos lleva. Caura y el poblamiento en la desembocadura del *Tartessi amnis*”, J.L. Escacena; A. Gómez Peña & L.G. Pérez Aguilar (coords.), *Caura. Arqueología en el estuario del Guadalquivir*, Sevilla, Ser. Spal Monografías XXVI, 73-96.
- Ferrer Albelda, E.; García Fernández, F.J., 2019, "La crisis de Tarteso y el problema del siglo V a.C. en el ámbito geográfico turdetano", *Anales de Arqueología Cordobesa* 30, 53-78.
- Ferrer Albelda, E.; García Fernández, F.J. & Sánchez Gómez, F., 2011, “De la aldea al *oppidum*: el paisaje rural en el Valle del Corbones durante el 1º Milenio a. C.”, M. González Jiménez (ed.), *Carmona: 7000 años de historia rural. Actas del VII Congreso de Historia de Carmona*, Sevilla, 75-112.
- Fernández Flores, A., 2005, *Tartessos y El Carambolo. Revisión e interpretación del yacimiento a partir de los nuevos datos arqueológicos*, Tesis de licenciatura inédita, Sevilla.
- Fernández Flórez, A. & Rodríguez Azogue, A., 2007, *Tartessos desvelado: la colonización fenicia del suroeste peninsular y el origen y ocaso de Tartessos*, Córdoba.
- Fernández Flórez, A. & Rodríguez Azogue, A., 2010, “El Carambolo, secuencia cronocultural del yacimiento. Síntesis de las intervenciones 2002-2005”, M.L. Bandera Romero & E. Ferrer Albelda (coords.), *El Carambolo: 50 años de un tesoro*, Sevilla, 203-270.
- García Viñas, E., 2016, *El registro orgánico en el entorno del Lacus Ligustinus durante el Primer Milenio a.C.: Paleobiología, Tafonomía y análisis físico-químicos*, Sevilla.
- Grotanelli, C.; Parise, N.F. & Solinas, P.G., 1984, “Sacrificio, organizzazione del cosmo, dinamica sociale.

- Premessa: spartizione e societá”, *Studi Storici* 25, 829-833.
- Hallo, W.W., 1992, “Royal Ancestor Worship in the Biblical World”, M.A. Fishbane; E. Tov; W.W. Fields & S. Talmon (eds.), *Sha'arei Talmon: studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East presented by Shemaryahu Talmon*, Eisenbrauns, Winona Lake.
- Heltzer, M., 1979, “Royal Economy in Ancient Ugarit”, E. Lipiński (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East: Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978*, II, Leuven, 459-496.
- Hernández Carrasquilla, F., 1994, “La avifauna de la calle del Puerto nº 10”, J.P. Garrido & E.M. Orta (eds.), *El hábitat antiguo de Huelva (períodos orientalizante y arcaico): La primera excavación arqueológica en la calle del Puerto*, Madrid.
- Korpel, M.C.A., 1996, “Avian Spirits in Ugarit and in Ezekiel 13”, N. Wyatt; W.G.E. Watson & J.B. Lloyd (eds.), *Ugarit, religion, and culture: proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture*, Edinburgh, 1994, Münster, 99-113.
- Levine, B.A., 1965, “The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch”, *Journal of the American Oriental Society* 85, 3, 307-318.
- Lewis, T.J., 1989, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Georgia.
- Lincoln, B., 1991, *Sacerdotes, guerreros y ganado: un estudio sobre la ecología de las religiones*, Madrid.
- Milano, L., 1988, “Codici alimentari, carne e commensalita nella Siria-Palestina di età preclassica”, C. Grotanelli & N.F. Parise (eds.), *Sacrificio e societá nel mondo antico*. Roma, 55-85.
- Moor, J. C. de, 1987, *An anthology of religious texts from Ugarit*, Leiden.
- Morales Muñiz, A.; Serrano Endolz, L.; Torre Ruiz, M.A. de la; Rosello Izquierdo, E. & Moreno Nuño, R., 1994, “Análisis de la fauna de mamíferos del yacimiento tartésico de “calle del Puerto nº 10 (Huelva)”, J.P. Garrido & E.M. Orta (eds.), *El hábitat antiguo de Huelva (períodos orientalizante y arcaico): La primera excavación arqueológica en la calle del Puerto*, Madrid, 265-320.
- Morales Muñiz, A.; Roselló Izquierdo, E.; Vásquez Sánchez, V. & Llorente Rodríguez, L., 2004, “Análisis faunístico de C/. Diego Navarro 20, Carmona: mamíferos, aves, peces y moluscos”, R. Lineros Romero & J.M. Román Rodríguez, *Excavación arqueológica preventiva en el solar nº 20 de la calle Diego Navarro, Carmona (Sevilla). Memoria final*, Carmona, Servicio Municipal de Arqueología del Excmo. Ayto. de Carmona (inérita).
- Niveau de Villedary y Mariñas, A.M., 2008, “¿Compañero en la muerte o guía hacia el Más allá? El perro en la liturgia funeraria púnica”, E. Ferrer Albelda; J. Mazuelos Pérez & J.L. Escacena Carrasco (coords.), *De dioses y bestias: Animales y religión en el Mundo Antiguo*, Sevilla, Ser. *Spal Monografías* XI, 97-142.
- Olmo Lete, G. del, 1992, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit*, Barcelona.
- Olmo Lete, G. del, 1999, *Canaanite religion according to the liturgical texts of Ugarit*, Maryland.
- Osuna Ruiz, M.; Bedia García, J. & Domínguez Rico, A.M., 2001, “El santuario protohistórico hallado en la calle Méndez Núñez (Huelva)”, P. Cabrera Bonet & M. Santos Retolaza (coords.), *Ceràmiques jònies d'època arcaica: centres de producció i comercialització al Mediterrani Occidental: actes de la Taula*

- Rodona celebrada a Empúries, els dies 26 al 28 de maig de 1999, Barcelona, Ser. Monografies emporitanes 11, 177-188.
- Pardee, D., 1996, "Marzihu, Kipsu, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View", N. Wyatt; W.G.E. Watson & J.B. Lloyd (eds.), *Ugarit, religion and culture: proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture. Edinburgh, 1994*, Münster, 273-288.
- Pardee, D., 2002, *Ritual and cult at Ugarit*, Atlanta.
- Rainey, A.F., 1970, "The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts", *Biblica* 51, 4, 485-498.
- Ribichini, S., 2001, "Beliefs and religious life", S. Moscati (ed.), *The Phoenicians*, London/New York, 120-152.
- Román Rodríguez, J.M. & Belén Deamos, M., 2007, "Fenicios en Carmona: novedades arqueológicas", M. Bendala Galán & M. Belén Deamos (dirs.), *Actas V Congreso de Historia de Carmona: el nacimiento de la ciudad: la Carmona protohistórica*, Carmona, 479-510.
- Román Rodríguez, J.M. & Vázquez Paz, J., 2010, "Carmona tartésica: I.A.P. en el solar nº 20 de la calle Diego Navarro", *Anuario Arqueológico de Andalucía 2004*, II, 965-999.
- Roselló Izquierdo, E. & Morales Muñoz, A., 1990, "La ictiofauna del yacimiento tartésico de la calle Puerto, número 10 (Huelva): consideraciones generales", *Espacio, tiempo y forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología* 3, 291-298.
- Wyatt, N., 1998, *Religious texts from Ugarit: the words of Ilimiku and his colleagues*, Sheffield.
- Zamora López, J.A., 2015, "Que coman y beban los dioses: religión y alimentación en el mundo fenicio (desde sus precedentes orientales al occidente púnico)", F.J. García Fernández; F. Lozano Gómez & A. Pereira Delgado (coords.), *El alimento de los dioses. Sacrificio y consumo de alimentos en las religiones antiguas*, Sevilla, Ser. Spal Monografías XX, 57-88.

Barrios romanos y religión material

Jörg Rüpke¹

Max-Weber-Kolleg, Universität Erfurt

Abstract

Materiality, and this is to say, touchability and visibility of religion is of particular importance in urban contexts. In the multilayered and over- or under-determined urban space, religious practices use material forms in order to imprint a lasting religious character on some space and thus to appropriate it for temporary or permanent use. How does this work on the spatial level of neighbourhood and neighbourhood religion? My article will explore basic mechanisms, but focus on practices in the city of Rome, namely the *vici*. It will take into account that for Rome in particular, the concept of 'public' space as an area for such religious practices is of specific interest. Religion, here, is also employed to constitute the very public character of places. Starting from a general view onto 'quarters' and the cult of the *Lares*, I will offer a new view of the institution and institutionalisation of the *vicomagistri* and what has been seen as the popularisation of imperial cult in the city of Rome.

Keywords: urban religion; materiality; *vicomagistri*; *Compitalia*; urban aspirations.

Introducción

Los barrios romanos y sus prácticas religiosas han sido objeto de varios estudios recientes (Tarpin 2002; Lott 2004 y Flower 2017). Este nuevo estado de la cuestión permite indagar con mayor precisión sobre el lugar que ocuparon dentro de un tejido urbano más amplio, que cada vez cobra más importancia en nuestra comprensión de la religión (tema brevemente expuesto en Rau, Rüpke 2020). Una de las perspectivas más fructíferas en este sentido es la cuestión del papel de la materialidad de la religión, que se refiere a la presencia material en el espacio urbano y a la agencia de tales elementos tanto para los habitantes como para los visitantes². Combinando estas perspectivas, el presente trabajo introducirá brevemente la noción de espacio urbano y reflexionará sobre el papel de la religión material en dichos entornos. Esto constituye la base para una mirada más cercana a los *vicomagistri* en la Roma imperial primitiva, antes de volver a la cuestión del espacio y el carácter específico del espacio público en las conclusiones.

¹ joerg.ruepke@uni-erfurt.de. Este trabajo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación y Grupo Internacional de Posgrado "Relaciones resonantes entre el mundo y el yo en las prácticas sociorreligiosas antiguas y modernas" (Forschungsprojekte International Graduate School "Resonant Self-World Relations in Ancient and Modern Socio-Religious Practices"), financiado por la Fundación Alemana para la Ciencia (DFG, GRK 2283) en la Universität Erfurt y cofinanciada por la FWF por parte de la Universidad de Graz, Austria. Agradezco a Rafael Barroso Romero el tratamiento lingüístico intensivo y la lectura crítica. Una versión anterior y en inglés de este trabajo está integrada en el capítulo 6 de mi último libro *Urban religion: A historical approach to urban growth and religious change*, Berlín, 2020.

² La revista *Material religion* se inició en 2005, ver en particular Boivin 2009; Insoll 2009; Morgan 2010; Bynum 2011; Garbin 2012 (en general, interesa todo el número); Droogan 2013; Morgan 2015; Raja y Rüpke 2015; Wilburn 2015; Burchardt 2016; Watson y Zanetti 2016.

Los objetos materiales y la religión urbana

Para el estudio del Mediterráneo antiguo he sugerido teorizar la religión como comunicación con agentes especiales (a veces incluyendo objetos) -con frecuencia conceptualizados como dioses, pero en la Antigüedad también como antepasados o demonios- a los que se les concede agencia de una manera no incuestionablemente plausible. La comunicación con o concerniente a tales agentes divinos podría reforzar o reducir la agencia humana, crear o modificar las relaciones sociales y cambiar las relaciones de poder. La agencia religiosa, por lo tanto, es a) la agencia atribuida a tales agentes no humanos o en ese sentido suprahumanos, y b) la agencia del instigador humano de tal comunicación arrogada por dicha comunicación religiosa y atribuida respectivamente a ella o a él por la audiencia (Rüpke 2015). Es decir, la comunicación religiosa está interactuando “agencialmente” con la estructura de una situación, atribuyendo la agencia no principalmente a los agentes sociales humanos que normalmente se consideran relevantes en la situación, sino a agentes más allá de lo humano. Como consecuencia, la agencia también puede atribuirse a aquellos que desempeñaron un papel principal en la comunicación (ya sean conceptualizados como ‘mediadores’, ‘santos’ o simplemente ‘piadosos’ y ejemplares). También puede ser atribuida y arrogada por otros participantes o por compañeros, familiares, seguidores o contactos de grupos primarios.

Tal comunicación, por lo tanto, es una práctica espacial. Como los agentes divinos son invisibles -se ubican lejos o en el interior de cuerpos y objetos incuestionablemente presentes- o localizan el poder de su presencia material como imágenes u objetos incluso más allá de estos cuerpos, la acción religiosa marca su espacio físico y señala la trascendencia de este espacio en la acción misma. Esta comunicación también es realizada y estabilizada por los medios de comunicación. Estos pueden consistir en gestos, palabras y música, por ejemplo, en el caso de la oración (*vid.* Patzelt 2018), pero en muchas ocasiones tales medios tomarán la forma de objetos que tienen una presencia material más allá de la situación.

Hasta ahora -y en una larga tradición de investigación- no he matizado más el espacio de esa comunicación y exhibición del propio cuerpo (Petridou 2015, 2018), los gestos efímeros y los objetos materiales más duraderos. El espacio es la condición, el medio y el resultado de las relaciones sociales, sobre las que se expresa y a la vez reacciona. Como tal, no es completamente opaco ni totalmente transparente para los agentes históricos y para nosotros como objeto de análisis científico. Tampoco es reducible al poder explicativo de algún determinante no espacial. Es decir, el término “espacialidad” denota un espacio socialmente producido que incorpora tanto el espacio físico del mundo material (incluida la naturaleza) como el espacio mental de cognición, sin ser conceptualmente equivalente a ninguno de ellos. El supuesto de que el “espacio (social) es un producto (social)” (Lefebvre 1974, 26) implica que consiste en relaciones sociales ‘extendidas’ geográficamente (Massey 1984), cuyo control es “fundamental in any exercise of power” (Foucault 1984, 252; *vid.* artículo completo).

Al introducir un “más allá” de la situación con respecto a los participantes en la comunicación y en el espacio, la acción religiosa necesita ser entendida como una práctica espacial específica. Este espacio religioso es potencialmente ubicuo, pero parece que históricamente, en muchas épocas y regiones, se corresponde con la ciudad, que fue el área para el desarrollo de espacios específicamente religiosos. No estoy hablando de la construcción elitista de la “religión cívica” o “polis”, que se centra sobre todo en la ciudad como espacio conceptual y marco de todas las prácticas religiosas antiguas de cierta importancia y que he criticado en otras ocasiones (Rüpke 2012). Las ciudades son constelaciones espaciales particulares. La creciente interacción entre varias redes y espacios acelera los procesos de

comunicación y, por consiguiente, facilita un creciente potencial de *creatividad e innovación* (Blum 2003; Matthiesen 2008). Desde este punto de vista, las ciudades ofrecen una variedad de opciones y limitaciones y por tanto aparecen como lugares para la producción de nuevas normas (Blum 2003, Sassen 1991), como lugares que facilitan las oportunidades, la diversidad, el intercambio y la tolerancia, del mismo modo que pueden considerarse lugares que facilitan el anonimato, la segregación social y la intolerancia (Watson 2005, Tonkiss 2005). La homogeneización y la diferenciación son procesos acoplados y permanentemente efectivos en entornos urbanos.

¿Qué papel juega la materialidad de la religión en estos contextos urbanos? ¿Qué significa exhibir y experimentar la religión en el espacio urbano? Esta pregunta podría desarrollarse en direcciones muy diferentes. Desde la perspectiva de la diversidad en las ciudades contemporáneas, los investigadores han sostenido que

...the observation that the key processes that organize difference in urban life (social polarization; ethnic and cultural segregation; functional differentiation; subjective fragmentation) are always articulated with particular spatial expressions and regimes. These spatializations of difference are facilitated, shaped, and, to some extent, produced by material infrastructural formations. Transport infrastructures – roads, sideways, railways, buses – connect certain urban populations and simultaneously disconnect others (Burchardt y Höhne 2015, 1).

En este caso, se hace hincapié en la infraestructura material, su posesión, planificación y gobierno. Este es un aspecto importante también de la comunicación religiosa en las ciudades más allá de la materialidad promedio de la religión en el más estricto sentido desarrollado anteriormente.

Los historiadores de las religiones han sugerido un enfoque muy diferente al desarrollar un concepto de “religión icónica”. También parten de la diversidad urbana, pero se “focus on specific religious sites and buildings that have been vested with either a sacrosanct or, as we call it, an iconic character” (Knott, Krech, Meyer 2016, 125). Las ciudades son vistas como “prime arenas in which the public presence of religion—through, for instance, modes of dress, buildings, sounds, rituals and performances—is displayed and discussed” (Knott, Krech, Meyer 2016, 125). Los “iconos” son tratados como expresiones de las identidades culturales, por ejemplo de los migrantes, a quienes se atribuyen incluso “iconic aspirations” (Beekers, Tamimi Arab 2016, 142). Pero sobre todo su interés está en lo que he diferenciado analíticamente mediante los conceptos de “sacralización”, “sacralidad” y “tradición”, que

suggest treating “iconic religion” as a heuristic and analytical concept in the study of religion that helps us grasp the emergence of a sense of a sacred surplus. Religious icons are not essentially given—they are not revealed nor do they appear as an epiphany—but develop as authorized socio-cultural constructs. Once established, they foster religion in all its dimensions of experience, materiality, cognition, and action. We suggest that artificial and natural objects (or sets of objects) such as buildings, pictures, places, statues, pieces of clothing, texts, gestures, and bodily behaviour can be referred to as religious icons if they trigger religious communication, including action and experience that is attributed with religious meaning (Knott, Krech y Meyer 2016, 132).

En lugar de mezclar estos aspectos, sugiero combinar tres perspectivas más amplias sobre la religión urbana, a saber, los conceptos de aspiración, imaginación y apropiación, a fin de proporcionar un marco

analítico para las constelaciones históricas que están en el centro de este análisis. El concepto de *aspiraciones urbanas* se toma de los estudios de movilidad social (Appadurai 2004) para describir los motivos y actitudes que impulsan tanto a los inmigrantes como a los autóctonos, es decir, las esperanzas e ideas relacionadas con la vida urbana y el empleo de la religión para tales fines, lo que da lugar a *aspiraciones religiosas urbanas*. La ciudad, por lo tanto, es un *objeto imaginativo*, un conjunto de puntos de vista que a su vez condiciona prácticas espaciales particulares (Blum 2003). Este concepto de *imaginación espacial* esclarece dinámicas clave de la dialéctica entre el espacio urbano y la práctica religiosa. Dado que la religión contribuye a imaginar el espacio, vale la pena considerar la práctica religiosa como una práctica espacial que no sólo reproduce el conocimiento existente ya vinculado a un lugar, sino que en realidad crea nuevas interpretaciones al recurrir a un conocimiento religioso ajeno (*vid.* p. ej. Watson y Zanetti 2016; Rüpke 2017). Dado que el espacio urbano se caracteriza por su diversidad social y étnica, así como por la densidad de sus relaciones sociales, las ciudades son consideradas como crisoles donde estas imágenes y sus prácticas asociadas son compartidas y acentuadas. Por supuesto, todas estas prácticas y sus imaginarios correspondientes son muy discutidos. Los imaginarios en competición, ya sea de forma narrativa o dramática, a través de imágenes o de la arquitectura, evocan procesos de agrupación y diferenciación que implican la negociación de la imaginación espacial, y a veces conducen a conflictos abiertos (*vid.* Friedrichs, Dierckx y De Boyser 2012). Finalmente, el término *apropiación* articula diferencias culturales, sociales o estéticas en la medida en que la relación entre los participantes en una determinada relación o proceso cambia a través de la creación de nuevos contextos y significados contingentes. Así, la apropiación es navegar entre las atribuciones de significado individuales y colectivas.

La religión en las encrucijadas

El marco definido nos permite visualizar una parte importante de las prácticas religiosas presentes en el tejido urbano de Roma: la veneración de los *Lares* en los barrios. Además del culto a los antepasados (cada vez más en forma de *di manes* al final del período republicano), la comunicación religiosa dirigida a los *Lares* era probablemente la forma más extendida de la religión cotidiana, y no sólo entre los cabezas de familia de la ciudad de Roma y de otros lugares³. Como ha subrayado Harriet Flower, fue la forma básica de comunicación religiosa para muchas personas en la antigua Italia. Las ideas imbricadas en el proceso fueron igualmente vagas (*vid.* Rüpke 2018, 250-5 -traducción español en proceso- para lo siguiente); las formas duales y plurales se alternaban indiscriminadamente con el *lar* singular, con frecuencia entendido más bien como un título genérico en el marco de una ontología compleja, situado en algún lugar entre dioses, ninfas, héroes, demonios, *manes* y *penates*. Plauto a principios del siglo III a.C., en el prólogo de su *Aulularia*, perfila una *lar familiar* que, residiendo en el hogar, se comporta como el *superobservador* de la familia. Doscientos años más tarde, Dionisio de Halicarnaso, visitante griego en Roma, sitúa al prolífico autor en el corazón del palacio real de Roma mientras en sus calles son conmemorados los *Lares compitales*, entendidos como héroes ligados al hogar pero venerados en la calle (Plaut. *Aul.* pr.; Dion. Hal. 4.2 y 4.14). Las similitudes entre *Lares* y *di manes* no fueron fortuitas; pueden haber sido el resultado de la separación forzada entre el hogar y la tumba como lugares de comunicación con los muertos, que fue parte de la formación de una urbanidad específica y de la sistematización del

³ Así lo atestigua sobre todo Pompeya, donde se desarrolló un estilo particular (*vid.* Flower 2017).

centro urbano durante la monarquía⁴. Es evidente que en períodos posteriores los *Lares* ya no tenían características de antepasados (idea subrayada con acierto por Flower 2017, 11).

Para los actores religiosos era más importante que la comunicación mediante una agencia asociada a un lugar particular y a sus habitantes fuera capaz de proporcionar opciones diversas dentro de los grupo, además de solidaridad entre sus miembros⁵. En la Pompeya del siglo I, esto permitía a los esclavos practicar el culto *familiar* en su lugar de trabajo: la cocina (*vid. mito: Dion. Hal. 4.2; Pompeya: Foss 1997, 217*). Allí, los pintores murales optaron por retratar a los *Lares* como dos jóvenes idénticos, a menudo danzantes⁶, correspondientes al colectivo lingüístico plural y excluyendo la referencia a una persona en particular; la asociación con un *togatus* que sacrifica a un animal, y a menudo también las rayas púrpuras (*clavi*) en las túnicas de los jóvenes, crea una referencia al propietario de la vivienda en su calidad de ciudadano romano y de *ingenuus*. Una serpiente aclara la referencia local: es esta casa la que se representa aquí. Los retratos de un altar representan el hogar en el que se ocultaba el *lar* de Plauto, donde era venerado con coronas de flores, incienso y vino, pero sobre todo sirve como indicador pictórico o arquitectónico de un lugar de comunicación religiosa, entendiendo como tal una relación trascendente tal y como se define al principio de este trabajo. Incluso dentro de la casa, la presencia material bidimensional o tridimensional ayudaba a sacralizar continuamente un espacio.

Sin embargo, el contexto espacial de la cocina no era necesario como parte esencial del conjunto; en Pompeya, esta imagen o el nicho podían erigirse en algún otro lugar, y a menudo incluso de forma monumental. Asimismo, la conceptualización y la representación de *penates* (asociando la casa como lugar de almacenamiento de alimentos) o *Lares* parece haber sido una mera cuestión de gusto, tanto en términos de lenguaje como de práctica. Si uno prefería y se dirigía a una difusa colección de actores sobrehumanos que no se iba a definir con mayor precisión, era probable que se dirigiera a ellos como *Lares*; por otro lado, si uno prefería favorecer y dirigirse a un grupo autoensamblado de actores divinos individualmente reconocibles, una macedonia de dioses propios más que un puré que tomaban la forma de una colección de objetos que, siempre que fuera posible y que los medios lo permitieran, podía caber en una mano, entonces *penates* era el término elegido⁷.

La interacción con los *Lares* no se limitaba al interior de las casas. Los lugares señalados para ello se encontraban también en el exterior de las paredes de la casa y sobre todo en las encrucijadas (*compita*, 'lugares de encuentro'). Los *Lares compitales* fueron tratados y experimentados también por la mayoría de la población de la metrópoli, para quienes las paredes de las casas, las calles y los cruces de caminos constituían no sólo escenas efímeras de paso, sino también su principal espacio de vida. Pertenecían a los distintos *vici* ('barriadas', 'barrios', 'grupos de casas') con la misma intensidad que a un grupo familiar. La frase "soy del *vicus NN*", podría haber sido, como sugiere Flower, la forma básica de autodefinición al relacionarse con un desconocido (Flower 2017, 194). Así, los *Lares* aparecieron como

⁴ Rüpke 2018, 250 con más bibliografía; *vid. sobre todo Samter 1901, 105-128 y Boehm 1927*. Flower 2017 no sigue las sugerencias de los anticuarios. Es la abrumadora importancia del culto a los muertos lo que invita a retomar estas antiguas sugerencias (cuya base de conocimiento no está clara desde una perspectiva histórico-crítica).

⁵ *Vid. p. ej. el compromiso en una tumba conmemorativa CIL VI 10266 = ILS 3606 de uno o varios decur(io)nes Larum Volusianorum (cf. CIL VI 10267)*.

⁶ *Vid. Flower 2017, 73*, quien sugiere que las prácticas pompeyanas en las calles sirvieron como modelo para las representaciones pictóricas y reivindica precaución de cara a no entenderla como una práctica estándar romana.

⁷ Sin embargo, Flower asume una completa diferenciación entre ambos (Flower 2017, 48, 50).

títeres o cabezas en el ritual festivo de los *Compitalia*, como una representación de un grupo más que como una herramienta para un censo (como sugiere Flambard 1981).

El hecho de aparecer en dicha festividad de forma material expresaba una importante realización de las aspiraciones urbanas, es decir, de estar presente y ser visible en un barrio urbano. La diferenciación entre masculino y femenino o libre y esclavo, codificada en los títeres o en los balones (para los esclavos, Pablo *Fest.* 273.7-12 L; cf. Flower 2017, 166), así como la diferente colocación de estas figuras delante de una puerta o en el cruce de caminos, demuestra las categorías y los límites de un idea de pertenencia *urbana* ampliamente generalizada. Esta práctica de autorepresentación no es en absoluto fortuita. Culturalmente, el uso de estatuillas o cabezas fue una práctica establecida durante siglos; en el mismo momento, los objetos, hechos de lana (así en Pablo *Fest.* 108.27-30 L), deben haber hecho referencia a o incluso haber sido elaborados en objetos comprados pocos días antes, durante los *Sigillaria*, la fiesta de los títeres de arcilla al final de los *Saturnalia* (Macr. *Sat.* 1.10.24, *vid.* Wissowa 1912, 207, n. 7). Durante unos días, las nuevas imágenes habrían sido elaboradas en contraste con o sobre la base de los títeres de arcilla, eran objetos que se custodiaban en la casa (tal vez incluso se interactuaba con ellos o estaba ornamentados) y por ello eran adecuados solamente para sacarlos de ella y representar a sus dueños en el espacio público de la calle. Asimismo, se colgaban o se permitía que fuesen colgados sólo cuando su presencia era efímera, aunque era una costumbre habitual, concretamente anual. En definitiva, toda esta práctica constituía una representación y no una institución útil para la administración.

La importancia de los rituales que articulan el barrio se ve acentuada en el tiempo. No se conocen las reglas que subyacían al ‘anuncio’ de la celebración de esta fiesta variable en el tiempo. Durante el s. I, una posible razón pudo haber sido el evitar coincidir con las *nundinae* (y los días siguientes (en ese sentido, se muestra muy cautelosa Flower 2017, 162), lo que encajaría con las conocidas fechas de los *Compitalia* del 1 de enero del año 58 y del 2 de enero del 50 a.C., que se sucedieron dos días después de las *nundinae* (que se sabe con certeza que fueron el 1 de enero del 52 a.C.), si postulamos una intercalación regular para los años intermedios, lo que dista mucho de ser seguro⁸. El 29 de diciembre del 67, el tercer caso, habría sido un día antes de las *nundinae*. Dado el lento ascenso de las *kalendae Ianuariae* como fiesta mayor, la asignación de los *Compitalia* al 3 de enero, un día después un *dies postridianus* (el día después de un festival, generalmente libre de negocios importantes), encajaría en este esquema.

Los *vici* romanos del período republicano tardío constituyeron agregaciones de personas que vivían en algunas *insulae* que se mantenían unidas por varias calles. No se trataba de los diminutos barrios puerta con puerta de un *angiportus*, de la intimidad de los que se miran unos a otros por las ventanas en pequeños pasillos o incluso en angostas callejas sin salida (*vid.* Cic. *Mil.* 64). En su lugar, los *vici* incluían espacios abiertos que los convertían en pequeños mercados locales, donde los comerciantes itinerantes podían vender incienso, perfumes, especias e incluso papel (Hor. *epist.* 1.2.269 y ss.). Allí, esas personas de la *plebe* urbana, ya fueran de condición libre o servil, podían ser fácilmente movilizadas para formar grandes multitudes urbanas, como lo atestigua el discurso de Cicerón *Pro Milone* o *De domo sua*, subrayando así sus aspiraciones formar parte de la ciudad en su conjunto.

⁸ Para los mecanismos subyacentes a la festividad, *vid.* Rüpke 1995, 574-5 y 582-8; las fechas de los *Compitalia* se indican en Flower 2017.

Para estas personas, los *Lares compitales* eran los equivalentes de las divinidades del hogar y la familia. En los *vici* se aprecia una presencia material más permanente. Los pequeños santuarios elaborados arquitectónicamente, modelados contra una pared o simplemente representados pictóricamente eran apropiaciones de espacios abiertos que daban un punto de referencia claro para sus aspiraciones urbanas como miembros de una forma de agregación segmentaria, incluso rural (vid. Tarpin 2002; también Flambard 1981). Es este enfoque espacial lo que los hace comparables a los barrios definidos por señales o por encrucijadas (*termini* en contextos rurales), así como la ligeramente diferente articulación ritual de estos últimos en el día de los *Terminalia* (23 de febrero). Idéntica -si tomamos la descripción de Ovidio como un informe antropológico- es el acto de la coronación, en este caso de la piedra, con flores, e idéntico el uso de los pasteles (Ov. *Fast.* 2.641-678; para los pasteles en los *Compitalia*: Dion. Hal. 4.14.4). Por otro lado, es muy diferente el papel de las estructuras para contener el fuego comunal, traído en ollas desde los hogares, y la observación de las llamas cambiantes tras las libaciones individuales y el lanzamiento de productos agrícolas al fuego, actividades que atribuyen la agencia a las casas como centros individuales de producción en lugar de a los miembros individuales de la familia (vid. Macr. *Sat.* 1.7.35: *pro familiarium sospitate ... pro singulorum foribus*). Lo que aquí está dando un sentido de comunidad son actos como el sacrificio de un pequeño animal (cordero o lechón; Ovidio enfatiza la falta de reglas rituales concretas), compartir la comida y cantar. Hay que subrayar que no está documentada la existencia de un ritual de distribución (*lustratio*) ni para los *Terminalia* ni para los *Compitalia*⁹. En ambos casos, es el *focus* ofrecido por un *terminus* o *compitum* y no la delimitación de límites espaciales concretos (y por lo tanto también personales) lo que articula el fenómeno de la agrupación en el desarrollo del ritual. Las *lustrationes* como ritos de agregación enfatizaban determinadas formaciones disputadas o de carácter excepcional (vid. Rüpke 1990, 144-6; similar Baudy 1998). Curiosamente, ambos festivales estaban claramente relacionados con el año. Si los *Terminalia* se celebraban al final del año, los *Compitalia* al principio, al menos antes del control imperial de las celebraciones de las *kalendae Ianuariae*, que no sólo se trataban de fiestas a la mitad del invierno (Flower 2017, 162), sino que constituían la demarcación más importante de un nuevo año (en términos del calendario, el 14 de diciembre se había comenzado a enunciar la fecha tomando como referencia el mes de enero: *ante diem ... kalendas Ianuarias*).

Algunos de los *vici* pudieron haber logrado en época republicana e imperial ciertas formas incipientes o temporales de autonomía en su gestión, lo que les permitió organizar una suerte de 'fiestas compitales', algo difícil de hacer en cualquier sitio de la ciudad en un día normal. Cuando Marco Agripa se encargó de la reorganización del suministro de agua en el año 33 a.C., hizo que los *aediles curules* designaran a un responsable de cada *vicus* (Fron. *Aq.* 97.8). Evidentemente, no había una organización uniforme en la que pudiera apoyarse. Sin embargo, eran públicos difusos de este tamaño a los que había que llegar en la distribución de productos básicos como el trigo o el agua y a los que había que tener en cuenta a la hora de movilizar el apoyo político básico (vid. Tarpin 2002, 94-5 para las fuentes). El hecho de que César se base en listas de arrendatarios, es decir, en registros contables privados y con fines de lucro, para la egregia tarea de establecer las bases para conceder el derecho a recibir grano gratuito impide pensar en la existencia de cualquier tipo de lista gestionada por las personas que se encargaban de administrar los

⁹ Como defienden Lott 2004, 36 y Flower 2017, 317-8 (dejando abierta una conexión conceptual con los *Compitalia*, pero cf. la afirmación de la p. 170).

vici desde cualquier tipo de entidad o asociación (vid. Flower 2017, 224 para una discusión sobre las condiciones generales).

Estos espacios públicos también podían ser transformados por gestos religiosos y objetos materiales. *Marcus Marius Gratidianus*, sobrino de *C. Marius* y cuñado de *M. Tullius Cicero* (y de *Arpinum* como el *Tullii*) alcanzó la cima de la carrera política, momento en el que se le erigieron *vicatim* estatuas trimestralmente, que fueron honradas con incienso y velas (Cic. *Off.* 3.80; también Sen. *Ira* 3.18.1; Plin. *Nat.* 33.132; vid. Dyck 1996). Por medio de prácticas religiosas, las opciones políticas de pequeños grupos locales informes se hacían visibles día y noche. La sacralización y la apropiación espacial iban de la mano. Sin embargo, *Gratidianus* no sobrevivió mucho tiempo. Evidentemente, su culto no era tan sostenible como el de los *Lares compitales*.

Augusto decidió intervenir a gran escala en tales hechos económicos, políticos y religiosos y en el laxo tejido organizativo, una institución de larga duración (algo enfatizado por Lott 2004, 81-3), en el año 7 a.C. No está del todo claro si algunas dataciones posteriores de tradiciones locales individuales de uno, dos o incluso cinco años antes son errores, reivindicaciones inventadas o si surgen de exámenes documentados previos (vid. Tarpin 2002, 137-140). En cualquier caso, no debería haber ninguna duda de que la intervención de Augusto fue única, ya sea en relación con una especie de *Vicennialia* organizada con motivo de la concesión del *cognomen Augustus* en el año 27 a.C., como sugiere Flower, o con mayor probabilidad siguiendo un programa de medidas administrativas. A los *vici* se les ordenó aportar cuatro magistrados (*vicomagistri*), a quienes se les permitió usar la *toga praetexta*, aunque sólo fuera en su propio barrio y para ciertas ocasiones, y de acuerdo con Dión Casio (55.8.7) incluso usar dos *lictors*. Lo más probable es que se hiciese para lograr el correcto funcionamiento de la ciudad desde sus bases; Suetonio (*Aug.* 30.1) y Dión Casio (55.8.6) situaron la creación de tal magistratura en el contexto de la lucha contra un incendio. El éxito limitado de estas medidas lo demuestra el propio Augusto, pues todo ello no fue digno de mención en sus *Res gestae*. Ya en el año 6 a.C. Augusto había establecido bomberos profesionales, las *cohortes vigilum* (sobre las restantes responsabilidades de los *vicomagistri* vid. Lott 2004, 168, sobre Suet. *Claud.* 18.1).

Si la lucha contra el fuego era la necesidad básica desde un punto de vista urbanístico, es decir, detener cualquier incendio en una etapa temprana, cuando aún estaba contenido localmente, antes de que una conflagración mayor amenazara el tejido urbano (ya que las prácticas de *Craso* suponían un riesgo como parte de su estrategia de negociación con los propietarios de las *insulae* en llamas; Plut. *Crass.* 2.3-4), las prácticas religiosas eran el medio básico de la organización pública. La institucionalización de un grupo de cuatro en lugar de la dualidad habitual de los magistrados más poderosos y la selección por sorteo en lugar de por votación redujo la agencia política dada a los *vici* y a sus *magistri*. Frente al innegable potencial político de tales sectores de la población, la religión parecía ser una base menos peligrosa y, por su puesto, inevitable para la autoorganización y el progreso personal (sobre este último, cf. Lott 2004, 176-7). Así, se ofreció como incentivo un conjunto de estatuas, probablemente interpretadas como dos *Lares* y un *genius Augusti*, teológicamente una figura poco definida como lo era la propia dualidad de los *Lares*¹⁰. Probablemente fueron los *curatores regionum* quienes entregaron las estatuillas a esos barrios y sus representantes quienes lograron organizarse y encontrar personas que estaban dispuestas y eran capaces de cumplir con sus obligaciones, además de permitirse el lujo de comprar la purpúrea *toga*

¹⁰ Vid. Niebling 1956; Flambard 1981 asume una intervención global y directa del *princeps*. Para una prosopografía de *vicomagistri*, vid. Rüpke 2008.

praetexta. El número concreto de magistrados, un total de 265, que Plinio da a conocer más tarde para su propio tiempo (Plin. *NH* 3.66; Flower 2017, 118-9), fue probablemente el resultado de un largo proceso más que de una aproximación cartográfica integral. Es revelador que todo este asunto de las estatuillas esté totalmente ausente de las fuentes literarias, pero que domine las fuentes materiales: desde el punto de vista de los habitantes suficientemente ricos como para costearse objetos decorados con relieves, fueron estas estatuillas, sin duda producidas en masa, las que crearon un vínculo directo entre Augusto y ellos¹¹.

Aparte de la oferta de una iconografía “oficial”, los intentos de regulación de las prácticas religiosas enraizadas en las calles se enfocaron en regulaciones temporales, es decir, en la ampliación del calendario, codificado en los *fasti*, el principal medio de la compleja religión urbana (en general *vid.* Rüpke 2011). Al menos en principio, la celebración de la solidaridad del vecindario tenía que esperar una señal del *pretor urbanus*; esto era lo que se ocultaba detrás de la definición de los *Compitalia* como una festividad inestable, variable y celebrada bajo mandato (*feriae conceptivae*). Asimismo, se ordenó la decoración bianual de los santuarios con flores (Suet. *Aug.* 31.4), continuando el culto -preferentemente- vegetal de los *Lares* en los estrechos espacios de las calles del barrio (*vid.* Dion. Hal. 4.14.3: tortas de miel). Probablemente, las fechas fueron el 1 de mayo y el 1 de agosto, este último buscando fomentar su asociación con la figura de Augusto (Flower 2017, 241-2).

Las fuentes materiales y epigráficas nos permiten ver en visión microscópica algunos de los mecanismos de las aspiraciones, imaginaciones y apropiaciones de los mecenas y sus relevantes aportaciones a la creación de un espacio sagrado permanente más allá de la sacralización ritual estacional.

1) En primer lugar, hay que tener cuidado con no sobreinterpretar las vicisitudes de la supervivencia arqueológica de piezas de mármol útiles en un centro urbano continuamente habitado como el de Roma, aunque al menos podemos suponer que el uso de un lenguaje de lealtad al emperador dependía de una ‘atmósfera’ (Anderson 2009) que se consideraba propicia para tales expresiones y viceversa, es decir, que permitía a un individuo figurar de manera más preeminente en un espacio abierto apropiado para ello. La cronología y la forma de los objetos materiales y los textos que se van a mostrar a continuación, vinculados a los primeros magistrados, demuestran que se tardó algún tiempo en ostentar visiblemente y reconocer los nuevos cargos, que se destacan e identifican por llevar la *toga praetexta*. En la inscripción más antigua de un altar consagrado a los *Lares Augusti*, los dedicantes se refieren a sí mismos sólo como *magistri qui k(alendis) Augustis primi magisterium inierunt*, “magistrados, que entraron en funciones el 1 de agosto” (*CIL* VI 445, *Musei Vaticani*, Sala delle Muse 516a; fuentes recogidas en Niebling 1956), sin mencionar los nombres propios. En otra inscripción dedicada el segundo año después de la institucionalización de un *vicus* (*CIL* VI 763, s. *ibid.*, 324 f.), la magistratura no está numerada (como sí sucede en la inscripción anteriormente citada) ni se da el nombre del *magister vici* dedicante. Sólo en el año 2 a.C., el mismo año en que Augusto recibió el título de “padre de la patria” (*pater patriae*), se aprecia un cambio. Más *vicomagistri*, probablemente percibiendo el incremento de ostentaciones públicas similares, parecen ver su propia magistratura como un puesto respetado y comienzan a hacer constar su puesto en actos evergéticos y de autopresentación. Además de las grandes inscripciones de la *Via*

¹¹ Estas figurillas son representaciones imaginarias, no representaciones cuasi fotográficas de una realidad como sugiere Flower 2017, 345.

Marmorata, con listas de los magistrados de los barrios, se dedicaron al menos dos grandes altares con elaborados relieves en sendas capillas monumentales para los *Compitalia*¹².

El complejo de inscripciones de la *Via Marmorata* al pie del Aventino demuestra hasta dónde pueden llegar estas imaginaciones y cómo se entrelazan la acción local y el marco urbano (tal y como lo analiza Lott 2004 en detalle). Las inscripciones de mármol a gran escala eran elementos materiales que carecían de función ritual alguna pero que, como hace el complejo de inscripciones de los *Arvales* (Scheid 1990; Broise y Scheid 1993; editadas en Scheid 1998), enmarcaban la acción ritual (Rüpke 2004) creando un sentido duradero de sacralidad que, como se verá, permitía la apropiación por parte de los ulteriores grupos de magistrados.

Las losas presentan en su centro un calendario, las únicas copias de *fasti* que se han podido asociar al contexto de los santuarios de los barrios (*vid.* una discusión de todos los ejemplares en Rüpke 1995). Una representación gráfica del año, que contiene múltiples referencias a los logros imperiales, la historia romana y el ritual público en curso, se incorpora al espacio ritual local. Junto a ella se encuentra grabada una lista de los magistrados romanos (*Inscr. It.* 13.2.93). Las listas comienzan en el año 43 a.C., es decir, en el primer consulado posterior a Augusto, cuando *C. Iulius* y *Q. Pedius* ostentaban el cargo. A diferencia de todas las demás listas comparables, los *consules ordinarii Hirtius* y *Pansa*, ambos asesinados en el cargo, son reemplazados por sus sucesores para el resto del año (*consules suffecti*). Evidentemente, se ideó una imagen artificial muy específica de la historia romana que puso al *princeps* al comienzo de la magistratura.

2) En este contexto, un colegio anual de *vicomagistri* fue aún más lejos, poniendo en paralelo su propia magistratura con el más alto cargo romano: el consulado. En otra publicación mostré un análisis detallado de la lista a la que me refiero (Rüpke 1998). Probablemente comenzó en el año 2 a.C. como la lista consular, y la sucesión de los titulares de cargos pronto comienza a estar cargada de lagunas. Los individuos que ostentaban el cargo entre los años 3 y 5 d.C. no se ocupaban ni financiaban la elaboración de nuevas entradas; los *magistri anni duodecimi* dejaban espacio libre para nuevos registros, pero no lo llenaban ellos mismos. La disminución del espacio obligó a los funcionarios del año 14 d.C. a utilizar ese mismo espacio. Algunos años más tarde, el intento renovado de continuar la lista probablemente vino de la mano de alguien que tuvo la oportunidad de registrar su propio nombre por segunda vez en el prestigioso documento. Si verdaderamente era “prestigioso” o no constituía, evidentemente, una cuestión de juicios dispares. No todo el mundo estaba interesado en ver su nombre en largas listas de docenas de nombres, ni todo el mundo tenía el mismo nivel de alfabetización como para apreciar la práctica urbana de las inscripciones ubicuas. Sin embargo, en algunos lugares al registro interno se le atribuyó al menos un cierto valor. Varios *vici* enumeraron sus grupos anuales de magistrados y así crearon una era propia, la del *vicus Iovis Fagutalis*, ya a principios del siglo II d.C., aunque tal vez sobre una base incorrecta, pues llega a establecer el año 12 a.C. como fecha de fundación (*ILS* 3620 = *CIL* VI 452, *vid. supra*). La mera divergencia, aunque mínima, de las épocas atestigua un interés no sólo en un espacio, sino también en un marco temporal propio, una espaciotemporalidad que crea un sistema local de referencia, cuidadosamente relacionado con la figura central y fundadora de Augusto, al igual que muchas ciudades europeas posteriores que afirmaron haber sido fundadas por César. Pero un *vicus* no era una ciudad independiente (y por medio de tal afirmación, en un marco contemporáneo de relaciones

¹² *CIL* VI 33 f., más altares: *CIL* VI 761; 36809; 30957; 449; 2222; 452 y *AE* 1964, 74. Para una estadística de la dedicación anual y la importancia del año 2 a.C. *vid.* Lott 2004, 124.

interurbanas quizás incluso más independientes), sino un pequeño barrio en el denso tejido urbano de espacios superpuestos de *regiones*, zonas étnicas, económicas, sociales o artesanales.

Conclusiones

¿Cuál era el atractivo de este espacio cotidiano y al mismo tiempo precario? Esta pregunta introduce mi tercera observación. Considerando las vinculaciones sociales y jurídicas de los *vici* presentadas aquí, los hechos básicos de la vida en términos de estatus y libertad, impotencia y poder –y es necesario incluir también riqueza y salud–, la atmósfera de los *Compitalia*, tal y como la describe Dionisio de Halicarnaso (4.14.4) es de gran importancia:

Los romanos, que todavía en nuestros días celebran estas fiestas, las solían festejar, solemnes y fastuosas entre las que más, unos pocos días después de las Saturnales; las denominan Compitales, porque llaman *compiti* a las encrucijadas. Y a propósito de los sacrificios, observan la antigua costumbre de propiciarse a los lares por medio de los servidores y liberar a éstos de todo signo de servilismo durante esos días, para que, apaciguados con ese acto de bondad, que tiene una cierta grandeza y solemnidad, se vuelvan más amables con sus dueños y les pesen menos las penalidades de su suerte.

Es en el contexto de estas prácticas religiosas que las aspiraciones urbanas, las expectativas asociadas a la vida en la ciudad, tal y como son expresadas por la voz casi unánime de las antiguas élites, se articulan en forma de objetos materiales y, al menos temporalmente, se hacen realidad. Son sobre todo los cuerpos –liberados de los atributos de servidumbre en el caso de los esclavos y ciertamente adornados en otros casos– los que se exponen en un espacio que es sólo localmente *público*, pero potencialmente abierto a un *público* más amplio y urbano. Si la religión se exhibía en público, no debemos olvidar que en muchos casos era sobre todo el público el que se exhibía en la religión.

Ediciones de fuentes citadas

Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma. Libros IV-VI*. Traducción y notas de A. Alonso y C. Seco, Biblioteca Clásica Gredos 74, Madrid: Gredos, 1984.

Bibliografía

Anderson, B., 2009, “Affective atmospheres”, *Emotion, Space and Society* 2 (2), 77-81.

Baudy, D., 1998, *Römische Umgangsriten: Eine ethologische Untersuchung der Funktion von Wiederholung für religiöses Verhalten*, Berlin, Ser. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 43.

Beekers, D. & Tamimi Arab, P., 2016, “Dreams of an Iconic Mosque: Spatial and Temporal Entanglements of a Converted Church in Amsterdam”, *Material Religion* 12 (2), 137-164.

Blum, A., 2003, *The imaginative structure of the city*, Montreal.

Boehm, 1927, “Lustratio”, *RE* 13 (2), 2029-39.

- Boivin, N., 2009, "Grasping the Elusive and Unknowable: material Culture in Ritual Practice", *Material Religion* 5 (3), 266-287.
- Broise, H. & Scheid, J., 1993, "Etude d'un cas: le lucus deae Diae à Rome", O. de Cazanove & J. Scheid (dirs.), *Les bois sacrés: Actes du colloque international de Naples*, 145-157.
- Burchardt, M., 2016, "Infrastrutture del religioso: materialità e disposizioni d'ordine urbano", *Historia Religionum* 8, 67-77.
- Burchardt, M., & Höhne, S. 2015, "The Infrastructures of Diversity: Materiality and Culture in Urban Space", *New Diversities* 17 (2).
- Bynum, C. W., 2011, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York.
- Droogan, J., 2013, *Religion, material culture and archaeology*, London/New York, Ser. Bloomsbury advances in Religious Studies.
- Dyck, A. R., 1996, *A commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor.
- Flambard, J.-M., 1981, "Collegia Compitalicia: phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine", *Ktema* 6, 143-166.
- Flower, H., 2017, *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: Religion at the Roman Street Corner*, Princeton.
- Foss, P., 1997, "Watchful Lares: Roman household organization and the rituals of cooking and dining", R. Lawrence & A. Wallace-Hadrill (eds.), *Domestic space in the Roman world: Pompeii and beyond*, Portsmouth, JRA Supplementary Series 22, 196-218.
- Foucault, M., 1984, "Space, Knowledge, and Power", P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, London, 239-256.
- Friedrichs, J.; Dierckx, D. & De Boyser, K., 2012, *Between the Social and the Spatial. Exploring the Multiple Dimensions of Poverty and Social Exclusion*, Farnham.
- Garbin, D., 2012, "Introduction: Believing in the city", *Culture and Religion* 13 (4) (n° especial titulado *Believing in the city: Urban cultures, religion and (im)materiality*), 401-404.
- Insoll, T., 2009, "Materiality, Belief, Ritual-Archaeology and Material Religion: An Introduction", *Material Religion* 5 (3), 260-264.
- Knott, K.; Krech, V. & Meyer, B., 2016, "Iconic Religion in Urban Space", *Material Religion* 12 (2), 123-136.
- Lefebvre, H., 1974, *La production de l'espace* (Collection société et urbanisme), Paris.
- Lott, J. B., 2004, *The neighborhoods of Augustan Rome*, Cambridge.

- Matthiesen, U., 2008, "Eigenlogiken städtischer Wissenslandschaften: Zur Koevolutionsdynamik von Stadt- und Wissensentwicklungen in urbanen KnowledgeScapes", H. Berking & M. Löw (eds.), *Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung*. Frankfurt am Main, 95-152.
- Morgan, D. (ed.), 2010, *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, London.
- Morgan, D., 2015, "Religion and Embodiment in the Study of Material Culture", *Oxford Research Encyclopedias: Religion* 1, 1-20.
- Niebling, G., 1956, "Laribus Augustis Magistri Primi: Der Beginn des Compitalkultes der Lares und des Genius Augusti", *Historia* 5, 303-331.
- Patzelt, M., 2018, *Über das Beten der Römer: Gebete im spätrepublikanischen und frühkaiserzeitlichen Rom als Ausdruck gelebter Religion*, Ser. RGVV 73, Berlin.
- Petridou, G., 2015, "Emplotting the Divine: Epiphanic Narratives as Means of Enhancing Agency", *Religion in the Roman Empire* 1 (3), 321-342.
- Petridou, G., 2018, "'One Has To Be So Terribly Religious To Be An Artist': Devine Inspiration and theophilia in Aelius Aristides' Hieroi Logoi", *Archiv für Religionsgeschichte* 20 (1), 257-271.
- Raja, R. & Rüpke, J., 2015, "Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World", *ibid.* (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden, 1-25.
- Rau, S. & Rüpke, J., 2020, "Religion und Urbanität: wechselseitige Formierungen als Forschungsproblem", *Historische Zeitschrift* 310 (3), 654-680.
- Rüpke, J., 1990, *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart.
- Rüpke, J., 1995, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. RGVV 40, Berlin.
- Rüpke, J., 1998, "Les archives des petits collègues: Le cas des vicomagistri", *La mémoire perdue: Recherches sur l'administration romaine*, 27-44.
- Rüpke, J., 2004, "Acta aut agenda: Relations of Script and Performance", A. Barchiesi; J. Rüpke & S. Stephens (eds.), *Rituals in Ink: A Conference on Religion and Literary Production in Ancient Rome held at Stanford University in February 2002*, Ser. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 10, Stuttgart, 23-43.
- Rüpke, J., 2008, *Fasti sacerdotum. A prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious officials in the city of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford.
- Rüpke, J., 2011, *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History and the Fasti*, Malden/Oxford.
- Rüpke, J., 2012, "Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'", *Mythos* 5 (2011), 191-204.

- Rüpke, J., 2015, "Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion", *Religion* 45 (3), 344-366.
- Rüpke, J., 2017, "Crafting complex place: Religion, antiquarianism, and urban development in late republican Rome", *Historia Religionum* 9, 109-117.
- Rüpke, J., 2018, *Pantheon: A New History of Roman Religion*, Princeton.
- Samter, E., 1901, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin.
- Sassen, S., 1991, *The Global City*, Princeton/New Jersey.
- Scheid, J., 1990, *Romulus et ses frères: Le collège des frères arvaux, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, Ser. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 275.
- Scheid, J., 1998, *Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt: Les copie épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.). Avec la collaboration de Paola Tassini, Jörg Rüpke*, Ser. Roma antica 4 - Recherches archéologiques à La Magliana, Roma.
- Tarpin, M., 2002, *Vici et pagi dans l'occident romain*, Paris.
- Tonkiss, F., 2005, *Space, the city and social theory: social relations and urban forms*, Cambridge.
- Watson, S., 2005, *City publics the (dis)enchantments of urban encounters*, London, Ser. Questioning Cities.
- Watson, S. & Zanetti, O., 2016, "Religion as practices of attachment and materiality: the making of Buddhism in contemporary London", *Culture and Religion* 17 (3), 257-278.
- Wilburn, D., 2015, "Inscribed Ostrich Eggs at Berenike and Materiality in Ritual Performance", *Religion in the Roman Empire* 1 (2), 263-285.
- Wissowa, G., 1912, *Religion und Kultus der Römer*, München, Ser. Handbuch der Altertumswissenschaft 5, 4.

El cristianismo primitivo y su idea de la naturaleza

José Antonio Molina Gómez¹

Universidad de Murcia

Abstract

In this present article the early Christians 'attitude towards nature will be studied. Our aim is to discuss the historical roots of early Christian Theology. Christian Writers rejected the Gnostic belief that nature was evil. On the contrary, nature had to be created as an open book to be read as a message for all Mankind in order to accomplish God's plan and will. Nature was a Creator's gift so it shares and bestows divinity among human beings because they are main part of the God's purposes. The role of humanity is to complete the creation, so revelation and recognition of God though contemplation of Nature became a recurrent topos among Church Fathers and Middle Ages Writers as well.

Keywords: nature, christianity, cave, desert, water.

Introducción

Este artículo estudia la actitud de los primeros cristianos hacia la naturaleza. Nuestra intención es analizar las raíces históricas de la primitiva teología cristiana. Los escritores cristianos rechazaron la visión gnóstica de la naturaleza como algo malvado. Al contrario, la naturaleza tuvo que haber sido creada como un libro abierto para ser leído como un mensaje salvación para toda la humanidad y así cumplir los planes y la voluntad de Dios. La naturaleza era un regalo del Creador y de esta forma comparte y presta parte de su divinidad a los seres humanos porque estos son parte fundamental de los propósitos de Dios. El papel de la humanidad consiste en completar la creación, de manera que la revelación y el reconocimiento de Dios través de la contemplación de la Naturaleza se convirtió en un lugar común recurrente tanto entre los Padres de la Iglesia como en los escritores medievales.

La naturaleza como libro escrito por Dios

Las ideas que el cristianismo primitivo tenía acerca del paisaje procedían en gran parte del medioambiente popular, folclórico, incluso pagano, del Imperio Romano. Naturalmente una nueva religión traía consigo concepciones nuevas, mas no por ello supuso una destrucción radical de la concepción del paisaje como era visible, por ejemplo, en el neoplatonismo del siglo IV (en los ambientes cultos) ni por supuesto supuso una reacción ofensiva contra las creencias populares, en la mayoría de los casos la oposición fue superficial y las creencias populares paganas sobrevivieron desde su interpretación cristiana. La verdadera quiebra vino con la modernidad, cuando la naturaleza deja de tener sentido por sí misma y se convierte en mera materia pasiva, que el hombre moldea a voluntad, como recuerda F. Volpi:

La cosmología moderna, con su concepción de la naturaleza como *res extensa*, es decir, como mero espacio vacío y materia, ha provocado el desarraigo metafísico del hombre. En el inicio de

¹ jamolgom@um.es.

la edad moderna, una escalofriante constatación de Pascal da la medida de la profunda transformación que había causado la cosmología materialista en la posición metafísica del hombre y del universo. 'Hundido en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran –anota Pascal- me espanto'. Este preocupado lamento señala que con la nueva cosmología cambia la situación espiritual del hombre. En el universo físico de la cosmología moderna el hombre ya no puede habitar y sentirse en su casa como en el cosmos antiguo y medieval. El universo es percibido ahora como extraño a su destino individual: se le muestra como una angosta celda en el actual su alma se siente prisionera o bien como una desarraigante infinitud que lo inquieta. Frente al eterno silencio de las estrellas y a los espacios infinitos que le permanecen indiferentes, el hombre está solo consigo mismo. Existe sin patria. (Volpi: 2007, 22)

Por ello resulta anacrónico atribuir al cristianismo una visión nihilista y degradada de la naturaleza que en rigor es plenamente moderna. En este sentido podría resultar discutible el juicio un tanto radical de Javier Maderuelo sobre cristianismo:

Al final del siglo IV, ... una serie de acontecimientos de orden teológico ... marcaron el destino de la religión que llega a ser dominante en Europa y que, de una forma colateral, supondrá un cambio radical en la concepción cristiana del mundo, relegando al incipiente concepto del paisaje, forjado en la literatura romana y en la cultura de la villa, a una vía muerta. La aparición del cristianismo no solamente impidió el desarrollo de algo tan concreto como la idea de paisaje, sino que, al desviar la mirada del mundo y sus placeres, encerrándose en el valor de la fe ciega y en los misterios sobrenaturales, truncó también el desarrollo de una actividad como el interés por la cartografía y las representaciones del territorio que habían llegado con Ptolomeo a un alto nivel de excelencia científica que no se volvió a alcanzar nuevamente hasta el Renacimiento. (Maderuelo 2005, 69).

En primer lugar, no es verdad que el interés por la cartografía descendiera con el auge del cristianismo, de ser así no se entenderían ni los itinerarios a Tierra Santa, ni la peculiarísima obra de Cosmas Indicopleustes. Tampoco es cierto que el cristianismo degrade la naturaleza, desde el momento que esta es obra divina. Únicamente evitará su divinización, pero la naturaleza es en todos los aspectos obra de Dios y, por lo tanto, forma parte íntegra de la Creación como le pasa al hombre y los animales. La hostilidad del cristianismo frente al sensualismo no significa tampoco que se odie la naturaleza, al fin y al cabo, también Séneca tiene una moral personal parecida a la de cualquier cristiano, y su concepción sacra de la naturaleza es evidente. Tampoco es verdad que el cristianismo rechace las imágenes, sino su culto, cosa muy diferente en realidad. Resulta dudoso que la religión cristiana llegara a ejercer influjo negativo alguno en las artes. La tendencia a la abstracción y a la falta de realismo es un fenómeno cultural característico en toda la Antigüedad Tardía y no tiene en principio nada que ver con el cristianismo. El rechazo al mundo de los sentidos y la contemplación de las artes visuales no puede ser tomado en serio si tenemos en cuenta, siquiera sea mínimamente, el primer arte cristiano, el mundo bizantino y la temprana Edad Media.

Quizá estos planteamientos no entienden el concepto del mundo según la óptica cristiana. Pues si ciertamente el mundo es algo que se destruye, se olvida que, para la teología paulina, este mismo

mundo, toda la Creación, se regenerarán y renacerán en la misma medida que lo hará el hombre nuevo, renacido en Cristo. Por mundo se entiende lo corruptible, las instituciones humanas, los placeres, pero no hay que ver aquí una hostilidad ontológica a la materia o a la naturaleza, desde el momento en que esta naturaleza es obra salida de las manos de Dios. Por lo tanto, no hay huella alguna de la execración del mundo de la que habla Maderuelo en este caso, que además afirma que esta concepción religiosa tendrá funestas consecuencias que contaminarán (es el término que este autor emplea) la Edad Media y su larga sombra, creándose así una suerte de oscuro atavismo que llegará hasta el siglo XX. Merece la pena leer atentamente la nota número 12 de la página 70 donde para reafirmar su opinión cita la novela *La Maja Desnuda* de V. Blasco Ibáñez.

No deja de llamar la atención que se afirme sin más, refiriéndose al fin del epicureísmo, que el desmoronamiento del Imperio Romano ponga en entre dicho el valor de los placeres, pues cuando el Imperio Romano cayó hacía más de dos siglos que la trascendencia, el sentido religioso, lo irracional si queremos, venía imponiéndose en la conciencia de intelectuales paganos y cristianos. Es asimismo exagerado caracterizar al cristianismo como una religión que niega “cualquier conocimiento adquirido por vía sensorial” (Maderuelo 2005, 14), ya que en la primitiva literatura monástica el cristiano lee en la naturaleza la obra de Dios. (según la célebre afirmación de San Antonio ante los filósofos paganos), y esa obra se capta primeramente por vía sensorial. El cristianismo no rechaza el platonismo, al contrario, antes daría incluso la sensación, compartida por Nietzsche, de “ser un platonismo vulgar para el pueblo”. En manera alguna rechaza el contacto con la naturaleza o con los sentidos. Es cierto que la fe es considerada ahora garantía de verdad, pero no se rechaza en manera alguna la corporeidad ni la materia, pues el cristianismo de finales del Imperio romano no es un gnosticismo, como la obra militante y combativa de Ireneo de Lyon demuestra constantemente (Orbe 1989).

Ante la afirmación de Maderuelo según la cual “el paisaje dejará de ocupar el más mínimo lugar en el pensamiento occidental, tampoco requerirá la atención de los artistas”, sólo puede decirse que la preocupación por el paisaje es claramente visible en Padres y Doctores de la Iglesia, porque hay sobrada cantidad de fuentes escritas que lo demuestran, y es una afirmación muy problemática incluso para el arte, con ejemplos tan llamativos como el arte musivario o del miniado de libros bizantino, donde los ejemplos de una interpretación cristiana del paisaje materializada a través del arte es suficientemente clara y evidente. La naturaleza se entiende en clave simbólica, eso es cierto, pero en clave simbólica se entiende todo a fines de la Antigüedad y hasta bien avanzada la Edad Media. La alegoría tampoco es un invento cristiano, sino de las escuelas helenísticas paganas.

Maderuelo parece sorprendido por una contradicción que no consigue entender:

Por muy diversas razones, tanto de índole religioso como político, con la paulatina ascensión del cristianismo y el debilitamiento de las estructuras civiles del Imperio romano se extenderá un sentimiento en contra de la representación de imágenes que contrasta radicalmente con el éxito que alcanzó la estatuaria y con la afición a la pintura que se generaron en la Roma clásica (Maderuelo 2005, 75).

Sin embargo, hemos de distinguir entre la representación de las imágenes y la adoración de las mismas. Las disposiciones de los concilios, entre ellas, los célebres cánones del Concilio de Elvira (Granada) a

principios del siglo IV, únicamente se muestran en contra de la adoración de las imágenes, pero de ahí a evitar su representación, es decir, de ahí a la iconoclastia, media un abismo. El propio Maderuelo cita la querrela iconoclasta de la primera mitad del siglo VIII, pero la iconoclastia no obtuvo ningún triunfo definitivo. No es correcto afirmar que las disposiciones patrísticas sumieron el arte en el esquematismo, cuando este esquematismo venía desarrollándose antes, y es no entender correctamente el problema de la democratización de la cultura en la Antigüedad Tardía, proceso del que participaron los Padres, pero que no iniciaron ellos.

En algunos momentos el autor llega a insinuar que Gregorio Magno se negó a aprender griego durante su estancia en Constantinopla porque “sentía un profundo desprecio por los saberes profanos” (Maderuelo 2005, 76) pero eso es olvidarse del hecho de que en aquella época el latín seguía siendo el idioma de la administración imperial en el Imperio romano de Oriente (y lo fue hasta época de Heraclio), por lo que la intransigencia ante la cultura clásica, no se demuestra. Maderuelo llega también a definir un tanto sorprendentemente la orden del Císter y su aversión por las artes como “producto de un exceso de fe intransigente” (Maderuelo 2005, 77). Conceptos empleados por Maderuelo como intransigencia, contaminación, atavismo, execración no son exactamente históricos y quizá deberíamos evitarlos para entender el problema del paisaje en el cristianismo primitivo. Que el arte cristiano no sea fiel a la naturaleza, que no sea naturalista, no implica necesariamente el odio de la misma. Además, en el arte figurativo cristiano se aprecian sobradamente los ejemplos de continuidad con el arte pagano.

Resulta sorprendente la afirmación de este autor según la cual sólo con San Francisco de Asís, “por primera vez en ocho siglos”, se aprecia un regocijo en las sensaciones visuales o por la captación de la belleza de la Creación. Sin duda se pueden citar sobrados ejemplos patrísticos que contrasten esta afirmación, bastaría citar tan sólo los *Himnos del Paraíso* de San Efrén Sirio (Lavenant & Graffin 1968: 25-29). En cualquier caso, el paisaje continuó siendo objeto de preocupación por parte de los mejores pensadores de la Antigüedad Tardía y de la Alta Edad Media. Las representaciones paisajísticas no desaparecieron ni se degradaron con la llegada del cristianismo.

Evagrio transmite para nuestro propósito unas palabras muy significativas pronunciadas por Antonio de la Tebaida en el siglo IV. La escena tiene innegables ecos con otro momento narrado en la *Vida de San Antonio*, cuando el anacoreta inmortalizado por San Atanasio, respondía a las impertinentes observaciones de un grupo de filósofos llegados a su retiro para probar su sabiduría y ponerle en ridículo. Antonio sólo responderá que el corazón era más importante que las letras, que el hombre de buena alma se basta sin ellas. En ambos casos el recurso al *topos* de la simplicidad cristiana es evidente. La sabiduría se encuentra en los sencillos. También aparece clara la idea cristiana del mundo, que es obra de Dios. La naturaleza es una creación y a través de ella se intuye la presencia de Dios, como el gran artesano creador de toda belleza, pero la naturaleza no es ella misma divina ni increada. Esto es ataque a una parte de la tradición religiosa pagana que sacralizaba el mundo y en concreto a la interpretación alegórica de los mitos es frontal, pero no es un ataque a la naturaleza.

La idea aparece de nuevo en la *Vida de San Antonio* (76, 2-4) en el texto ya aludido, cuando Atanasio de Alejandría pone en boca del anacoreta las siguientes palabras:

Queréis decir habláis de forma mitológica y hacéis alegorías diciendo que el robo de Cora representa la tierra, la cojera de Hefesto el fuego, Hera el aire, Apolo el sol, Artemisa la luna, y Poseidón el mar, en absoluto servís a Dios, sino que adoráis a la creación en lugar de a Dios, que ha creado todas las cosas. Si habéis compuesto tales alegorías porque la creación es bella, entonces debéis tan solo admirarla y no divinizar las cosas creadas, para no atribuirles el honor del Demiurgo. Pues de lo contrario, traspasáis el honor del arquitecto a la casa que él ha construido, y otorgas el honor al solado y no a su general (Rupérez Granados:1995, 109-110).

En la naturaleza hay un aliento divino que es innegable, pero ella misma no puede ser adorada, sino el artesano a través de ella. El artista es más digno de admiración que su obra. Este es un verdadero lugar común que aparece de nuevo en Atanasio en su *Contra Paganos* 13 (Camelot 2006: 94, 72-76, 136-148), también en Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycon*, 2,2 (Bardy-Sender 1948, 96). La polémica contra la divinización de los elementos ya aparece en los textos bíblicos, en el Antiguo Testamento (Jeremías 10, 2; Sabiduría 13,2) y en el Nuevo (*Romanos* 1, 25). Si la naturaleza es el libro de Dios, toda ella debe cantar la su obra y proclamar la inmortalidad. De su observación puede extraerse una verdad superior, puede llegarse a intuir los planes de Dios reservados para el género humano. Semejante pensamiento lo encontramos en Gregorio de Elvira en su *Tratados* XVII 29, 215-223, donde el predicador hispano expone la cuestión con maestría en lo que es además una incorporación íntegra y literal de análogos pensamientos que encontramos en otros autores cristianos:

Además, para consuelo nuestro, ved que toda la naturaleza está pensando en nuestra futura resurrección: el sol se sumerge en el ocaso y nace, los astros desaparecen y retornan, las flores mueren y reviven, los árboles después de su decaimiento se cubren de hojas, las semillas no renacen sino después de haberse corrompido (Pascual Torró 1997, 401).

Efectivamente, visto desde la atalaya del cristianismo, todo en la naturaleza anuncia la obra de Dios y proclama el drama de la Salvación. El cristianismo primitivo desarrolló, al menos idealmente, una relación con la naturaleza distinta de la que había sido la visión pagana, con un importante elemento de diferenciación que resultaba enriquecedor. Tradicionalmente la naturaleza había sido considerada divina entre los filósofos y poetas paganos, Ovidio por ejemplo la coloca entre los dioses. El cristianismo había hecho graves objeciones a esta concepción, pues no podía pensarse en la naturaleza como *creatrix*, sin conferirle rasgos que sólo le corresponderían estrictamente a Dios. El texto bíblico alude expresamente a la confusión entre creación y Creador:

Son necios por naturaleza todos los hombres que han desconocido a Dios y no fueron capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al Artífice, atendiendo a sus obras; sino que tuvieron por dioses, señores del mundo, al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a los astros del cielo (Sabiduría 13,2).

Esta argumentación se convirtió en un verdadero *topos* recurrente en la apologética cristiana posterior. San Atanasio en la segunda mitad del siglo IV lo expone de manera clara, y de hecho muy didáctica, cuando, precisamente sirviéndose del anacoreta San Antonio de la Tebaida, enumera las objeciones contra la interpretación alegórica de los mitos, que buscaba en ellos la identificación de los dioses con fenómenos naturales (como que Hefesto represente el fuego, Artemis la luna o Poseidón el mar), lo que

en definitiva no era sino un error de apreciación con el que se transfería a la creación el honor debido a su Artífice, a su Demiurgo.

Sin embargo, esto no quiere decir que la naturaleza perdiera un ápice de sacralidad o de misterio, o que el mundo el cristiano eliminara la presencia divina en la naturaleza (Bernhart 1950, 27). Ciertamente el cristianismo no admite que la naturaleza llegue a constituirse en un ser divino, pero sí que se convierta en heraldo de Dios. Este es el sentido que Evagrio atribuye a las palabras de Antonio de la Tebaida: "Mi libro, oh filósofo, es la naturaleza de los seres y es allí adonde yo voy a leer las palabras de Dios" (Guillaumont 1971,695).

A ojos del cualquier hombre, y del cristiano también, la naturaleza sigue siendo una fuente de misterio a través de la cual se puede llegar a intuir la presencia de lo sobrenatural, como afirma O. Giordano:

En la naturaleza en general se sigue observando el aliento divino" y se observa una ininterrumpida cadena de influencias entre hombre y ambiente, entre ambiente y fenómenos naturales, entre hombres y animales que viven en confrontación continua con las fuerzas de la naturaleza, en este sentido cabe hablar de la tenaz permanencia de concepciones populares precristianas aun cuando los sistemas más cultos y elaborados del paganismo filosófico habían desaparecido. por otra parte, no hay que olvidar un hecho de carácter antropológico como es la pervivencia de las festividades rurales y la "renovación anual del ciclo productivo de la naturaleza", se trata todavía de una "sociedad agrícola [que] halla en la naturaleza misma los fundamentos de una teología propia", la Iglesia no puede dejar de reflejar ese ambiente de "ritualismo semi-mágico, tan congenial a las exigencias religiosas de la masa (Giordano 1995, 92).

Los escritores cristianos seguirán viendo en ella la huella de Dios. En este sentido, la contemplación de la naturaleza puede elevar el espíritu, y al igual que la lectura de la Biblia, es también un ejercicio de verdadera exégesis. La percepción patrística de la naturaleza ha estado siempre una ontología. La experiencia de la naturaleza conduce a la emoción y a la sensación de estar contemplando una obra divina. Es falsa la idea de que el cristianismo devalúa o "desmitifica" la naturaleza sin captar su belleza. Para comprenderlo basta con leer la correspondencia de Basilio de Cesarea (*Epist.* XIV) dirigida a Gregorio Nazianzeno y percatarse de la emoción con que describe las elevadas montañas de un eremitorio desde donde se contempla la magnificencia del río Iris (Deferrari 1926, 106-110). La conclusión natural sería que por la contemplación de la naturaleza se infiere la existencia de un sistema superior y de una mente que lo ha ideado, por lo tanto, de Dios. La naturaleza cuando se muestra revela algo más allá de sí misma, toda ella es metáfora en sentido estricto. Pese a la desbordante variedad del universo todo concuerda armoniosamente, señal del orden creado por Dios. Y tampoco la Providencia conoce límites, actuando necesariamente en todos los campos (a diferencia de la concepción que tenía Aristóteles de la limitación de la Providencia en ciertas áreas del cosmos).

Los Padres interpretan cada fenómeno natural en sentido espiritual, y siguen un planteamiento de raíz exegética, la naturaleza es el libro de Dios y todo es espiritual o admite una lectura espiritual-moral, en la tradición hermenéutica cristiana estaríamos hablando de *anagogé*. Efectivamente, la visión simbólica, moral y alegórico-universal se presenta en la visión e interpretación del mundo. La naturaleza, cuyo

autor es Dios, enseña a través de la comparación, su contemplación; es una didáctica de las cosas sagrada, como lo es la lectura de las Escrituras, inspiradas también por Dios. La visión del mundo natural no es reduccionista, sino sapiencial. Por ejemplo, la naturaleza, en su ciclicidad ilustra la idea de la resurrección futura, como elocuentemente hemos visto que ha escrito Gregorio de Elvira, en *Tract.* XVII 29, 215-223, lo cual es una idea muy frecuente en los Padres, como Clemente Romano, *ad. Cor.* XXIV 3-5; XXV 1-4 y otros. De la observación del reino animal también se adquiere una enseñanza moral, las laboriosas abejas enseñan a Antonio la conveniencia de aplicarse al trabajo con afán (*Vida de San Antonio*, 4); lo que nos lleva al rico campo del simbolismo animal y su interpretación, que entre los Padres es omnipresente (Wallace-Hadrill 1968, 122-123; sobre el simbolismo animal, Leclerq 1939, 810-812; Wagner, 1979, 214-226; Perry 1941, 1074-1129; Lauchert 1931, 405-417; Lauchert 1909, 177).

En la visión cristiana la naturaleza tampoco es eterna, el mundo camina hacia su final indefectiblemente, todo está abocado a su destrucción. Sin embargo, no es menos cierto que con el cumplimiento de las profecías mesiánicas, con la Encarnación del Logos, se ha operado la restauración de la carne, el hombre adámico, primordial, ha quedado restaurado y el que era hombre terrenal, mortal, vuelve a tener una oportunidad de reencontrarse con la inmortalidad y es más que nunca rey de la creación. La deificación de la carne mortal operada a través de Cristo (un Cristo cósmico que sin embargo no pierde humanidad) abre también las puertas para la restauración completa del Paraíso y de la renovación final de la Naturaleza, renovación que se opera a través de Cristo. La restauración de la naturaleza equivale a la restauración del Paraíso. La explicación final de la Naturaleza no se entiende sin el nacimiento de Cristo, sin la Encarnación del Logos. Antes del nacimiento de Cristo la naturaleza estaba vacía, envejecía y perecía. Pero que el nacimiento de Cristo sea la culminación de los planes de Dios para la salvación del mundo, supone asimismo la renovación de la creación y la restauración del Paraíso (Colombás 1958, 52)

San Pablo, verdadera cantera patrimonial de los Padres, dice en *Romanos* 8, 19-21:

La creación está aguardando en anhelante espera la manifestación de los hijos de Dios, ya que la creación fue sometida al fracaso, no por su propia voluntad, sino por el que la sometió, con la esperanza de que la creación será librada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios.

La restauración de la naturaleza es una idea muy querida por los Padres, como es el caso de Ireneo, *Contra los herejes* V 33,4 (Wallace-Hadrill 1968, 113-117). Guriévich reconoce que el cristianismo introduce el tiempo "lineal e irreversible" (Guriévich 1990, 33), pero a la vez que "el tiempo cristiano no se libró de su ciclicidad" puesto que el devenir histórico cristiano era la vuelta a Dios y a la eternidad, carácter cíclico acentuado en las fiestas eclesíásticas "que repetían anualmente los acontecimientos más importantes de la vida de Cristo", por lo tanto el tiempo cristiano es a la vez lineal y cíclico; que la restauración final de la creación no se entiende sin la resurrección de Cristo lo demuestra de nuevo San Pablo:

Él nos ha obtenido con su sangre la redención, el perdón de los pecados, según la riqueza de su gracia, que ha derramado sobre nosotros con una plenitud de sabiduría y de prudencia, dándonos a conocer el designio misterioso de su voluntad, según los planes que se propuso

realizar por medio de Cristo cuando se cumpliera el tiempo: recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y la tierra. (Efesios 1, 7-10).

La renovación mesiánica es idea de raigambre bíblica (Peterson: 1935, 97). La encontramos en Isaías 11, 6-9 que en la famosa descripción del reino mesiánico proclama la renovación de la naturaleza, importante por su influencia en la concepción patrística de la misma y el reino animal (Bernhart 1937, 10-39; Bernhart 1961, 44-62 y 167-190).

Buscando un puerto entre aguas procelosas

Uno de los símbolos naturales más empleados en el cristianismo es el agua. Su valor es doble, positivo y negativo. Como valor positivo es de innegable importancia, el agua aparece dotada de un simbolismo bautismal y sacramental. Es el elemento clave del rito de paso más importante dentro del cristianismo, mediante el cual quedan lavadas las culpas pasadas y el hombre abandona su pertenencia al diablo y se convierte en integrante del pueblo de Dios. El bautismo precisamente tiene una relevancia que no se puede dejar pasar a nuestra atención. Hay que entenderlo dentro de los ritos de paso. Se trata de un verdadero rito de purificación, de un nuevo nacimiento que llega con toda su fuerza a revestir de un carácter sacro y desprovisto de mundanidad a quien participa de él. Daniélou resalta sobre todo el hecho de que los sacramentos tienen una importante función simbólica sobre la que hay que incidir si se quiere comprender verdaderamente su funcionalidad como "signes eficaces", susceptibles de ser explicados tipológicamente (es decir, que aparecen prefigurados en la Biblia) y en relación a una teología alegorizante como la que empleaban muchos de los comentaristas cristianos de la Biblia (Daniélou 1967). El simbolismo del bautismo como rito sacramental es central en la tradición patrística. La operatividad creadora de las aguas se conjuga con su capacidad que éstas tienen de destrucción del mal y se está simbolizando en todo momento la benéfica acción del bautismo que provoca el rescate de las manos del diablo y propicia la pertenencia a un nuevo orden divino. Son muchos los pasajes bíblicos susceptibles de ser interpretados en clave bautismal: el paso del Mar Rojo (ya lo había visto así Pablo), la purificación de las aguas por Eliseo, el abandono de Moisés arrojado a las aguas. Cristo es calificado recurrentemente como *fons aquae uiuae*.

Así como la historia de salvación de la humanidad propiamente dicha empezó en la transgresión, y que la culpa ha sido heredada de generación en generación, el ser humano sólo puede librarse de esa culpa por medio del bautismo. El bautismo hay que entenderlo dentro del contexto catecumenal y se llega a él tras una preparación espiritual. El ser humano es imperfecto, por ello debe caminar hacia la purificación para lograr su metamorfosis antropológica y ser digno de Dios quien está dispuesto a aceptar al hombre en cuanto se bautiza y perdonarlo por el ejercicio de la penitencia, ambos ritos públicos y de eficacia simbólica probada. El hombre bautizado, recupera la pureza que había perdido en el paraíso.

El agua, en tanto que símbolo negativo y destructor suele aparecer como el mar, desconocido y amenazante. Las aguas embravecidas del mundo son vistas a la hora de explicar alegóricamente la peripecia del Arca de Noé. Los Padres de la Iglesia utilizan pronto la vieja imagen del mar como espacio informalizado, hogar de todo lo desconocido para asimilarlo a la idea de *saeculum* y de *mundus*, de lo transitorio perecedero. Como decimos no es algo nuevo. No sólo lo encontramos en la patrística, está en los escritores paganos. Lo está también en la Biblia y en el Próximo Oriente antiguo (Wyatt 1996). El

mar aparece misterioso y ocasión de peligros. La imagen del mar amenazante se integra en la predicación cristiana sin mayores problemas, pero convenientemente adaptada para unas finalidades que son nuevas. Por ejemplo, el autor del *De Salomone*, 190 que vivió en el siglo IV, sigue este camino, alude a los monstruos marinos de Escila y Caribdis, además de citar directamente y por su nombre a los herejes de su tiempo, los arrianos Ursacio y Valente, como perseguidores de la nave de la Iglesia, y calificar a Arrio de “archipirata” (Pascual Torró 2000, 215). A la imagen metafórica de la peligrosidad marina, sobrenatural, se le añade la comparación del mar con el mundo, y del mar como lugar de los demonios. Mientras el mar se convierte en la imagen del mundo, el barco que lo surca, construido en madera, no es sino una doble imagen de la comunidad, de la Iglesia, y del madero de la cruz, del hecho de la Pasión (Rahner 1964, 272-564.) Eclesiología y cristología no pueden separarse y nos ofrecen un aspecto importante de la autocomprensión cristiana. La exégesis tipológica utilizada por los comentaristas cristianos se sirve continuamente de la equiparación entre Cristo y Noé, la Iglesia y el Arca, el mar embravecido y los peligros del mundo, como lo muestran los muchos tratados escritos en época patrística y medieval sobre el arca de Noé. Aquí además se recupera el tema de Odiseo atado al mástil en la aventura de las sirenas, una reinterpretación cristiana del tema homérico, lo que vuelve a contradecir las acusaciones contra el cristianismo de haber asesinado la cultura antigua (Rahner 2003, 307-352).

Los exegetas abundan en la concepción del mundo como lugar de paso, y utilizando la imagen del mar, desarrollan nuevamente un esquema teleológico e histórico de corte finalista: el mundo perecedero naufragará, el único lugar seguro es la nave de la Iglesia, cuyo puerto de refugio es la patria celestial. No es casual que en este tratado se citen sobre todo pasajes del Apocalipsis. Así como Noé consiguió escapar del fin del mundo por el arca, también la iglesia consiguió huir del naufragio, "*naufragium mundi meruit euadere*" en palabras de Gregorio de Elvira *De Arca Noe* 2, 8. Esto obedece a un plan histórico. Se trata de un final de la historia a través del Juicio de Dios, operativo incluso como categoría política. A resultados del juicio de Dios, sólo la comunidad de fieles se salvará, dando cumplimiento a los designios de Dios y al final de la Historia.

Y así como Noé fue el único que se encontró justo en la tierra, y así como pereciendo todos en aquel cataclismo de las aguas, él solo pudo salvarse juntamente con su familia porque viviendo bien era el único que había tenido propicio a Dios, y el mundo lo tenía como irritado por un acto contrario, del mismo modo, cuando venga el Señor a juzgar al mundo en la llama del fuego, entonces terminará con todos los males de los hombres y de los ángeles apóstatas y con todos los males del mundo, y dará a solos los santos el descenso en el reino del tiempo futuro (*De Arca Noe*, 5 en Pascual Torró 2000, 168).

Del juicio de Dios nadie escapará, sólo aquellos que se refugien bajo la protección de la Iglesia encontrarán posibilidad de salvación. Dentro de la teoría histórica del *iudicium dei* se vuelve al tema recurrente del arca surcando el mar embravecido, tipo de la Iglesia y única salvación del cataclismo al final de los tiempos *et in cataclismo nemo naufragium orbis euasit* (*Tratados XII* 36, 267-271 en Pascual Torró 1997, 307). En el seno de esta interpretación histórica, se desenvuelve como elemento dinámico en la Historia un concepto político, la comunidad de los santos, la Iglesia, comparada por la tradición patricia como *domus*, cuyo cabeza de familia sería Cristo, el timonel de la Iglesia por entre las procelosas aguas del mundo. Las metáforas de la naturaleza se vuelven eminentemente políticas si entendemos además

que esa nave de la Iglesia surcando las aguas del mundo no es sino la comunidad de santos, la nueva ciudad de Dios.

El desierto de la muerte y de la vida

Pero probablemente uno de los escenarios naturales más importantes en el cristianismo sea el desierto y el mito del desierto. En busca del cristianismo perfecto se encaminan los primeros anacoretas, hacia la vía de la renuncia y del desierto profundo: del *panerémos*. Es la ruptura más evidente y radical con la civilización urbana, con el mundo de la ciudad, porque no hay nada en el desierto sino los demonios y alimañas que habitan en él. Un ejemplo ilustre y el que mejor conocemos es de nuevo Antonio de la Tebaida, pero antes que él tenemos, también en Egipto, a Amón y su esposa (con la que convivió en castidad) y las primeras comunidades de Nitria y Celia. También en Escetis encontramos a las vanguardias del ascetismo. La tradición ya existía cuando Antonio empezó.

Objetivamente, la *anachoresis* no supone un gran alejamiento físico de las ciudades, la distancia de los anacoretas de los núcleos de población nunca fue mucha, pero se tenía en cambio una sensación subjetiva de imaginaria e inconmensurable lejanía. En esta época se acuña el mito del desierto. El desierto marcaba el límite del mundo, del cual el cristiano ansiaba liberarse. En el desierto, el gran mundo se volvía no más que leve mancha de color, fuente de vicios y pecado. El proceso de separación del mundo se identificaba con un cambio radical de realidad geográfica. Con toda razón, no se podía negar que la frontera era lo bastante clara físicamente. Huir del mundo era abandonar una estructura social determinada. Puede parecer una reacción contra la sociedad urbana, de lo que se trata es de volver a fundar una nueva humanidad donde nunca antes había habido seres humanos. Se trataba de llegar a un territorio jamás pisado por ser humano y convertirlo en una zona habitada, no por afán de colonización -los tiempos en que eso importaba ya habían pasado-, sino por honrar a Dios. El desierto se puebla, éste es el sentido de la expresión que hace ley "convertir el desierto en una ciudad", que leemos continuamente en la *Vida de Antonio*.

Sin embargo, la práctica de la ascesis no era fácil. Entre las preocupaciones del monje Evagrio cuenta la vejez prolongada, la incapacidad para hacer trabajos manuales, el temor al hambre que seguiría, la enfermedad derivada de la subalimentación, la vergüenza de tener que sustentarse. El arranque de una nueva antropología conceptual será muy combativo. Se trata de realizar el ideal adámico y devolver al ser humano su dignidad primordial anterior a la caída: en el desierto ha de reconquistarse el paraíso. De la naturaleza a la naturaleza. Para ello debe triunfar la ascesis plenamente en tanto que auténtica declaración de independencia de las necesidades corporales. Pero no es fácil luchar contra el hambre, el sexo y los demonios.

Dos estados del alma, la *adiaphoria* y la *acedia*, amenazan con disolver la conciencia del monje y que le desierto le engulla aniquilando su voluntad y hasta su identidad. El estado de *adiaphoria* era especialmente tenebroso. En él, los límites entre hombre y desierto, entre los humanos y las bestias, se desmoronaban en escalofriante confusión. Son los riesgos de mantenerse humanos en un entorno no-humano. En medio de esta lucha interior tiene lugar también otra contienda exterior, la lucha contra los demonios. Éstos no sólo inspiran malos pensamientos, también aparecen como animales para amedrentar a los anacoretas. Luchas feroces contra los demonios aparecen ya en la *Vida de Antonio* y llegan a ser terribles, pero lo demoniaco siempre desaparece frente a la señal de la cruz (tema muy

importante que procede en realidad de la teología de San Atanasio). En la *Vida de Antonio* llegan a adoptar formas humanas, un niño negro, que dice ser el espíritu de la fornicación, un ejército en marcha, una mujer, pero otras veces los demonios se metamorfosean a veces en bestias feroces y en reptiles (9, 6), como si quisieran alzar el reino animal contra el santo. Mucho tiempo antes de Atanasio los cristianos habían establecido ya relaciones entre los demonios y los animales. Los textos bíblicos ya habían jugado un papel (lista de animales impuros en el Lev.11; el diablo, que ronda como un león rugiente en I Pedro, 5, 8).

En *Vida de Antonio* 9 los demonios atacan a Antonio, pero él no se amedrenta:

Pero el enemigo, que odia el bien, sorprendido de que Antonio se atreviese a volver. Después de los golpes recibidos, llamó a sus perros y enfurecido les decía: “Ved que no hemos podido hacer cesar a este hombre ni con el espíritu de la fornicación ni con los golpes; al contrario, ha acrecentado su audacia contra nosotros. Acerquémonos a él de otra forma”. Al diablo le es fácil transformarse para hacer el mal. Y así, de noche hicieron tanto ruido que todo el lugar parecía moverse. Parecía que los demonios, como si rompieran las cuatro paredes del pequeño habitáculo, entraban a través de ellas transfigurados en imágenes de animales salvajes, víboras, escorpiones, y lobos. Cada uno de estos animales se movía conforme a su naturaleza. El león rugía, deseando atacar; el toro parecía tocarlo, y el lobo se tiraba a él, pero se detenía. Terrible era el furor de todas estas apariciones y los ruidos de los rugidos. Antonio, golpeado y agujoneado por ellos, sentía en su cuerpo un gran dolor, pero con el alma tranquila yacía en el suelo vigilando; gemía por dolor del cuerpo, pero lúcido en su mente y como riéndose de ellos, les decía: “Si tuvierais algún poder, habría bastado que viniera uno de vosotros. Pero ya que el Señor os ha quitado vuestra fuerza, intentáis asustarme viniendo muchos (Rupérez Granados 1995, 43-44; asimismo Gemeinhardt 2013, 45).

Naturalmente es en Egipto donde el *latrator Anubis* (mencionado por Virgilio, *Eneida*, 6, 698) toma un lugar dominante entre los antiguos dioses zoomorfos, y se puede uno imaginar bien los demonios en forma de perros. Las leyendas hagiográficas coptas muestran esto a menudo (Jacoby 1922, 219-225; Scholz 1937). En el espíritu de Antonio los demonios bien habrían podido ser identificados con los dioses del antiguo Egipto, como sostuvo Griffiths (1985, 26): “Donde el diablo y los demonios descritos en la *Vida de Antonio* siguen el patrón de Seth y su séquito”. El reino animal aparece aquí sólo como espejismo y proyección de lo demoníaco. Pero no hemos de engañarnos: este no es el verdadero reino animal. La relación con los animales según la hagiografía parece haber sido otra distinta. Porque la lucha triunfante en el desierto, contra las privaciones, las apariciones demoníacas y la lucha contra los propios deseos, conducían a la reconquista del Paraíso. En su triunfo en el combate contra el hambre lo que daba pie, en la imaginación popular, a las imágenes más majestuosas y más fascinantes de la nueva humanidad. Nada menos que la esperanza de recuperar el paraíso se encendía, de manera espasmódica pero reconocible, alrededor de las figuras que se habían atrevido a crear una comunidad humana en un paisaje que carecía de comida para hombres. La hagiografía recoge tradiciones que abundan en esta idea, como la visita de ángeles que regalaban al Apa Apolino frutas, o que los fieles recogieran la tierra por donde pisa el Apa Copres, para esparcirla en los cultivos. Entre las señales que indican la proximidad de la conquista del Paraíso, una de las más elocuentes se encuentra la relación inicial con los animales.

La *Vida de Antonio* muestra el mejor ejemplo de renuncia, ha sido definido como el *locus classicus* de la llamada monástica a la renuncia (Douglas Burton-Christie 2007, 202). Renuncia a la vida habitual, ciudadana, consistente en enredarse en los asuntos del mundo, pues tal cosa impide vivir según la norma evangélica. La huida a desierto empieza como una obediencia literal a ciertos textos del Nuevo Testamento, como Mateo 19, 21. La renuncia no era utópica, sino un medio bastante creíble de alcanzar la libertad evangélica y de seguir el camino mostrado por Cristo, por Elías, por Juan el Bautista. San Antonio reflexiona sobre cómo los apóstoles han dejado atrás todo lo que tenían y les retenía para seguir al Señor (Mateo 4, 20), asimismo recordaba lo que se contaba en los Hechos (4, 34-35), todos dejaban aquello que tenían, que les pertenecía, y lo entregaban a los pobres. Finalmente, el camino a seguir llegó casi a la manera de un *kledon* pagano. Antonio oyó una frase como si hubiera sido dirigida a él, se trata de la parábola del joven rico (contada en Mateo 19, 21).

El proceso de renuncia, debido a la desconfianza hacia las riquezas, se hizo no obstante de manera gradual casi siempre, y pocas veces de manera radical. Tras de la renuncia a las riquezas llegaba el deseo de purificación y de unión con Dios. Pobreza, renuncia, soledad, ascetismo. Bajo la apariencia de miseria y de pobreza, hay auténtica libertad. Finalmente llega la ansiada recuperación del Paraíso.

La creencia de los monjes en la posibilidad de realizar una vida libre de preocupaciones está simbolizada muy vívidamente en los numerosos dichos e historias que aluden a la recuperación del paraíso. Hay una sensación de anhelo en esos dichos, el anhelo de reconquistar en el presente la experiencia de la inocencia e intimidad con Dios que Adán conoció en el paraíso. Las historias que comparan a los ancianos con Adán recuerdan la sencillez del paraíso que los monjes veían reavivada en el desierto. Lo constatamos en el poder que se decía que poseían algunos monjes sobre los animales y en la capacidad que algunos de ellos tenían para vivir como Adán, en inocencia y sin preocupaciones. (Douglas Burton-Christie 2007, 220).

En efecto, “si alguien ha logrado la pureza, todo le está sometido, como lo estaba a Adán, cuando se encontraba en el Paraíso antes de transgredir el mandamiento” (Douglas Burton-Christie 2007, 220, n. 59). El poder que tiene el monje sobre los animales recuerda al que tuvo Adán antes de su caída, también cuando se trata de un animal ficticio, ya sea un centauro o un dragón. Según se cuenta del abad Teodoro de Freme, cierto día fue a sacar agua con un hermano: “El hermano, que iba delante, vio un dragón en el lago. El anciano le dijo: ‘Ve y camina sobre su cabeza’. Pero tuvo miedo y no fue. Así que fue el anciano. La bestia le vio y huyó al desierto como si estuviera avergonzada” (Douglas Burton-Christie 2007, n. 60). Esto por supuesto no ocurría de manera inmediata, sino que era consecuencia de una larga observancia de ascesis y comportamiento rigorista. Antonio señala que la abstinencia da a los hombres poder sobre los animales salvajes (Douglas Burton-Christie 2007, n. 61). Encontramos otra historia semejante en lo que se cuenta del abad Juan y una hiena salvaje. El abad Pablo le pidió a Juan que fuera a recoger estiércol en unas tumbas cercanas, para usarlo como combustible.

La amistad definitiva entre animales

El mito del Paraíso en el *éremos* nos lleva directamente al entorno animal. Es uno de los mitos que más vitales del cristianismo y que más ha pervivido. Ya en las leyendas de los mártires, estos no son atacados por los animales cuando son condenados *ad bestias*. Pero la imagen de la armonía total entre obras y bestias se verá plenamente en la literatura monástica. El monje se ha convertido en el hombre adámico, se trata de un acontecimiento antropológico. Las primeras noticias proceden de nuevo de la *Vida de Antonio* muestra el mejor ejemplo de renuncia, ha sido definido como un lugar clásico de la llamada monástica a la renuncia” (Douglas Burton-Christie 2007, 202). También se conocen entre los monjes orientales. Las bestias feroces viviendo en armonía con el santo son un lugar común del género hagiográfico.

Dentro de la *Vida de Antonio* se pueden señalar los pasajes siguientes: Los cocodrilos no inquietan a Antonio cuando atraviesa el canal de Sinoë (*Vida de Antonio* 15). Un día debía franquear el canal de ArSIONë, para ir a visitar a unos hermanos que estaban allí. Este canal está repleto de cocodrilos. Antonio] se contenta con decir una oración y entra el agua, él y todos los que le acompañaban salieron indemnes. Una vez regañados, los animales que le estropeaban las legumbres no le molestan más (*Vida de Antonio* 50). Finalmente hace las paces con ellos (*Vida de Antonio* 51, 5).

Antonio se retira a la Montaña Interior, vive en absoluta soledad, pide algo de simiente y herramientas para tener un pequeño huerto. Cultiva unas pocas legumbres. También Pacomio lo hace:

Al principio venían las bestias a dañarle el huerto, pero un día cogió dulcemente a una de estas bestias y le dijo: ¿Por qué me haces esto si yo no os he hecho daño alguno? Idos en nombre del Señor y no os acerquéis más. Y desde entonces ningún animal se acercó allí. (Halkin 1932, 188).

El poder sobre los animales nos demuestra que el santo ha encontrado, mediante la pureza y la paz interior, la armonía con la creación. Este tema es frecuente en la literatura hagiográfica, lo dicho por San Atanasio hace recordar en una información parecida conservada sobre Pitágoras cuyo respeto por los animales es proverbial entre los filósofos de todos los tiempos (Steiner 2005, 47) según la cual, él toma una bestia que había causado víctimas y la conmina a no hacer más daño a ningún ser vivo (según pasajes conocidos de Yámblico, *Vida de Pitágoras* 13, 60; Profirio, *Vida de Pitágoras* 22-23 y que, posiblemente, influyeron en la visión de San Jerónimo sobre su *Vida de Hilarión*, 31). Los animales entre los pitagóricos y órficos hacen algo parecido, pero la teoría en la hagiografía cristiana es otra. Hay una visión escatológica finalista y está en perspectiva la llegada del Reino de Dios:

Verdaderamente era digno de admiración que estando solo en este desierto, no tuviera miedo cuando los demonios lo atacaban ni temiera la fiereza de tales animales salvajes, cuadrúpedos y reptiles, sino que como está escrito, confiaba en el Señor como el monte Sión, uy conservaba su mente firme y en paz, de manera que los demonios huían, y las bestias salvajes, con está escrito, vivía en paz con él (*Vida de Antonio* 51, 1-5 en Rupérez Granados 1995, 86-87).

Los ecos bíblicos son importantes aquí (Hechos, 10, 12; Salmo 124, 1; Job 5, 23). Los monjes sirios tienen tan extraordinaria relación con los animales como los egipcios. El mismo Teodoreto da testimonio de que los animales obedecen a los hombres santos sirios, tampoco falta los leones mansos (Besse 1900,

532). Se ha alcanzado la sencillez de los primeros días de la Creación. Los santos que van al *éremos* llevan este género de vida y conviven con los animales en perfecta armonía, se ha restaurado la época de Adam.

Una historia procedente de la vida del abad Kentiger nos ilustrará de qué manera la concepción de la amistad entre santos y animales pervivió durante toda la edad media y no hubo que esperar hasta San Francisco. El Abad Kentiger ve cómo un lobo mata a un buey que llevaba el arado, entonces -y ante el asombro de todos- obliga al lobo a llevar él mismo el arado. Entonces el abad dice:

¿De qué os extrañáis? Creedme, antes de que el hombre se convirtiera en apóstata de su Creador le obedecían no sólo las bestias, sino también los elementos. Sin embargo, ahora tras la caída, todo se ha vuelto enemistad, y lo habitual es que el león despedace, el lobo devore, la serpiente hiera, el agua se desborde, que el fuego lo consuma todo en cenizas, que el aire se pudra y que la tierra, vuelta tan dura como el hierro, no dé más fruto que el hambre; y el peor de todos los males: que el hombre no sólo alce su mano contra el hombre, sino que con el pecado se hace violencia a sí mismo. Pero como los santos son vistos por el Señor en perfecta inocencia y pura obediencia, en santidad, amor, fe y justicia, recobran del Señor el viejo derecho y el dominio natural (*quasi antiquum ius et naturale dominium a Domino recuperant*), cuando el hombre mandaba sobre los animales, los elementos, la muerte y la enfermedad (*Acta Sanctorum I Januar* (13), c.2, n.7, url: https://www.heiligenlexikon.de/ASJanuar/Kentigern_Mungho.html, última consulta 18/08/20).

Un pensamiento análogo lo encontramos en las tradiciones hagiográficas de toda Europa:

¿Por qué hemos de maravillarnos si a hombre, fiel y leal al Creador de todas las cosas, le obedecen las criaturas a orden y deseo suyo? Perdimos el dominio sobre las Criaturas porque nosotros mismos no supimos perseverar con firmeza en el servicio al Creador (*Vita Cuthberti* c. 13, c.21 en Giles 1843, 357-382).

Esto, naturalmente, contribuye a la formulación de una verdadera "teología" en cuanto a las relaciones entre el santo y el animal en el orden de la interpretación simbólica. Estamos ante el hombre adámico y la restauración del primer hombre en la persona de estos anacoretas y santos. En esto hay un verdadero pensamiento teológico. No se trata de un amor sentimental a los animales, sino que también en los animales puede percibirse una esencia divina en tanto que son criaturas, igual que el hombre lo es. Es evidente que lo que se propone a través de la leyenda de santos y animales es la renovación de la Alianza entre Dios y sus criaturas y una vuelta al estado anterior a la caída del hombre, motivado por la Salvación obrada con la llegada de Jesucristo. El modelo ancestral se encuentra precisamente en Cristo, que marcha al desierto a vivir con los animales, y allí, los ángeles le servían. Así cuando el bienaventurado Markulf protege a la liebre que huye perseguida por la jauría, no hace sino actuar "como el representante de aquel que salvó a hombres y animales" (Mabillon 1668, 132). Charilef, que aplaca al toro, no hace sino cumplir lo dicho por la Escritura en el Libro de Job (5, 17) "Los animales salvajes se harán amigos del Justo" (Mabillon 1668, 645).

El hombre que se ha hecho inocente a través de la vida ascética, que se ha convertido en ejemplo de santidad, vuelve al estado de pureza adámica, por lo que nada tiene de raro su especial relación con los animales. El pensamiento teológico desarrolla el tema de *compatiens* y *significatio*. Como por ejemplo en

la historia de la liebre que huye y se pone bajo la protección de San Anselmo, bajo su caballo. En primer lugar, la liebre huidiza simboliza el alma atormentada por los demonios, y por lo tanto inspira compasión (*compatiens*), pero también despierta el sentido de algo trascendente, la *significatio*. Es el mismo caso de la realidad del día a día, pero tomada en sentido simbólico, la Iglesia es perseguida por los lobos. Pero también es un medio poético para mostrar la esencia de la santidad. También la leyenda del animal toma ella todo el carácter simbólico posible, ahí pertenecen los ejemplos de "servicios" que hacen los animales para encontrar lugares apropiados para fundar un monasterio o para encontrar materiales de construcción (como en Hathumot). En el relato del Génesis 2, 19, el hombre habla, hecho determinante, por primera vez cuando nombra a los animales, creados antes por Dios. El hombre en tanto que imagen y semejanza de Dios tiene la obligación de representar a Éste ante los demás seres de la Creación y es portavoz del *logos* por primera vez frente a los animales. El don máspreciado del hombre, la libertad, le ocasiona la pérdida y la caída. La serpiente se encarga de subvertir el orden y las relaciones existentes entre seres humanos y seres animales. Después de la caída el hombre se comporta más como animal que como hombre y abandona a Dios, huye de Él. Que los animales tienen también un aliento divino no es extraño al pensamiento cristiano (Peterson 1935,97) en Apoc.5 se lee: "Toda la Creación, en el cielo y sobre la tierra, en el mar y bajo la tierra llama al Señor, a quien pertenece todo el poder, la alabanza, el honor y la gloria por toda la eternidad".

Todo el Cosmos alaba no simplemente a su Creador, sino también a su Redentor, al Cordero. Aquí se fundamenta la posibilidad de la predicación a los pájaros y a los peces. Por ello hay que entender que un tal canto, como por ejemplo el canto al sol de san Francisco de Asís, no representa un simple desliz de la fe en lo poético, que tenga sus raíces en una especie de religión natural, sino que el canto de san Francisco aquí se refiere a que la piedad del Crucificado se ha despertado también hacia el último escalón de sus Criaturas, de manera que Él no sólo se dirige a los pecadores necesitados de consuelo y perdón, sino también las otras desgraciadas criaturas, que no tienen ninguna otra posibilidad sino deshacerse en alabanzas a Dios. El hombre carismático ha alcanzado un grado de perfección adámica, el estado paradisiaco ha sido restaurado, como lo demuestra el poder sobre los animales. En la iconografía cristiana se compara a Adam con Cristo, su dominio sobre las bestias como un nuevo Orfeo viene en apoyo de esta tesis.

El simbolismo animal se encuentra ampliamente entre los comentaristas de la Biblia. Así en la propia naturaleza de los animales se encuentra la explicación espiritual. En Gregorio de Elvira los cabritos son imagen del pecado o del demonio en *Cantar de los cantares*.II, 20; III,6 (Pascual Torró 2000, 85 y 105) y en *Tratados* IX, 5-7 (Pascual Torró 1997, 230-233); de igual manera que la serpiente *Cantar de los cantares* IV, 27 (Pascual Torró 2000,143); las zorras *Cantar de los cantares* IV, 24 (Pascual Torró 2000,139); el cuervo en *De Arca Noe*, 25 (Pascual Torró 2000, 183); los animales con defectos o laceraciones en *Tratados* X (Pascual Torró 1997, 246-265); las langostas y los camellos *Tratados* XIV, 14 (Pascual Torró 1997, 359). Las yeguas del Faraón son imagen de la incontinencia en *Cantar de los cantares* II, 26 (Pascual Torró: 2000 86). Por el contrario, pueden ser imagen de la bondad divina la cabra y la vaca (de cuyos pechos emana la leche que es interpretada simbólicamente como alimento de sabiduría) alegorizando al Antiguo Testamento y a la disciplina evangélica respectivamente en obras como su comentario al *Cantar de los Cantares*, *Cantar de los cantares* I, 9 (Pascual Torró 2000,53). La tórtola y la paloma simbolizan la pureza y la inocencia en *Cantar de los cantares* III, 10-11; IV, 16 (Pascual Torró 2000, 109 y 135) y en *De Arca Noe*, 25(Pascual Torró 2000, 183); el ciervo huidizo e indefenso es la figura del mismo Cristo (*Cantar de los*

cantares IV,5 y 29). Pero las alusiones figuradas que más se refieren a Cristo son las del cordero (*Cantar de los cantares* III, 6; *Tratados* IX,2.), el águila *Tratados* XVI,20 (Pascual Torró 1997, 375). y el león *Tratados* VI, 29 y XIII, 24 (Pascual Torró 1997, 173; 321). Esto no sólo ocurre en la exégesis bíblica sino también en la redacción de bestiarios.

A través de las cuevas hacia la montaña de la salvación

Las cuevas pertenecen a la imaginación colectiva y su valor simbólico y de representación colectiva es muy anterior al nacimiento del cristianismo (Molina Gómez 2006b, 861-882). Están vinculadas con un gran número de creencias abundantes en el folclore europeo. Ya albergan fantásticos tesoros, ya son entradas que conducen a mundos subterráneos habitados enanos, gigantes, hadas, demonios, ángeles, monstruos. Sus misteriosos pasadizos conducen a paisajes nunca explorados por el hombre; por las cuevas se entra a palacios poblados de divinidades telúricas, y éstas albergan misteriosos lagos interiores surcados por peces desconocidos. En las cuevas encontramos además creencias asociadas a la fertilidad, y no pocas veces se constata la tradición de que en ellas se generan niños que nacen de las profundidades de la tierra, también las mujeres deseosas de tener hijos acuden a las cuevas para quedar encinta (Hünneropf 1932 ed. 2000, 175-183); también las sagas mineras de los Urales (Bashow 1990).

Se comprende bien el simbolismo asociado a las cuevas al leer las consideraciones que, sobre *Viaje al centro de la Tierra*, de Julio Verne hace Mircea Eliade cuando escribió en 1957:

Se podría escribir un estudio entero acerca del mensaje secreto de este libro. La aventura es de orden iniciático: como en toda iniciación, los personajes se pierden en el laberinto, bajan al mundo subterráneo, pasan a las aguas, sufren la prueba del fuego, encuentran monstruos, son sometidos a la prueba de la soledad absoluta y de las tinieblas y, finalmente, la ascensión vertiginosa equivale a la apoteosis del sujeto iniciado. ¡Pero qué rigurosas son las imágenes de esos mundos subterráneos, de esas tierras del más allá, qué coherencia y precisión la de la mitología apenas camuflada bajo la jerga científica de Julio Verne! Me pregunto cómo es que los psicólogos y los críticos literarios han pasado por alto este documento excepcional, tesoro inagotable de imágenes y arquetipos (Eliade 2001, 153).

La intuición de la religiosidad de la cueva y su presencia en las culturas antiguas también llevó (Spengler 1998, 376-377) a reconocer en ella un elemento común en las grandes religiones, percibiéndose en ellas un culto y un simbolismo del espacio análogo. En estas creencias todavía resulta reconocible una concepción ancestral y probablemente prehistórica de la cueva como lugar de regeneración, como imagen de la matriz cósmica de la tierra. En la cueva alienta desde antiguo el simbolismo de "la caverna-matriz ctónica" (Eliade 1996) La muerte es concebida como la vuelta a la tierra, es decir, a la matriz, al origen y por lo tanto se trata de volver a empezar y comenzar nuevamente el proceso de regeneración. (Vierzig 1998, 67-75 y 200) La cueva en la mentalidad primitiva aparece como símbolo del útero de la Madre Tierra, es decir, del útero cósmico, que se pone en relación con la renovación natural de los seres vivos que emergen de la matriz cósmica. Las cuevas como lugar sagrado en donde se desarrolla un culto concreto con ofrendas relacionado con la regeneración o como lugar de nacimiento de dioses están bien documentadas en la Antigüedad (Nilsson 1955, 73 y 263) como, por ejemplo, las cuevas como lugares sagrados en el mundo griego. Son muy significativas las tradiciones sobre el nacimiento de Zeus en toda

la tradición culta de la Antigüedad. La cueva de Zeus se encontraba en Creta según Epiménides (siglo VI a.C.) en los *FGrH* 457 F 18; también en Calímaco, *Himnos* 1, 42-54 y Apolodoro, *Biblioteca* 1 [5] 1, 6. En una cueva, o los cultos relacionados con Demeter (Pausanias, *Descripción de Grecia* 6, 21, 1; Demeter es la “diosa de las profundidades”) y sobre todo la religión de Mitra (Ulansey, 1989) éste último caso es muy importante por su polémica con el naciente cristianismo. En el pensamiento neoplatónico la cueva era un símbolo cósmico. Porfirio recuerda continuamente que los antiguos con justa razón consagraron grutas y cavernas al cosmos (Ramos Jurado 1989). En realidad toda la naturaleza es divina y no solo las cuevas, recordemos las elocuentes palabras de Séneca en sus *Epístolas Morales* XLI, 43 para quien la contemplación de la naturaleza entera permite sentir la presencia de algo divino; un bosque frondoso y apartado, despierta la percepción de una presencia religiosa (*fidem tibi numini facies*), pero también la contemplación de una gruta excavada hondamente en las rocas, obra de la naturaleza y no de la mano del hombre, provoca el mismo efecto, despierta en el alma el sentimiento religioso de estar contemplando algo superior.

La gran matriz de la tierra como símbolo de vida

Era por tanto un hecho perfectamente natural que estos elementos hondamente arraigados en la conciencia colectiva emergieran también en el cristianismo primitivo, aunque se les otorgara un significado nuevo. Las ancestrales ideas de muerte y regeneración habían de continuar, pero reforzando esta vez un hecho central en la historia del cristianismo: el nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo. Y por ellos la cueva apareció pronto como lugar del nacimiento de Cristo. Los Evangelios no mencionan ninguna cueva como lugar del nacimiento de Jesús. Pero lo cierto es que la cueva se ha considerado tradicionalmente como el lugar del nacimiento de Cristo, cosa que atestigua tanto la tradición literaria como el arte cristiano primitivo, su importancia fue señalada por Ernst Benz (1954, 365-432). Uno de los testimonios más interesantes lo encontramos en el *Protoevangelium Iacobi*, un texto apócrifo en donde se menciona expresamente una cueva como lugar del nacimiento de Cristo. El *Protoevangelio*, atribuido a Santiago, hermano del Señor y Apóstol, pretende haber sido escrito de manera casi contemporánea a los hechos que describe, aunque en realidad la obra dataría del siglo II. La intención del autor fue mostrar la pureza de María desde su niñez y su virginidad incluso después del parto. El *Protoevangelio* gozó de gran popularidad en las iglesias orientales, siendo el origen de muchas leyendas marianas. Según informa el *Protoevangelio*, el nacimiento de Jesús tuvo lugar en una cueva:

Y ellos iban de camino a Belén, y entonces María le habló y dijo: 'Bájame del asno, porque lo que hay en mí, ya pugna por salir'. Y él la tomó del asno y le habló así: '¿Dónde debo llevarte y ocultar tu necesidad, pues nos encontramos en un lugar abandonado? Y allí mismo encontró una cueva y la llevó allí dentro y dejó a sus hijos con ella y marchó fuera, a la busca de una partera en el entorno de Belén. Pero yo, José, fui de acá para allá y miré a la bóveda celestial y la vi silenciosa y tranquila y observé el aire y estaba parado, y observé los pájaros del cielo que no se movían, y observé la tierra y vi un cesto allí parado y trabajadores en torno, y los que estaban comiendo, no masticaban y los que hacían amago de levantar no elevaban nada a las alturas, y los que querían llevarse algo a la boca, no se llevaban nada a la boca, sino que todas las caras se dirigían hacia arriba y mira, las ovejas eran traídas y permanecían quietas, y el pastor elevaba su mano para sacrificarla, y la mano permanecía suspensa en el aire, y observé el cauce de un río y vi los

hocicos de las cabras allí sujetos y no bebían: y después de una vez, volvió todo a su curso natural.

Y mira, una mujer bajó de la montaña y me dijo: 'Hombre, ¿a dónde vas?' Y yo le dije:

'Busco una partera judía'. Y se dirigió a mí y dijo: '¿Eres de Israel?' Y yo dije: 'Sí'. Pero ella me dijo así: '¿Y quién es la que pare en la cueva?' Y yo le dije: 'Mi prometida'. Y me dijo: '¿No es tu esposa?' Y yo le dije: 'Es María criada en el templo del Señor y yo la tomé como mi esposa, y sin embargo no es mi esposa, sino que recibió del Espíritu Santo'. Y dijo así la partera: '¿Es eso cierto?' Y José le dijo: 'Ven y ve'. Y ella se marchó con él y entraron en la cueva, y mira, una nube ligera cubrió la cueva. Y así habló la partera: 'Hoy se ha elevado mi alma porque mis ojos han visto algo maravilloso, porque la salvación de Israel ha nacido'. E inmediatamente desapareció la nube de la cueva y apareció una gran luz, con la que el Niño se volvió visible, y llegó y tomó el pecho de su madre María. Y la partera dijo gritando: '¡Qué gran día para mí, en el que he visto este espectáculo nuevo!'. (Protoev. Iac. c.17-19 en Santos Otero 1963, 68-69).

Aquí ya se encuentra el germen de la cristianización de la imagen ancestral de la cueva, es decir, de una auténtica imagen de la cueva sometida a la interpretación cristiana. Todos estos motivos fueron dotados de profundo significado por la mariología posterior. También la cueva aparece en los escritos de los Padres Apostólicos y en los Apologetas del siglo II, anteriores a la redacción *Protoevangelio*. En una carta atribuida a Bernabé se hace una alusión que podemos considerar importante de cara a una naciente interpretación teológica de la cueva. Bernabé, autor quizá no muy lejano de los apóstoles según piensa Clemente de Alejandría, menciona la cueva y su papel de escenario del nacimiento de Cristo, pero, además, y esto es muy importante, menciona una profecía vinculada directamente a la cueva. En el capítulo 11 de la carta, el autor habla en general de las profecías veterotestamentarias de acontecimientos neotestamentarios tomadas de la versión de los LXX, nombra ahí una serie de profecías sobre el sacramento bautismal propiciado por Jesús. Entre los pasajes veterotestamentarios citados como anticipación profética del sacramento bautismal se encuentra el texto de Isaías 33, 16-17 que alude a una cueva como lugar sagrado (Bernabé, XI, 5-6 en Daniel Ruiz Bueno 1979, 794).

La misma tradición en San Justino, filósofo y mártir, *Diálogo con Trifón* (70, 2 en Ruiz Bueno 1954, 430) aquí se explica en el seno de la polémica con el mitraísmo y con simbolismo eucarístico. Además, con la misma alusión a Isaías 33, 16. Menciona el nacimiento del Niño en Belén, donde José habría buscado aposento en una cueva cercana. Durante el tiempo que estuvieron allí, la Virgen dio a luz al Niño y lo puso en un pesebre, que fue tal y como les encontraron los magos de Oriente. Este acontecimiento de la vida de Jesús, para Justino está anticipado alegóricamente en el mismo pasaje de Isaías citado por Bernabé, en el que se anticipa proféticamente el nacimiento de Cristo. Justino conoce la misma tradición de la que supuestamente bebe el *Protoevangelio*, que es posterior, donde se dice que no sólo el nacimiento de Cristo, sino la Adoración de los Reyes tuvo lugar en la cueva. Además, aquí se demuestra cómo el pasaje de Isaías 33, 16 debe comprenderse como promesa mesiánica y como anticipación del nacimiento de Cristo precisamente en una cueva. Justino y Bernabé comprenden de manera parecida el mencionado pasaje de Isaías, como profecía mesiánica. Además, Justino desarrolla una polémica antimitraísta e intenta explicar la sorprendente analogía entre Mitra y Cristo (tanto el nacimiento como el culto de Mitra están vinculados a las cuevas), indicando que para el caso del culto mitraico se trata de una

imitación demoníaca, una falsa asimilación de la obra divina llevada a cabo por los demonios, con objeto de combatir las obras de Dios imitándolas. Esto debía preocupar a Justino, sobre todo si había algún tipo de interpretación pagana de la Biblia para el culto mitraico, donde se presentaría a Mitra como una figura en la que se cumplen las profecías veterotestamentarias (en concreto el texto de Isaías).

En la época de la redacción del *Diálogo con Trifón* (mediados del siglo II) se había transmitido a la Iglesia la tradición del nacimiento de Cristo en una cueva, esta tradición se puede retrotraer a la primera mitad del siglo II con la carta de Bernabé. Parece que hay una larga y antigua tradición eclesiástica que habla de la cueva como lugar de nacimiento del Señor, aunque semejante mención no concuerde necesariamente con los evangelios. Ya la Iglesia primitiva habría entendido el pasaje aludido de Isaías como anticipación del nacimiento de Cristo, y la mención a la gruta con manantial, se asociaba con las aguas del sacramento bautismal y con el agua de la regeneración. Tampoco sería de extrañar que existieran en Belén tradiciones orales sobre el nacimiento de Jesús en una cueva, como parece deducirse del testimonio de Orígenes (*Contra Celso* 51) a mediados del siglo III, que, hablando del nacimiento de Cristo en Belén, junto con los testimonios de la Escritura, aporta una información probablemente fruto de la observación personal o de la transmisión oral. Además, el lugar debía ser conocido y visitado por devotos o curiosos, tanto paganos como cristianos. Testimonios tempranos recogen ya la presencia de peregrinos y visitantes de cultos y procedencias diversas que acudían a la cueva del nacimiento de Jesús (Benz 1954, 379-380). La asociación de María con la tierra fecunda tiene una larga tradición en el pensamiento cristiano, así por ejemplo las hermosas palabras que encontramos en los formularios hispanos de la fiesta litúrgica de la Maternidad (Ibáñez -Mendoza 1975, 151). Un nuevo y más claro ejemplo lo hallamos en los himnos litúrgicos de la Iglesia Ortodoxa dedicados a la celebración de la Navidad (algunos escritos por autores de los siglos IV al VII, otros procedentes de autores anónimos), bien estudiados por Benz. Esta liturgia trata el motivo de la cueva de manera exhaustiva. La cueva aparece como regalo de la tierra al *Logos*. Pues toda la creación presenta un regalo a Cristo, en señal de agradecimiento por la Encarnación. De esta manera se explota la paradoja que lo más alto se digne a bajarse, se trata de la oposición ancestral y complementaria entre Cielo y Tierra. Un hecho muy llamativo para la antropología conceptual cristiana es que, en los himnos de Navidad mencionados, no sólo se cante la cueva de la Natividad de Belén, sino también que el fiel se dirija a sí mismo definiéndose como "cueva de ladrones", es decir, que el autor del himno se considera una cueva (imagen de lo terrenal y de lo carnal) que habitan los moradores demoníacos que atacan al hombre. El hombre, llamado a ser templo de Dios, se había convertido en mera cueva de ladrones al dejarse sojuzgar por su tendencia a lo terreno, por su filiación terrenal. Pero el hombre también es espiritual y puede independizarse de la llamada de la tierra, y para que así sea es Dios mismo el que desciende a la cueva y precisamente dentro de la cueva se hace hombre, expulsa a los demonios y la cueva se convierte en un lugar no para demonios sino para ángeles. Son muchos los himnos que subrayan la paradoja según la cual, la Encarnación supone necesariamente que el Paraíso se instale en la cueva. La cueva queda santificada por la presencia de Dios, de igual manera que la carne mortal se hace eterna con la Encarnación. La analogía entre cueva y carne es de marcado carácter simbólico-somático y antropológico. Como vemos, la mariología encuentra mucha ayuda en la teología de la cueva como vehículo de expresión. María es identificada con la tierra. La Madre de Dios se convierte en montaña y su útero es la cueva, donde tendrá lugar la nueva creación y restauración del hombre angélico, nuevamente creado, hombre que con ello recupera su pureza primordial adámica. Por eso, en último término, la cueva es también el símbolo del paraíso.

Con la Paz de la Iglesia se desarrolla una intensa actividad arquitectónica en los lugares en los que según la tradición habrían ocurrido acontecimientos claves en la vida de Cristo, no sólo su nacimiento, sino también su muerte y resurrección, así como su ascensión. Y de nuevo nos encontramos con tradiciones asociadas a cuevas. Eusebio de Cesarea, nuestra fuente principal a este respecto, informa detalladamente sobre las fundaciones de Constantino en Tierra Santa. El emperador levantó una iglesia sobre la cueva-sepultura de Jesús, y la emperatriz Elena sobre la cueva del nacimiento en Belén y sobre el Monte de los Olivos en Jerusalén. En la Vida de Constantino (hacia 339) Eusebio habla, como es natural, con bastante detenimiento sobre la construcción de la Iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén. Constantino se pone en acción inspirado por el mismo Dios. La empresa no es fácil, en tanto en el lugar habían florecido toda clase de cultos paganos ocultándolo (*Vida de Constantino* III, 25-27):

Se le ocurrió pensar que era su deber hacer que el benditísimo lugar de la resurrección del Salvador en Jerusalén llegara a ser eximio y venerable. Al punto, pues, ordenó construir un edificio dedicado a la oración, concibiendo el proyecto no sin el concurso divino, antes bien, inducido por el mismo espíritu del Salvador. Otrora hombres impíos, mejor aún, toda la casta demoníaca a través de éstos, pusieron todo su afán en entregar a la sombra y al olvido aquel monumento maravilloso de la inmortalidad, cabe el cual 'centelleando luz el ángel que había bajado del cielo hizo rodar la piedra' de los que tienen empedernidas sus mentes, y conjeturaban que 'el que está vivo, aún está entre los muertos'; y dando la buena nueva a las mujeres, removió la piedra de la incredulidad que oprimía su mente, para dar entrada a la convicción de que vivía aquel a quien buscaban (Gurruchaga 1994, 88-90).

La cueva había conocido culto anterior, es un hecho cierto porque de lo contrario Constantino nunca habría dado la orden de retirar los altares paganos y las ruinas que maliciosamente habrían ido cegando la cueva tal como y como narra Eusebio, *Vida de Constantino* III, 38:

Cuando, un estrato tras otro, apareció en el fondo el primitivo solar del terreno, contra toda esperanza ofrecióse a la vista el santo y venerable santuario de la resurrección del Salvador, y la cueva, santa (en verdad) donde las haya, recobró el mismo aspecto de cuando resucitó el Salvador. Por ello, tras su ocaso en las tinieblas, nuevamente salió a la luz, y a cuantos llegaban a visitarla les permitía ver la incontrovertible historia de los maravillosos hechos ahí acaecidos, <atestiguando> con obras más resonantes que cualquier voz la resurrección del Salvador” (Gurruchaga: 1994, 29-298).

El emperador se dirige al obispo Macario de Jerusalén con el encargo de la construcción de la Iglesia del Santo Sepulcro, e insiste en la recuperación del emplazamiento original donde debió obrarse la resurrección de Cristo, tras haber estado la cueva asimismo sepultada, según Eusebio (*Vida de Constantino* III, 30 en Gurruchaga 1994, 293). Eusebio se sirve de un léxico tomado en préstamo de las escuelas paganas y de las religiones místicas. A la cueva de la salvación (o como la llama Eusebio, *to soterion antron*) habrían querido los malvados sumir en el olvido, llevados, sostiene Eusebio, por la locura de querer ocultar la verdad, empleándose a fondo en cubrir el lugar con tierra y tapar la cueva divina (*theion antron*). Pero la Providencia reservó a Constantino, el emperador de la Paz de la Iglesia, el honor de rescatar del olvido la cueva-sepulcro. Aquí es interesante comprobar cómo se está asimilando en realidad la recuperación

del sepulcro a la resurrección en sí: se aplica un esquema interpretativo tomado de la teología, lo que ha sucedido a Cristo está sirviendo igualmente para la cueva: ambos resucitan. Al igual que Cristo murió y fue sepultado, se levantó un templo pagano sobre la sepultura y los paganos intentaron estrangular el recuerdo del Salvador entre los creyentes, pero la cueva ha sido de nuevo hallada, es decir, ha experimentado su propia resurrección.

De modo análogo describe Eusebio la construcción de una iglesia sobre la gruta "mística" de Belén y sobre el Monte de los Olivos, llamados inequívocamente antros místicos y lugares teofánicos (*Vida de Constantino III*, 41 en Gurruchaga: 1994, 299). En general, bajo la exposición eusebiana de lo de las cuevas subyace el pensamiento según el cual el cristianismo surge de tres grandes cuevas místicas que sirven de escenario al hecho mesiánico, son las cuevas del Nacimiento, del Sepulcro y de la Ascensión. Estas cuevas, consideradas escenarios reales de la historia sagrada, recogen todo el simbolismo tradicional de nacimiento, muerte y regeneración y en ellas se asume toda la terminología de las religiones mistericas, probablemente también con un fin polemista, por afán de mostrar que los verdaderos misterios no son los relacionados con los cultos paganos, sino los nuevos misterios cristianos, así como la intención de desautorizar otros cultos paganos cuyo escenario haya tenido lugar en cuevas igualmente. Pero estas tres cuevas no son las únicas donde los cristianos tienen lugares de culto. Como afirma Benz, a mediados del siglo IV hay un verdadero laberinto de cuevas a disposición del cristiano. El *Itinerarium Burdigalense* (del 333) muestra numerosos emplazamientos de culto en cuevas: la cueva del nacimiento de María en Jerusalén, la cueva de la Anunciación en Nazareth, y allí mismo la cueva del taller de José, la cueva de los pastores en Belén, la cueva de los Magos en Der Dosi, la cueva de la resurrección de Lázaro en Betania, la cueva del lavado de pies en el Valle de Josafat, la cueva del arrepentimiento de Pedro en la montaña de Sion. Además, hay más cueva de los Padres, Reyes y Profetas del Antiguo Testamento: la cueva de David en Belén, la cueva del nacimiento de Israel y al mismo tiempo la cueva sepulcro de Raquel en Belén, la cueva sepulcro de Job, la cueva de Abrahán en el valle de Mambré en Hebrón, la cueva de Elías sobre el Horeb, la cueva de Juan a orillas del Jordán y la cueva de Moisés sobre la montaña de Sión.

Las cuevas como elemento determinante en el nacimiento del monacato

El fenómeno del monacato rupestre, acompañado del simbolismo de la cueva, ha dejado su huella arqueológica en la mayor parte del mundo cristiano antiguo, desde luego en el mundo mediterráneo como en España, Italia, Malta, Grecia, Egipto -y por mediación suya Etiopía-, Siria, Turquía y Líbano así como en la Europa central en Alemania y Austria; y en la Europa Oriental, caso de Rumania, Bulgaria y Ucrania (Molina Gómez 2006, 649-675; González Blanco, González Fernández & Amante Sánchez 1993 con abundante bibliografía; González Blanco 1999; Handjivski 1985; Hein-Kleidt 1999; Kusch -Kusch 2001; Nicol 1963; Sauneron 1972; Besse 1900, 275). A esto hay que añadir valiosas informaciones de Teodoreto de Ciro sobre la vida al aire libre o en las cuevas, como san Julián Sabbas y sus discípulos (Peña 1985, 49-59). En su origen, no se encuentra sino la nueva idea cristiana de la naturaleza. En efecto, las montañas, los lugares difícilmente accesibles y las zonas deshabitadas son escenario tradicional de innumerables prácticas ascéticas. Montaña y desierto se asimilan en la literatura monástica. En el Egipto de la Antigüedad Tardía, el *horos* (montaña) se convierte prácticamente en sinónimo de monasterio (Cadell & Rémondon 1967, 343-349). Existe una imagen semi-legendaria del desierto, del *panéremos*, como lugar que jamás pisan los seres humanos, región habitada no más que por demonios y bestias, al *panéremos* se dirige el anacoreta para enfrentarse en solitario contra los demonios. Se trata de un espacio

no muy lejano en realidad, pero su distancia no resulta tanto física como simbólica. Tras una lucha a menudo dramática, tal y como la vemos reflejada en los episodios transmitidos por la hagiografía tradicional, el anacoreta consigue la purificación y llegar al verdadero conocimiento de Dios a través de la renuncia; es entonces cuando se transforma en un hombre angélico o adámico, con ello se da el primer paso hacia la restauración definitiva de la relación con Dios y el *vir Dei* ve ante sus ojos una serie de signos anticipatorios: en mitad del desierto los ángeles le alimentan con frutas del Paraíso, los animales antes temerosos u hostiles se presentan mansos ante él. En la visión ascética cristiana el mito del desierto es la antesala al mito de la recuperación del Paraíso (Chitt 1966; Guillaumont 1975, 3-21; Lacarriére 1964, 114; Colombás 1958; Brown 1993, 293).

La cueva ocupa en muchos sentidos un lugar análogo al *éremos*. También ésta comienza siendo el hogar de los demonios, lugar tan desprovisto de huella humana como el desierto, tan desconocido que representa el poder de la muerte y de la oscuridad. El asceta marcha a la cueva para combatir allí a los demonios, en su propio terrero, para hacer entrar en él a Cristo victorioso, igual que hace al retirarse al desierto. Esta información nos la corrobora en la primera mitad del siglo IV San Atanasio de Alejandría en la *Vida de Antonio*. Antonio es el modelo ancestral de todos los ascetas cristianos (Bieler 1967; Steidle 1956, 149; Alexandre 1996, 63-93; Brown 1971, 80-101; Id. 1983, 1-25; Id 1995, 57-78; Brennan 1985, 209-227; Frank 1988, 281-283). San Atanasio escribe la *Vita* tomando el Nuevo Testamento como modelo (Herre 1963, 287-303) pero se sirve también de la imagen de Elías y su género de vida apartada y llena de renunciaciones que sirvió de modelo a los primeros anacoretas, los paralelos con él son muchos como ha demostrado (Tetz 1995, 155-184.). Atanasio cuenta de Antonio que pasó dos años en una cueva y allí luchó fieramente contra los demonios saliendo victorioso (Munnick 1996, 95-110; Guillaumont 1957, 189-196; Álvarez 1988, 101-118; Baynes 1954, 7-10; Daniélou 1956, 136-147; Stoffels 1910, 721-732 y 809-830.) También parece que Antonio vivió en una cueva el tiempo que estuvo en la Montaña Exterior, llamada Pispir. En cualquier caso, la *Historia Monachorum* de Rufino conoce una tradición de la cueva en este lugar. Rufino en la *Historia Monachorum XVII* informa que en aquel lugar había tremendas montañas en cuyas cuevas vivían monjes, de los cuales el Padre Pityron había sido discípulo de Antonio (Atanasio, *Vida de Antonio*, 61, 73, 89; Rufino, *Historia Ecclesiastica II*, 8; *Historia Monachorum XVI*). También describe Rufino en su *Historia Monachorum* una imagen del desierto en la que hierven los eremitas de las cuevas. Así habla de los ascetas del desierto más conocidos: Juan de Licópolis, que vivió 40 años en una cueva sin haber visto jamás una mujer (*Historia Monachorum I*, 4). El propio Juan de Licópolis cuenta que otro monje vivía en una cueva y los demonios le atormentaban. Otro padre del desierto, Apolo, vivía en un pequeño agujero en la montaña, rezaba de día y de noche (*Historia Monachorum I*, c. 32). De San Sabbas también se cuenta una larga estancia en una cueva, que también lucha contra las apariciones demoníacas. En la vida de San Sabbas hay un interesante milagro de luz: "Una noche cuando rezaba vio una columna de fuego que se alzaba hasta los cielos, fue hacia aquel lugar y encontró una cueva. Y en algunos días levantó allí un magnífico monasterio" (*Vita S. Sabbae*, en *Ecclesiae Graecae monumenta III*, 222 según Benz 1954, 418). La vida de San Sabbas era muy querida en los famosos monasterios rupestres de Kiev. De hecho, la hagiografía eslava continúa desarrollando la imagen monástica de la cueva (Smolitsch 1953; Benz 1953; id 1957, 80-81 y 118-119; Haussig 1966, 447, 501, 359, 360, 507, 364-366 y 388). También aquí las cuevas se convierten en el lugar de la victoria sobre los demonios y el triunfo de una nueva vida. Evidentemente este motivo ha jugado un cierto papel en la fundación posterior de monasterios rupestres. En la tradición eslava se abunda en la simbología habitual de la cueva, ésta representa la muerte de la vieja vida, así como la resurrección a otra más espiritual, es el lugar donde se alcanza la

verdadera sabiduría, como vemos por ejemplo en el llamado Paterikon de Kiev, documento que narra la historia de los Padres que vivieron en las cuevas del monasterio rupestre de Kiev, y que, si bien no desarrolla una auténtica teología de la cueva, sí se ven en él rasgos de "piedad rupestre". En la cueva tienen lugar los típicos enfrentamientos contra los demonios, el Diablo y los espíritus malignos:

Nuestro santo padre Feodosijj se reveló en la cueva como vencedor de los espíritus malignos. Cuando a su madre se le cortó el pelo (fue consagrada monja) y se apartó de él toda preocupación mundana, comenzó con gran aplicación a luchar en el celo de Dios. Y había tres estrellas que se veían en la cueva, que expulsaron la oscuridad demoníaca mediante sus oraciones: me refiero al muy digno Antonij y al bienaventurado Feodossij y al gran Nikón. Estos vivieron en la cueva, rezando a Dios, y Dios estaba con ellos; porque Él dijo: Allá donde haya dos o tres reunidos en mi nombre, ahí que estaré yo con ellos. (Benz 1975, 97)

Una parte importante de la vida de San Feodossij trata de sus luchas contra los demonios precisamente dentro de la cueva. "¿Quién no ha de admirar a este bienaventurado, que permaneció solo en semejante cueva oscura no temiendo a la multitud de espíritus invisibles que le acometían, sino que, permaneciendo firme como un poderoso héroe, pedía la ayuda de Dios y Jesucristo nuestro Señor?" (La historia de Isaak y de Teodosijj y la vida de San Sergio de Radonez, en Spidlik 1986 y Benz 1953).

Interesante es la historia del monje Isaac. Su lucha contra los demonios es especial ya que simulaban ser la luz de Cristo:

Cuando, siguiendo su costumbre, se sentó y apagó la vela, brilló de pronto una luz en la cueva como si fuera el sol y que cegaría a un hombre. Y dos hermosos jóvenes se dirigieron hacia él; sus rostros brillaban como el sol y le dijeron: Isaakji, somos ángeles, mira que Cristo viene a ti con sus ángeles. Isaakji se levantó y vio los hombres y sus rostros más brillantes que el sol, y uno de entre ellos cuyo rostro brillaba aún más. Y le dijeron: Isaakji, éste es Cristo, arrodíllate y reza. Pero él no entendió la añagaza demoníaca y rezó (Benz 1975, 161).

A partir de ese momento el santo cayó bajo el poder de los demonios, aunque solo momentáneamente. No fue ésta la única vez en que los demonios le atormentaron. En cierta ocasión aparecieron con picos y palas amenazándole con enterrarlo en la cueva. Hizo la señal de la cruz y desaparecieron. Este pasaje subraya además el hecho interesante de que los habitáculos rupestres sirvieran también como lugar de enterramiento. El aire en los agujeros hechos en la roca arenisca era tan seco que permitía la conservación del cadáver mediante una momificación casi natural. También hay un simbolismo importante en lo que se refiere a la Resurrección. La luz ha de brillar en la oscuridad, en eso consisten las apariciones de los santos de las cuevas (ya hemos visto que los demonios también pueden aparecerse de esta manera). Particularmente interesante es el caso de las tentaciones de Juan, donde parece que un viejo espíritu orgiástico de los cultos paganos de la cueva lucha contra la intrusión de la Sabiduría Celestial que quiere tomar posesión de la cueva. El santo se encierra en un agujero, se le aparece una serpiente la noche de la resurrección de Cristo, le amedrenta, pero Juan invoca a Cristo y la serpiente desaparece. De nuevo estamos ante el tema de la cueva-sepulcro y de la cueva-lugar de la resurrección. Todas estas tradiciones anacoréticas fueron comunes a los primeros eremitorios rupestres.

Conclusiones

El cristianismo primitivo desarrolló una visión de la naturaleza distinta de la que había sido la visión pagana y no por ello se situó en contra de la materia ni arrebató un átomo del goce estético en la contemplación de la belleza formal que había sido característico en la época precedente. En muchos casos se puede hablar de una continuidad de elementos formales, y hasta de un enriquecimiento de la experiencia estética. Tradicionalmente considerada divina, Ovidio coloca a la naturaleza entre el número de los dioses. Desde su origen el cristianismo había cuestionado esta concepción, porque no es posible considerar a la naturaleza *creatrix* en un mundo presidido solamente por un Dios único.

Advertencias contra la divinización de la naturaleza y de sus elementos que ya aparecen tempranamente en los textos bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento en los que se advierte contra la confusión entre el creador y lo creado (Sabiduría 13,2; Jer. 10, 2 Rom. 1, 25) hacen comprensible la polémica por la sacralización de la naturaleza que se convirtió en habitual dentro de la apologética cristiana posterior. San Atanasio (*Vida de Antonio* 76, 2-4) enumera las objeciones contra la interpretación alegórica de los mitos, que buscaba en ellos la identificación de los dioses con fenómenos naturales. Este es un verdadero lugar común que aparece de nuevo destinado a evitar que los dioses alcancen una burda literalidad y que Hefesto acabe siendo considerado el fuego, no representándolo; o Artemis sea la luna y Poseidón el mar, y no solo Atanasio o Teófilo de Antioquía sino que el judaísmo helenizado, como por ejemplo Filón de Alejandría, había hecho suya esta crítica contra el alegorismo universal haciendo coincidir los presupuestos bíblicos con la filosofía helenística y concretamente de la concepción estoica sobre el uso de la alegoría.

Ahora bien, que la naturaleza no era creadora por sí misma y que no pudiera ser catalogada entre los dioses, no quiso decir en manera alguna que perdiera un ápice de sacralidad o de misterio, ni mucho menos que el mundo el cristiano eliminara o extirpara la presencia divina en la naturaleza (Bernhart 1950, 27). Y aunque el cristianismo no viera en la naturaleza un ser divino, sí que la consideraba el mejor heraldo de Dios, y su contemplación es el primer paso necesario, dentro de una cultura cada vez más sapiencial y centrada en la Biblia, hacia la *paideia*, camino esencial para la plena realización de la persona. Así hay que entender las palabras mencionadas antes de Antonio recogidas por Evagrio (*Tratado Práctico* 171, en Guillaumont 1971, 695), tal es su sentido al comparar el mundo con un texto escrito por Dios puesto ahí para ser leído. La fe es conocimiento y la naturaleza es la primera *paideia* para alcanzar dicho conocimiento. Desde luego sigue siendo una fuente de misterio a través de la cual se puede llegar a intuir la presencia de lo divino, en ella se sigue observando el hálito creador y se observa una comunidad permanente entre hombres, animales y fenómenos naturales. El ciclo de las plantas, los movimientos de los astros, el paso de las estaciones y los calendarios religiosos y festivos vinculados a los usos agrícolas apoyan esta idea. Los escritores cristianos seguirán viendo en ella la huella de Dios en todas partes. La contemplación de la naturaleza es un ejercicio de exégesis y de intelección tanto como la lectura de la Biblia. Los Padres han mirado siempre la naturaleza con ojos metafísicos. La experiencia de la naturaleza conduce a la emoción derivada de estar ante una obra divina.

No puede decirse que el cristianismo devaluara, desmitificara o desacralizara la naturaleza sin captar su belleza. La edad de oro del pensamiento patrístico (entre otros muchos La correspondencia de Basilio de Cesarea dirigida a Gregorio Nazianzeno, los poemas de San Efrén Sirio entre otros muchos ejemplos)

lleva este pensamiento hasta la edad media sin solución de continuidad, y es algo observable hasta en la continuidad de la poesía pastoril hasta el Renacimiento (Kegel-Brinkgreve 1990, 191; Bartoli 2019, 83). La visión simbólica, moral y alegórico-universal unida a la contemplación de la naturaleza permiten descubrir la existencia de un sistema superior y de una mente que lo ha ideado, por lo tanto, de Dios. El desierto, la montaña o el de las cuevas, este último determinante en el esclarecimiento de gran parte de la historia del monacato primitivo, para todo entra a formar simbolismo de la cueva no puede entenderse aisladamente, éste sólo culmina con su integración en un esquema superior: el de la comprensión cristiana del mundo y el alegorismo universal con el que éste mundo, es contemplado en tanto que creación divina (Biese 1888; Norris 1966; Wallace-Hadrill 1961). Y no solo se trata de los fenómenos naturales, sino también de los seres vivos. Los animales son los amigos del santo y anuncian con su comportamiento la restauración de los tiempos de Adán anteriores a la caída, caída que sí significó la separación entre naturaleza y humanidad. Los Padres interpretan cada fenómeno natural en sentido espiritual, y siguen un planteamiento de raíz exegética en el que la naturaleza es el evangelio de Dios a la humanidad, adelantando así los presupuestos de la teología ecologista contemporánea (Johnson 2015).

La restauración de la naturaleza comporta la restauración del Paraíso, nuevamente habitable en virtud de una alianza nueva. Naturaleza y cristología son inseparables y con razón se puede hablar de un Cristo cósmico como el anunciado en Efesios 1, 7-10 por San Pablo. En la concepción patrística, antes del nacimiento de Cristo la naturaleza se degradaba, envejecía y moría. Pero que la Encarnación del Logos significa la culminación de los planes de Dios para la salvación del mundo y la renovación de la creación. Por es frecuente en la predicación el uso de metáforas naturales a la hora de hablar de la Resurrección individual de Cristo, pero también de resurrección colectiva de la humanidad, como en el comentario exegético, *Tratados XVII 29*, del antes citado predicador hispano Gregorio de Elvira (Pascual Torró 1997, 401). Naturaleza, muerte y resurrección se explican mutuamente. Así en el simbolismo de la cueva se reúnen imágenes ancestrales como son la matriz ctónica y útero de la tierra. Este rico simbolismo rupestre se interpreta desde la teología mariana como la confirmación del hecho mesiánico. La teología cristiana primitiva asimilaba la caverna al útero virginal de María, y a ella misma con la tierra fértil. El cristiano, lee en el libro de la naturaleza y así debe interpretar necesariamente la cueva dentro de su sistema de creencias, representaciones y prácticas. De la matriz virginal de María surge la restauración de la carne, y la recuperación del hombre adámico, primordial, plenamente restaurado, porque la deificación de la carne mortal operada a través de Cristo abre también las puertas para la restauración completa del Paraíso y de la renovación final de la Naturaleza anunciada para los Padres Isaías 11, 6-9 (Bernhart 1937, 10-39; Bernhart 1961, 44-62 y 167-190). Esto dio lugar, naturalmente, a nuevas polémicas, como la documentada entre Orígenes y Gregorio de Nisa acerca una sucesión de restauraciones físicas o una única restauración universal de la naturaleza (Wallace-Hadrill 1968, 113-117). No hay ni rastro de un pensamiento reduccionista o protoinquisitorial en el tratamiento y concepción que de la naturaleza tuvieron los primeros cristianos. La visión anterior, de raíz pagana, se amplió y se enriqueció bajo nuevos parámetros, hubo innovación, pero la continuidad de temas y géneros no se vio comprometida, todo lo más enriquecida, al añadirse a la aproximación estética de la naturaleza el género homilético y la literatura teológica.

Bibliografía

- Alexandre, M., 1996, "La construction d'un modèle de sainteté dans la Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie", Walter, Ph. (ed.), *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, 63-93.
- Álvarez, P., (1988), "Demon Stories in the Life of Anthony by Athanasius", *Cistercian Studies* 23, 101-118.
- Bardy, G. & Sender, J., 1948, *Théophile d'Antioche: Trois livres à Autolytus*, París.
- Bartelenik, G. J. M., 2011, *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*, París.
- Bartoli, E., 2019, *Arcadia medievale. La bucolica mediolatina*, Roma.
- Bashow, P., 1990, *Die Edelsteinblume. Sagen aus dem Ural*, Stuttgart.
- Baynes, A. C., 1954, "St. Antony and the Demons", *Journal of Egyptian Archeology* 40, 7-10.
- Benz, E., 1954, "Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche", *Eranos-Jahrbuch* XXII, 365-432.
- Benz, E., 1957, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburgo.
- Benz, E., 1975, *Russische Heiligenlegenden*, Zurich.
- Bernhart, J., 1937, *Der Heilige und das Tier*, Munich.
- Bernhart, J., 1950, *Chaos und Dämonie. Von den Göttlichen Schatten der Schöpfung*, Munich.
- Bernhart, J., 1961, *Die Unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier*, Munich.
- Besse, J.M., 1900, *Les Moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine (451)*, París.
- Bieler, L., 1967, *Theios aner, Das Bild des Göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Biese, A., 1888, *Die Naturgefühl im Mittelalter und in der Neuzeit*, Leipzig.
- Bolland, J. ed, 1668, *Acta Sanctorum*, Amberes.
https://www.heiligenlexikon.de/ASJanuar/Kentigern_Mungho.html
- Brennan, B., 1985, "Athanasius' Vita Antonii. A sociological interpretation", *VChr* 39, 209-227.
- Brown, P., 1993, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona.
- Brown, P., 1971, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61, 80-101.
- Brown, P. 1983, "The Saint as Exemplar", *Representations* I, 1-25.
- Brown, P., 1995, *Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge.

- Burton-Christie, D., 2007, *La palabra en el desierto. La escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Madrid.
- Cadell, H. & Rémondon, R., 1967, "Sens et emplois de TO OPOΣ dans le documents papyrologiques", *REG* 80, 343-349.
- Camelot, P. T., 2006, *Athanase d'Alexandrie: Contre les païens*, Paris.
- Chitty, D., 1966, *The Desert a City*, Oxford.
- Colombás, G., 1958, *Paraíso y Vida Angélica*, Montserrat.
- Daniélou, J., 1956, "Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine", *Studia Anselmiana* 38, 136-147.
- Daniélou, J., 1967, *L'Entrée dans l'Histoire du Salut. Baptême et Confirmation*, Paris
- Deferrari, R. J., 1926, *Saint Basil, Letters I*, Londres/Nueva York.
- Eliade, M., 1996, *Herreros y alquimistas*, Madrid.
- Eliade, M., 2001, *Diario 1945-1969*, Barcelona.
- Frank, K.S., 1988, "Antonius Aegyptius monachus", *Augustinus Lexikon* I, 281-283.
- Gemeinhardt, P., 2013, *Antonius, der erste Mönch. Leben, Lehre, Legende*, Munchen.
- Giles, J. A., 1843, *Venerabilis Bedae Opera VI*, London.
- Giordano, O., 1995, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid.
- González Blanco, A.; González Fernández, R. & Amante Sánchez, M. (eds.), 1993, *La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)*, Ser. Antigüedad y Cristianismo X, Murcia.
- González Blanco, A. & Matilla Séiquer, G., (eds.), 1998, *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, Ser. Antigüedad y Cristianismo XV, Murcia.
- González Blanco, A. (ed.), 1999, *Los columbarios de La Rioja*, Ser. Antigüedad y Cristianismo XVI, Murcia.
- Griffiths, J.G., 1985, "A note on monasticism and nationalism in the Egypt of Athanasius", E. A. Livingstone (ed.), *Papers Presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1975*, Ser. *Studia Patristica* 16, Berlín, 24-28.
- Guillaumont, A., 1957, "Démon. Dans la plus ancienne littérature monastique. Les vies de moines du IV^e siècle", *DS* 3, 189-196.
- Guillaumont, A., (1975), "La conception du désert chez les moins d'Égypte", *RHR* 188, 1975, 3-21.
- Guillaumont, A., -Guillaumont, Cl. (eds.), 1971, *Evagre Le Pontique, Traité Pratique*, Paris.
- Guriévich A., 1990, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid.
- Gurruchaga, M., 1994, *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino*, Madrid.
- Halkin, F., 1932, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, SH 19, Bruselas.

- Handjivski, A., 1985, *Rock Monasteries*, Sofia.
- Haussig, H.W., 1966, *Kulturgeschichte von Byzanz*, Stuttgart.
- Hein, E. & Kleidt, B., 1999, *Äthiopien christliches Afrika. Kunst, Kirche und Kultur*, Ratigen.
- Herrera, J., 1963, "Temas neotestamentarios de huida del mundo en la Vida de Antonio", *Yermo* 1, 287-303).
- Hünneropf, (1932, reed. 2000), art. "Höhle", H. Bächtold-Stäubli & E. Hoffmann-Krayer (eds.), Ser. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 4, Berlin/New York, 175-183.
- Ibáñez, J. & Mendoza, F., 1975, *María en la liturgia hispana*, Pamplona.
- Jacoby, A., 1922, "Der hundsköpfige Dämon der Unterwelt", *Archiv für Religionswissenschaft* 21, 219-225.
- Johnson, E. A., 2015, *Pregunta a las bestias. Darwin y el Dios del amor*, Santander.
- Kegel-Brinkgreve, E., 1990, *The Echoing Woods. Bucolic and Pastoral form Theocritus to Wordsworth*, Amsterdam.
- Kusch, H. & Kusch I, 2001, *Kulthöhlen in Europa*, Köln.
- Lacarrière, L., 1964, *Los hombres ebrios de Dios*, Barcelona
- Lauchert, F., 1909, "Zum Fortleben der Typen des Physiologus in der geistliche Literatur", *Zeitschrift für kathol. Theologie* vol. 33 n° 1, 177-179.
- Lauchert, F., 1931, "Zur Eingliederung des Physiologus in die altchristl.Lit.", *Theol. Revue*, 405-417.
- Lavenant, R. & Graffin, F., 1968, *Éphrem de Nisibe. Hymnes sur le Paradis*, Paris.
- Leclerq, H., 1939, "Physiologus", F. Cabrol & H. Leclerq (eds.), *Dictionnaire d' Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, XIV, Paris, col.810-812.
- Mabillon, J., 1668, *Acta Sanctorum ordinis Sancti Benedicti I*, Paris.
- Maderuelo, J. 2005, *El paisaje. Génesis de un concepto*, Madrid.
- Molina Gómez, J. A., 2006, "Recorrido por la geografía del monacato rupestre cristiano", *Antigüedad y cristianismo* 23, 649-675.
- Molina Gómez, J.A., 2006b, "La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo", *Antigüedad y Cristianismo* 23, 861-882.
- Munnich, O., 1996, "Les démons d'Antoine dans la Vie d'Antoine", Ph. Walter (ed.), *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, 95-110.
- Nicol, D.M., 1963, *Metora. The Rock monasteries of Thessaly*, London.
- Nilsson, M. P., 1955, *Geschichte der gr. Religion, I*, München.
- Norris, R.A., 1966, *God and World in Early Christian Theology*, London.
- Orbe, A., 1989, *La espiritualidad de San Ireneo*, Roma.

- Pascual Torró, J., 1997, *Gregorio de Elvira. Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, Madrid.
- Pascual Torró, J., 2000, *Gregorio de Elvira. Comentario al. Cantar de los Cantares y otros tratados exegeticos*, Madrid.
- Peña, I., 1985, *La desconcertante vida de los monjes sirios (siglos IV-VI)*, Salamanca.
- Perry, B.E. 1941, "Physiologus", in *Pauly/Wissowa N.R.* 20, 1074-1129.
- Peterson, E. 1935, *Das Buch von den Engeln*, Leipzig.
- Rahner, H., 1964, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg.
- Rahner, H., 2003, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona.
- Ramos Jurado, E. A., 1989, *Porfirio. El antro de las ninfas de la Odisea*, Madrid.
- Ruiz Bueno, D., 1954, *Padres Apologetas Griegos*, Madrid.
- Ruiz Bueno, D., 1967, *Orígenes. Contra Celso*, Madrid.
- Ruiz Bueno, D., 1979, *Padres Apostólicos, edición bilingüe completa*, Madrid.
- Rupérez Granados, P., 1995, *Atanasio. Vida de Antonio*, Madrid.
- Santos Otero, A., 1963, *Evangelios Apócrifos*, Madrid.
- Sauneron, S., 1972, *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna, IV vol*, Paris.
- Scholz, H., 1937, *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion*, Berlin.
- Smolitsch, I., 1953, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 938 bis 1917, Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 10/11*, Würzburg.
- Spengler, O., 1988, *La Decadencia de Occidente I*, Madrid.
- Ulansey, D., 1989, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology & Salvation in the Ancient World*, Oxford.
- Spidlik, T., 1986, *Los Grandes místicos rusos*, Madrid.
- Steidle, B, 1956, "Homo Dei Antonius. Zum Bild des 'Mannes Gottes' im alten Mönchtum", *StuAns*, 148-200.
- Steiner, G., 2005, *Anthropocentrism and its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh.
- Stoffels, J., 1910, "Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius", *Theologie und Glaube* 2, 721-732; 809-830.
- Tetz, M., 1995, "Athanasius und die Vita Antonii", Id. (ed.), *Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*, Berlin/New York, 155-184.
- Ulansey, D., 1989, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology & Salvation in the Ancient World*, Oxford.
- Vierzig, S., 1998, *Von der Höhle zur Kirche. Archaisches im Christentum*, Frankfurt am Main.

Volpi, F., 2007, *El nihilismo*, Madrid.

Wagner, F., 1979, "Bestiarien", K. Ranke (ed.), *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 2, Berlin/New York, col.214-226.

Wallace-Hadrill, D.S., 1968, *The Greek Patristic view of Nature*, Manchester.

Wyatt, N., (1996), *Myths of Power*, *Ugaritish-Biblische Literatur*, Band 13, Münste

