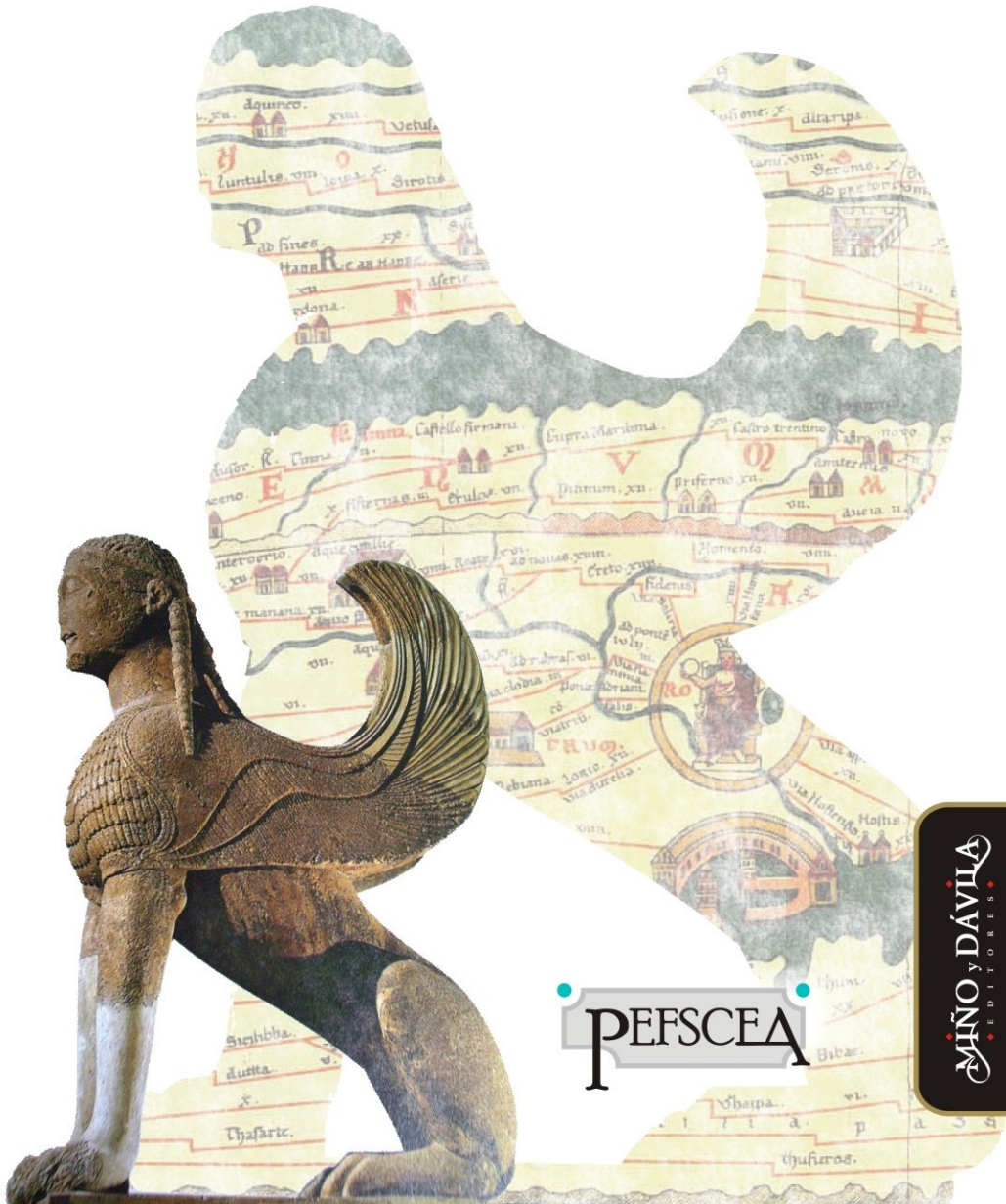


Marcelo Campagno / Julián Gallego / Carlos G. García Mac Gaw (comps.)

# POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO

EGIPTO, GRECIA, ROMA



PEFSCEA

MIÑO y DAVILA  
EDITORES

**Diseño:** Gerardo Miño  
**Composición:** Paola Casiva

**Edición:** Primera. Agosto de 2009  
**Tirada:** 700 ejemplares

**ISBN:** 978-84-92613-26-7

**Lugar de edición:** Buenos Aires, Argentina

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© 2009, Miño y Dávila srl / © 2009, Pedro Miño

**MIÑO y DÁVILA**  
♦ EDITORES ♦

**Dirección postal:** Av. Rivadavia 1977, 5º B  
(C1033AAV) Buenos Aires, Argentina  
Tel: (54 011) 3534-6430 y 6009-1184

**e-mail producción:** [produccion@minoydavila.com.ar](mailto:produccion@minoydavila.com.ar)  
**e-mail administración:** [info@minoydavila.com.ar](mailto:info@minoydavila.com.ar)  
**web:** [www.minoydavila.com.ar](http://www.minoydavila.com.ar)

Marcelo Campagno / Julián Gallego / Carlos G. García Mac Gaw (comps.)

# POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO

EGIPTO, GRECIA, ROMA

Programa de Estudios  
sobre las Formas de Sociedad  
y las Configuraciones Estatales  
de la Antigüedad



MIÑO y DÁVILA  
EDITORES



[www.minoydavila.com.ar](http://www.minoydavila.com.ar)

En Madrid:

**Miño y Dávila editores**

Arroyo Fontarrón 113, 2º A (28030)

tel-fax: (34) 91 751-1466

Madrid - España

En Buenos Aires:

**Miño y Dávila srl**

Pje. José M. Giuffra 339 (C1064ADC)

tel-fax: (54 11) 4361-6743

e-mail producción: [produccion@minoydavila.com.ar](mailto:produccion@minoydavila.com.ar)

e-mail administración: [administracion@minoydavila.com.ar](mailto:administracion@minoydavila.com.ar)

Buenos Aires - Argentina

# ÍNDICE

Introducción .....	7
<b>PRIMER PARTE: Antiguo Egipto</b> .....	11
Lengua, política y religión en el Antiguo Egipto, <i>por Antonio Loprieno</i> .....	13
Horus, Seth y la realeza. Cuestiones de política y religión en el Antiguo Egipto, <i>por Marcelo Campagno</i> .....	31
El rey ritualista. Reflexiones sobre la iconografía del festival de Sed egipcio desde el Predinástico tardío hasta fines del Reino Antiguo, <i>por Josep Cervelló Autuori</i> .....	61
Presentando y discutiendo deidades en el Reino Nuevo y el Tercer Período Intermedio en Egipto, <i>por John Baines</i> .....	103
Realeza, rito y tradición en el Egipto Antiguo, <i>por Alicia Daneri Rodrigo</i> .....	157
<b>SEGUNDA PARTE: Grecia Antigua</b> .....	169
Los espacios religiosos de los orígenes de las comunidades arcaicas, <i>por Domingo Plácido</i> .....	171
Decreto del Pritaneo y política délfica: exégesis religiosa en la democracia de Pericles, <i>por Miriam Valdés Guía</i> .....	195

Leyes sacras en el escenario político de Antígona, <i>por Ana Iriarte</i> .....	229
Degollaciones inapropiadas: el sacrificio impío en las tragedias troyanas de Eurípides, <i>por Elsa Rodríguez Cidre</i> .....	239
El envés de un agotamiento político. Epifanías de Dioniso en el teatro ateniense de fines del siglo v, <i>por Julián Gallego</i> .....	257
Los oráculos griegos y la gran política. Un contra-ejemplo. El oráculo de Dodona y la “Guerra de las lágrimas” en Eutresis en 368/7 a.C., <i>por Pierre Bonnechere</i> .....	273
<b>Tercera parte: Mundo Romano</b> .....	287
El gobernador provincial, de Cicerón a Plinio el Joven, <i>por Pedro López Barja de Quiroga</i> .....	289
La Conferencia de Cartago del 411: política y justicia secular en la resolución del conflicto donatista, <i>por Carlos G. García Mac Gaw</i> .....	305
Estrategias de conversión religiosa en <i>Simeón el loco</i> de Leoncio de Neápolis, <i>por Pablo A. Cavallero</i> .....	325
“¿Cómo ha sido que la fiel ciudad de Sión se ha convertido en prostituta?”. Apuntes sobre la tipología imperial en la historiografía anticalcedoniana, <i>por Héctor R. Francisco</i> .....	339
El sacerdote, el rey y el recuento del pasado. Las tensiones en la <i>Historia Wambae</i> de Julián de Toledo, <i>por Eleonora Dell’Elicine</i> .....	355

## INTRODUCCIÓN

**D**urante los días 6 y 7 de septiembre de 2007, en el auditorio del Convento Grande de San Ramón Nonato de la Ciudad de Buenos Aires, el Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad realizó su *I<sup>er</sup> Coloquio Internacional: "Política y Religión en el Mediterráneo Antiguo"*. El coloquio reunió a destacados especialistas de diferentes áreas de estudio acerca del Antiguo Egipto y del Mundo Greco-Romano, a quienes se les propuso analizar las diversas formas en que se articulan los ámbitos que convencionalmente se identifican como "política" y "religión" en nuestro universo simbólico, pero cuyos respectivos alcances no siempre son discernibles en el Mundo Antiguo. Por cierto, las dificultades para precisar el campo específico de esos ámbitos en la Antigüedad no ocultan su decisiva importancia en la constitución de aquellas sociedades: la relevancia de los elementos rituales en las prácticas institucionales, el papel del templo y de la religión en relación con el ejercicio del poder, la interrelación entre el universo mítico y la construcción de las prácticas más propiamente políticas, todos estos aspectos han sido centrales en la estructuración en las sociedades antiguas y ameritaban, por ello, la realización de un evento en el que pudieran ser pensados en profundidad.

En tal sentido, este primer coloquio internacional del PEFSCEA se constituyó en un ámbito de genuino intercambio científico entre investigadores argentinos y extranjeros, cuyas indagaciones se centran en estas temáticas. En dos días de intenso trabajo, el coloquio resultó una instancia de gran repercusión respecto de los objetivos y las propuestas que organizan la actividad de nuestro Programa de Estudios, con un significativo impacto para las investigaciones locales en el área de la Historia Antigua, acercando a importantes historiadores, presentando líneas de análisis y de discusión historiográfica de reciente data y difundiendo las conclusiones alcanzadas entre los colegas y el público general que colmó el auditorio en aquellos días.

Pero el alcance de las temáticas y los ejes de discusión del coloquio no se ha circunscrito de manera exclusiva a los problemas propiamente históricos inherentes a la Antigüedad. Por el contrario, el abordaje de la problemática ha permitido el desarrollo en una escala más amplia de reflexiones teóricas y metodológicas sobre las relaciones históricas entre política y religión, que se hallan en el centro de los debates político-sociales contemporáneos. En este sentido, el coloquio ha sido también

una instancia de intervención en nuestro presente: los historiadores del Mundo Antiguo, al igual que los especialistas en otras épocas, no sólo hablan del pasado sino que elaboran herramientas para la reflexión intelectual. Y el coloquio ha sido buena prueba de ello.

Los trabajos reunidos en este volumen reflejan la pluralidad de enfoques que caracterizó el encuentro de septiembre de 2007. Esa pluralidad corresponde no sólo a las perspectivas de cada autor sino al carácter multiforme de la problemática abordada: la relación entre la política y la religión en el Mundo Antiguo resulta, en efecto, un fenómeno sumamente complejo, especialmente en la medida en que nuestra moderna perspectiva tiene presupuestos francamente distintos a los dominantes en la Antigüedad. La posibilidad de reflexionar desde lo que se considera una perspectiva no religiosa, o laica, habría sido impensable para los protagonistas de aquel mundo. Pero además, los espacios incluidos en el campo que se ha delimitado, el Antiguo Egipto y el Mundo Greco-Romano, difieren ampliamente entre sí. En este último espacio se ha dado el surgimiento de un pensamiento propiamente político, en relación con el marco institucional de la *pólis* y la *civitas*, y al mismo tiempo, lo que hoy en día englobamos bajo la rúbrica de “religión” quedó en la Antigüedad clásica subordinado al entramado político de la ciudad. Paralelamente, en el lenguaje egipcio antiguo no existían palabras para designar de manera específica las esferas de la “religión” o la “política”, lo cual constituye, por sí mismo, una indicación de relevancia a la hora de analizar la existencia de ambas esferas en el Egipto Antiguo. En tales condiciones, estudiar la interconexión entre estos dos ámbitos supone basarse en la forma que asume un determinado rango de evidencia o de formas discursivas en lugar de abordar documentos que se enfocan en tales conceptos.

Así pues, la separación radical entre el ámbito religioso y el político sólo es efectiva a la hora de ayudar a la comprensión del campo de estudio. En términos prácticos, ambos aspectos permanecen inextricablemente unidos. En efecto, política y religión aparecen fuertemente ligados en el Mundo Antiguo en procesos tan decisivos como los que atañen a la construcción de la autoridad y de los principios sobre los que se asienta el poder institucionalizado en una estructura de carácter estatal, o a la articulación de mecanismos simbólicos a partir de los cuales los diferentes grupos organizan y/o disputan los espacios de poder, a la vez que se constituyen como tales por mediación de dichos espacios, tanto frente a sus competidores inmediatos como frente a los grupos subordinados.

El conjunto de los trabajos que conforman esta compilación permite realizar un trayecto temporal que nos lleva desde el surgimiento del Estado en el Antiguo Egipto a finales del IV milenio a.C. hasta las experiencias del mundo bizantino en los siglos VI y VII y del reino visigodo durante el siglo VII de la era cristiana, pasando por diferentes fases de la historia egipcia así como por el desarrollo de las *póleis* griegas en las épocas arcaica y clásica y la configuración del poder romano en lo que convencionalmente se conoce como los etapas del Alto y el Bajo Imperio. A lo largo de este vasto recorrido, los ejes que los artículos nos proponen para reflexionar sobre “política” y “religión”, sin perder de vista las especificidades propias de cada espacio y período, nos remiten sobre todo al modo en que las disciplinas científicas organizan las preguntas pertinentes, conforme a ciertas problemáticas de interés candente en nuestro presente, y las respuestas posibles según un ajustado análisis de la documentación y de su contexto de producción.

De algún modo, estos trabajos permiten reeditar aquellos días de 2007 en que sus autores convergieron en la celebración del coloquio. En algún sentido, un evento con las características que ha tenido esta reunión no tiene muchos antecedentes en nuestro medio. Sin embargo, creemos que el mismo se transformará en antecedente para futuras reuniones de este tipo. La calidad de los trabajos presentados y la notable repercusión que tuvo el evento las ameritan largamente.

*M. Campagno - J. Gallego - C. G. García Mac Gaw*

## **Agradecimientos**

Queremos expresar especialmente nuestra gratitud al Sr. Gerardo Núñez, encargado del Convento Grande de San Ramón Nonato, por su amable gestión, que ha hecho posible que el coloquio se realizara en el auditorio de dicha sede. Asimismo, agradecemos a Augusto Gayubas, Diego Paiaro y Mariano Spléndido la labor de revisión técnica realizada sobre el conjunto de los textos para adecuarlos a un formato común. Este agradecimiento se hace extensivo a Marcos Cabobianco, Emanuel Pfoh, Marina Méndez, Mariano Requena y Pablo Sarachu, quienes junto con los mencionados anteriormente colaboraron sin descanso en la organización y realización del coloquio. También queremos agradecer a los invitados que asistieron al evento y al público en general que brindó una cálida respuesta ante la convocatoria para el desarrollo del mismo. Finalmente, expresamos nuestro reconocimiento a la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica por el apoyo económico otorgado (subsidio RC2006-1504) y a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por la colaboración brindada para la realización del coloquio.

*M.C. - J.G. - C.G.M.G.*

PRIMERA PARTE

ANTIGUO EGIPTO



## LENGUA, POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL ANTIGUO EGIPTO\*

La conferencia que quisiera ofrecer hoy se refiere a aspectos de política y de religión pero parte de un elemento cultural no directamente asociado a la religión y a la política sino más bien a la lengua. Quisiera mostrar la idea de que también la política lingüística es en realidad una política en el sentido general del término, una política que se relaciona con la organización social en su conjunto y también, en una sociedad como la del antiguo Egipto, con la estructura religiosa. Para hacer esto, quisiera plantear, desde el inicio, la idea fundamental que guía esta presentación, que es la idea de una *dualidad*, es decir que, en la organización de la vida política, religiosa, social, la cultura egipcia se organiza entre dos polos extremos que se realizan en una serie de fenómenos culturales.

Comenzaría con el primer dato que nos permite analizar el hecho lingüístico, que es la escritura. La escritura egipcia, que emerge hacia el final del IV milenio antes de Cristo, se presenta desde el principio, por decirlo así, con dos funciones bastante distintas: la primera función es la que llamaría administrativa. Los primeros testimonios de escritura en el antiguo Egipto proceden de excavaciones correspondientes al período Predinástico, es decir, anteriores a la estructuración del Estado faraónico, en una localidad que se llama Abidos, más específicamente en el cementerio de Umm el-Qaab, donde por primera vez aparece lo que se puede definir como un testimonio de escritura. Se trata de un conjunto de etiquetas que aparecen allí (fig. 1a-b), que estaban unidas a unos vasos que contenían alimentos, y que probablemente indicaban el contenido del vaso o el lugar de procedencia, o el lugar de llegada. Conocemos bastante poco del contexto de estos documentos, más allá del hecho de que provienen del ajuar funerario de la tumba de un gran personaje, probablemente un rey. Lo que aquí interesa considerar es que probablemente se trata de los inicios de la escritura. ¿Por qué podemos decir esto? Porque tenemos una repetición de estructuras de signos

---

\* Texto de la conferencia inaugural del Coloquio Internacional “Política y Religión en el Mediterráneo Antiguo”, ofrecida el 6 de Septiembre de 2007.

bastante constantes, de representaciones orientadas a la realidad, los llamados pictogramas, que por su repetitividad tienen probablemente una función de convención lingüística. Cualquiera que fuera la lectura real de estas etiquetas —que no podemos leer de manera precisa porque nos presentan signos jeroglíficos que conocemos pero en un contexto y en unas combinaciones que no conocemos—, se puede definir la función primaria de esta primera documentación como escritura administrativa dado que estaba ligada a la indicación del contenido de determinados vasos.

Al lado de esta función administrativa, aparece otra función muy importante de la escritura egipcia que surge desde el principio, y que podríamos reconocer como su función monumental. Monumental en el sentido general del término, en tanto sirve para la representación del poder. Consideremos un famoso documento egipcio que es la llamada Paleta de Nármer (fig. 2a-b), atribuible a uno de los primeros reyes del Estado relativamente unificado del antiguo Egipto, en la cual están representados unos signos gráficos a partir de los cuales se indican los nombres de los personajes que allí aparecen. La función de los signos, en este caso, es claramente no administrativa sino monumental. Es importante retener estos dos polos de la manifestación cultural porque serán importantes a lo largo de la historia egipcia.

La segunda etapa en la que quisiera tematizar esta importancia de la política lingüística en la gestión política de la sociedad egipcia en su conjunto viene documentada al final del Reino Antiguo. Se presenta entonces una forma doble de textualidad, una forma doble que yo llamaría *diglosia*. ¿Qué entendemos por esta expresión? La documentación escrita en este período de la historia de Egipto, en la segunda mitad del III milenio antes de Cristo, se organiza una vez más a partir de dos contextos bastante diferentes entre sí. Uno es un corpus religioso, el corpus de los Textos de las Pirámides (fig. 3a-b) que quizá podemos definir como la primera “enciclopedia” religiosa de la historia de la humanidad: se trata de los textos inscritos en las paredes interiores de las pirámides de los soberanos egipcios a partir de finales de la Dinastía V, en el siglo XXIV antes de Cristo, que contenían la representación escrita del ritual funerario de los reyes egipcios. Ahora bien, el elemento importante de este corpus es el hecho de que se sirve de un número muy alto de signos gráficos, alrededor de 1000 signos jeroglíficos, pero de un número relativamente limitado de palabras. Es decir, que la lengua de los Textos de las Pirámides es una lengua muy fácil en sus estructuras, en su organización general, pues se trata de una lengua extremadamente formalizada, con

un gran número de signos, con una gran función de representatividad del mundo, una función de la escritura que es llamada *performativa*. Performativa, en el sentido de que la representación misma del signo gráfico tiene una función tanto lingüística, para representar una subyacente realidad lingüística, como universal, mítica en un sentido general, para representar un objeto del mundo. Esto es muy importante y hay que tenerlo presente: una lengua extremadamente formalizada.

Al mismo tiempo, en el mismo período histórico, tenemos otra lengua egipcia, una lengua relativamente distinta en sus estructuras, que es la lengua que aparece, por ejemplo, en las tumbas de los particulares contemporáneas con el final de la Dinastía V y con la Dinastía VI (fig. 4). Es la lengua que es utilizada en las indicaciones de los diálogos o de las funciones de estos personajes que se representaban como recuerdo de una vida ideal que acompañaba al difunto, por decirlo así, en el más allá. Esta lengua que se ve en estos textos es egipcia, pero tiene una gramática muy distinta de la de la lengua de los Textos de las Pirámides. Ante todo, es mucho más difícil de leer que los Textos de las Pirámides. Los Textos de las Pirámides pueden ser complejos desde el punto de vista ideológico, pero no son complejos desde un punto de vista léxico o gramatical. Estos textos de las tumbas de los particulares, en cambio, contextualmente son relativamente sencillos, pero son difíciles porque se trata de una lengua mucho más versátil que la de los Textos de las Pirámides. Esto es algo parecido a lo que sucede en la comprensión de una lengua extranjera: entender una lengua diferente en un contexto académico es siempre más fácil que comprender esa misma lengua en un contexto cotidiano: en un congreso, por ejemplo, se utilizan términos y estructuras formales compartidas por diferentes lenguas, mientras que en un mercado, si uno no conoce el régimen alimentario, se encuentra completamente perdido.

Y la lengua que expresan los textos de las tumbas de los particulares es, precisamente, como la lengua del mercado, expresada en jeroglíficos pero no utilizada en una situación en la que el signo tiene un valor también contextual sino usada únicamente como vehículo lingüístico. Veremos después que yo caracterizo esta particular función de la escritura a partir del término *perlocutivo*. Perlocutivo es lo opuesto de performativo. Es una definición que se orienta según la teoría del acto lingüístico de Austin y Searle de los años sesenta. Lo iremos considerando a lo largo de esta conferencia. Pero también aquí, como en el caso de los orígenes de la escritura, que tenía un polo administrativo/cotidiano y un polo monumental/representativo, volvemos a encontrar este tipo de dualidad

un milenio más tarde, en la primera gran expansión textual en Egipto, a finales del Reino Antiguo. En las tumbas que se hallan en la zona de Qubbet el-Hawa se encuentran preservados los textos autobiográficos de los nomarcas del Reino Antiguo. Se trata de los textos más abundantes correspondientes al polo “coloquial” para esta época que también es la de los Textos de las Pirámides. Son textos que ciertamente están escritos en egipcio, pero en un egipcio que no coincide exactamente con el egipcio contemporáneo de los Textos de las Pirámides.

Pasamos ahora a la tercera etapa de este itinerario que estamos haciendo. Es la etapa del Reino Medio, en la primera parte del II milenio antes de Cristo, la llamada época del Bronce Medio. Y aquí también tenemos que hacer una observación muy precisa de la importancia política de la lengua, como factor de distinción, en el sentido de la *distinction*, que ha planteado Pierre Bourdieu. Parece que existe para entonces un debate muy interesante, que se resume en la siguiente cuestión: ¿se tiene que usar el artículo prepositivo (el, la, lo, los, las)? Esta pregunta cultural implícita emerge del hecho de que, en una autobiografía de un personaje del siglo XIX antes de Cristo que se llamaba Mentuwerer, entre los distintos autoelogios de este señor, indica como un mérito específico: “Yo soy uno que hablaba tan bien que nunca ha utilizado el artículo”. La razón por la cual este señor ha escrito esto es porque él sostiene que la lengua que él usaba —que era, cómo él dice, la de la elite—, estaba libre del uso del artículo. Ahora bien, libre del uso del artículo estaba también la lengua de la literatura contemporánea, pero no la de la administración.

La lengua de la administración se halla aquí indicada por el nombre de Heqanakht, otro señor que vivió dos o tres generaciones antes que Mentuwerer, que fue un propietario de tierras, y que ha dejado una serie de cartas donde daba instrucciones a su familia, que estaba en el lugar de origen, sobre cómo comportarse durante su ausencia. Por lo tanto, esas cartas no tenían objetivos performativos de representación sino que tenían objetivos perlocutivos de comunicación. Y Heqanakht utiliza el artículo sin ningún tipo de dificultad. No recuerda que la lengua de los nobles, como él era, estaba libre del artículo prepositivo, sino que utiliza los artículos sin ningún reparo. Esta dualidad contemporánea es sugestiva acerca de la importancia de la lengua como factor de distinción. Aquí tenemos una dialéctica entre una lengua formal, con su gramática inspirada en la de los Textos de las Pirámides, a través de varias distribuciones, y una lengua más productiva, que correspondía a la realidad social contemporánea. Esta dualidad implica la existencia de una lengua literaria standard que llamo “artificial” porque la lengua de

los textos literarios del Antiguo Egipto tales como el Cuento de Sinuhé, están escritos en una lengua privada del artículo prepositivo, que, sin embargo, en su estructura es más arcaica que la lengua de los textos autobiográficos del Reino Antiguo. Se trata de una situación singular desde el punto de vista de la historia lingüística, porque se podría pensar que una lengua posterior ha de ser más tardía: sin embargo, nos encontramos en esta extraña situación en la que el egipcio clásico standard es, en realidad, deliberadamente arcaico, es una lengua que arcaíza el egipcio contemporáneo. Esta es la lengua de la literatura egipcia, que es una literatura profana, es decir, que se trata de textos que por primera vez no se ocupan centralmente del contexto religioso sino que se ocupan de las necesidades singulares individuales. A partir de aquí se advierte una duplicidad entre lo que yo llamo performatividad gráfica y perlocutividad lingüística: el egipcio, a partir de este momento, se mueve entre estos dos polos: la grafía, que queda siempre estable y que lleva a la performatividad, el uso representativo de la escritura, y una realidad lingüística que, en cambio, procede según sus normales evoluciones, de modo relativamente independiente.

Para dar una idea visual de esta duplicidad, presento una imagen que, en cierto modo, es paradigmática, que procede de una tumba tebana de un visir que se llamaba Intefiker (fig. 5), en la que aparece, entre varias representaciones ligadas al funeral del difunto (por ejemplo, en la imagen se ven unos arpistas que cantan un poema), esta dualidad de escrituras. Tenemos, en los dos registros inferiores, un texto en jeroglífico, y en cambio, en la parte superior, un texto vertical –como en los papiros contemporáneos de la literatura profana– escrito en grafía cursiva. Esto es notable, porque demuestra una conciencia cultural de esta diglosia: una lengua formal, usada para el momento religioso y una lengua acompañada por una grafía menos performativa, menos icónica, usada para el hecho literario, para el hecho profano. Una imagen de este tipo es una imagen explícita de la conciencia de una diglosia durante el Reino Medio. Esta conciencia de diglosia se expresa en la coexistencia de dos usos extremos de la misma grafía: por un lado, un uso monumental de los jeroglíficos, como por ejemplo en la capilla blanca de Sesostris I en Karnak (fig. 6a), donde claramente se advierte la importancia performativa del signo gráfico egipcio, con cierta superposición del hecho lingüístico y el hecho icónico; y por el otro lado, en el extremo opuesto, el uso de una variante cursiva de los jeroglíficos egipcios, como por ejemplo, para representar una lengua no-egipcia, como se advierte en un objeto votivo procedente del templo de Hathor en Serabit el-Khadim en el

Sinaí (fig. 6b), donde existía un culto local, practicado por poblaciones beduinas, inspirado en la cultura faraónica pero adaptado a la realidad local. Se trata de los primeros ejemplos de escritura proto-sinaítica, que representan una lengua no-egipcia con signos hieráticos derivados del egipcio cursivo, es decir, en una distancia extrema respecto de la función performativa de la escritura.

Pasamos ahora a una cuarta etapa, que es la que corresponde a los tiempos de Akhenatón, la época de Amarna (fig. 7). Aparece aquí el ejemplo más evidente en la cultura egipcia de una voluntad de intervención, de política religiosa. Aunque quizá sea algo que se ha exagerado en el ámbito egiptológico, se trata de un fenómeno importante: se trata de un ejemplo muy claro de una reforma que también es una reforma lingüística porque, junto al elemento religioso que aparece a través de la centralización en una divinidad solar, y junto a los cambios evidentes desde un punto de vista artístico, existe también una transformación lingüística. Akhenatón es el primer soberano que usa, por ejemplo, el artículo prepositivo también en los textos religiosos. La interpretación que frecuentemente se hace de este hecho es que con Akhenatón nace el neoegipcio, lo cual no es exactamente así pero es suficiente aquí para tener una idea de este connubio entre el hecho lingüístico y el hecho religioso. El uso de una lengua más coloquial es considerado, por parte de Akhenatón, como un instrumento, como una señal de representación, en función de una voluntad de reforma ideológica y política. Es decir, la lengua al servicio de la política religiosa.

Esta reforma lingüística que introduce Akhenatón encuentra su gran desarrollo en la época ramésida, que es el período inmediatamente posterior. En esta época, por decirlo así, el egipcio ya no es una lengua unitaria sino que hay distintos registros del egipcio. En general, se podría decir que cada texto escrito en este período, en los últimos siglos del II milenio antes de Cristo, tiene una gramática específica. Es decir, que existe una serie muy grande de variedades que comprende el uso extremadamente clásico del egipcio, que hallamos, por ejemplo, en una famosa estela monumental, que es la llamada Estela de Israel, del rey Merneptah (fig. 8a), en la que por primera vez aparece el nombre de Israel, y en la que se registra un lenguaje relativamente parecido al del egipcio standard clásico, la lengua del Reino Medio, que suele llamarse “egipcio de tradición”, y por el otro lado, una serie de registros más cercanos a la lengua coloquial, que son utilizados en la práctica de la lengua cotidiana, en esa práctica que he definido antes como perlocutiva, independientemente del valor representativo de la escritura. Aquí he escogido como ejemplo del uso

más utilitario que se hace de la lengua, una descripción que acompaña a un mapa que lleva a las minas del wadi Hammamat (fig. 8b). Aquí tenemos un uso utilitario de la lengua: no se dispone de ella en función de un uso monumental, representativo sino en tanto auxiliar respecto del hecho lingüístico. Y cada uno de estos usos, en época ramésida, tiene su registro particular. En general, se suele plantear que existe un egipcio clásico y un neogipcio, y ciertamente eso es correcto, en tanto se trata de dos grandes estructuras. Pero, en realidad, el neogipcio es también muy complicado y tiene varios registros. Hay variantes de neogipcio que se acercan mucho al egipcio clásico, y otras más populares. Se requiere cierta flexibilidad mental para leer el neogipcio. En el sentido en que aquí nos interesa, se advierte que la polaridad inscrita en la perspectiva de la política lingüística del Egipto Antiguo tiende históricamente a exacerbarse con el curso de los siglos.

La quinta etapa en la que nos vamos a detener corresponde a la época en torno del 700 antes de Cristo, y es aquella en la que surge una nueva fase gráfica del egipcio que se llama demótico. En este caso, podemos ver una estela en la que el mismo texto en jeroglífico está colocado en “traducción” demótica (fig. 9). Este hecho, desde el punto de vista de la política lingüística, es extraordinariamente interesante, porque el demótico no es muy distinto del neogipcio. En realidad, si uno conoce el neogipcio, puede leer un texto demótico en transcripción sin dificultades. Pero la grafía del demótico es otra respecto de la grafía del egipcio. Aquí tenemos una diglosia enriquecida por una *digrafía*. ¿Qué significa digrafía? Quiere decir que, por primera vez en el Egipto faraónico se usan dos grafías distintas: no la misma grafía de manera cursiva sino dos concepciones gráficas distintas. Como sabemos, la grafía es un instrumento cultural mucho más ligado a la ideología subyacente que a la lengua. La gente puede enfrentarse violentamente por motivos de grafía pero no por motivos de lengua. Basta pensar en el hecho de que las mismas lenguas pueden estar escritas en grafías distintas según las diferencias culturales. El serbio y el croata, por ejemplo, hasta no hace mucho tiempo se decía que constituían una lengua, el serbocroata, y así se lo estudiaba, y se decía que se trataba de una lengua que se podía escribir en alfabeto cirílico o en alfabeto latino. En cambio, actualmente hay que cuidarse mucho de hablar de “serbocroata” porque se dice que existe el serbio por un lado y el croata por otro lado, por motivos de sobra conocidos, ligados a la historia reciente de la ex-Yugoslavia. El serbio se escribe en caracteres cirílicos y el croata en caracteres latinos. Y es evidente que, tras esta pertenencia gráfica, hay una pertenencia

cultural, porque los serbios son en general cristianos ortodoxos y los croatas son en general cristianos católicos y, por lo tanto, se trata de distintas historias culturales. Del mismo modo, el hindi y el urdu en Pakistán son prácticamente la misma lengua pero el hindi se escribe en caracteres sánscritos y el urdu se escribe en caracteres árabe-persas. Y obviamente, el urdu es hablado y escrito por musulmanes, y el hindi fundamentalmente por hindúes. Esta polaridad constituye un universal etnográfico de la historia de la humanidad.

Por lo tanto, una polaridad gráfica equivale siempre a una polaridad cultural, no siempre necesariamente religiosa pero profundamente cultural, lo que significa que en la sociedad egipcia, en la parte central del I milenio antes de Cristo, existía una percepción de una doble cultura: una cultura que se expresaba en demótico y una cultura que se expresaba en jeroglífico. Precisamente, esta separación se advierte claramente en la famosísima Piedra de Rosetta (fig. 10a-b) que, como todos sabemos, permitió el desciframiento de los jeroglíficos. Se trata de un decreto sacerdotal de inicios del siglo II antes de Cristo, escrito en egipcio jeroglífico, en egipcio demótico y en griego. Ahora bien, la redacción gráfica en dos variedades de una misma lengua, ejemplifica la existencia de dos ámbitos quizá no estrictamente religiosos pero sin duda políticos que están marcados por una real fractura, que requerían ahora de una traducción. Los especialistas discuten acerca de cuál era el texto original, pero está claro que debió ser el demótico o el griego, y no el jeroglífico. Respecto del texto jeroglífico, los sacerdotes seguramente tuvieron que pensar cómo se escribiría tal texto en jeroglífico, y han creado unos signos en esta lengua arcaica, lo que ilustra la artificialidad del polo performativo, que es un rasgo que existe desde el principio de la historia de Egipto, pero que se hace muy evidente en esta época ptolemaica. Así pues, en este pasaje de la diglosia a la digrafía, la variedad lingüística se vuelve alternativa cultural y política. Son contextos distintos en los que se usan estas realidades gráficas distintas.

Ahora bien, con el final de la época antigua y el comienzo de la época tardoantigua, que estará caracterizada por el cristianismo, esta dualidad se aprecia de manera cada vez más evidente. Y esto se advierte, por ejemplo, en el hecho de que se superponen en los mismos textos, por ejemplo en papiros demóticos mágicos, textos en demótico y pasajes en griego (fig. 11). A menudo se superpone al texto demótico una glosa en griego. Ciertamente, esta glosa en griego no era para enseñarle a los griegos a leer el demótico, lo cual debía interesarles muy poco, sino que constituía una diglosia que tenía una particular función: probablemente

servían para una *ortoepía*, para una pronunciación justa de palabras cuya pronunciación correcta era considerada muy importante, especialmente en un texto mágico, que sólo puede funcionar si la fórmula se recita de modo exacto. A través de esta fase se llega a los primeros textos egipcios escritos únicamente en caracteres alfabéticos griegos, que en cierto modo representan la exacerbación del polo perlocutivo de la escritura respecto a cierta disminución del polo performativo. Esto refleja una especie de camino general de política cultural. Y con el siglo IV después de Cristo, luego de la cristianización de Egipto, tenemos la emergencia del copto (fig. 12), es decir, del egipcio escrito únicamente en caracteres alfabéticos, orientados al griego, pero a los que se unen otros signos que proceden del demótico. Tenemos entonces lo que se puede considerar el final de la historia de la representatividad de la grafía egipcia, la historia performativa, y la introducción en el ámbito alfabético.

Quisiera concluir subrayando el hecho de que esta evolución que lleva de una visión logográfica de la escritura a una visión alfabética no tiene nada de universal. No hay razones para creer que, como todos nosotros utilizamos una escritura alfabética, debería haber una especie de camino universal de la humanidad que llevara de la logografía al alfabeto. Esto no es en absoluto así: al contrario, basta con mirar en nuestra vida cotidiana para notar que nosotros creamos logogramas cada día. El español se escribe con un número indefinido de signos, no solamente con los 26 ó 28 signos del alfabeto latino, porque están las mayúsculas y las minúsculas, los signos de puntuación, los signos exclamativos e interrogativos, está el corazón para decir “te amo”, están los “smilies”, es decir, que la cultura en la que vivimos cotidianamente no se puede limitar a una cultura puramente alfabética y que, antes bien, existe una dosificación entre elementos icónicos y elementos perlocutivos de la escritura que en cada caso encuentra equilibrios diversos. Lo que he intentado hacer hoy es ofrecer una idea general acerca de cómo han funcionado estos equilibrios en el curso de la historia del egipcio, pero la historia icónica de la grafía está todavía por escribirse.

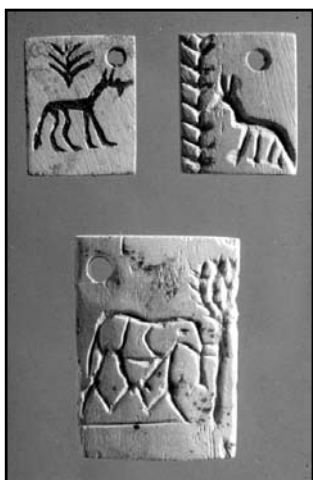


Fig. 1a-b: En el origen de la escritura: función administrativa. Etiquetas procedentes de la tumba U-j del cementerio U de Umm el-Qaab, Abidos (3200 a.C.).



Fig. 2a-b: En el origen de la escritura: función monumental. Paleta de Narmer (3000 a.C.).

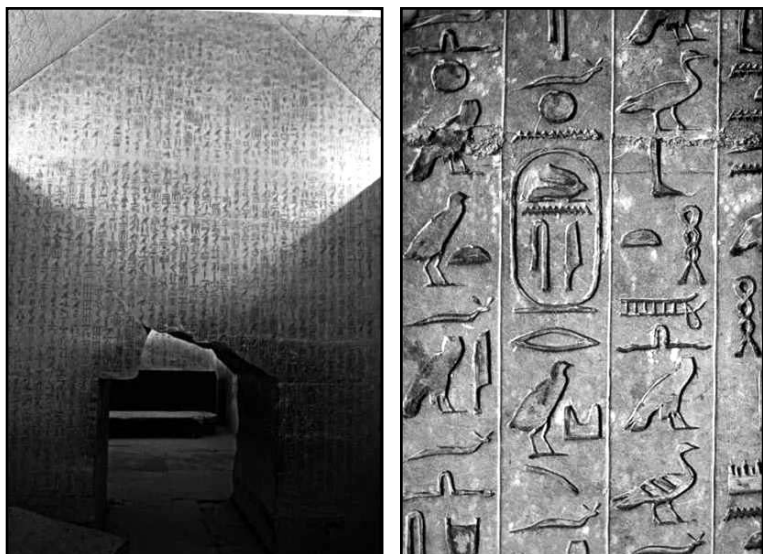


Fig. 3a-b: En el origen de la diglosia: textos de la pirámide de Unas en Saqqara (2300 a.C.).

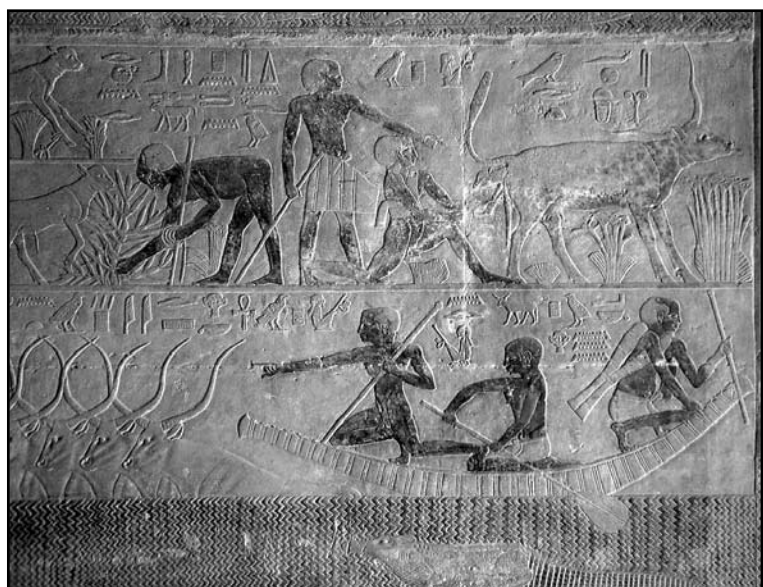


Fig. 4: En el origen de la diglosia: escenas en la mastaba de Ti (2250 a.C.).

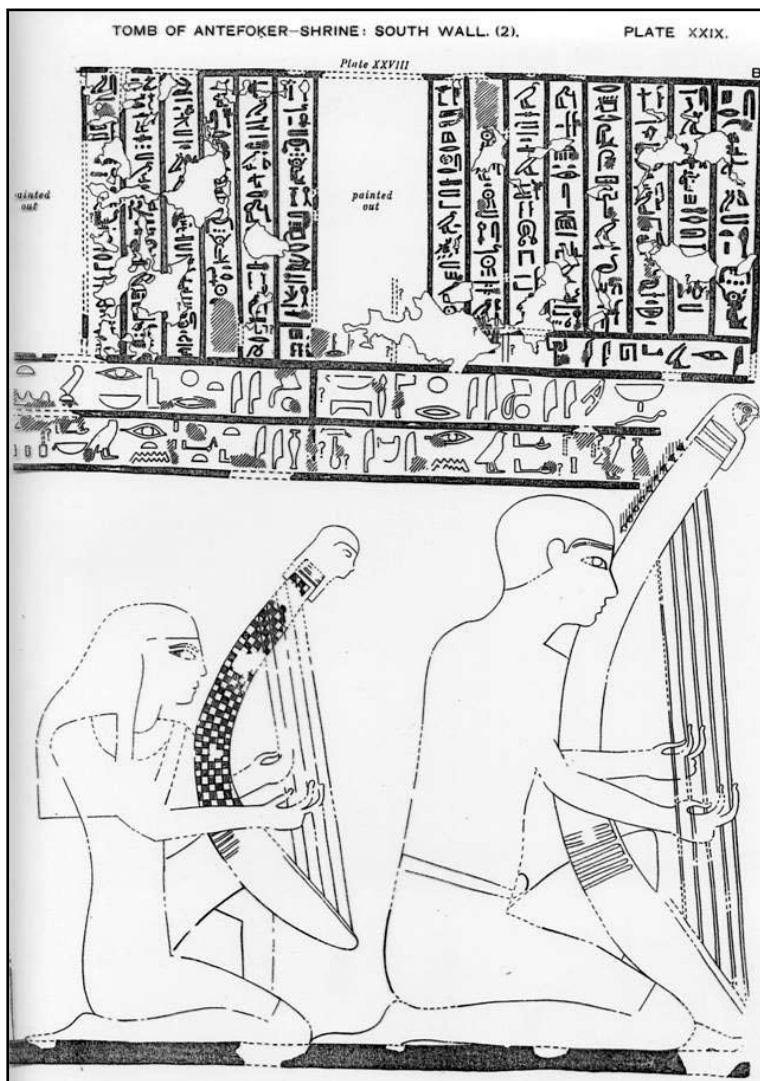
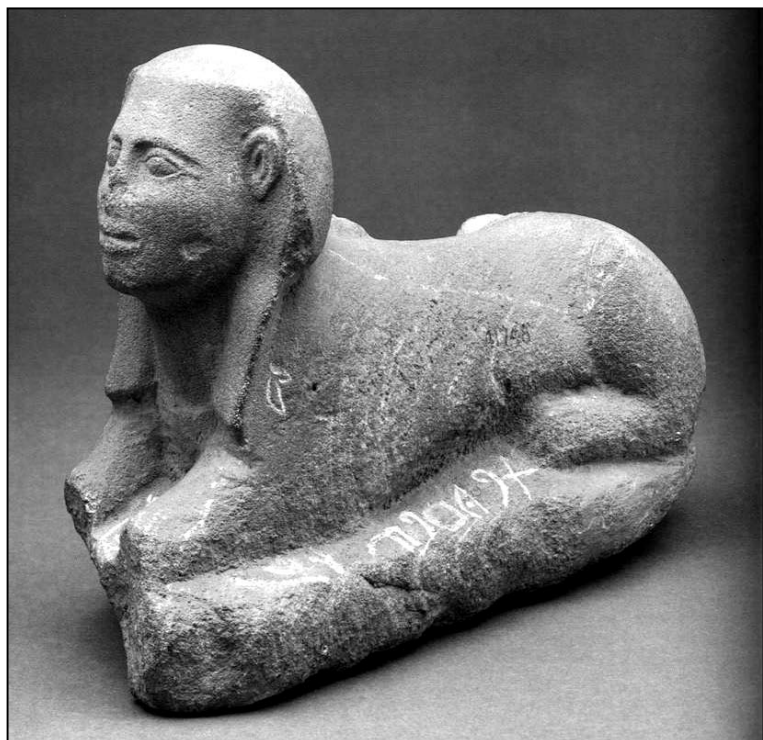


Fig. 5: Conciencia cultural de la diglosia en el Reino Medio. Tumba tebana de Intefiqer (1900 a.C.): texto religioso en escritura monumental vs. texto literario en escritura cursiva.



Fig. 6a-b: Conciencia cultural de la diglosia en el Reino Medio. (a) escena de la capilla blanca de Sesostris I en Karnak; (b) objeto votivo del templo de Hathor en Serabit el-Khadim.



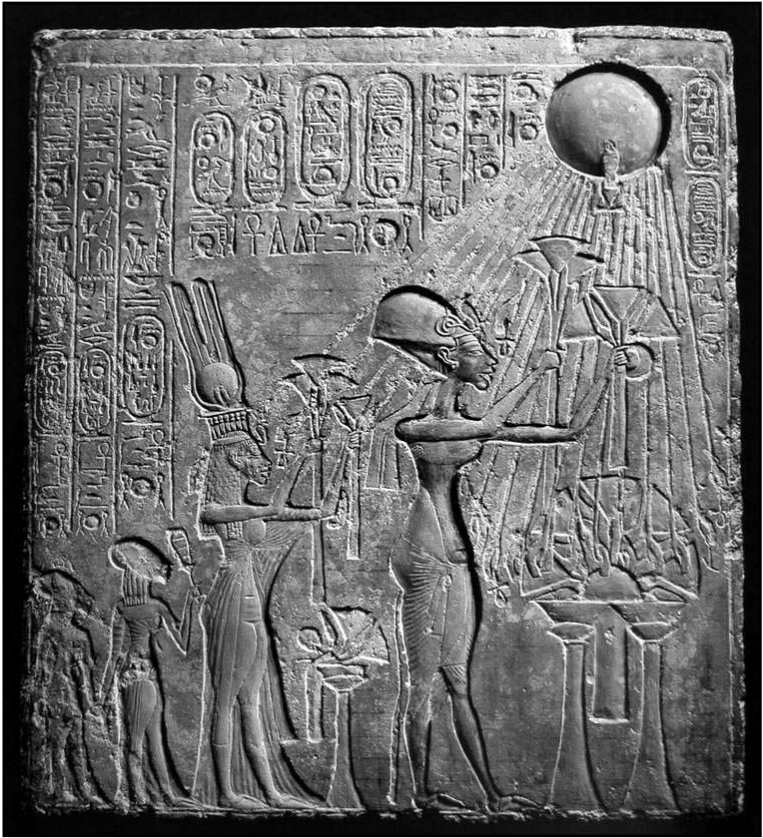


Fig. 7: Lengua, política y religión: la reforma de Akhenatón (1380 a.C.).



Fig. 8a-b: La época ramésida: variedad lingüística y variedad política. (a) Estela “de Israel” del rey Merneptah (1210 a.C.); (b) Papiro “geográfico” de Ramsés VI (1150 a.C.).

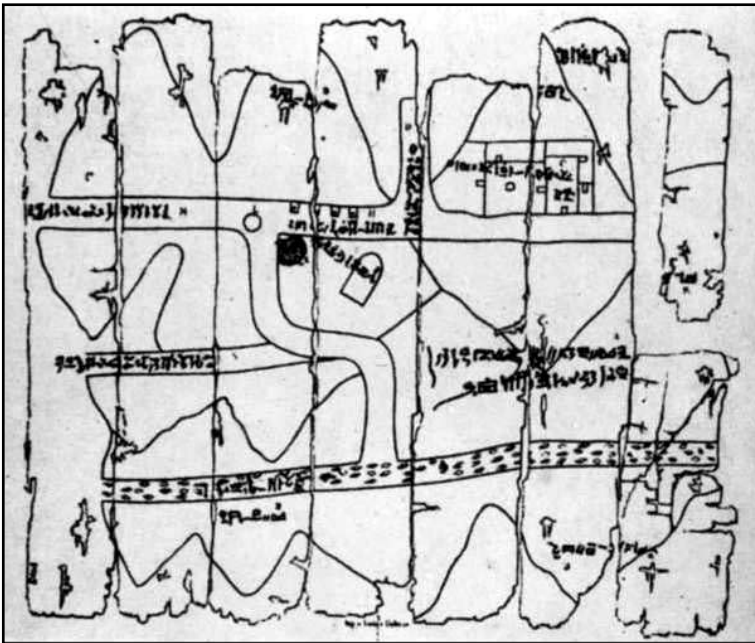




Fig. 9: El 1 milenio y la ruptura cultural.



Fig. 10a-b: De la diglosia a la digrafía: la Piedra de Rosetta (196 a.C.).



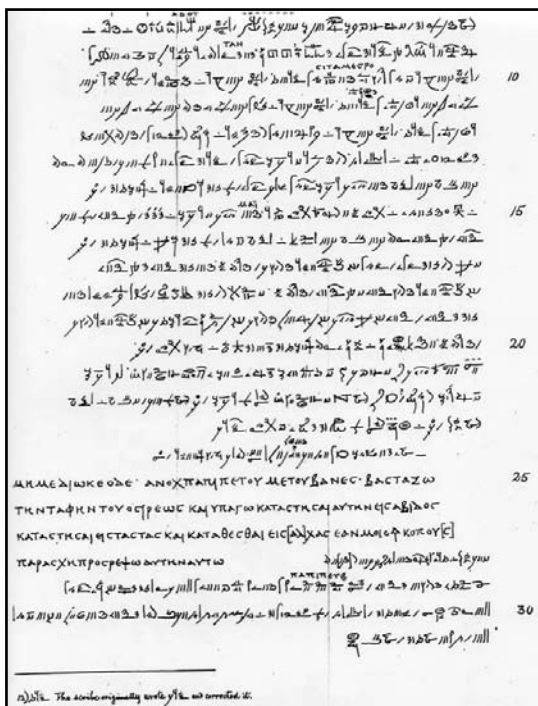


Fig. 11: De la logografía al alfabeto: Papiro demótico mágico London & Leiden (siglo II d.C.).

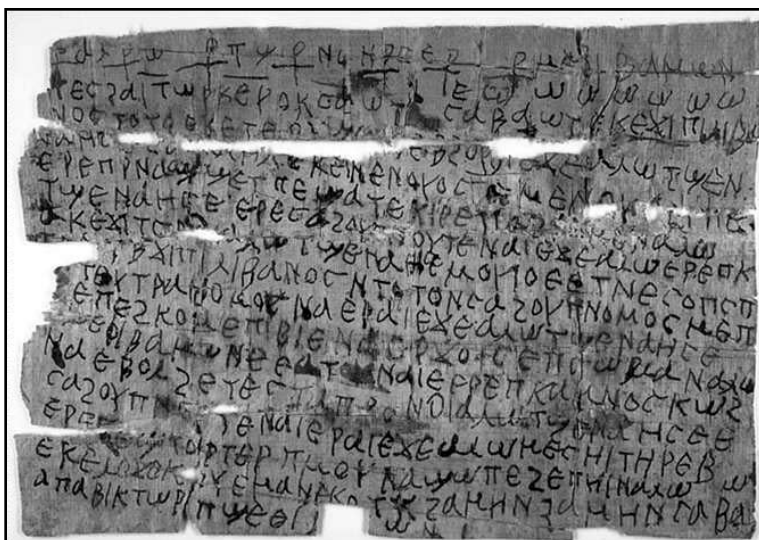


Fig. 12: Escritura, política y religión: el alfabeto copto (siglo IV d.C.).

## HORUS, SETH Y LA REALEZA. CUESTIONES DE POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL ANTIGUO EGIPTO

### [ I ]

Como es bien sabido, la política y la religión no constituían esferas separadas en el mundo egipcio antiguo. Los egipcios no disponían de ningún concepto específico para distinguir aquello que nosotros reconocemos bajo los rótulos de “política” y de “religión”. De hecho, con sólo pensar en la figura del rey-dios que nos transmiten innumerables testimonios, se advierte de modo nítido que la cúspide del dispositivo político se hallaba indisolublemente unida al ámbito de lo divino. Ante tal panorama, una empresa orientada a pensar las relaciones entre la política y la religión en el Antiguo Egipto parecería condenada de antemano al fracaso. Sin embargo, el hecho de que los egipcios no trazaran una distinción taxativa entre tales esferas no impide que, desde la perspectiva *etic* de la moderna investigación, se las pueda tratar como dimensiones analíticamente separables. La distinción se justifica: un uso a ultranza de la perspectiva *emic* tendería rápidamente hacia la incomunicabilidad de lo que se estudia –puesto que, en el límite, habría que pensar *como un egipcio antiguo*–, de modo que la utilización de conceptualizaciones “distantes de la experiencia” (Geertz 1983: 57) se hace necesaria para el pensamiento sobre las sociedades del pasado, y más aún si –como este coloquio expresa en su horizonte de expectativas– interesa comparar un tipo de dinámicas distinguibles en una sociedad con similares dinámicas, analíticamente determinadas, de otras sociedades del Mundo Antiguo.

En esta dirección, con el objeto de considerar algunas cuestiones referidas a las relaciones entre política y religión en el Antiguo Egipto, un primer requisito será el de definir –sin pretensiones de sofisticación– los criterios que determinarán cada campo. Se identificará aquí, pues, como *política* a toda práctica vinculada a los dispositivos de toma de decisiones sociales que implican el ejercicio del poder o la búsqueda por

ejercerlo y cuyos efectos atañen al conjunto social; en este sentido, se integran en la misma definición los procedimientos asociados a la gestión “gubernamental” de la sociedad como a las estrategias de competencia por el acceso al control de tal dispositivo de toma de decisiones. Se entenderá, en cambio, por *religión* el ámbito de las prácticas asociadas a las creencias sobre las razones de la existencia del mundo, que postulan el carácter determinante de ciertas fuerzas sobrenaturales a las que se suele identificar en términos de divinidades; así, la definición comprende tanto los relatos estructurados en torno de arquetipos que explican el origen y funcionamiento del cosmos como las prácticas rituales mediante las cuales se afianzan esos arquetipos y se contribuye a ese funcionamiento cósmico.

Sostenido a partir de estas definiciones, el problema puede ser planteado: ¿existen puntos de acople entre las prácticas políticas y religiosas de los antiguos egipcios? De haber existido, ¿de qué modo se han podido entrelazar ambos tipos de prácticas? El pensamiento se suele orientar con mayor rapidez si se visualizan los extremos posibles del problema a pensar. Aquí, esos extremos serían, por un lado, los de una política completamente dispuesta al servicio de la religión, lo cual implicaría su negación como práctica autónoma; y por otro lado, los de una religión totalmente sometida a los requerimientos de la política, lo que la convertiría en un puro discurso de legitimación. Así, por un lado, tendríamos un mundo en el que los arquetipos religiosos determinan completamente los comportamientos políticos, de modo que, en el límite, el margen para la política sería nulo o, si se quiere, puramente ritual, pues sólo se trataría de reproducir lo que el arquetipo dicta. Y por el otro lado, se trataría de un mundo en el que el libre arbitrio de los agentes políticos se sirve instrumentalmente de la religión en aras de justificar sus objetivos, de forma tal que la religión se convierte en un objeto dócilmente manipulable al servicio de los intereses de los grupos de poder. Un *homo religiosus* puro versus un *homo politicus* igualmente puro.

Pero, independientemente de que estas perspectivas “puras” son historiográficamente más usuales de lo que cabría esperarse, se trata de dos alternativas extremas. Entre una y otra, se abre la posibilidad de pensar modos de acople específicos, en los que ambas dimensiones pueden mantener cierta autonomía. El punto de vista que quisiera sostener aquí es el que indica que el ámbito de la religión egipcia ha aportado los recursos simbólicos centrales para poder formular los cambios o las alternativas políticas suscitadas en el valle del Nilo durante la Antigüedad. O dicho en otros términos: que es en el acople entre política y religión en donde

se produce el modo específico de simbolización de las situaciones políticas en el Antiguo Egipto. Con el propósito de ilustrar esta perspectiva, interesa recorrer aquí dos escenas relacionadas con los avatares políticos de las Dinastías II y XX, que involucran centralmente a dos divinidades fuertemente conectadas entre sí y con la realeza: Horus y Seth. Por un lado, se trata de la situación política durante los últimos reinados de la Dinastía II (2775-2650 a.C.), cuando los reyes Peribsen y Jasejemuy asumen una identificación directa con Seth allí donde lo usual era una asociación exclusiva con Horus. Por el otro lado, se trata de la escena política en la corte ramésida durante la Dinastía XX (1190-1075 a.C.) y, en particular, en el momento de redacción de un conocido relato mitológico, *La contienda entre Horus y Seth* (papiro Chester Beatty I), cuyo contenido –centrado en la lucha de tales dioses por el trono de Osiris– guarda cierta relación con la situación creada en el seno de la elite a la muerte del rey Ramsés IV.

## [ II ]

Veamos, pues, qué tipo de conexiones habían establecido los antiguos egipcios entre Horus, Seth y la realeza. Ante todo, hay que destacar que, desde el comienzo, la novedad que implicaría el advenimiento de la realeza –en tanto cúspide de un nuevo dispositivo de organización social de tipo estatal– fue simbolizada en Egipto en términos profundamente religiosos. En efecto, desde muy temprano, el rey fue asociado de modo directo a la esfera de lo divino<sup>1</sup>. No es necesaria aquí una larga reflexión sobre la cuestión del surgimiento del Estado en el valle del Nilo: basta con subrayar el hecho de que ese proceso implicaba el despliegue de una nueva lógica social asociada al monopolio legítimo de la coerción allí donde, con anterioridad, sólo imperaba la lógica del

---

1 No hay consenso entre los egiptólogos acerca del sentido estricto de la condición divina del rey. Para un grupo, representado entre otros por H. Frankfort (1976 [1948]: 29-35), la esencia del rey era concebida como idéntica a la de los dioses. Para el otro grupo, inaugurado por la obra de G. Posener (1960: 1-36), esa condición divina del monarca corresponde al cargo detentado y no a su propia persona. Considerando la tendencia del pensamiento egipcio a la percepción de continuidades esenciales entre entidades que el pensamiento occidental moderno separaría (cf. Wilson, 1954 [1946]: 88-97), parece difícil de suponer que los egipcios distinguieran taxativamente entre la persona del faraón y su cargo. Pero, en todo caso, respecto de ambas alternativas, el efecto social de prostración que debía infundir la presencia del monarca habría de ser equivalente, toda vez que, por su persona o por su cargo, estar ante el rey era estar ante el dios.

parentesco a la escala del mundo aldeano<sup>2</sup>. Y que semejante proceso de transformaciones –que, a justo título, podemos considerar por su índole propiamente política– adquirió un modo de representación a través de su conexión con el ámbito de los dioses. Es cierto que el carácter sagrado del liderazgo podría remontarse a un horizonte pre-estatal, como sucede en una gran cantidad de sociedades no-estatales del mundo africano<sup>3</sup>. Pero es igualmente cierto que los primeros testimonios que permiten notar el vínculo directo entre la realeza egipcia y los dioses corresponden a los primeros momentos de un escenario ya estatal. Y es dable pensar que, en la medida en que el Estado se regía por una lógica social distinta y radicalmente nueva, sus prácticas fueran percibidas como extra-sociales respecto de la lógica del parentesco y por ello, simbolizadas en términos sobrenaturales, vale decir, en términos divinos: aquellos que ejercían el poder, debían ser dioses.

Comoquiera que haya sido, desde muy temprano, Horus y Seth aparecen entre los dioses más vinculados a la realeza. Sabemos de sobra acerca de la estrechísima conexión entre Horus y el rey. A lo largo de la época faraónica, el rey sería identificado directamente con el dios halcón y la titulación del monarca era encabezada por el nombre que le correspondía en su calidad de Horus<sup>4</sup>. Tal asociación se hace visible desde la fase Nagada III, a finales del IV milenio a.C., cuando aparecen diversas representaciones de halcones en contextos reales. En particular, de esta fase datan los primeros *serejs*, símbolos con la forma de un rectángulo dispuesto de modo vertical que representa al palacio real, sobre los cuales se posa un halcón, en alusión directa a la identidad entre el palacio, el rey y el dios Horus. La profusión de este tipo de símbolos a partir de los reyes Ka y Nármer, en el paso de la Dinastía 0 a la I, no deja lugar a dudas acerca de la firme asociación entre el rey y Horus desde aquella

---

2 En otra parte, se ha considerado esta cuestión *in extenso*. Cf. Campagno 2002 (con bibliografía).

3 Al respecto, cf. Muller 1981: 239-250; Heusch 1990: 7-33; Iniesta 1992: 103-121; Cervelló 1996: 111-125 (con bibliografía).

4 Probablemente no sea posible determinar de modo definitivo las razones para la identificación del rey con Horus en lugar de cualquier otra divinidad. Sin embargo, todo parece indicar que se trataba de un dios suficientemente poderoso y generalizado, aceptable a lo largo del Nilo como la imagen justa del líder del Estado naciente. En efecto, de acuerdo con Frankfort (1976 [1948]: 63), “*si Horus, con preferencia a una docena o más de dioses del Alto Egipto, llegó a ser considerado como el espíritu vivificador del gobernante de Egipto, fue porque generalmente se le reconoció como un dios supremo. [...] Al parecer, Horus era el dios por excelencia*”. Cf. también Goedicke 1979: 115; Kemp 1992 [1989]: 51; y Cervelló (1996: 136-140), quien pone de relieve la notable correspondencia entre Horus y los dioses supremos celestes de una diversidad de sociedades africanas.

época en adelante<sup>5</sup>. Por su parte, la presencia de Seth en contextos reales es mucho menos visible. Sin embargo, dos estandartes coronados por el animal de Seth en la cabeza de maza de Escorpión (fines de la Dinastía 0) sugieren que tal divinidad también había estado relacionada con el rey desde temprano<sup>6</sup>.

Ahora bien, más allá de sus vínculos con la realeza, Horus y Seth se hallaban sólidamente conectados entre sí. Los lazos entre ambos dioses –que se expresan en términos de parentesco– presentan un aspecto predominantemente antagónico, pero tal antagonismo no se manifiesta de un modo unívoco sino de acuerdo con dos planos diferentes, que probablemente corresponden a dos orígenes distintos<sup>7</sup>. En uno de ellos, Horus y Seth se presentan como hermanos que simbolizan dos principios cósmicos opuestos pero complementarios: el orden y el desorden, el equilibrio y su perturbación, lo estable y lo turbulento. En este sentido, el antagonismo entre ambos dioses resulta un efecto de los procedimientos del pensamiento dual que los antiguos egipcios han compartido con diversas sociedades africanas y que implica la tendencia a concebir el Universo como un conjunto de dualidades simétricamente dispuestas y perfectamente complementarias. Sobre tal eje cósmico, Horus aparece como el garante de *m³'t* y Seth representa la amenaza caótica que acecha al orden. Pero ambas fuerzas son necesarias para la reproducción del Universo tal como es. En efecto, en tanto todo orden conlleva el peligro latente de ser alterado, las fuerzas opuestas que simbolizan ambos dioses ofrecen cierta condición de equivalencia: de allí que el vínculo preciso entre tales dioses haya sido representado a través del término de parentesco *sn*, que expresa una relación de “hermandad” y, en un sentido más general, de paridad entre los sujetos que son designados de ese modo<sup>8</sup>.

En el otro plano, Horus y Seth aparecen mediados por la figura de otro dios fuertemente conectado con la realeza, Osiris, que es padre de

---

5 Para el significado del *serej* real, cf. Porta 1989: 98-105; Spencer 1993: 59-61; Baines 1995: 121-124; Cervelló 1996: 200-201; O'Brien 1996: 135-136; Wignall 1998: 102-103; Campagno 2002: 227-228. En cuanto a su origen y representaciones iniciales, cf. la discusión entre Jiménez Serrano (2001: 71-81), van den Brink (2001: 99-111) y Hendrickx (2001: 85-110). Cf. también fig. 1.

6 Cf. Te Velde 1977: 12. Respecto de la cabeza de maza del rey Escorpión, cf. Quibell 1900: pl. XXV; un dibujo de su iconografía en Spencer 1993: 56. De tiempos casi contemporáneos, un grafiti hallado recientemente en DyebeI Chauti presenta un *serej* coronado por un halcón y muy cerca de él, la representación del animal sethiano. Cf. Darnell 2002: 19-22. Cf. también fig. 2.

7 Cf. Cervelló 1996: 140 (con bibliografía).

8 Respecto del sentido de paridad involucrado en el término *sn*, cf. Revez 2003: 123-131.

Horus y hermano de Seth: en este plano, el antagonismo es más “político” que cósmico, toda vez que la rivalidad gira en torno del acceso al oficio real, luego de la muerte de Osiris. Ciertamente, la narrativa mítica en torno de Osiris, Seth y Horus involucra una oposición inicial entre Osiris —que ejerce la realeza— y Seth —que la anhela—, que parece corresponder a la simbolización de otros principios relacionados con las sociedades agrarias: la dialéctica entre la fertilidad que representa Osiris en tanto dios de la vegetación y las aguas que proporcionan fecundidad, y la esterilidad que representa Seth en tanto divinidad asociada al mundo desértico. En este sentido, la muerte de Osiris a manos de Seth, y su posterior resurrección, simbolizan el ciclo vital asociado a la agricultura<sup>9</sup>. Dado que el asesinato del dios exige una reparación, Horus, en tanto hijo de Osiris, se transforma en el vengador de su padre y entabla un nuevo antagonismo con Seth, que sólo se resolverá con la derrota de éste y la coronación de Horus como nuevo monarca de Egipto. Así, la articulación de Horus al mito osiriano se centra en la disputa por la realeza y, respecto de ella, el dios-halcón asume una posición generacionalmente distinta de la que corresponde a Osiris y a Seth. En particular, Horus es aquí sobrino de Seth, algo que, en todo caso, los egipcios expresaban a partir del mismo término de parentesco *sn*.

Los dos planos de las relaciones entre Horus y Seth coexisten desde las más tempranas referencias escritas a las relaciones entre ambos dioses, es decir, desde los *Textos de las Pirámides*. En efecto, por una parte, el eje cósmico en el que Horus y Seth expresan fuerzas opuestas pero complementarias que nunca se anulan por completo se advierte especialmente en las recitaciones en las que ambos dioses convergen en su identificación con el rey o en la asistencia que le prodigan en el ascenso de éste hacia el cielo. En este sentido, el nacimiento del rey es vinculado a los dos dioses (*Pyr.* 211b):

*ms n Hrw jwr n Stš*

Tú has nacido a causa de Horus; tú has sido concebido a causa de Seth

El rey también es equiparado a ellos de manera simultánea cuando se indica (*Pyr.* 798a):

*jšm.k jšm Hrw mdw.k mdw Stš*

Si tú vas, Horus va; si tú hablas, Seth habla

---

9 Cf. Cervelló 1996: 125-136 (con bibliografía).

En cuanto a la protección que el rey recibe de ellos, se dice (*Pyr.* 390b):

*ndrj Ḥrw Stš m<sup>c</sup> n N šdj.sn sw Dw3t*

Horus y Seth toman el brazo del rey y lo conducen hacia la Duat

Y también (*Pyr.* 1148a):

*f3j Ḥrw N stzj sw Stš*

Horus porta al rey; Seth lo eleva

Por lo demás, el carácter marcadamente equivalente de ambos dioses se aprecia notablemente en *Pyr.* 1016d: el texto de la pirámide de Pepi I indica, en referencia al rey:

*(j<sup>c</sup>h.n.k n ntr) sns n Ḥrw jr.k*

tú ascendiste hacia el dios; Horus fraterniza contigo

mientras que los mismos pasajes en las pirámides de Merenra y Pepi II indican:

*sns n Stš jr.k,*

Seth fraterniza contigo.

Por la otra parte, los mismos *Textos de las Pirámides* se hacen eco del ciclo osiriano, y se evoca entonces el antagonismo que opera sobre el eje “político”, en el que se despliega la venganza de Horus por lo que Seth había hecho a su padre, y en el que está en juego la realeza sobre el valle del Nilo. En tal sentido, una recitación dirigida a Osiris refiere la venganza de su hijo sobre su rival en estos términos (*Pyr.* 1976a-1977a):

*h<sup>c</sup> m33.k jrt.n n.k z3.k jrs sdm.k jrt.n n.k Ḥrw ḥwj.n.f.n.k ḥwj tw*

¡Levántate! Ve lo que tu hijo ha hecho para ti.

¡Despierta! Escucha lo que Horus ha hecho para ti. Él ha vencido a quien te había vencido

Del mismo modo (*Pyr.* 581a):

*ndrj Ḥrw Stš dj.n.f.n.k sw hr.k*

Horus ha capturado a Seth, él lo ha puesto debajo de ti

Y en referencia al fallo de los dioses que favorece la causa de Horus, se dice a Seth (*Pyr.* 957a-c):

*sh3 Stš dj jr jb.k mdw pw dd.n Gb f3w pw jr.n ntrw jr.k m Ḥwt-Sr m  
Twnw hr ndj.k Wsjr jr t3*

Recuerda, Seth, y pon en tu corazón las palabras que dijo Gueb, esta sentencia que los dioses establecieron contra ti en la Casa del Príncipe de Heliópolis por que tu echaste a Osiris al suelo<sup>10</sup>.

Más allá de los detalles, se advierte entonces que los dos planos de las relaciones entre los dioses difieren entre sí sensiblemente. En efecto, en uno de ellos, Horus y Seth representan fuerzas en equilibrio cósmico: no hay posibilidad de que una suprima a la otra pues es su perpetuidad lo que explica la existencia misma del Universo. De allí que ambos dioses presenten cierta condición equivalente, especialmente en sus relaciones con el monarca. En cambio, en el otro plano, el antagonismo entre Horus y Seth requiere necesariamente que haya un vencedor y un vencido: no hay lugar aquí para la equivalencia porque lo que resulta decisivo es la posibilidad de determinar quién debe ser el sucesor en el trono y cuáles han de ser los criterios de calificación para ello. Así, cada uno de los planos de la relación entre los dioses involucra un problema distinto y proporciona recursos de pensamiento divergentes que, como veremos, podrían ser dispuestos para pensar problemas diferentes. Ciertamente, en el marco de las dinámicas políticas propias de la elite estatal egipcia, cabe sugerir que los dos planos de la relación entre Horus y Seth han sido invocados para expresar diversos tipos de situaciones. Interesa considerar aquí dos de esos escenarios, sensiblemente distantes en el tiempo, en los que las prácticas políticas parecen haber sido simbolizadas a partir de uno y otro plano de los vínculos entre ambos dioses.

### [ III ]

Abordemos, en primer lugar, la situación política que se plantea durante los últimos reinados de la Dinastía II (2775-2650 a.C.). Los testimonios disponibles acerca de la anterior Dinastía I (ca. 3000-2775 a.C.) –ciertamente escasos– parecen sugerir un escenario político relativamente estable. Dos indicadores, en especial, parecen abonar esta posibilidad. Por una parte, es posible reconocer las tumbas de todos los reyes de tal Dinastía en el Cementerio real de Abidos, así como en el de Saqqara<sup>11</sup>. Por otra, un sello hallado en tiempos relativamente recientes

---

10 Acerca de los *Textos de las Pirámides*, cf. Sethe 1908-22, y las traducciones de Faulkner 1969 y Allen 2005. Respecto de la diversidad de vínculos entre Horus y Seth que se presentan allí, cf. Gwyn Griffiths 1960: 22-27.

11 Acerca de los complejos funerarios de Abidos y de Saqqara, cf. entre otros, Petrie 1900; 1901; Emery, 1949; 1954; 1958; 1961: 49-103; Spencer 1993: 71-97; Wilkinson 1999: 230-260; Midant-Reynes 2003: 224-236. Sobre la posibilidad de considerar ambas

en el cementerio abideno presenta la secuencia completa de los ocho reyes de la Dinastía –esto es, Nármer, Aha, Dyer, Dyed, Den, Andyib, Semerjet y Qaa–, lo que sugiere que la continuidad entre cada reinado fue percibida como tal en su propia época<sup>12</sup>. En particular, el sello de Abidos, como muchos otros documentos del período, presenta los nombres de los reyes relacionados con su condición de Horus: se trata de los ya referidos *serejs* de los monarcas, sobre los cuales se posa, en todos ellos, la figura del halcón representativo de tal divinidad. En relación con estos mismos indicadores, la situación que presenta la Dinastía II resulta sensiblemente diferente. Con respecto a los enterramientos, el uso real del Cementerio de Abidos se interrumpe luego de Qaa, lo que sugiere un traslado del centro de gravedad político hacia Menfis, dado que las tumbas de los primeros monarcas de la nueva Dinastía se encuentran sólo en Saqqara<sup>13</sup>. En cuanto a la secuencia de reyes, existe un testimonio que presenta los *serejs* de los primeros tres reyes –Hotepsejemuy, Raneb y Ninecher–<sup>14</sup> pero luego la información se diluye de tal modo que existe cierto consenso entre los especialistas acerca de la posibilidad de que, hacia mediados de la Dinastía, haya tenido lugar una importante crisis política. Ese sería el contexto en el que accede al trono el rey Peribsen.

Si se consideran los mismos dos indicadores –ubicación de las tumbas y registro de los nombres reales–, el reinado de Peribsen, así como el de su sucesor y último rey de la Dinastía, Jasejemuy, marcan una serie de nuevos cambios. Por un lado, las tumbas de ambos reyes vuelven a ubicarse en el Cementerio real de Abidos<sup>15</sup>. Algunos autores habían colegido de este cambio el hecho de que, al menos durante el reinado de Peribsen, el Estado egipcio habría perdido control sobre el Bajo Egipto, lo que habría forzado a reutilizar el antiguo cementerio real del Alto Egipto. La existencia de una inscripción indicando que “el de Ombos (*Nbj*)” [=Seth] *wḏ.n.f t3wj n z3.f nswt-bjtj Prjbsn* “*ha asignado las Dos Tierras a su hijo el rey del Alto y el Bajo Egipto Peribsen*”<sup>16</sup> parecía fortalecer la posibilidad de un lazo estrecho entre tal monarca y el sur de Egipto.

---

necrópolis como cementerios reales durante la Dinastía I, cf. Cervelló 2002: 27-61; Wengrow 2006: 226-228.

12 Cf. Dreyer *et al.* 1996: 72, fig. 26. Acerca de su interpretación, cf. Cervelló 2006: 103-113. Cf. fig. 3.

13 Cf. Wilkinson 1999: 240-243; van Wetering 2004: 1055-1080.

14 Se trata de una inscripción en la estatua del sacerdote Hotepdief. Cf. Smith 1946: 15, lám. 2b. Cf. también Cervelló 2006: 120, fig. 3. Cf. fig. 4.

15 Cf. Wilkinson 1999: 244-245.

16 Cf. Edwards 1971: 31. Cf. también fig. 5.

Sin embargo, los testimonios acerca de tributos al rey procedentes del norte y de un culto funerario a Peribsen activo en Saqqara durante la Dinastía IV argumentan en contra de una total falta de control del Bajo Egipto por parte de tal rey<sup>17</sup>. Pero aun así, es cierto que la reutilización del Cementerio de Abidos luego de unos cien años de abandono implica, al menos, un viraje respecto de la política funeraria de sus antecesores.

Ahora bien, el cambio más significativo que se registra con el advenimiento al trono de Peribsen y de Jasejemuy se relaciona con el modo en que se registran sus nombres. En efecto, en su *serej*, el rey sustituye al halcón por el animal sethiano, reemplazando así la identificación directa con Horus que expresaban los monarcas precedentes por otra asociada directamente a Seth<sup>18</sup>. Y posteriormente, con Jasejemuy, el lugar superior del *serej* pasa a ser ocupado por el halcón y el animal sethiano juntos, lo que sugiere que el monarca se identificaba con Horus y Seth a la vez<sup>19</sup>. Luego de Jasejemuy, la presencia de Seth en el *serej* real ya no se registra nuevamente: los monarcas que dan comienzo a la Dinastía III volverán a colocar al halcón en ese lugar, retornando a la tradicional identificación con Horus, que se mantendrá por milenios. Pero, ¿por qué se produjo

---

17 Respecto de los tributos, existe una jarra hallada en Abidos con el nombre del rey Peribsen y la inscripción *imw stt*, “tributo de Sechet”. Si bien este nombre solía ser utilizado para identificar el Asia, el determinativo del recinto urbano que lo acompaña parece sugerir una localidad dentro de Egipto, probablemente en el delta. Cf. Černý, en Grdseloff 1944: 296-298; Wilkinson 1999: 89-90. Respecto del culto funerario en Saqqara, se trata de una inscripción en la tumba de Shery, un sacerdote de la Dinastía IV, en la que se señala su desempeño como supervisor de sacerdotes funerarios de los reyes Sened y Peribsen. Cf. Grdseloff 1944: 294; Edwards 1971: 20, 31.

18 Según la opinión de algunos investigadores (por ejemplo, Emery 1961: 95; Cervelló 1996: 234; Dodson 1996: 25), Peribsen habría iniciado su reinado con el nombre de Horus de Sejemib-Perenmaat, para virar luego a su nombre sethiano, en un procedimiento comparable al del cambio protagonizado en el Reino Nuevo por Amenhotep IV al adoptar su nombre de Ajenatón. Sin embargo, la evidencia para sostener esta posibilidad (la aparición de jarras en la tumba abidena de Peribsen con el nombre del Horus Sejemib) no parece contundente para sostener tal afirmación de manera muy decidida. Otros autores (Wildung 1969; Pätznick 1999: 173) han propuesto que se trata de dos monarcas diferentes, aunque difieren acerca del orden específico de sucesión. Al respecto, cf. también Wilkinson 1999: 90-91. Cf. fig. 6.

19 Existe cierto consenso entre los especialistas (Quirke 1990: 46; Wilkinson 1999: 91) en identificar al rey Jasejemuy con el rey Jasejem (cuyo nombre significa “el poderoso se manifiesta (en él)”, cuyos *serejs* aparecen coronados sólo por Horus. En tal sentido, Jasejem habría modificado su nombre para dar inclusión a Seth junto con Horus (el nombre de Jasejemuy significa “los dos poderosos se manifiestan (en él)”). Otros autores (cf. Emery 1961: 98) habían propuesto que se trataba de dos reyes diferentes. Como en el caso de Sejemib y Peribsen, la evidencia es muy escasa para sostener taxativamente cualquiera de las dos opciones. Al respecto, cf. también Edwards 1971: 34; Vercouter 1992: 233. Cf. fig. 7.

esa oscilación tan sensible en el modo de expresar la identificación del rey con la divinidad a finales de la Dinastía II?

La historiografía tradicional tempranamente determinó allí una conexión entre política y religión: leyó en esos procedimientos unos acontecimientos políticos en los que los cambios de dioses obedecían a las estrategias de cada rey. Así, tomando en cuenta los testimonios que parecían asociar a Peribsen con el Alto Egipto, se interpretó que los principales partidarios del rey debieron haber sido los antiguos adoradores de Seth (a quienes se suponía centrados en Ombos/Nagada), de modo tal que *“el rey encontraría que adoptar la adoración de su dios era una política sensata”*<sup>20</sup>. De modo similar, se interpretaba que la introducción de los dos dioses en el *serej* de Jasejemuy implicaba que este rey había vuelto a alcanzar dominio sobre todo Egipto, de manera que su doble identificación involucraba una política de pacificación que apuntaba a buscar una “reconciliación” entre el Alto y el Bajo Egipto<sup>21</sup>. Como puede advertirse con claridad, este tipo de interpretaciones implicaba la posibilidad de un uso puramente instrumental de la religión respecto de las necesidades políticas de cada coyuntura: los reyes podrían cambiar de dioses identificatorios de acuerdo con las conveniencias variables que resultarían de las circunstancias políticas. Pero no hay razones para suponer que los egipcios creyeran tan poco en sus dioses como para poder manipularlos a su libre arbitrio, escapando del contexto ideológico en el que tales dioses tienen sentido. Ciertamente, este tipo de consideraciones opera, como plantea Cervelló, *“como si los poderosos de estas civilizaciones se situaran más allá de las creencias religiosas [...], como si les hubiera sido posible «salirse lúcidamente» del discurso mítico-religioso de su comunidad y entrever la «realidad» de una manera diferente, coincidente con la nuestra. El carácter excesivamente occidental de esta figura ya denota su imposibilidad”* (Cervelló 2003: 79). Ahora bien, este tipo de imposibilidades no significa que, respecto de estos sucesos, no pueda plantearse una conexión de otro tipo entre política y religión.

---

20 Emery 1961: 96. Este tipo de percepciones era solidaria con la antigua idea de dos reinos predinásticos, de los cuales el norteño habría sido el de los adoradores de Horus, y el sureño el de los adoradores de Seth. En esta línea, en tiempos de Peribsen, el norte horiano se habría enfrentado a Peribsen, apoyado por el sur sethiano, en una suerte de “guerra civil”. Cf. Newberry 1922: 40-46; Grdseloff 1944: 293-301; Vandier 1952: 860. Al respecto, cf. también Vercoutter 1992: 229-230; Dodson 1996: 25-26; Rice 2003: 147-148.

21 Cf. Edwards 1971: 34. Cf. también Grdseloff 1944: 300-301; Vercoutter 1992: 232; Dodson 1996: 28; Rice 2003: 149.

Ante todo, hay que reconocer que no es posible establecer con precisión las razones específicas de la identificación sethiana de Peribsen y de Jasejemuy: la flagrante escasez de testimonios impide toda respuesta taxativa. Por una parte, considerando la importancia de la adoración de Seth en el sur y la reutilización del cementerio de Abidos por ambos reyes, podría pensarse en el predominio de una facción altoegipcia en la corte real respecto de una mayor gravitación del ámbito menfita en tiempos de los anteriores monarcas; tal posibilidad no involucra la necesidad de una ruptura política en gran escala entre el Alto y el Bajo Egipto sino una influencia mayor del culto a Seth en el entorno cercano del rey. Por otra parte, la asociación del monarca con Seth podría implicar un nuevo énfasis en determinados rasgos de la figura real, quizá más ligados al dinamismo que implica el ejercicio de la violencia que a la estabilidad del orden esperado como resultado de ello: de hecho, Jasejem(uy) refiere haber reprimido ciertas rebeliones durante su reinado<sup>22</sup>, de modo que la dimensión violenta del Estado parece haberse hecho efectivamente presente. En todo caso, respecto de estas dos posibilidades, no se trataría de la pura sustitución de un dios por su opuesto con el objeto de obtener un rédito político inmediato sino del modo de expresar diferentes percepciones del mundo —y por ende, también de la política— en la corte real. Y ese desplazamiento en las percepciones puede ser interpretado en términos políticos tanto por la presencia de posibles facciones que en la corte pudieron apoyarlo como por las consecuencias que debió involucrar en el ejercicio del poder estatal.

Pero lo que aquí resulta decisivo es el hecho de que, cualquiera haya sido su razón específica, el cambio se expresa en el marco de una oscilación entre los dos dioses, que parece operar según el primero de los planos de relación considerados *supra*: en efecto, las referencias a Horus y a Seth que se expresan en los *serejs* de los monarcas remite al eje cósmico en el que los dos dioses se hallan conectados como opuestos complementarios y en el que la presencia de uno no implica la supresión del otro. El predominio claro de este eje de la relación entre Horus y Seth por su vinculación con la realeza temprana puede advertirse de varios modos. A mediados de la Dinastía I, el rey Andyib incorpora el título de *nbwy*

---

22 Se trata de dos estatuas sedentes del rey, en cuyas bases aparece la representación de enemigos derrotados junto con la inscripción “enemigos del norte, 47.209” (Quibell 1900: pl. XXXIX y XLI) y de tres vasos de travertina y granito en los que se representa a la diosa Nejbet frente al serej del rey y sobre un anillo con la palabra *bš*, “rebeldes”, junto con la inscripción “el año de luchar contra el enemigo del norte” (Quibell 1900: pl. XXXVI). Al respecto, cf. Emery 1961: 98-100; Wilkinson 1999: 91-92. Cf. figs. 8 y 9.

o “Dos Señores” (que posteriormente no queda fijado en el protocolo real), representado mediante dos halcones en sus estandartes que, en rigor, simbolizan a Horus y Seth<sup>23</sup>. Durante la misma Dinastía I, la reina principal recibe los epítetos de *m33t Hr Sth* (“La que ve a Horus y a Seth”) y de *sm3wt nbwy* (“La que une a los Dos Señores”)<sup>24</sup>. Por su parte, los propios nombres del primero y el último rey de la Dinastía II evocan la coexistencia de Horus y Seth: el nombre de Hotepsejemuy significa “Los dos poderosos están en paz (en él)”, en tanto que el de Jasejemuy implica “Los dos poderosos se manifiestan (en él)”; de hecho, otro de los nombres de este último rey (Nebuy Hetepimef) también significa “Los Dos Señores están en paz en él”<sup>25</sup>. Incluso el propio nombre de Peribsen, que incluye el sufijo *-sn* (“sus”), podría guardar relación con Horus y Seth<sup>26</sup>. De este modo, puede notarse la reiterada presencia de Seth *junto con* Horus en la identificación y nominación de los monarcas durante las primeras dos Dinastías.

Ciertamente, la presencia de Seth en ese contexto es menor a la de Horus y, de hecho, pierde terreno con posterioridad. Probablemente no sea posible proponer una razón específica para ese repliegue, excepto el hecho, subrayado por Cervelló, de que, en la identificación divina del monarca, “Egipto *optó por priorizar la secuencia estática [=Horus] sobre la secuencia dinámica [=Seth]*”<sup>27</sup>. En efecto, en el largo plazo, la asociación del rey con Horus se transformó en una identificación exclusiva, y ya no dejó espacio para una identidad directa entre el monarca y Seth<sup>28</sup>. Sin embargo, en los tiempos iniciales de la realeza, ese espacio parece haber sido suficientemente amplio como para permitir ciertas oscilaciones. En otras palabras, el cambio de Horus por Seth y el retorno a Horus que se advierte en las identidades reales de finales de la Dinastía II no se dan en completa ruptura con la imagen arquetípica de la monarquía

---

23 Al respecto, cf. Edwards 1971: 27; Cervelló 1996: 200, 232; Wilkinson 1999: 203.

24 Cf. Edwards 1971: 36; Cervelló 1996: 203.

25 Cf. Edwards 1971: 34; Wilkinson 1999: 91.

26 Cf. Baines 1995: 142.

27 Cervelló 1996: 198.

28 Lo cual no implica que los monarcas egipcios hayan perdido toda conexión con Seth, como se advierte en la particular devoción por este dios expresada por los reyes del período hicsu o por los primeros ramésidas. Como señalaría Hoffman (1979: 351), “*los egipcios se hallaban lejos de ser consistentes en su hostilidad a Seth y este dios aparece frecuentemente vinculado a la realeza en períodos posteriores*”.

sino en el marco de la “mimesis”<sup>29</sup> posible de acuerdo con las tempranas concepciones egipcias acerca de lo que la realeza podía llegar a ser.

#### [ IV ]

Dando un largo salto en el tiempo, consideremos ahora el segundo escenario en el que los vínculos entre Horus y Seth parecen ser dispuestos para el planteo de un problema político: la escena se sitúa aquí en la corte ramésida durante la Dinastía XX (1190-1075 a.C.). En particular, interesa analizar los motivos para la redacción de un relato mitológico que involucra a ambos dioses, *La contienda entre Horus y Seth*, contenida en el papiro Chester Beatty I<sup>30</sup>. En tal versión de los conflictos entre los dos dioses, la acción se sitúa *a posteriori* de la muerte de Osiris, cuando Horus y Seth comparecen ante la Enéada presidida por Ra, frente a la cual se intentará dirimir la disputa por la realeza mediante un procedimiento de tipo judicial. La escena, sin embargo, dista considerablemente de los procesos judiciales llevados a cabo por el Estado egipcio y da lugar a todo tipo de artimañas mediante las cuales los dos contendientes intentan acceder al trono. En tales condiciones, la querrela se dilata casi interminablemente, y sólo llega a su fin con la intervención del propio Osiris desde el inframundo, luego de la cual su hijo Horus es consagrado como rey de Egipto en tanto que Seth —después de comparecer en la corte como un prisionero— es admitido en la proa de la barca solar, con la misión de derrotar diariamente a los enemigos de Ra que pretenden obstruir su viaje.

En principio, podría suponerse que la cuestión de las razones para la elaboración de un relato acerca de los dioses es un asunto confinado a un ámbito estrictamente teológico. Sin embargo, mirado más de cerca, el problema presenta más aristas de las que *a priori* cabría esperar. Notablemente, las motivaciones para la escritura de *La contienda entre Horus y Seth* han recibido una amplia gama de consideraciones desde la

---

29 El concepto de mimesis que aquí se propone se basa en la distinción que ha propuesto A. Loprieno (1988: 1-21) entre *topos* y *mimesis*. El mundo del *topos* es el de los arquetipos que estructuran la cosmovisión egipcia; el mundo de la *mimesis*, en cambio, se relaciona con las variaciones, con los márgenes de divergencia posibles respecto de los arquetipos estructurantes.

30 El papiro Chester Beatty I (BM 10681) se encuentra publicado en Gardiner 1931: 8-26; 1932: 37-60. Principales traducciones: Lefebvre 1949: 178-203; Wentz 1972: 108-126; Lichtheim 1976: 214-223; Junge 1995: 930-947; Broze 1996: 13-127. En español: Rosenvasser 1947: 29-46; Campagno 2004: 37-63 (aquí se cita esta versión); López 2005: 161-181.

publicación del papiro por Gardiner en 1931<sup>31</sup>. Durante largo tiempo, predominaron las perspectivas que veían las razones para la composición del relato desde el punto de vista del entretenimiento. Especialmente influidos por una serie de episodios de la narración en los que los dioses aparecían como “demasiado humanos” (entreveros sexuales de distinto tipo, trampas y engaños, desacato a las autoridades), toda una generación de egiptólogos tendió a concluir que *La contienda* debía asimilarse a una especie de picaresca. Algunos de ellos, de hecho, sugerían que la versión debía haberse escrito a partir de tradiciones orales asociables al campesinado, al que evidentemente se juzgaba —con ojos victorianos— como más proclive a la grosería y a la falta de apego a las leyes<sup>32</sup>. Otros, en cambio, planteaban la cuestión en el ámbito exclusivo de la elite pero manteniendo la idea de que el relato debía haber sido comprendido por sus contemporáneos en términos humorísticos, una idea que, en rigor, parece solamente anclada en la valoración de unos dioses cuyos comportamientos distan mucho de los parámetros de solemnidad a partir de los que el sentido común occidental considera a las divinidades en general<sup>33</sup>.

Ahora bien, en tiempos más recientes, han surgido nuevas interpretaciones sobre las razones para la redacción del relato, que se apartan radicalmente de las motivaciones pasatistas y centran la cuestión en las dinámicas internas de la elite estatal durante el Reino Nuevo. Se trata

- 
- 31 Más allá de los análisis acerca del sentido de *La contienda* en tanto razón que motivó su escritura, existe una profusa bibliografía acerca del sentido que organiza el texto, es decir, de los principios que estructuran el relato en interioridad. Se han propuesto interpretaciones que indican que el texto se organiza en función del pasado histórico de Egipto (Spiegel 1937; G.Griffiths 1960), de principios estructurales (Oden 1979; Patané 1982), de principios inconscientes (Walls 2001), de la dinámica del relato (Broze 1996) o de los principios dominantes de organización social (Campagno 2004). Se han analizado todas estas perspectivas en Campagno 2004. Cabe señalar que, en una reciente crítica de este libro, Patané considera que mi interpretación propone que *La contienda* refleja “la evolución de una sociedad parental y tribal que va hacia el Estado centralizado y monárquico” (2006: 496), a la manera de las viejas lecturas evemeristas. Al respecto, sólo es posible decir que Patané no ha entendido en absoluto mi punto de vista, que es el de sostener que el parentesco y el Estado constituyen lógicas de organización social que articulaban la experiencia de los antiguos egipcios y que también estructuran este relato. No me resulta claro el por qué de la profunda confusión de Patané. En el mejor de los casos, no comprende el castellano.
- 32 Cf., en este sentido, Gardiner 1931: 8-13; Lefebvre 1949: 179. Cf. también Rundle Clark (1960: 205), para quien los episodios sexuales del relato “*violan cada canon del hombre moderno. Son obscenos, brutales e inconsecuentes. Nada en el cuento nos es tan extraño; muestra que los egipcios vivían mucho más cerca de los poderes oscuros de la inconsciencia que lo que nos damos cuenta*”. En sus traducciones, Rosenvasser (1947: 41) y Lefebvre (1949: 196) habían optado por presentar tales episodios en latín y a pie de página.
- 33 Cf. Bresciani 1969: 343; van de Walle 1969: 15; Wentz 1979: 371.

de interpretaciones que –con menor o mayor solidez argumental– han reconocido, en las razones para elaborar esta versión del conflicto entre Horus y Seth, unos motivos asociados a la búsqueda de legitimación para el monarca reinante<sup>34</sup>. Es cierto que, en ocasiones, los especialistas suelen equiparar, de un modo simplista, tal cuestión a la problemática moderna de la propaganda política<sup>35</sup>. Pero, más allá de tal simplificación, este tipo de interpretaciones abre la posibilidad de pensar una relación entre la escritura de un relato mitológico y el contexto político de la época de su redacción. No hay espacio aquí para considerar en detalle los distintos estudios que ha habido en este sentido acerca del relato de *La contienda*. Concentraré por ello el análisis en una de las más recientes y sugestivas interpretaciones: se trata de las consideraciones propuestas por U. Verhoeven (1996), para quien existe un estrecho vínculo entre la redacción del texto y la escena política planteada en la corte real de la Dinastía XX en el momento de ascenso al trono del rey Ramsés V.

El razonamiento de Verhoeven es muy interesante. Por una parte, la autora establece una serie de relaciones intertextuales entre el texto de *La contienda*, el de un encomio a Ramsés V que aparece en el reverso del mismo papiro Chester Beatty I y la información que proporciona el *Calendario de días fastos y nefastos*. El encomio a Ramsés V –que, de hecho, retoma buena parte de la constelación de dioses mencionados en *La contienda*– aporta, en su encabezado, una fecha (día 28, mes III de la Inundación), que Verhoeven correlaciona con la descripción de tal día en el *Calendario*. En efecto, la descripción de ese día según el

---

34 Cf. Lesko (1986: 98-103), quien sitúa la escena en la corte de la Dinastía XIX; Derchain (1980: 14-17) y Broze (1996: 268-275), quienes remiten el texto al reinado de Ramsés IV; y Verhoeven (1996: 347-363), quien propone un *Sitz im Leben* para el relato en tiempos del acceso al trono por parte de Ramsés V. Estas posiciones han sido consideradas en Campagno 2004: 72-84.

35 El problema central con el uso del término “propaganda” en el análisis de sociedades antiguas es que, o bien evoca un concepto claramente extraído de la política contemporánea (lo cual implica, especialmente, que el agente del mensaje no cree necesariamente en aquello que proclama sino en el objetivo que persigue) o se lo debe ampliar enormemente, al punto que no parece proporcionar mucha utilidad analítica. Tal es el caso de la definición provista por W. K. Simpson (1996: 436): “*Un mensaje, comunicación o afirmación dirigida por su autor en representación de un individuo o de un grupo (un dios, un rey, un funcionario, una clase) o ideología (culto, realeza, ambición personal, grupo de intereses especiales) a una audiencia específica*”. Puede notarse que, en la definición de Simpson, un sacerdote oficiando una celebración religiosa actúa como un agente de propaganda. Incluso más, cuando se adopta este tipo de definiciones –que, en general, tienden a ser un compromiso entre el uso anacrónico y la percepción del anacronismo– suelen seguir operando, tanto en el autor como en el lector, las concepciones socialmente dominantes acerca del sentido del término “propaganda”. En tales condiciones, parece preferible prescindir del término para el estudio de sociedades diversas de la experiencia política occidental contemporánea.

calendario coincide con el contenido del encomio (especialmente, en cuanto al júbilo de los dioses por la asignación de la realeza a Horus)<sup>36</sup>. Ahora bien, la descripción del día anterior según el calendario (27.III. 3ht) coincide notablemente con varios de los tópicos de *La contienda*: enjuiciar a Horus y Seth, acometer la lucha, cazar a los navegantes, mediar en el tumulto, aparecer de Thot que resuelve el litigio ante Ra. Se advierte, así, una conexión entre los procedimientos prescritos por el *Calendario* y los dos textos escritos en el papiro Chester Beatty I.

Por el otro lado, Verhoeven traza una relación entre el contenido de *La contienda* y la situación política de la época. Con posterioridad al reinado de Ramsés III, en un lapso de aproximadamente 25 años, se suceden cinco monarcas, todos emparentados entre sí, aunque en algunos casos el sucesor es hijo del anterior monarca, y en otros se trata del tío paterno del último rey. Así, Ramsés IV es hijo de Ramsés III y es sucedido, a su vez, por su propio hijo Ramsés V. Sin embargo, a la muerte de este último, lo sucede su tío, hermano de Ramsés IV, con el nombre de Ramsés VI. La situación se reitera unos años después cuando Ramsés VII, hijo de Ramsés VI, es sucedido por un hermanastro de este último, con el nombre de Ramsés VIII<sup>37</sup>. En función de todo ello, Verhoeven colige que, en los tiempos en que fue escrita *La contienda* debía existir cierta tensión entre dos modalidades de acceso al trono, ligadas a la sucesión por parte del hijo o por parte del hermano. Así, señala: “en la época posterior a Ramsés IV, en la que se presentan diferentes prácticas de sucesión al trono, existió –especialmente bajo Ramsés V– una necesidad especial de legitimar la sucesión por el hijo en oposición a la sucesión por el hermano” (Verhoeven 1996: 363). La autora considera, entonces, que tanto el relato de *La contienda* como el encomio al rey debieron ser recitados los días indicados en el *Calendario* como formas de legitimar el acceso al trono por parte de Ramsés V, en tanto Horus que sucede a su padre Osiris.

Si se acepta el análisis de Verhoeven, lo que vale la pena destacar es el hecho de que, con el objeto de afirmar la posición del joven Ramsés V frente a la posible amenaza de su tío, los partidarios del primero no proceden según argumentos abstractos respecto de los criterios para la sucesión real ni presentan casos “históricos” de reyes anteriores en los que tal sucesión se haya resuelto de padre a hijo, sino que recurren a presentar una analogía entre la situación política en la corte ramésida y la escena

---

36 Cf. Verhoeven 1996: 359. Respecto del Calendario, cf. Bakir 1966: 25-26; Leitz 1994: 142-144.

37 Al respecto, cf. fig. 10.

en la que –luego de la muerte de Osiris– Horus y Seth se disputan el acceso al trono. En efecto, semejante recurso analógico podría operar como medio para la demostración de la legitimidad del nuevo rey, pues éste había sucedido a su padre, así como Horus había sido reconocido como legítimo sucesor de Osiris. En tal sentido, de modo similar a lo que parece haber sucedido a finales de la Dinastía II, se trata de un recurso que no implica una utilización de la religión con fines manipulatorios –como si se tratara de unos personajes que disponen libremente de los conceptos religiosos desde una posición de exterioridad respecto de ellos– sino de un modo específico de expresar una argumentación política en el seno de la elite egipcia. Dicho de otro modo, en el lenguaje político de la corte ramésida, el modo de conceptualizar el problema de la sucesión real pasa necesariamente por el mito osiríaco y la disputa entre Horus y Seth.

Pero, más allá del objetivo particular de la redacción del relato de *La contienda*, lo que aquí resulta fundamental es el hecho de que la evocación del conflicto entre Horus y Seth no parece operar según el eje cósmico al que se hacía referencia *supra* sino sobre el segundo plano, de índole más propiamente “política”: es el plano en el que lo central no es la dialéctica de fuerzas opuestas y complementarias sino el que sitúa la relación entre Horus y Seth según un tercer partido representado por Osiris en tanto dios-rey. Por cierto, el relato no está exento de alusiones en clave cósmica: de hecho, sobre el final de la narración, se advierte que Seth no resulta aniquilado y se suma a la barca solar para combatir mediante su fuerza a los enemigos de Ra. Y por otra parte, el texto ofrece un considerable espacio para la mimesis, como se advierte en episodios tales como los diversos engaños que sufre Seth o la existencia de lugares ficcionales como la Isla del Medio, que denotan un considerable margen de distanciamiento –no de cuestionamiento– respecto de los ejes arquetípicos del relato. Sin embargo, en lo decisivo, esos ejes ponen particularmente de relieve la disputa en clave “política” que entablan Horus y Seth por la realeza. Y en esa disputa, puesto que sólo puede haber un ganador, no hay lugar para la dinámica complementaria que se expresa en el eje cósmico: Seth es ciertamente derrotado en sus apetencias de acceder al trono de Osiris. El mito es en este punto categórico: hay dos aspirantes a la realeza, pero sólo uno ha de vencer, y ese vencedor ha de ser Horus, el hijo del difunto rey Osiris.

Una consideración final de estos dos episodios de la historia egipcia —distanciados por unos 1600 años— proporciona la posibilidad de reconocer una serie de elementos en común que, a su vez, permite pensar en las relaciones entre política y religión en el Antiguo Egipto. Por una parte, se advierte que, a pesar de la enorme distancia temporal, Horus y Seth han constituido los recursos de pensamiento fundamentales en ambas escenas, a partir de los cuales se han podido simbolizar los avatares políticos de cada situación. En este sentido, se aprecia con fuerza la gravitación decisiva del arquetipo acerca de la realeza egipcia, que pauta las posibilidades de la acción política en el seno de la elite: la realeza es horiana, y en ocasiones también sethiana, pero no puede concebirse con independencia de las relaciones entre estos dioses. Pero, por otra parte, se advierte también que el arquetipo no impone unas determinaciones tan absolutas que extingan toda posibilidad de variación política: antes bien, el arquetipo habilita siempre la posibilidad de cierta mimesis, de cierta oscilación respecto del modelo ideal.

En efecto, se ha visto, de hecho, que en cada una de las escenas políticas que aquí han sido consideradas ha prevalecido un plano diferente de la relación entre Horus y Seth, cósmico en la primera de ellas, y más “político” en la segunda. Esto, de por sí, implica la disponibilidad de alternativas en el marco de la prescripción arquetípica, disponibles para argumentaciones políticas de diverso tipo: en el relato de *La contienda* está claro que, aunque no exento de alusiones cósmicas, el eje político “demuestra” el derecho político de Horus sobre el de Seth; en cambio, es imposible suponer que el Seth de Peribsen sea el dios políticamente derrotado por Horus, y ha de ser la divinidad cósmicamente equiparable al dios-halcón. Pero además, el arquetipo no interpela a cada sujeto de un modo estrictamente idéntico. Si Peribsen pudo sustituir a Horus por Seth en su *serej*, y si posteriormente los monarcas de la Dinastía III pudieron abandonar definitivamente esa variante, puede notarse que coexistían diversas interpretaciones respecto del lugar de ambos dioses respecto del rey. De modo similar, si los partidarios del joven Ramsés V intentaban enfatizar la lectura “política” de la relación entre Horus y Seth, asimilando al joven rey con Horus, es evidente que los partidarios de su tío, el futuro Ramsés VI, no propondrían una reivindicación política de Seth (¿habrían tal vez enfatizado el plano cósmico de la relación?) y, de hecho, al ascender al trono, Ramsés VI presenta una titulación tradicional, que ciertamente incluye su nombre en tanto Horus (*k3 nht*

3 *nḥtw s'nh t3wy*, “Toro poderoso, Grande de victorias, que hace vivir a las Dos Tierras”<sup>38</sup>.

Así pues, si, como se ha visto más arriba, no hay lugar en el Antiguo Egipto para un *homo politicus* puro, que pudiera manipular la religión a su libre antojo, tampoco hay lugar para un *homo religiosus* puro, que debiera obedecer unas constricciones arquetípicas a la manera de un autómata. En su lugar, hay espacio suficiente para notar una interfase entre política y religión que implica que las dinámicas políticas se expresan a partir de unos recursos de pensamiento procedentes del ámbito religioso que ofrecen modelos arquetípicos y dan espacio para diversas oscilaciones miméticas. Ni manipulable, ni opresiva, la religión egipcia ha proporcionado así los mecanismos básicos para la simbolización de las situaciones políticas en el Antiguo Egipto. Allí yace el vínculo específico entre estas dos esferas. Y en este sentido, las dos escenas que aquí han sido consideradas, separadas entre sí por dieciséis siglos, presentan las mismas características. El paso de los siglos ha sido *nada* frente a la solidez de semejante ligadura.

---

38 Cf., por ejemplo, Kitchen 1983: 286. En cuanto a la importancia de Seth entre los sucesores de Ramsés V, cabe destacar que el nombre de Hijo de Ra de Ramsés VIII, otro tío que sucede a su sobrino, es claramente sethiano: Sethherjepshef, “Seth es su fuerza” (cf. Clayton 1994: 167).

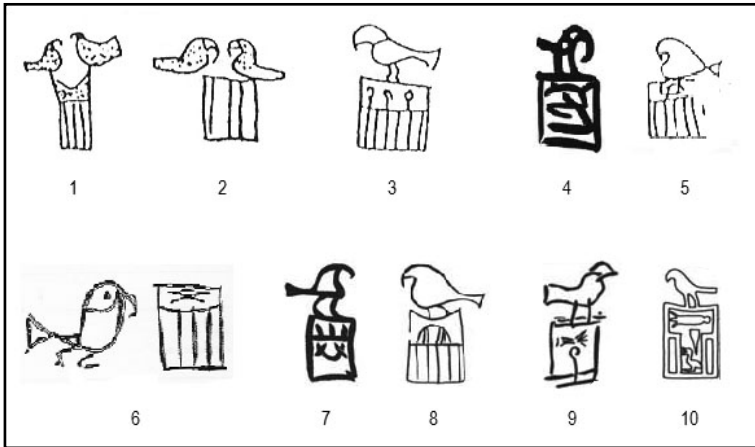


Fig. 1: Serejs con halcones (Dinastías 0-I) 1 y 2: serejs de dos halcones; 3: serej de tres mazas; 4 y 5: serejs de “Cocodrilo”; 6: serej de “Ny-Neith”; 7 y 8: serejs de Ka; 9 y 10: serejs de Nármer (De: van den Brink 1996: 142; Raffaele 2003: 141).

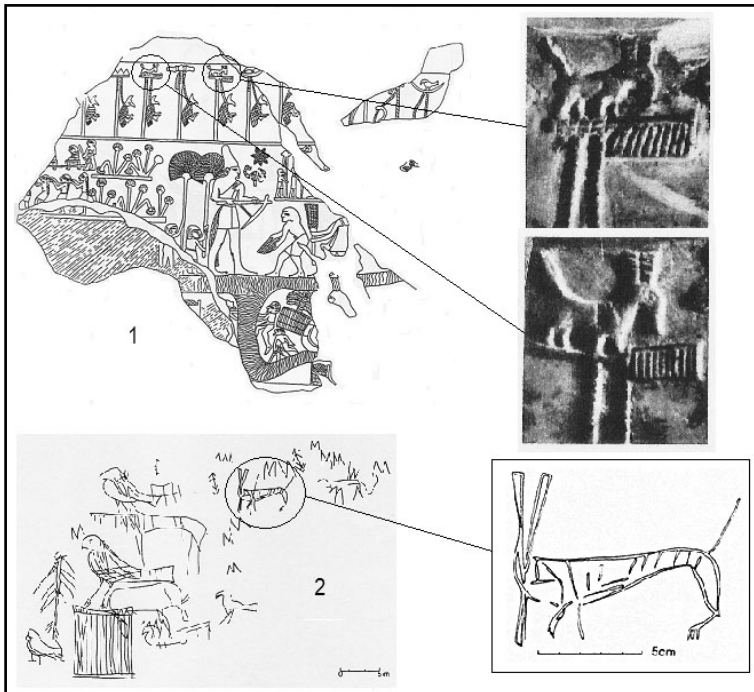


Fig. 2: Seth y la realeza 1: Cabeza de maza de Escorpión; 2: Grabados rupestres en Dyebel Chauti (De: Cervelló 1996: 307; Darnell 2002: 19).

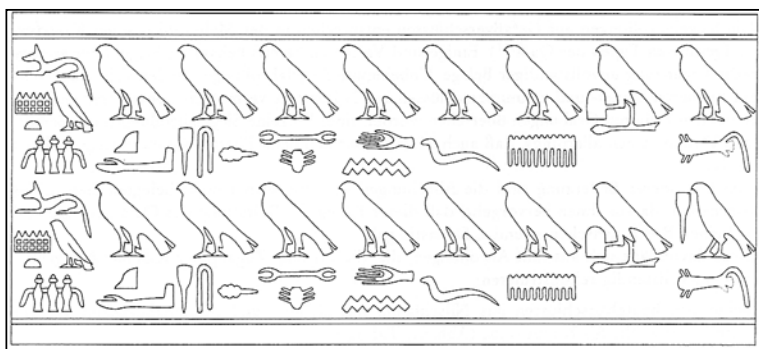


Fig. 3: Sello de Abidos (De: Dreyer et al. 1996: 72).

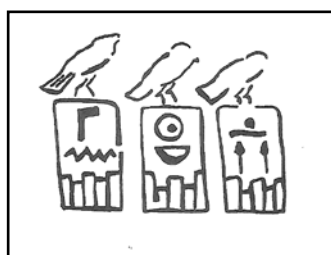


Fig. 4: Inscripción en la estatua de Hotepdief (De: Cervelló 2006: 120).

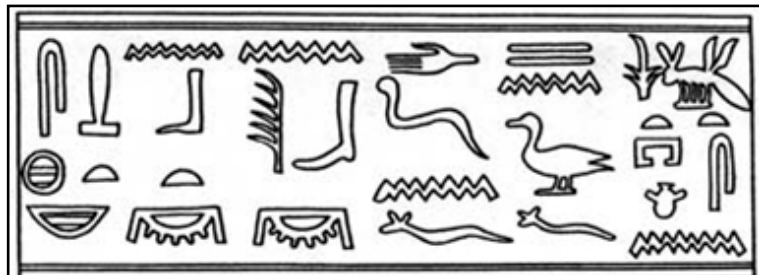


Fig. 5: Sello de Peribsen (De: Petrie 1901: Pl. 22).

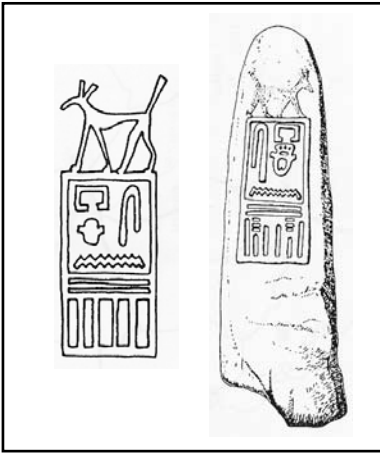


Fig. 6: Serejs de Peribsen (De: Cervelló 1996: 317).

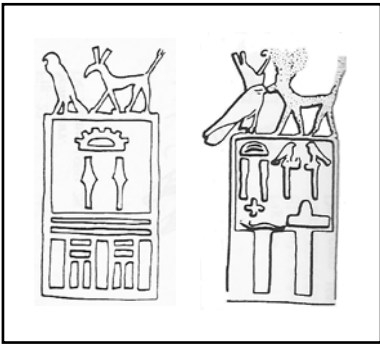


Fig. 7: Serejs de Jasejemuy (De: Cervelló 1996: 302).

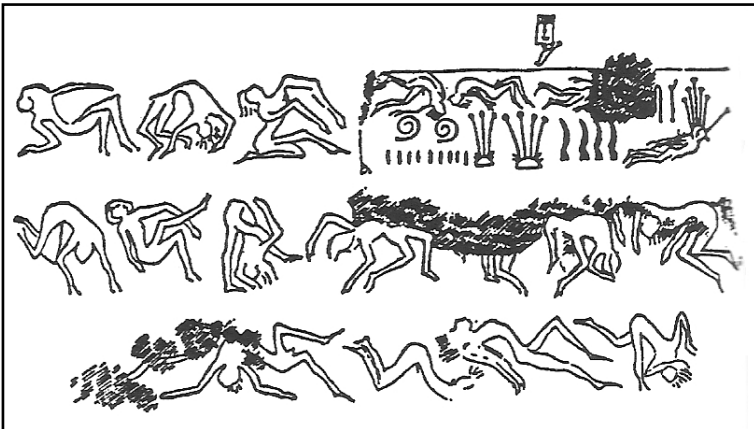


Fig. 8: Base de estatua de Jasejemuy (De: Emery 1961: 99).



Fig. 9: Inscripción en jarra de Jasejem(uy)(De: Emery 1961: 100).

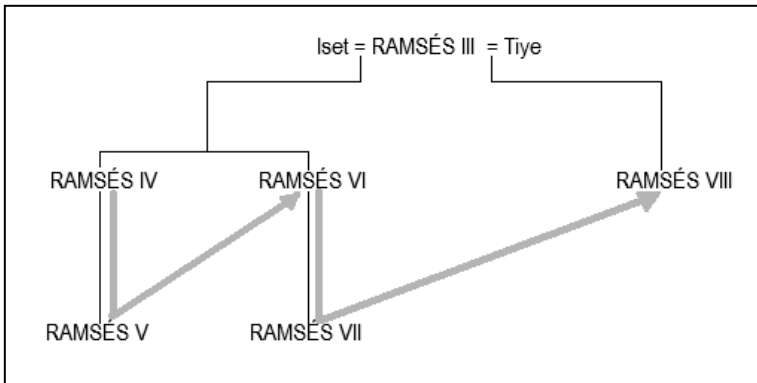


Fig. 10: Sucesión real en la Dinastía XX (diseño del autor).

## Bibliografía

- ALLEN, J.P. (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Writings from the Ancient World 23. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- BAINES, J. (1995). "Origins of Egyptian Kingship", en D. O'Connor y D. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, E. J. Brill: 95-156.
- BAKIR, A. (1966). *The Cairo Calendar N° 86637*. Cairo: General Organisation for Government Printing Office.
- BRESCIANI, E. (1969). *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*. Torino: Einaudi.
- BROZE, M. (1996). *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, Orientalia Lovaniensia Analecta 76. Leuven: Peeters.
- CAMPAGNO, M. (2002). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Aula Ægyptiaca Studia 3. Barcelona: Aula Ægyptiaca.
- CAMPAGNO, M. (2004). *Una lectura de «La contienda entre Horus y Seth»*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Aula Orientalis-Supplementa 13. Sabadell: AUSA.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. (2002). "Back to the Mastaba Tombs of the First Dynasty at Saqqara. Officials or Kings?", en R. Pirelli (ed.), *Egyptological Essays on State and Society*, Istituto Universitario Orientale di Napoli-Serie Egittologica 2, Napoli: 27-61.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. (2003). "Aire. Las creencias religiosas en contexto", en E. Ardévol Piera y G. Munilla Cabrillana (eds.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona, Ediuoc: 71-179.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. (2006). "Listas reales, parentesco y ancestralidad en el Estado egipcio temprano", en M. Campagno (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el antiguo Egipto*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo: 95-120.
- CLAYTON, P.A. (1994). *Chronicle of the Pharaohs, The Reign-by-Reign Record of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt*. London: Thames and Hudson.
- DARNELL, J. (2002). *Theban Desert Road Survey in the Egyptian Western Desert, Volume 1: Gebel Tjauti Rock Inscriptions 1-45 and Wadi el-Höl Rock Inscriptions 1-45*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- DERCHAIN, Ph. (1980). "Comment les égyptiens écrivaient un traité de la royauté", *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 87/88: 14-17.
- DODSON, A. (1996). "The Mysterious 2<sup>nd</sup> Dynasty", *KMT* 7: 19-31.
- DREYER, G., ENGEL, E.-M., HARTUNG, U., HIKADE, T., KÖHLER, E.Ch. y PUMPENMEIER, F. (1996). "Umm

- el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 7./8. Vorbericht”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologisches Institut abteilung Kairo* 52: 11-81.
- EDWARDS, I. (1971). “The Early Dynastic Period in Egypt”, *Cambridge Ancient History*, vol. II. Cambridge University Press: 1-70.
- EMERY, W. (1949). *Great Tombs of the First Dynasty. I.* Cairo: Government Press.
- EMERY, W. (1954). *Great Tombs of the First Dynasty. II.* London: The Egypt Exploration Society.
- EMERY, W. (1958). *Great Tombs of the First Dynasty. III.* London: The Egypt Exploration Society.
- EMERY, W. (1961). *Archaic Egypt.* Harmondsworth: Penguin Books.
- FAULKNER, R.O. (1969). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts.* Oxford: Clarendon Press.
- FRANKFORT, H. (1976 [1948]). *Reyes y Dioses.* México: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- GARDINER, A. (1931). *The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love Songs, and Other Miscellaneous Texts, No 1).* Oxford University Press.
- GARDINER, A. (1932). *Late-Egyptian Stories.* Bruxelles: Éditions de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- GEERTZ, C. (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology.* New York: Basic Books.
- GOEDICKE, H. (1979). “Cult-temple and ‘State’ during the Old Kingdom in Egypt”, en E. Lipiński (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, vol. I. Leuven, Departement Orientalistiek: 113-131.
- GRDSELOFF, B. (1944). “Notes d'épigraphie archaïque”, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 44: 279-310.
- GWYN GRIFFITHS, J. (1960). *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources.* Liverpool University Press.
- HENDRICKX, S. (2001). “Arguments for an Upper Egyptian Origin of the Palace-façade and the *Serekh* during Late Predynastic – Early Dynastic times”, *Göttinger Miszellen* 184: 85-110.
- HEUSCH, L. de (1990). “Introduction”, *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10: 7-33.
- HOFFMAN, M. (1979). *Egypt before the Pharaohs.* New York: Barnes & Noble.
- INIESTA, F. (1992). *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas.* Madrid: Los Libros de la Catarata.
- JIMÉNEZ SERRANO, A. (2001). “The Origin of the Palace-Façade as Representation of Lower Egyptian Elites”, *Göttinger Miszellen* 183: 71-81.
- JUNGE, F. (1995). “Die Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft”, en E. Blumenthal et al. (eds.), *Texte aus Umwelt des Alten Testaments*, vol. 3. Güttersloh, Güttersloher Verlagshaus: 930-947.
- KEMP, B.J. (1992 [1989]). *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización.* Barcelona: Crítica.

- KITCHEN, K.A. (1983). *Ramesseid Inscriptions. Historical and Biographical*, vol. VI. Oxford: Blackwell.
- LEFEBVRE, G. (1949). *Romans et Contes Égyptiens*. Paris: Librairie Adrien-Maisonneuve.
- LEITZ, Ch. (1994). *Tagewählerei. Das Buch h3t nh3 ph.wy dt und verwandte Texte*, Ägyptologische Abhandlungen 55. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- LESKO, L. (1986). "Three Late Egyptian Stories Reconsidered", en L. Lesko (ed.), *Egyptological Studies in Honour of Richard A. Parker*. Hannover, University Press of New England: 98-103.
- LICHTHEIM, M. (1976). *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2. Berkeley: University of California Press.
- LÓPEZ, J. (2005). *Cuentos y fábulas del antiguo Egipto*. Madrid: Trotta.
- LOPRIENO, A. (1988). *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- MIDANT-REYNES, B. (2003). *Aux origines de l'Égypte. Du Néolithique à l'émergence de l'État*. Paris: Fayard.
- MULLER, J.-C. (1975). "La royauté divine chez le Rukuba", *L'Homme* 15: 239-250.
- NEWBERRY, P.E. (1922). "The Set Rebellion of the IIInd. Dynasty", *Ancient Egypt* 2: 40-46.
- O'BRIEN, A. (1996). "The Serekh as an Aspect of the Iconography of Early Egyptian Kingship", *Journal of Egyptian Archaeology* 33: 123-138.
- ODEN JR., R. (1979). "«The Contendings of Horus and Seth» (Chester Beatty Papyrus No. 1): A Structural Interpretation", *History of Religions* 18: 352-369.
- PATANÈ, M. (1982). "Essai d'interprétation d'un récit mythique: le conte d'Horus et de Seth", *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 7: 83-89.
- PATANÈ, M. (2006). "Review de : Campagno, M., «Una lectura de la contienda entre Horus y Seth»", *Bibliotheca Orientalis* 63: 495-496.
- PÄTZNICK, J.-P. (1999). "Zu den Siegelabrollungen aus der frühzeitlichen Festung", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institut abteilung Kairo* 51: 166-173.
- PETRIE, W.F. (1900). *The Royal Tombs of the First Dynasty. Part I*. London: The Egypt Exploration Fund.
- PETRIE, W.F. (1901). *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties. Part II*. London: The Egypt Exploration Fund.
- PORTA, G. (1989). *L'architettura egizia delle origini in legno e materiali leggeri*. Milano: Istituto Editoriale Cisalpino - La Goliardica.
- POSENER, G. (1960). *De la divinité du Pharaon*, Cahiers de la Société Asiatique 15. Paris: Imprimerie Nationale.
- QUIBELL, J. (1900). *Hierakonpolis*. London: Bernard Quaritch.
- QUIRKE, S. (1990). *Who were the pharaohs?* London: British Museum Press.
- RAFFAELE, F. (2003). "Dynasty 0", en S. Bickel y A. Loprieno (eds.), *Basel Egyptology Prize 1. Junior Research in Egyptian History, Archaeology, and Philology*, *Ägyptiaca Helvetica* 17. Basel: Schwabe & Co.

- REVEZ, J. (2003). "The Metaphorical Use of the Kinship Term *sn* «Brother»", *Journal of the American Research Center in Egypt* 40: 123-131.
- RICE, M. (2003). *Egypt's Making. The Origins of Ancient Egypt*, second edition. London: Routledge.
- ROSENVASSER, A. (1947). *Torneos de acertijos en la literatura del Antiguo Egipto*. Buenos Aires: Maia.
- RUNDLE CLARK, R. (1960). *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. New York: Groove Press.
- SETHE, K. (1908-1922). *Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, 4 vols. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- SIMPSON, W.K. (1996). "Belles lettres and propaganda", en A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Probleme der Ägyptologie 10. Leiden, E. J. Brill: 435-444.
- SMITH, W.S. (1946). *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*. Oxford University Press.
- SPENCER, A.J. (1993). *Early Egypt*. London: British Museum Press.
- SPIEGEL, J. (1937). *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty als Literaturwerk*. Glückstadt: Verlag J. Augustin.
- TE VELDE, H. (1977). *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Probleme der Ägyptologie 6. Leiden: E. J. Brill.
- VAN DE WALLE, B. (1969). *L'humour dans la littérature et dans l'art de l'Ancienne Égypte*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- VAN DEN BRINK, E.C.M. (2001). "Some Comments in the Margins of «The Origin of the Palace-Façade as Representations of Lower Egyptian Elites»", *Göttinger Miszellen* 183: 99-111.
- VAN WETTERING, J. (2004). "The Royal Cemetery of the Early Dynastic Period at Saqqara and the Second Dynasty Royal Tombs", en S. Hendrickx, R.F. Friedman, K.M. Ciałowicz y M. Chłodnicki (eds.), *Egypt at its origins. Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt" (Kraków 28<sup>th</sup> August - 1<sup>st</sup> September 2002)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138. Leuven, Peeters: 1055-1080.
- VANDIER, J. (1952). *Manuel d'Archeologie Égyptienne*. Paris: Editions A. et J. Picard.
- VERCOUTTER, J. (1992). *L'Égypte et la vallée du Nil. Tome I: Des origines à la fin de l'Ancien Empire 12000-2000 av. J.C.* Paris: Presses Universitaires de France.
- VERHOEVEN, U. (1996). "Ein historischer «Sitz im Leben» für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I", en M. Schadebusch (ed.), *Wege Öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag: 347-363.
- WALLS, N. (2001). *Desire, Discord and Death. Approaches to Ancient Near Eastern Myths*, ASOR Books 8.

- Boston: American Schools of Oriental Research.
- WENGROW, D. (2006). *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2650 BC*. Cambridge University Press.
- WENTE, E. (1972). "The Contendings of Horus and Seth", en W.K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*. New Haven, Yale University Press: 108-126.
- WENTE, E. (1979). "Response to Robert A. Oden's «'The Contendings of Horus and Seth' (Chester Beatty Papyrus No. 1: A Structural Interpretation)»", *History of Religions* 18: 370-372.
- WIGNALL, S. (1998). "The Identification of the Late Prehistoric Serekh", *Göttinger Miszellen* 162: 93-105.
- WILDUNG, D. (1969). *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt I*, Müncher Ägyptologische Studien 17. München: Deutsche Kunstverlag.
- WILKINSON, T.A.H. (1999). *Early Dynastic Egypt*. London: Routledge.
- WILSON, J. (1954 [1946]). "Egipto", en H. y H.A. Frankfort, J. Wilson y T. Jacobsen, *El pensamiento prefilosófico*. México, Fondo de Cultura Económica: 45-163.



## EL REY RITUALISTA.

### REFLEXIONES SOBRE LA ICONOGRAFÍA DEL FESTIVAL DE SED EGIPCIO DESDE EL PREDINÁSTICO TARDÍO HASTA FINES DEL REINO ANTIGUO

“**P**olítica” y “religión” no fueron, para los antiguos egipcios, categorías diferenciadas y aislables. La lengua egipcia antigua no cuenta con términos traducibles por esos dos vocablos de las modernas lenguas occidentales. En la medida en que todo acto de gestión (administrativa, económica, militar) era sentido por los egipcios como una contribución al mantenimiento del orden del universo y que todo acto litúrgico tenía la finalidad de armonizar las relaciones entre el mundo trascendente y la sociedad humana para beneficio de ésta, la “política” era “religión” y la “religión” era “política”.

Las fuentes textuales e iconográficas egipcias, sin embargo, son muy explícitas a la hora de identificar cuál es la función esencial del faraón. Todos los ámbitos de su actuación tienen una única finalidad: la realización de la *maat*, el orden cósmico. En vano buscaremos en las fuentes detalles sobre la actividad puramente ejecutiva, judicial, económica, diplomática e incluso militar del faraón (de ahí las dificultades a la hora de hacer historia factual del antiguo Egipto a partir de las fuentes egipcias, especialmente para el III milenio a.C.<sup>1</sup>). En cambio, la información sobre su actividad ritualista es amplísima y todo lo detallada que bastaba a la mentalidad mitopoética de los egipcios (el conocimiento compartido permite proceder por alusiones). Así, el faraón de Egipto es, ante todo, un rey ritualista. El rito es su razón de ser y su eficacia como catalizador cósmico depende de su “habilidad” como ritualista. Todas sus acciones son ritos a ojos de sus súbditos y a decir de las fuentes, desde las estrictamente culturales hasta las que son consecuencia más o menos directa de la acción de gobierno.

El ceremonial faraónico más representado en las fuentes iconográficas egipcias desde el Predinástico tardío hasta fines del Reino Antiguo (ca.

---

1 Moreno García 2004: 153-166; Cervelló Autuori 2006: 99-102.

3300-2200 a.C.) es el festival de Sed o festival de regeneración de la realeza y, con ella, del cosmos entero<sup>2</sup>. A pesar de que nuestro conocimiento acerca del mismo dista mucho de ser completo, es, sin duda, un ámbito privilegiado para analizar y comprender el papel del faraón como rey ritualista. Así, este trabajo está dedicado al estudio del ciclo iconográfico del festival de Sed en la primera fase de la historia egipcia. El objetivo es analizar los distintos motivos que componen este ciclo y su vinculación recíproca, para comprender el sentido de las ceremonias que cada uno ilustra y del festival en su conjunto. Esto nos permitirá evidenciar los mecanismos de la función ritualista del faraón y sus implicaciones “políticas” y “religiosas”.

## [ I ]

En la parte preservada del registro inferior de la cabeza de maza del rey “Escorpión”<sup>3</sup> (Nagada IIb) (fig. 1) se reproduce una escena que podríamos definir como un “paisaje nilótico”. Se caracteriza por cinco elementos:

1. El eje de la composición está constituido por un canal sinuoso, claramente connotado por las líneas onduladas que representan el agua;
2. a un lado y a otro de la rama vertical del mismo, tres personajes están dedicados a tareas de drenaje y mantenimiento del propio canal y/o a labores agrícolas;
3. por la rama horizontal del canal navega una barca de popa (o proa y popa) vertical, como permite deducir el fragmento visible de uno de los dos extremos. No es posible determinar si esta barca estaría aislada o si estaría acompañada de otras barcas, formando una procesión;
4. el paisaje ribereño está constituido, en primer lugar, por una palmera sobre un rectángulo cuadrículado que podría evocar una zona

---

2 La bibliografía sobre el festival de Sed es extensísima. Véanse, a modo de selección básica y con sus referencias: Frankfort 1948: cap. 6; Kaiser 1971; Hornung y Stachelin 1974; Martin 1984; Helck 1987: 6-21; Bonhême y Forgeau 1988: cap. 7; Cervelló Autuori 1996: 171-174, 208-216; Wilkinson 1999: 212-215; Jiménez Serrano 2002: 42-78.

3 Ashmolean Museum E 3632. Sobre el problema de la identidad de “Escorpión”, cf. Malek 1986: 29; Baines 1995: 114; Gautier y Midant-Reynes 1995: 110-112; Menu 1996: 37-40; Wilkinson 1999: 56-57; Cervelló Autuori (en prensa). Sobre la cabeza de maza, cf. Quibell 1900: láms. 25, 26.C; Quibell y Green 1902: 28-35; Vandier 1952: 600-602; Baines 1995: 119; Gautier y Midant-Reynes 1995 (y referencias); Midant-Reynes 2003: 350-355 (y referencias).

irrigada o una empalizada, sin duda “*dénotation synecdochique d’une palmeraie*”<sup>4</sup>; y

5. por dos chozas del tipo de la posterior capilla *pr-nw*.

Esta escena ha sido tradicionalmente interpretada en términos histórico-factuales, como si se tratara de la “fotografía” de una escena “real” de los tiempos de la unificación ambientada en el paisaje nilótico. Así, por poner sólo un significativo ejemplo, J. Vandier la describe así: “*Le dernier registre est occupé par un îlot dans le Nil, que deux hommes, des prisonniers, ceux-là, sont occupés à cultiver. Dans l’île pousse un magnifique palmier. [...] Après sa victoire, le roi s’est immédiatement occupé de la réorganisation économique de son royaume, et, pour cela, a mis à contribution les prisonniers qu’il avait capturés...*”<sup>5</sup>. Recientemente, P. Gautier y B. Midant-Reynes<sup>6</sup> han reinterpretado la escena en términos simbólicos, de acuerdo con los enfoques no-factuales que rigen actualmente (desde los trabajos de R. Tefnin<sup>7</sup>) la interpretación iconográfica de estos documentos. Pero no han tomado la escena como un todo semiótico, sino como la suma de una serie de símbolos parciales. Así, el canal, la palmera y las chozas no constituyen para ellos una composición solidaria, sino que cada elemento aporta un sentido individual al conjunto: el canal es el medio de comunicación hacia un hipotético lugar sagrado (comunicación horizontal); la palmera es “*sans doute la meilleure expression formelle d’une communication vers le haut*” (hasta aquí tendríamos, pues, la expresión de un eje horizontal, nilótico, y de un “axe vertical Hommes-Dieux”); y las chozas, más que evocar específicamente el *pr-nw*, “*désignent, génériquement, des habitations. [...] Le monde ainsi évoqué n’est pas un monde vide mais celui, de plus en plus peuplé, de la vallée*”<sup>8</sup>.

La cabeza de maza de “Escorpión” es, sin embargo, un documento singular. En él aparecen, en efecto, en versión pre-formal y única, motivos iconográfico-simbólicos asociados a la realeza faraónica que más tarde se harán canónicos. Es el caso de la representación del registro superior, con los pájaros *rhyt* y los arcos *iwnt* colgando de los estandartes reales, precedente “pre-formal” de lo que desde la III Dinastía iba a ser el motivo del rey “pisando” los arcos *iwnt* y recibiendo la pleitesía de los pájaros *rhyt*, respectivamente los “extranjeros” (= gentes del arco: libios, nubios,

---

4 Gautier y Midant-Reynes 1995: 108.

5 Vandier 1952: 602.

6 Gautier y Midant-Reynes 1995.

7 Cf., por ejemplo, Tefnin 1979; 1991.

8 Gautier y Midant-Reynes 1995: 107-108.

sináticos y asiáticos) y los súbditos. Este motivo se halla, como es bien sabido, esculpido en la superficie superior de las bases de las estatuas reales, primera entre todas una base de estatua de Netjerkhet procedente de Saqqara y hoy en el Museo de Imhotep de esta localidad (fig. 2)<sup>9</sup>. También el tema del rey con la azada en la mano, que tanta discusión ha generado<sup>10</sup>, es muy probablemente la versión más antigua de la escena del faraón acometiendo la fundación de un templo, tal como se documenta mucho más tarde, a partir del Reino Nuevo (fig. 3)<sup>11</sup>.

La cuestión es: la escena del “paisaje nilótico”, ¿puede considerarse también como la versión pre-formal de una escena canónica de la iconografía faraónica posterior? ¿Puede ser interpretada como una unidad semiótica en un contexto simbólico determinado? Para responder a esta pregunta y analizar las implicaciones consiguientes debemos empezar por comparar la escena con representaciones contemporáneas. La popa de la barca representada remite al elemento central de lo que, a partir del estudio de B. Williams y Th.J. Logan<sup>12</sup>, podemos denominar el “ciclo iconográfico de la victoria y el sacrificio” o “ciclo del festival de Sed arcaico”: la procesión de barcas. Las representaciones más antiguas de ceremonias que reconocemos como propias del festival de Sed se dan, en efecto, en un contexto iconográfico presidido por una procesión de barcas, y datan de tiempos inmediatamente anteriores a “Escorpión”. Las encontramos en cuatro documentos principales datados de fines de Nagada II a comienzos de Nagada III (hacia 3300 a.C.):

1. Las pinturas murales de la tumba 100 de Hieracómpolis (fig. 4)<sup>13</sup>;
2. El tejido de Guebelein (fig. 5)<sup>14</sup>;
3. Los incensarios de Qustul (fig. 6)<sup>15</sup>, y
4. el mango de cuchillo del Metropolitan Museum de Nueva York (fig. 7)<sup>16</sup>.

9 Gunn 1926; Firth y Quibell 1935: I, 14, 65-66; II, lám. 58; Malek 1986: 88-89; Kahl, Kloth y Zimmermann 1995: 70-71 (Ne/Sa/50); Baud 2002: 120-123.

10 Cf. Gautier y Midant-Reynes 1995: 113-121; Midant-Reynes 2003: 353-355.

11 Barguet 1962: 206, lám. 31.A; Montet 1964: 85-86, fig. 2.

12 Williams y Logan 1987: cf. en especial 265.

13 Quibell y Green 1902: 20-23, láms. 75-79; Vandier 1952: 561-570; Williams y Logan 1987: 253-255; Gautier 1993; Midant-Reynes 2003: 331-336.

14 Museo Egizio di Torino inv. Suppl. 17138. Galassi 1955: 5-17; Williams y Logan 1987: 255-256, fig. 15.

15 Williams 1986: 138-147, figs. 54-56, láms. 33-34, 37-38; Williams y Logan 1987: 252-253.

16 Metropolitan Museum 26.241.1. Williams y Logan 1987.

La comparación entre todos estos documentos nos permite inferir un ciclo iconográfico de carácter “pre-formal” cuyos elementos esenciales son:

1. Una procesión de barcas, en una de las cuales va el rey sentado en un trono, ataviado con la mortaja del festival de Sed y, eventualmente, tocado con la corona blanca y portando el mayal *nh3h3*, mientras que en otra va un prisionero barbado, arrodillado y maniatado;
2. un “paisaje nilótico”, denotado eventualmente por el curso fluvial, con las líneas del agua en zig-zag, por diversas plantas y animales ribereños, y, en un caso, el del mango de cuchillo del Metropolitan, también por una choza *pr-nw*;
3. la escena de la carrera del festival de Sed, y
4. la escena del sacrificio del enemigo.

Si tenemos en cuenta la combinación de los motivos de la procesión del rey y el prisionero y del sacrificio, podemos concluir, con Williams y Logan, que estamos frente a una “procesión sacrificial”, una procesión, un desplazamiento, un itinerario, que implica el sacrificio del enemigo. Es importante subrayar que no todos los motivos del ciclo se reproducen juntos en todos los documentos mencionados. De hecho, la carrera y el sacrificio aparecen tan sólo en uno de ellos. Y es que el ciclo como tal es una realidad virtual, que se objetiva de un modo u otro, con unos elementos u otros, dependiendo del caso y del contexto. Cada documento *implica* todo el ciclo pero *expresa* sólo algunos de sus motivos. También es importante remarcar que se trata de un *ciclo iconográfico*, no ritual, y que las “acciones” representadas no tienen por qué haberse ajustado a ninguna realidad ceremonial más o menos “literal” y secuencial (véase *infra*, sección IV).

Un cambio esencial se opera en el “ciclo del festival de Sed arcaico” entre principios de Nagada III y la época de la unificación, a finales de esa misma etapa (ca. 3100 a.C.). En los dos documentos principales de esta época que recogen motivos del antiguo ciclo, a saber, las cabezas de maza de “Escorpión” y de Narmer, la procesión de barcas ha desaparecido como tal elemento central. En la cabeza de maza de “Escorpión” queda, sin embargo, un recuerdo de la misma, en forma de un “paisaje nilótico” completamente recategorizado, que conserva una “barca” que navega sobre un canal y las chozas *pr-nw* que ya veíamos en el mango de cuchillo del Metropolitan, y que añade un elemento nuevo: el palmeral.

En la cabeza de maza de Narmer (fig. 8)<sup>17</sup>, la escena de la aparición del rey amortajado, con la corona y el mayal, alcanza ya su aspecto “formal”: es una escena “terrestre”, no de navegación, en la que el rey aparece sentado en su trono bajo un dosel y sobre un alto podio al que se accede por una escalera, presidiendo un entorno espacial connotado por las llamadas “marcas territoriales” que la iconografía de la I Dinastía vinculará a la carrera del festival de Sed<sup>18</sup>. Aquí, en cambio, en ese “escenario” tiene lugar la presentación al rey del botín de guerra obtenido previamente a la celebración del festival de Sed: se representan enemigos barbados maniatados que en este caso avanzan de pie ante el podio real, un extraño personaje amortajado sobre un palanquín<sup>19</sup>, animales domésticos, animales salvajes y las hiperbólicas cifras que cuantifican el botín: 120.000 hombres, 400.000 bóvidos y 1.422.000 oviscapridos.

En definitiva, pues, en el tránsito del Predinástico al Dinástico y de lo pre-formal a lo formal, la iconografía del festival de Sed, sin duda por motivos político-culturales en los que no vamos a entrar aquí, bascula de lo nilótico a lo terrestre, de la procesión naval a las instalaciones fijas, de un mundo vinculado al agua a un mundo arraigado en la tierra, de un medio más “natural” a un medio más “cultural”. Pero el recuerdo del antiguo ambiente nilótico permanece en el paisaje ribereño de la cabeza de maza de “Escorpión”, constituido por un canal sinuoso, una barca, unas chozas *pr-nw* y un palmeral. Conviene señalar que, como en otros documentos precedentes (cuchillo del Metropolitan y paleta de la caza<sup>20</sup>), las chozas *pr-nw* no representan todavía aquí, obviamente, las capillas del Bajo Egipto, como lo harán en época dinástica. En rigor, no deberíamos siquiera llamarlas *pr-nw*: lo hacemos por simple comodidad expositiva. Igual que el llamado en tiempos dinásticos *pr-wr*, se trató de un tipo de construcción propio del Alto Egipto, de donde proceden las evidencias más antiguas de su existencia, que sólo después de la unificación, con la conceptualización dual del Estado egipcio, fue “asignado” al Bajo Egipto como uno de sus símbolos configuradores.

---

17 Ashmolean Museum E 3631. Quibell 1900: pl. XXVI.A-B; Quibell y Green 1902: 28-35; Vandier 1952: 602-605; Malek 1986: 28; Millet 1990; Baines 1995: 118-119; Jiménez Serrano 2002: 52-57; Midant-Reynes 2003: 359-360.

18 Acerca del “escenario” de la ceremonia de la carrera y las “marcas territoriales” cf. *infra*, sección IV, y: Cervelló Autuori 1996: 236, fig. 33.c-d; Kemp 2006: 101-107, figs. 36-37; Diego Espinel 2006: 298-301, figs. 56-57.

19 A propósito de este personaje, cf. Vandier 1952: 601-602 nota 3, 604 nota 2, 847; Kaiser 1983; Troy 1986: 79-82; Cervelló Autuori 1996: 211-212; Wilkinson 1999: 268-269; Kemp 2006: 144-147.

20 Cf. Cervelló Autuori 1995.

Es difícil intentar comprender el significado originario del *pr-nw*, pero es posible que tenga que ver con el simbolismo de la vivienda y de la tumba (su forma es la de las viviendas de planta rectangular y cubierta abovedada —como atestiguan los modelos de arcilla— y probablemente también de las superestructuras tumulares de las tumbas rectangulares desde Nagada II), es decir, del espacio en que se “vive”, aquí y en el más allá, de la vida y la regeneración.

## [ II ]

Pero volvamos a nuestro punto de partida: el “paisaje nilótico” de la cabeza de maza de “Escorpión”, ¿constituye la versión pre-formal de un motivo iconográfico faraónico dinástico asociado al festival de Sed? Los tres elementos definidores de ese “paisaje” son el canal, la palmera y las chozas *pr-nw*. Exactamente estos mismos elementos aparecen representados, ahora rigurosamente según los cánones del arte faraónico, en uno de los relieves que decoraban una puerta del palacio de Apries en Menfis (Dinastía XXVI)<sup>21</sup>. El relieve (fig. 9a) muestra al rey en una actitud bien conocida: tocado con la corona del Bajo Egipto y sosteniendo la maza y el bastón, marcha ritualmente hacia un destino igualmente simbólico-ritual. Este destino no es otro, en este caso, que un “paisaje” constituido por un canal sinuoso a cuyas riberas se disponen alternadamente palmeras y capillas *pr-nw* (que ahora ya podemos llamar propiamente así). La composición es aquí plenamente “formal”: el canal divide simétricamente el espacio figurado en dos registros superpuestos, en cada uno de los cuales las palmeras y las capillas se disponen de manera también simétrica. El “paisaje” se completa con un herón perchedo y una inscripción que recoge su nombre: *Db<sup>t</sup>(y)*, “El de Djebat”, siendo Djebat la denominación original de Buto, la capital simbólica del Bajo Egipto. Otros importantes motivos del relieve son los estandartes del lobo Upuaut y de la placenta real, que acompañan siempre al rey en estas representaciones de “marcha”, y tres personajes amortajados en sendos palanquines, idénticos al que ya veíamos en la cabeza de maza de Narmer. Estos personajes, a los que en este mismo relieve y en otros monumentos se denomina *msw-nsw*, ‘hijos del rey’, están siempre aso-

---

21 Petrie 1909: 7, 10-11, lám. 6; Junker 1940: 17-21, fig. 9; Kaiser 1986: 131, 140-141, figs. 4, 9, lám. 46; Porta 1989: 78, lám. 16.6; Bietak 1994: 2, fig. 3. Petrie, el descubridor del relieve, lo fechó en el Reino Medio (Sesostris I), considerándolo material reutilizado en el palacio de Apries. Pero no hay razón para no fecharlo en la misma época que el palacio (cf. *infra* y Kaiser 1986: 123-124; Servajean 1999: 230, n. 21).

ciados al ceremonial real y concretamente al festival de Sed. Su significado es oscuro y ha dado lugar a una amplia discusión en la que no vamos a entrar aquí<sup>22</sup>. Bástenos evidenciar su estrecha conexión con el festival de Sed y con la idea de regeneración. Según la reconstrucción de W. Kaiser de este relieve, la inscripción que se encuentra entre los estandartes y los personajes amortajados reza: *s<sup>c</sup>h<sup>c</sup> [m] P*, “Presentarse (en) Pe (= Buto)”, lo cual redonda en la vinculación de la escena con la ciudad de Buto<sup>23</sup>. Otro relieve de la misma puerta del palacio de Apries nos presenta al rey ejecutando canónicamente la carrera del festival de Sed (fig. 10)<sup>24</sup>. Sosteniendo el *mks* y el *nh<sup>3</sup>h<sup>3</sup>* en sus manos, corre ante las “marcas territoriales” semicirculares, acompañado una vez más de los estandartes de Upuaut y de la placenta y en presencia de los personajes amortajados en palanquín. Nos encontramos, pues, ante el mismo ciclo iconográfico-ritual que evocaban los documentos tardopredinásticos, aunque recategorizado. Habremos de volver sobre ello más abajo.

Es importante subrayar que, aunque el relieve de Apries es tardío, sin duda su iconografía retoma modelos del Reino Antiguo, de acuerdo con el gusto arcaizante de la Época Saíta<sup>25</sup>. En efecto, la misma composición iconográfica se representa a lo largo de todo el Reino Antiguo, aunque de forma más bien esporádica (por lo menos, a juzgar por la documentación). El problema es que son pocos los ejemplos que nos han llegado. El más completo data de tiempos de Esnofru (IV Dinastía). En los pilares del patio del templo del valle de su pirámide romboidal en Dahshur, Esnofru hizo representar el ciclo iconográfico que nos ocupa: marcha ritual, carrera del festival de Sed, ceremonia con la mortaja del festival de Sed... En uno de estos pilares (fig. 11)<sup>26</sup>, el rey aparece en la actitud de “marcha”, sosteniendo, una vez más, la maza y el bastón, y avanza hacia un “paisaje” constituido por cuatro hileras superpuestas de dos elementos, alternadamente, palmeras y capillas *pr-nw*. La disposición de los elementos responde sin duda al espacio disponible, una estrecha franja junto al ángulo del pilar. Tal vez esto explique asimismo que en este caso se haya prescindido de la representación del “canal sinuoso”,

22 Cf. referencias en nota 19.

23 *Db<sup>c</sup>t* y *P* son los dos nombres alternativos de Buto. En un pasaje de los *Textos de las Pirámides* la ciudad recibe el nombre de *Db<sup>c</sup>t-P: Pyr 734 (= T 229)*. Cf. Allen 2005: 87 (Rec. 229), 440.

24 Petrie 1909: 7, 9-10, lám. 5; Kaiser 1986: 130-131, 139-140, figs. 4, 7, lám. 44. Una segunda representación de la carrera, en estado muy fragmentario, se hallaba en el dintel de la misma puerta: Kaiser 1986: 127-128, figs. 4-5, lám. 42.

25 Servajean 1999: 230, n. 21.

26 Fakhry 1961: 60-65, figs. 35-42; Bietak 1994: 1-3, fig. 2.

lo cual nos indica que el mismo motivo simbólico podía tener diversas plasmaciones iconográficas. En efecto, la composición con el canal era ya conocida, como demuestra un documento de la I Dinastía (cf. *infra*). El “paisaje” está acompañado por la inscripción (*h*) *nsw* [*m*] *Hrw Db't* (“(El detenerse) del rey (en la capilla de) Horus de Djebat”) y por el estandarte con el herón, lo cual vincula nuevamente la escena a Buto. Como en el caso del relieve de Apries, también aquí el motivo de la marcha hacia el palmeral está estrechamente asociado al motivo de la carrera del festival de Sed. En efecto, otra cara del mismo pilar y otros pilares del mismo templo presentaban, muy fragmentarias, sendas representaciones de la carrera, la primera con las “marcas territoriales” (fig. 12) y otra con el estandarte de Upuaut<sup>27</sup>.

Fragmentos del motivo del “paisaje nilótico” aparecen también entre los relieves de Sahure y de Niuserre en Abusir (V Dinastía) y de Pepi II en Saqqara sur (VI Dinastía)<sup>28</sup>. Son insuficientes para hacerse una idea de la composición original, pero bastan para reconocer el motivo.

La representación más antigua del “paisaje” con palmeras y capillas, sin embargo, se remonta a tiempos del rey Djer, tercero de la I Dinastía. En el registro superior derecho de una etiqueta procedente del cementerio tinita de Umm el-Qaab, en Abidos (fig. 13a)<sup>29</sup>, encontramos exactamente la misma composición que en el relieve de Apries, dando fe de la antigüedad del motivo: por encima y por debajo de un canal, se disponen una serie alternada de palmeras y de capillas. La composición es equivalente a la de la Época Saíta aunque, en términos estilísticos, aún no plenamente “formal”, como ocurre con tantas representaciones tinitas. Esta imagen puede considerarse el eslabón intermedio entre la escena de la cabeza de maza de “Escorpión” y la fijación definitiva del motivo. En otro registro de la etiqueta de Djer se representa, en efecto, una barca, que podría muy bien ser un recuerdo de la barca del paisaje de “Escorpión”. También se representa el consabido personaje amortajado y hay una alusión a la ciudad de *P*, Buto, así como a un recinto denotado con la corona roja del Bajo Egipto. Parece, pues, que la etiqueta de Djer sistematiza lo que es sólo un apunte en la cabeza de maza de “Escor-

27 Fakhry 1961: 65-70, 73-80, 85, 98, figs. 43-47, 55-62, 68-70, 96-98.

28 Borchardt 1907: 38, fig. 17; 1913: 102, lám. 22; Jéquier 1940: láms. 5, 8; Settgast 1963: 68-70, figs. 9-11; Porta 1989: 78, lám. 16.3-5; Bietak 1994: 1, fig. 4.

29 Berlín 18026. Amélineau 1904: lám. 15.19; Scharff 1929: 170-171, fig. 92, lám. 36.336; Vandier 1952: 841-842, fig. 562; Settgast 1963: 68-69, fig. 7.a-b; Helck 1987: 152-153; Bietak 1994: 1, fig. 1; Jiménez Serrano 2002: 63-64, fig. 27. Una etiqueta idéntica procede del cementerio tinita de Saqqara norte: Quibell 1923: 6, lám. 11.2-3.

pión” y preludia la versión “formal” de los relieves del Reino Antiguo. Algo parecido ocurre con la iconografía de dos etiquetas de Den (fig. 13b)<sup>30</sup>, segundo sucesor de Djet, en que el rey aparece ante el “paisaje” de capillas *pr-nw*, con o sin palmeras, pero no “en marcha”, como en los documentos precedentes, sino sentado en un trono y amortajado. Semejante disposición es un hápax iconográfico, que no volverá a darse en el futuro.

Llegados a este punto, conviene que nos preguntemos sobre el significado del “paisaje” con palmeras y capillas asociado a Buto y su relación con el festival de Sed<sup>31</sup>. En realidad, este motivo no aparece sólo en la iconografía regia, sino que también lo hace, y de manera mucho más profusa, en la iconografía privada, concretamente funeraria. El vínculo entre el festival de Sed y el ritual funerario es evidente: en ambos casos se trata de regenerar a un individuo muerto o debilitado, por lo que no tiene nada de extraño que los dos ámbitos compartan elementos simbólicos, procedimientos rituales y las plasmaciones iconográficas de unos y otros. Los mismos relieves del festival de Sed que estamos describiendo, y los que describiremos más abajo, no dejan de proceder en gran parte de contextos funerarios (templos funerarios, tumbas) y de tener, por tanto, una significación funeraria y una finalidad revitalizadora. El motivo del palmeral con capillas aparece en tumbas privadas ya desde el Reino Antiguo<sup>32</sup> y se hace muy común en los Reinos Medio y Nuevo<sup>33</sup>. En dos artículos recientes<sup>34</sup>, F. Servajean ha llegado a la conclusión de que el palmeral de Buto tiene fuertes connotaciones osiríacas y funerarias. Osiris, dios muerto, y los difuntos en tanto que Osiris segregan las linfas de la putrefacción, que son el origen de las aguas fecundantes de la crecida del Nilo. Las aguas alimentan las palmeras datileras y hacen madurar sus dátiles, que son entregados a Osiris y a los difuntos como vituallas funerarias. De este modo, estos recuperan las linfas perdidas y se regeneran, regeneración que se expresa simbólicamente a través de los brotes inferiores de las palmeras, que significan el inicio de un nuevo ciclo. En efecto, esos brotes son representados casi siempre en las

---

30 Dreyer 1998: 163-164, lám. 12.g-h.

31 Véase, en general, Yoyotte 1960: 28-30; Wallert 1962: 114-128; Settgast 1963: 65-74; Porta 1989: 78-79, láms. 15-16; Bietak 1994; Servajean 1999; 2001; Wilkinson 1999: 319-320.

32 Junker 1940: 4-9, figs. 3-5; Vandier 1944: 35-36, figs. 3-4; Settgast 1963: 65-74, lám. 6; Porta 1989: 78 y lám. 15.2; Bietak 1994: 3, fig. 5; Servajean 1999: 228 y nota 10.

33 Junker 1940: 14-16, fig. 8; Vandier 1944; Settgast 1963: 99-104, láms. 12, 14; Bietak 1994: 3, 6, fig. 6; Servajean 1999: 228-229 y referencias.

34 Servajean 1999; 2001.

palmeras del motivo iconográfico que nos ocupa. Los difuntos osirizados celebran un viaje simbólico a Buto para alcanzar el palmeral, regenerarse y ganar así el más allá. En las excavaciones de Tell el-Daba, M. Bietak ha exhumado un área de enterramiento de fines del Reino Medio (Dinastía XIII) consistente en seis estructuras rectangulares, alineadas una junto a otra, y en una hilera de seis huecos en el terreno dispuestos ante ellas, que han sido interpretados como tumbas en forma de capillas *pr-nw* precedidas por palmeras, en tanto que plasmación arquitectónica del motivo del palmeral de Buto<sup>35</sup>. Es posible, pues, que el “paisaje” representado por el motivo iconográfico del palmeral y las capillas tuviera una plasmación real en el ámbito funerario: enterrarse en ese espacio sería un modo de garantizarse la regeneración. Ahora bien, en la compleja red de relaciones simbólicas en la que el palmeral de Buto se integra, éste presenta una relación privilegiada con Chemmis, el lugar, próximo a Buto, en que Horus fue parido y ocultado durante su infancia. El motivo tiene asimismo, pues, una importante conexión con el dios que encarna al rey vivo. Que la asociación es antigua lo demuestra, por ejemplo, la inscripción del pilar de Esnofru comentada más arriba. De este modo, en el contexto del festival de Sed, el rey, es decir, Horus, vuelve al palmeral, que no es sino su lugar de origen, para regenerarse.

Nos interesa retener ahora el carácter de “destino” de la “marcha” del rey que la secuencia de capillas y de palmeras reviste en los relieves de Esnofru y de Apries. En términos culturales, estamos ante lo que podríamos denominar un “itinerario” real. En lo que hemos visto hasta aquí, el destino de este itinerario es un paisaje genérico de capillas y palmeras. Pero existe otra versión del tema del “itinerario”. En otros conocidos relieves del Reino Antiguo el rey se dirige hacia una o más capillas concretas. En las escenas que ya hemos examinado, el rey presenta un atuendo determinado y se muestra en una actitud específica: vestido con la falda corta, eventualmente con un cuerpo sujetado por un tirante, y la cola de toro, sostiene en sus manos, en posición de “reposo”, la maza sacrificial y el bastón y avanza hacia (o se detiene ante) las capillas. En otro de los relieves de Esnofru (fig. 14)<sup>36</sup>, el rey avanza en la misma actitud, pero esta vez hacia dos capillas distintas. El texto reza: *ḥ<sup>c</sup> [m] pr-wr [m] pr-nz(r)*, “Detenerse (en) el *per-ur* y (en) el *per-nezer*” con *pr-wr* y *pr-nzr* determinados respectivamente con la capilla ritual del Alto Egipto y del Bajo Egipto. *Pr-nzr* es un nombre alternativo del

35 Bietak 1994.

36 Fakhry 1961: 71-73, figs. 48-54.

*pr-nw*. Es decir, aquí el rey se dirige, no a Buto, sino a las capillas que simbolizan el Alto y el Bajo Egipto.

Exactamente lo mismo hace el rey Netjerkhet (III Dinastía), ataviado de la misma manera y acompañado igualmente por los estandartes de Upuaut y de la placenta real, en tres de las seis estelas halladas en las subestructuras de su pirámide y su tumba del sur en Saqqara<sup>37</sup>. En un caso (fig. 15a), el texto reza: *ḥꜥ [m] pr-wr*, “Detenerse (en) el *per-ur*”, con el determinativo de la capilla del Alto Egipto. Pero en los otros dos casos, la capilla aparece claramente denotada. En una de las estelas (fig. 15b), el texto reza: *ḥꜥ [m] Hrw Bḥdt*, con el determinativo de la capilla del Alto Egipto: “Detenerse (en la capilla altoegipcia de) Horus de Behdet” (= Edfu); en la otra (fig. 15c), tenemos: *ḥꜥ [m] Hrw Hm*, con el determinativo de la capilla del Bajo Egipto: “Detenerse (en la capilla bajoegipcia de) Horus de Letópolis” (nomo 2 del Delta). Un relieve de Sanakht (también de la III Dinastía) en el Wadi Maghara (fig. 16) presenta al rey en actitud idéntica pero dirigiéndose a una capilla *zh-ntr*, relacionada con el Alto Egipto, como quiera que la inscripción que acompaña la imagen reza: *ḥꜥ [m] zh-ntr Hrw Nḥn*, “Detenerse (en) la capilla divina de Horus de Hieracópolis”<sup>38</sup>. Parece, pues, que este ritual consistiría en un “itinerario” por las capillas de distintos dioses territoriales del Sur y del Norte. Una suerte de síntesis iconográfica del ritual, con los tres tipos de capillas (*pr-wr*, *pr-nw* y *zh-ntr*), se representaría en uno de los relieves de la puerta del palacio de Apries, si la propuesta de reconstrucción de Kaiser de esta fragmentaria escena es correcta (fig. 9b)<sup>39</sup>.

En el llamado patio del festival de Sed del recinto funerario del propio Netjerkhet en Saqqara tenemos la plasmación tangible del escenario de este ritual. En el perímetro del patio se disponen, como es bien sabido, dos hileras de capillas. Las del oeste reproducen el *pr-wr* o el *zh-ntr* del

37 Firth y Quibell 1935: I, 5, 19, 33-34, 59-60; II, láms. 17, 40-41; Vandier 1952: 888, 918, figs. 589, 604; Kahl, Kloth y Zimmermann 1995: 52-53 (Ne/Sa/22), 76-77 (Ne/Sa/57, Ne/Sa/58); Friedman 1995: 18-22, 36-37, figs. 2, 12, 23-24; Baud 2002: 173-177, fig. 46.

38 Museo del Cairo JE 38565. Gardiner y Peet 1952: 54-56, lám. 4.3; Kahl, Kloth y Zimmermann 1995: 150-151 (Sa/Ma/2); Baud 2002: 263-264, fig. 75.d. La iconografía de los funerales privados del Reino Nuevo muestra, además del viaje simbólico a Buto, un viaje igualmente simbólico a la *sh-ntr* de Anubis; cf. Settgast 1963: 94-98, láms. 11, 14.

39 Kaiser 1986: 129-130, figs. 4, 6, lám. 43. Otras dos escenas de “itinerario” regio parecen haber decorado la parte inferior de las dos jambas de la puerta, pero su mal estado de conservación impide conocer qué capillas habría representadas: Kaiser 1986: 131, figs. 4, 8, 11, láms. 45, 48.

Alto Egipto, mientras que las del este, todas iguales en una secuencia de 12, reproducen el *pr-nw* del Bajo Egipto<sup>40</sup>. En el contexto del ceremonial del festival de Sed, pues, el rey se dirigiría a las capillas de las principales divinidades del Alto y del Bajo Egipto para estrechar su vínculo con ellas y recomponer el entramado de relaciones culturales centro-periferia en el ámbito de una refundación del poder real y de los pilares que lo sustentan, tal como H. Frankfort mostró en su clásico *Kingship and the Gods*<sup>41</sup>. De lo que sucedería dentro de las capillas puede darnos una idea la estela de Qahedjet, hoy en el Museo del Louvre (fig. 17)<sup>42</sup>. En ella, el rey, ataviado como en el “itinerario” y sosteniendo la maza y el bastón, está abrazado místicamente al dios Horus de Heliópolis, mientras la inscripción reza: *Hrw Q(3)-hdt / Hrw m hwt ʿ3t*, “Horus Qahedjet / Horus en la Gran Morada (= Heliópolis)”. El abrazo místico conferiría al rey legitimidad y poder. Escenas parecidas, aunque muy fragmentarias, se encuentran entre los relieves de los templos funerarios de otros reyes del Reino Antiguo, desde Esnofru hasta Pepi II<sup>43</sup>. Es posible asimismo que las 12 capillas del Bajo Egipto del patio de Netjerket evocaran, al mismo tiempo, las capillas de Buto, de acuerdo con el principio de la “multiplicidad de aproximaciones” también enunciado por Frankfort<sup>44</sup>.

Es importante destacar que en el caso de los relieves de Netjerket y Sanakht, el rey lleva la corona blanca del Alto Egipto cuando se dirige al genérico *pr-wr* y a la capilla de Horus de Edfu o de Horus de Hieracópolis, es decir, a las capillas que representan el Alto Egipto, mientras que lleva la corona roja del Bajo Egipto cuando se dirige a la capilla de Horus de Letópolis, es decir, a la que representa el Bajo Egipto. En el relieve de Apries en Menfis que mostraba al rey ante el palmeral de Buto, éste llevaba asimismo la corona roja. También es interesante notar que en todos los casos, tanto en las alusiones al Alto Egipto como en las alusiones al Bajo Egipto, se hace referencia a Horus, el dios de la realeza, consubstancial con el rey. Es a él a quien el rey se abraza en

40 Firth y Quibell 1935: I, 10-13, 67-69; II, láms. 61-68; Lauer 1936-1939: I, 130-145; II, láms. 55-67; Vandier 1952: 920-925; Porta 1989: 136-140, lám. 60; Baud 2002: 108-112.

41 Frankfort 1948: 84-85.

42 Musée du Louvre E 25982. Ziegler 1990: 54-57; Kahl, Kloth y Zimmermann 1995: 164-165 (Qa/?/1); Baud 2002: 40-42, fig. 9.

43 Cf. Fakhry 1961: 91-94, 101, 126, figs. 84-89, 105-107, 141; Jéquier 1938: 17, 19-21, láms. 8, 10, 12, 16, 18, 20.

44 Frankfort 1948: 41-42, 61-62, 356-357 notas 19, 21; 1961: 4, 18, 91-92. Cf. también Cervelló Autuori 1996: 18-20.

la escena del abrazo místico y es con él con quien se identifica al viajar simbólicamente a Buto para regenerarse.

Así pues, viaje a Buto, por un lado, e itinerario por las capillas del Alto y Bajo Egipto, por otro: nos encontramos ante dos variantes de un mismo tema, que tenderían a enfatizar, la una, el concepto de regeneración, y la otra, el de legitimación y cohesión territorial.

Recordemos finalmente que, si tres de las estelas de Netjerkhet reproducen el motivo del “itinerario”, las otras tres (fig. 18)<sup>45</sup> presentan el de la carrera del festival de Sed, vinculando una vez más, como sucedía en los pilares de Esnofru y en los relieves de Apries, los dos temas a un único ciclo iconográfico-ritual.

### [ III ]

En todas las representaciones del “itinerario” real que hemos examinado, el rey sostenía en sus manos, en posición de reposo, la maza sacrificial y el bastón (figs. 11, 14-17). Ahora bien, estos son exactamente los mismos objetos que el rey lleva en las manos en el motivo del sacrificio del enemigo: en la derecha,alzada en actitud de golpear, la maza; y en la izquierda, agarrando al mismo tiempo al enemigo por el pelo, el bastón. Además, en una y otra ceremonia el rey va ataviado de la misma manera: falda corta con cuerpo sujetado por tirante (éste puede faltar en el sacrificio) y cola de toro. En las otras dos ceremonias de las que hemos hablado, a saber, la de la aparición con la mortaja y la de la carrera, el rey sostiene en sus manos otros objetos específicos: el mayal *nh3h3* (y eventualmente el cayado *hq3*) en la primera, y el *mks* y el *nh3h3* en la segunda (fig. 18). Y va vestido de manera diferente: lleva la mortaja, en la primera, y la falda corta con la cola de toro pero sin cuerpo con tirante (o un simple taparrabos, en el caso concreto de Netjerkhet), en la segunda. El hecho de que en las ceremonias del “itinerario” y del sacrificio el rey sostenga los mismos objetos y vaya ataviado de la misma manera sugiere una relación muy estrecha entre esos dos “momentos” rituales.

Esta relación, ¿tiene una traducción desde el punto de vista de la composición iconográfica? Los motivos iconográfico-rituales que nos ocupan tienen dos alcances simbólico-funcionales: funerario y celebrativo. Aparecen en los relieves de las estelas o de los templos funerarios

---

45 Firth y Quibell 1935: I, 5, 19, 33-34, 60; II, láms. 15-16, 42; Vandier 1952: 888, 918, figs. 587-588, 605; Kahl, Kloth y Zimmermann 1995: 50-51 (Ne/Sa/18, Ne/Sa/20), 78-79 (Ne/Sa/59); Friedman 1995: 22-36, figs. 2, 14, 16-17; Baud 2002: 173-174, fig. 46.

de los reyes del Reino Antiguo (desde Netjerkhet hasta Pepi II) y en los relieves conmemorativos de expediciones económicas y militares en el Wadi Maghara, en el Sinaí. De aquí proceden los tres relieves que van a ocuparnos a continuación, obra respectivamente de los reyes Sekhemkhet (III Dinastía), Esnofru (IV Dinastía) y Sahure (V Dinastía) (fig. 19a-c)<sup>46</sup>. En ellos pueden apreciarse lo que parece ser una única secuencia en dos momentos. El rey va vestido siempre de la misma manera (falda corta, cuerpo con tirante y cola de toro) y sostiene siempre los mismos objetos (maza y bastón), de acuerdo con cuanto queda dicho. Pero en un momento de la secuencia está celebrando el ritual del “itinerario” (aquí sin capillas, por “economía” iconográfica), mientras que en el otro está ejecutando el sacrificio del enemigo<sup>47</sup>. El momento del “itinerario” se subdivide siempre, además, en dos “tiempos”, diferenciados por la corona con la que el rey aparece tocado: en uno, el rey lleva la corona del Alto Egipto; en el otro, la del Bajo Egipto. Esto nos reconduce a la doble secuencia de la ceremonia del “itinerario”, que lleva al rey primero ante las capillas del Alto Egipto y después ante las del Bajo Egipto o al palmeral de Buto, tal como hemos visto. El rey celebra, pues, la ceremonia del “itinerario” empuñando ya la maza, y este “itinerario” lo conduce a, o simplemente lo vincula con, el sacrificio del enemigo. Las representaciones que muestran al rey con el atuendo del “itinerario” dirigiéndose hacia el “paisaje” de palmeras y capillas o hacia capillas específicas explicitarían el “destino” o las “paradas” en ese “itinerario”. Y la mencionada estela de Qahedjet, en que el rey abraza a la divinidad con el atuendo del “itinerario”, sugeriría el rito que tendría lugar en el interior de las capillas específicas durante el “itinerario” mismo.

Podemos reconstruir, pues, una amplia secuencia virtual en función del aspecto único que el rey ostenta en todas estas representaciones: empuñando los objetos sacrificiales, el rey emprendería el “itinerario”

---

46 Sekhemkhet: *in situ*; Esnofru: Museo del Cairo JE 38567; Sahure: Museo del Cairo JE 38569. Gardiner y Peet 1952: 52-53, 57-58, láms. 1.1, 4.6, 5.8; Hall 1986: 7-10, figs. 12, 14, 16; Baud 2002: 260-264.

47 También el rey Sanakht parece haber vinculado el motivo del “itinerario” y el de la masacre en el Wadi Maghara. En efecto, entre los escombros de roca bajo el relieve ya mencionado del “itinerario” a la capilla de Horus de Hieracópolis (cf. *supra* y nota 38, fig. 16), fue hallado un fragmento suelto de un segundo relieve de este rey que representa la masacre (British Museum EA 691. Gardiner y Peet 1952: 56, lám. 1.4; Spencer 1980: 16, láms. 8.18, 9; Hall 1986: 7, fig. 10; Kahl, Kloth y Zimmermann 1995: 150-151 (Sa/Ma/1)). La relación espacial entre los dos relieves es desconocida (aunque es evidente que debieron estar próximos) y la composición del motivo del “itinerario” es distinta de la de los relieves de Sekhemkhet, Esnofru y Sahure, pero los motivos asociados son los mismos.

que lo conduciría a las distintas capillas del Alto y del Bajo Egipto, en cada una de las cuales tendría lugar el abrazo místico con la divinidad correspondiente, o bien al palmeral de Buto, donde se regeneraría. De esta manera, el rey, en el contexto del jubileo o rejuvenecimiento de su persona y del cosmos, recompondría el entramado de relaciones político-culturales centro-periferia y recibiría de las divinidades legitimidad y poder, o bien se regeneraría y recuperaría la potencia perdida. A continuación, investido de ese renovado poder, celebraría el sacrificio del enemigo con objeto de eliminar del mundo el caos y el mal cósmicos, identificados con la víctima sacrificial, y reimponer la *maat*. En el relieve de Sahure, la inscripción que acompaña la representación del sacrificio reza: *sqr mntw h3swt nbwt / d3 h3swt nbwt*, “masacrar a los *mentju* y todos los países extranjeros / someter todos los países extranjeros”. El sentido de estas frases no es militar, sino simbólico y ceremonial; significan lo mismo que los arcos pisados por los pies del rey en las estatuas: el establecimiento de *maat* gracias al dominio del rey sobre el caos, identificado en los extranjeros. La intervención de las divinidades territoriales en el ritual aseguraría la participación del país entero en el proceso expiatorio.

El descrito es obviamente un ciclo iconográfico-ritual virtual, que no se representa nunca completo secuencialmente y que no tiene por qué haber tenido una traducción ceremonial “real”, “factual”. Así, por ejemplo, en el rito, el sacrificio del enemigo no se efectuaría sobre una víctima humana, sino que sería evocado por algún tipo de acción mágica sustitutoria (como quemar (?) siete hojas de papiro y “cortar la cabeza” a siete plantas de las marismas, según sugiere el ritual de confirmación regia anual descrito en un tardío papiro del Museo de Brooklyn<sup>48</sup>), y el viaje al palmeral de Buto estaría circunscrito a un espacio de culto acotado.

Como se ve, pues, en la iconografía, “itinerario” y sacrificio están indisolublemente relacionados. Es por eso por lo que creemos que se puede hablar de un “itinerario sacrificial” del rey. A través de él se desatarían dos tipos de fuerzas complementarias dirigidas al mismo fin: las fuerzas regeneradoras, restauradoras y cohesionadoras, en el momento del itinerario por las capillas o al palmeral de Buto, y las fuerzas expiatorias y purificadoras, en el momento del sacrificio. El objeto denominador común de toda la secuencia, la maza, es a la vez símbolo de luz y de poder cósmico, y de aniquilación y erradicación del caos. Esto vincula obviamente la ceremonia del sacrificio con el festival de Sed, tal como

---

48 Goyon 1972: 28, 74 (XVI, 19); Cervelló Autuori 1996: 216.

estaba vinculada en el documento más antiguo en que el sacrificio es representado: la tumba 100 de Hieracópolis, según hemos visto. Probablemente, no toda representación de la masacre del enemigo en el Reino Antiguo remita al sacrificio del festival de Sed, pero parece claro que el sacrificio formaba parte de este ceremonial<sup>49</sup>. En otro lugar<sup>50</sup> hemos defendido que, en realidad, las secuencias rituales que implicaban muerte y resurrección del rey y sacrificio expiatorio del caos formaban parte de los tres grandes ceremoniales de la realeza faraónica: coronación, confirmación anual y festival de Sed. En el Reino Nuevo, la vinculación entre el festival de Sed y la masacre del enemigo se mantiene en la iconografía. Así, por ejemplo, en un relieve del palacio de Merenptah en Menfis aparecen representados de manera contigua los motivos de la masacre y del rey recibiendo de las divinidades los festivos de Sed<sup>51</sup>.

En otros relieves del Wadi Maghara, como uno de Pepi I (VI Dinastía) (fig. 20), el motivo del sacrificio está acompañado por otro de los motivos del ciclo iconográfico del festival de Sed: el de la carrera<sup>52</sup>. Esto vincula, de nuevo, por otra vía, el sacrificio con el festival de Sed. Recuérdese que eran precisamente estos dos motivos los que aparecían juntos en la tumba de Hieracópolis. El texto jeroglífico del relieve hace referencia a una expedición conducida por el *imy-r mš<sup>c</sup> Mry-R<sup>c</sup>-nh*; el carácter celebrativo del conjunto es, pues, evidente. Carácter funerario tienen, en cambio, los mismos motivos representados en los relieves que decoran el templo funerario de Pepi II en Saqqara sur<sup>53</sup>. Muy fragmentarios, estos relieves nos presentan, en una misma composición secuencial, los motivos de la carrera del festival de Sed, del “itinerario sacrificial” (cuyo destino no son aquí las capillas como tales, sino las

---

49 G. Jéquier (1938: 13), en referencia a los relieves del templo funerario de Pepi II (cf. *infra*), lo explica así: “*Ce jubilé qui ne se célébrait que de loin en loin devait réunir dans son programme tous les rites de nature à assurer la rénovation, le rajeunissement du pharaon en lui confirmant sa toute-puissance et il est naturel, si mon hypothèse relativement aux rites figurés ici est justifiée, qu'on les y ait fait rentrer sans que pour cela il soit nécessaire qu'ils appartinsent exclusivement à la fête heb-sed. À mon sens, il s'agit au contraire de rites indépendants, [...] pouvant se célébrer soit isolément soit en combinaison avec d'autres. [...] Le sculpteur a su tirer parti des deux images du roi massacrant un ennemi et du roi courant, pour obtenir une symétrie [...], mais toutefois il serait imprudent de croire que seul le souci de la symétrie ait déterminé cet arrangement, les artistes égyptiens subordonnant toujours les considérations de cet ordre à celle de la signification; il est même plus que probable qu'il existe entre les deux scènes parallèles un lien réel*”. Cf. también Bonhême y Forgeau 1988: 301-302.

50 Cervelló Autuori 1996: 166-174, 208-216.

51 Sourouzian 1989: 33-35, fig. 11; Costa Llerda 2004: II, 234-236 (núms. 21-22).

52 Gardiner y Peet 1952: 62, lám. 8.16; Hall 1986: 11, fig. 20.

53 Jéquier 1938: 13-21, láms. 8-12, 16-20.

diosas tutelares del Alto y Bajo Egipto, Nekhbet y Uadjet, asociadas a las capillas; así, en el único fragmento de inscripción conservado, los epítetos de Uadjet son *nb(t) pr-nw nbt pr-n(zr)*, “señora del *per-nu* y señora del *per-nezer*”, las capillas del Bajo Egipto), del abrazo místico y del sacrificio del enemigo. De nuevo como sucedía en Hieracómpolis, es evidente que estos motivos eran sentidos por la ideología faraónica del Reino Antiguo como tres aspectos solidarios y complementarios del ciclo ritual del festival de Sed y de la misma definición conceptual de la realeza. Fragmentos del mismo ciclo iconográfico proceden de casi todos los complejos reales del Reino Antiguo.

#### [ IV ]

El principal ciclo iconográfico-ritual vinculado a la realeza del Reino Antiguo tiene que ver, pues, con el ceremonial más emblemático de esa realeza en ese período: el festival de Sed. Los 3 “momentos” centrales de ese ciclo son:

1. la carrera entre las “marcas territoriales”, que evoca el poder del rey sobre la germinación y la fertilidad de la tierra<sup>54</sup> y/o la reivindicación por parte del rey del dominio sobre el territorio de Egipto y sobre el conjunto de la creación<sup>55</sup>;
2. el “itinerario sacrificial” hacia el palmeral de Buto o por las capillas de las divinidades territoriales del Alto y Bajo Egipto, que supone regeneración, legitimación y restablecimiento de lazos político-cultuales territoriales;
3. el sacrificio del enemigo vencido, que representa la expiación del caos cósmico.

A estos tres motivos hay que añadir otros dos, probablemente también secuenciales, pues en ellos el rey aparece vestido del mismo modo: con la mortaja y sosteniendo en las manos el cayado y el mayal faraónicos. Se trata de:

4. la ceremonia del rey amortajado y entronizado bajo dosel (sea simple, sea doble y simétrico) sobre un podio al que se accede por una escalera, cuyo sentido tal vez tenga que ver con la aparición pública del rey en trance de muerte y resurrección simbólicas;

---

54 Jéquier 1938: 16.

55 Frankfort 1948: 85-87; Bonhême y Forgeau 1988: 301; Diego Espinel 2006: 301.

5. la ceremonia (o las ceremonias) del rey amortajado y en pie que va en procesión, que se dirige a, está en o sale del palacio *ḥ*, o que va hacia el *pr-wr* y el *pr-nzr*, cuyo sentido se nos escapa. En uno de los relieves de los pilares del templo bajo de Esnofru, en que el rey aparece en esa actitud, se lee: *irr=f ir(r)t=f m pr-wr m pr-nz(r)*, “él hace lo que debe hacer en el *per-ur* y en el *per-nezer*”<sup>56</sup>.

Estos dos motivos aparecen estrechamente vinculados al de la carrera ya desde una conocida etiqueta del rey Den de la I Dinastía (fig. 21)<sup>57</sup> y, muy especialmente, en los relieves del festival de Sed de Niuserre en Abu Gorab (V Dinastía) (fig. 22)<sup>58</sup>. La contigüidad iconográfica entre el motivo del paso por el palacio *ḥ* y el motivo de la carrera en estos últimos relieves ha dado lugar a la interpretación del *ḥ* en este contexto como un “vestidor”, donde el rey se cambiaría y se colocaría el atuendo para la carrera<sup>59</sup>.

Conviene insistir en que estos cinco “momentos” lo son, no tanto del ritual realmente celebrado, como de un ciclo iconográfico-ritual. Como sucedía con el “ciclo del festival de Sed arcaico”, tampoco éste aparece jamás representado completo, en una secuencia única que nos permita reconstruir cómo se desarrollaría el festival en la realidad. Estamos –insistimos– ante un ciclo “virtual”, del que en cada contexto iconográfico se reproduce sólo una parte, más o menos amplia: desde tres “momentos” hasta uno solo. Son precisamente las representaciones conjuntas de dos o tres motivos las que permiten reconstruir el ciclo virtual completo. El procedimiento es exactamente el mismo que tiene lugar en el ámbito del mito de la realeza (o de Osiris, Isis, Seth y Horus): los textos recogen siempre tan sólo episodios sueltos de ese ciclo mítico, que existe virtualmente pero no se objetiva jamás como un todo secuencial.

Si comparamos ahora el ciclo iconográfico del Reino Antiguo con el del Predinástico tardío, observamos importantes paralelismos pero también significativas diferencias. La más destacable de las diferencias es que en el ciclo arcaico falta la ceremonia del rey amortajado y de pie dirigiéndose al palacio *ḥ* o a las capillas *pr-wr* y *pr-nzr*. En cambio, las semejanzas más claras están en la presencia del motivo de la carrera y del sacrificio del enemigo. ¿Qué ocurre, pues, con las ceremonias del

---

56 Fakhry 1961: 85-91, figs. 72-77.

57 British Museum EA 32650. Petrie 1900: láms. 11.14, 15.16; Vandier 1952: 853-855, fig. 570; Spencer 1980: 64 (459), lám. 49.459, 53.459; Helck 1987: 158-159; Jiménez Serrano 2002: 66-68, fig. 32.

58 Von Bissing y Kees 1923: lám. 13; Kaiser 1971: lám. 4.

59 Frankfort 1948: 83; Bonhême y Forgeau 1988: 300.

“itinerario” y de la aparición del rey amortajado sentado en su trono? En el ciclo arcaico, estos dos motivos parecen fundidos en uno solo. Es evidente que la “procesión de barcas” significa un “itinerario”. Ahora bien, ya vimos que dos de estas barcas transportaban, respectivamente, al rey entronizado y amortajado, tocado con la corona blanca y llevando en la mano el mayal *nh3h3*, y a un prisionero barbado y maniatado, probable víctima sacrificial. En este sentido, el itinerario de las barcas puede ser interpretado también como un “itinerario sacrificial”, realizado, en este caso, no sólo por el rey, sino por éste y por “la” víctima. Toda procesión, todo itinerario tiene un destino o unas “paradas”. En este caso, ese destino o esas paradas parecen ser un palacio de muros modulados en entrantes y salientes (incensario de Qustul) o una choza *pr-nw* (mango de cuchillo del Metropolitan), preludio ésta última de la solución dinástica. De este modo, los motivos de la aparición del rey amortajado y con el mayal y del itinerario sacrificial aparecen en el ciclo pre-formal reunidos en el tema único de la procesión de barcas. Si aceptamos esta interpretación, los ciclos predinástico y dinástico giran exactamente en torno al mismo sentido ritual, aunque lo expresan de maneras algo diferentes, en función, sin duda, de la realidad cultural específica de cada momento.

El ciclo del festival de Sed arcaico comportaba, pues, los cuatro elementos que después caracterizarían el ciclo del festival de Sed dinástico: itinerario sacrificial, aparición del rey amortajado, carrera y sacrificio. Como ya hemos señalado (véase *supra*, sección I), la gran modificación que el ritual y su iconografía experimentaron al pasar de su formulación predinástica y pre-formal a su formulación “formal” faraónica fue el paso de un entorno nilótico a un entorno terrestre. El itinerario en forma de procesión de barcas dejó paso al itinerario en forma de desplazamiento a pie, y la aparición del rey amortajado en barca dejó paso a la instalación del rey en su trono sobre podio y bajo dosel. Podríamos hablar de una “desnilotización” del festival de Sed, sin duda asociada a los cambios culturales que la nueva forma de Estado (las *Dos Tierras*) suponía y conllevaba. El registro inferior de la cabeza de maza de “Escorpión” representa el primer paso de ese cambio: aquí la barca sobre el canal es ya sólo un recuerdo de la antigua procesión fluvial, mientras se introduce el tema del “paisaje nilótico” ribereño formado por el canal, la palmera y las *pr-nw*. El registro superior de la etiqueta de Djer representa el segundo paso: el motivo del canal, las palmeras y las capillas presenta ya su forma iconográfica dinástica canónica pero la barca del tercer registro sigue recordando, aunque más vagamente, la antigua procesión fluvial. En los

relieves del Reino Antiguo y de la Época Saíta, sólo el “canal sinuoso” es pálido recuerdo del pasado “fluvial” del motivo del itinerario.

El ciclo iconográfico-ritual del festival de Sed del Reino Antiguo se enmarca en un “paisaje” simbólico connotado por lo terrestre y la territorialidad, de acuerdo con la definición del Egipto dinástico como *T3wy* y como *Kmt*. El antiguo paisaje nilótico da paso a un escenario ritual terrestre. Pero este escenario es doble. Para la ceremonia del itinerario se recurre al espacio de las capillas y las palmeras. Para las ceremonias de la mortaja y de la carrera se recurre a un espacio constituido por cuatro elementos: dos “marcas territoriales” en forma de dos o tres semicírculos cada una, un “podio” para el trono real y un montículo, sin duda asociado a la idea de la Colina Primordial y de la regeneración por la fuerza de la cosmogonía. Los primeros tres de estos elementos pueden verse en las representaciones bidimensionales de este escenario en las cabezas de maza y etiquetas tinitas (figs. 8 y 21). Pero el montículo forma también parte integrante del mismo. En la casilla 3 de los anales del rey Den de la Piedra de Palermo (fig. 23)<sup>60</sup> se lee: *h<sup>c</sup> nsw h<sup>c</sup> bit hb sd*, “el rey del Alto Egipto aparece, el rey del Bajo Egipto aparece; festival de Sed”, donde “festival de Sed” está determinado con el signo de la lengua de tierra (N 20-22, *wdb, idb*, ‘ribera’, ‘tierra ribereña’, probablemente relacionado con el aspecto semicircular de las “marcas territoriales” de la carrera<sup>61</sup>) y con el del montículo (N 30), evidenciando la importancia definitoria de este elemento en relación con el festival en el Reino Antiguo. El patio principal del recinto de Netjerkhet en Saqqara<sup>62</sup> plasma físicamente los cuatro elementos de este escenario, incluido el montículo, convertido en la pirámide escalonada. El recinto de Netjerkhet se nos presenta así como la plasmación arquitectónica de los dos espacios ceremoniales del festival de Sed (fig. 24): el patio principal reproduce el escenario de las ceremonias de la aparición con la mortaja y de la carrera, y el patio secundario, mal llamado “del festival de Sed” (pues los dos son patios para el festival de Sed), reproduce el del itinerario por las capillas de las divinidades del Alto y Bajo Egipto. El monumento de Netjerkhet se presenta, pues, como una síntesis de tradiciones arquitectónico-simbólicas y culturales de las que difícilmente habríamos podido hacernos una idea “plástica” si sólo hubiéramos contado con las representaciones bidimensionales de las etiquetas y los relieves.

60 Godron 1990: 121-122; Wilkinson 2000: 107-108.

61 Spencer 1978: 52-54.

62 Firth y Quibell 1935: I, 70-71; II, láms. 72-73; Lauer 1936-1939: I, 178-179; II, láms. 3-4, 50, 53; Vandier 1952: 909-912; Baud 2002: 95-97; Kemp 2006: 103-107, figs. 36-37.

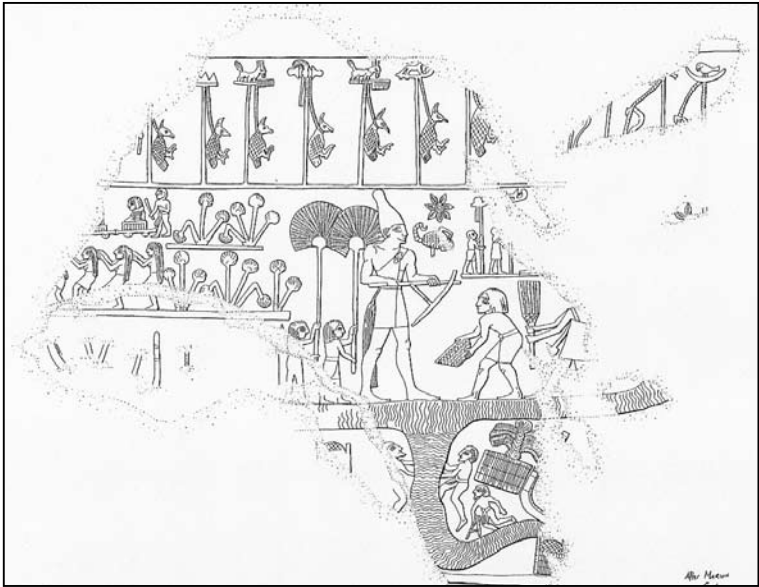


Fig. 1: Cabeza de maza del rey Escorpión.



Fig. 2: Base de estatua de Netjerkhet, procedente de Saqqara.



Fig. 3: Escena del faraón acometiendo la fundación de un templo.

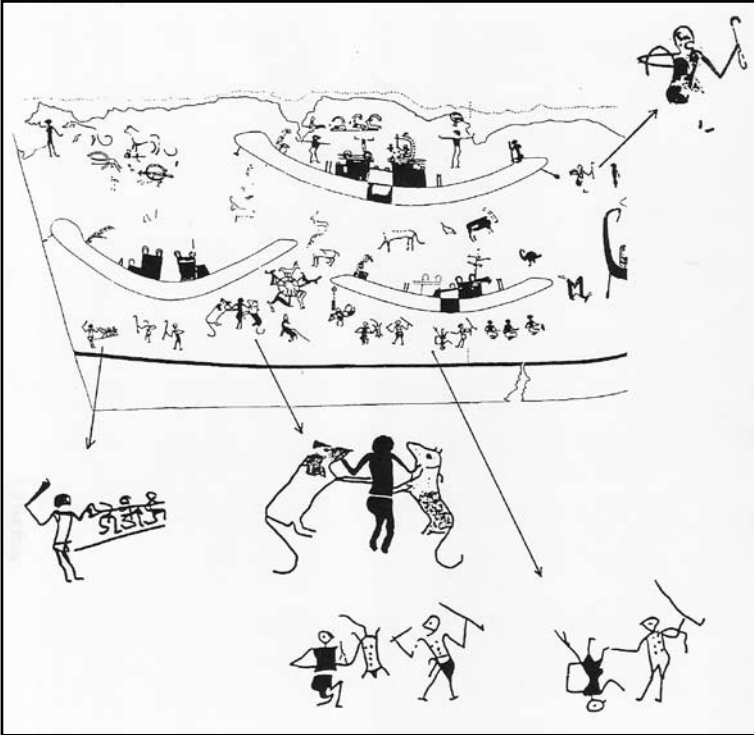


Fig. 4: Pinturas murales de la tumba 100 de Hieracópolis.

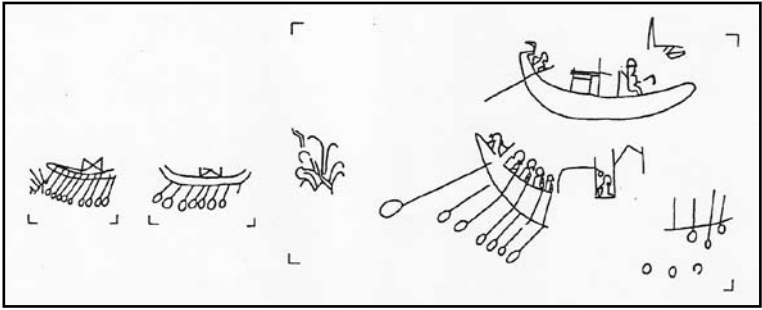


Fig. 5: Tejido de Guebelein.

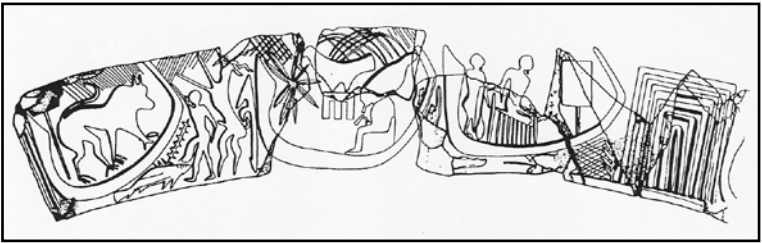


Fig. 6: Incensario de Qustul.

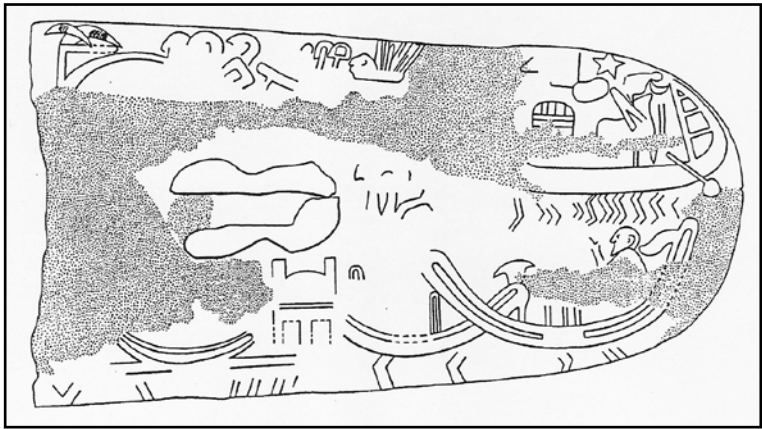


Fig. 7: Mango de cuchillo del Metropolitan Museum de Nueva York.

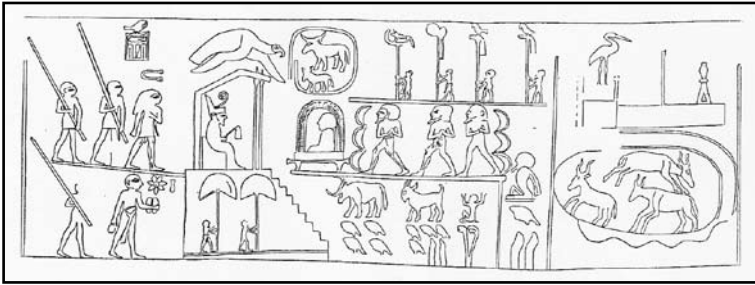


Fig. 8: Cabeza de maza de Narmer.

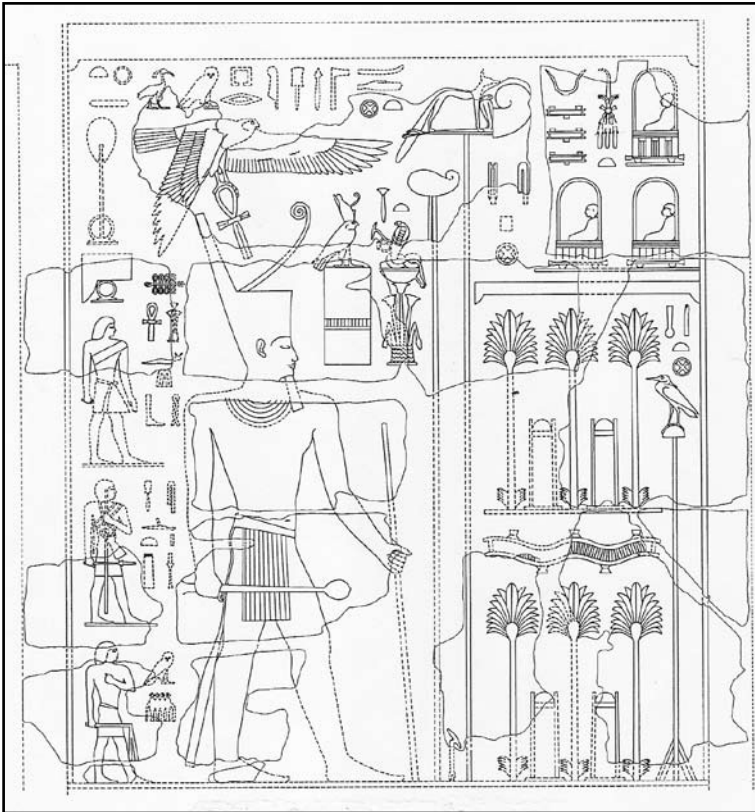


Fig. 9a: Relieves de la puerta del palacio de Apries en Menfis (Dinastía XXVI).

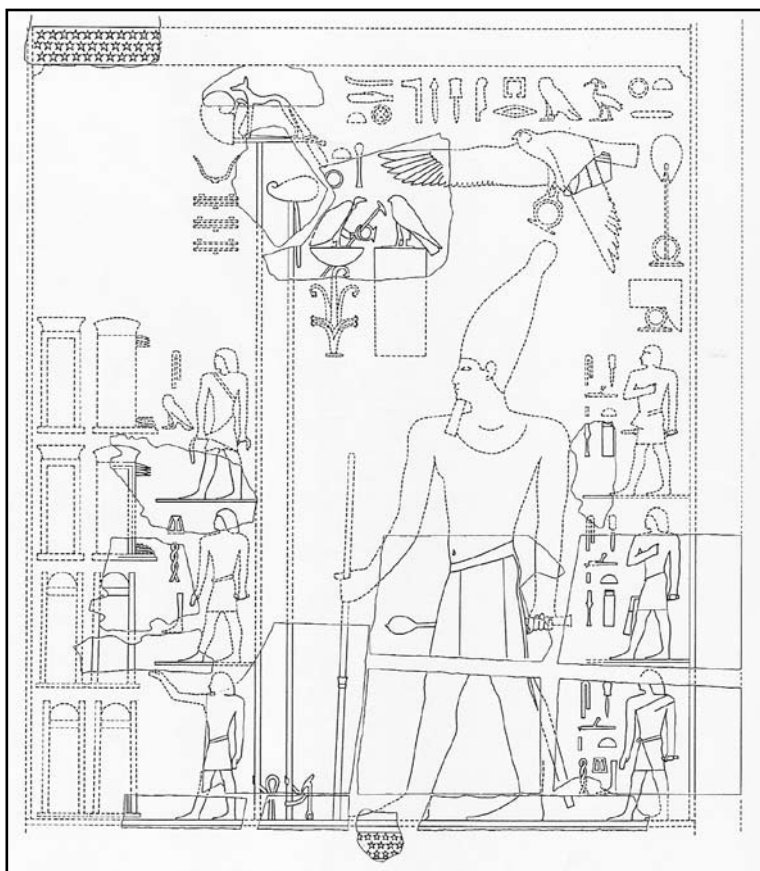


Fig. 9b: Relieves de la puerta del palacio de Apries en Menfis (Dinastía XXVI).

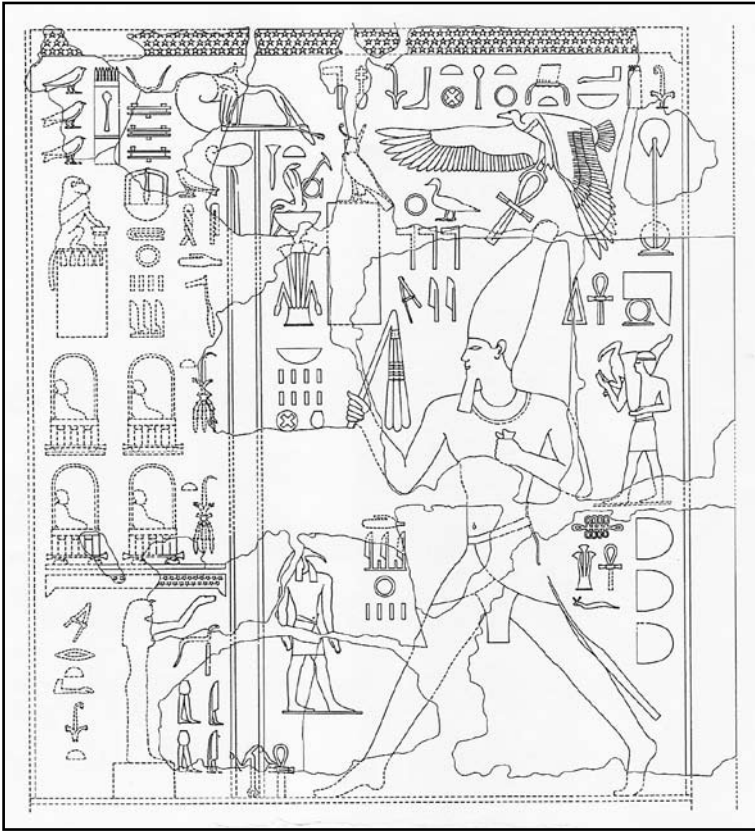


Fig. 10: Relieve de la puerta del palacio de Apries con escena de la carrera del festival de Sed.

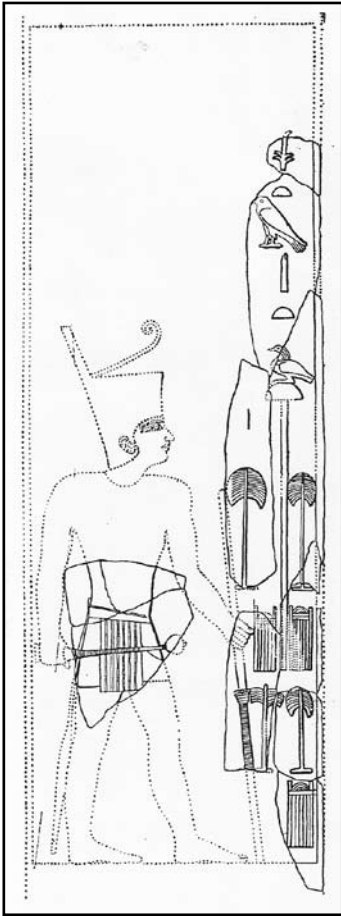
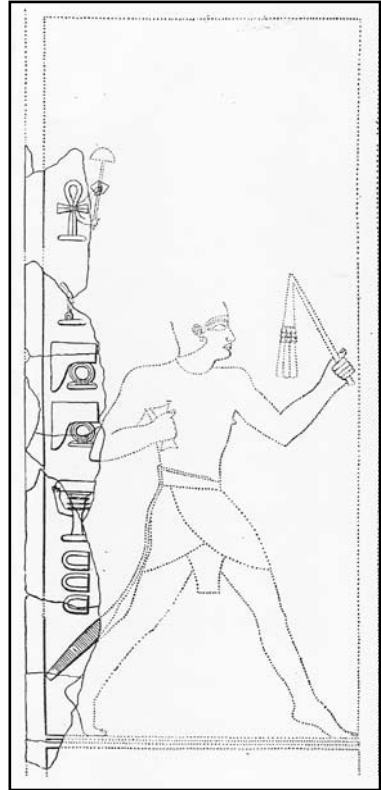


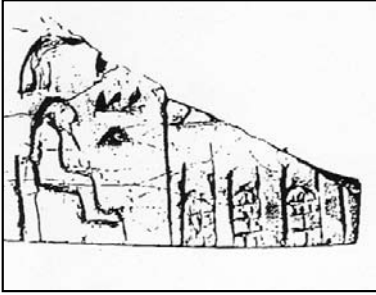
Fig. 12: Pilar del patio del templo del valle de la pirámide romboidal en Dahshur del rey Esnofru (Dinastía IV).

Fig. 11: Pilar del patio del templo del valle de la pirámide romboidal en Dahshur del rey Esnofru (Dinastía IV).





(a)



(b)

Fig. 13a-b: Etiquetas de los reyes Djer (a) y Den (b) (I Dinastía), procedentes del cementerio de Umm el-Qaab, Abidos.

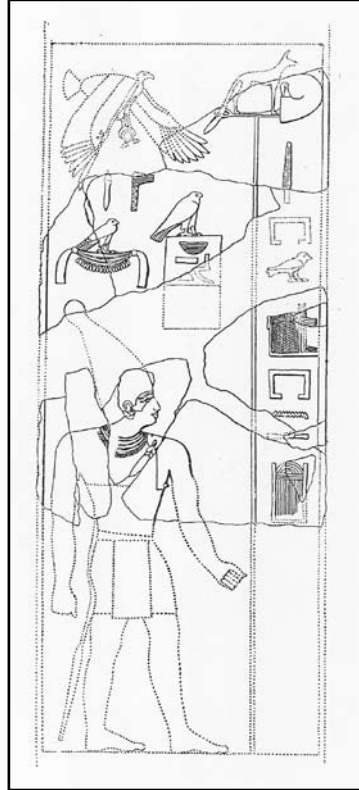
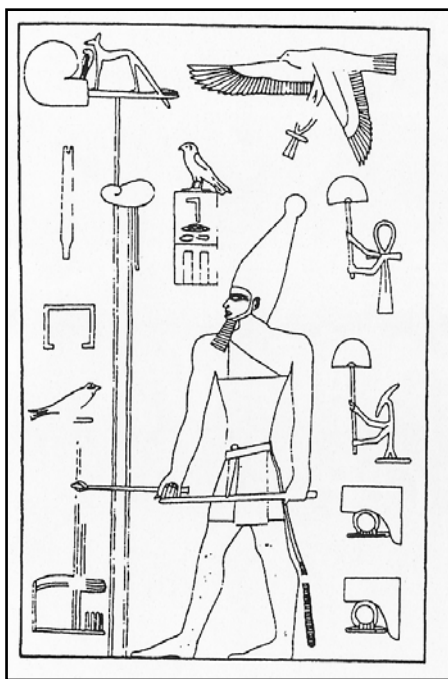
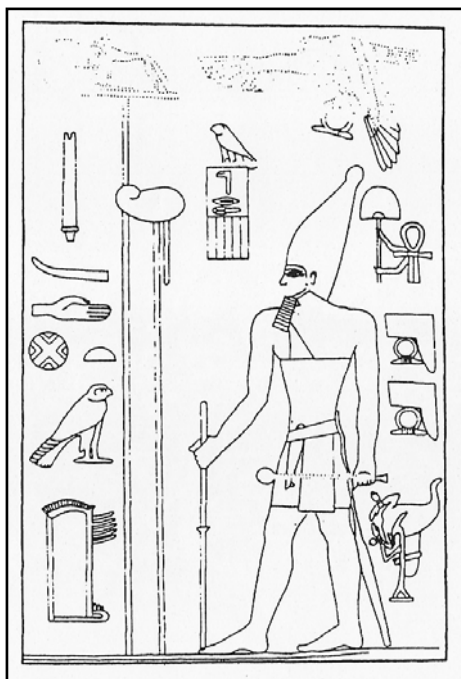


Fig. 14: Pilar del patio del templo del valle de la pirámide romboidal en Dahshur del rey Esnofru (Dinastía IV).

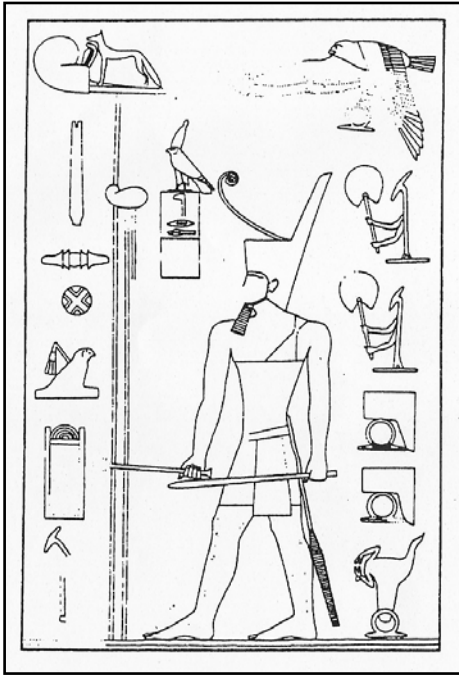


(a)



(b)

Fig. 15a-c: Estelas halladas en las subestructuras de la pirámide y tumba del sur en Saqqara del rey Netjerkhet (III Dinastía).



(c)

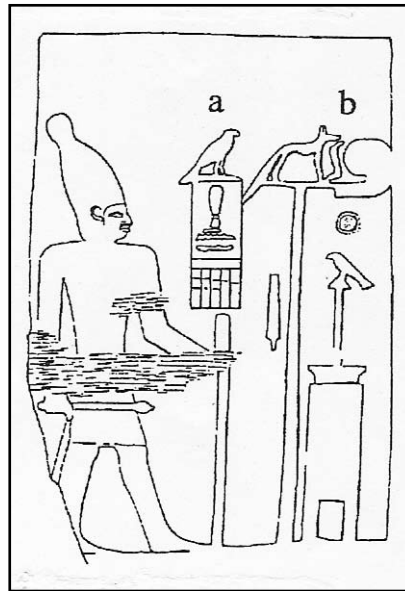


Fig. 16: Relieve del rey Sanakht (III Dinastía) en el Wadi Maghara.

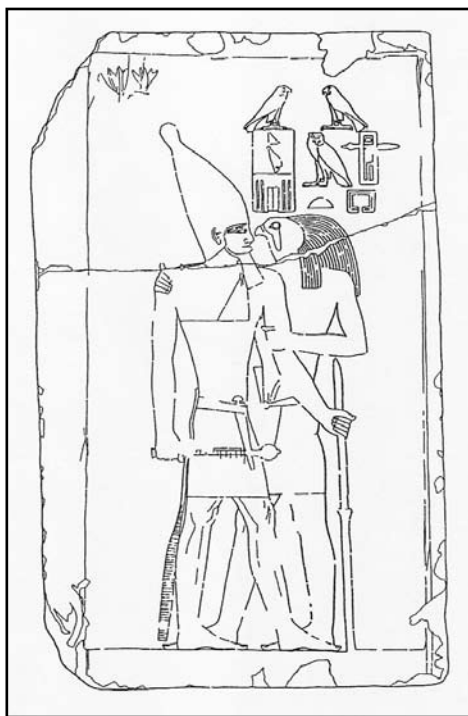


Fig. 17: Estela de Qahedjet, Museo del Louvre.

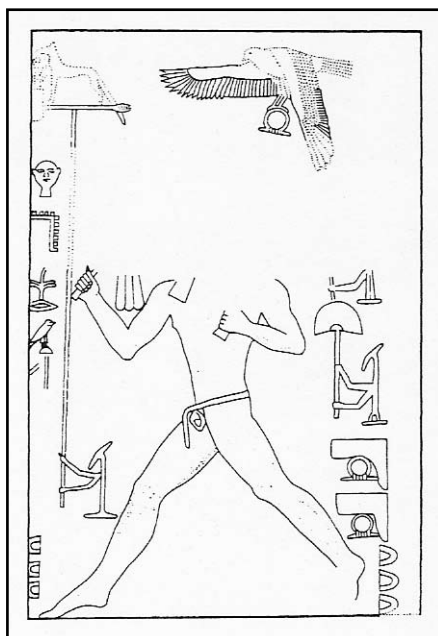
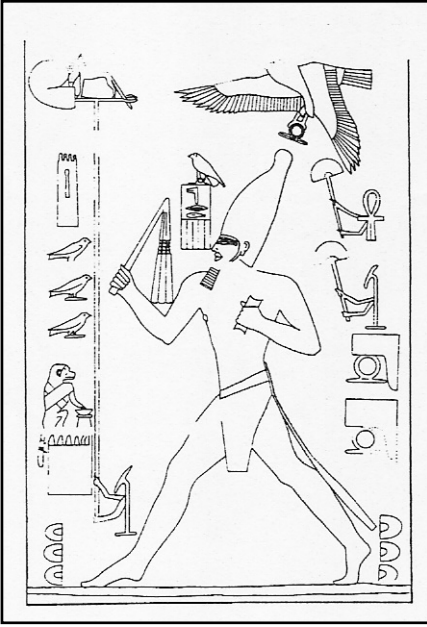
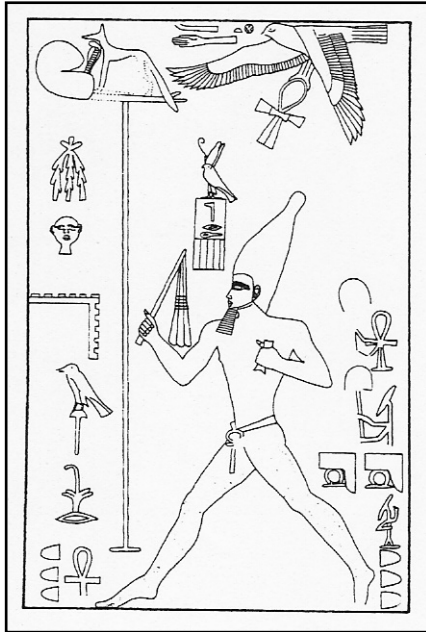


Fig. 18 a-c: Estelas halladas en las subestructuras de la pirámide y tumba del sur en Saqqara del rey Netjerkhet (III Dinastía).

(a)



(b)



(c)

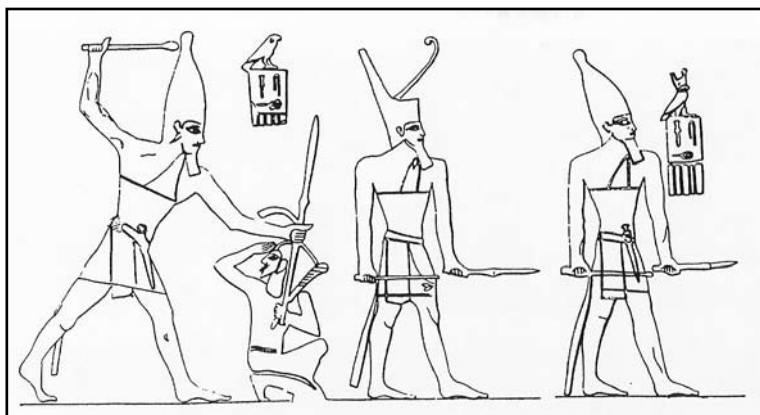
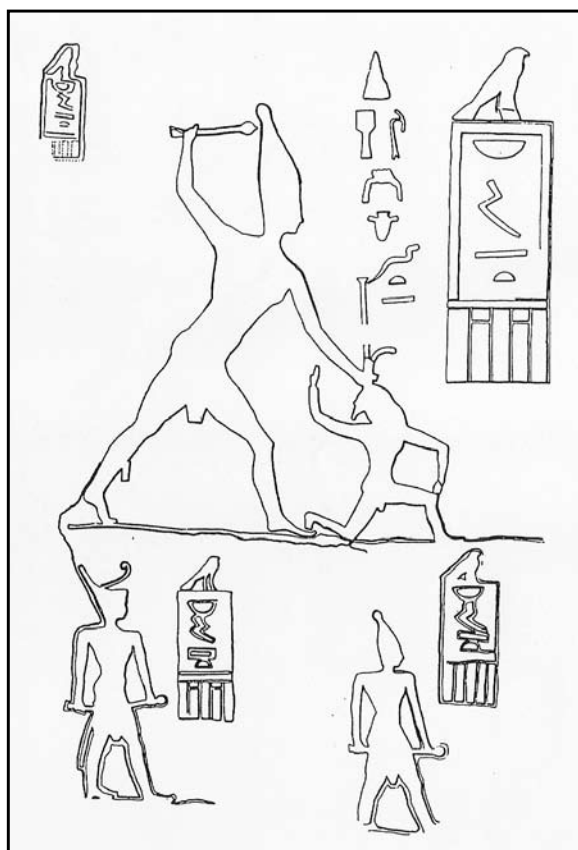
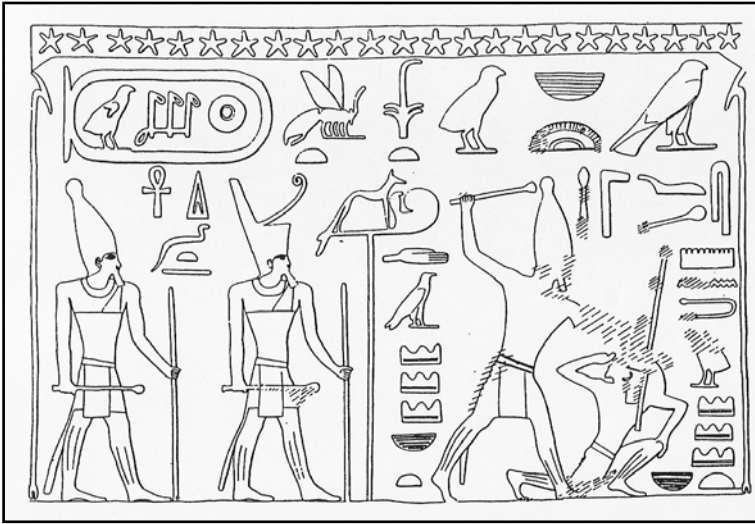


Fig. 19: Relieves de los reyes Sekhemkhet (III Dinastía) (a), Esnofru (IV Dinastía) (b) y Sahure (V Dinastía) (c).

(a)



(b)



(c)

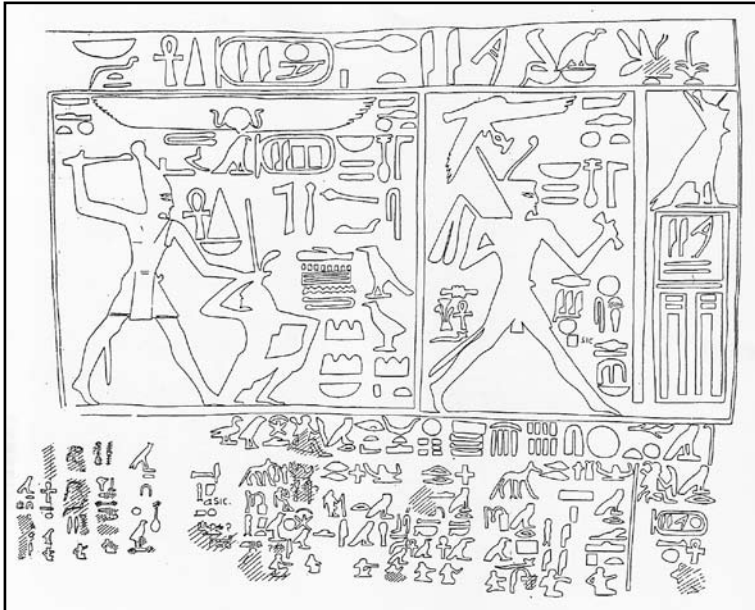
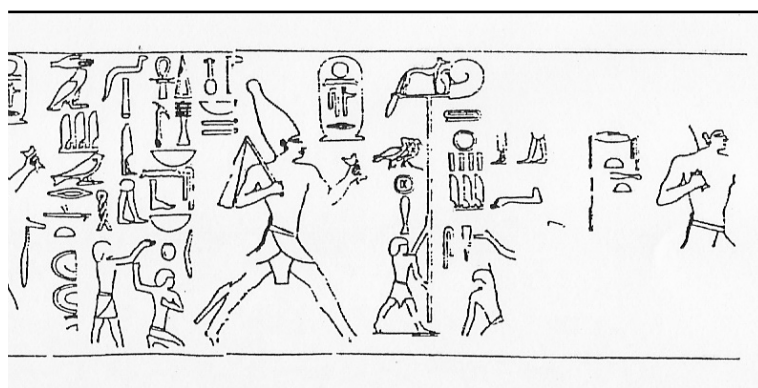
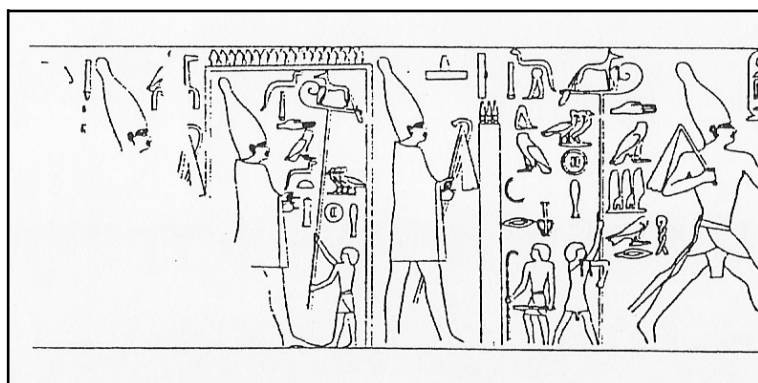


Fig. 20: Relieve del rey Pepi I (VI Dinastía) en el Wadi Maghara.



Fig. 21: Etiqueta del rey Den (I Dinastía).



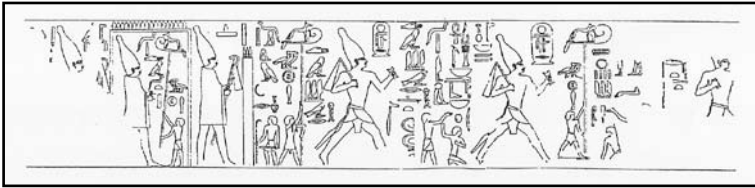


Fig. 22: Relieves del festival de Sed de Niuserre (V Dinastía) en Abu Gorab.

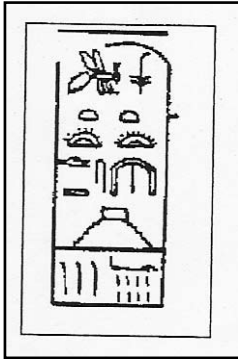


Fig. 23: Casilla 3 de los anales del rey Den de la Piedra de Palermo.

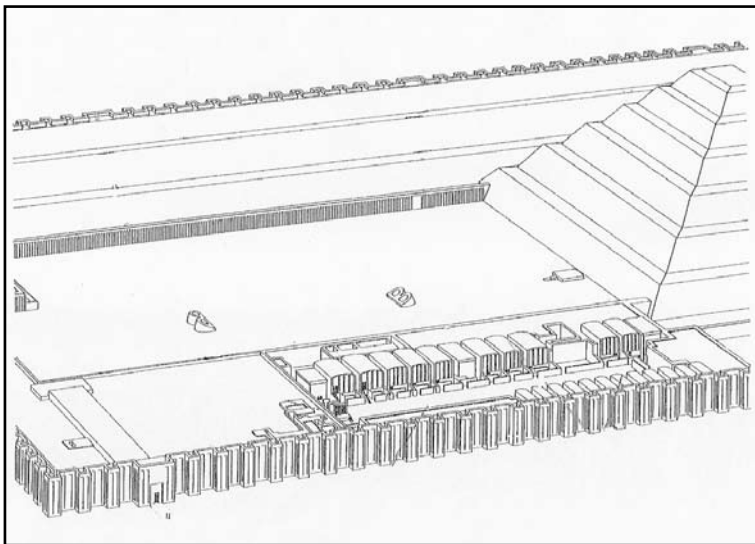


Fig. 24: Patio principal del recinto de Netjerkhet en Saqqara.

## Bibliografía

- ALLEN, J.P. (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Writings from the Ancient World 23. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- AMÉLINEAU, É. (1904). *Les nouvelles fouilles d'Abydos. 1897-1898*. Paris: Ernest Leroux.
- BAINES, J. (1995). "Origins of Egyptian Kingship", en D. O'Connor y D.P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, E. J. Brill: 95-156.
- BARGUET, P. (1962). *Le temple d'Amon-Ré à Karnak. Essai d'exégèse*, Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire 21. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- BAUD, M. (2002). *Djéser et la IIIe dynastie*. Paris: Pygmalion.
- BIETAK, M. (1994). "Zu den heiligen Bezirken mit Palmen in Buto und Sais. Ein archäologischer Befund aus dem Mittleren Reich", en M. Bietak et al. (eds.), *Zwischen den beiden Ewigkeiten. Festschrift Gertrud Thausing*. Wien, Eigenverlag des Institutes für Ägyptologie der Universität Wien: 1-18.
- BONHÈME, M-A. y FORGEAU, A. (1988). *Pharaon. Les secrets du pouvoir*. Paris: Armand Colin.
- BORCHARDT, L. (1907). *Das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Rea*, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 7. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- BORCHARDT, L. (1913). *Das Grabdenkmal des Königs Ša3hu-Re', II: Die Wandbilder*, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 26, 2 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. (1995). "¿Un precedente del *serej* faraónico en la paleta predinástica de la caza?", *Aula Orientalis* 13: 169-175.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Aula Orientalis-Supplementa 13. Sabadell: Ausa.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. (2006). "Listas reales, parentesco y ancestralidad en el Estado egipcio temprano", en M. Campagno (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el antiguo Egipto*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo: 95-120.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. (en prensa). "La aparición del Estado en Egipto y la Época Tinita", en J.M. Parra (ed.), *Historia del antiguo Egipto*. Madrid, Marcial Pons: cap. 3.
- COSTA LLERDA, S. (2004). *Las representaciones del rey recibiendo los jubileos en los templos tebanos de época ramésida*, Thesis Aegyptiaca 1, 2 vols. Barcelona: Mízar.
- DIEGO ESPINEL, A. (2006). *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo*, Aula Aegyptiaca-Studia 6. Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

- DREYER, G. *et al.* (1998). "Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 9./10. Vorbericht", *Mitteilungen des Deutschen Archäologisches Institut abteilung Kairo* 54: 77-167.
- FAKHRY, A. (1961). *The Monuments of Sneferu at Dahshur, II: The Valley Temple. I: The Temple Reliefs*. Cairo: General Organization for Government Printing.
- FIRTH, C.M. y QUIBELL, J.E. (1935). *Excavations at Saqqara. The Step Pyramid*, 2 vols. Cairo: Institut français d'archéologie orientale.
- FRANKFORT, H. (1948). *Kingship and the Gods*. Chicago: University of Chicago Press.
- FRANKFORT, H. (1961). *Ancient Egyptian Religion*. New York: Harper & Row.
- FRIEDMAN, F.D. (1995). "The Underground Relief Panels of King Djoser at the Step Pyramid Complex", *Journal of the American Research Center in Egypt* 32: 1-42.
- GALASSI, G. (1955). "L'arte del più antico Egitto nel Museo di Torino", *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte* 4 (nueva serie): 5-94.
- GAUTIER, P. (1993). "Analyse de l'espace figuratif par dipôles. La tombe décorée n°100 de Hiérakonpolis", *Archéo-Nil* 3: 35-47.
- GAUTIER, P. y MIDANT-REYNES, B. (1995). "La tête de massue du roi Scorpion", *Archéo-Nil* 5: 87-127.
- GODRON, G. (1990). *Études sur l'Horus Den et quelques problèmes de l'Égypte archaïque*, Cahiers d'Orientalisme 19. Genève: Patrick Cramer.
- GOYON, J-C. (1972). *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an (Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50)*, Bibliothèque d'Étude 52. Le Caire: IFAO / Brooklyn Museum.
- GUNN, B. (1926). "An Inscribed Statue of King Zoser", *Annales du Service des Antiquités d'Égypte* 26: 177-196.
- HALL, E.S. (1986). *The Pharaoh Smites His Enemies. A Comparative Study*, Munchner Ägyptologische Studien 44. Berlin: Deutscher Kunstverlag München Berlin.
- HELCK, W. (1987). *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, Ägyptologische Abhandlungen 45. Wiesbaden: Harrassowitz.
- HORNUNG, E. y STAEHELIN, E. (1974). *Studien zur Sedfest*, Aegyptiaca Helvetica 1. Genève-Bâle: Édition de Belles-Lettres.
- JÉQUIER, G. (1938). *Fouilles à Saqqarah. Le monument funéraire de Pepi II, II: Le temple*. Le Caire: Service des Antiquités de l'Égypte, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- JÉQUIER, G. (1940). *Fouilles à Saqqarah. Le monument funéraire de Pepi II, III: Les approches du temple*. Le Caire: Service des Antiquités de l'Égypte, Institut français d'archéologie orientale.
- JIMÉNEZ SERRANO, A. (2002). *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty*, BAR International Series 1076. Oxford: Archaeopress.
- JUNKER, H. (1940). "Der Tanz der Mww und das Bagrâbnis im alten

- Reich”, *Mitteilungen des Deutsches Archäologisches Institut abteilung Kairo* 9: 1-39.
- KAHL, J., KLOTH, N. y ZIMMERMANN, U. (1995). *Die Inschriften der 3. Dynastie. Eine Bestandsaufnahme*, Ägyptologische Abhandlungen 56. Wiesbaden: Harrassowitz.
- KAISER, W. (1971). “Die kleine Hebseddarstellung im Sonnenheiligtum des Neuserre”, en *Aufsätze zum 70. Geburtstag von Herbert Ricke*, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 12. Wiesbaden, Schweizerische Institut fuer Ägyptische Bauforschung und Altertumskunde in Kairo: 87-105.
- KAISER, W. (1983). “Zu den  der älteren Bilddarstellungen und der Bedeutung von *rpw.t*”, *Mitteilungen des Deutsches Archäologisches Institut abteilung Kairo* 39: 261-296.
- KAISER, W. (1986). “Die dekorierte Torfassade des spätzeitlichen Palastbezirkes von Memphis”, *Mitteilungen des Deutsches Archäologisches Institut abteilung Kairo* 43: 123-154.
- KEMP, B.J. (2006). *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, 2da. ed. London-New York: Routledge.
- LAUER, J.-PH. (1936-1939). *Fouilles à Saqqara. La pyramide à degrés. L'architecture*, 3 vols. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- MALEK, J. (1986). *In the Shadow of the Pyramids. Egypt during the Old Kingdom*. London: Orbis BPC.
- MARTIN, K. (1984). “Sedfest”, en W. Helck y W. Westendorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie* V. Wiesbaden, Harrassowitz: cols. 782-790.
- MENU, B. (1996). “Naissance du pouvoir pharaonique”, en B. Menu (ed.), *Égypte pharaonique: pouvoir, société = Méditerranées* 6/7. Paris, L'Harmattan: 17-59.
- MIDANT-REYNES, B. (2003). *Aux origines de l'Égypte. Du Néolithique à l'émergence de l'État*. Paris: Fayard.
- MILLET, N. (1990). “The Narmer Machead and Related Objects”, *Journal of the American Research Center in Egypt* 27: 53-59.
- MONTET, P. (1964). “Le rituel de fondation des temples égyptiens”, *Kēmi* 17: 74-100.
- MORENO GARCÍA, J.C. (2004). *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 antes de Cristo)*. Barcelona: Bellaterra.
- PETRIE, W.M.F. (1900). *The Royal Tombs of the First Dynasty I*, Egypt Exploration Fund Memoir 18. London: Egypt Exploration Fund.
- PETRIE, W.M.F. (1909). *The Palace of Apries (Memphis II)*, British School of Archaeology in Egypt 17. London: Quaritch.
- PORTA, G. (1989). *L'architettura egizia delle origini in legno e materiali leggeri*. Milano: Cisalpino-La Goliardica.
- QUIBELL, J.E. (1900). *Hierakonpolis I*, British School of Archaeology in Egypt 4. London: Quaritch.
- QUIBELL, J.E. (1923). *Excavations at Saqqara 1912-1914. Archaic Mastabas*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale.

- QUIBELL, J.E. y GREEN, F.W. (1902). *Hierakonpolis II*, British School of Archaeology in Egypt 5. London: Quaritch.
- SCHARFF, A. (1929). *Staatliche Museen zu Berlin. Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung, V: Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Ägyptens*, vol. II. Berlin: Museen zu Berlin.
- SERVAJEAN, F. (1999). "Enquête sur la palmeraie de Bouto (I): Les lymphes d'Osiris et la résurrection végétale", en S.H. Aufrère (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne, I*, Orientalia Monspeliensia X. Montpellier, Université Paul Valéry: 227-247.
- SERVAJEAN, F. (2001). "Enquête sur la palmeraie de Bouto (II): La légende de Psammétique", en S.H. Aufrère (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne, II*, Orientalia Monspeliensia XI. Montpellier, Université Paul Valéry: 3-16.
- SETTGAST, J. (1963). *Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen*, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 3. Glückstadt-Hamburg-New York: J. J. Augustin.
- SOUROUZIAN, H. (1989). *Les monuments du roi Merenptah*, Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo-Sonderschrift 22. Mainz: Philipp von Zabern.
- SPENCER, A.J. (1978). "Two Enigmatic Hieroglyphs and Their Relation to the Sed Festival", *Journal of Egyptian Archaeology* 64: 52-55.
- SPENCER, A.J. (1980). *Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum, V: Early Dynastic Objects*. London: British Museum Press.
- TEFNIN, R. (1979). "Image et histoire. Réflexions sur l'usage documentaire de l'image égyptienne", *Chronique d'Égypte* 108: 218-244.
- TEFNIN, R. (1991). "Éléments pour une sémiologie de l'image égyptienne", *Chronique d'Égypte* 131: 60-88.
- TROY, L. (1986). *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*. Uppsala: University of Uppsala.
- VANDIER, J. (1944). "Quelques remarques sur les scènes de pèlerinage aux villes saintes dans les tombes de la XVIIIe dynastie", *Chronique d'Égypte* 37: 35-61.
- VANDIER, J. (1952). *Manuel d'archéologie égyptienne, I: Les époques de formation*. Paris: Picard.
- VON BISSING, F.W. y KEES, H. (1923). *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re (Rathures), II: Die kleine Festdarstellung*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- WALLERT, I. (1962). *Die Palmen im alten Ägypten*, Münchner Ägyptologische Studien 1. Berlin: Bruno Hessling.
- WILKINSON, T.A.H. (1999). *Early Dynastic Egypt*. London-New York: Routledge.
- WILKINSON, T.A.H. (2000). *Royal Annals of Ancient Egypt*. London-New York: Kegan Paul International.
- WILLIAMS, B.B. (1986). *The A-Group Royal Cemetery at Qustul: Cemetery L*.

Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

WILLIAMS, B.B. y LOGAN, Th.J. (1987).

“The Metropolitan Museum Knife Handle and Aspects of Pharaonic Imagery before Narmer”, *Journal of Near Eastern Studies* 46: 245-285.

YOYOTTE, J. (1960). “Les pèlerinages dans

l'Égypte ancienne”, en AAVV, *Sources Orientales III: Les Pèlerinages*. Paris: Éditions du Seuil: 17-74.

ZIEGLER, Ch. (1990). *Musée du Louvre.*

*Catalogue des stèles, peintures et reliefs égyptiens de l'Ancien Empire et de la Première Période Intermédiaire*. Paris: Réunion des Musées Nationaux.

# PRESENTANDO Y DISCUTIENDO DEIDADES EN EL REINO NUEVO Y EL TERCER PERÍODO INTERMEDIO EN EGIPTO\*

## Introducción<sup>1</sup>

Como sucede probablemente con las religiones de muchas sociedades, la noción de una oposición entre “politeísmo” y “monoteísmo” —términos relativamente modernos— parece ser ajena a los modos de pensar lo sobrehumano en el Antiguo Egipto así como en muchas otras sociedades, aun cuando algunos desarrollos en la religión egipcia pudieron haber apuntado hacia el monoteísmo. Entre la época del temprano Reino Nuevo egipcio (desde alrededor del 1500 a.C., véase la tabla cronológica), en el cual algunos estudiosos han propuesto que pudieron haber ocurrido cambios relevantes para la emergencia del monoteísmo, y algún momento en la evolución de la religión israelita entre quinientos y mil años más tarde, esa ajenidad fue superada. Una religión monoteísta se desarrolló en Palestina, en deliberado contraste con los politeísmos de las culturas circundantes y de otras religiones corrientes en la región. Si tal desarrollo fue único entre las sociedades humanas, no es relevante aquí. Tampoco propongo emplear aquí una definición rígida del monoteísmo en sí mismo.

---

\* Traducción de Augusto Gayubas; revisión de Marcelo Campagno.

1 En este ensayo, vuelvo sobre algunos temas que discutí en un contexto más amplio hace diez años (Baines 2000), y que se vinculaban en parte con un ensayo sobre Amenhotep III y Akhenatón (Baines 1998: 276-301). Mis puntos de vista no cambiaron de modo significativo desde que escribí dichos estudios, pero en ellos no me centré en los materiales y en las cuestiones aquí tratados. El presente ensayo intenta ser complementario de aquellos, con las menores superposiciones posibles.

Estoy muy agradecido con Robert Bagley por sus valiosísimos comentarios hechos sobre un borrador. Jan Assmann, Klaus Peter Kuhlmann, Peter Machinist y Peter Schäfer ayudaron muy amablemente en la búsqueda de bibliografía. También estoy sumamente complacido de poder ofrecer este ensayo para su publicación en las actas del excelente coloquio de Buenos Aires, celebrado en septiembre de 2007, como pequeño símbolo de mi agradecimiento por haber sido invitado a participar en él. Estoy especialmente en deuda con Marcelo Campagno por su trabajo editorial, que me ha puesto a salvo de varios errores.

Una cuestión obvia y muy debatida es la que plantea hasta qué punto Egipto contribuyó a la emergencia del monoteísmo israelita. A pesar de las dificultades de cronología, por no mencionar los diferentes contextos de la acción y la creencia religiosas, se ha postulado muy ampliamente la existencia de una contribución importante al monoteísmo de parte de Egipto. Por otra parte, los egiptólogos a menudo desean proponer el rol único de “su” civilización en la historia de las formas sociales y de las ideas humanas, encontrando a veces, en el proceso, precedentes para su fe personal. Aquellos que no son egiptólogos pueden buscar un trasfondo que ayude a volver comprensible la enorme transformación en la estructura de creencias y en la práctica religiosa involucrada en la formulación y planteo de algún monoteísmo estricto.

Para plantear brevemente una posición contraria desde el principio: todo aquél que en la Antigüedad no hubiera tenido acceso a un reducido número de textos excepcionales, junto con el discurso oral de su entorno, habría visto seguramente a la cultura y la sociedad egipcias como intencionalmente politeístas. Docenas de dioses tenían cientos de templos, aparte de otros numerosos seres divinos, de varios tipos, que eran integrales para las vidas de la población dentro y fuera de los templos. Los textos excepcionales, que constituyen himnos al dios sol, datan principalmente de los siglos XIV y XIII a.C., y por lo tanto se hallan temporalmente muy distantes de la elaboración de la *Biblia* hebrea. Un par de estos textos fueron revividos en el siglo VII a.C. (Assmann 1971), y éstos, u otras composiciones similares o discusiones relacionadas, pudieron quizás haber tenido algún impacto en Palestina en aquella época. Pero fueron productos de una pequeña minoría entre la elite letrada; nada apunta a que hayan sido un tópico de amplio debate.

Quizás debido a tales dificultades, aquellos que postulan un rol de Egipto en la emergencia del monoteísmo tienden a centrarse no tanto en las deidades como en la idea de lo sobrehumano y en las cualidades que los textos himnicos atribuyen a las deidades, particularmente a las más altas en el panteón (por ejemplo, Assmann 2008: 51-73). Los occidentales se sienten a menudo más cómodos con el discurso sobre Dios que sobre los dios(es), y las discusiones sobre religión egipcia a menudo disuelven lo segundo en beneficio de lo primero. La existencia de una categoría de “dios”/“deidad” es común tanto a politeísmos como a monoteísmos, pero está más afianzada en los politeísmos: la deidad única de un monoteísmo no necesita una designación separada, así como los antiguos egipcios no necesitaban un término para “río” para categorizar sólo el “Nilo”. En muchas lenguas, los términos para “deidad”

son transferidos desde un contexto politeísta. Cuando uno habla de lo divino (para lo cual véase la nota 23) o de (un) dios, es fácil situarse en el singular y pasar por alto el contexto politeísta de las menciones en singular. Muchas afirmaciones sobre “dios” –que pueden ser traducidas “un dios” o “el dios” para lenguas como el egipcio clásico que no usa artículos definido o indefinido– requerirían análisis<sup>2</sup>. El posesivo “mi” o “su” dios también suele aparecer, y volveré sobre ello más adelante. En Egipto, tales formulaciones generalmente suponen que cierta selección entre las deidades era realizada, ya sea de modo deliberado o irreflexivo<sup>3</sup>. La noción de una categoría “deidades” puede ser rastreada en Egipto al menos desde el comienzo del período Dinástico (alrededor de 3000 a.C.), y por lo tanto era intrínseca a cómo los egipcios pensaban su panteón (Baines 1991). Probablemente haya sido incluso más antigua.

Los textos constituyen sólo una parte de la evidencia relevante para el estatus de las deidades en Egipto. Aquellos inscritos en tumbas y en templos se situaban en un rico contexto pictórico y arquitectónico; deberíamos cuidarnos de tomar textos que sirven a un moderno interés en el desarrollo de la monolatría –esto es, el culto de una sola deidad entre muchas– fuera de contextos que no son monolátricos. A veces, un solo monumento contiene representaciones de múltiples deidades, que eran vitales para los destinos de los propietarios, integradas con textos que fueron a menudo leídos como si marcaran escalones radicales en el camino hacia la monolatría o incluso hacia el monoteísmo. Además, tanto las imágenes como los textos se situaban en un contexto diverso y cambiante de la práctica religiosa, incluyendo la dedicación extensa de ofrendas votivas, particularmente a deidades tales como la diosa Hathor (véase Pinch 1993), que no suele incluirse en las discusiones sobre deidades supremas. Finalmente, los textos en cuestión son elaboradas obras poéticas de alabanza, y no tratados teológicos sistemáticos. Es conveniente buscar interpretaciones más flexibles e integradas de dichos monumentos y prestar atención al contexto material.

También se debería ser cauto a la hora de proponer la existencia de desarrollos religiosos que se hallaban ocultos para la población en general, como han hecho algunos estudiosos de mediados del siglo xx. La decoración en tumbas y en templos como un todo era accesible sólo a una pequeña elite y el lenguaje de los textos era muy distante

---

2 El neogipcio, que fue escrito desde mediados del Reino Nuevo en adelante, tiene artículos y los usa para “el dios (*p3 ntr*)”. Este uso, que es complejo, no fue analizado en detalle.

3 Resumido, con una crítica, por Hornung (1982: 49-60; 2005: 44-59); será tratado de modo más completo por Maria Michela Luiselli (en preparación).

de las formas habladas. Pero asumir un deseo a la vez de exhibir y de ocultar concepciones religiosas que pudieron haber sido consideradas subversivas, equivale a usar analogías de diferentes mundos, tales como el cristianismo temprano. Es más prudente tomar el material tal como se presenta y asumir que los himnos solares no fueron vistos como contradictorios respecto de las múltiples deidades de los contextos en los cuales fueron inscritos.

Segundo Período Intermedio	ca. 1630–1520
Reino Nuevo	
Dinastía 18	ca. 1539–1292
Amenhotep III	ca. 1390–1353
Akhenatón (período de Amarna)	ca. 1353–1336
Tutankhamón	ca. 1332–1322
Horemheb	ca. 1319–1292
Dinastía 19	ca. 1292–1190
Ramsés II	ca. 1279–1213
Dinastía 20	ca. 1190–1075
(Dinastías 19 y 20: “Período Ramésida”)	
Tercer Período Intermedio	
Dinastía 21	ca. 1075–945
Dinastía 22	ca. 945–715
Dinastías 23–24	ca. 830–715
Dinastía 25	ca. 770–656
Período Tardío	
Dinastía 26	664–525
Dinastía 27 (Persa)	525–404
Dinastías 28–31	404–332
Período Greco-Romano	332 BCE – 395 CE

Antiguo Egipto: Cuadro cronológico.

### **Una mirada de Akhenatón desde la perspectiva de Tutankhamón**

Hubo un episodio de severa reducción en el rango de deidades accesibles, de monolatría entre el grupo gobernante, y de acuerdo con algunas interpretaciones, una introducción de monoteísmo, en el reinado de Akhenatón (ca. 1353-1336 a.C.). El rey planteó su nueva visión en los primeros años de su reinado y luego fundó en el-Amarna (la antigua

Akhetatón) una residencia real y divina donde aquella visión sería puesta en práctica de un modo más completo que lo que hubiera sido posible en los distritos sagrados tradicionales en donde construyó sus primeros templos<sup>4</sup>. Después de la muerte de Akhenatón y la de uno o dos efímeros sucesores, la religión tradicional fue restablecida bajo Tutankhamón, cuyo reinado introdujo la intensa exhibición religiosa que caracterizaría a todos los períodos posteriores en Egipto. La *Estela de la Restauración* de Tutankhamón (fig. 1) presenta reflexiones implícitas y explícitas de múltiples deidades y del rol del rey en relación con ellas. Sus imágenes y texto ofrecen un punto de partida para pensar cómo los egipcios formulaban discusiones relativamente públicas de asuntos relacionados con el culto de deidades individuales y múltiples.

La estela fue probablemente creada por o para quienes tomaban las decisiones políticas en nombre del rey niño. Mientras que su texto no es particularmente sofisticado, sin dudas debido a que su función tiene algo de “propaganda”, ampliamente retribuye al análisis por lo que dice sobre las deidades. Puede compararse con himnos de alabanza tales como el *Himno a Amón* de Leiden, un conjunto de estrofas complejas y poéticas sobre la naturaleza del dios creador, y sobre la naturaleza de dioses en plural, que pertenecen al mismo período general (Zandee 1947; Assmann 1999 [1975]: nos. 132-142; también citado en la Conclusión más adelante). Comienzo discutiendo la *Estela de la Restauración* como un documento pictórico y textual abiertamente politeísta que puede ofrecer un contraste con las nociones de monoteísmo. En tanto monumento de restauración, es también significativo para entender cómo la población en Egipto reaccionó a una revolución y la revirtió. A este respecto, puede resultar más claro que otros materiales de diversas partes del Próximo Oriente antiguo.

La *Estela de la Restauración* es conocida por dos ejemplares del complejo de templos de Amón-Ra en Karnak, en Tebas, una casi completa, la otra fragmentaria<sup>5</sup>. El texto fue probablemente distribuido desde Menfis, donde dice que residía el rey cuando fue promulgada, y se intentó erigirla en variantes locales en todos los templos principales de Egipto (cf. Helck 1977); a menudo los monumentos creados en múltiples copias sólo sobreviven en el área tebana. Esta versión tebana era

---

4 Véase por ejemplo Hornung 1999; Montserrat 2000: esp. 12-54; para una presentación breve, centrada en el monoteísmo, fuertemente dependiente de Assmann: Sternberg-el Horabi 2006.

5 Lacau 1909: 224-230, pl. lxx; Bennett 1939; Helck 1959: 2025-2032; 1961: 365-368.

importante porque Amón, el dios jefe de la región y del país en el Reino Nuevo, había sido el principal objetivo de la campaña de erradicación de Akhenatón. No obstante, la existencia de muchos ejemplares y el proceso de diseminación probablemente hayan hecho que el contenido general fuera extensamente conocido, bastante más allá de los templos donde las estelas fueron erigidas.

La iconografía de la estela es muy inusual en detalle, y algunos rasgos refieren a lo que podría calificarse de carácter “polilátrico” –en oposición a monolátrico– de su contenido (fig. 2). Quizás siguiendo la práctica de las escenas de Akhenatón con su omnipresente reina Nefertiti, Tutankhamón y su reina Ankhnesenamón fueron originalmente mostrados juntos en dos escenas complementarias, presentando ofrendas a Amón-Ra y a la diosa Mut (por razones desconocidas, la figura de la reina fue borrada, presuntamente cuando la estela fue reatribuida al segundo sucesor de Tutankhamón, Horemheb). El dios inclina su cetro hacia el rey, cuya nariz es casi tocada por el jeroglífico de “vida”. El agrupamiento crea una intersección desgarbada e inusual de ofrendas recíprocas, que presumiblemente enfatizaba la interacción de las deidades y el rey. Los epítetos “rey de los dioses” para Amón y “señora de todos los dioses” para Mut, coloca la palabra “dioses”, que aparece cuatro veces en el área de la escena, en una posición prominente, atravesando límites de género. La representación de la pareja real reiteraba el énfasis en el género. La composición quedaba un tanto abarrotada, quizá debido a la importancia de incluir a todas estas figuras.

En el pie de la estela, debajo del texto principal, hay un friso centrado alrededor de los cartuchos del rey, que son adorados por diez ejemplares (uno perdido) de un monograma de un avefría con brazos humanos levantados en adoración, que se lee “adoración por todos los súbditos (*dwꜣ rhjt nbt*)” (fig. 3; para el motivo, véase Baines 1985: 48-54). Este rasgo, que es infrecuente en estelas, no muestra a los “súbditos” dirigiéndose directamente a las deidades en la escena, las cuales están bastante más arriba, sobre el texto. Más bien, el monograma establece, de un modo emblemático, que los súbditos participan en el mantenimiento del orden, y de este modo, en la preservación del dominio de los dioses, a través de su servicio de adoración para el gobernante. Además de tal mensaje, el cual, en algún sentido, asegura a los dioses que la humanidad es activa en su nombre, este detalle podría quizás evocar el carácter público de las discusiones que acompañaron el traslado desde Amarna a las capitales tradicionales de Menfis y Tebas. Una estela del predecesor de Akhenatón, Amenhotep III, ofrece un poco más de contexto para este motivo de los súbditos (fig. 4). En el lugar generalmente ocupado por

el cuerpo del texto, esta estela tiene escenas simétricas, orientadas hacia el exterior, en las que el rey somete y aplasta enemigos desde su carro, con el grupo de monogramas de súbditos adoradores debajo (fig. 4). La estela está grabada en altorrelieve, apropiado para un escenario interior. Su iconografía, no obstante, no es normal para interiores de templos; pudo quizás haber sido levantada en una estructura palatina pegada al templo mortuorio del rey, o pudo provenir de su complejo palatino en Malqata, a un corto camino hacia el sur. De este modo, como con la estela de Tutankhamón, la composición y el modo de ejecución suponen una audiencia restringida pero marginalmente pública y no-divina (Lacau 1909: 59; la estela fue reutilizada en el templo mortuorio del rey de la Dinastía XIX Merneptah).

El texto de la *Estela de la Restauración* exhibe su carácter politeísta desde la titulación de apertura en adelante. Desde la titulación se mueve hacia una narrativa acerca de la desatención de templos y deidades antes de que Tutankhamón accediera al trono (sus predecesores no son nombrados):

<sup>1</sup>[Año 1,] mes 4 de la Inundación, día 19,

Bajo la majestad de Horus: toro poderoso, perfecto de manifestaciones;  
 Dos Señoras: perfecto de leyes, quien hace que las dos tierras cesen (de luchar);

Horus de Oro: joven de apariencias, quien propicia a los dioses;

Rey Dual ([Nebkheperura]);

Hijo de Ra ([Tutankhamón, Gobernante de la Heliópolis del Alto Egipto]);

A quien la vida es dada como a Ra

para siempre,

<sup>2</sup>amado de: Amón-Ra, señor de los tronos de las Dos Tierras, primero de Karnak,

Atum, señor de las Dos Tierras y de Heliópolis,

Ra-Haractes,

Ptah, al sur de su muro, señor de Ankhtaui (Menfis),

y Thot, señor de las palabras divinas (jeroglíficos),

[quien apareció en el trono] de Horus

Como su padre Ra, perpetuamente;

<sup>3</sup>el Dios Perfecto, hijo de Amón,

descendiente de Kamutef,

semilla efectiva, huevo sagrado,

a quien engendró el propio Amón,

sob[erano de las Dos Tierras(?)], quien formó una y formó la otra, y concibió a quien lo concibió;

a cuyo nacimiento las Almas de <sup>4</sup>Heliópolis llegaron juntas

para hacer(lo) rey para siempre,  
 el Horus que perdura eternamente.  
 El gobernante perfecto, que hace lo que es benéfico  
 Para sus padres, todos los dioses:  
 Él fortaleció lo que había decaído en monumentos para los límites de  
<sup>5</sup>la eternidad,  
 Habiendo suprimido el desorden a través de las Dos Tierras,  
 En tanto que el orden (ma'at) fue establecido [en su lugar(?)],  
 Haciendo que la maldad sea una abominación,  
 con la tierra como en la Primera Vez (el comienzo de la creación).  
 Cuando su persona apareció como rey,  
<sup>6</sup>los templos de los dioses y diosas  
 Comenzando desde Elefantina hasta tan lejos como las marismas del Delta  
 [... ...]  
 [habían caído] en la negligencia,  
<sup>7</sup>sus santuarios había quedado en ruinas,  
 habiéndose vuelto montículos  
 cubiertos de maleza,  
 sus santuarios como si nunca hubieran existido,  
 sus recintos siendo como calles.  
<sup>8</sup>La tierra estaba atravesando un período de sufrimiento.  
 Los dioses habían abandonado esta tierra.  
 Si una [expedición] era enviada a Siria para extender las fronteras de  
 Egipto,  
 Su fortalecimiento no <sup>9</sup>era alcanzado.  
 Si uno oraba a un dios para requerir algo de él,  
 él no venía de ningún modo.  
 Si, del mismo modo, uno se dirigía a una diosa,  
 ella no venía de ningún modo.  
 Sus corazones estaban débiles (?) en <sup>10</sup>sus cuerpos y ellos dañaban lo que  
 estaba hecho.  
 (Helck 1959: 2025-2027; para la datación, véase Harris 1973)

El texto no se centra en Amón sino en las deidades principales como un todo, en particular Amón y Ptah, así como Thot y Osiris. El dios-sol, bajo los nombres de Ra y Atón (el disco solar), había sido la preocupación exclusiva de Akhenatón. Aquí, él es llamado Ra, Amón-Ra, Ra-Haractes y Atum, teniendo lugar tanto en la enumeración inicial de deidades que aman a Tutankhamón como indirectamente en un epíteto elegido para su cartucho, “gobernante de la Heliópolis del Alto Egipto”, el cual identifica a Tebas como un lugar solar. La evidencia, incluyendo las

trompetas del rey (fig. 8; discutido más adelante), muestra que el dios-sol, cuyos varios nombres recibían cultos separados, continuó siendo de importancia central.

Otro rasgo crucial es la repetida mención a las diosas en el texto. La palabra “dioses” generalmente acompaña deidades de ambos géneros, pero aquí la referencia a “dioses y diosas” aparece más de una vez, y la declaración central sobre lo que una deidad debería dar se establece separadamente para cada grupo. Las diosas eran distintas en carácter respecto a los dioses. Los dioses eran generalmente de mayor jerarquía y eran responsables de la creación, mientras que las diosas a menudo se preocupaban por la población, incluyendo un círculo social amplio, principalmente de mujeres. Las diosas eran también caprichosas e impredecibles, de modo que la misma diosa podía ser imaginada alternativamente como una gata doméstica y como una leona, dependiendo del hecho de que estuviera favorable o desfavorablemente dispuesta (para Hathor, cf. Pinch 1993: 349-355).

Mientras que la distinción entre dioses y diosas indicaba diferencias de género en el panteón y tenía correlatos en la acción religiosa, otro rasgo del texto de Tutankhamón es metafórico. La frase “sus/mis padres, todos los dioses” aparece dos veces, la segunda vez en el único pasaje que es formulado en primera persona, cuando culmina la sección principal que describe la renovada provisión del rey para los dioses en sus templos:

<sup>22</sup>Yo hice que ellos (los templos) fueran protegidos y eximidos  
en nombre de mis padres, todos los dioses,

<sup>23</sup>para propiciarlos haciendo lo que sus kas desean, de modo que ellos  
puedan proteger a Egipto.

Los dioses y diosas que están en esta tierra,  
sus corazones están gozosos,

los poseedores de santuarios <sup>24</sup>se regocijan;

las orillas del río se hallaban en júbilo,

y había celebración a lo largo de [toda] la tierra:

[condiciones] perfectas habían sucedido.

La Enéada que está en el Gran Dominio,

sus brazos están en adoración,

sus manos están llenas de Fiestas-sed

[para] <sup>25</sup>la eternidad y para siempre.

(Helck 1959: 2030, 9-19)

Un último elemento sobresaliente es la descripción de los templos, que habían sido abandonados en todo el país. Esto es una crítica tácita a la construcción de Akhenatón de su nueva residencia y templos en el-Amarna y a su desatención, o incluso algo peor, de los templos en el resto del país<sup>6</sup>.

El politeísmo ideal del texto de la estela consiste en el servicio humano y real a deidades a las cuales el rey estaba ligado por lazos metafóricos de parentesco –deidades que eran receptivas a las necesidades y peticiones humanas y reales, diferenciadas por función y género, y residentes a lo largo de la tierra en templos que las elites locales estaban obligadas a cuidar. Las deidades respondían al culto proveyendo beneficios para el rey y la humanidad. Esta es la visión de los dioses que tenía el grupo gobernante, pero esto no excluye otras perspectivas; diversas prácticas en la sociedad más amplia coinciden con tal visión. El énfasis en la respuesta divina se halla cercano a ideas de piedad que habían ido apareciendo crecientemente en la literatura y en las inscripciones a lo largo de los dos siglos previos, incluyendo el reinado del propio Akhenatón, cuando las fuentes no-reales dan una perspectiva sobre las relaciones entre el humano devoto y la deidad, diferente de aquella implícita en los textos del rey<sup>7</sup>.

El contexto histórico de la inscripción de Tutankhamón demuestra que ésta evoca el politeísmo como debía ser, en contraste con lo que aconteció inmediatamente antes, es decir, con la reforma de Akhenatón. Ahora bien, ¿fue esta última monoteísmo? Asumir una oposición tan nítida es problemático, sobre todo porque el “monoteísmo” es a menudo idealizado como una designación descriptiva y también como un objeto de fe. Además, lo que enfatiza el texto no es la pluralidad de deidades como tal sino la pluralidad y diversidad de aquellas que reciben un culto, en contraste con la situación calamitosa cuando ellas y sus templos fueron descuidados y no operaban sus vínculos entre ellas, ni con el rey ni con la humanidad. No son tratadas cuestiones supremas, ni cosmológicas ni cosmogónicas. Aquellos que difundieron el texto de Tutankhamón se oponían a la monolatría, que había reducido o eliminado el culto regular de la mayoría de las deidades. También rechazaban el foco puesto por

---

6 El modo en que el culto dirigido al disco fue conducido fuera de la nueva capital nos resulta incierto. La visión tradicional de los egiptólogos de que era exclusivo de el-Amarna, es problemática, y hay testimonios de cultos en Menfis y Heliópolis; véase Löhr 1975; 1974; Angenot 2008.

7 Bickel 2003. Sobre el desarrollo de piedad, véase también Baines y Froot 2008; Luiselli, en preparación. En Baines (en prensa) discuto argumentos de la presencia de tales ideas en siglos anteriores, en el Reino Medio (ca. 1700 a.C.).

Akhenatón en su nueva residencia en el-Amarna como el lugar principal del culto. En su visión, era importante el reconocimiento de las deidades y un culto para ellas, así como sus conexiones con los lugares de culto.

El culto del dios-sol en la forma de Atón, el disco solar, desapareció al poco tiempo de la muerte de Akhenatón. Este rechazo de una iconografía emblemática y muda puede estar relacionado con asuntos más “teológicos”, que fueron también desarrollados en forma figurativa. De este modo, dos estatuas colosales de Amón y su contraparte femenina Amaunet fueron erigidas en el complejo de templos de Karnak<sup>8</sup>. Amaunet está relativamente bien atestiguada en relieves pero no parece haber recibido un culto. Las dos estatuas colosales tienen los rasgos faciales distintivos dados a las imágenes de Tutankhamón, más que rasgos genéricos, y constituyen figuraciones sorprendentemente vívidas y directas, incluyendo aquella de una deidad que por lo demás pertenecía al ámbito de la especulación religiosa. Quizás el emparejamiento de Amaunet con la estatua de Amón es, como el emparejamiento de Amón y Mut en la estela, una respuesta al emparejamiento de Akhenatón y Nefertiti. Éste es el único período en el que las imágenes de deidades tienen tales rasgos individuales. Bajo el predecesor de Akhenatón, Amenhotep III, la estatuaria real devino diversa e individualizada, pero mientras que la mayor parte de las estatuas de deidades de su templo mortuario –posteriormente dispersas por varios lugares– son estilísticamente identificables, son por otro lado anónimas en sus formas faciales (véase por ejemplo Kozloff, Bryan y Berman 1992; Bryan 1997). Esencialmente la misma distinción entre la presentación de reyes y deidades en la estatuaria, volvería a aparecer hacia la Dinastía XIX. La identificación visual de las deidades principales con la fisonomía representada de Tutankhamón parece entonces ser una respuesta distintiva al episodio de Amarna. El tratamiento seguramente tenía un significado religioso específico, quizás algo que iba más allá de una estrecha identificación de divinidad y realeza.

La retórica de la *Estela de la Restauración* tenía implicaciones prácticas. En el primer o segundo año de Tutankhamón, la religión de Amarna continuó, pero a partir de entonces fue abandonada. Además de la reapertura de los templos, se reanudaron los programas decorativos incompletos, se comenzó a construir algunos templos nuevos, y se empezó a dismantelar las construcciones de Akhenatón. Tutankhamón reinó sólo diez años, y sus propios monumentos fueron borrados por su segundo sucesor Hor-

---

8 Porter y Moss 1972: 90 (252), (253); Aldred 1988: pl. xvi; Schwaller de Lubicz 1999: pls. 141-143.

emheb, de modo que la atribución de construcciones y decoración no es siempre clara, pero el registro material respalda las afirmaciones del texto de la estela. La retórica de Tutankhamón también siguió presente en el breve reinado de su sucesor Aya, una de cuyas inscripciones agrega un énfasis en la religión personal a los alabados efectos de la restauración:

Cada tierra está en gozo;  
cada hombre hace su ofrenda a su (propio) dios<sup>9</sup>.

## El episodio de Amarna en el contexto de la religión solar

En este punto, me remonto en el tiempo para revisar aspectos de la creencia de Amarna. En primer lugar, es necesario bosquejar el trasfondo de la religión solar respecto de la cual emergieron las reformas de Akhenatón. Cabe también una advertencia: los cambios ideológicos y conceptuales sin precedentes como el de Akhenatón son difíciles de interpretar. No es fácil de establecer lo que los actores antiguos veían como literal y lo que veían como metafórico; éste es un problema que afronta la mayor parte de las investigaciones sobre textos religiosos y que afecta a los análisis tanto de las creencias de Akhenatón como de la reacción contra él. Un caso en donde estos asuntos están relativamente claros es la *Estela de la Restauración*, en la cual la alabada descendencia del rey respecto de todas las deidades no puede ser literal, mientras que la descripción del estado en que han caído los templos es claramente hiperbólica. Pero, ¿hasta qué punto pueden ser generalizadas esas sencillas observaciones, y hasta qué punto ayudan en la interpretación del período de Amarna?

Los himnos solares del Reino Nuevo sobreviven en gran número, y los estudios de Jan Assmann sobre ellos son una enorme contribución al campo. La mayor parte de ellos fue inscrita por personajes no-reales en las capillas de sus tumbas o sobre monumentos personales tales como estelas y estatuas; sólo una pequeña minoría parece haber sido erigida en templos. Las composiciones más elaboradas, el himno a Amón de El Cairo, anterior al período de Amarna (Luiselli 2004: xiii-xiv), y los

---

9 Kuhlmann (2007: 181-182 con fig. 256, comienzo de la línea 5 de la inscripción): *t3-nb hr-ršwt/zj-nb hr-wdn n-ntr.f*. Assmann (1984: 266 no. 96) propone "Ich habe das Elend beseitigt; /Ein jeder kann nun seinen Gott anbeten" (también citado por Sternberg-el Hotabi 2006: 6). Esto se corresponde sólo con una parte del texto. El pasaje se halla en una inscripción muy dañada y todavía inédita de Aya, erigida por su oficial Nakhtmin en el-Salamuni, cerca de Akhmim. Kuhlmann ofrece un resumen del contenido del texto.

himnos de Leiden, en manuscritos de la Dinastía XIX (Zandee 1947; 1992), están sobre papiros que probablemente provienen de tumbas, donde los paralelos sugieren que fueron incluidos por su valor cultural general más que para facilitar específicamente el pasaje del muerto al más allá (véase Enmarch 2005: 2-5). Como los himnos literarios, aquéllos no habrían sido usados en el culto; aún menos son formulaciones del “dogma”. Los himnos inscritos sobre estatuas y también sobre paredes de tumbas no tienen un escenario formal de culto, sino que parecen señales del deseo del propietario de emerger perpetuamente a saludar y ensalzar al dios-sol y a participar en su culto. Sin dudas, dichos himnos también tenían un significado cultural y de prestigio más amplio. Ya fuera en una tumba o en un templo, el contexto general es politeísta: en ambos escenarios, muchas deidades eran evocadas y representadas.

Además de la preeminencia general del dios-sol, dos características salientes lo alejan de las otras deidades. En primer lugar, mientras que los otros dioses son generalmente identificados por nombres individuales, el dios-sol poseía un rango de identidades, particularmente como Haractes, Ra y Atum. Aunque Ra puede significar también simplemente “sol”, el dios no era idéntico al cuerpo celestial: era bastante común referirlo como “Ra que está en su disco solar” (véase por ejemplo Erman y Grapow 1926: 145 no. 3). En segundo lugar, a diferencia de otras deidades, cuyas adoraciones principales eran conducidas a través de estatuas de culto en templos cerrados, los lugares de culto para el dios-sol se situaban en espacios interiores y no techados de templos, aparentemente sin tales estatuas. Aunque su espacio de culto era tan inaccesible para la población ordinaria como el de cualquier otra deidad, su presencia podía ser aprehendida tanto directamente como por sus efectos sobre el mundo (efectos que nunca fueron vistos como solamente beneficiosos en un país cálido como Egipto). Este complejo de modos de manifestación puede haber fomentado sobre tal dios un pensamiento especulativo mayor que el existente sobre otras deidades, cuya presencia era menos evidente. Dicho pensamiento era probablemente muy antiguo; la integración de las concepciones solar y del inframundo es discernible en los *Textos de las Pirámides* del III milenio a.C.<sup>10</sup>. Además, el dios-sol era también la deidad más comúnmente identificada como el creador primordial y, como Ra, fue el más extensamente sincretizado con otras deidades (véase Baines 1999, con referencias). Como Amón-Ra, se combinó

---

10 Véase Goebis 2008: por ejemplo 363; para el origen del culto a Ra, véase Kahl (2007), una útil colección de material aun cuando la pieza de evidencia central es problemática.

con un dios que carecía de las características fuertemente individuales y míticamente orientadas de dioses tales como las de Osiris, para formar la deidad masculina dominante del Reino Nuevo<sup>11</sup>. Sólo como Ra-Atum y Ra-Haractes, esto es, en combinación con otros aspectos solares, ocupó la primera posición, categóricamente subordinada, en dichos pares o grupos.

Tanto la presencia expansiva de los himnos como estas características especiales pueden haber favorecido la proliferación de ideas relacionadas con el dios-sol. Assmann identificó tres tendencias en estos desarrollos, a las cuales ve como acontecidas en una sucesión parcialmente superpuesta (por ejemplo, Assmann 1983; resumen de aspectos de su aproximación: Assmann 2005 [1986]). Estas tendencias son: 1) tratamientos elegíacos extendidos del nombre de Amón-Ra en fórmulas de ofrendas que mencionan a otras numerosas deidades; 2) la “nueva teología solar” (en algunos aspectos, un término problemático: Baines 1984: 48) atestiguada inequívocamente por primera vez en el reinado de Amenhotep III, la cual se centra mucho más cercanamente que antes en un dios-sol en parte desmitologizado, rescatando un antiguo énfasis en la naturaleza; y 3) una concepción más fuertemente jerárquica del creador y dios-sol como ser supremo, que implica que el creador se halla en última instancia presente en otros dioses. Assmann considera a la última de estas tendencias como un desarrollo estimulado por Amarna y que devino manifiesto en himnos del período ramésida, tales como el himno de Leiden. Su datación de este desarrollo, no obstante, depende de las posibilidades de atestiguamiento y de su reconstrucción del cambio religioso (Assmann 1994: 101-104); dichas ideas pueden haber sido más antiguas. Aunque la tercera tendencia de Assmann no ha sido identificada para tiempos anteriores al período de Amarna, el reinado de Amenhotep, el predecesor de Akhenatón, fue un período de gran diversidad y desarrollo en el pensamiento religioso, incluyendo una medida significativa de deificación del rey vivo en su aspecto solar (Bickel 2002). Es posible que la ausencia de material relevante para la tercera tendencia sea una cuestión de azar y que la diversidad fuera todavía mayor de lo que ahora puede ser probado.

La única fase que vio una reducción en la presencia de docenas de otras deidades que no eran las manifestaciones principales del dios-sol, fue el propio período de Amarna. Las reformas de Akhenatón pare-

---

11 La combinación Amón-Ra es atestiguada desde las primeras apariciones del nombre en Tebas en la Dinastía XI (ca. 2000 a.C.) y de este modo es intrínseca a la naturaleza del dios tal como es presentado en casi todas las fuentes: véase Schenkel 1974.

cen haber surgido de la “nueva teología solar”, haber radicalizado esta tendencia, y haberla integrado con la realeza terrestre, mientras que rechazaban su más amplio contexto religioso y anatematizaban a Amón-Ra, así como a un par de otras deidades. Un ejemplo acerca de cómo la atención dirigida sólo a los textos puede inducir a error en relación con los desarrollos religiosos, lo constituye la estela de Suty y Hor del Museo Británico, que data del reinado de Amenhotep III y contiene quizás el más temprano himno de la “nueva teología solar” (fig. 5, véase Baines y McNamara 2007). Éste ha sido citado muchas veces como un precursor de Akhenatón, aunque el contexto es todavía politeísta: los himnos solares están en la estela interna de parte superior redondeada, pero la escena de arriba, que es el foco compositivo, muestra a los dos propietarios y sus esposas (borrados) adorando a Anubis y a Osiris, dioses del inframundo. El marco de la estela interna contiene fórmulas de ofrendas dirigidas al menos a media docena de otras deidades (las inscripciones fueron restauradas con algunos errores luego del período de Amarna). Un objeto como éste no apunta hacia un incipiente monoteísmo o monolatría.

Es como si Akhenatón hubiera tomado literalmente lo que eran de otro modo meditaciones poéticas sobre la naturaleza del dios-sol, poniendo en acto sus implicaciones y luego persiguiendo a sus antagonistas en la materia<sup>12</sup>. Los detalles de monumentos de los primeros años de su reinado muestran que él progresivamente desantropomorfizó la imagen de su deidad mientras que retuvo la fraseología antropomorfa, en particular llamando a la deidad “mi padre”<sup>13</sup>. No rechazó completamente el pasado, y favoreció algunos aspectos tradicionales de las creencias y símbolos asociados con Heliópolis, el antiguo centro cúllico del dios-sol.

Akhenatón redujo la iconografía de la presencia del dios a manos benefactoras concediendo el jeroglífico para “vida” (el signo *ankh*) al final de los rayos del sol. Las leyendas indicando la acción del dios de “dar vida” desaparecieron (en todo caso, eran redundantes); también lo fueron las recitaciones verbales proferidas por el propio dios, lo que quizás pudo ser visto como algo atado a representaciones de un ser vivo completo. La nueva iconografía es comparable en parte con el antiguo recurso de la personificación emblemática (Baines 1985: 41-63) y en

---

12 James P. Allen (1989) desarrolla la idea de que las creencias de Akhenatón se centraron, en efecto, alrededor de ideas sobre la naturaleza. Véase también Sternberg-el Hotabi 2006.

13 Westendorf 1969. Orly Goldwasser (2006: 276 n. 50) anuncia un artículo relevante ‘en prensa’.

parte con el bastante menos antiguo disco alado (estudio básico: Gardiner 1944). Ninguno de éstos fue tradicionalmente acompañado de discursos, a diferencia de las figuras de deidades en formas humanas o con cabeza de animal, y ambos podían acompañar imágenes relacionadas con la realeza y el rey en una amplia variedad de contextos.

Vale la pena considerar las implicaciones de esta elección. Entre los contextos en donde era mostrado el disco con rayos, se incluían algunos que desobedecían o invertían las convenciones estandarizadas. Entre los ejemplos se incluyen las escenas de Akhenatón con Nefertiti sentada sobre sus rodillas y sus hijas sobre las de ella (Freed, D'Auria y Markowitz 1999: 121 fig. 82). Quizás el ejemplo extremo es aquél en que él y ella son mostrados sosteniendo trozos de carne hacia sus bocas para morderlos (fig. 6; paralelo: Davies 1903-1908: III pl. xxxiv, en la tumba de Ahmose). Las imágenes de personajes en el acto de comer son muy infrecuentes en el arte egipcio (lo son menos en el acto de beber) y, de hecho, son infrecuentes en muchos contextos y culturas; a pesar de la importancia de la comensalidad, parecen infringir cierto sentido básico de auto-representación. Una escena como ésta parece calculada para desafiar las convenciones preestablecidas y de este modo para escandalizar al espectador. Si tenía algún significado más profundo, por ejemplo mostrando que incluso la iconografía más indigna de la familia central era merecedora de respeto, es algo que resulta incierto.

La mayor parte de los motivos de Akhenatón y su familia, incluyendo aquellos en los que aparecen comiendo, están coronados por el disco con rayos. Esta asociación fija de motivos que pudieron ser altamente dispares en contenido, puede haber sido una razón para elegir la nueva iconografía del dios. Las figuras antropomorfas de una deidad podían situarse sólo en contextos restringidos y sacralizados, mientras que las figuras emblemáticas e incluso el disco alado eran más flexibles. Al menos un ejemplo de una figura antropomorfa de la deidad de Akhenatón en el nuevo estilo artístico (con una cabeza de halcón, como es normal para figuras del dios-sol) es conocido para principios de su reinado (fig. 7); tal figura tiene el característico “nombre dogmático” del dios en dos cartuchos<sup>14</sup>. El relieve puede representar, posiblemente, un santuario y así ser un cuadro dentro de un cuadro. Aunque es un ejemplo contra cientos del disco solar con rayos, sugiere que este último no debería ser

---

14 Anónimo 1976: no. 14; referido como en el Museo de Luxor, pero no ilustrado en el catálogo de éste. Las imágenes de halcones con discos solares halladas en el-Amarna podrían quizás estar relacionadas con esta iconografía, pero hay una sensible brecha temporal entre los dos fenómenos: Stevens 2006: 125-126.

asumido sin más como si representara al dios directamente. Más bien, las imágenes de los dioses evocaban sus manifestaciones en formas que se ajustaban a las reglas de decoro, mientras que sus formas supremas fueron quizás incognoscibles. Las imágenes emblemáticas eran constructos más arbitrarios que significaban a las deidades sin representarlas. En la escritura jeroglífica, el dios de Akhenatón recibía todavía el determinativo antropomorfo de una deidad en palabras tales como “padre” (véase nota 13). Como otras deidades egipcias, su forma también puede haber sido incognoscible, aunque fuertemente sentida en el sol y en el aire. Aunque la presencia intensamente sentida en esos fenómenos fue elaborada en el más largo himno a Atón que ha sobrevivido<sup>15</sup>, éste puede haber sido al mismo tiempo percibido como algo que no era directamente accesible y que existía fuera de este mundo. Paradojas de este tipo están en el corazón de muchas religiones.

Las intenciones de Akhenatón eran claramente revolucionarias, pero es menos claro si ellas significaban la negación de la existencia de las deidades principales tradicionales, o sólo el abandono y la persecución de algunas de ellas; efectivamente, Robert Hari (1984) defendía hace tiempo la idea de la existencia un “politeísmo” en Amarna. Las prácticas tradicionales de religión personal continuaron en la ciudad de el-Amarna; en efecto, Anna Stevens (2006: 321) observa que arqueológicamente hay poco para diferenciar el patrón local respecto de otros sitios de la Dinastía XVIII. Algunos seres sobrehumanos de quienes han sido halladas figurillas, tales como los protectores de mujeres y partos Bes y Taweret, no eran deidades principales y no tenían templos de culto. Su presencia es probablemente irrelevante respecto a cómo eran percibidas las deidades principales: seres similares pueden ser encontrados en la mayoría de las religiones, ya sean o no monoteísmos. La aparición de unas pocas figuras de deidades principales, por contraste, sugiere que la superestructura del nuevo dogma tenía relativamente poco efecto sobre la práctica religiosa individual. Esto no es sorprendente, pero deja abierto hasta qué punto el dogma de Akhenatón negaba que esas deidades existían. Sólo si el movimiento hubiera durado en total más de una década o dos hubiera sido posible construir un argumento en una dirección o en la otra sobre la base de tal material.

Susanne Bickel (1997: 83-86) ha analizado relieves del templo mortuario de Amenhotep III (reutilizados como material de construcción

---

15 A menudo calificado como el *Gran Himno a Atón* y considerado como una composición del propio rey; ninguna de estas posiciones es apoyada por evidencia específica. Traducciones, con referencias: Murnane 1995: 110-112; Assmann 1999 [1975]: no. 92.

en el templo mortuorio vecino de Merneptah) en los cuales una deidad tradicional fue el sustituto para una figura de Amón que fue borrada, presumiblemente hacia mediados del reinado de Akhenatón. En dos ejemplos notables, Ptah y Ptah-Sokar reemplazaron a Amón. Rolf Krauss (2000) argumenta en base a esto, revisando partes de la interpretación de Bickel, que Akhenatón no fue monoteísta sino politeísta. Aquí, sin embargo, aparece una dificultad en función de que no es posible detectar ningún patrón de intención en las borraduras; no sabemos con cuánto detalle Akhenatón dirigió las borraduras, ni hasta qué punto las instrucciones fueron consistentemente cumplidas. La palabra “dioses” fue borrada en numerosos monumentos. Respecto de ello, han sido propuestas varias explicaciones. Algunos estudiosos han asumido que esto significa que la categoría entera de “dioses” fue rechazada, lo cual en algún sentido habría implicado un monoteísmo más radical que en casi cualquier otra cultura. Una alternativa es que los “dioses” en cuestión eran el grupo sobre el cual era “rey” Amón-Ra en su muy común epíteto “rey de los dioses (*njswt ntrw*)”. Erik Hornung (1982: 246; 2005: 263-265) había afirmado que Akhenatón evitó el término “dios (*ntr*)”, pero esto resulta ser sólo parcialmente cierto, y quizás explicable en términos de sus relaciones con su deidad. La categoría de “dioses” podía haber sido redundante si sólo existía un único ser que era adorado como tal, pero la evidencia arqueológica mencionada más arriba no respalda tal lectura exclusiva.

La desaparición del nuevo culto de Akhenatón pocos años después de su muerte, confirma que no fue mucha la gente que suscribió completamente sus ideas. En particular, el nombre dogmático de Atón no parece hallarse atestiguado en tiempos posteriores<sup>16</sup>. Tanto los organizadores locales de las borraduras que el rey comandó como aquellos que físicamente las llevaron adelante tenían sin dudas sus propios intereses, que pueden haber incluido la protección de deidades o manifestaciones que significaban mucho para ellos. Algunos trabajadores pueden no haber comprendido en completo detalle lo que estaban haciendo debido a que su conocimiento de la escritura jeroglífica era insuficiente para la tarea de identificar qué grupos debían ser borrados (Manuelian 1999). La decisión detrás de lo que se había hecho puede haber sido compleja y profundamente considerada, como sostiene Bickel (1997: 83-94), pero la ejecución puede no haber hecho siempre justicia a la decisión.

---

16 Se ha asumido que sólo correspondió a su reinado, pero se ha identificado una posible forma muy temprana: Munro 1981.

Es poco probable que pueda documentarse evidencia de este tipo de un modo consistente.

De todos modos, dos puntos son claros en relación con esto. Primero, las figuras del dios-sol en sus varios nombres no fueron eliminadas, excepto cuando fue fusionado con Amón para formar a Amón-Ra y representado iconográficamente como Amón. Como siempre se ha supuesto, Amón fue el principal foco de la hostilidad. Segundo, la destrucción de figuras que representaban la descendencia corporal del rey de Amón-Ra o su renovación periódica a través de su asociación con Amón-Ra fue excepcionalmente rigurosa. Una alta proporción de relieves en el recientemente construido templo de Luxor fue atacada (fuertemente visible en las publicaciones de los relieves), como lo fue todo el relieve del ciclo de nacimiento divino en el templo de Hatshepsut en Deir el-Bahari, excepto por una figura del dios-sol Atum y otros pocos elementos claramente solares<sup>17</sup>. Este direccionamiento apunta nuevamente hacia Amón como el objeto del ataque, pero también estuvo dirigido bastante literalmente contra ciertos modos de significación que estaban ellos mismos lejos de ser literales. El templo de Luxor parece haber tenido un estatus especial en la celebración y puesta en acto de la relación del rey con Amón-Ra (Bell 1985), lo que pudo haber resultado particularmente repugnante a Akhenatón.

Debido a que la revolución de Akhenatón fue tan breve y debido a que las presentaciones de sus ideas cambiaron más de una vez durante su reinado, la interpretación es difícil. No se ha preservado ninguna declaración explícita de sus percepciones sobre los dioses tradicionales<sup>18</sup>. Tanto la persecución de imágenes de algunas deidades tradicionales como la nueva iconografía emblemática y semi-anicónica, insinúan alguna clase de rechazo hacia ellos, pero no necesariamente una negación de su existencia. La interpretación más económica apunta al hecho de que los adherentes del nuevo dogma continuaron creyendo en la existencia de las deidades a las cuales ignoraron y anatematizaron. Después de todo, no hay una necesidad absoluta de borrar lo que no

---

17 Naville 1894-1898: II pl. xlvi. No parece haber sido publicada en una fotografía; la moderación de Atum es muy clara en el original.

18 Donald B. Redford (1981) ha editado una inscripción con un aparente ejemplo sobre un bloque de Karnak de comienzos del reinado, pero su lectura es muy incierta, debido a que se ha preservado sólo una sección media de unas columnas de texto de ancho desconocido. La más temprana estela de la frontera de el-Amarna habla de cosas terribles que sucedieron antes del traslado a ese sitio, pero la naturaleza de estos reveses, que pudieron ser religiosos o políticos, es desconocido porque el texto está dañado: Murnane y Van Siclen 1993: 26, 41; Murnane 1995: 78.

existe –aunque este punto lógico a menudo ha fallado para atemperar el celo de los iconoclastas y de los muchos que se ven afectados por el poder de las imágenes. Como he sugerido más arriba, la revolución de Akhenatón puede ser entonces interpretada como una monolatría, no un monoteísmo. Aunque el “naturalismo” de los himnos de su reinado podrían a primera vista sugerir un cambio radical en la comprensión general de la cosmología, tiene paralelos en concepciones solares más tempranas que están expresadas tanto en el texto como en la imagen, y esto no favorece una lectura monoteísta porque están situadas en un contexto claramente politeísta (véase Baines 1998: 278-282, con referencias). Akhenatón rechazó este contexto, pero quizás por temor a un castigo de las deidades desairadas tanto como por incredulidad.

### Desarrollos después de Akhenatón

Ahora paso al período posterior a Akhenatón. Las preguntas sobre la acción hacia las deidades y cómo esto puede relacionarse con la especulación sobre su naturaleza, pueden ser tratadas a través de la evidencia proveniente de la iconografía y de la cultura material. El politeísmo involucra elección. Assmann tiende a tratar el material relacionado con diferentes dioses y géneros de deidad de manera conjunta y sin distinción, aunque plantea que la elección y la subjetividad en las relaciones religiosas van de la mano con el monoteísmo<sup>19</sup>. Con todo, los dioses son un grupo social que está casi tan fragmentado como los grupos humanos. La población se relaciona con deidades específicas y puede tomar partido en las divisiones del panteón. La elección es explícita en inscripciones del Reino Medio en adelante, y un poco menos directamente en menciones a menudo poco claras de “mi dios”, atestiguadas por primera vez en el III milenio a.C., así como en referencias al “dios de la ciudad (*ntr njwtj*)” de la población<sup>20</sup>. El acceso individual al ámbito de los dioses

---

19 Por ejemplo, Assmann 2000: 125. Aquí Assmann sostiene que aunque el oficial ramésida Simut Kiki elige a la diosa Mut como su patrona, esto era realmente una elección de Dios (o dios, el autor no dice cuál) en contraposición con un patrón humano. Con todo, tal elección es seguramente diferente de la opción por la deidad única de un monoteísmo. En otro ensayo, Assmann (2006: 324) afirma que experiencias y emociones tales como conversión, remordimiento y arrepentimiento pertenecen a las religiones monoteístas. En este caso, nuevamente, yo me pregunto si una aproximación fuertemente evolucionista como ésta es adecuada para el material egipcio; véase más en Assmann 2008: 80-83. De modo similar, el autor trata un himno a Ptah como perteneciente a la “misma tradición” de los himnos solares, lo cual puede ser válido en términos literarios, pero pasa por alto la diferencia en la deidad a la cual se dirige: Assmann 1999 [1975]: no. 143.

20 Vernus 1982-1983: 115-117. Estos temas serán discutidos en detalle por María Michela Luiselli, en preparación.

está social y culturalmente diferenciado, como se advierte, por ejemplo, por el rico rango de nombres inusuales de deidades hallado en tumbas no-reales del III milenio, típicamente en nombres teóforos de figuras de subordinados y otros contextos que tienen pocos paralelos en fuentes más tardías (Begelsbacher-Fischer 1981). Mientras que la religión solar es muy prominente en las fuentes, nunca fue un foco o posibilidad exclusivo. El Reino Nuevo tardío vio una renovada diversidad en el rango de las deidades adoradas y en el modo en que fueron representadas.

Un desarrollo significativo atestiguado durante el reinado de Tutankhamón es la aparición de la tríada Amón, Ra(-Haractes) y Ptah a la cabeza del panteón. Este grupo de deidades es conocido por las dos trompetas halladas en la tumba del rey, cada una de las cuales contiene una escena relevante. Una escena muestra a los tres como un grupo dirigiéndose el uno al otro (fig. 8), mientras que la otra agrega en medio de ellos al rey recibiendo beneficios. Se ha sugerido, de modo convincente, que las trompetas tuvieron al menos en un principio un uso militar y que las tres deidades significaban las tres divisiones del ejército que son bien conocidas por los informes de acción militar de la Dinastía XIX, unas pocas décadas más tarde<sup>21</sup>. No se conoce una organización tal del ejército para tiempos anteriores a Tutankhamón. Además, la escena en la figura 8 fue agregada secundariamente al diseño, borrando un área del dibujo del loto. La forma de los nombres reales en el diseño original data de después del Año 1 del rey y del rechazo de las reformas de Akhenatón. Dado que la escena fue agregada más tarde, puede datar de la mitad del reinado. Así, este detalle coincide con la hipótesis que sostiene que este agrupamiento de las deidades fue introducido bajo Tutankhamón.

La tríada de las deidades masculinas principales es de un tipo diferente respecto de otras tríadas, entre las cuales el agrupamiento más común consiste en una deidad masculina, una femenina y una juvenil, siendo la figura central la deidad típicamente principal de una ciudad o provincia (véase por ejemplo Säve-Söderbergh 1977: 692-693). Como con otros métodos de ordenamiento del panteón, no prevaleció ningún patrón individual. El trato especial a Amón y Amaunet mencionado más arriba, así como la tríada de dioses masculinos principales, existió junto a tríadas locales y grupos más grandes, en particular Enéadas. Muchos de estos agrupamientos son jerárquicos, como lo es el orden Amón, Ra(-Haractes), Ptah, en el cual Amón tiene precedencia. Tal cosa no implica,

---

21 Sobre las trompetas, véase Manniche 1976: 7-11, pls. X, XI; Edwards 1971: no. 45, sugiriendo la conexión con divisiones del ejército; Hawass 2004: 123.

sin embargo, que haya una deidad individual suprema que dominaría o envolvería completamente a las otras. Más bien, estos agrupamientos son esencialmente politeístas, teniendo que ver con relaciones entre los dioses y con cómo pueden ser ordenados.

Las ideas sobre deidades individuales destacadas son esencialmente cosmogónicas y cosmológicas; son sólo marginalmente relevantes para la multiplicidad de otras deidades. Los himnos del período ramésida incluyen mucha elaboración poética de la idea de que el creador original está oculto del mundo y a la vez constituye el mundo, partes del cual son partes de su cuerpo mientras que los dioses son manifestaciones de él (véase especialmente Assmann 1995 [1983] #296: 133-189). Si estas concepciones pueden ser interpretadas como henoteísmo –esto es, la creencia en una deidad individual dominante en el panteón, mientras que muchas otras son aceptadas–, se trata de un henoteísmo que no parece afectar más que al contexto poético en el cual está formulado. El creador henoteísta parece ser el mismo que el dios adorado en un himno particular. Los himnos pueden evocar a un ser supremo que está por encima y más allá del cosmos y al que no se puede tener acceso, pero lo hacen en un contexto presente y con un foco específico. Jan Assmann (por ejemplo, 1993; 1998), quien revive el término del siglo XVIII “cosmoteísmo” para caracterizar la identificación de deidad y mundo en estos himnos, considera que éstos introducen una concepción radicalmente nueva, pero me resulta incierto que las creencias que ellos expresan excedan a los más tempranos. Su foco puede estar puesto más en el desarrollo de formulaciones cada vez más elaboradas de alabanza, que en la expresión de ideas radicalmente nuevas sobre la naturaleza de las deidades. Lo que claramente hacen es movilizar la paradoja del creador como el que dio existencia al cosmos pero está también presente en este mundo. Como hemos señalado más arriba, paradojas como ésta son rasgos comunes de los textos religiosos.

La declaración más trabajada sobre la tríada de dioses se encuentra en el *Himno a Amón* de Leiden, que fue quizás compuesto en torno al final de la Dinastía XVIII. Esta composición está ordenada usando una elaboración numérica: las primeras nueve estrofas están numeradas 1-9, las siguientes nueve 10-90 incrementándose de a diez, y las siguientes ocho 100-800 incrementándose de a cien (el papiro está perdido desde la estrofa 800). Un pasaje crucial reza:

Todos los dioses son tres:  
Amón, Ra, Ptah, ellos no tienen igual.  
Su nombre está oculto como Amón;

él es Ra en el rostro,  
su cuerpo es Ptah.

(El texto avanza para relacionar esta caracterización con los beneficios terrestres acordados por estos dioses, atribuyendo la posición dominante entre ellos a Amón: Zandee 1947: pl. IV, ll. 21-22; Assmann 1999 [1975]: 333-334 no. 139)

Esta progresión de pluralidad general, a través de la tríada masculina, hacia el singular “él”, es lo más cercano que un texto egipcio hasta ahora identificado se acerca a una declaración —que algunos estudiosos han estado ansiosos por encontrar— de que la diversidad del panteón es un fenómeno de superficie y que en última instancia todos los dioses podrían haber sido uno. El pasaje, sin embargo, está altamente matizado. Lo que se dice sobre Amón, cuyo nombre puede ser interpretado etimológicamente como “el Oculto (*imnw*)”, se relaciona con la noción extensamente sostenida de que los nombres dan poder y que la población no puede conocer los nombres o las formas supremas de las deidades. Esta creencia es el tema de toda una narrativa mítica sobre el creador que fue utilizada en un texto mágico como “historiola” (fragmento de relato que implicaba un contexto análogo para un remedio o un acto mágico, y era leído antes de aplicar el remedio; véase Borghouts 1978: 51-55 no. 84, con refs.). Ra es mencionado por su presencia sensible y su efecto sobre la población, indudablemente en contraste con Amón. Ptah, el dios artesano, es quien crea los cuerpos, incluyendo las imágenes de culto, de los otros dioses. La declaración sobre él hace juego no sólo con el cuerpo (*dt*) de una deidad suprema sino con aquellos de los dioses en general.

Como con la estructura del himno y sus explícitos juegos numéricos, no se debería asumir que lo que se dice aquí se halla sujeto a una exégesis literal punto por punto, no más de lo que debería hacerse respecto de la teología de los poetas metafísicos ingleses del siglo XVII. No puede ser una coincidencia que esta estrofa, que explora la destacada importancia del número 3, lleva el número “300”. Además, el himno es un texto literario, y no fue elaborado para su uso en una actividad litúrgica. Esto no lo hace menos serio en su ensalzamiento de Amón, pero significa que la estética y el placer en la lengua son intrínsecos a su función y sentido. Esto no apunta en la dirección de un monoteísmo sutilmente ocluido.

El *Himno de Leiden* es uno de los más elaborados entre los cientos de himnos solares de su período. Estas composiciones no estaban dirigidas a amplias audiencias, sino que más bien formaban parte de un discurso de elite intensificado (según notó Sternberg-el Hotabi 2006: 60). La

mayoría de los himnos conocidos fue establecida en capillas sepulcrales, a menudo en donde habrían sido los primeros textos que un visitante vería. Los himnos desarrollados posteriormente al período de Akhenatón, y su intersección con otros dominios de alta cultura, pudieron haberse intensificado. La exhibición de la adhesión a las deidades, y de la experiencia de ellas, devino más extendida, tanto en tumbas como en otros monumentos individuales. Estos cambios se debieron probablemente en parte a modificaciones en el decoro de los monumentos no-reales que fueron provocados por el episodio de Amarna y su radical alteración del contenido de la decoración de tumbas (véase brevemente Baines 2007: 21-25). En este período de más abierta exhibición religiosa, las nociones de deidad que fueron movilizadas se situaron dentro del contexto politeísta ejemplificado por la *Estela de la Restauración* de Tutankhamón. No debería asumirse que hubo un solo patrón de desarrollo en el pensamiento religioso, ya sea a nivel regional o entre diferentes individuos. Incluso durante el reinado de Akhenatón, el carácter del culto de Atón en Menfis parece haber sido un poco diferente de aquél que existía en Amarna (véase Raven *et al.* 2001-2002). Ofrezco algunos ejemplos de las formulaciones post-amarnianas.

Como en la *Estela de la Restauración*, en la tumba contemporánea del general, luego rey, Horemheb en Saqqara, se celebra a una pluralidad de deidades. La tumba contenía un par de grandes estelas con himnos a deidades, una completamente preservada y la otra fragmentaria (Martin 1989: 29-35, pls. 21-25; pasaje citado más abajo: pl. 22, arriba a la derecha). La escena sobre la estela oriental muestra a Ra-Haractes, Thot y Maat, y sobre la estela occidental muestra a Atum, Osiris y Ptah-Sokar. El foco es solar, pero el dios-sol está complementado en el este por su “administrador” principal y por la personificación del orden, y en el oeste por deidades de la noche y del reino mortuorio. El diseño total puede ser más fuertemente solar que antes de Amenhotep III, pero también es explícitamente plural. En la estela oriental, Horemheb se dirige a las deidades:

Yo he venido a vosotros, señores de lo eterno,  
las Dos Tierras siendo equipadas con templos.  
Que podáis existir en tanto sois robustos (?) en vuestras formas  
(*jrww?*)  
día y noche,  
(en) el cielo y las montañas  
...

El texto que sigue debajo consiste en himnos a los dioses representados, Ra-Haractes, Thot y Maat (la estela occidental fragmentaria contiene un texto mortuorio para Horemheb). Así, un poco como en la estela de Suty y Hor (véase fig. 5), el par de estelas de Horemheb tiene un foco solar pero se dirige a varias deidades. El dios-sol lidera a un grupo que gobierna y es responsable del orden cósmico y terrenal.

El resurgimiento de prácticas pasadas es evidente en las restauraciones de decoración desfigurada durante el período de Amarna. La restauración comenzó bajo Tutankhamón (por ejemplo Eaton-Krauss 2003) y continuó durante tres generaciones hasta el reinado de Ramsés II (ca. 1330-1250 a.C.), junto con una profusa construcción de nuevos templos y de extensión de los existentes. En todo este resurgimiento y desarrollo no hubo una tendencia a reducir la diversidad de templos y deidades representadas en ellos. Además, las composiciones religiosas —de inciertas fechas de origen— que no habían sido hasta ese momento inscritas sobre monumentos, fueron introducidas en las tumbas reales desde la de Tutankhamón en adelante (éstas son obras mixtas textual-pictóricas, pero convencionalmente conocidas como “libros”). Alexandre Piankoff sugirió que, entre las composiciones reales del inframundo, el *Libro de las Puertas*, que no se conoce con anterioridad a la tumba real de Horemheb, puede responder a los desarrollos de Amarna porque su iconografía del dios-sol es mucho más simple que aquella de la Amduat, atestiguada desde la temprana Dinastía XVIII en adelante (Piankoff 1964; véase también Goebis 1998). La Amduat rodea al dios con numerosas figuras de asistentes y personificaciones de aspectos de su persona, y esto cambia durante la noche con las horas. El *Libro de las Puertas* reduce esta selección a una figura del dios protegido por una serpiente envolvente, flanqueada por las dos hipóstasis Heka “Magia” y Sia “Percepción”. La correlación de Piankoff es llamativa, pero no se sabe cuándo fueron creadas estas composiciones; algunos estudiosos han sugerido un origen en el Reino Medio para ambas (por ejemplo, Went 1982). En cualquier caso, la adición del *Libro de las Puertas* no llevó a un abandono de la Amduat; más bien, la decoración de las tumbas reales generalmente incluyó partes de ambos, y el *Libro de las Cavernas*, que apareció por primera vez durante el reinado de Merneptah, el sucesor de Ramsés II, trajo incluso mayor diversidad.

Desarrollos como éste demuestran un deseo de amplitud. Si la datación temprana de ciertas composiciones del inframundo es correcta, la decoración también tiene un carácter arcaico. El complejo de templos de Sety I en Abidos (Calverley y Broome 1933-1959; David 1981)

constituye un ejemplo llamativo de estas tendencias. El templo, que es parcialmente mortuario en su función, tiene siete capillas principales, dedicadas al rey deificado y a Ptah, Ra-Haractes, Amón-Ra, Osiris, Isis y Horus. Dos capillas más son para Ptah-Sokar y Nefertem, dioses del área menfita (una tercera fue planeada originalmente, quizás para la diosa Sekhmet). Más allá está la Sala de las Barcas, un depósito que albergaba a cerca de una docena de barcas portátiles para el culto de dioses, incluyendo a varios que no tenían capillas, demostrando que más deidades fueron atendidas en el culto y probablemente tenían imágenes de culto (no publicado; véase Daressy 1899: 5). Aunque Amón-Ra ocupa la capilla central, la cual tiene un eje ligeramente más ancho que las otras, él no domina el templo. Una estructura subterránea única inmediatamente detrás del templo y en el mismo alineamiento, conocida como el Cenotafio u Osireion, es arquitectónicamente similar a una tumba real pero de propósito incierto. Su decoración incluye libros del inframundo y por ende pertenece, al menos en parte, al resurgimiento de viejas composiciones mencionado más arriba (Frankfort, de Buck y Gunn 1930).

Los rasgos más notables del templo que son relevantes para esta discusión, son una lista de 63 deidades menfitas, inscrita en dos lugares en el área dedicada a Ptah-Sokar y a Nefertem (fig. 9; Baines 1988, con refs.), y otra lista de deidades y sus lugares de culto, ubicada en la “Galería de las Listas” (65 columnas)<sup>22</sup>. El rey presenta ofrendas a todas las deidades en ambas listas, por lo cual ellas están involucradas en el culto y en teoría no son meros elementos de exhibición. La lista menfita parece preservar elementos que remiten al Período Dinástico Temprano (quizás ca. 2750 a.C.) y de este modo corresponde a otros arcaísmos, pero la decisión de inscribirla seguramente tuvo significado religioso. Todo el complejo incluye tantas deidades como puede. Mientras que pocas personas tenían acceso a los interiores del templo, los complejos mayores eran presencias dominantes en sus comunidades y probablemente tenían más impacto en la sociedad como un todo que los himnos, cuya circulación estaría restringida a la elite central. Por lo menos, la presencia de un templo para más de nueve dioses habría sido ampliamente conocida, mientras que las barcas portátiles fueron pensadas para la representación festiva, a menudo incluyendo procesiones por el territorio circundante.

---

22 Mariette 1869: pls. 44-45; Kitchen 1993b: 157-160; Kitchen 1993a: 119-125, con refs.

Los tres dioses principales de Tutankhamón devinieron cuatro hacia una época no posterior a la del reinado de Ramsés II, bajo quien Seth fue incluido entre ellos. Seth se hallaba fuertemente asociado con la familia gobernante y con el Delta oriental, su probable región de origen y lugar de la nueva residencia de Ramsés, Pi-Ramsés. Un poema de alabanza a la nueva ciudad describe cómo su estructura es definida por complejos de templos, en este caso sin incluir a Ra o a Ptah pero nombrando a dos diosas:

Su Persona (pueda vivir, prosperar y hallarse saludable) ha construido para sí mismo una fortaleza denominada ‘Grande de victorias’.

Se halla entre Siria y Egipto,  
llena de alimentos y provisiones.

Ella es como la Heliópolis del Alto Egipto (=Tebas),  
su tiempo de vida es como el de Menfis.

El sol surge en su horizonte  
Y se pone dentro de ella.

Todos han abandonado sus poblados;  
se han establecido en sus distritos.

Su oeste es la finca de Amón,  
su sur es la finca de Seth.

Astarté emerge en su Levante,  
y Uadjet está en su norte.

(Gardiner 1937: 12; Caminos 1954: 37-40)

Aquí, el texto presenta a la ciudad como un escenario cosmológico, mientras que lo que es dicho sobre el sol evoca al dios-sol aun cuando no es mencionado un templo dedicado a él. Como en la *Estela de la Restauración* de Tutankhamón, los nombres de los dioses pueden haber sido elegidos en parte para dar un número igual de deidades masculinas y femeninas. Dado que Tebas y Menfis son usadas como comparación para la nueva ciudad, la historia y multiplicidad de sus deidades contribuyen a la escena. Más allá de señalar a algunas deidades para propósitos especiales, no puede observarse ninguna tendencia a reducir su número general o a concentrarlas en una sola, o incluso en un grupo específico de ellas.

La mayor proliferación de deidades en una sola escena y su texto paralelo puede ser la que se halla en una estela de Ramsés IV en Abidos (fig. 10). La luneta muestra al rey ofrendando a doce deidades que son identificadas mediante sus nombres: Osiris, Horus, Isis, Neftis, Min, Iunmutef, Ra-Haractes, Onuris-Shu, Tefnut, Gueb, Thot y Hathor. El

texto, extraordinariamente, tiene en su última parte un grupo de invocaciones que están visualmente separadas por espacios vacíos dentro de las líneas de inscripción. Una invocación se dirige a Isis y a Neftis juntas, por lo cual son sólo once invocaciones, y los nombres dados en ellas difieren ligeramente de los nombres en la luneta, pero tanto en el texto como en la imagen el número de deidades es doce. La mayoría de las escenas en estelas pre-ptolemaicas muestra como mucho media docena de deidades, así que este tratamiento es en conjunto excepcional. Philippe Derchain (1980) ofreció un análisis elegante del texto y la escena, proponiendo que los agrupamientos tienen un significado en parte político. Estos no se centran en una sola deidad; más bien, las dos figuras de Ra-Haractes y Osiris articulan el conjunto, en conformidad con la polaridad de las concepciones solar y de inframundo que es particularmente importante en el Reino Nuevo tardío.

Esta estela, como las de Amenhotep III y Tutankhamón, muestra a los súbditos como avefrías adorando a los cartuchos del rey de un extremo al otro de la parte inferior, y así tiene un significado teóricamente público. La visión de Ramsés IV de una multiplicidad de deidades es así un asunto para ser comunicado ampliamente. En un desarrollo separado, que corresponde a las décadas siguientes a su reinado, algunos de los textos centrales del culto solar pasaron a ser inscritos en tumbas y sobre papiros mortuorios para miembros de la elite sacerdotal tebana (Assmann 1969; 1970: 1-3 –lista de fuentes). Este desarrollo, que continuó en el siguiente Tercer Período Intermedio, muestra un relajamiento de las reglas que determinaban qué podía ser exhibido y en qué contexto, y posiblemente un acceso ligeramente más amplio a estos textos que hasta entonces, pero ello no refleja en sí mismo un cambio en la creencia: los textos eran antiguos.

Una última cuestión conectada con las concepciones de las deidades se relaciona con la palabra *ntrj*, generalmente traducida “divino”, que es la forma adjetival de *ntr* “dios”<sup>23</sup>. Esta palabra tiene un significado fuertemente empático. Mientras que, en el uso moderno, “divino” es una característica menor que la de ser un dios, en egipcio lo que era “divino” poseía las cualidades de lo sobrehumano en grado excepcional. La palabra *ntrj* es atestiguada en todos los períodos, pero la expresión *ntr ntrj*, “dios ‘divino’”, no ha sido aún identificada con anterioridad al Reino Nuevo tardío. La frase podría ser más acertadamente traducida “el dios más divi-

---

23 Hornung 1982: 63-65; 2005: 59-61; “dios ‘divino’”: 60 n. 77, citando a Assmann 1983: 83 n. a., con numerosas referencias; véase también Assmann 2005 [1979]: 50 n. 65.

no”. Quizás un uso tal puede compararse con las realzadas descripciones del creador mencionadas más arriba. Lo “divino” intensificado pudo ser considerado como algo que trascendía su corporización en cualquier deidad específica o como algo más fuertemente visible en una en particular —y estas posibilidades no son incompatibles. La palabra *ntrj* no es lo suficientemente común para que esta forma fuerte haya podido ser un factor importante en el entendimiento autóctono o foráneo de las deidades egipcias, pero su amplio rango de aplicación nos recuerda que las ideas referidas a deidades tienen un carácter general, tanto en esta forma realzada como en los usos normales de la palabra *ntr* “dios”.

## El primer milenio

En torno al comienzo del Tercer Período Intermedio, la exhibición religiosa cambió marcadamente, viéndose afectados dominios tan básicos como el de los nombres personales. Los oráculos, que fueron probablemente una práctica antigua y están ampliamente atestiguados para el Reino Nuevo tardío, se volvieron muy importantes en la vida pública (Römer 1994). Los relieves e inscripciones en los templos conmemoraban decisiones de los oráculos, en particular sobre nombramientos para los principales cargos sacerdotales. La población llevaba nombres que testimoniaban consultas oraculares, tales como Djedkhonsiufankh “Khons dijo: ‘Él vivirá (*dd-hnsw-jw.f-<sup>c</sup>nh*)’” (véase Vernus 1982: 328).

Una evidencia notable de los oráculos es la que constituyen los “decretos-amuletos oraculares” dictados por deidades en favor de los niños, presuntamente hacia el momento de su nacimiento (Edwards 1960; Bohleke 1997). Se trata de tiras de papiro que contienen textos, que eran enrolladas y cargadas como amuletos en estuches tubulares suspendidos alrededor del cuello del beneficiario (fig. 11). Son conocidos tres estuches de oro para un solo individuo, supuestamente provenientes de un enterramiento (Ray 1975). Los textos, a menudo extensos, describen un mundo complejo de dioses, en el que las facciones se enfrentan para hacer el bien o para dañar al portador. Un grupo de deidades dicta el decreto, que trata los riesgos planteados por otras deidades hostiles, así como por completas categorías de demonios y espíritus de los muertos —estos últimos, conocidos en muchos períodos como peligrosos para los vivos. El siguiente es un pasaje de un decreto para una niña, probablemente dictado por Min-Horus e Isis Señora de Coptos, pero que sin embargo incluye a éstos entre los potenciales agentes de la desgracia

(probablemente se creía que, en los “libros” mencionados, los destinos estaban inscritos: Baines 1994: 43 con nn. 57, 58):

Nosotros [mantendremos] a ella [a salvo de] Mut, Khonsu, Min-Horus, e [Isis, señora] de Coptos; nosotros haremos que ellos [sean piadosos] con ella; nosotros (haremos) [que ella] esté segura [de] sus ... abominaciones.

...

Nosotros mantendremos a ella a salvo de Khonsu-Thot-wennekhen y Khonsu-Thot-pairsekheru, aquellos (dos) babuinos que se sientan a la derecha y a la izquierda de Khonsu, quien garantiza el aliento, quien lleva el aliento para hacer que la nariz viva, y quien genera un libro. Nosotros mantendremos a ella a salvo de los libros del comienzo del año y de los libros del fin del año. Nosotros mantendremos a ella a salvo de cualquier acción de un demonio *h3y.ty* y de cualquier acción de un demonio *šm3.y*. Nosotros mantendremos a ella a salvo de cualquier espíritu masculino y de cualquier espíritu femenino. Nosotros mantendremos [a ella] a salvo [de] cualquier [acción] de un demonio y de cualquier interferencia de un [demonio].

(Traducción de Edwards 1960: 85, 87)

La evidencia del carácter ambivalente y conflictivo del panteón y del carácter caprichoso de las deidades individuales no está tan extendida para períodos más tempranos, pero difícilmente pueda dudarse de la validez general de este retrato. Del mismo modo, mientras que los decretos están bien atestiguados en Tebas y no son conocidos con seguridad en otros lugares, tanto sus menciones de deidades de otros lugares como la presencia de material oracular similar de otros sitios muestran que estas creencias deberían ser consideradas normales para Egipto en general<sup>24</sup>.

Tales creencias coexistirían con un énfasis en las deidades individuales, incluyendo a las principales del panteón. Además de los textos solares mencionados más arriba, muchas estelas de madera de individuos de la elite, que fueron exhibidas en funerales y luego depositadas en la tumba, muestran a los individuos ante una deidad particular, típicamente el dios-sol (fig. 12)<sup>25</sup>. El grupo social que hace valer su primacía era probablemente el mismo que poseía decretos-amuletos oraculares, con sus muy diferentes implicaciones. Aun cuando ninguno de estos últimos

---

24 Para ejemplos de este período, véase Ryholt 1993; Fischer-Elfert 1996. Este material puede no provenir de el-Hiba, como se ha supuesto generalmente; véase Müller, en prensa.

25 Catálogo y estudio de ejemplos de la Dinastía XXI: Saleh 2007.

fue hallado en excavaciones controladas, casi seguramente provienen de enterramientos, porque tales objetos frágiles no habrían sobrevivido en otros contextos.

Un ejemplo de diversidad en el material de este período es el que constituye un papiro que contiene un decreto oracular mortuario a favor del sumo sacerdote Pinudjem<sup>26</sup>. El comienzo de este texto contiene una de las declaraciones más elaboradas conocidas de la primacía del creador y de su posesión de todas las cualidades divinas. La composición muestra afinidad con los decretos-amuletos oraculares, pero el artefacto es de un tipo diferente (fig. 13). La escritura es extensa y elegante en un papiro de tamaño mayor. El objeto tiene un propósito puramente mortuario y claramente tiene valor de prestigio. En su visión del creador como protector, presenta la definición más cósmica de la naturaleza divina, indudablemente en parte para movilizar el mayor poder mágico para ayudar al muerto a conseguir una vida de ultratumba digna. Su contenido docto y su tono exaltado son apropiados para un propietario del más alto estatus que desea unirse a las deidades principales en la próxima vida. Dado que invoca al dios para un propósito específico y dado que él solo le habla al oráculo, difiere considerablemente de los decretos-amuletos, pero la diferencia es de función, no de concepciones básicas sobre la naturaleza de las deidades.

Los desarrollos del I milenio no condujeron a un foco en un número reducido de deidades. La retórica de los textos mágicos alababa enfáticamente las cualidades trascendentales de la deidad convocada en un encantamiento particular, pero sin excluir a otras (véase en particular Assmann 2005 [1979]). La iconografía se mantuvo en el mismo nivel: emergieron formas “panteístas”, mostrando en una sola figura atributos asociados con muchas deidades. Dos viñetas inusuales en un papiro mágico son buenos ejemplos, y en vista de la integración que presentan, podría parecer que no tenían necesidad de asistentes (fig. 14). Sus formas tienen muchos paralelos con estatuillas de bronce y otros objetos en un rango de tamaños menor respecto de los amuletos<sup>27</sup>. Su forma básica, no obstante, es también aquella atestiguada en la *Estela Metternich* del siglo IV a.C. (fig. 15), la cual está decorada con muchas figuras y textos

---

26 Golénisheff 1927: 196-209, pls. xxx-xxxiv; Assmann 1996: 336-340; = 2003 [1996]: 302-306 –sin referencias a fuentes. Se ha preservado un decreto similar para su esposa Neskhnosu, en dos copias, una de ellas sobre una amplia tabla de madera (76 × 67 cm.), también de su enterramiento: Golénisheff 1927: 169-196 –sin fotografías; Gunn 1955.

27 Para el papiro, véase Sauneron 1970; para las figulinas, véase por ejemplo Etienne 2000: 82 no. 140a, 55 no. 141.

mágicos (Allen 2005: 49-63, con refs.). La figura compuesta es la pieza central de un lado, entre una pléthora de otras deidades, de las cuales ninguna en particular domina. Los objetos mágicos como éste, que eran más prominentes en el Período Tardío que en tiempos anteriores, son esencialmente plurales en su focalización. Éstos manifiestan una preocupación por invocar o apelar a todas las fuerzas que pudieran posiblemente ayudar a quienes usaban las fórmulas mágicas, por dirigirse a cada uno de los seres que poseyeran las fuerzas con el más apropiado nivel de alabanza, y por atribuir el mayor rango de poder a ese ser. La intensificación de la alabanza y de los atributos adjudicados a las deidades principales podría abrir el camino para imaginar omnipotencia, una cualidad que es irrelevante para el politeísmo pero intrínseca a la deidad de un monoteísmo. Ésta es una posibilidad que Assmann (2005 [1979]) ha explorado y rastreado en el período Romano, pero no se relaciona de modo claro con el monoteísmo bíblico, además de ser tardío en fecha. Otra medida de intensificación y de incremento de la complejidad es la presencia de cultos de Amón, originalmente tebano, a lo largo del país en el I milenio (Guermeur 2005). Esta extensión de cultos no se dio a expensas de otras deidades, sino que más bien fue parte del desarrollo de un paisaje religioso cada vez más densamente poblado.

La misma pluralidad es evidente en la decoración de templos de los períodos Tardío y Greco-Romano; éstos comparten un rango menor de tipos arquitectónicos, sobre los cuales fueron inscritos crecientes números de escenas, textos y frisos. Sólo sobreviven las estructuras provinciales de este tipo, pero éstas preservan el más rico de todos los materiales que representan, nombran y describen a las deidades (fig. 16). Es posible imaginar que los más grandes templos, que estaban probablemente en Menfis y en el Delta, tendrían una decoración todavía más amplia y elaborada. Un pasaje del texto de instrucción en demótico del *Papiro Insinger*, quizás compuesto en el período Ptolemaico, se ocupa de “pequeñas” cosas e impone al destinatario que no desaire a un amuleto pequeño o a una deidad pequeña<sup>28</sup>. Puede suponerse que este contexto especial explica por qué un dios puede ser calificado como “pequeño”, lo cual no parece estar atestiguado en otro lugar y pudo indudablemente ser tomado como un desaire por alguna deidad. Sin embargo, el hecho de que tal posibilidad pudiera ser tratada, es una muestra del significado abarcador y de la presencia de múltiples agentes divinos, mientras que la

---

28 Lichtheim 1980: 204, 246, con referencias a publicaciones primarias; véase Hornung 1982: 231.

mención de amuletos en las dos máximas previas de la secuencia conecta este tema con el tópico general de la magia. Los amuletos involucran la concepción de que la agencia en relación con el mundo de las deidades es un proceso de doble sentido, porque el amuleto puede ejercer alguna influencia sobre la intervención de las deidades. Esta concepción es más problemática para el monoteísmo.

## Conclusión

El argumento esencial que presento en este ensayo es sencillo: durante casi toda la historia egipcia, el panteón fue múltiple, y la población entendía el mundo como un lugar con muchos dioses. Durante el breve episodio de Akhenatón, el número de deidades veneradas, al menos en su nueva capital de el-Amarna, fue reducido a una, pero de esto no se sigue que la existencia de otros dioses, o de seres sobrehumanos intermediarios, fuera excluida. Aunque la reacción de Akhenatón fue intensa, resulta incierto si tuvo un efecto profundo sobre las creencias religiosas, aunque sus reformas pueden haber estimulado los nítidos desarrollos en la religiosidad abierta que son visibles en los siglos siguientes<sup>29</sup>. Yo veo estos desarrollos como un proceso que conduce a una mayor accesibilidad a las deidades –y también, para la elite, a textos centrales del culto de los templos– en comparación con épocas anteriores. Las formulaciones sobre la naturaleza de la mayoría de las deidades principales aumentaron tanto en complejidad como en el carácter de las reivindicaciones que ellas hacían, pero sin ninguna reducción en el número de deidades como un todo, o de las deidades a las cuales era apropiado dirigirse en tales términos extremadamente laudatorios. En el contexto específico de la reacción a Akhenatón, hubo un énfasis muy marcado en la pluralidad de las deidades y en el carácter de género del panteón egipcio. La elite fue clara y explícita en su adhesión al politeísmo; hallaba la monolatría –por no hablar del monoteísmo– profundamente repugnante.

Esto tenderá a plantear que Egipto puede haber hecho poca, si acaso alguna, contribución a la emergencia del monoteísmo. Las actitudes respecto a Egipto en la *Biblia* hebrea son ambivalentes, y no se debería asumir que el poder de la cultura egipcia y la influencia material habrían automáticamente generado respeto por sus ideas o modos de expresión.

---

29 Para una mirada de posibles memorias indirectas (“culturales”) del episodio en la Antigüedad Tardía y con posterioridad, véase Assmann 1997; para dificultades en la aproximación de Assmann, véase Schäfer 2005.

No obstante, ciertos modos sutiles de influencia son posibles. Para citar el *Himno a Amón* de Leiden una vez más:

Él es demasiado misterioso para que su majestad (*šfjt*) sea descubierta,  
él es demasiado grande para ser cuestionado,  
demasiado poderoso para ser conocido<sup>30</sup>.

Más que monoteísmo incipiente, tal pasaje manifiesta la mayor forma de alabanza que puede ser ofrecida a un dios (o a Dios) a través del lenguaje; y la humanidad tiene el deber de alabar a las deidades (o a la Deidad). A este respecto, no se necesita ver una diferencia significativa entre politeísmo y monoteísmo. Tanto la influencia literaria como la influencia sobre declamaciones orales pudieron haber fluido desde Egipto hasta Palestina a través de diferentes religiones. Los rastros de una influencia tal han sido largamente observados, en particular en rasgos de la *Instrucción de Amenemope* que encuentra ecos en el Libro de los *Proverbios*<sup>31</sup>. Tal influencia podría haber sido más fuerte durante el Período Tardío egipcio, quizás desde fines del siglo VIII a.C. en adelante. *Amenemope*, como la mayoría de los textos egipcios, es claramente politeísta, incluso aunque a menudo refiere a una deidad no especificada.

Otra potencial influencia, que está más bien implícita que explícita en la aproximación de Assmann, es la que va de las concepciones egipcias de las deidades a las concepciones de Dios que se encuentran en la *Biblia* hebrea. Las ideas subyacentes al intensificado uso de “divino” mencionadas más arriba podrían también, posiblemente, haber sido transmitidas hacia el exterior. Al preguntarse qué es y qué hace una deidad, las miradas de politeístas y monoteístas pueden no diferir muy radicalmente, excepto en el hecho de que los conflictos en el mundo de los dioses son irrelevantes para el monoteísmo —aunque Dios, como una persona, puede estar escindido por motivaciones en conflicto tal como los humanos. Una deidad puede ser identificada con un lugar o una persona en ambos contextos. Las deidades pueden ser equivalentes a través de las culturas; tales equivalencias fueron claras, por ejemplo, para Heródoto. Egipto era la civilización más cercana a Palestina y una presencia tradicionalmente dominante en el Levante. Pero las concepciones de deidades pueden ser formuladas en términos generales —por

---

30 Zandee 1947: 75, col. iv; 19, pl. iv. Para el pasaje entero —se trata de la estrofa 200 del himno—, véase Assmann 2008: 72-74.

31 Edición: Laisney 2007: esp. 239-249; discusión de conexiones con *Proverbios*, citando estudios previos: Shupak 2005; véase también Burkard y Thissen 2008: 119-121 —sin referencias al artículo de Shupak.

ejemplo, que una deidad viva indefinidamente, que sea indefinidamente más poderosa que un ser humano, y que pueda ejercer poder en más de un lugar al mismo tiempo— y pueden desarrollarse más allá de culturas y religiones específicas. Yo vería la influencia de una cultura sobre otra como algo que probablemente es más inherente a cómo las deidades son presentadas que a la sustancia de las creencias. Como una concepción que surge en oposición a ideas de los grupos y culturas circundantes, el monoteísmo, en una forma débil o fuerte, puede resistir influencias externas. Pero como sucede con cualquier desviación fuerte, ésta no puede distanciarse completamente de su trasfondo, y el valor de las formas literarias o de la alta cultura general es heredado de un contexto ideológico al siguiente. La influencia de Egipto sobre el contexto cultural más amplio en el cual surgió el monoteísmo israelita, es innegable, pero fue de un tipo distinto del que correspondería a la influencia sobre las ideas de una nueva religión desarrollada adversamente.

La frecuente proposición acerca de una contribución egipcia al monoteísmo bíblico me parece que falla en dos terrenos. En primer lugar, Egipto no tuvo un monoteísmo en ningún sentido real; su cultura fue profundamente politeísta. En segundo lugar, la única fase durante la cual las cosas podrían haber sido diferentes, el episodio de Akhenatón en el siglo XIV a.C. y sus secuelas de unas pocas generaciones, es cronológicamente muy distante respecto a la emergencia del monoteísmo en Palestina a mediados del I milenio a.C. (como ha enfatizado particularmente Schäfer 2005). Sería mejor tomar este temprano episodio para mostrar que un cambio radical comparable—aun cuando de muy distinto carácter— pudo surgir más de una vez sin que haya ninguna conexión estrecha entre los desarrollos, incluso en regiones adyacentes. Del lado bíblico, en contraste, varios factores pueden ser vistos como favorables a la aparición del monoteísmo y su supervivencia<sup>32</sup>. En Egipto, un revolucionario cambio religioso, conducido desde arriba por el rey con un grupo probablemente muy pequeño de adherentes comprometidos, no tuvo éxito en asentarse. Sí contribuyó a un más amplio fermento de discusión sobre la naturaleza de las deidades, que dejó trazos culturales en el milenio siguiente. Estos trazos fueron parte del escenario de alta cultura que puede haber tenido alguna influencia sobre las etapas formativas del monoteísmo bíblico, especialmente durante el resurgimiento arcaizante de los siglos VIII y VII a.C.

---

32 Véase, por ejemplo, Smith 2001; 2008; Lemaire 2007.

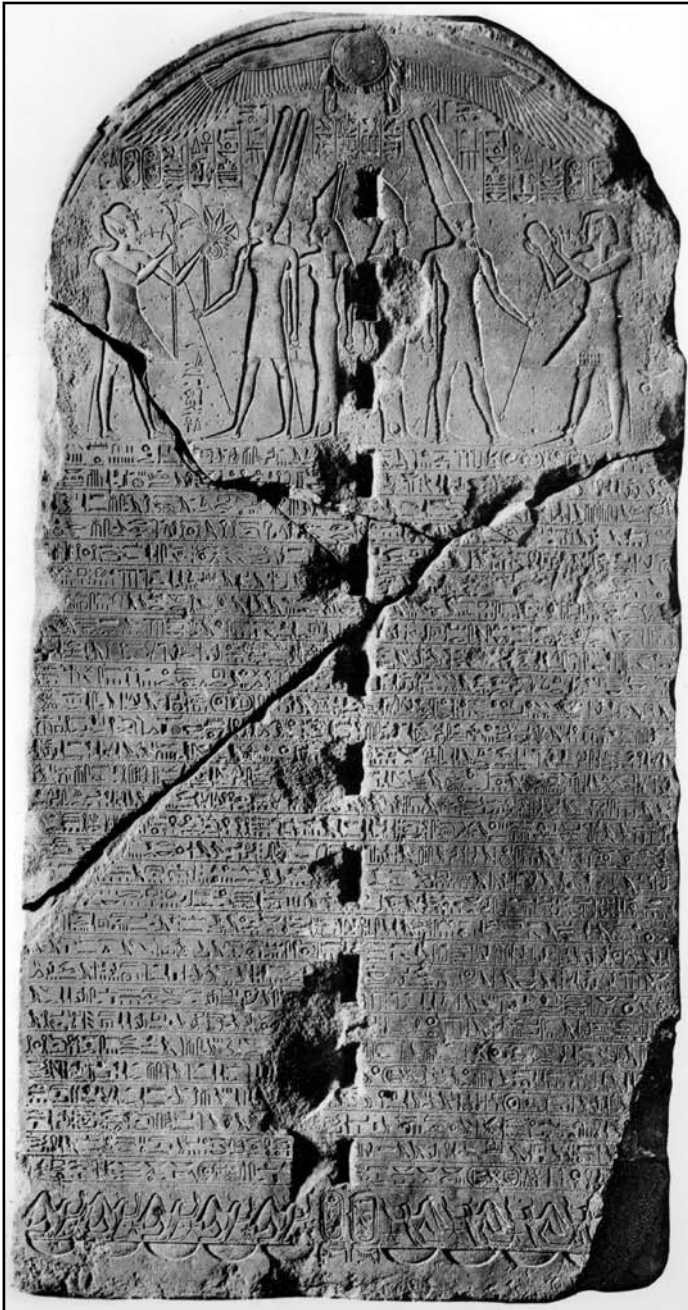


Fig. 1: Estela de Restauración de Tutankhamón, procedente de Karnak (Lacau 1909: pl. LXX).



Fig. 2: Estela de Restauración de Tutankhamón, detalle de la escena.



Fig. 3: Estela de Restauración de Tutankhamón, friso en la parte inferior.

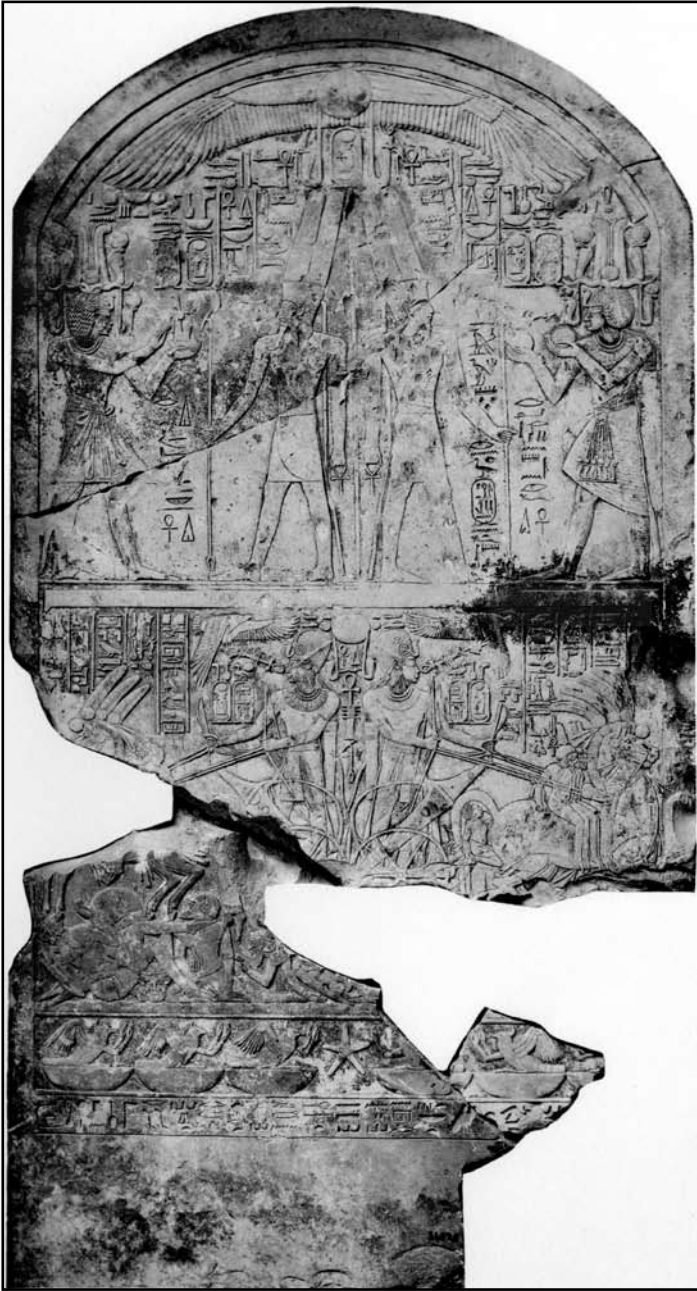


Fig. 4: Estela de Amenhotep III; procedente del templo mortuario de Merneptah (Lacau 1909: pl. XX).



Fig. 5: Estela de Suty y Hor; procedente probablemente de Tebas (British Museum).



Fig. 6: Escena en relieve de Akhenatón y Nefertiti comiendo alimentos; procedente de la tumba de Huy en El-Amarna (Davies 1905: III, pl. IV).



Fig. 7: Bloque de Karnak mostrando a Amenhotep IV / Akhenatón adorando al dios sol (fotografía de Hans-Wolfgang Müller, con permiso de la Universitätsbibliothek, University of Heidelberg).



Fig. 8: Trompeta de la tumba de Tutankhamón con escena incisa de Amón-Ra, Ra-Haractes y Prah (fotografía de John Baines).

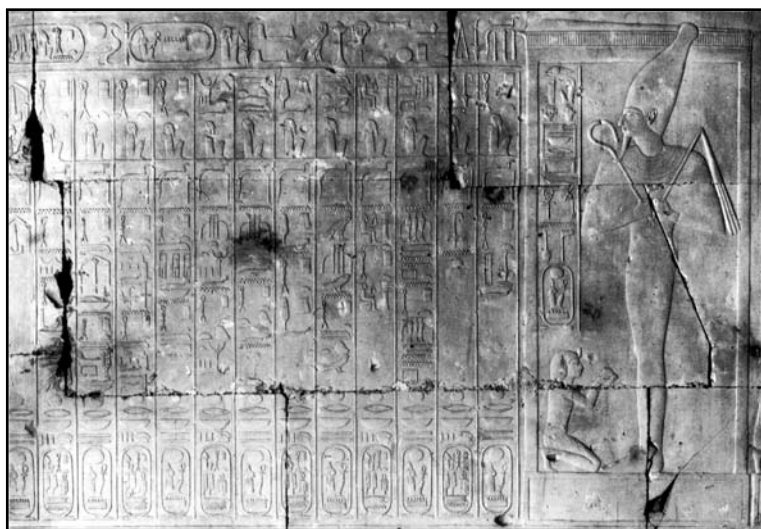


Fig. 9: Lista de deidades menfitas en el templo de Seti I en Abidos, santuario de Ptah-Sokar (fotografía de Christopher Eyre; cortesía de la Egypt Exploration Society).

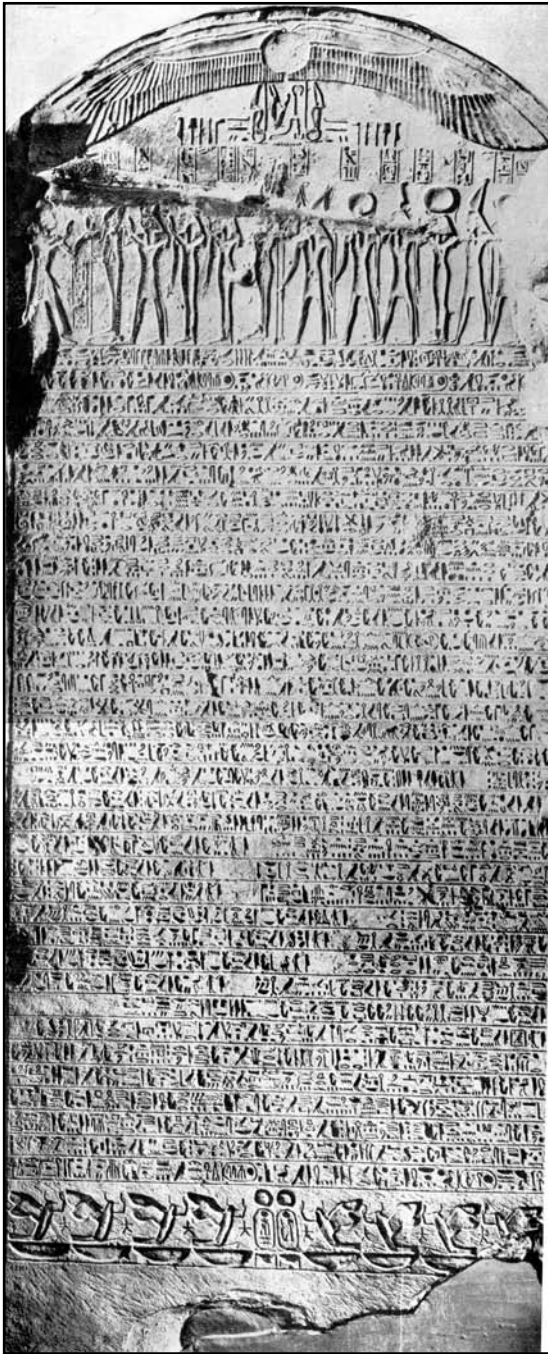


Fig. 10: Estela de Ramsés IV, procedente de Abidos (Korostovtsev 1947: pls. 1-2).

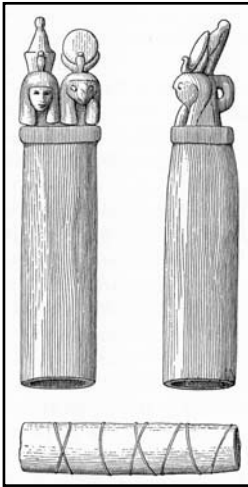
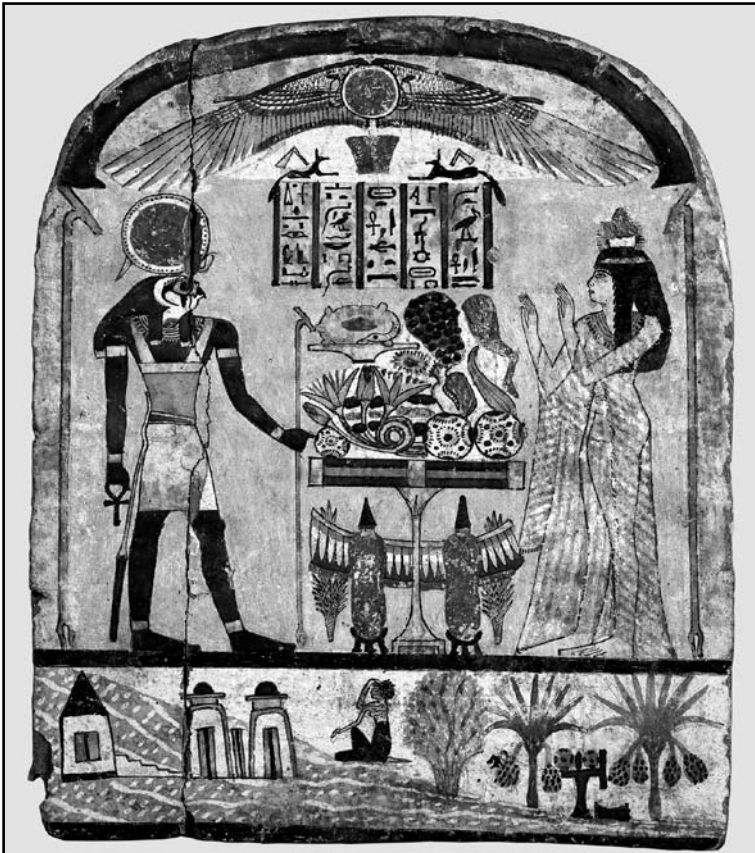


Fig. 11: Estuche que originalmente contenía el decreto-amuleto París (p. Bibliothèque Nationale 182) (Edwards 1960: xviii–xix).

Fig. 12: Estela de Madera pintada de Djedamuniu(es) ankh, procedente de Tebas, Deir el-Bahri (Museo de El Cairo, registro temporario 25/12/24/20; fotografía con permiso de Jürgen Liepe).



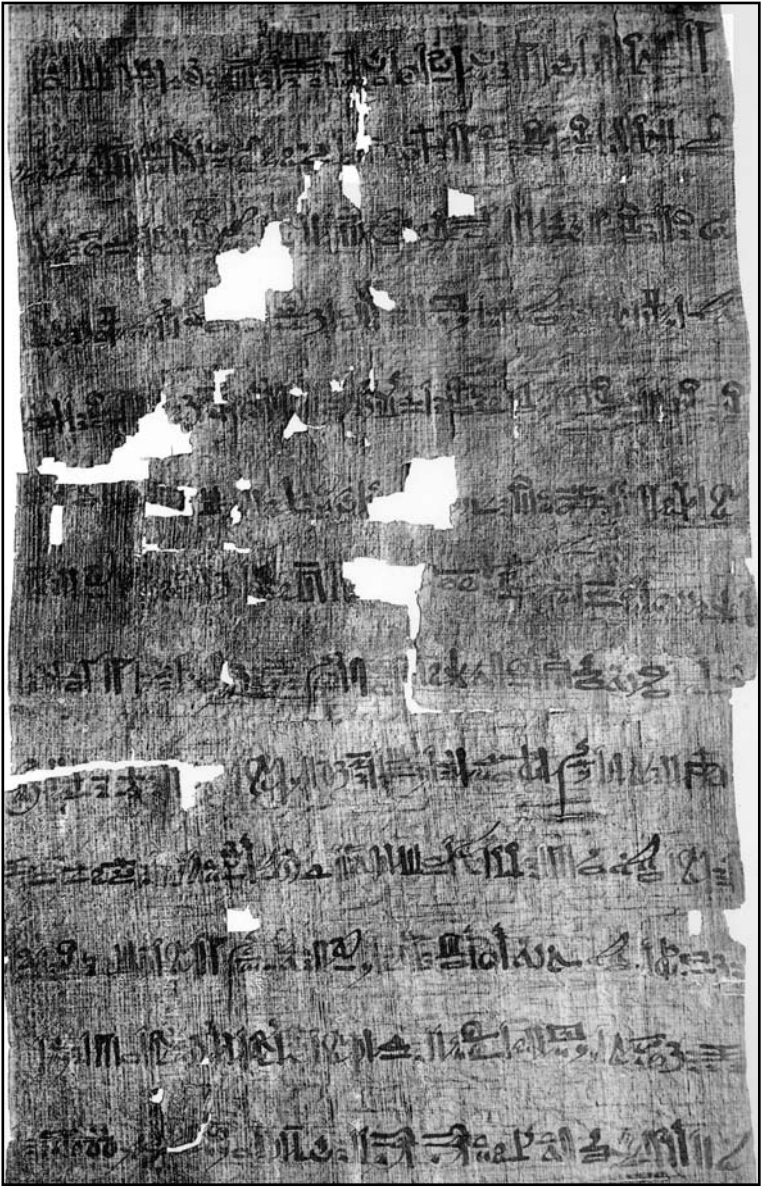


Fig. 13: Fragmento del decreto oracular a favor del sumo sacerdote Pinudjem, Museo de El Cairo. (Golésnicheff 1927: pl. XXX).

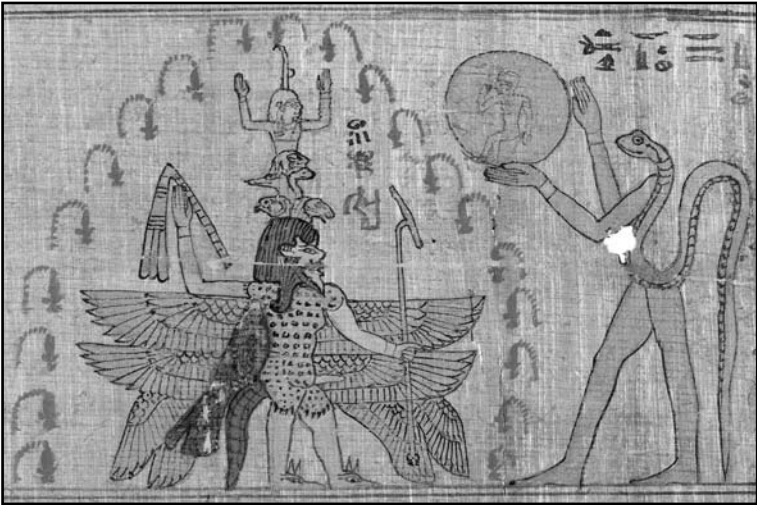


Fig. 14: Viñeta en el papiro mágico Brooklyn Museum of Art 47.218.156 (cortesía del Brooklyn Museum of Art).



Fig. 15: Estela mágica de fines del siglo IV a.C., originalmente procedente de un templo de Mnevis en Heliópolis (Estela Metternich) (cortesía del Metropolitan Museum of Art).



Fig. 16: Vista del interior de la sala hipóstila (pronaos) del templo de Hathor en Dendera (Chassinat 1934: I, pl. XXXIV).

## Bibliografía

- ALDRED, C. (1988). *Akhenaten, king of Egypt*. London-New York: Thames & Hudson.
- ALLEN, J.P. (1989). "The natural philosophy of Akhenaten", en: J.P. Allen et al. (eds.), *Religion and philosophy in ancient Egypt*, Yale Egyptological Studies 3. New Haven, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University: 89-101.
- ALLEN, J.P. (2005). *The art of medicine in ancient Egypt*, Exhibition catalogue, Metropolitan Museum of Art. New York-New Haven: Metropolitan Museum of Art / Yale University Press.
- ANGENOT, V. (2008). "A 'horizon of Aten' in Memphis?", *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 35: 1-20.
- ANÓNIMO (1976). *Nofretete Echnaton Tutanchamun*. Exhibition catalogue, collected version, Munich, Berlin, Hildesheim 1976 [otras versiones tienen los mismos números de catálogo]. Mainz: Philipp von Zabern.
- ASSMANN, J. (1969). *Liturgische Lieder an den Sonnengott: Untersuchungen zur altägyptischen Sonnenhymnik I*, Münchner Ägyptologische Studien 19. Berlin: Bruno Hessling.
- ASSMANN, J. (1970). *Der König als Sonnenpriester: ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik*, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 7. Glückstadt: J.J. Augustin.
- ASSMANN, J. (1971). "Zwei Hymnen der späten 18. Dynastie in thebanischen Gräbern der Saitenzeit", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 27: 1-33.
- ASSMANN, J. (1983). *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Theben 1. Mainz: Philipp von Zabern.
- ASSMANN, J. (1984). *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- ASSMANN, J. (1993). *Monotheismus und Kosmotheismus: ägyptische Formen eines "Denkens des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-Historische Klasse 1993:2. Heidelberg: Winter.
- ASSMANN, J. (1994). "Der Amunshymnus des Papyrus Leiden I 344, verso", *Orientalia* 63: 98-110.
- ASSMANN, J. (1996). *Ägypten: eine Sinngeschichte*. München-Wien: Carl Hanser.
- ASSMANN, J. (1997). *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in western monotheism*. Harvard University Press.
- ASSMANN, J. (1998). "Mono-, pan-, and cosmotheism: thinking the 'one' in Egyptian theology", *Orient* 33: 130-149.
- ASSMANN, J. (1999 [1975]). *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2da. ed., Orbis Biblicus et Orientalis. Fribourg-Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht.

- ASSMANN, J. (2000). *Herrschaft und Heil: politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. München: Carl Hanser.
- ASSMANN, J. (2003 [1996]). *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs* (trad. Andrew Jenkins). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- ASSMANN, J. (2005 [1979]). "Primat und Transzendenz: Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines 'Höchsten Wesens'", en J. Assmann (ed.), *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*. München, Wilhelm Fink: 35-64.
- ASSMANN, J. (2005 [1986]). "Arbeit am Polytheismus: die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten", en J. Assmann (ed.), *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*. München, Wilhelm Fink: 65-92.
- ASSMANN, J. (2006). "Gottesbilder – Menschenbilder: anthropologische Konsequenzen des Monotheismus", en R.G. Kratz y H. Spieckermann (eds.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike II: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam*, Forschungen zum Alten Testament 2:18. Tübingen, Mohr Siebeck: 313-329.
- ASSMANN, J. (2008). *Of God and gods: Egypt, Israel, and the rise of monotheism*, George L. Mosse Series in Modern European Cultural and Intellectual History. Madison: University of Wisconsin Press.
- BAINES, J. (1984). "Interpretations of religion: logic, discourse, rationality", *Göttinger Miscellen* 76: 25-54.
- BAINES, J. (1985). *Fecundity figures: Egyptian personification and the iconology of a genre*. Warminster-Chicago: Aris & Phillips / Bolchazy-Carducci.
- BAINES, J. (1988). "An Abydos list of gods and an Old Kingdom use of texts", en J. Baines, T.G.H. James, A. Leahy y A.F. Shore (eds.), *Pyramid studies and other essays presented to I. E. S. Edwards*, Occasional Publications 7. London, Egypt Exploration Society: 124-133.
- BAINES, J. (1991). "On the symbolic context of the principal hieroglyph for 'god'", en U. Verhoeven y E. Graefe (eds.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten: Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag*, Orientalia Lovaniensia Analecta 39. Leuven, Peeters: 29-46.
- BAINES, J. (1994). "Contexts of fate: literature and practical religion", en Ch. Eyre, A. Leahy y L. Montagnò LEAHY (eds.), *The unbroken reed: studies in the culture and heritage of ancient Egypt in honour of A. F. Shore*, Occasional Publications 11. London, Egypt Exploration Society: 35-52.
- BAINES, J. (1998). "The dawn of the Amarna age", en E.H. Cline y D. O'Connor (eds.), *Amenhotep III: perspectives on his reign*. Ann Arbor, University of Michigan Press: 271-312.
- BAINES, J. (1999). "Egyptian syncretism: Hans Bonnet's contribution", *Orientalia* 61: 199-214.
- BAINES, J. (2000). "Egyptian deities in context: multiplicity, unity, and the

- problem of change”, en B. Nevling PORTER (ed.), *One god or many: concepts of divinity in the ancient world*, Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1. Chebeague, Casco Bay Assyriological Institute: 9-78.
- BAINES, J. (2007). *Visual and written culture in ancient Egypt*. Oxford University Press.
- BAINES, J. (en prensa). “The stelae of Amenisonbe from Abydos and Middle Kingdom display of personal religion”, en S. Quirke, J. Bourriau y D. Magee (eds.), *Sitting beside Lepsius: Studies dedicated to Jaromir Malek at the Griffith Institute*, Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven: Peeters.
- BAINES, J. y FROOD, E. (2008). “Piedad, cambio y exhibición en el Reino Nuevo”, *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 15: 75-106.
- BAINES, J. y MCNAMARA, L. (2007). “The twin stelae of Suty and Hor”, en Z. Hawass y J.E. Richards (eds.), *The archaeology and art of ancient Egypt: essays in honor of David B. O'Connor*, vol. 1. Cairo, Supreme Council of Antiquities Press: 63-79.
- BEGELSBACHER-FISCHER, B. (1981). *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*, Orbis Biblicus et Orientalis 37. Fribourg-Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht.
- BELL, L. (1985). “Luxor Temple and the cult of the royal ka”, *Journal of Near Eastern Studies* 44: 251-294.
- BENNETT, J. (1939). “The restoration inscription of Tut‘ankhamūn”, *Journal of Egyptian Archaeology* 25: 8-15.
- BICKEL, S. (1997). *Untersuchungen im Totentempel des Merenptah in Theben III: Tore und andere wiederverwendete Bauteile Amenophis’ III*, Beiträge zur Ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 16. Stuttgart: Franz Steiner.
- BICKEL, S. (2002). “Aspects et fonctions de la déification d’Amenhotep III”, *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 102: 63-90.
- BICKEL, S. (2003). “‘Ich spreche ständig zu Aton’: zur Mensch-Gott-Beziehung in der Amarna Religion”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 3: 23-45.
- BOHLEKE, B. (1997). “An oracular amuletic decree of Khonsu in the Cleveland Museum of Art”, *Journal of Egyptian Archaeology* 83: 155-167.
- BORGHOUTS, J.F. (1978). *Ancient Egyptian magical texts*, NISABA, Religious Texts in Translation Series 9. Leiden: E. J. Brill.
- BRYAN, B.M. (1997). “The statue program for the mortuary temple of Amenhotep III”, en S. Quirke (ed.), *The temple in ancient Egypt: new discoveries and recent research*. London, British Museum Press: 57-81.
- BURKARD, G. y THISSEN, H.-J. (2008). *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte II: Neues Reich*, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 6. Berlin: Lit.
- CALVERLEY, A.M. y BROOME, M.F. (1933-59). *The temple of King Sethos*

- I at Abydos*, 4 vols. London: Egypt Exploration Society and Oriental Institute Chicago.
- CAMINOS, R.A. (1954). *Late-Egyptian miscellanies*, Brown Egyptological Studies 1. London: Geoffrey Cumberlege / Oxford University Press.
- CHASSINAT, E. (1934). *Le temple de Dendara*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- DARESSY, G. (1899). "Les temple d'Abydos: supplément à la publication de Mariette", *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Egyptiennes et Assyriennes* 21: 1-8.
- DAVID, A.R. (1981). *A guide to religious ritual at Abydos*, Modern Egyptology. Warminster: Aris & Phillips.
- DAVIES, N. de G. (1903-08). *The rock tombs of el Amarna*, Archaeological Survey of Egypt 13-18, 6 vols. London: Egypt Exploration Fund.
- DERCHAIN, Ph. (1980). "Comment les Egyptiens écrivaient un traité de la royauté", *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 87/88: 14-17.
- EATON-KRAUSS, M. (2003). "Restorations and erasures in the post-Amarna period", en Z.A. Hawass y L. Pinch Brock (eds.), *Egyptology at the dawn of the twenty-first century: proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, vol. 2. Cairo-New York, American University in Cairo Press: 194-202.
- EDWARDS, I.E.S. (1960). *Oracular amuletic decrees of the late New Kingdom, Hieratic Papyri in the British Museum*, 4th series, 2 vols. London: British Museum.
- EDWARDS, I.E.S. (1971). *Treasures of Tutankhamun*, Exhibition catalogue, British Museum 1972. London: Thames & Hudson.
- ENMARCH, R. (2005). *The dialogue of Ipuwer and the Lord of All*. Oxford: Griffith Institute.
- ERMAN, A. y GRAPOW, H. (1926). *Wörterbuch der ägyptischen Sprache I*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- ETIENNE, M. (2000). *Heka: magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, Les Dossiers du Musée du Louvre 57: Exposition-dossier du département des Antiquités Égyptiennes. Paris: Réunion des Musées Nationaux.
- FISCHER-ELFERT, H.-W. (1996). "Two oracle petitions addressed to Horus-Khau with some notes on the oracular amuletic decrees (P. Berlin P. 8525 and 8526)", *Journal of Egyptian Archaeology* 82: 129-144.
- FRANKFORT, H., de BUCK, A. y GUNN, B. (1930). *The cenotaph of Seti I at Abydos*, Egypt Exploration Society, Memoir 39, 2 vols. London: Egypt Exploration Society.
- FREED, R.E., D'AURIA, S. y MARKOWITZ, Y. (eds.) (1999). *Pharaohs of the sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamen*, Exhibition catalogue. Boston-New York-London: Museum of Fine Arts / Bulfinch Press / Little, Brown and Company.
- GARDINER, A.H. (1937). *Late-Egyptian miscellanies*, Bibliotheca Aegyptiaca 7. Brussels: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth.

- GARDINER, A.H. (1944). "Horus the Behdetite", *Journal of Egyptian Archaeology* 30: 23-60.
- GOEBS, K. (1998). "Expressing luminosity in iconography: features of the solar bark in the tomb of Ramesses VI", *Göttinger Miszellen* 165: 57-71.
- GOEBS, K. (2008). *Crowns in Egyptian funerary literature: royalty, rebirth, and destruction*. Oxford: Griffith Institute.
- GOLDWASSER, O. (2006). "The essence of Amarna monotheism", en G. Moers, H. Behlmer, K. Demuss y K. Widmaier (eds.), *Jn.t dr.w: Festschrift für Friedrich Junge*, vol. I. Göttingen, *Lingua Aegyptia*, Seminar für Ägyptologie und Koptologie: 267-279.
- GOLÉNISCHEFF, W. [GOLENISHCHEV, V.S.] (1927). *Papyrus hiératiques, Nos 58001-58036*, Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- GUERMEUR, I. (2005). *Les cultes d'Amon hors de Thèbes: recherches de géographie religieuse*, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Religieuses 123. Turnhout: Brepols.
- GUNN, B. (1955). "The decree of Amonrasonthêr for Neskhnos", *Journal of Egyptian Archaeology* 41: 83-105, con apéndice de I. E.S. Edwards.
- HARI, R. (1984). "La religion amarnienne et la tradition polythéiste", en: F. JUNGE (ed.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens zu Ehren von Wolfhart Westendorf II: Religion*. Göttingen, Friedrich Junge: 1039-1055.
- HARRIS, J.R. (1973). "The date of the 'restoration' stela of Tutankhamun", *Göttinger Miszellen* 5: 9-11.
- HAWASS, Z.A. (2004). *The golden age of Tutankhamun: divine might and splendor in the New Kingdom*. Cairo-New York: American University in Cairo Press.
- HELCK, W. (1959). *Urkunden der 18. Dynastie, Heft 22*, Urkunden des Ägyptischen Altertums IV. Berlin: Akademie-Verlag.
- HELCK, W. (1961). *Urkunden der 18. Dynastie: Übersetzung zu den Heften 17-22*, Urkunden des Ägyptischen Altertums: Deutsch. Berlin: Akademie-Verlag.
- HELCK, W. (1977). "Der Verfasser einer Königsinschrift", en J. Assmann, E. Feucht, y R. Grieshammer (eds.), *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*. Wiesbaden, Dr Ludwig Reichert: 241-256.
- HORNUNG, E. (1982). *Conceptions of god in ancient Egypt: the one and the many* (trad. John Baines). Ed. Original: *Der Eine und die Vielen*, 1971. Ithaca: Cornell University Press.
- HORNUNG, E. (1999). *Akhenaten and the religion of light* (trad. David Lorton). Ithaca: Cornell University Press.
- HORNUNG, E. (2005). *Der Eine und die Vielen: altägyptische Götterwelt*, 5ta. ed. Darmstadt: Primus.
- KAHL, J. (2007). "*Ra is my lord*": searching for the rise of the sun god at the dawn of Egyptian history, Menes 1. Wiesbaden: Harrassowitz.
- KITCHEN, K.A. (1993a). *Ramesside inscriptions, translated and annotated*:

- notes and comments I: *Ramesses I, Sethos I and contemporaries*. Oxford: Blackwell.
- KITCHEN, K.A. (1993b). *Ramesside inscriptions, translated and annotated: translations I: Ramesses I, Sethos I and contemporaries*. Oxford: Blackwell.
- KOROSTOVTSSEV, M. (1947). "Stèle de Ramsès IV d'Abydos", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 45: 155-173.
- KOZLOFF, A.P., BRYAN, B.M. y BERMAN, L.M. (1992). *Egypt's Dazzling Sun: Amenhotep III and his world*, Exhibition catalogue. Cleveland Museum of Art / Indiana University Press.
- KRAUSS, R. (2000). "Akhenaten: Monotheist? Polytheist?", *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 11: 93-101.
- KUHLMANN, K.P. (2007). "El-Salamuni: der Felstempel des Eje bei Achmim", en G. Dreyer y D. Polz (eds.), *Begegnung mit der Vergangenheit: 100 Jahre in Ägypten, Deutsches Archäologisches Institut Kairo 1907-2007*. Mainz, Philipp von Zabern: 179-183.
- LACAU, P. (1909). *Stèles du Nouvel Empire*, Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire I. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- LAISNEY, V.P.-M. (2007). *L'Enseignement d'Anénémopé*, Studia Pohl, Series Maior 19. Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- LEMAIRE, A. (2007). *The birth of monotheism: the rise and disappearance of Yahwism* (trad. Jack Meinhardt). Washington D.C.: Biblical Archaeology Society.
- LICHTHEIM, M. (1980). *Ancient Egyptian literature: a book of readings III, The Late period*. Berkeley: University of California Press.
- LÖHR, B. (1974). "Ahanjati in Heliopolis", *Göttinger Miszellen* 11: 33-38.
- LÖHR, B. (1975). "Ahanjati in Memphis", *Studien zur Altägyptischen Kultur* 2: 139-187.
- LUISELLI, M.M. (2004). *Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038)*, Kleine Ägyptische Texte 14. Wiesbaden: Harrassowitz.
- LUISELLI, M.M. (en preparación). *Die Suche nach Gottesnähe: Untersuchungen zur persönlichen Teilnahme an der Religion in Ägypten von der 1. Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches*, Ägypten und Altes Testament. Wiesbaden: Harrassowitz.
- MANNICHE, L. (1976). *Musical instruments from the tomb of Tut'ankhamun*, Tut'ankhamun's Tomb Series 6. Oxford: Griffith Institute.
- MANUELIAN, P. der (1999). "Semi-literacy in Egypt: some erasures from the Amarna period", en E. Teeter y J.A. Larson (eds.), *Gold of Praise: studies on ancient Egypt in honor of Edward F. Wente*, Studies in Ancient Oriental Civilization 58. Chicago, The Oriental Institute, University of Chicago: 285-298.
- MARIETTE, A. (1869). *Abydos, description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville I*. Paris: Franck-Vieweg.
- MARTIN, G.Th. (1989). *The Memphite tomb of H.oremheb, Commander-in-Chief of Tut'ankhamun I: the reliefs, inscriptions, and commentary*, Excavation

- Memoir 55. London: Egypt Exploration Society.
- MONTERRAT, D. (2000). *Akhenaten: history, fantasy and ancient Egypt*. London: Routledge.
- MÜLLER, M. (en prensa). "The 'el-Hibeh'-archive: introduction and preliminary information", en G.P.F. Broekman, R.J. Demarée y O.E. Kaper (eds.), *The Libyan period in Egypt: historical and chronological problems of the Third Intermediate period. Proceedings of a conference at Leiden University, 25-27 October 2007*, Egyptologische Uitgaven. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- MUNRO, P. (1981). "Frühform oder Deckname des Jati (Aton) in Helio-polis", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 37: 359-367.
- MURNANE, W.J. (1995). *Texts from the Amarna period in Egypt*, Writings from the Ancient World 5. Atlanta: Scholars Press.
- MURNANE, W.J. y VAN SICLEN, Ch.C. (1993). *The boundary stelae of Akhenaten*. London-New York: Kegan Paul International.
- NAVILLE, E. (1894-1898). *The temple of Deir el Bahari*, 6 vols. London: Egypt Exploration Fund.
- PIANKOFF, A. (1964). "Les grandes compositions religieuses du Nouvel Empire et la réforme d'Amarna", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 62: 207-218.
- PINCH, G. (1993). *Votive offerings to Hathor*. Oxford: Griffith Institute.
- PORTER, B. y MOSS, R.L.B. (1972). *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings II: Theban temples*, 2da. ed. Oxford: Griffith Institute / Ashmolean Museum.
- RAVEN, M.J., VAN WALSEM, R., ASTON, B.G. y STROUHAL, E. (2001-02). "Preliminary report on the Leiden excavations at Saqqara, season 2001: the tomb of Meryneith", *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 37: 71-89.
- RAY, J.D. (1975). "Two further decrees-cases of *š3k*", *Journal of Egyptian Archaeology* 61: 257-258.
- REDFORD, D.B. (1981). "A royal speech from the blocks of the 10th pylon", *Bulletin of the Egyptological Seminar* 3: 87-102.
- RÖMER, M. (1994). *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches: ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen*, Ägypten und Altes Testament 21. Wiesbaden: Harrassowitz.
- RYHOLT, K. (1993). "A pair of oracle petitions addressed to Horus-of-the-Camp", *Journal of Egyptian Archaeology* 79: 189-198.
- SALEH, H. (2007). *Investigating ethnic and gender identities as expressed on wooden funerary stelae from the Libyan period (c. 1069-715 B.C.E.) in Egypt*, BAR International Series 1734. Oxford: John and Erica Hedges.
- SAUNERON, S. (1970). *Le papyrus magique illustré de Brooklyn (Brooklyn Museum 47.218.156)*, Wilbour Monograph 3. Brooklyn: The Brooklyn Museum.

- SÄVE-SÖDERBERGH, T. (1977). "Götterkreise", en W. Helck y W. Westendorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. II. Wiesbaden, Otto Harrassowitz: 686-696.
- SCHÄFER, P. (2005). "Geschichte und Gedächtnisgeschichte: Jan Assmanns 'Mosaische Unterscheidung'", en B.E. Klein y Ch.E. Müller (eds.), *Memoria – Wege jüdischen Erinnerns: Festschrift für Michael Brocke zum 65. Geburtstag*. Berlin, Metropolis: 19-39.
- SCHENKEL, W. (1974). "Amun-Re: eine Sondierung zu Struktur und Genese altägyptischer synkretistischer Götter", *Studien zur Altägyptischen Kultur* 1: 275-288.
- SCHWALLER DE LUBICZ, R.A. (1999). *The temples of Karnak*. Rochester VT: Inner Traditions.
- SHUPAK, N. (2005). "The Instruction of Amenemope and Proverbs 22:17–24:22 from the perspective of contemporary research", en R.L. Troxel, K.G. Friebel y D.R. Magary (eds.), *Seeking out the wisdom of the ancients: essays offered to honor Michael V. Fox on the occasion of his sixty-fifth birthday*. Winona Lake, Eisenbrauns: 203-220.
- SMITH, M.S. (2001). *The origins of biblical monotheism: Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts*. Oxford University Press.
- SMITH, M.S. (2008). *God in translation: deities in cross-cultural discourse in the biblical world*, Forschungen zum Alten Testament 57. Tübingen: Mohr Siebeck.
- STERNBERG-EL HOTABI, H. (2006). "Die Erde entsteht auf deinen Wink: der naturphilosophische Monotheismus des Echnaton", en R.G. Kratz, y H. SPIECKERMANN (eds.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike I: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina*, Forschungen zum Alten Testament 2:17. Tübingen, Mohr Siebeck: 45-78.
- STEVENS, A. (2006). *Private religion at Amarna: the material evidence*, BAR International Series 1587. Oxford: Archaeopress.
- VERNUS, P. (1982). "Namengebung", en W. Helck y W. Westendorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. IV. Wiesbaden, Otto Harrassowitz: 326-333.
- VERNUS, P. (1982-83). "Etudes de philologie et de linguistique (II)", *Revue d'Égyptologie* 34: 115-128.
- WENTE, E.F. (1982). "Mysticism in pharaonic Egypt?", *Journal of Near Eastern Studies* 41: 161-179.
- WESTENDORF, W. (1969). "Das angebliche Doppeldeterminativ (Gott und König) beim Wort 'Vater' in den Texten der Amarnazeit", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 25: 202-211.
- ZANDEE, J. (1947). *De hymnen van Amon van Papyrus Leiden I 350*, Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden 28. Leiden: Rijksmuseum van Oudheden.
- ZANDEE, J. (1992). *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, verso*, Collections of the National Museum of Antiquities at Leiden 7, 3 vols. Leiden: Rijksmuseum van Oudheden.

## REALEZA, RITO Y TRADICIÓN EN EL EGIPTO ANTIGUO

La cosmovisión egipcia establece, para el comienzo de los tiempos, una creación regida por el orden (*maat*), entendido como “*la justa medida de las cosas que forman la base del mundo, la justa medida a la que se debiera aspirar, en armonía con las intenciones del dios creador*” (Hornung 1982: 213). Dioses y reyes “viven de *maat*”. La ideología de la realeza divina, dentro del orden de lo creado, resulta así el centro de la concepción egipcia del mundo. La imagen del rey que ofrece *maat* —en la forma de una pequeña figura de diosa— en los templos de todas las épocas, asegura la vigencia del orden para los hombres y la tierra que el rey gobierna y auspicia, al mismo tiempo, esa condición para el futuro.

¿Surgió la concepción del rey-dios en los albores de la historia en toda su complejidad y con todas sus características o fue una construcción lenta, resultado de las contradicciones iniciales de la organización de un modelo de estado y de su adecuación al medio geográfico y humano? La identificación de la figura real con el halcón (Horus) y su relación con el orden encuentran ya expresión en la iconografía de los tiempos tempranos de la constitución del estado, en objetos ceremoniales del período Predinástico tardío: en paletas y cabezas de maza rituales (Baines 1995b: 109-124). Ciertamente, la compleja ideología de la realeza, tal como se la conoce por textos posteriores fue una construcción lenta, una elaboración que cristalizó en el arquetipo del rey divino en la época de las pirámides (Redford 1986: 131). En adelante, los cambios políticos y sociales que afectaron a la imagen de la realeza, se advierten en los escritos y en las representaciones que distancian a la realidad del arquetipo temprano<sup>1</sup>. A partir del Primer Período Intermedio las elites provinciales demostraron la posibilidad de acceder a la función real y, en el Reino Medio, los gobernantes de Tebas devenidos reyes luego de la segunda

---

1 Múltiples imágenes de la realeza, que destacan los aspectos humanos, se reflejan en la literatura y la iconografía de todos los períodos de la historia faraónica y se contraponen a otras expresiones de los textos funerarios y algunos textos oficiales que presentan la imagen canónica del rey deificado (Silverman 1995: 49-92).

unificación del estado egipcio, legitimaron sus títulos con argumentos religiosos y con importantes logros materiales. Más tarde, y luego de la experiencia de asiáticos reyes en el Delta oriental, se implementaron otras formas de legitimación de las nuevas dinastías, entre los siglos XVI y XIII a.C. con el argumento del “nacimiento divino”, la elección a través de un oráculo y formas desarrolladas de culto al rey viviente<sup>2</sup>. Finalmente, a partir del I milenio a.C., libios, kushitas, griegos y romanos se avinieron a las antiguas formas de la monarquía local. Es evidente que el poderoso discurso mítico temprano de la realeza, sostenido por continuas legitimaciones, se mantuvo más allá del final de las dinastías indígenas.

Por cierto que el análisis moderno ha señalado las diferencias entre el rey-dios y los dioses mayores, su dependencia de éstos, su papel de intermediario frente a los hombres y la significación de la *función real*<sup>3</sup>. El *Ka* que recibía de su antecesor era el elemento “*que proveía al gobernante de la divinidad que lo separaba del hombre sujeto a la muerte*” (Silverman 1995: 67). Dentro de este contexto de la dualidad humana-divina del rey se destaca, como ya se ha dicho, la variedad de las formas de legitimación empleadas en distintas épocas de la historia faraónica. La institución debió justificar en tiempos de crisis su valor original y su eficacia (Baines 1995a: 7).

Asegurar el mantenimiento del orden en Egipto era la función primordial del rey. Su misma existencia era la condición del orden y su muerte abría las puertas al caos. El mito central de la monarquía egipcia del rey-dios que moría (Osiris), pasaba a gobernar en el inframundo y era sucedido por su hijo (Horus), que combatía permanentemente a las fuerzas contrarias al orden, fue el reaseguro de la eterna continuidad de la realeza, el arquetipo que se aplicó a todos los reinados (Redford 1986: 131).

- 
- 2 La distancia que separaba al rey del hombre común en el plano religioso y político se acorta desde fines del Reino Antiguo por la apropiación por parte de este último de las fórmulas que aseguraban un destino de ultratumba antes reservado a la realeza. “*En la medida en que los deseos reales y privados de una vida deificada de ultratumba y los medios de obtenerla se hicieron más similares, el sector real comenzó a practicar nuevas formas de distinguirse del privado*” (Silverman 1995: 83). Este proceso, que se inicia temprano, tiene en el Reino Nuevo expresiones importantes en el reinado de Hatshepsut con la representación en el templo de Deir el Bahari de escenas de su nacimiento divino y de la fiesta Opet; en el de Amenofis III, quien crea un culto a su persona y es representado adorándose a sí mismo y de Ramsés II, quien establece su culto como dios viviente en Egipto y Nubia (Baines 1995a: 25-26; Silverman 1995: 70-72).
  - 3 “*El rey no es un dios, pero en tanto quedó algo de la realidad original de la realeza egipcia, fue una muestra del poder eficaz del dios creador en este mundo*” (Hornung 1982). Véase también, Baines 1995a: 3-19.

Una variedad de rituales vinculados con la realeza, su legitimidad, su poder y su relación con los dioses, hacía posible el mantenimiento del orden de lo creado. Al comienzo de un reinado se celebraban los ritos de la accesión y la coronación del nuevo Horus, que recibía las insignias del poder y aseguraba la unidad de las Dos Tierras; periódicamente ese poder debía ser actualizado a través del ritual del Festival Sed, de cuya celebración e importancia hay testimonios de todas las épocas, los más tempranos del período Predinástico (Baines 1995b: 118-119). Iconografía temprana existe también sobre los ritos de la “muerte del enemigo” y sobre acciones propiciatorias de la fertilidad en distintas formas. Con la muerte del rey, los ritos funerarios celebrados para él marcaban el comienzo de un reinado en el inframundo como Osiris y abrían un paréntesis –la accesión del sucesor– que se cerraba plenamente con la coronación del nuevo Horus.

Fairman (1958) ha destacado la importancia para el funcionamiento de la institución de la monarquía en Egipto, del ritual del culto a los ancestros. Era parte del culto diario en los templos, y ceremonias relacionadas con él están presentes en algunos de los rituales mayores celebrados durante toda la época faraónica: en la coronación, en el Festival Sed y en rituales de fertilidad como el Festival de Min. Las listas de nombres reales en templos y tumbas atestiguan desde época temprana su celebración.

Los ancestros –dice Fairman– pueden ser considerados como una especie de corporación divina de la cual el rey, a su muerte, se convertía en miembro. Cualquiera fuese su origen, el rey probaba su vínculo directo con los ancestros a través de la celebración de las ceremonias fúnebres de su predecesor, mostrándose así como un hijo verdadero. Los ritos de la coronación no sólo hacían de él el rey divino, la presencia de los ancestros reales demostraba que era aceptado por ellos, era parte de su esencia, su ser alcanzaba plenitud con el espíritu de los ancestros y en esa plenitud gobernaba sin oposición y sin disputa (p. 103).

Se ha señalado la doble función propiciatoria y legitimadora de las listas de culto de los antecesores reales: propiciatoria para la comunidad ya que reafirmaba la continuidad del orden y legitimadora en virtud del parentesco del oferente con sus predecesores<sup>4</sup>.

---

4 Quien ofrenda “*encarna el ancestro fundador del linaje y esto es lo que lo legitima para detentar su cargo y lo que le confiere el poder trascendente y benefactor del que está dotado*” (Cervelló Autuori 2006: 106).

Aparte de la especial relación del rey con sus predecesores en la función, la relación con los dioses requería el mantenimiento del culto en los templos: el ritual de la ofrenda diaria, la participación en los festivales y la celebración de los misterios de las divinidades patronas. Aunque, en teoría, el rey era el único oficiante legítimo, en la práctica, un cuerpo sacerdotal jerarquizado y numeroso suplió las necesidades del culto en los santuarios del país.

La fundación de un templo, su reconstrucción o su ampliación requería un ritual específico –que es conocido por escenas e inscripciones conservadas en estructuras de todas las épocas. El ritual establecía una secuencia de acciones que incluían la orientación y el trazado de los límites del edificio –la ceremonia llamada de la “extensión de la cuerda”–, el cavado de los cimientos, el modelado simbólico del material de construcción, el nivelado con arena y la colocación en pozos en los cimientos, en lugares importantes del templo, en las esquinas, a lo largo del eje, debajo de las columnas o de los pílonos de objetos propiciatorios simbólicos: los depósitos de fundación. El ritual concluía con la purificación y la consagración del edificio (Moret 1902: 115-145; Montet 1964; Weinstein 1973: 5-22).

Textos, de diferentes períodos, registran circunstancias particulares de la construcción de templos, como es el caso del relato de un emprendimiento en Heliópolis durante el Reino Medio, presentado en el estilo literario de la “novela real”. El protagonista, Sesostris I, invoca su carácter legítimo de Horus y en el poema inicial, su dependencia como hijo del dios creador. La intención declarada es perpetuar el recuerdo de su persona a través de la obra. Después de escuchar el elogio de la audiencia de sus cortesanos, la construcción es encargada a un funcionario y en la ejecución del rito de la “extensión de la cuerda” –del trazado de los límites del templo– es un sacerdote “lector en jefe y escriba de los libros divinos” quien se encarga de hacerlo en su presencia, aunque en la iconografía de esta ceremonia los personajes son siempre dioses<sup>5</sup>.

En dos inscripciones del templo ptolemaico-romano de Hathor en Dendera se registra que una ampliación o reconstrucción del edificio fue emprendida en el pasado, durante el Reino Nuevo, por Tuthmosis III, de acuerdo con escritos del tiempo de los “Seguidores de Horus”, i.e. de los reyes míticos predinásticos. El argumento de estos textos tardíos es elaborado en su evocación del pasado: en tiempos de Tuthmosis III,

---

5 Papiro Berlin 3029, Lichtheim 1975: 115-118. La fecha de composición del texto en el Reino Medio es discutida y se ha propuesto como posible el temprano Reino Nuevo. Sobre la “novela real” en la literatura egipcia, véase Loprieno 1996: 277-295.

se encontraron en construcciones de reyes del Reino Antiguo (Keops y Pepi), documentos de la más alta antigüedad sobre cómo debía construirse el edificio<sup>6</sup>. Por cierto en estos textos hay una evocación de un período mítico (el de los “Seguidores de Horus”) y de otros tiempos intermedios significativos para la historia del templo, representados en el Reino Nuevo por Tuthmosis III, y en el Antiguo, por Keops y Pepi<sup>7</sup>.

El más antiguo testimonio escrito sobre el ritual de fundación de un templo es la mención en la Piedra de Palermo de la ceremonia de la “extensión de la cuerda” durante las dinastías primera y segunda<sup>8</sup>. La representación en los templos de escenas aisladas es frecuente, pero es en los templos ptolemaicos-romanos de Edfu, Dendera y Kom Ombo donde se encuentra la secuencia más completa de escenas<sup>9</sup>. Más allá del registro escrito/iconográfico, el registro arqueológico aporta rica información sobre el ritual, en la forma de los “depósitos de fundación”, los objetos propiciatorios ya mencionados.

Es comprensible que no se conozcan depósitos de fundación anteriores al comienzo del Reino Antiguo, si se tiene en cuenta qué poco se sabe de los santuarios tempranos. Cerámica y restos de sacrificios de animales se encuentran en los escasos depósitos conservados del Reino Antiguo (Weinstein 1973: 30-32). En las siguientes épocas, los depósitos incorporan, en crecientes números –manteniendo los recipientes de cerámica y de piedra y los restos de sacrificios de animales–, modelos de herramientas e instrumentos utilizados en la construcción, amuletos, placas inscriptas de piedra, fayenza o metales, modelos de ofrendas de alimentos, muestras de minerales y objetos varios.

El sitio de Tell er Rub'a, la ciudad de Mendes, es uno de los sitios arqueológicos más importantes del Delta centro-oriental y fue un antiguo centro religioso mencionado en los Textos de las Pirámides. Desde fines de los años noventa es objeto de un Proyecto arqueológico de la Universidad Estatal de Pennsylvania, dirigido por Donald B. Redford<sup>10</sup>.

---

6 “El gran plano de Dendera fue encontrado en antiguas escrituras, registradas sobre un rollo de cuero en el período de los Seguidores de Horus...” (Fisher 1968: 44-50). Véase Barguet 1952: 1-22 sobre textos de la dinastía XVIII en Medinet Habu y Luxor, y Arnold 1999: 308.

7 Cervelló Autuori 1996: 43.

8 Weinstein 1973: 1 n. 1; 24. En los reinados de Den y Ninetjer. La escena está representada en una jamba de puerta de Khasekhemwy en Hieracópolis (Engelbach 1934).

9 Moret 1902: 115-145.

10 Sobre el sitio en general, véase De Meulenaere y Mackay 1976 y Holz, Stieglitz, Hansen y Ochsenschlager 1988; sobre los resultados de las excavaciones de las Universidades de Toronto y Estatal de Pennsylvania, Redford *et al.* 1988; Redford 1994; 2004; 2007;

Muy poco ha quedado en pie de su gran templo, el punto central de la ciudad. Las excavaciones recientes han extendido la historia de su construcción y de sus sucesivas reconstrucciones y ampliaciones, las más tempranas correspondientes al Reino Antiguo (Redford 2007).

Un depósito de fundación del siglo xv a.C., del Reino Nuevo, es el más antiguo del templo. Aunque ningún objeto tiene inscripción –de un nombre real, del nombre del dios patrono o del templo al que pertenece– se considera que es parte de una construcción de la dinastía XVIII (de Hatshepsut o Tuthmosis III) por las características de la cerámica, muy semejante a la de otros depósitos de la misma época. Este depósito, proveniente de las excavaciones de los años sesenta de la Universidad de Nueva York, incluía modelos de herramientas, restos de un sacrificio animal y modelos cerámicos de cuencos, jarras, fragmentos de moldes de pan y recipientes de aceite perfumado (Hansen 1967: 8-9)<sup>11</sup>.

En 2003, durante las excavaciones de la Universidad Estatal de Pennsylvania se encontraron dos depósitos inscriptos con el nombre de Merenptah en el área del segundo pílono: recipientes (modelos) de cerámica –cuencos y jarras–, amuletos, restos de sacrificios bovinos y bloques de caliza, que prueban que una construcción de Ramsés II del templo principal de Mendes fue continuada o extendida por su sucesor. En sus diez años de reinado Merenptah construyó en Menfis y Tebas principalmente, pero dejó abundantes testimonios de haber completado obras de sus antecesores y, a través de inscripciones sobre estatuas y paredes en los templos, de haber renovado los principales cultos de Egipto (Sorouzian 1989: 125-128).

Otros cuatro depósitos, los más ricos del templo, provienen de las anteriores excavaciones de la Universidad de Nueva York en los años sesenta y proceden de los cuatro ángulos del santuario saíta del siglo vi a.C., construido por Amasis. Los depósitos se encontraron en pozos profundos y en niveles sucesivos se colocaron 31 pequeñas placas rectangulares de metales (oro, plata y cobre), fayenza y de piedras semipreciosas inscriptas con el nombre del constructor, modelos de recipientes de cerámica (cuencos, jarras, platos moldes de pan, una piedra de moler y restos de un sacrificio bovino (Hansen 1967: 8-9).

---

sobre las excavaciones del Instituto de Bellas Artes de la Universidad de Nueva York y del Museo de Brooklyn, véase Wilson 1982; Hansen 1965; 1967 y sobre las excavaciones de las Universidades de Illinois y Washington, véase Brewer y Wenke 1992; Wenke y Brewer 1996.

- 11 Sobre un posible segundo depósito, encontrado en la misma área que el primero, durante las excavaciones de la Universidad de Toronto en 1996, véase Daneri Rodrigo 2007: 202 n. 28.

Resulta significativo –en relación con la consideración demostrada por los egipcios por el pasado– que el depósito de fundación de la dinastía XVIII, no se encontró en su lugar original en los cimientos sino *reubicado y preservado como resultado de una ampliación posterior*, ya sea en la época ramésida o saíta, y que en 2005 adobes estampados con la cartela de Tuthmosis, cuidadosamente alineados se descubrieron al retirar los materiales de relleno de los niveles superiores del templo. El ritual de fundación o reconstrucción está atestiguado en Mendes, al menos para tres épocas: el comienzo del Reino Nuevo, la época ramésida y el período saíta. Los constructores *posteriores* a la dinastía XVIII, manifestaron un especial respeto hacia la obra de Tuthmosis III, quien fundó o amplió un templo anterior del Reino Nuevo, al preservar testimonio de un rito de fundación de la época y parte del material de la construcción del gran antecesor.

El ritual de fundación de los templos, como otros rituales de la realeza, al actualizar el vínculo con la esfera de lo divino y el orden de lo creado, cumplía la función de legitimar al rey constructor y de asegurar la prosperidad durante su reinado.

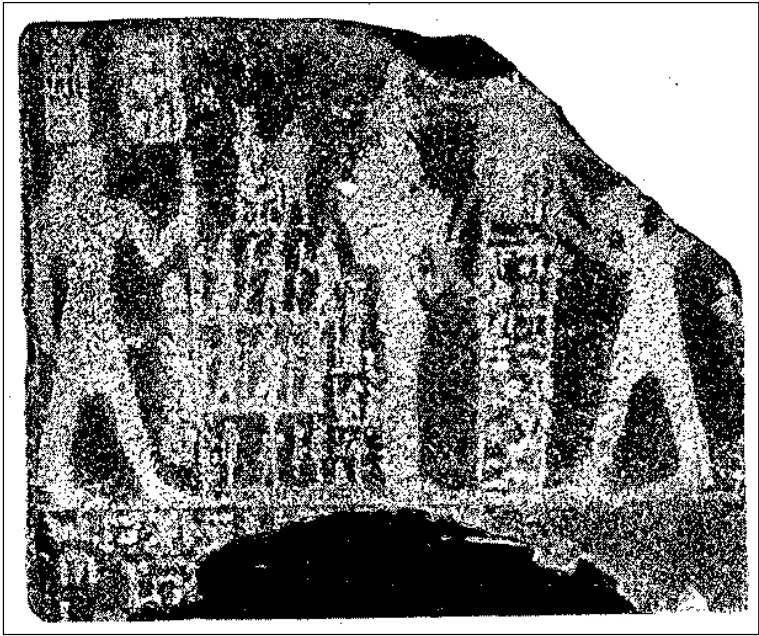


Fig. 1: Ritual de fundación, Hieracómpolis (Engelbach 1934).

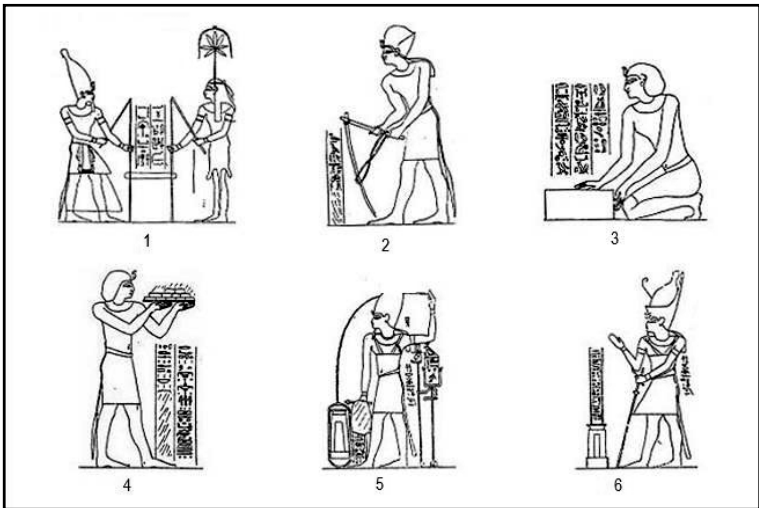


Fig. 2: Ritual de fundación, templos greco-romanos (Moret 1902). 1: Extensión de la cuerda (L.D. III,148a); 2: Cavado de los cimientos (Dendera I, 20); 3: Modelado del adobe (Dendera I, 21); 4: Depósitos de fundación (Dendera I, 22); 5: Purificación (Ombos I, p.74, 196); 6: Consagración (Ombos I, p.195).



Fig. 3: Mendes, templo; depósito de fundación (siglo XIII a.C.) (fotografía de la autora).



Fig. 4: Mendes, templo; depósito de fundación (siglo XIII a.C.) (fotografía de la autora).



Fig. 5: Mendes, templo; depósito de fundación (siglo XIII a.C.) (fotografía de la autora).

## Bibliografía

- ARNOLD, D. (1999). *Temples of the Last Pharaohs*. Oxford University Press.
- BAINES, J. (1989). "Ancient Egyptian concepts and uses of the past: 3<sup>rd</sup> to 2<sup>nd</sup> millennium BC evidence", en R. Layton (ed.), *Who needs the Past? Indigenous values and Archaeology*, One World Archaeology 5. London, Unwin Hyman: 131-149.
- BAINES, J. (1995a). "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation", en D. O'Connor y D.P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden-New York-Köln, Brill: 3-47.
- BAINES, J. (1995b). "Origins of Egyptian Kingship", en D. O'Connor y D.P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden-New York-Köln, Brill: 95-156.
- BARGUET, P. (1952). "Le Rituel archaïque de Fondation des temples de Medinet Habou et de Luxor", *Revue d'Égyptologie* 9: 1-22.
- BREWER, D. y WENKE, R. (1992). "Transitional Late Predynastic-Early Dynastic Occupations at Mendes: A Preliminary Report", en E.C.M. van den Brink (ed.), *The Nile Delta in Transition: 4<sup>th</sup>-3<sup>rd</sup> Millennium B.C.* Tel Aviv, E. van den Brink (publisher): 191-197.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. (1996). "Arquetipo y clasicismo en la historia del Antiguo Egipto. Una reflexión", *Studia Africana* 7: 43-57.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. (2006). "Listas reales, parentesco y ancestralidad en el Estado egipcio temprano", en: M. CAMPAGNO (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua Oriental, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo: 95-113.
- DANERI RODRIGO, A. (2007). "Arqueología e Historia. El ritual de fundación de los templos en el Antiguo Egipto", en: *Fuentes e Interdisciplina. Segundas Jornadas del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas*. Buenos Aires, CONICET-IMHICIHU: 195-204.
- DE MEULENAERE, H. y MACKAY, P. (1976). *Mendes II*. Warminster, Aris & Phillips.
- ENGELBACH, R. (1934). "A Foundation Scene of the Second Dynasty", *Journal of Egyptian Archaeology* 20: 183-184.
- FAIRMAN, W. (1958). "The Kingship rituals of Egypt", en S.H. Hook (ed.), *Ritual and Kingship*. Oxford, Clarendon Press: 74-104.
- FISHER, H.G. (1968). *Dendera in the Third Millennium B.C.* Locust Valley, New York: J. J. Augustin.
- HANSEN, D. (1965). "Mendes 1964", *Journal of the American Research Center in Egypt* 4: 31-37, Pls. XVI-XXI.
- HANSEN, D. (1967). "The Excavations at Tell er Rub 'a", *Journal of the American Research Center in Egypt* 6: 5-16, Pls. I-XV.
- HOLZ, R.K., STIEGLITZ, D., HANSEN, D.P. y OCHSENSCHLAGER, E. (1988). *Mendes I*, American Research Center

- in Egypt Reports 2. Cairo: American Research Center in Egypt.
- HORNUNG, E. (1982). *Conceptions of God in Ancient Egypt*. London-Melbourne-Henley: Routledge & Kegan Paul.
- LICHTHEIM, M. (1975). *Ancient Egyptian Literature I. The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- LOPRIENO, A. (ed.) (1996). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden-New York-Köln: Brill.
- MOLINERO POLO, M.A. (2000). “Templo y cosmos”, en M.A. Molinero Polo y D. Solá Antequera (coord.), *Arte y Sociedad del Egipto antiguo*. Madrid, Ediciones Encuentro: 69-94.
- MONTET, P. (1964). “Le Rituel de Fondation des temples égyptiens”, *Kemi* XVII: 74-100.
- MORET, A. (1902). *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études 15. Paris: E. Leroux.
- REDFORD, D.B. (1986). *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books*. Mississauga: Benben Publications.
- REDFORD, D.B. et al. (1988). “The First Season of Excavations at Mendes”, *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* XVIII: 49-79.
- REDFORD, D.B. (1994). “Interim Report on the Second Campaign of Excavations at Mendes (1992)”, *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* XXI-XXII: 1-12.
- REDFORD, D.B. (1995). “The Concept of Kingship during the 18<sup>th</sup> Dynasty”, en D. O'Connor y D.P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden-New York-Köln, Brill: 157-183.
- REDFORD, D.B. (2001). “Mendes”, en D.B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vols. Oxford University Press: 376-377.
- REDFORD, D.B. (ed.) (2003). *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*. Barcelona: Crítica.
- REDFORD, D.B. (ed.) (2004). *Excavations at Mendes I. The Royal Necropolis*. Leiden-Boston: Brill.
- REDFORD, D.B. (2007). “An Interim Report on the Temple of the Ram-god at Mendes”, en D.B. Redford (ed.), *Delta Reports 1: Research in Lower Egypt*. London-New York: Oxbow, en prensa.
- SILVERMAN, D.P. (1995). “The Nature of Egyptian Kingship”, en D. O'Connor y D.P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden-New York-Köln, Brill: 49-92.
- SOROZIAN, H. (1989). *Les monuments du roi Merenptah*. Mainz: Ph. Von Zabern.
- WEINSTEIN, J.M. (1973). *Foundation Deposits in Ancient Egypt*. University of Pennsylvania Ph.D. Dissertation. Ann Arbor: UMI.
- WENKE, R. y BREWER, D. (1996). “The Archaic-Old Kingdom Delta: the Evidence from Mendes and Kom el Hisn”, en M. Bietak (ed.), *Haus und Palast im Alten Ägypten*. Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 263-285.
- WILSON, K. (1982). *Mendes. Preliminary Report on the 1979 and 1980 Seasons*, Cities of the Delta, II. ARCE Reports 5. Malibu: Undena.

SEGUNDA PARTE

GRECIA ANTIGUA



## LOS ESPACIOS RELIGIOSOS DE LOS ORÍGENES DE LAS COMUNIDADES ARCAICAS

La creación de la *pólis* representa, no sólo la organización de la vida comunitaria con sus cultos, sino también, en Grecia, la formación del estado, es decir la organización de una estructura política tendente a perpetuar las formaciones sociales derivadas de la ocupación del territorio, así como a garantizar la continuidad de dicha ocupación y, a ser posible, ampliarlo; ello da lugar a la aparición de rivalidades entre comunidades vecinas que siguen un proceso paralelo; por ello se hace preciso establecer cultos que correspondan a los dioses de la ciudad, por más que en Grecia paralelamente se extienda el panteón panhelénico. La formación de la *pólis* se realiza de un modo paralelo a la adaptación de la religión a la nueva realidad, desde la Edad Oscura a las nuevas estructuras. No por ello dejan de existir divinidades que se identifican como patronos de cada comunidad. En ese fenómeno se revela la compleja dinámica que caracteriza la ciudad arcaica, entre las prácticas locales y la inclusión en un panteón de carácter general, en que tales rasgos no impiden la identificación.

Paralelamente, los grupos dominantes de las ciudades desarrollan relaciones de solidaridad, base del Panhelenismo, que se traducen en los cultos en que se aglutinan representantes de las comunidades, formados por miembros de las aristocracias, que se erigen en tales. De este modo, al mismo tiempo que se constituyen las entidades políticas identificadas como *póleis*, se organizan otras de nivel superior, en las que la solidaridad aristocrática se impone sobre la de las comunidades concretas.

Entre las funciones de estas entidades se ha adoptado la actividad oracular, originaria de determinados lugares precisos, cuya capacidad integradora ha permitido su difusión hacia espacios comunes, que da a los grandes santuarios una dimensión globalizadora, lo que permite a los oráculos convertirse en instrumento ideológico de gran potencialidad. Los oráculos locales quedan superados por los correspondientes a los grandes santuarios.

Los Oráculos eran interpretados en las ciudades por los creasmólogos. Su funcionamiento se halla pues en el eje entre las relaciones de tipo panhelénico y el funcionamiento mismo de las ciudades.

Museo, según cita de Pausanias (X, 5, 6), dice que en principio compartían el oráculo de Delfos Posidón y Gea:

Existe entre los griegos un poema de nombre Eumolpia, que atribuyen a Museo el hijo de Antiofemo. En él el oráculo estaba asignado en común a Posidón y Gea. Ella misma daba el oráculo, pero Posidón tenía un servidor para las declaraciones.

Y el mismo Pausanias (X, 24, 4), se refiere al de Posidón como parte del oráculo más antiguo. “En el templo hay un altar de Posidón, porque el oráculo más antiguo era uno propio de Posidón”. En la tradición del imaginario griego esta lectura representaba una referencia a los períodos legendarios de la Historia de Grecia, identificada normalmente con la cultura micénica. Ello se traduce en una identificación con las formas del poder representadas por el mundo heroico. En el sustrato del Panhelenismo que se identifica con los santuarios oraculares se halla por lo tanto una referencia a las formaciones políticas aristocráticas, legitimadas por sus vinculaciones con el mundo de los mitos más apeados a la naturaleza, la tierra y el mar.

El apogeo de Delfos (fig. 1) se relaciona sin embargo con la época de mayor prestigio panhelénico de Apolo *arkhegétés*, fundador de colonias. De este modo, la nueva realidad colonial se integra en la tradición, pero con la presencia de la divinidad que preside las relaciones cívicas de la aristocracia. En el mismo período arcaico, el oráculo está presente en los conflictos internos de las ciudades y en los correspondientes a las ciudades entre sí. En definitiva, la Guerra Sagrada fue una manifestación de las luchas por el poder. Pero también lo era la utilización por parte de los Alcmeónidas en sus pretensiones de expulsar a los Pisistrátidas de Atenas, en los períodos de enfrentamientos dentro de las rivalidades internas de las aristocracias para hacerse con un poder de tipo tiránico. Su proyección en la vida política interna de las ciudades es enorme, pues sirve de encauzamiento de la decisión humana, como por ejemplo cuando el oráculo recomendó a los atenienses la construcción de un muro de madera y Temístocles interpretó que había que invertir en la flota, o cuando emitía ataques a los tiranos hasta que fueron expulsados de Atenas. Luego, Delfos favoreció a Cimón y la fundación del santuario con los huesos de Teseo.

La fiesta tenía lugar una vez al año, el día del nacimiento de Apolo; pero se extiende a una vez al mes, el día 7. La Pitia bajaba en la tierra donde había un trípode con vapor (*pneúma*) y, sin ser vista, emitía el oráculo que escribían los sacerdotes. Detrás estaba el *ómphalos*, en posición central, que cita Estrabón (IX, 3, 6):

La mayor gloria le vino a este santuario por el oráculo, que se considera el más verídico de todos, pero se añadió también la posición del lugar. Pues está en medio del conjunto de Grecia, de la de dentro del Istmo y de la de fuera, se consideró de la ecúmene y lo llamaron ombligo de la tierra, con lo que modelaron un mito, que cuenta Píndaro, de que se unieron allí las águilas lanzadas por Zeus, la de occidente y la de oriente.

Para él, la posición central del *ómphalos* responde a la del mismo santuario, en el centro de Grecia, de la de dentro y la de fuera del Istmo, posición que colaboraba a su prestigio, según el autor, lo que quería decir el centro de la ecúmene. También hay una serie de altares de Hestia, la diosa de los organismos públicos, como la Asamblea ateniense y también del hogar. Había por ello consultas privadas tanto como públicas, en lo que establece un nuevo vínculo entre elementos polares, en este caso lo público y lo privado, dado que la *pólis* era en definitiva la proyección del *oikos*. Se celebran igualmente cultos de Afrodita, Perséfone, Heracles, lo que permite atribuir al santuario un papel integrador de los elementos igualmente complementarios en su individualidad. A través del oráculo se revelan los períodos de hegemonías, desde Corinto a Atenas, en la época en que domina el ámbito de las ciudades aristocráticas. En la primera época, de la hegemonía de Corinto, destaca el papel de oráculo colonial.

Los santuarios que se asientan en los orígenes del arcaísmo, en el proceso de formación de las nuevas comunidades, pueden hacerlo en relación con las nuevas estructuras en que se forma la *pólis*, pero también con las entidades étnicas, los *éthne*, que se aglutinan sin formar entidades políticas definidas, pero sí confederaciones capaces de actuar en conjunto en determinadas circunstancias y de mantener prácticas comunes en el plano religioso. Como tal santuario, su espacio privilegiado es el del altar (Sourvinou-Inwood 1993: 11). Aunque la *pólis* se defina como la organización cualitativamente dominante, existe una buena proporción de la población griega que vive en agrupaciones reducidas que se integran en entidades superiores, cuyo factor aglutinante es habitualmente un santuario, donde los rituales colectivos del grupo sirven precisamente como factor de solidaridad. Su asentamiento se basa en los espacios de

la Edad del Bronce como modo de prestigiar el espacio ocupado por las formaciones políticas. Los restos del pasado se utilizan como instrumentos de delimitación del espacio (Antonaccio 1994: 86-88), tanto santuarios como palacios. La dimensión política de la religión adquiere así un nuevo sentido, como instrumento de definición espacial de comunidades dispersas, santuarios que como el de los etolios se comparan con la Acrópolis. El santuario se erige en eje de las relaciones clientelares aristocráticas.

En estos lugares se conserva una mayor identificación con la colectividad de los participantes en los cultos, como en Termo (fig. 2), lugar excepcional, según Polibio (V, 8, 5-7), que lo califica como acrópolis de Etolia entera:

Pues como se celebraban cada año en este lugar las ferias y fiestas más brillantes, además de las elecciones de los magistrados, todos depositaban en este lugar para las recepciones y los preparativos los objetos más preciosos presentes en sus vidas. Además de la utilidad también esperaban obtener allí para sí la mayor seguridad por no haberse atrevido ningún enemigo nunca a entrar en estos lugares, y ser por naturaleza tales que tenían la disposición de acrópolis de Etolia entera. Así por estar el territorio en paz desde antiguo estaban llenos de muchas riquezas las casas de alrededor del santuario y todos los lugares cercanos.

El templo de Apolo, del siglo VIII a.C., parece haberse construido en relación con un culto vinculado a una tumba heroica de la Edad del Bronce. Hay un *mégaron* que se data entre el Heládico Medio y el Heládico Reciente y que sirve de base aglutinadora de una colectividad, ajena a cualquier identificación aristocrática relacionada con los orígenes de la ciudad. Se puede deducir por tanto que ciertas etnias se identifican colectivamente con las tradiciones heroicas, no sólo a través de un jefe que monopoliza la identificación en beneficio de su capacidad de control, sino que utiliza la tradición como modo de legitimar sus derechos territoriales como colectividad, como hace la *pólis* cuando asume los cultos heroicos de raigambre aristocrática.

En los primeros santuarios se detecta una relación estrecha con los cultos heroicos que se practican en las tumbas de personajes de la realeza de la Edad Oscura o en construcciones de la Edad del Bronce identificadas como tumbas de personajes de la época heroica. El Hereo de Argos (fig. 3) se encuentra en relación con las tumbas de cámara de Prosimna, donde se alternan los enterramientos micénicos con los propiamente argivos, con pretensiones de continuidad. Micenas sirve de legitimación del poder político de la aristocracia arcaica. El templo está asentado en

Prosimna, en cuyas colinas abundan las tumbas de cámara y una *thólos* de la Edad del Bronce. La continuidad es discutida, pero es probable que las tumbas sirvieran de estímulo para el emplazamiento del templo, posiblemente tras una reocupación del espacio en la Edad Oscura. Según Pausanias (II, 17, 1-2), realizan allí sacrificios secretos y llaman Prosimna al territorio (*khóra*) que está bajo el Hereo. El nombre de Prosimna se refería a una de las nodrizas de Hera. En el espacio correspondiente se encuentra incluso una *thólos* del Micénico Primitivo. Sobre los restos propios del culto doméstico del Micénico Reciente, puede haber un santuario protogeométrico. El Hereo como tal se construyó hacia 725 a 8 km de Argos, sobre una plataforma de tipo micénico hasta donde llega una procesión por la llanura. Antes de la hegemonía de Argos, puede haber sido un punto de reunión de las poblaciones locales de los alrededores. En el siglo IX a.C., efectivamente, todavía no representa la soberanía de Argos. Corresponde al control inicial de Argos, Micenas y Tirinte. En la época del Renacimiento griego del siglo VIII a.C. se recupera así el pasado heroico con el nuevo uso del posible *mégaron* del palacio micénico. Se usan los lugares de la Edad del Bronce con una nueva función, sin que haya necesidad de creer en la continuidad de uso del mismo espacio con funciones similares. Sin embargo, de primitivo santuario heroico y centro de confluencia de varias localidades con tradiciones comunes se ha convertido en templo de la diosa de la ciudad. Hera es en la *Iliada* la protectora de los héroes argivos. En su función de protectora de los héroes se superpone a ellos en sus lugares de culto. Es un ejemplo paradigmático de la relación entre antiguos monumentos y cultos recientes que sirve de sustento al funcionamiento político de éstos, como herencia de la Edad de Oro. La religión legitima el sistema político actual a través del pasado

El antiguo templo de Hera en Argos se construyó en el siglo VIII a.C., como punto final de los conflictos entre comunidades (Antonaccio 1992), símbolo del dominio de Argos sobre los territorios de Asine y Micenas. El culto de Hera parece asumir la tradición heroica para justificar la hegemonía. De hecho, dichas tumbas recibían ofrendas de la época de la construcción del templo. El culto de Hera y los rituales relacionados con las tumbas parecen ser dos aspectos de la misma realidad, la política del siglo VIII a.C. y sus fundamentos ideológicos. A partir del templo de Hera los argivos controlan las relaciones limítrofes y la población de su ciudad, desde el punto de vista visual e ideológico.

En efecto, en este ambiente se produce el fenómeno de la formación de los estados, donde crecen las actitudes competitivas entre las diferentes

aristocracias de las localidades próximas y se plasman en la lucha por el control del santuario que antes se definía como lugar de encuentro de las comunidades que las habitaban. Así, pasó a representar el poder de Argos frente a Asine, para luego, con su propio crecimiento, pasar a usar el santuario, colocado frente a Micenas y Tirinte, en un cierto aislamiento de la llanura argiva, como forma de manifestación de su poder en la Edad del Hierro, en la hegemonía argiva que tendría su punto culminante hacia 710.

En líneas generales, la formación de los santuarios griegos parte del uso de la casa del jefe como lugar ritual, circunstancia relacionada con las estructuras políticas de la Edad Oscura, sobre todo, porque allí se celebran las comidas sacras que desempeñan la función de aglutinar a la población en torno a un espacio simbólico de la figura jerárquica. En Eretria (fig. 4), la casa absidal del jefe permanece activa hasta principios del siglo VIII a.C., como posible lugar de culto con altar de cenizas y vajillas rituales relacionadas con la comensalidad promovida por el aristócrata. Estaba dedicada a una divinidad anónima, seguramente femenina, identificable con Ártemis, pero aparece adaptada por la aristocracia como templo de Apolo en el siglo VIII a.C., el *Daphnephóron*. En el cementerio de la puerta oeste se celebraba el culto heroico en el *hekatompedon* absidal, para pasar luego al culto de Apolo Dafnéforo. Se trata de una adaptación de la aristocracia a la vida de la ciudad en formación de lo que seguramente empezaría como vivienda de un jefe local. La llanura Lelantina era uno de los lugares donde estuvo Apolo antes de asentarse en Delfos, según el *Himno homérico*. La erección del templo de Apolo como centro de la ciudad en formación coincide con la destrucción de la tumba heroica de Lefkandí (fig. 5).

En Lefkandí, entre Calcis y Eretria, el héroe fue enterrado en el centro del *anaktóron*, que luego fue transformado en túmulo, conocido con el nombre de Tumba, para ser abandonado en 700 sin que adquiriera una función políada. Se trata del culto del soberano, del *basileús*, lugar habitualmente utilizado como sede de los banquetes, transformado en sede de rituales fúnebres. La casa está transformada en *herôon*. La conclusión es que sobre un lugar micénico que recibía objetos votivos se estableció un enterramiento que duró dos siglos, con una tumba principesca a la que rodeó una necrópolis seguramente de población dependiente. Su función debió de limitarse a la época en que las relaciones políticas estaban basadas de modo exclusivo en las dependencias clientelares, sin el reconocimiento de una estructura cívica superior.

Los cultos heroicos, en el tránsito de los cultos locales a su aceptación panhelénica, están igualmente presentes en las manifestaciones literarias del mismo proceso. En la *Iliada* (XXIII), en los funerales de Patroclo, se marca el tránsito que lleva a la participación común en unos rituales puramente vinculados a los lazos familiares y de clientela que unen entre sí a los *hetairoi*. Las fiestas de la *Odisea* (VIII), celebradas en honor de Odiseo en Feacia, proyectan las celebraciones para convertirlas en símbolo de la acogida del extranjero en la comunidad política.

Es posible que al héroe de Lefkandí se refiera Hesíodo (*Trabajos y días*, 654), cuando habla del premio que obtuvo al participar en los funerales de Anfidamante, en el que se celebraron fiestas en honor del héroe muerto, con premios propuestos por los hijos. El héroe muerto representará el sistema aristocrático, pero en el plano simbólico se representa como *basileús*, con lo que asume la ideología plasmada en el programa hesiódico del aedo que canta al rey como las Musas cantan a Zeus (Plácido 2005).

Éste puede ser el ambiente de la Guerra Lelantina, cuando dos agrupaciones ciudadanas entran en rivalidad por el territorio en torno al río Lelanto. Aquí se situarían los orígenes de la ciudad y de la colonización, al agruparse las comunidades para explotar la tierra y prescindir del príncipe. Sería la primera guerra conocida con rasgos propios de las comunidades ciudadanas, como guerra hoplita.

Los sacrificios colectivos simbolizan la creación de la vida urbana como vida civilizada, pues la comida en común del buey sacrificado funda la comunidad cívica. La comensalidad aristocrática de las casas del príncipe que creaba lazos de dependencia clientelar se ha transformado en comensalidad cívica de solidaridad e integración en los orígenes de la *pólis*, que legitima su poder colectivo sobre el poder del individuo, lo que repercutirá en el hecho de que en las ciudades, incluso con el sistema democrático, continúe dominando la aristocracia sobre todo en el ámbito religioso. Ello sin duda le confiere un aura que le permite en cualquier caso sostener su protagonismo en la vida política.

El punto de partida parece situarse en la función relacionada con la comensalidad ofrecida por los aristócratas en las áreas marginales a los palacios. Sin embargo, al haberse convertido en lugar de enterramiento, como centro privilegiado de expresión del poder del señor, las tumbas han servido de eje en el ejercicio del culto en la transición de la época de los palacios a la formación de la *pólis*: del banquete en la casa del individuo se pasa al culto de la comunidad a través del culto de las tumbas de los señores sublimadas al nivel heroico. Los lugares de comensalidad

tienen una serie de rasgos comunes, como el recinto cuadrado, interior y con filas de habitaciones de dos a quince, de siete a once camas. Es posible que la estoa regia de Atenas sea en principio un lugar de comensalidad (Bergquist 1990: 55). En Mégara, el *bouleutérion* se construyó sobre la tumba de Timalco, en el ágora que se supone situada entre las dos acrópolis de la ciudad: “Los megarenses tienen un buleuterio y, según dicen, en otro tiempo fue la tumba de Timalco” (Pausanias, I, 42, 4)<sup>1</sup>. El origen de la *pólis* se vincula a la transformación de los centros religiosos dependientes de la aristocracia, las tumbas o los centros de comensalidad, en centros de la vida política. Las instituciones colectivas se vinculan topográficamente a los cultos heroicos de la aristocracia.

Los santuarios con *bestiatória* tienden a separarse del templo como lugar representativo del sinecismo. Se relacionan más bien con cultos alejados de la *pólis* y vinculados a la *basileía*. En este sentido resulta ilustrativo el santuario de Deméter y Core en el Acrocorinto (fig. 6), con treinta habitaciones para doscientas personas, donde se procede al reparto igualitario de alimentos en banquetes rituales, con una estructura que se distribuye, de arriba a abajo, en tres niveles, los comedores, los centros rituales de los sacrificios y las ofrendas y el espacio de la iniciación, es decir, el teatro, en orden inverso al proceso real, en el que los iniciados en las ceremonias teatrales pasan a realizar los sacrificios y las ofrendas para finalmente participar en la comida en común. El santuario tiene el objeto de atraer a los centros urbanos a los devotos rurales. El lugar de la comensalidad se relaciona así con los orígenes de la ciudad, por un lado, como lugar iniciático donde se sanciona la presencia de cada uno como miembro de la colectividad, pero, por otro lado, en la adaptación de las funciones aristocráticas del jefe redistribuidor a la colectividad misma como lugar de encuentro. Los sacrificios representan la actuación colectiva de la ciudad ante la divinidad, con la participación de la colectividad en el banquete, como en las Panateneas o las Jacintias. La renovación del pacto de la colectividad con los dioses se presenta como modo de afirmar la cohesión social. Así se entienden los repartos de carne (Bruit-Zaidman y Schmidt-Pantel 2002: 27) después de descuartizar al animal. Los jefes se sustituyen por los sacerdotes como representantes de la *pólis*. La autoridad religiosa representa al *dêmos*. En la ciudad aristocrática pertenecen en cualquier caso a familias que monopolizan los sacerdocios. El arconte rey se define como símbolo de la adaptación a la

---

1 Traducción de M<sup>a</sup>.C. Herrero, Madrid, Gredos, 1994.

*pólis* de las funciones religiosas vinculadas a la aristocracia como *basileía* y atiende a *tà pátria*.

En la ciudad se integran prácticas de origen diverso y cobran una nueva naturaleza. Las procesiones cívicas, herederas de prácticas rituales preciudadanas, pueden ser centrípetas, como las Panateneas, que se dirigen a la Acrópolis, el centro de la ciudad, y centrífugas, como la que se dirige a Eleusis (fig. 7), lejos de la ciudad, en los espacios limítrofes del territorio. En ellas se transportan los animales de los sacrificios y las imágenes. Los sacrificios son públicos o privados y en ellos se materializan las relaciones de reciprocidad establecidas con la divinidad por las comunidades o por los individuos o familias. Los sacrificios se consideran actos cívicos y señalan la creación de la vida civilizada frente a la vida salvaje anterior de la comunidad, en expresión de Filócoro. Además, se celebra la comida en común que funda la comunidad. En los cultos de las *póleis* se integran los cultos locales, por lo que coinciden los cultos de los *dèmoi* con los de Atenas. La creación de la ciudad llevó consigo la concentración en Atenas de una serie de cultos locales que ahora sirven como vehículo de la cohesión cívica. El culto de Atenea no era sólo propio de la ciudad de Atenas, sino también de los diferentes *dèmoi*.

Entre los santuarios extraurbanos, el de Peracora (fig. 8), que recibe ofrendas desde 800, está construido sobre una casa heládica; se celebran comidas en el *hestiatóron*, edificio simple de forma rectangular anterior a la construcción del templo propiamente dicho, en la parte correspondiente al templo de Hera Limenia, el que se encuentra en lo alto, en la terraza. Su desarrollo es paralelo al crecimiento de Corinto. Junto a otras funciones, fue pronto lugar de refugio. Los inicios del culto aparecen desde el Geométrico Medio, en el segundo cuarto del siglo VIII a.C.; está situado en una zona no navegable, por lo que en principio no parece que se le pueda atribuir un carácter fundamentalmente relacionado con la navegación. Aquí podría situarse la referencia de Eumelo citada por Pausanias (II, 3, 11), según la cual Medea escondía a los niños recién nacidos en el santuario de Hera para hacerlos inmortales. Allí se celebraba un coro de siete vírgenes y siete efebos vestidos de negro con la cabeza rapada, que sacrificaban una cabra negra. Sería un ritual típico de las *eskhatiaí*. Hay un *mnêma* con importantes riquezas, procedentes de ofrendas de objetos de oro, con lo que resulta más rico que el santuario de Istmia y que el de Delfos en siglo VII a.C. Había un oráculo antiguo de Hera Acreea, según Estrabón. Hera Acreea se construyó hacia 750, como lugar de comensalidad, y en el siglo VII a.C. se construyó Hera Limenia, con importaciones exóticas. Hera Acreea estaba en el

*ákros*, en la punta del promontorio. *Akraía*, como epiclesis más antigua, se aplica a diversas divinidades femeninas en promontorios. Funciona como referencia comercial de Corinto desde el principio, pero se define sobre todo hacia el siglo VIII a.C., cuando se llena de dedicaciones de esa procedencia, como símbolo de su actividad hacia occidente por el golfo, como punto de partida de los viajes por la costa norte del golfo y relaciones con Otranto y como refugio de la “perea”. La epigrafía señala el epíteto *leukólenos* aplicado a Hera, lo que se relaciona con los broches encontrados en el santuario. Es la epiclesis más antigua, usada en Homero, también para Nausícaa, Arete, Andrómaca, Perséfone y Selene. Según Heródoto (V, 92), protege la fecundidad. Las imágenes de *pótnia therôn* están también presentes como fomento de la fertilidad de las mujeres y de la naturaleza, a través de la función curotrófica. Se presenta por tanto como una divinidad oracular y ctónica, protectora de la fecundidad, patrona de rituales de iniciación.

Los santuarios limítrofes sirven también en ocasiones para reunir poblaciones no griegas, sobre todo en las regiones marginales y principalmente en Asia Menor o las islas próximas, como ocurre en el Hereo de Samos (fig. 9), donde había varios templos de Hera como en el caso de Atenea en la Acrópolis. Posiblemente la diosa procede de una divinidad nacida allí, donde se encuentran huesos de animales procedentes de festines, además de restos de posteriores sacrificios de viajeros, con animales exóticos como cocodrilos, objetos lujosos como joyas, frutos simbólicos de la fertilidad como granadas y un gigantesco *koúros* heroico.

Algunos lugares desempeñan papeles privilegiados por su posición geográfica, entre Oriente y Occidente, en plena época de la configuración del mundo griego. Éfeso (fig. 10 [a, b, c]), por ejemplo, es escenario de la colaboración con Astarté en el Artemisio, con participación de los fenicios, lo que llegará a ser especialmente importante desde el siglo VIII a.C. El templo de Ártemis Efesia podría ser un ejemplo significativo, caracterizado como centro de las actividades en parte propias de la población local y en parte panhelénicas, con cultos de dioses anatolios o sirios. Se revela este papel en la presencia de cimerios y amazonas en los mitos fundacionales (Bammer 1991). Existe allí, en efecto, una gran variedad de cultos con fines integradores, con figurillas que recuerdan la Gran Madre y Cora (Bammer 1988).

En general, aunque se trate de lugares nuevos, se conjugan las referencias antiguas. Por ejemplo, el santuario de Amiclas se reconstituye después de un hiato, a través del establecimiento del culto de Apolo,

pero sobre el *mnêma* de Jacinto como héroe bajo la estatua del dios, como señala Pausanias (III, 1, 3):

Amiclas, hijo de Lacedemón, deseoso de dejar también él algo para la memoria, fundó una ciudadela en Laconia. De los hijos que tuvo, Jacinto, que era el más joven y el más bello de aspecto, pereció antes que el padre, y hay un memorial de Jacinto en Amiclas bajo la estatua de Apolo.

Allí se hacían las ofrendas antes del sacrificio a Apolo en las Jacintias, según el mismo autor (Pausanias, III, 19, 3):

La base de la estatua presenta forma de altar, pero dicen que en él está enterrado Jacinto y en las Jacintias, antes del sacrificio a Apolo, a este altar llevan sacrificios heroicos a Jacinto por una puerta de bronce; a la izquierda del altar está la puerta.

Se trata de fiestas preurbanas que, en el momento de la integración de la localidad en Esparta, se celebran con presencia de Apolo. Se ha configurado como centro de reunión de las poblaciones, para luego erigirse en lugar de control territorial a través de su integración en Esparta. De pequeño santuario de una comunidad evoluciona hasta convertirse en expresión del poder de otros.

En Nicoria, en Mesenia (fig. 11), se encuentra una casa absidal de la segunda mitad del siglo x a.C., situada en el interior de una zona habitada. Allí se celebraban posibles comidas rituales ofrecidas por el jefe que aglutinaba a su alrededor a la población de dicha zona. Sería el síntoma de la concentración del poder en siglo ix a.C., reflejada en la presencia de *pithoi* como instrumento de almacenaje para la distribución de bienes. La imagen que ofrece es por tanto la del jefe redistribuidor que en otros lugares daría paso a las ciudades. Los huesos de animales indican que allí se atendía a las necesidades comunales. A través de estas acciones se ejercían las funciones sacerdotales del jefe, que así afirmaba su poder sobre la comunidad. Posiblemente la casa del jefe del siglo x a.C. servía a la religión de una pequeña comunidad en la que el jefe ejerce como sacerdote.

## Los cultos locales

Desde el punto de vista religioso, todo el arcaísmo se caracteriza por la mezcla de las tradiciones anteriores y la formación de los cultos propios del desarrollo de la vida ciudadana.

Las ofrendas de *koûroi* y *kórai* presentes en los rituales ciudadanos resultan, por una parte, de la herencia de las prácticas preurbanas, relacionadas con la iniciación personal y el acceso a los grupos familiares y, por otra, de la organización de la vida ciudadana en que los jóvenes y las jóvenes pasan a convertirse en parte activa de la producción y de la reproducción de la comunidad cívica, en el ejército regular y en los organismos políticos o en el matrimonio institucionalizado.

En este aspecto se conserva en Ática la fiesta llamada Eiresione, que se celebra en mayo, en el mes ático de Targelión y que conserva su carácter preurbano. Son fiestas relacionadas con los frutos y donde figuran los cantos infantiles representativos de la renovación generacional. Las ofrendas están compuestas de higos, panes, miel, aceite y vino. Además se cuecen verduras. Se lleva el olivo sagrado al Delfinio, santuario de Apolo situado a orillas del Iliso, y se realiza una ceremonia de purificación. La fiesta ya se ha integrado en la comunidad cívica y ha adecuado su sentido originario a las características propias de la ciudad arcaica. Seguramente, en tiempos primitivos no se dedicaban a ninguna divinidad específica, sino que tenían que ver con las prácticas agrícolas y con el espacio que parece haber tenido en la primitiva comunidad una funcionalidad religiosa.

En el mes de octubre, que corresponde al mes ático de Pianepsión, se lleva una ofrenda de verduras cocidas a Apolo en las fiestas Pianepsias, en agradecimiento por el cumplimiento de la promesa de Teseo al volver de Creta. La fiesta se ha adecuado a las narraciones míticas que constituían el poso cultural de la comunidad. Era en realidad la época de la siembra de las plantas comestibles. En la procesión de las Oscoforias, los jóvenes llevan ramas de viña, del santuario de Dioniso en Limnas al santuario de Atenea Esciras en Falero, con la presencia de mujeres *deipnophóroi*, portadoras de la comida; representaban a las madres de los siete jóvenes de cada sexo rescatados por Teseo.

Las Apaturias tenían carácter privado dentro de la ciudad. Se celebraban también en el mes de Pianepsión, al inicio del año militar. Se llevaba a cabo al mismo tiempo la inclusión de los niños en las fratrías patrocinada por Zeus *Phrátrios*. El día se llama *Koureôtis*, en referencia a los *koûroi*. Los protagonistas míticos eran Melanto y Janto, el negro y el rubio, y los jóvenes reales accedían así a la efebía, a la juventud como grupo participante en los deberes de la ciudad. Se celebraban nueve meses después del mes Gamelión (enero), que era el mes de los matrimonios. La fiesta conserva pues su referencia al nacimiento de los niños, aunque se haya adaptado al nacimiento del joven como guerrero. Por ello las

divinidades curotróficas se representan con niños, pero se refieren a la entrada del joven en la vida adulta.

Por otra parte, el mismo fenómeno de integración produce un resultado algo diferente, cuando muchos cultos locales resultan asimilados a los cultos que se van estableciendo como normativos dentro de la estructura olímpica. Tal es el caso del culto de Alea, que se integra como culto de Atenea Alea en Tegea, en Arcadia, en la vía que viene desde Argos. La existencia de una diosa con animales se interpreta como un fenómeno procedente del mundo micénico. En el arcaísmo convergen en la ciudad los dos procesos, el que procede de los cultos locales y el heredado de las épocas anteriores, el de la concentración local para formar nuevas entidades y el temporal, como forma de adaptación de prácticas de tiempos pasados.

En el mismo proceso se adaptan los festivales agrarios a las funciones propias de la comunidad ciudadana. En principio se forman en torno a los mismos calendarios locales. Existen en Ática festivales de los demos como comunidades locales y, al mismo tiempo, se van desarrollando fiestas de la ciudad de Atenas, como reflejo del proceso de formación de la ciudad que se identifica como sinecismo. Los calendarios atenienses pasan al control de la asamblea como entidad representativa de la comunidad cívica.

De modo paralelo, se desarrolla la organización de *agônes* adaptados de los rituales primitivos al mundo de la *pólis*, donde se consolida la herencia aristocrática dentro de la nueva situación, en principio creada como alternativa a la aristocracia clientelar. Las aristocracias se adaptan al nuevo marco de poder que representa la ciudad. En ella se difunde el *stádion* o *hippódromos*, como centro donde entran en competición los miembros de la comunidad, antes de que se divulgaran los mismos hábitos a escala panhelénica, de modo que los mismos aristócratas competieran para ganar para su ciudad un prestigio que repercutía en su propio prestigio e influencia dentro de la misma; los centros atléticos van acompañados de *gymnásia*, donde se inician los jóvenes en las prácticas atléticas y al mismo tiempo se relacionan entre ellos en la formación de una base cultural de tendencia aristocrática.

## Los templos de las ciudades

Así pues, efectivamente, no porque predominen las tendencias al panhelenismo dejan de existir divinidades que se identifican como patronos de cada comunidad. A pesar de su incorporación al panteón, seguramente a través de Olimpia y de su difusión por todo el mundo griego, Hera sigue siendo la patrona de Argos, como Atenea lo es de Atenas. Sería en

principio un lugar de culto suburbano en los límites, lo que le permitió adoptar un papel con vocación panhelénica, a través de la hegemonía de Argos en las disputas territoriales con Micenas, Tirinto y Asine. Los ciudadanos hacen ofrendas de armas de tipo hoplítico para dioses y héroes patronos de las ciudades una vez que se ha producido la institucionalización de los ejércitos ciudadanos, donde el poseedor de la tierra cívica puede permitirse pagar el armamento pesado de la infantería hoplítica. Así se estabilizan las divinidades políadas y los héroes locales. De este modo, la ciudad, que ha superado la estructura clientelar que venera a los héroes con que se identifican los *basileís*, los adopta sin embargo como objeto de culto, de modo que los mismos atenienses se preocupan por recuperar los huesos de Teseo para depositarlos en un santuario en el ágora, símbolo de la integración y de la ciudadanía, del mismo modo que los espartanos han conseguido recuperar los huesos de Orestes, al que a pesar de su pasado argivo han identificado como antepasado espartano previo a la llegada de los Heraclidas. Al mismo tiempo, se integran en la ciudadanía los cultos locales de las aldeas y las prácticas religiosas nacidas de las sociedades agrarias. La fecundidad de las tierras y la *kourotrophía*, o crianza de los niños y educación de los jóvenes para la vida productiva, se identifican como preparación para la ciudadanía, acceso a Hebe, simbolizado en el matrimonio de Heracles que lo diviniza, como el joven *koúros* pasa a transformarse en miembro de pleno derecho de la comunidad. Así se interpreta la historia de Cleobis y Bitón, jóvenes que rinden culto a Hera llevando a su madre uncidos al carro, para marcar la procesión que lleva al santuario limítrofe, el que señala cuáles son las tierras a que tiene derecho el ciudadano, frente a los habitantes de otras comunidades vecinas (Polignac 1984: 49-50). Los templos se convierten en elemento representativo de la comunidad y su uso sirve para marcar la diferencia entre integrados y excluidos. Los templos son resultado de la monumentalización vinculada a la consolidación de la *pólis*.

La formación del ciudadano está representada por las divinidades femeninas, Hera, Atenea, Hebe, Irene, que pasan a simbolizar la guía del joven como divinidades curotróficas hasta que alcancen la condición de *koúros*. El emplazamiento de los santuarios se adapta a su papel en relación con la comunidad, en la acrópolis, el ágora y los límites de la urbe. Sin duda es Deméter la divinidad característica en este papel, pero también lo desempeña Hera con Heracles, Irene en su simbología ateniense, Atenea con Odiseo, protectora de héroes antes que divinidad cívica.

Normalmente, la inclusión en el entramado de la ciudad lleva consigo la implantación de una arquitectura específicamente relacionada con las

estructuras urbanas y, por tanto, de la planta rectangular del templo griego arcaico o clásico, que recupera en cierta medida la planta del *mégaron*. El templo (*naós*) se identifica como casa del dios y se halla profundamente relacionado con la ciudad, por ello contiene la estatua del dios por el que los miembros de la comunidad se sienten protegidos. La fundación de los templos se consideraba una parte sustancial de la fundación de la ciudad.

Ello va vinculado al proceso por el que se organiza el control del territorio por la ciudad en su fundación como tal. De este modo se produce el aprovechamiento de los lugares clave para la organización de la comunidad, tanto porque en el aspecto práctico se aprovechan los territorios como ámbito de la explotación agraria, como porque en el plano ideológico se produce la asimilación de los cultos agrarios, como es el caso del culto de Deméter, cuyos sacrificios se ven asimilados con la fecundidad de animales como el cochinillo. De este modo la *pólis* actúa como puente entre vida agraria y vida urbana a través de las prácticas religiosas y de su localización espacial.

Sin embargo, los santuarios permanecen asociados a veces a las aldeas integradas en la *pólis*. Con ello mantienen la proximidad al mundo rural, en las colinas y espacios apartados del centro urbano. Otras veces, dentro de la ciudad, se sitúan cerca de las murallas, como modo de indicar sus vinculaciones con el mundo de extramuros. De este modo, los cultos rurales se integran de manera simbólica. Caso claro de integración en la ciudad es el de Deméter Tesmóforo en Tebas, que se incluye en la casa de Cadmo, según Pausanias (IX, 16, 5). Similar es el caso del Eleusinio de Atenas, al pie de la Acrópolis. Todo ello tiene relación con el proceso de asimilación de los cultos agrarios en los Misterios, con lo que se transforman en rituales de integración de los campesinos en la comunidad ciudadana. Simbólicamente, el proceso se representa en Agras, en Atenas, donde se celebran los pequeños misterios, al inicio de la vía sacra que desde la ciudad se dirige al santuario extraurbano. Sin embargo, las relaciones entre Eleusis y Atenas fueron más complejas, no sólo como entidades desiguales, sino también con rivalidades reflejadas en el mito, que hacen pensar que Eleusis se incorpora a la ciudad en un proceso que culmina en el siglo VI a.C. Luego, pasaría a formar parte de los atractivos de Atenas. La ciudad y el santuario quedan vinculados por lazos simbólicos que se señalan en las procesiones entre ambos espacios.

En este terreno es muy representativo el papel desempeñado por Apolo, que se convierte en protector de los miembros de la *pólis* a través de los clanes. Por ello resulta absolutamente eficaz su presencia en el

conjunto de las ciudades griegas. En líneas generales, en el conjunto de la Hélade, Apolo aparece en las ciudades, pero se superpone a ellas en lugares que tienden al panhelenismo. El culto de Delos y el de Delfos se definen como ajenos al espacio político, con capacidad por tanto para integrar a todas las ciudades, donde los aristócratas proyectan hacia fuera su acción precisamente para ganar influencia en el interior, apoyados en el prestigio que proporciona la proyección externa.

En conclusión, los espacios religiosos constituyen un elemento representativo de las relaciones entre religión y política en diversos aspectos del mundo arcaico, entre la ciudad y la ecúmene, en posiciones dinámicas entre pasado y presente.

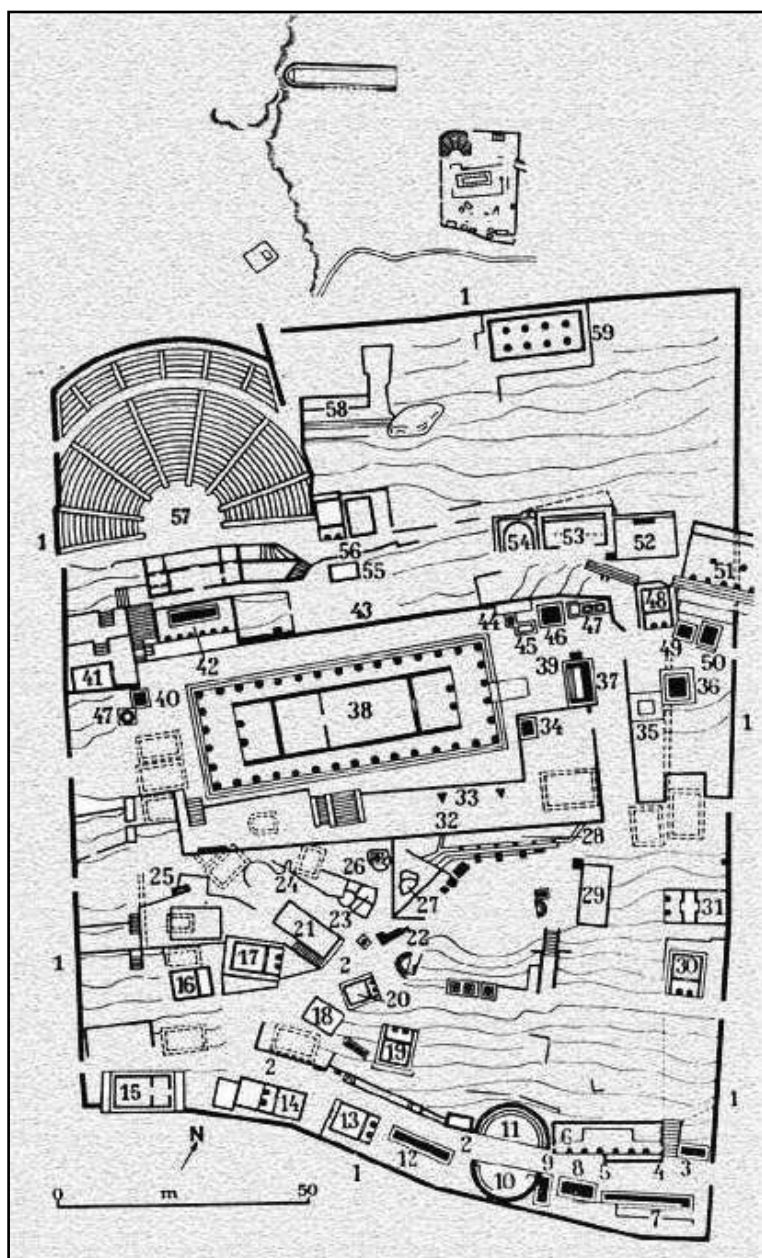


Fig. 1: Plano del santuario de Apolo en Delfos.



Fig. 2: Santuario de Apolo en Termo, Etolia.



Fig. 3: Representación en terracota del Heroo de Argos.

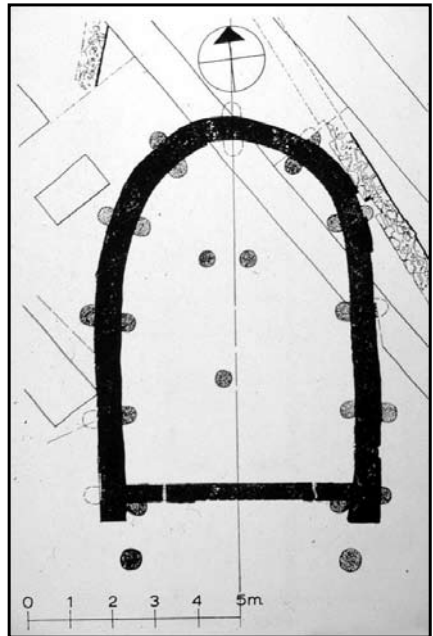


Fig. 4: Casa absidal de Eretria.

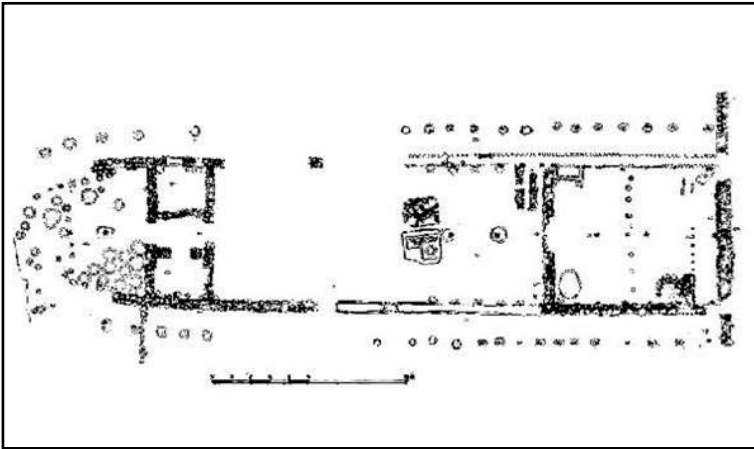


Fig. 5: Tumba heroica de Lefkandí.

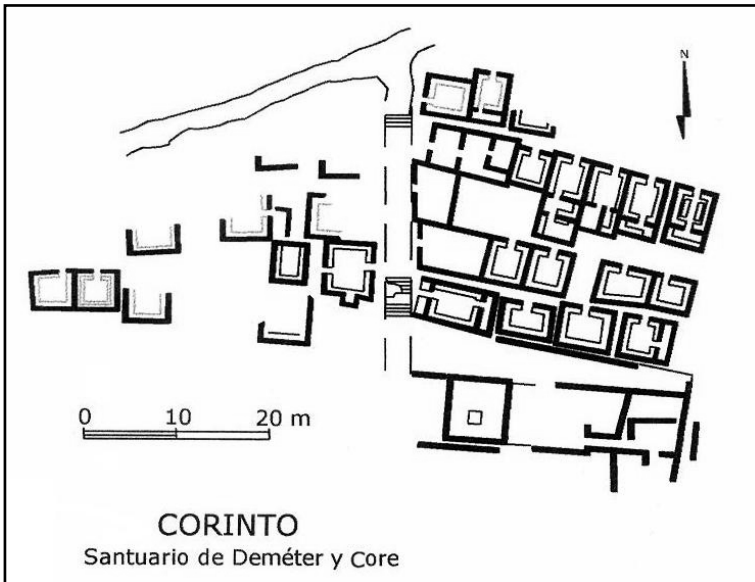


Fig. 6: Plano del santuario de Deméter y Core en Corinto.

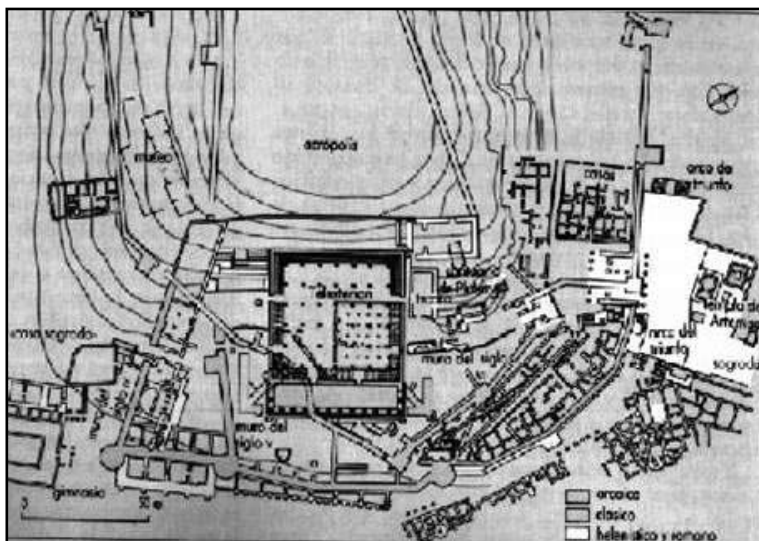
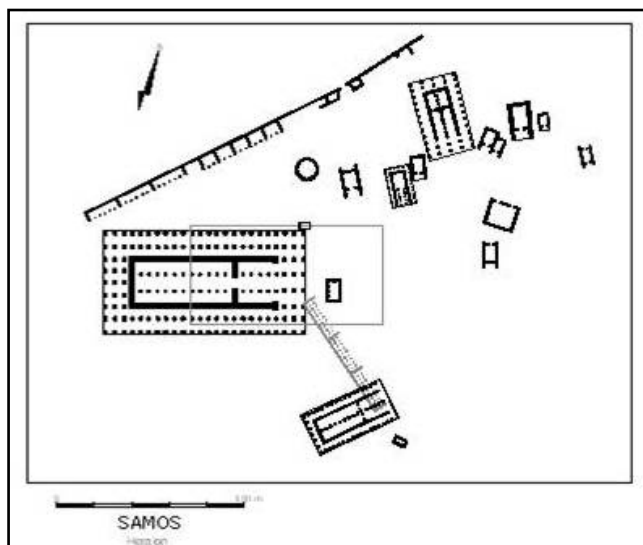


Fig. 7: Plano del santuario de Eleusis.



Fig. 8: Representación del santuario de Pericora.

Fig. 9: Plano del Heroo de Samos.



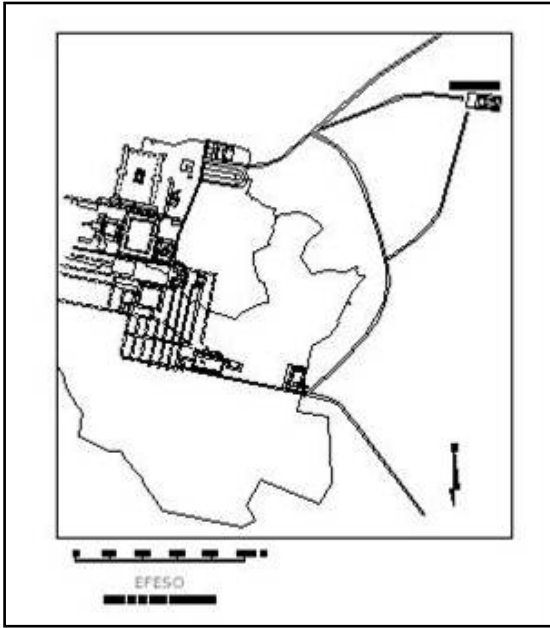
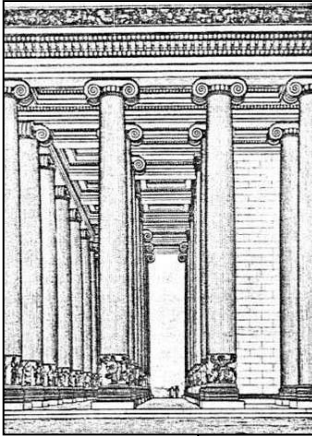


Fig. 10 a, b, c: Santuario de Ártemis en Éfeso.



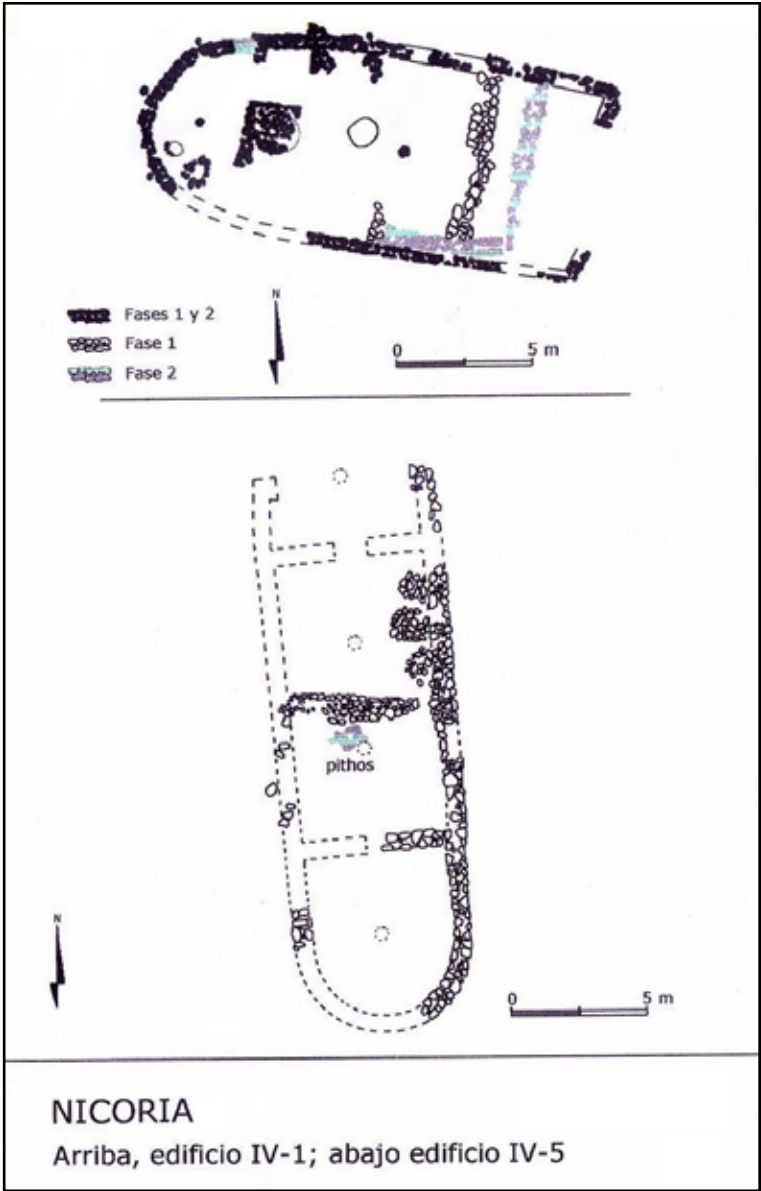


Fig. 11: Casas absidales de Nicoria.

## Bibliografía

- ANTONACCIO, C. (1992). "Terrace, Tombs, and the Early Argive Heraion", *Hesperia* 61: 85-105.
- ANTONACCIO, C. (1994). "Placing the Past: The Bronze Age in the Cult Topography of Early Greece", en S.E. Alcock, R. Osborne (eds.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford, Clarendon Press: 79-104.
- BAMMER, A. (1988). "Sanctuaries in the Artemision of Ephesus", en R. Hägg, N. Marinatos, G.C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice*. Stockholm, Ashöms: 27-47.
- BAMMER, A. (1991). "Architecture sacrée de l'Anatolie. 1. Les sanctuaires des VIII<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles à l'Artémision d'Ephèse", *Revue Archéologique* 63-84.
- BERGQUIST, B. (1990). "Symptotic Space: A Functional Aspect of Greek Dining-Rooms", O. Murray (ed.), *Symptotica. A Symposium on the Symposion*. Oxford, Clarendon Press: 37-65.
- BRUIT ZAIDMAN, L. y SCHMITT PANTEL, P. (2002). *La religión griega en la polis de la época clásica* [1991]. Madrid, Akal.
- PLÁCIDO, D. (2005). "Las musas, entre diosas de la cultura y cantoras del poder político", *Polifemo* 5: 218-31.
- POLIGNAC, F. DE (1984). *La naissance de la cité grecque*. París, La Découverte.
- SOURVINOU-INWOOD, C. (1993). "Early Sanctuaries, the Eighth Century and Ritual Space. Fragments of a Discours", en N. Marinatos, R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries. New Approachs*. London, Routledge: 1-17.



## DECRETO DEL PRITANEO Y POLÍTICA DÉLFICA: EXÉGESIS RELIGIOSA EN LA DEMOCRACIA DE PERICLES

Cuando los espartanos lanzan su ultimátum a Atenas en las vísperas de la Guerra del Peloponeso, uno de sus argumentos, dirigido contra Pericles, es precisamente el reavivar el *ágos* o mancha que afectaba a la familia de los Alcmeónidas, a la que pertenecía Pericles por parte de madre, pidiendo a los atenienses que “expiaran el sacrilegio cometido contra la diosa” (Thuc. 1.126). No es el único momento en el que es utilizado este argumento<sup>1</sup> y aunque éste no va a ser el centro de nuestras reflexiones, sí que nos concierne al menos para mostrar la vigencia de nociones de polución/purificación, asociadas a la política y con consecuencias políticas, en Atenas del siglo v a.C.; este ambiente en el que la polución tenía un papel en la conciencia del *dêmos* puede observarse también en obras como las *Euménides* de Esquilo, la de *Edipo en Colono* de Sófocles o en los discursos de Antifonte<sup>2</sup>.

El vínculo de Pericles con el sacrilegio de los Alcmeónidas no sólo fue utilizado como arma por los espartanos; también posiblemente en Atenas fue uno de los argumentos esgrimidos contra el político por sus adversarios, como podría desprenderse de la probable mención de Pericles como *alitérios* en la comedia tal y como es recogido por un escolio a Aristides<sup>3</sup>, que analizaremos más abajo, y tal vez pudo estar integrado,

---

1 También por ejemplo en la víspera de las reformas clistélicas, revivido también por los espartanos en colaboración con Iságoras, con la expulsión de 700 familias: Arist. *Ath.* 20.3. Ver Federico (2002: 101-104), Prandi (2000: 3-20). Ver más general: Bowden (2005: 75-76 y 146).

2 Ver Fornara & Samons (1991: 1-3). Para Antifonte: Gagarin (1997), Carawan (1993: 249 ss.). Ver Sidwell (1996: 44-57) sobre el tema de polución y purificación como argumento en la política. Ver también para nociones de polución y purificación en la *Orestíada* de Esquilo y en *Ión* de Eurípides: Valdés (2002b: 193-98); ver también Defradas (1954). Para polución y purificación: Parker (1983).

3 Ver nota 102.

junto a la responsabilidad por la guerra, en la acusación al Alcmeónida por la plaga de Atenas en los inicios de la guerra<sup>4</sup>.

En estas páginas pretendemos centrarnos en la política de mediados del siglo v a.C., momento crucial de transformación de la liga en imperio, con el traspaso del tesoro de Delos a Atenas en el 454<sup>5</sup>, la controvertida Paz de Calias del 449<sup>6</sup>, el supuesto Congreso Panhelénico propuesto por Pericles (Plut. *Per.* 17)<sup>7</sup>, y la política de construcciones

- 
- 4 Pericles responsable de la guerra y de la plaga: Thuc. (2.59.2; 2.64.1). El mismo Tucídides alude a diversas causas de la plaga para los atenienses, como el antiguo oráculo aplicado a esta situación “vendrá una guerra doría y con ella la peste”, o el oráculo de Delfos dado a los espartanos en 432 (Thuc. 1.118.3) de apoyo en la guerra contra Atenas: Thuc. (2.54). Se recordó también otra profecía de Delfos que recomendaba no violar el área del Pelárgico, donde se habían instalado a los evacuados: ver Giuliani (2001: 112-15). Para la plaga y Pericles: Marshall (1990: 163-70); este autor relaciona la culpabilización de Pericles con la acusación espartana de impureza por el sacrilegio alcmeónida (p. 169).
- 5 Meiggs (1972: 109), fecha deducida a partir de las listas de *aparchai* publicadas anualmente en Atenas; Fornara & Samons (1991: 78 y 92-93), con fuentes. Pritchett (1969: 17-21), sugiere una fecha anterior al 454.
- 6 La paz de Calias es un tema muy controvertido, fundamentalmente en dos aspectos; el primero su misma existencia ya que no es mencionado por las fuentes del siglo v a.C.; pone en entredicho su existencia, a partir también de Teopompo (*FGrH* 115, F 153-54), por ejemplo: Meister (1982 –*non vidi*-); más bibliografía en Badian (1987: 1-39) y en Podlecki (1998: 67, n. 46); el segundo aspecto es la fecha. Sólo lo sitúan de forma clara en el 449 Diodoro (12.4.4), Aristodemo (*FGrH* 104 F 13) y la Suda (s.v. *Kallias*), mientras que otras fuentes del siglo iv (Pl. *Menexeno* 241d-242a; Licurgo, *Leocrates*, 72-73, Plut. *Cim.* 12-13, que reproduce un fragmento de Calístenes *FGrH* 124 F 5, que aunque parece negar la paz, puede interpretarse también en el sentido contrario: ver apreciaciones de Bosworth 1990:1-13) apuntan a una fecha anterior, en los años 60, posterior a Eurimedonte. Otras noticias en Isócrates (*Panegírico*, 118-20); Demóstenes (19, *Sobre la Corona*, 273); Paus. (1.8.2). Partidario de una fecha alta, tras Eurimedonte, conectándolo con la actividad de Calias en Susa en ese período como señala Heródoto (7.151) es Walsh (1981: 31-63). Sea como fuere, el 450-449 es el punto de inflexión para el cese de hostilidades con los persas (Meiggs 1972: 129-51 y 598 ss.: postula la paz en el 450), mientras que, si hubo paz en los años 60, no tuvo consecuencias como tal ya que continuaron las hostilidades (expedición de Pericles y Efiltes y la campaña de Egipto: Meiggs 1972: 79 y 93 ss.), por lo que lo más plausible es aceptar la fecha de Diodoro y la existencia de la Paz en el 449 (ver Meiggs *supra*; Fornara & Samons 1991: 87-91; Hornblower 1991: 179 ss.), o bien, al menos, como propone Badian (*supra*), suponer que en ese momento hubo una renovación de la paz (realizada por el mismo Calias), esta vez efectiva. Ver reflexiones de Podlecki (1998: 67-69), quien no se pronuncia ni en contra ni a favor pero analiza los argumentos de autores anteriores a él, y defiende que lo más prudente es aceptar que no hubo paz formal pero sí un acuerdo tácito entre Atenas y Persia, que coincide con el inicio del programa de construcciones de Pericles.
- 7 Existen dudas también sobre su autenticidad: Seager (1969: 129-41); Bosworth (1971: 600-16); Griffith (1978: 218-19); Podlecki (1998: 70). A favor de su existencia (contra Seager): MacDonald (1982: 120-23); Walsh (1981) opina también que es auténtico aunque lo retrotrae, como la Paz de Calias, a la década de los 60. Lo considera igualmente auténtico: Raubitschek (1966: 37-41); este autor lo relaciona con la política de colonización y atribuye un carácter “anfictiónico” al congreso, rechazado por Giuliani (2001: 101), quien también rechaza la propuesta de Meiggs (1972: 299-300), de ver la intervención espartana en Delfos en los años 40 como una respuesta a esta iniciativa del

de templos<sup>8</sup>. Estos acontecimientos están generalmente asociados en autores antiguos y modernos<sup>9</sup> a la conveniencia de crearse un prestigio panhelénico (en la línea de la fundación de Turios más tarde en el 443) y, sobre todo, entrelazado con lo anterior, de buscar una justificación al mantenimiento del tributo y a la existencia de una liga convertida, ahora claramente, en imperio de Atenas que trata de acentuar, en el plano ideológico, el carácter de “colonias” de sus dominios<sup>10</sup>. La justificación imperialista era esencial por otra parte en Atenas en esos momentos ya que de ella dependía la posibilidad de seguir sustentando, desde el punto de vista económico y sin excesivo conflicto interno, toda la política de democratización puesta en marcha desde finales de la década de los 60, a partir de las reformas de Efilates<sup>11</sup>, en especial la paga por el desempeño de funciones públicas y el desarrollo naval, que inauguraba una mayor independencia y libertad de la clase de los *thêtes* (pero también de los hoplitas)<sup>12</sup> y una mayor participación política en las instituciones democráticas, específicamente en los Tribunales y en la Asamblea.

---

congreso organizado según el modelo anfictiónico. Aceptan la existencia del congreso también Meritt & Wade-Gery (1962: 107); Stadter (1989: 201-204); Meiggs (1972: 152 s. y 512-15). Ver también Fornara & Samons (1991: 91); Hurwit (1999: 158).

- 8 Objeto de la crítica de la oposición: Plut. (*Per.* 12.1); Andrewes (1978: 3). Ver para las construcciones y las fechas: Meritt y Wade-Gery (1962: 100-17, esp. 105 y 108; Decreto de Estrasburgo); Hurwit (1999: 157 ss.); Fornara & Samons (1991: 34 y 73-74, misma lógica que la introducción de la *misthophoria*, 78, 93-97); Fornara (1977, vol. I: 93-95, nº 94 papiro de Estrasburgo); Ameling (1985: 47-63); Hölscher (1998: 171-73). Para los problemas en torno al documento llamado “anónimo Argentinensis” o papiro de Estrasburgo (cf. Meiggs 1972: 515 ss.), que podría fechar la decisión de utilizar el dinero guardado en la acrópolis con fines públicos, posiblemente en relación con las construcciones de la acrópolis, en el arcontado de Eutino (450-449): ver Podlecki (1998: 167).
- 9 En los testimonios antiguos el programa de construcciones no está relacionado con la paz de Calias, pero sí con el traslado del tesoro a Atenas: Plut. (*Per.* 12); cf. Fornara & Samons (1991: 96-97), esto no quiere decir que no tuviera importancia la Paz de Calias, sino que no fue considerado como lo central en las reconstrucciones más tardías del siglo IV a.C.
- 10 Para esta idea de “colonización” ver Raubitscheck, (1966: 40) y Meiggs, en n. 7; Podlecki (1998: 78). Colonización ateniense e importancia de oráculos (fuesen o no delficos) a mediados del siglo V a.C. en Atenas: Parker (1985: 306-307). Giuliani (2001: 100 ss.) tiene una visión demasiado escéptica negando cualquier relación de esta “política colonial” con Delfos, lo que es, desde nuestro punto de vista, exagerado (ver más adelante en el texto).
- 11 Para la probable colaboración de Pericles con Efilates ya en la década de los 60: Podlecki (1998: 46-47, para salarios: 165-68). *Contra*: Fornara-Samons (1991: 24-28). Ver Markle (1985: 265-97, con fuentes). Para un análisis de la democracia en esos años con Efilates y Pericles, ver Gallego (2003: 66-94).
- 12 En Brea tanto los *zeugítai* como los *thêtes* se benefician del reparto de tierras: *IG I<sup>3</sup>* 46. 43-46. Ver Ste. Croix (2004: 11). La mayoría de los de la clase hoplítica serían *zeugítai*, aunque también habría *pentakosiómédimnoi* y *hippeis*, mientras que los *thêtes* parece que estaban fuera de la clase hoplítica de forma habitual: Ste Croix (2004: 21). Para

La política edilicia de reconstrucción de templos destruidos por los persas no es sólo consecuencia del mantenimiento del tributo, sino que posiblemente forma parte de la justificación misma de la permanencia del *phóros*, a través de los planteamientos del fallido Congreso Panhelénico, como colofón, después del establecimiento de la paz con los persas, a un período de enfrentamientos que comenzaron con la destrucción persa de buena parte del patrimonio cultural y religioso de los griegos y que había sido probablemente objeto de atención en el también controvertido juramento de Platea<sup>13</sup>. Dentro de este programa y con vistas también a poner término, en el sentido de una paz victoriosa, al enfrentamiento con los persas, se planeó probablemente la construcción del templo de Atenea *Nike*, que no se llevó a cabo hasta más tarde, durante la guerra del Peloponeso<sup>14</sup>.

El tema de la utilización del dinero aliado para la reconstrucción de los templos es, además, según las fuentes, junto con toda la política colonizadora y de cleruquías de Pericles, el principal foco de las críticas de la oposición de tendencia oligárquica, personificada en Tucídides el de Melesias, víctima del ostracismo en el 443 coincidente con el proyecto de Turios<sup>15</sup>. Cabe suponer que esta oposición es especialmente dura en la década de los cuarenta, no sólo por el hecho de ser el momento de

---

confluencia de *thêtes* y campesinos/hoplitas/*zeugítai* (no aceptamos que los *zeugítai* fuesen parte de la clase ociosa, como ha propuesto recientemente H. van Wees (2006), sino más bien, en su mayoría, campesinos medianos como proponen Raaflaub (2006) y Hanson (1996)), a pesar de las diferencias y polaridad que comienzan a incrementarse durante la Guerra del Peloponeso: Gallego (2003: 73-75).

- 13 Juramento de Platea: D.S. (11.29.3); Licurgo (*Leocrates*, 81); escéptico: Teopompo (*FGrH* 115 F 153); Fornara (1977: 55-56, nº 57). Siewert (1972: 5 ss.) considera el decreto verdadero pero no la cláusula de los templos. Escepticismo también de Podlecki (1998: 70). Lo acepta Meiggs (1972: 155-56).
- 14 Se piensa que este templo fue proyectado en estos años 40 como consecuencia de la paz con los persas: Meritt & Wade-Gery (1962: 108-11). Meiggs (1972: 496-503) señala que los proponentes de los dos decretos fueron padre e hijo en distintas fechas: Hipónico y Calias de los Céricas. Recientemente, esto ha sido argumentado por Mark (1993: 115-22, 140); Hurwitt (1999: 159-61). El decreto (*IG I<sup>3</sup> 35*) generalmente se ha asignado a los años 450-445 (Fornara, 1977: 93-94, nº 94), aunque el inscrito por el otro lado de la piedra relativo a pagos a la sacerdotisa (*IG I<sup>3</sup> 36*) se fecha en 424/3; Mattingly (2000: 604-606) sigue postulando una fecha en los años veinte a partir de la inscripción del siglo IV a.C. (*IG II<sup>2</sup> 403*) sobre la reparación de la estatua de la diosa levantada precisamente en el 425.
- 15 Ver para la oposición a Pericles: n. 8. Frost (1964: 385-99) tiene una posición escéptica con respecto al carácter aristocrático de la oposición a Pericles. Generalmente se piensa que el ostracismo de Tucídides el de Melesias tuvo lugar en 444/3: Wade-Gery (1958: 240 s.). Visión diferente en Krentz (1984: 499-504). Ver, sin embargo, Stadter (1989: 131 s.), ostracismo en 443; Podlecki (1998: 84-88), Tucídides opuesto al excesivo gasto realizado por Pericles en la acrópolis con dinero aliado.

la paz (o de la renovación de la paz) con Persia (y el fin, por tanto, de la primitiva justificación de la liga de Delos, la lucha contra el persa) y del inicio también de las construcciones<sup>16</sup>, sino asimismo por ser un periodo de especial tensión en los años finales de la guerra con Esparta y la pérdida del imperio continental, así como años de impagos y problemas con la disciplina entre los aliados como la revuelta de Eubea en el año 446<sup>17</sup>. Aunque no disponemos de muchos datos, posiblemente el ostracismo de Damón, el maestro de Pericles, se produjo en los años cuarenta, tal vez, como veremos más abajo en conexión con la política de construcciones y quizás en relación con la construcción del Odeón<sup>18</sup>; por otra parte, aunque generalmente se reconoce que el ostracismo de Tucídides el de Melesias inaugura un período de predominio aún más acusado de Pericles<sup>19</sup>, coincidente con los intereses del *dêmos*, en el panorama político, no hay que olvidar que se produjeron también otros procesos judiciales en este periodo, en relación con la política de construcciones, como el de Fidias en los años treinta, en fechas en las que continuaba la actividad edilicia, como muestran las construcciones de los Propileos iniciadas en el 437<sup>20</sup>.

Lo que vamos a proponer en estas páginas es el papel que juega en esta justificación del uso del dinero aliado para las construcciones y reconstrucciones de templos, el oráculo de Delfos, que Atenas procura atraerse desde el momento mismo del control de Beocia y Grecia central a partir de Tanagra (458) como muestra el tratado de alianza con los anfictiones, situado en la década de los cincuenta<sup>21</sup>; este interés por el

---

16 Partenón comenzado en 447/6: *IG I<sup>3</sup>* 436-50, con *SEG* 10.246-56 (*IG I<sup>2</sup>* 339-53; primer año 447/6: *IG I<sup>2</sup>* 339). Para construcciones ver nota 8.

17 Meiggs (1972: 178 ss.) sostiene que a partir del 446 se llevó a cabo una política de concesiones y de rebaja del tributo, para conquistar el favor dentro del imperio, aunque los niveles iniciales fueron reestablecidos en los años 30 (p. 182).

18 Ver nota 30.

19 Elegido estratego todos los años desde el 443 hasta la fecha de su muerte: Bowra (1996 [1974]: 66 ss.). Para esta preeminencia de Pericles: Thuc. (2.65.9); Plut. (*Per.* 9.1 y 16.3).

20 Fecha de los Propileos: Hurwitt (1999: 192 ss.). Para Fidias, ver nota 64.

21 *SEG X* 18 (= *IG I<sup>2</sup>* 26 = *IG I<sup>3</sup>* 9); Meritt (1948: 213-14); Wilhelm (1949: 286-93); Meritt (1954: 369-73). Fechado por Meritt en la primera mitad de los años 50, posterior a Enóftita, después del control de Beocia, Fócide y Lócride (Thuc. 1.108.3), al mismo tiempo que gana una posición predominante en el consejo anfictiónico. M. Sordi piensa que el decreto es la expresión formal de una alianza anterior de atenienses y tesalios (lo que les dio mayoría en el consejo anfictiónico) y fue establecido como consecuencia de una "guerra sagrada" en estos años contra los beocios y dorios (en la que intervino Esparta): Sordi (1958a); (1958b: 104-108). Sigue, en parte, a M. Sordi: Giuliani (2001: 91-95). Ver, sin embargo, Sánchez (2001: 109-11), que pone en duda incluso que se trate siquiera de una alianza de Atenas con la anfictiónia.

acercamiento a Delfos se constata también en la década de los cuarenta, momento de la Segunda Guerra Sagrada para reponer a los focidios en el control del oráculo en el 447 por parte de Atenas –lo que les asegura la *promanteía*–, después de la intervención espartana en el 449, durante la tregua de cinco años previa a la Paz de los Treinta años entre Atenas y Esparta<sup>22</sup>. Precisamente el 447 fue el año también en el que se iniciaron los trabajos del Partenón<sup>23</sup>.

R. Parker<sup>24</sup>, en su estudio sobre el papel del oráculo de Delfos ha destacado, a partir de un texto de Platón, que una de las principales prerrogativas del dios de Delfos era toda la actividad legislatora concerniente a:

la fundación de templos (ἱερῶν τε ἰδρύσεις), la institución de sacrificios y otros servicios a los dioses, a los démones y a los héroes, así como de tumbas a los difuntos y cuantos honores deban rendirse a los del más allá para que sean propicios. De tales cosas no sabemos nada al fundar el Estado, ni nos dejaremos persuadir por otros, sino que no nos serviremos de otro exégeta que el ancestral; este dios, en efecto, es exégeta ancestral (πάτριος) para todos los hombres, y, sentado en el centro, sobre el ombligo de la tierra, interpreta los asuntos de esa índole<sup>25</sup>.

Se entiende, en esta perspectiva, el interés de Pericles por afianzar su posición en el oráculo interviniendo en la Segunda Guerra Sagrada, en momentos en los que está planteando esta política de construcciones tanto a través del fallido congreso panhelénico, como en la asamblea que votó esos años la utilización del dinero aliado para estos fines y el inicio de las construcciones del Partenón.

Esta fecha (primera parte de la década de los cuarenta) coincide con los primeros síntomas de la política de acentuación del estatuto de los aliados como “colonias” o pseudo-colonias, dependientes de Atenas, como consecuencia también de la política de justificaciones ideológicas y medidas prácticas destinadas al mantenimiento del imperio después

---

22 Para esta Segunda Guerra Sagrada: Thuc. (1.112.5); Filócoro (*FGrHist* 328 F 34); Eratóstenes (*FGrHist* 241 F 38); Teopompo (*FGrHist* 115 F 146); Plut. (*Per.* 21), entre 449-447. Aunque en el 446 probablemente se restableció la autonomía de los delfios, Jacoby opina que con posterioridad a esa fecha Atenas tenía buenas razones para establecer relaciones amistosas con el oráculo (1973: 237-38, n. 3 y 270, n. 210). *Contra*: Giuliani (2001: 102 ss.), sin aducir fuentes directas, sino como deducción. Ver, sin embargo, más adelante argumentos en el texto. También Bowden (2005: 136-38).

23 *IG* I<sup>3</sup> 436-50, con *SEG* 10.246-56 (*IG* I<sup>2</sup> 339-53; primer año 447/6; *IG* I<sup>2</sup> 339).

24 Parker (1985: 305).

25 Pl. (*Rep.* 427b-c). Seguimos la traducción con alguna modificación de C. Eggers Lan (Editorial Gredos, 2000). Ver también Pl. (*Lg.* 738b5-e2); Bowden (2005: 84).

del cese de hostilidades con los persas. El 446/5 parece ser el año de la fundación de la colonia de Brea, conocida por un decreto en el que se estipula el envío de una vaca y un panoplia militar a la fiesta de las Panateneas<sup>26</sup>, convertida en una fiesta imperial y en imagen de Atenas y de su patrona, Atenea, como tierra madre de su imperio<sup>27</sup>. En estos años (447) se ha situado también el decreto de Clinias, en el que se impone la disciplina en el pago del tributo y se estipula para todos los aliados la obligación de llevar en la fiesta de las Panateneas la vaca y la panoplia militar, participando en ella<sup>28</sup>. Esta transformación de las Panateneas en fiesta imperial, enfatizando este aspecto de los aliados como “colonias de Atenas”, supuso una cierta reorganización de la celebración en varios aspectos como el relativo a la innovación de la presentación de la vaca y la panoplia por parte de los aliados, pero también en otros, que se atribuyen directamente a Pericles, como las recitaciones musicales. Precisamente también data de estos años la construcción del Odeón<sup>29</sup>, donde tenían lugar las competiciones de música; de la década de los cuarenta podría ser, además, como señalábamos más arriba, el probable ostracismo (o intento de ostracismo) del maestro de música de Pericles, Damón o Damónides en relación posiblemente con estas innovaciones (edilicias y en la fiesta), dado el testimonio de Aristóteles que hace de él el instigador de muchas de las propuestas de Pericles y específicamente de las financieras, aludiendo en concreto al pago de los jueces, que es sin duda una medida anterior<sup>30</sup> pero que en Plutarco se relaciona, sin embargo,

---

26 *JG I* 46, lin. 15-16; propuesta de fecha en 445: Meiggs (1972: 159, n. 3 y 196); Figueira (1991: 222). Proponen fechas más bajas: Woodhead (1952), en 438; Mattingly (1996: 381-85), en 435-433.

27 Sobre la idea de aliados como colonias: ver nota 10. Para Panateneas como fiesta imperial: Wohl (1996). Expresión de esta “propaganda colonial” es llevar a las Panateneas una vaca y una panoplia que no se halla todavía en el tratado Atenas-Eritras de finales de los años 50 (*JG I* 14: Meritt y Wade-Gery (1962: 71)) sino por primera vez en el decreto de deducción de la colonia de Brea y en el Decreto de Clinias, fechados hacia el 446 y 448/7 respectivamente, lo que implica una reorganización de la fiesta en un sentido “colonial-imperial”. Para Brea ver nota anterior. Para el de Clinias ver nota siguiente.

28 *JG I* 34, lin. 41-42: adscrito a 448/7; Meritt y Wade-Gery (1962: 69-70), vaca y panoplia en relación con esta idea de “colonias”; ver, por ejemplo, Aristófanes (*Nubes*, 386). Lo sitúa en época posterior, en el 425, Mattingly (1996: 281-87).

29 Odeón y Panateneas: Plut. (*Per.* 13.9-11). Cf. Podlecki (1998: 78-79). Posible construcción del Odeón entre poco después del 450 y 442: ver Boersma (1970: 72-73); Stadter (1989: 172 s.); Hurwit (1999: 216-17). Competiciones musicales con Pericles: Shapiro (1992); (1996: 218). Podlecki (1998: 79-81): el único cambio sería, según este autor, el establecimiento del Odeón.

30 Arist. (*Ath.* 27.4): “Como favores Pericles con su hacienda se quedaba muy atrás, siguió el consejo que le dio Damónides de Oie (que fue tenido como el inspirador de Pericles en la mayoría de las cosas, por lo que más tarde le condenaron al ostracismo), de que,

con el teórico o la financiación al pueblo para acudir a las fiestas<sup>31</sup>. No es impensable por tanto postular que Damón, vinculado a los aspectos financieros que afectan tanto a fiestas como las Panateneas como a las construcciones, fuera víctima del ostracismo<sup>32</sup> en la década de los cuarenta, sobre todo por el tema principal de oposición a Pericles en estos años, es decir, con motivo de la financiación de las construcciones con dinero aliado (¿especialmente el Odeón?) y la política de “colonización” de esos años, que supuso la reorganización de ciertas fiestas<sup>33</sup>.

En este contexto tiene plena coherencia el intento de Pericles de mantener la ascendencia sobre el oráculo a través de una guerra (la Segunda Guerra Sagrada en el 447), puesto que aunque no se sabe con certeza si se consultó al oráculo la conveniencia de iniciar las construcciones<sup>34</sup>, lo lógico es que así fuera, dado el ascendiente que tenía el oráculo en este tipo de cuestiones como se ha señalado más arriba a partir del texto de Platón. El apoyo de Apolo de Delfos no sólo proporcionaba justificación religiosa sino que también contribuía a enfatizar el matiz panhelénico de Atenas, ciudad y tierra madre frente a los aliados, cuyo estatus de

---

como con lo propio era vencido, diese a la muchedumbre lo que era de ella, y así señaló jornal a los jueces, en lo cual algunos le acusan de que resultó peor cada vez, pues siempre se preocupaban más de ser sorteados los hombres cualquiera que los hombres decentes” (Trad. A. Tovar). Plut. (*Per.* 9). Probable ostracismo de Damón: Podlecki (1998: 20 y n. 14; 22 y n. 26, con bibliografía); este autor pone de relieve que algunos autores han sugerido que Damón fue víctima de ostracismo en 444/3 porque indujo a Pericles a construir el Odeón (Ciarlantini 1985: 18 y Comotti 1986: 28-29), lo que resulta improbable para Podlecki; sin embargo no hay que olvidar que estos años fueron precisamente las fechas más delicadas para Pericles, por la derrota en Coronea, la revuelta de Eubea y la actividad de Tucídides el de Melesias. De hecho, una referencia de Cratino (ver nota 33) sobre el ostracismo del que se libró Pericles en relación con el Odeón, puede estar vinculado con Damón en lugar de Tucídides el de Melesias (el mismo Podlecki reconoce que puede estar relacionado con otro ostracismo, no necesariamente con el de Tucídides: 1998: 87, n. 49).

- 31 Plut. (*Per.* 9): el establecimiento del teórico para asistir a los espectáculos está en la misma línea de utilización de fondos públicos para pagar el *misthós* de los jueces propuesta por Damón, y pudo ser parte, por tanto, también de las propuestas de su maestro de música en estos años (el Odeón se conocía también como lugar de reparto a ciudadanos, muy vinculado, además, con el Teatro de Dioniso y las fiestas al dios: Podlecki 1998: 79), y figurar entre las acusaciones contra el maestro de Pericles con la finalidad de conseguir su ostracismo.
- 32 Ver Plut. (*Per.* 4), influencia política de Damón en Pericles. Cf. nn. 30 y 31.
- 33 Ver Plut. (*Per.* 11-12). En relación con el Odeón y las competiciones musicales de las Panateneas, Plutarco menciona un pasaje de Cratino en el que Pericles se ha “librado” del ostracismo (“El Zeus de cabeza acebollada aquí se acerca, Pericles, el Odeón sobre el cráneo llevando, cuando ya ha pasado el peligro del ostracismo”: *PCG* IV, fr. 73 de *Mujeres Tracias*), quizás recordando con ello que fue Damón el que resultó víctima del mismo en estos años de oposición fuerte encabezada por Tucídides el de Melesias: Plut. (*Per.* 13.9).
- 34 Para los decretos en el inicio de las construcciones ver nota 8.

colonias dependientes se enfatiza en estos momentos y encuentra una traducción en el plano religioso, en relación con rituales como las Panateneas y posiblemente también en otros como los eleusinos, en los que quizás se destacaron “las primicias” debidas a las diosas por parte de los aliados ya en estas fechas.<sup>35</sup>

No sólo Delfos fue un elemento esencial en la construcción del discurso político-religioso de justificación de la política de Atenas en esos momentos; vamos a postular que hubo igualmente una utilización de otro elemento religioso, estrechamente vinculado con Apolo de Delfos, que ha pasado, en general, desapercibido para muchos historiadores contemporáneos, o que al menos no se ha encajado o situado en este contexto y/o no se ha desarrollado con suficiente profundidad. Este elemento es el de la exégesis y la figura de los exégetas, uno de cuyos cometidos, junto al de la purificación, en el que destaca asimismo el oráculo de Delfos, era aconsejar también en materias como la construcción de un nuevo santuario o altar o la reparación de uno antiguo, así como en el establecimiento de un culto o los ritos debidos a los muertos en los entierros<sup>36</sup>; todos ellos son aspectos que Platón atribuye al dios de Delfos, pero que también en cierto modo asocia con la actividad de los exégetas en el texto citado de la *República*, al aludir al dios como “exégeta ancestral”, haciendo con esto la conexión con el culto de Apolo

---

35 El decreto de primicias a Eleusis (*IG* I<sup>3</sup> 78 = *IG* I<sup>2</sup> 76; Meiggs y Lewis 1969: n° 73, 217-23), que sanciona el oráculo de Delfos, se ha situado tanto en los años 20 (Marttingly 1996: 189-92) como en la década de los 40, en este caso por aquellos que lo encajan con la política periclea: cf. Will (1948). Según este autor, aunque recogido en una inscripción de la época de la paz de Nicias, contiene un texto anterior de los años 40, en relación con la política periclea; en esta línea: Accame (1955). Situado en el 435 por Cavanaugh (1996: cap. 4, esp. 92-93); también Bowden (2005: 125-29). En cualquier caso, generalmente se admite, que aún siendo de los años 20, se renueva una prescripción anterior, similar posiblemente a la reflejada en *IG* II<sup>2</sup> 140 del 353/2 a.C. (Jacoby 1973: 239, nn. 17 y 18). Hornblower (1992: 186), por ejemplo, destaca que se invita a todos los griegos a llevar ofrendas a Eleusis “*katà tà pátria*”, según el oráculo de Delfos, lo que puede indicar, en efecto, una prescripción anterior en este sentido avalada por el oráculo. Para los problemas en torno a la fecha: Meiggs y Lewis (1969: 222). Ver también Parker (1996: 143 s.).

36 Reparación de templos o de estatuas, en este caso de Atenea *Nike*: *IG* II<sup>2</sup> 403 (el hecho de que se consulte al exégeta en relación con este templo puede tener que ver con la posible consulta a los exégetas en el siglo v a.C. sobre la conveniencia de levantarlo después de la paz de Calias; ver nota 14). Ver para la “*arestérion*” Jacoby (1973: 44 y 47): exégeta indica a la sacerdotisa el tiempo correcto para ofrecer *arestérion*. En cualquier caso la cooperación de los exégetas es consecuencia, en este caso, de una resolución del consejo y está limitada a prescribir las ofrendas rituales correctas del sacrificio, qué ritos y ceremonias realizar con ocasión de la institución de santuarios. Consulta también a los exégetas sobre cómo levantar *semeia* (¿altares?) a Zeus *Ktésios*: Ateneo (11.46, p. 473BC). Para otras funciones de los exégetas como la purificación o los entierros: Jacoby (1973: 44); Valdés (2002b: 189 y n. 99).

Ancestral (*Patrôos*) de Atenas identificado, en esta ciudad, con Pitio, el dios de Delfos y patrón de la exégesis y de los exégetas, sobre todo de los exégetas de Apolo, los “pitocrestos”<sup>37</sup>. Una posición favorable por parte de los exégetas así como el requerimiento de su actividad y de la de Delfos, convenía a la política ateniense liderada por Pericles, como ponen de manifiesto las dos intenciones del Congreso Panhelénico (existiera o no) que formarían parte de las nuevas justificaciones de la continuidad del imperio en esos años, en la línea de la necesidad de dinero para la reconstrucción de los santuarios destruidos por los persas y para la realización de los sacrificios y otras obligaciones culturales prometidos durante las Guerras Médicas (Plut. *Per.* 17), ambos probable objeto del asesoramiento por parte de los exégetas y/o de Delfos.

La actividad del exégeta, como demostró en su día Jacoby, no se solapa ni es exactamente la misma que la del *mántis*, lo que anula parte de la tesis principal de Oliver sobre los exégetas; este autor postulaba su creación a principios del siglo iv a.C. como herederos de los adivinos del siglo v a.C. No vamos a entrar en detalle en la discusión sobre la inauguración de la exégesis y de los exégetas que hemos tratado en otro lugar<sup>38</sup>, sino tan sólo destacaremos la conveniencia de contar con el apoyo y la ratificación de estos personajes cuya actividad era fundamentalmente de carácter consultivo<sup>39</sup>, como la de Delfos, en cuestiones espinosas, objeto de crítica y de oposición en los años cuarenta y treinta, como la actividad edilicia de reconstrucción de templos e inauguración de otros nuevos, así como la innovación en el culto y en rituales emblemáticos como las Panateneas.

- 
- 37 Relación/identificación de Apolo *Patrôos*-Pitio: Sokolowski (1962, nº 14, línea 9, del siglo II a.C.): “...Apolo Pitio que es *Patrôos* para los atenienses y exégeta *ton agathon*”. Esta identificación de Apolo Pitio/*Patrôos* ya se encuentra en el siglo IV a.C. en Demóstenes por ejemplo: “Apolo Pitio que es el dios *Patrôos* de Atenas” (*De Cor.* 141). Ver también Plut. (*Demetr.* 40.8); Aristid. (vol. I, 181 Dindorf): Apolo Pitio, *Patrôos* para los atenienses, el exégeta de los griegos. Conexión con la exégesis: Valdés (2002b: 191). Relación Apolo *Patrôos*-Pitio desde Pisístrato: Giuliani (2001: 20-30). Desde Solón: Valdés (1994). Exégeta pitocresto como tal no mencionado hasta el siglo II a.C. (Jacoby 1973: 10 (nº 8); Oliver 1950: 143: I 8 = Fouilles de Delphes, III.2, nº 24= Syll.<sup>3</sup> 697 E), aunque existía con anterioridad, según Jacoby, desde Solón; ver argumentos en este sentido en Valdés (2002b: 192-99).
- 38 Jacoby (1973); Oliver (1950). Reafirma la tesis de Jacoby, frente a Oliver, con nuevos argumentos: Bloch (1953); (1957). A favor también de la existencia de exégetas con anterioridad al siglo IV a.C.: Defradas (1954). Retoma el tema, a favor, en parte, de Jacoby: Valdés (2002b); (en prensa).
- 39 Es decir, su consejo no compelia a hacer lo recomendado, y las decisiones, también en este terreno, las tomaba la asamblea, el pueblo, aunque lógicamente tendrían un peso y un prestigio importante, sobre todo en Atenas: ver Parker (2004: 63-66).

En este contexto es en el que debe situarse el tan debatido decreto del Pritaneo, fechado mayoritariamente entre el 440-432, pero situado por Jacoby en la segunda parte de la década de los cuarenta, por razones históricas<sup>40</sup>. En él se concede el privilegio de la *sítesis*<sup>41</sup> a los personajes elegidos por Apolo (ἡο Ἀπόλλων ἀνῆλεν)<sup>42</sup>, pero cuyo nombre no se ha conservado en la inscripción; las dos propuestas fundamentales han sido la de “exégetas”, reconstrucción que nosotros aceptamos, o bien, *manteís*<sup>43</sup>. Antes de pasar a ver las implicaciones de este decreto en el contexto de la política periclea, posiblemente propuesto o instigado por él mismo<sup>44</sup>, vamos a tratar de encajarlo dentro de la política de Atenas con Delfos en estos años.

En una obra reciente A. Giuliani postula un alejamiento y enfriamiento completo entre Atenas y Delfos (y la ausencia por tanto de contactos) después de la batalla de Coronea en el 446, en la que Atenas pierde el control de sus dominios continentales<sup>45</sup>. El autor no se basa en fuentes directas sino en una deducción, considerando que Atenas, al perder el control de Beocia y de Grecia central, perdió el ascendiente de que gozaba en Delfos, así como en la idea de que después de esa fecha (446) los delfios recobraron el control del santuario frente a los focidios<sup>46</sup>, lo que puede ser lógico aunque no hay ningún testimonio o fuente que

---

40 *IG II<sup>2</sup> 77 = SEG X 40 = IG I<sup>3</sup> 131*; Schoell (1872: 35-36); Wade-Gery (1932-1933); Jacoby (1973: 237-38, n. 3 y 270, n. 210). Ver también Woodhead (1974: 387-88): 435, o al menos anterior al 431. Lo sitúan en los años 420: Mattingly (1996: 185-88); Giuliani (2001: 129).

41 Para *sítesis*: Osborne (1981: 164); Schmitt-Pantel (1992: 147 ss.); Henry (1981).

42 Misma expresión en Platón en relación con la elección de exégetas: Plat. (*Lg.* 9.865 BD): τοῦτων δ' ἐξηγητὰς εἶναι κυρίου οὓς ἂν ὁ θεὸς ἀνέλη, lo que junto con el decreto de Filoxeno (ver nota 65) en el que Apolo se declara exegeta y recibe un trono en el Pritaneo (que equivale en cierto modo a una ceremonia de *Theoxénia*, equivalente divino del banquete humano), fortalece la hipótesis de que fueran los exegetas los beneficiarios de la *sítesis*, *pace* Ostwald (ver nota siguiente) y Schmitt-Pantel (1992: 148).

43 *Manteis*: Oliver (1950: 139, I 3), con la bibliografía hasta entonces; Ostwald (1951). Exégetas: Schoell (1872); Wade-Gery (1932-1933); Jacoby (1973: 8 y nn. 1 ss.); Bloch (1953; 1957). Para la discusión: Thompson (1971: 233-35), que se inclina por *manteis*, aunque no descarta la posibilidad de exégetas.

44 Así lo postuló Wade-Gery (1932-1933), aceptado por Jacoby (1973: 238, n. 4), aunque recientemente la edición de *IG I<sup>3</sup>* prefiere restaurar Antikles.

45 Giuliani (2001: 97 ss.).

46 Roux (1979: 45) señala que los espartiatas debieron de exigir la retirada de los focidios del santuario tras la derrota de Atenas en Coronea y la paz del 446. Hornblower (1992: 177) también postula que los delfios retomaron el control del santuario aunque destaca que no hay fuentes para este episodio. De igual modo: Bowden (2005: 138). Ver, sin embargo, Sánchez (2001: 111, 113-14).

confirme esta hipótesis<sup>47</sup>, y por supuesto no es lo mismo que decir que Atenas perdió, a partir de ese momento, cualquier posible acceso al santuario. La única prueba que aduce Giuliani es el oráculo dado por Delfos a los espartanos catorce años después de Coronea (con lo que ello implica de posibilidad de cambios en el oráculo durante esos años) en el 432, en la víspera de la Guerra del Peloponeso; en él Delfos apoya la iniciativa de la guerra contra Atenas, augura la victoria espartana y proporciona apoyo a la misma; además subraya también la intervención del oráculo en la fundación de Heraclea Traquinia en el 426<sup>48</sup>.

Para afirmar esta hipótesis de la ausencia de consultas o contacto de Atenas con Delfos Giuliani tiene que negar evidencias de fuentes que hablan de la consulta al oráculo de Delfos en la fundación de Turios en el 443<sup>49</sup>, su intervención asimismo en la fundación de otra colonia

---

47 La multa que imponen los anfictions a los focidios antes de la Tercera Guerra Sagrada no tiene por qué situarse en estos momentos como señalan varios autores y el propio Giuliani (2001, 97, n. 49); ver Paus. (10.15.1 y 10.15.7); Plut. (*De Pyth. Or.* 15, 401d). Parke (1939) reconoce en la Segunda Guerra Sagrada la primera dedicación, pero Sordi, en su comentario a Diodoro Siculo (1969: 63), dice que es de la Primera Guerra Sagrada. Tampoco se puede excluir que esta dedicación sea de la Tercera Guerra Sagrada: Giuliani (2001: 97, n. 49). Giuliani destaca la ausencia de evidencia de actividad anfictiónica en estos momentos posteriores a Coronea y por tanto la debilidad de la anfictiónia en los años 40 y 30 (p. 97). Este autor deduce que los espartanos habrían tratado de restituir el poder de los anfictions en estos momentos, aunque reconoce, sin embargo, el poco peso de los anfictions en estos años (p. 98). Por otra parte, algunos piensan que ya en el 457 la anfictiónia deja de existir: Sordi (1958a: 50). Ver, sin embargo Hornblower (1992: 177-78) y Sánchez (2001: 113-14). A pesar de la inexistencia de evidencia directa parece lógico pensar que los atenienses perdieron el claro predominio que habían disfrutado en Delfos en la etapa anterior; ver Meiggs (1972: 300). En Ar. (*Av.* 188-89), está implícito que los atenienses necesitaban el permiso de los beocios para acercarse al oráculo, pero esto puede hacer referencia al periodo de la Guerra Arquidámica: ver Hornblower (1992: 192).

48 Heraclea Traquinia en 426: Thuc. (3.92.5); Giuliani (2001: 107, 125). Apoyo de Delfos a Esparta al inicio de la guerra: Thuc. (1.118.3 y 2.54.4); Meiggs (1972: 300).

49 D.S. (12.10.4-6; 12.35.1-3). Ver Parke y Wormell (1956: nº 131, 132), con comentario al nº 131. Giuliani (2001: 104-105) niega la consulta al oráculo, pero su argumento no resulta convincente. Admite la posibilidad de esta consulta, a pesar de que Atenas pierda el control de la zona tras el 446: Parker (1985: 307 y 313); también Malkin (1987: 97-101, 254-355). Ver para la fundación como una empresa de Pericles: Ehrenberg (1948). Colegio de diez miembros (los *thouriomanteis*), algunos encargados de práctica religiosa y de *mántica*, entre los que se encuentran los ecistas de la fundación. Lampon y Jenócrito. Para *thouriomanteis*: Ar. (*Nub.* 332 y escolio); Suid y Phot, s.v. *thouriomanteis*. Ver para Lampón: Plut. (*Per.* 6.2); los cómicos lo llaman *khresmológos*, *mántis*, exégeta y dicen que era mantenido en el Pritaneo (refiriéndose probablemente a la *sítesis*): Eupol. fr. 297 Kock; Crat. fr. 58, 58, 62 Kock; Lysipp, fr. 6 Kock; Ar. *Av.* 521 y escolio. Como ecista de Turios: Plut. (*Mor.* 812d); con Jenócrito en Diodoro (D.S. 12.10.3). Lo relaciona estrechamente con Pericles: Jacoby (1954, vol. I: 257), que defiende que es sólo *mantis* no exégeta. Ver también Bugno (1999: 114-19, con n. 24); Dougherty (1993: 48). El hecho de que entre los colonos hubiera gentes procedentes de Grecia central (las tribus anfictiónica, dórica y beótica), puede apuntar a la aceptación por parte de Delfos de

de 437, Anfípolis<sup>50</sup>, así como la fecha atribuida por la mayoría de los epigrafistas al decreto del Pritaneo, entre el 440 y el 432<sup>51</sup>. Existe la posibilidad de que se consultara al oráculo también con ocasión de la colonización de Brea en el 446, aunque no se hace referencia explícita a Delfos y por tanto el oráculo podría haber tenido otra procedencia<sup>52</sup>. También se han atribuido a este periodo (aunque podrían ser anteriores al 446) dos oráculos relativos al imperialismo ateniense<sup>53</sup>; el primero de ellos iguala Atenas a un “águila entre las nubes” y está recogido varias veces en Aristófanes<sup>54</sup>. Arístides atribuye este oráculo a Apolo pitio lo que muestra que se asocia con Delfos<sup>55</sup>. Arístides achaca la respuesta a Apolo exégeta, *Patrôos* de los atenienses, que se identifica con Pitio<sup>56</sup> y que en Atenas es el patrón de los exégetas pitocrestos que reciben la *sítesis* por primera vez en el decreto del Pritaneo, en la segunda mitad de la década de los cuarenta, según Jacoby, o bien, entre el año 440 y

---

la colonia que daba salida a poblaciones sin tierras, foco de conflictos y que por tanto convenía mantener alejadas.

- 50 Parke-Wormell (1956: n° 133); Polieno (*Strat.* VI, 53). Aceptan el origen delfico: Parker (1985: 306-307, con n. 32); Malkin (1987: 81-82); Bowden (2005: 122). *Contra* Giuliani (2001: 106). Para la fundación de Anfípolis: Thuc. (4.106.1); D.S. (12.32.3).
- 51 Ver nota 40.
- 52 En este sentido, Parker (1985: 307). En Brea: colegio de “fundadores” con funciones adivinatorias y sacrales: *IG I<sup>3</sup> 46* = Meiggs-Lewis (1969: 49, lin. 9-12). Un decreto del 446/5, tras la revuelta de Calcis, ordena que “tres hombres junto con Hierocles hagan los sacrificios por Eubea prescritos por los oráculos”, que tal vez estuvieron conectados con los proyectos coloniales en la isla: *IG I<sup>3</sup> 40.64-67* (= *IG I<sup>2</sup> 39*; Meiggs-Lewis 1969: 52). Parker cree que en esta ocasión el oráculo, como en Brea, tampoco es delfico (puesto que habría sido señalado): Parker (1985: 307. n. 33); ver Meiggs (1972: 179-81, 565-68); Giuliani (2001: 107). La fecha de la colonia en Eubea está muy cercana a la colonia en Brea (446/5), en torno a la fecha de la firma de la Paz de los Treinta Años con los espartanos. Es posible que en este primer momento hubiera un mayor distanciamiento del oráculo de Delfos con respecto a Atenas, que se diluiría en años posteriores como se ve por la fundación de Túrios y la de Anfípolis. En cualquier caso, algunos autores piensan que en ambos casos se trata de oráculos de Delfos: Balcer (1978: 74), el decreto de Calcis sería anterior a la Paz de los Treinta Años.
- 53 Parke-Wormell (1956, vol. I: 185).
- 54 Ar. (*Eq.* 1013 y 1087); (*Av.* 978); el escolio a *Equites*, 1013, explica la alusión con el oráculo: “Afortunada ciudad de Atenea, depredadora, tras ver, padecer y sufrir muchas cosas, te transformarás para siempre en águila en las nubes”. Parke-Wormell (1956, vol. II: n° 121); escepticismo de Fontenrose (1978: 327); pero ver Hornblower (1992: 178).
- 55 Aristid (XIII, 196 Dindorf); Plutarco lo atribuye más genéricamente a la sibila: Plut. (*Demóstenes*, 19.1); Zen. (II, 50), sin especificar origen. Piensa que no proviene de Delfos: Giuliani (2001: 99).
- 56 El mismo Arístides identifica al Apolo *Patrôos* exégeta con Pitio en Aristid. (XIII, 112 Dindorf). Para *Patrôos* – Pitio: ver nota 37. El culto de Apolo *Patrôos* inaugurado en el siglo VI a.C. con un templo absidal, se mantuvo vigente en el ágora en un ténenos dedicado al dios hasta la construcción en el siglo IV a.C. de otro templo para el mismo: ver Valdés (2002a: 25), con bibliografía.

el 432<sup>57</sup>, es decir en fecha cercana a este oráculo de Apolo de Delfos relativo al imperialismo ateniense.

En cualquier caso y lo que interesa destacar es que aunque Atenas hubiera dejado de tener un ascendiente directo a través de los focidios en el oráculo a partir del 446, siguió interesada en que el oráculo de Delfos, por su prestigio, pudiera continuar ratificando su política imperialista y siempre que no fuera posible, sin duda, como supone Parker, acudiría a fuentes alternativas (menos prestigiosas) de justificación religiosa a través de la actividad de adivinos de la ciudad como Jenócrito, Lampón o Hierocles<sup>58</sup>.

Habría que destacar, por último, que no es factible que se interrumpieran (al menos no completamente) las consultas al oráculo de Delfos después del 446 por parte de Atenas, no sólo por lo expuesto más arriba (Turios y Anfípolis, sobre todo) sino por la comparación con la situación posterior durante la Guerra del Peloponeso. En la primera parte de la guerra, la guerra arquidámica, en la que Delfos apoya claramente a Esparta<sup>59</sup>, parece que se sigue consultando al oráculo por parte de Atenas y de sus aliados<sup>60</sup>; si esto es así, cuánto más se habría continuado haciendo durante los 14 años en los que existía una paz firmada con Esparta (la Paz de los Treinta años del 446/5), en los que no se vuelven a tener noticias de conflictos en la zona (a diferencia de lo que sí ocurre con la Segunda Guerra Sagrada en el 449/7), ni parece que la anfictionía tenga tampoco un peso determinante en esos años.

---

57 Ver nota 40.

58 Según Giuliani (2001: 107) en otras empresas coloniales de estos años están ausentes los oráculos o entran en escena otros más genéricos, aunque no hay que olvidar que en los más importantes (como Turios o Anfípolis) sí hay un recurso a Delfos (ver nn. 49 y 50). Giuliani se refiere a la institución de una carrera de antorchas *katà chresmòn* por parte del estratega ateniense Diotimo en expedición a Neápolis (Timeo, *FGrHist* 466 F 98 = schol. ad Lycophr. Alex. 732), que, sin embargo, se sitúa en la etapa final de los años 30 (Malkin 1987: 84-85; Strab. V, 4, 7 246). Ver también para el papel de adivinos y recogida de oráculos con ocasión de fundaciones coloniales: Ar. (*Av.* 961-65). Para Brea y Eubea ver nota 52. Para Lampón y Jenócrito ver nota 49; Hierocles: Ar. (*Paz*, 1047); Eupolis (fr. 212 K). Para la actividad de los *chresmólogos* y adivinos en relación con las relaciones sociales conflictivas en la democracia: Plácido (1993: 189-95). Ver también para estos personajes en el siglo v a.C.: Jouanna (1997); Lévy (1997); Bowden (2005: 149-50); Parker (2005: 111 ss.). Para una bibliografía bastante completa: Suárez de la Torre (1999: 371-86).

59 Ver nota 4.

60 Hornblower (1992: 192-93); no estaría completamente cerrado a los atenienses aunque no sería un lugar demasiado amistoso. El mismo Giuliani (2001: 120) reconoce que la falta de consulta derivaría, sobre todo, de la dificultad física de acceder al oráculo, no del hecho de que lo tuvieran "prohibido".

En cualquier caso y aunque el oráculo delfico se hubiera alejado de Atenas, no hay por qué rechazar tampoco la fecha admitida por casi todos los autores para el decreto del Pritaneo (440-432), sino tratar de explicarlo en este contexto y plantearse que la atribución de este privilegio de la *sítesis* a los exégetas elegidos por Apolo de Delfos, sin duda exégetas *atenienses*, pudo ser una alternativa “local”, un énfasis en la actividad vinculada al prestigioso oráculo de Delfos pero que *se realizaba en Atenas* a cargo de familias aristocráticas sacerdotales (exégetas-sacerdotes)<sup>61</sup>, entre las que pudo estar la del mismo Calias<sup>62</sup>, el artífice de la Paz con los persas que lleva su nombre y protagonista también probablemente de las negociaciones con Esparta en la Paz de los Treinta años<sup>63</sup>. Es decir, en cierto modo, la promoción de los exégetas pitocrestos en la ciudad se convertía en un modo de atraerse de forma favorable el consejo de estos personajes vinculados a Delfos y con las mismas atribuciones que el dios en el campo de los sacrificios, rituales, templos, entierros, purificaciones, que podían ratificar, mediante su consejo, en el plano religioso, la política de construcciones de la ciudad, estrechamente vinculada a la política imperialista y al uso del *phóros* en Atenas y que, a pesar del ostracismo de Tucídides el de Melesias en el 443, seguía siendo objeto y foco de oposición a Pericles y a su política democrática, como muestra el proceso contra Fidiás, el director de las obras de la Acrópolis, posiblemente en los años treinta<sup>64</sup>. Ya fuese un momento de colaboración estrecha con Delfos o, por el contrario, de dificultades para obtener la complacencia

61 Ver Valdés (en prensa).

62 Para la relación de los Cérices con el culto de Apolo Pitio, como “heraldos” de este dios: *SIG<sup>3</sup> 773* (de época romana); Foucart (1914: 157); Mylonas (1961: 234); Clinton (1974: 47 y 68); Parker (1996: 301 con n. 51). En cualquier caso la relación de este *génos* con el culto de Apolo (Delio, en este caso) se remonta al siglo VI a.C., a la legislación de Solón: Ateneo, 234 e-f (Sol. fr. 88 Ruschenbush). Al menos en el siglo II a.C. los Cérices formaban parte de modo habitual de las misiones a Delfos junto a exégetas y sacerdotes de Apolo *Patrôos* y Pitio: Oliver (1950: 76 ss.); Parker (1996: 301, 324); Syll.<sup>3</sup> 711; 728. No hay que olvidar la importancia de la purificación como tarea esencial de los exégetas y el papel de los Cérices (especialmente el daduco) en este sentido: Suda, s.v. *Διὸς κῆρυξ*. Una parte de los *pátria*, objeto de la *exégesis*, según Oliver, corresponde a los Cérices: Oliver (1959: 50-51). Ver Valdés (2002b: 210).

63 D.S. (12.7); Podlecki (1998: 69). Ver Davies (1971: 254 ss., esp. 259). Lazos con Pericles: Plut. (*Per.* 24.8); Stadter (1989: 238-39).

64 Fidiás, según Plutarco (*Per.* 13.6), era el supervisor de los trabajos de la acrópolis y fue sometido a un proceso judicial en relación con su actividad en la acrópolis y al uso del dinero, según Filócoro (*FGrH* 328 F 121 = Sch. Ar. *Paz*, 605). Ver también D.S. (12.41.1); Éforo (*FGrH* 70 F 196). Podlecki discute el asunto y concluye que en el caso de que hubiera habido un juicio tendría que situarse, *pace* Filócoro (que lo sitúa en el 437), en la víspera de la guerra hacia el 433; Podlecki (1998: 101-109). Ver sin embargo Frost (1964: 393-96). El decreto de Calias (del 434 aprox.) suspendió los trabajos de los propileos para reservar dinero con vistas a la guerra: *IG I<sup>3</sup> 52*.

del oráculo, la utilización política de la figura del pitocresto, vinculado a Delfos, proporcionaba una ratificación ideológica idónea y apropiada para la política periclea en esos años. En este sentido, el aliento a los exégetas de Atenas (especialmente a los pitocrestos) que como muestran fuentes posteriores son miembros de familias atenienses, honrándolos y fomentando su actividad como consejeros en materia ritual que concernía también a la fundación de templos y de ritos nuevos, podría encontrar una equivalencia en el desarrollo de los cresmólogos locales con vinculación a Delfos pero también con actuación autónoma (como Lampón, Jenócrito, Hierocles) en la propia ciudad, de modo que la ratificación religiosa de la política de esos años no dependiera directamente del oráculo (sin negar la posibilidad de un contacto y de apoyo en Delfos cuando pudiese conseguirse), sino que pudiera justificarse de forma autónoma desde Atenas, honrando o destacando al dios en su culto local.

En este sentido tendría coherencia situar también en estas fechas, como hicieron Jacoby y Bloch, el decreto de Filoxeno<sup>65</sup> que concede al dios de Delfos, que se autodenomina exégeta, un trono en el Pritaneo de la ciudad, edificio, sede de Hestia, especialmente vinculado con la exégesis<sup>66</sup>. En cualquier caso, el decreto podría encajar también con la fecha del 421, fecha propuesta por los epigrafistas, en momentos en los que se produjo un nuevo acercamiento a Delfos después de la Guerra arquidámica<sup>67</sup>.

El decreto del Pritaneo garantiza la *sítesis* o comidas a expensas públicas en el Pritaneo de la ciudad a determinados personajes que ya gozaban de este privilegio, como los herederos de Harmodio y Aristo-

---

65 *IG I<sup>3</sup> 137 = IG I<sup>2</sup> 78 = Sokolowski (1962: nº 8)* propone fecha anterior a la guerra Peloponesa (hacia el 430). Piensa que debe interpretarse estrechamente relacionado con el decreto del Pritaneo, por su contenido, remontando por tanto su fecha a los años 40: Jacoby (1973: 238, n. 3). Bloch (1957: 417) lo sitúa hacia el 430; para este autor es otra prueba de la existencia de exégetas (la expresión es la misma que en el decreto del Pritaneo y en las *Leyes* de Platón en relación con los exégetas que comentábamos más arriba (ver nota 42): Apolo se elige *-ἀνείλειν ἑαυτὸν ἐχσεγετῆν-* a sí mismo como exégeta). Oliver (1954: 169). Tradicionalmente fechado entre el 422-418; en esa fecha: Mattingly (1996: 184); en *SEG* 14: fecha de 418.

66 Para esta función del Pritaneo y para la relación de este edificio con la purificación, Valdés (2002b): 236-37 y 220-21, respectivamente. Para el vínculo de los exégetas con el Pritaneo en fechas posteriores en inscripciones: Miller (1978: A 196-202), sacrificio a Hestia en el Pritaneo de los efebos junto al sacerdote del *Dêmos* y de las Cárites y los exégetas en la salida de los efebos y procesión hacia el santuario de Ártemis Agrótera.

67 Lo sitúa en esos momentos Giuliani (2001: 127 con n. 59).

gítón, y como una innovación a los personajes “elegidos por Apolo”, a los exégetas<sup>68</sup>.

Además, en un trabajo anterior, proponíamos la reconstrucción de otro de los fragmentos de la inscripción (lín. 5), en el que se menciona a personajes que como los descendientes de Harmodio y Aristogítón, recibían la *sítesis* desde antes –*katà tà pátria*– con el texto de τοῖς ἔχσεγομένοις ἱερεῦσι κατὰ τὰ πάτρια<sup>69</sup>, es decir los “sacerdotes que realizan exégesis” y que ya tendrían *sítesis* desde antes, confirmada en este momento. Esta expresión (ἐξηγούμενοις ἱ[ε]ρεῦσιν) se tiene constatada en un decreto muy posterior relativo a Eleusis que menciona también a los exégetas<sup>70</sup>. Jacoby postuló, en relación con el decreto del Pritaneo, que se concedía por primera vez a los exégetas pitocrestos,

68 Posiblemente no de forma permanente sino “cuando realizan exégesis”, lo que queda reflejado posiblemente en el texto de la inscripción. Para estas dos situaciones de concesión de *sítesis* por primera vez y reafirmación de este derecho a quienes ya lo gozaban: Thompson (1971: 226 ss.). Osborne (1981: 170).

69 Líneas 4 y 5. Ver Valdés (2002b: 236-38). Las reconstrucciones más habituales son “sacerdotes de las diosas” refiriéndose a los sacerdotes de las diosas eleusinas (τοῖσιν ἱερεῦσι τοῖν θεοῖν κατὰ τὰ πάτρια): Jacoby (1973: 8); Oliver (1950: 139, I 3); Thompson (1971: 228-29). Otros prefieren poner directamente al hierofante: Ostwald (1951: 28-29). Para otras restauraciones ver comentario de *IG I<sup>3</sup>* 131. La restauración de los sacerdotes de Eleusis (ya sean “los sacerdotes de las diosas” o el “hierofante”) se produce como consecuencia de encontrar a estos personajes citados en inscripciones de época romana entre los que cenaban (ἄεισίτοι) con los prítanos del Consejo (ver por ejemplo *IG II<sup>2</sup>* 1769, 1773-1777; otras en Ostwald 1951: 28, n. 23); sin embargo éstos cenaban en la *Thólos*, no en el Pritaneo (ver Dow 1937: 22-24; Schmitt-Pantel 1992: 178; Valdés 2002b: 236), y la razón creemos que debe buscarse en la estrecha relación del Consejo con Eleusis; esto no impide que a los que cenaban a expensas públicas en el Pritaneo no se les llamara también ἄεισίτοι. Un aparente inconveniente de la reconstrucción que proponemos es la grafía ἱερεῦσι en lugar de ἱερεῦσι, pero existen otras inscripciones de fechas cercanas en las que se combinan ambas grafías en relación con una misma palabra (por ejemplo ἱερέαι, ἱερέαι en *IG I<sup>3</sup>* 35 = *IG I<sup>2</sup>* 25 = Meiggs-Lewis 1969: 71); esta combinación de inscribir el signo de aspiración pero también omitirlo en la misma inscripción se da en otros decretos como el de los primeros frutos (Meigg-Lewis 1969: 73) tal vez del 422, pero quizás anterior (ver nota 35), pero también en decretos anteriores como el de Calcis del año 446/5 (Meigg-Lewis 1959: 52: omisión del signo, habitualmente inscrito, en líneas 12, 46, 65, 75) o en la ley sobre los Misterios eleusinos del 460: *IG I<sup>2</sup>* 6 (omite el signo, habitualmente inscrito, probablemente en lín. 128 y en lín. 130, 131, 133); esta inscripción sirve también como ejemplo de la combinación de la terminación del dativo en -οῖς y en -οῖσιν en el mismo texto (lín. 50, 52, 53 por ejemplo; para uso de terminación en -οῖς en inscripciones de los años 40: *IG I<sup>2</sup>* 26, *IG I<sup>2</sup>* 28). Para la ausencia del uso de signo de aspiración en inscripciones de los años 40 ver: *IG I<sup>3</sup>* 39, *IG I<sup>3</sup>* 41. En la misma inscripción de la *sítesis* en el Pritaneo la palabra Harmodio (lín. 5) podría ir sin el signo de aspiración (ver, por ejemplo, Jacoby 1973: 8; Thompson 1971: 226).

70 *IG II<sup>2</sup>* 1092, lín. 17: Oliver (1950: I 37); (1942); Clinton (1974: 35-36). Además de los “sacerdotes exégetas” se menciona también a “sacerdotes ordinarios” (ἱερεῖς συνηθῆεις, lín. 22) que no harían exégesis: Valdés (2002b: 237-38).

es decir, a los elegidos por Apolo de Delfos<sup>71</sup>, el privilegio de la *sítesis* en el Pritaneo. Hemos comentado y asumido esta hipótesis en otro lugar, completándola con la teoría de que se confirma en la *sítesis* a los personajes que ya gozaban de ella y entre los que se encontrarían no sólo determinados sacerdotes de Eleusis como proponen otras reconstrucciones<sup>72</sup>, sino un grupo más amplio de estos “sacerdotes exégetas”, provenientes de familias sacerdotales a cargo de cultos importantes de la ciudad como los Eupátridas o los Eumólpidas (el hierofante, entre ellos, por ejemplo<sup>73</sup>), tratando de dar una solución, con ello, a la polémica de quién realizaba la exégesis antes de la introducción de las figuras oficiales del exégeta de los Eupátridas y el de los Eumólpidas, postulada por Oliver para el siglo iv a.C. a partir de la revisión de las “leyes de Solón” en la codificación de esas fechas<sup>74</sup>.

No cabe duda de que Pericles buscó un apoyo y justificación religiosa que avalara la política de construcciones y su política en general frente a los aliados y lo encontró en el ámbito religioso, en la ratificación de Delfos y (o en su defecto), sobre todo, en la utilización de las figuras prestigiosas vinculadas a la exégesis, especialmente aquellas asociadas con

---

71 Los únicos exégetas “oficiales” para Jacoby en este periodo. Para la elección de exégetas en el siglo iv a.C. y en siglos posteriores, uno de los Eupátridas, elegido por el *dēmos*, vinculado con el culto a Zeus, uno de los Eumólpidas, asociado a las diosas eleusinas y uno (o tres) pitocrestos de vinculados con Apolo, ver Jacoby (1973); Oliver (1950); ver nota 75.

72 Ver nota 69. Ver Valdés (2002b: 236 n. 206).

73 Las personas que realizaban la exégesis de Eleusis eran miembros de la familia sacerdotal de los Eumólpidas en el siglo v a.C., como se pone de manifiesto en la inscripción del siglo v a.C. de la *aparkhé* (ver nota 35, lin. 6-7) y en el discurso de Pseudo-Lisias (*Contra Andócides* 6.10), posiblemente en muchos casos los mismos sacerdotes de las diosas (principalmente el hierofante), encargados oficialmente del culto de Deméter y Perséfone, como supone también Clinton (1974: 91); el hierofante haría muchas veces la exégesis antes del establecimiento de la figura oficial de los exégetas. Según Clinton, que sigue a Oliver en la discusión de los exégetas (para los Eumólpidas), los exégetas oficiales de los Eumólpidas se establecieron en el siglo iv a.C., proponiendo como *terminus post quem* el 400 (aprox.), momento del discurso de Pseudo-Lisias en el que se menciona que los Eumólpidas (como familia) realizaban la exégesis. Para sacerdotes como los que realizan exégesis, *pace* Jacoby: Valdés (2002b: 201-202).

74 Aunque es posible que Solón introdujera las figuras oficiales de los exégetas, esta innovación pudo caer en desuso al menos para la exégesis eumólpida y la eupátrida (pero no para los pitocrestos, que creemos que siguieron vigentes, como postula Jacoby, en el siglo vi y en el v a.C.), después del legislador hasta la revisión de las “leyes de Solón” en el 403, momento en el que los oficiales denominados exégetas, el de los Eumólpidas y el de los Eupátridas (elegido por el *dēmos*), serían revividos: ver argumentos en Valdés (2002b). Durante el periodo anterior, seguirían siendo los mismos sacerdotes de ciertos cultos emblemáticos los que realizaban la exégesis (como en el caso de la exégesis eumólpida: ver nota anterior).

la exégesis de la ciudad elegidos por Apolo délfico<sup>75</sup>, la del pitocresto. En el artículo citado, defendíamos, en la misma línea de Jacoby, Bloch o Defradas, la existencia de exégetas pitocrestos en Atenas en el siglo v a.C., no sólo por su probable mención en el decreto citado (así como la alusión a Apolo como exégeta en relación con el Pritaneo en el decreto de Filoxeno)<sup>76</sup>, sino también a partir del análisis de la *Orestíada* de Esquilo, que trata el tema de la purificación de Orestes ligada a Delfos, o el *Ion* de Eurípides, que llama a esta figura “pitocrestos” de Apolo<sup>77</sup>. Asimismo, señalábamos la implicación de determinadas familias atenienses, especialmente los Céricos, tanto en la purificación, actividad principal de los

---

75 Para el complejo tema de la elección de exégetas en el siglo iv a.C. a partir de Platón pueden verse las reflexiones en Jacoby (1973: 31); Oliver (1950: 45-46); Hammond (1952); crítica a Hammond: Oliver (1952); Piérart (1974: 327 ss.).

76 Ver notas 40 y 65. El hecho de que se califique, en clave cómica, a Lampón como exégeta (Eupolis Fr. 297: Kock = Anecd. Bekk. I, p. 96; schol. Ar. *Nub.* 332), implica en cierto modo la existencia de exégetas como personajes, además, de gran prestigio y ascendiente, por lo que resultaba quizás cómico o irónico compararlo con uno de ellos; ver Defradas (1954: 207); Jacoby (1973: 239, n. 17); comentario a Philoch. T. 2 y 3 (*FGH*, b suppl. N° 323a-334, vol. I, 256-60) y Oliver (1950: 24-25) piensan que Lampón no fue exégeta; de ahí precisamente, según Defradas, la broma. Lampón como *mántis* es exégeta (intérprete) pero de oráculos, que como ha demostrado Jacoby no es exactamente la misma actividad a la que se dedicaban los exégetas (encargados fundamentalmente de aconsejar en materia de purificaciones y otros rituales). A pesar de eso y de haber sido conocido fundamentalmente como *mántis*, como muestra la fundación de Turios (ver nota 49), nos queda la duda o al menos nos gustaría dejar abierta la posibilidad de que Lampón hubiera podido haber sido elegido como exégeta (posiblemente pitocresto) en algún momento determinado (tampoco descartado completamente por Jacoby 1954: vol. I, 257 y Jacoby 1954: vol. II, 182-83, n. 15; ver Parker 2005: 111, n.77), sobre todo a partir de la función ritual de asesoramiento que realiza este personaje en el decreto de las primicias de Eleusis, en relación con primicias de aceite de oliva (hay también prescripciones concernientes a la inviolabilidad del Pelárgico: ver nota 35; para Pelárgico: Poll. 8.101), en momentos en los que tal vez actúa como exégeta (en el texto se menciona además en otro párrafo la exégesis, en este caso de los Eumólpidas: lin. 6-7). Tanto Lampón como Hierocles disfrutaron de la *sítesis* (Ar. *Pax*, 1084 y escolio; schol. Ar. *Az.* 521; Ateneo, VIII 344e), parece ser que por su papel en Turios y en Eubea, y por tanto no es testimonio suficiente para aceptar que fueran exégetas (quienes también disfrutaban de la *sítesis*, al menos cuando realizaban exégesis, como parece mostrar el decreto del Pritaneo para los “elegidos por Apolo”); ver Podlecki (1998: 88 ss., esp. 90). Cree que Lampón puede identificarse con el exégeta pitocresto: Ehrenberg (1948: 154, 164-65), aunque este autor confunde la actividad del *mántis* con la del exégeta, que como demostró Jacoby no es idéntica; seguido por Malkin (1987: 99-101). Para Lampón ver nota 49; Valdés (2002b: 235, n. 201). Habría que considerar quizás que aunque haya que distinguir ya en el siglo v a.C. entre la figura del *mántis* y la del exégeta, esto no impide que ambos “cargos” pudieran recaer (quizás durante un periodo de tiempo, aunque se desconoce completamente el sistema de elección de exégetas en estos momentos) en la misma persona. En este sentido existe la posibilidad de que el *mántis* Lampón fuera elegido como exégeta de Apolo en algún momento determinado en los años 30 o 20 (años en los que se sitúa el decreto de las primicias de Eleusis).

77 Para el término *pyrhókhrastos*, usado para ritos y personas: Robert-Robert (1983: 110-13). Ver nota 37; Valdés (2002b: 192 ss.), con bibliografía.

exégetas<sup>78</sup>, como en el culto de Apolo Pitio, lo que nos llevaba a sospechar (como parecen confirmar fuentes posteriores de época romana)<sup>79</sup> la relación de esta familia sacerdotal con la exégesis del pitocresto. Precisamente data del inicio de la década de los cuarenta el acercamiento entre Pericles y la familia de Calias de los Cércices<sup>80</sup>, el artífice de la Paz de Calias (y posiblemente también de la Paz de los Treinta años)<sup>81</sup>, que precipitó la necesidad de búsqueda de justificaciones alternativas a la lucha contra los persas para el mantenimiento del imperio. Calias, más cercano al círculo de Cimón en una etapa anterior<sup>82</sup>, se vincula posiblemente a Pericles y su entorno en la década de los cuarenta, momento más plausible (especialmente a partir del 445) para situar el decreto del Pritaneo en el que se concedió la *sítesis* en este edificio público, por primera vez, a los exégetas de Apolo, algunos de los cuales tal vez fueron elegidos en el seno de esta familia, “heraldos de Apolo Pitio”.

La propia personalidad de Pericles puede vincularse a la exégesis. En primer lugar, es presentado por Tucídides (2.37) como defensor de las leyes ancestrales no escritas, en momentos en los que existe, sin duda, un debate en torno al *nómos* en general, pero específicamente también sobre la oposición/complementación de leyes ancestrales no escritas, dadas por

---

78 El principal sacerdote de los Cércices, el daduco, estaba estrechamente vinculado con rituales purificatorios como el del Διὸς κῶδιον, en el que las pieles de las víctimas sacrificadas a Zeus (Miliquio y *Ktésios*) eran guardadas y utilizadas por los organizadores de las Esciras (entre los que se cuentan los sacerdotes acropolitanos de Atenea y Poseidón), por el daduco y por otros para las purificaciones, poniéndolas debajo de los pies de la persona contaminada: Suda, s.v. Διὸς κῶδιον. Ver Jameson et al. (1993: 83); también Hsch. s.v. *Maimáktes*, *Meilichios*, *Kathársios*. Los Cércices posiblemente también se hallaban implicados en las purificaciones previas a los Misterios, como las realizadas en los Pequeños Misterios de Agram: Valdés-Martínez Nieto (2005: n. 70).

79 Ver nota 62. En este sentido se entiende el interés de los Cércices por los *pátria* de los Eupátridas (por parte del daduco Temístocles del siglo I a.C.), objeto de la exégesis de los Eupátridas y del pitocresto; ver Oliver (1950: 50-51). Según este autor una parte de los *pátria* (objeto de la exégesis) correspondería a los Cércices. El hecho de que los Cércices están vinculados a una de las exégesis de Atenas (y a la leyes ancestrales), se desprende del discurso de Andócides (*Sobre los Misterios*, 111 ss.) cuando reprocha al daduco Calias el hecho de realizar una exégesis que no le corresponde (la de los Eumólpidas).

80 Matrimonio del hijo de Calias con la primera mujer de Pericles que estaba emparentada con él: Plut. (*Per.* 24.8). Ver Davies (1971: 254 ss., esp. 259). Más escéptico: Podlecki (1998: 66 ss.). En la primera mitad del siglo V a.C. Calias (emparentado con Aristides) se alía posiblemente con los Cimónidas ya que se casa con la hermana de Cimón, Elpinice (Plut. *Cim.* 4.8) de la que posteriormente se divorcia. El papel de Calias como embajador (quizás también en Delfos) se pone de manifiesto en distintas ocasiones: Podlecki (1998: 69).

81 D.S. (12.7).

82 Ver nota 80.

los dioses y de validez universal, y aquellas emitidas por la ciudad<sup>83</sup>. Entre las primeras se encontrarían sin duda preceptos como los custodiados por los exégetas, encargados de los *pátria y hierá*, y sobre todo aquellos defendidos por la familia de los *Bouzúgai*, cuyo fundador *Bouzúges* era presentado como *nomothétes*<sup>84</sup>; esta familia vigilaba el cumplimiento de determinadas normas morales básicas de convivencia, como las referidas a la hospitalidad a los forasteros (especialmente vinculada con la acogida y purificación, por ejemplo en el Pritaneo)<sup>85</sup>, los entierros (no dejar cadáver sin enterrar), o la prohibición de sacrificar un buey de labor equiparado con el homicidio como ha destacado Burkert<sup>86</sup>. En otro lugar hemos señalado la probabilidad de que los *Bouzúgai* se encontraran entre aquellas familias sacerdotales que realizaban exégesis en Atenas<sup>87</sup>, específicamente la exégesis más antigua de la ciudad, la de los Eupátridas, vinculada con el culto a Zeus, al que se asocian precisamente los *Bouzúgai*, encargados de Zeus *Téleios* en el Paladio<sup>88</sup>, pero también quizás del mismo Zeus Olímpicos, cuyo templo se hallaba cercano al Paladio, tal y como ha destacado

83 Ver Gallego (2003: 218): “En todo caso, en el marco de la democracia radical, son en especial las leyes no escritas (*ágraphoi*) las que parecen generar obediencia, pues según Pericles en el discurso fúnebre (Thuc. 2.37.3) no respetarlas comporta una vergüenza reconocida por todos. En su enfrentamiento con Creonte, Antígona aclarará el porqué: las leyes no escritas (*ágrapha nómina*) resultan inquebrantables en razón de que provienen de los dioses, y ningún decreto humano debería jamás transgredirlas (Sófocles, *Antígona*, 450-460; *Edipo rey*, 863-71; Jenofonte, *Memorables*, 4, 4, 19). Entre los enunciados de Gorgias y Eurípides, de Tucídides y Sófocles, hay constantes interferencias que nos introducen en zona de ambigüedad en la que es posible tanto la confluencia como la oposición entre leyes escritas y no escritas”. “Aristóteles concluye, citando a la *Antígona* de Sófocles, que las leyes no escritas son permanentes y por eso más estables que las escritas (*Retórica*, 1375a32-35; *Política*, 1286a9-17)”. Debates en torno al *nómos* influenciados por la reflexión sofística y por la capacidad política del *dēmos*: Gallego (2003: 219). Leyes no escritas: Craik (1993). Relación de Sófocles con el círculo de Pericles: Podlecki (1998: 122-24). También en Pseudo-Lisias (*Contra Andócides* 6.10) se menciona a Pericles como el que “en otro tiempo, os aconsejó aplicar contra los impíos no sólo las leyes escritas que les conciernen, sino las leyes no escritas a las que los Eumólpidas se conforman en su exégesis”.

84 En Laso de Hermíone: Page (1962: 366, nº 705).

85 Para esta “acogida” y la súplica (a Zeus y su representante humano) como forma de purificación ya presente en Homero: Parker (1983: 104 ss.). Pritaneo, sede de Hestia, en relación con la exégesis: Valdés (2002b: 219-21).

86 Ael. *VH*. 5.14; schol. *Soph. Ant.* 255; *Paroemiogr.* I, 388 (App. *Prov.* 1,61). Eup. fr. 97 Kock; Diphilus fr. 62 Kock, *Cic. Off.* 3.54; *Clem. Strom.* 2.139.1. Burkert (1992: 65-67).

87 Al menos así era, sin ninguna duda, en época posterior para el caso de Diotimo, exégeta eupátrida: Jacoby (1973: 10, nº 11); Oliver (1950: 148-49, I 21); Colin (1906: 310 nº 57); *Syll.*<sup>3</sup> 773. Diotimo como sacerdote de Zeus en el Paladio y *Bouzúges*: Meritt (1940: 86 ss.); *IG II*<sup>2</sup> 1096. Ver argumentos en Valdés (2002b).

88 *IG II*<sup>2</sup> 5075: sitio en el teatro del sacerdote de Zeus *Téleios*, de los *Bouzúgai*. Sacerdocio de Zeus “en el Paladio” y *Bouzúges*: *IG II*<sup>2</sup> 3177. *IG II*<sup>2</sup> 1096 (Diotimo); *IG II*<sup>2</sup> 5055

N. Robertson<sup>89</sup>. Los *Bouzúgai* se encuentran asociados estrechamente, como los exégetas, con la purificación de los homicidas (en relación con el Paladio)<sup>90</sup>, y mantienen un vínculo estrecho con Eleusis, ya desde el siglo VI a.C.<sup>91</sup>. Es muy probable que los sacerdotes de los *Bouzúgai* realizaran exégesis, destacando específicamente, en este contexto, la figura oficial del *Bouzúges*<sup>92</sup>. Los sacerdotes que realizaban exégesis, es decir, los “*exegoúmenoi hieréis*”<sup>93</sup>, entre los que se encontrarían *Bouzúgai* pero también sin duda Eumólpidas, encargados de la exégesis de Deméter en Eleusis y probablemente otras familias Eupátridas como los Eteobúttadas (a la que pertenecía el orador Licurgo)<sup>94</sup>, se verían confirmados en su privilegio de *sítesis* en el Pritaneo<sup>95</sup> en el decreto citado, propuesto posiblemente, como veíamos antes, a instancias de Pericles, que pertenecía probablemente a la familia de los *Bouzúgai*.

Antes de pasar a considerar la relación directa de Pericles con los *Bouzúgai*, habría que resaltar la coincidencia de la política edilicia de

---

(sitio en el teatro de Dioniso). Zeus *Téleios*: *RE*, V A1, col. 320-21 y X A, col. 365 (junto a Hestia en Camirus: *IG XII 1*, 704). Cf. Valdés (2002c).

- 89 Robertson ha sugerido que el culto de Zeus Olímpicos en Atenas era el mismo que el de Zeus *Téleios* de los *Bouzúgai*, estrechamente asociados ambos a la agricultura (con la lluvia y la cosecha). Este autor señala, por tanto, la posibilidad de que fuera esta familia quien se encargara de la fiesta del dios en Atenas, así como de las *Anthippasia* o competición ecuestre que tenía lugar en las *Olympieia* en Falero: Robertson (1992: 134); Valdés (2002c: 227). Para la situación de estos templos: Travlos (1971: 402 s. y 412).
- 90 Vinculada al Paladio y a la figura de Demofonte en Falero: *Lex. Patm.* s.v. Ἐπι Παλαδίου (comentario a Dem. 23.71) = Boegehold (1995: 144-45, nº 51); ver Burkert (1992: 57 ss.). No hay que olvidar tampoco la identificación de *Bouzúges* con el Purificador por excelencia, Epiménides (en este caso también se trata de una situación de *miasma* provocada por un homicidio): *Serv. Georg.* 1.19. Por último, es Demofonte en una versión, el héroe asociado como los *Bouzúgai* al Paladio y a Falero, quien lleva a cabo, según Jacoby (1973: 50), la purificación de Orestes en Atenas. Orestes recibido en Atenas y *Khóes*: *Eur. IT.* 935 ss.; purificación: Fanodemo *FGrH* 325 F 11 = Ateneo, 10,49, p. 437 c-d.
- 91 Vaso del siglo VI a.C. en el que se representa a *Bouzúges* y su labranza sagrada y por el otro lado a las diosas eleusinas: Ashmole (1946). Para otros vínculos ver Valdés (2002b: 239).
- 92 Para “*Bouzúges*” como un probable título de culto: Parker (1996: 287).
- 93 Ver nota 70.
- 94 Ver para estas familias en relación con la exégesis: Valdés (2002b: 218); posiblemente también los Licómidas: Valdés (2002b: n. 220).
- 95 Ver *supra* en el texto y notas 69 y 70. Es posible que tuvieran *sítesis* estos sacerdotes quizás, como en el caso de los exégetas elegidos por Apolo, cuando hacían exégesis o actuaban como exégetas, actividad que pudo estar ligada de algún modo al propio Pritaneo, dado el vínculo de los exégetas con este edificio público en épocas posteriores (en inscripciones del Pritaneo en las que los exégetas tienen un papel destacado junto al sacerdote del *Dêmos* y de las Cárites, en el sacrificio realizado a Hestia: Miller (1978: A 196-202), del 122/1 a.C. al 101 a.C. y la concesión en el decreto de Filoxeno de un trono a Apolo en calidad de exégeta de Atenas (ver nota 65)).

otro ateniense del siglo iv a.C., Licurgo, de los Eteobúadas (y por tanto de una familia Eupátrida), como actividad que emulaba precisamente la de la Atenas de Pericles. Este personaje, interpretado recientemente dentro de una tendencia más democrática<sup>96</sup> de lo que la historiografía más tradicional había considerado<sup>97</sup>, no sólo es conocido como sacerdote de Poseidón/Erecteo, sino que entre sus descendientes (a los que se concedió la *sítesis* de por vida) se encuentran exégetas<sup>98</sup>, y él mismo posiblemente fomentó esta actividad, como justificación de su política religiosa, especialmente edilicia<sup>99</sup>, en momentos en los que comenzaban a ponerse por escrito libros sobre exégesis<sup>100</sup>.

96 Humphreys (1985), con matices; Mitchel (1973); Wallace (1985: 195-96).

97 Interpretado como un tradicionalista y arcaizante: Mossé (1962 : 293); Jacoby (1973: 78 ); (1954, vol. I: 112).

98 Plutarco (*X Orat. Moralia*, 843A-E. Decreto de arcontado de Anaxicrates (307-306) que recuerda los grandes hechos de Licurgo, y decide darle el elogio, una estatua de bronce y la *sítesis* en el Pritaneo para él y el mayor de sus descendientes: *IG II<sup>2</sup> 457*; Schmitt-Pantel (1992: 160-61). En el caso de que el sacerdote de Poseidón Erecteo, de los Eteobúadas y Eupátrida, fuera de los sacerdotes que como el “sacerdote de Zeus y *Bouziúges*” o el hierofante podían hacer exégesis de los *pátria* (en este caso, de los Eupátridas), y por tanto, según nuestra hipótesis, tendría la *sítesis*, existe una aparente contradicción con el hecho de esta concesión de la *sítesis post-mortem*. Sin embargo, puede pensarse en varias explicaciones: en primer lugar, que las condiciones de *sítesis* hubieran cambiado en el siglo iv a.C. con respecto al siglo v a.C. (como propone Schmitt-Pantel, que atribuye una nueva ley precisamente a Licurgo: 1992: 160), aunque en este caso es difícil aceptar que se hubiera dejado sin *sítesis* a los sacerdotes más antiguos y prestigiosos; otra solución es que, tras el establecimiento de los exégetas oficiales, fuesen éstos los que recibían la *sítesis* en sus funciones como exégetas en el Pritaneo. También puede pensarse que el sacerdote de Poseidón Erecteo no estuviera entre los sacerdotes que podían hacer exégesis de los *pátria* o al menos no tras la elección de por vida de un exégeta de los Eupátridas “elegido por el *démos*” a partir del 403. Otra explicación puede ser el hecho de que quizás los exégetas (o sacerdotes que hacían exégesis) sólo fueran alimentados en el Pritaneo a expensas públicas en el momento de ejercer esta función (que podría estar vinculada precisamente a este edificio), y por tanto no fuera permanente (como los *athlobéai* de las Panateneas: Arist. *Ath.* 62.2). En este caso, lo que se concedería a Licurgo y a sus descendientes sería este privilegio de *sítesis* de forma permanente, no tanto por su cargo sacerdotal o su posible vinculación con la exégesis, sino por su labor política en Atenas. Por último, cabe contemplar también la posibilidad de que Licurgo disfrutase ya del privilegio de la *sítesis* en vida y que el decreto simplemente ratificara esta situación con la innovación de conceder la *sítesis* a sus descendientes. Nos resulta muy significativo que Licurgo, como piensa Schmitt-Pantel, pudiera regular la *sítesis*, como había hecho en su día Pericles, ambos pertenecientes a antiguas familias eupátridas implicadas en la interpretación de los *pátria* de los Eupátridas.

99 Política religiosa de Licurgo: Parker (1996: 242 ss.); Humphreys (1985); Mikalson (1998: 11-45). Licurgo “habló muchas veces sobre asuntos religiosos”: Plut. (*X Orat.* 843 c); Parker (1996: 245); llevó a cabo sus reformas con aprobación de Apolo de Delfos (de acuerdo con el oráculo: *IG II<sup>2</sup> 1933*; confirmación del oráculo en *IG II<sup>2</sup> 333*); Wallace (1985: 196).

100 Primeros libros sobre exégesis publicados en el Ática en el siglo iv a.C.: Jacoby (1973: 16, con n. 66). En estas compilaciones se hallan distintas disposiciones como la de

Pericles, en su defensa de las leyes ancestrales no escritas, hace mención específica de las de Eleusis, lo que lleva a pensar en el vínculo de los *Bouzügai* (que podían hacer exégesis eupátrida) con Eleusis, destacado más arriba<sup>101</sup>, si se acepta que el político ateniense pertenecía a esta familia por parte de padre, como parece desprenderse de las fuentes y han destacado los historiadores contemporáneos<sup>102</sup>. Otra relación que llama la atención en esta línea es la alusión a Pericles como Zeus Olímpico<sup>103</sup>, lo que tiene coherencia también con la responsabilidad de los *Bouzügai* en el culto a Zeus en Atenas, en la zona precisamente del entorno de Zeus Olímpico, en el Iliso<sup>104</sup>.

Pericles es calificado también como “ὁ Βουζύγης ἄριστος ἀλιτήριος” en un esolio a Aristides que cita un fragmento de la obra de Eupolis, *Dêmos*<sup>105</sup>. El hecho de que en esta obra se mencione a Demóstrato también como *Bouzüge* (Fr. 97 K) y sea calificado de *alitérios*

---

purificación de suplicantes entre los *Eupatridôn Pátria* o disposiciones sobre el culto de los muertos (Cleidemos *FGrH* 323 F 14 = Ath. 409f-410a-b = *FGrH* 356); ver Jacoby (1973: 254, n. 78), recogido por Doroteo. El *Exegetikón* de Cleidemos es del siglo iv a.C.: Jacoby (1973: 251, n. 66); (1954: I, 57 ss., 70). El de Autoclides es tal vez del siglo III a.C. (aunque no se puede descartar tampoco una fecha en el siglo iv a.C.): *FGrH* 353; Jacoby (1973: 252, n. 69). Recopilación oficial de estos escritos de Eumólpidas y Eupátridas en el siglo I a.C.: Oliver (1950: 50-51).

101 Ver nota 91; Valdés (2002b: 239).

102 Pericles aparece citado como *Bouzüge* en el escoliasta a Aristides: sch. Aristid. II.130.1, vol. III, p. 473 Dindorf; el escoliasta comenta una expresión de Eupolis ὁ Βουζύγης ἄριστος ἀλιτήριος (= ὁ ἀλιτήριος) de Eupolis (F 96K) que cree que es una referencia a Pericles y que inserta Aristides en su discurso: Aristid. II.130.1, p. 175 Dindorf (= Aristides, III [*Contra Platón: en defensa de los cuatro*], 51). Tomado con reticencias por Davies (1971: 105-106, 459), que piensa (siguiendo a K.J. Beloch) que se refiere a Demóstrato que es llamado también *Bouzüge* por Eupolis (Fr. 97K; ver nota 113); rechazado también por Bourriot (1976: 1270-75) y Parker (1996: 287). Pero ver para la coherencia de hacer de Pericles un miembro del *génos*: Toepffer (1889: 148). Aún cuando el fragmento de Eupolis pueda referirse a Demóstrato, el autor piensa que no hay razones para dudar del conocimiento del escoliasta de la familia paterna de Pericles, del mismo modo que conoce la materna (p. 148. n.1); Mazzarino (1966: 183-86); Federico (2002: 104); Valdés (2002b: 232 ss.). La expresión *ho Bouzüge alitérios* podría haberse utilizado contra Pericles y, después, contra Demóstrato; es más, el hecho de haber llamado *alitérios* ya a un miembro del *génos* de los “purificadores” (los *Bouzüge*) como Pericles (y antes a su padre Jantipo, lo que se constatado en una inscripción: Raubitscheck 1947: 108-15), lleva a los comediógrafos a llamar también *alitérios* a otro miembro del *génos* (Demóstrato: Davies 1971: 105), de tendencia igualmente democrática, que promueve (con Alcibíades, pupilo de Pericles), la expedición a Sicilia, como antes Pericles había incitado a comenzar la guerra del Peloponeso, de lo que se le acusaba (ver nota 1).

103 “Olímpico” y Zeus: ver Vickers (1997: 33 ss.), con fuentes; alusiones a Pericles como a “Zeus”: Podlecki (1998: 169, 172-73). Ver Plut. (*Per.* 8.3-4); Stadter (1989: 104). Ar. (*Acarnienses*, 530).

104 Ver para esta alusión en relación con el culto a Zeus en el Paladio y Zeus Olímpico, vinculado a los *Bouzüge*: Robertson (1992: 134); Valdés (2002c: 226-27).

105 Ver nota 102. La obra menciona a Milcíades y a Pericles: Fr. 104 Kassel-Austin.

en *Lisístrata* de Aristófanes (391-92), por proponer la expedición a Sicilia<sup>106</sup>, ha llevado a algunos autores a sospechar de la denominación de Pericles como “*Bouzáges alitérios*” y de su pertenencia a este *génos*<sup>107</sup>. Sin embargo, el hecho de que también el padre de Pericles, Jantipo, sea acusado de *alitérios* en un *óstrakon*, en relación con una injusticia realizada frente al Pritaneo<sup>108</sup>, posiblemente por disfrutar de la *sítesis* a los ojos de los atenienses de forma indebida<sup>109</sup>, puede corroborar la utilización del “*alitérios*” también para su hijo. La acusación a Jantipo puede estar relacionado, como hemos señalado en otro lugar, no sólo con la derrota frente a Egina, como supone Figueira, sino sobre todo con el hecho de que esta derrota pudo haberse atribuido a un motivo religioso, específicamente al carácter impuro del propio Jantipo por su alianza matrimonial, siendo de la familia de los purificadores de Atenas (los *Bouzúgai*), con una alcmeónida, de la familia causante del *ágos* de Cílón, purificado con Epiménides quien se había identificado en la ciudad precisamente con *Bouzáges*<sup>110</sup>. El decreto del Pritaneo, si realmente fue propuesto por Pericles o por alguien de su entorno<sup>111</sup>, no sólo realizaba la autoridad de los exégetas elegidos por Apolo de Delfos, lo que convenía a su política de justificación del uso del dinero aliado en la reconstrucción de templos, sino que también ratificaba un derecho de ciertas familias sacerdotales con funciones exegéticas, como la suya propia, a la *sítesis* en el Pritaneo, privilegio que él mismo probablemente se negó a disfrutar<sup>112</sup> y, en cierto modo, rehabilitaba de esta manera la memoria de su padre Jantipo, a quien parece que levantó además una estatua conmemorativa en la Acrópolis<sup>113</sup>.

106 Sch. Ar. *Lys.* 397. Demóstrato en la expedición a Sicilia (frente a Nicias): Plut. (*Nic.* 12.6). Demóstrato de la familia de los *Bouzúgai*: Davies (1971: 105), el hecho de que Demóstrato sea llamado “*Kholozuges*” podría apuntar a su pertenencia al demo de Colargo, demo al que pertenecía Pericles, según este autor. Demaineto también de los *Bouzúgai*: Davies (1971: 1102 ss.). Ver nota 102.

107 Figueira (1986: 156-57); Bourriot (1976: 1270-75).

108 Seguimos la interpretación de Raubitscheck (1991: 108-15 = *AJA* 51 [1947]: 257-62) y de Broneer (1948: 341-43). Otros interpretan la palabra *prytaneion* como genitivo plural, traducidiéndolo como pritanos (de la *Boule*): Schweigert (1949). Siewert (1991: 6-7); Figueira lo interpreta como “pritanos de los naucraros”: (1986: 170-71). Ver Valdés (2002b: 231-35 y apéndice); Berti (1999: 95-99).

109 Broneer (1948: 341-43).

110 Ver nota 108.

111 Ver nota 44.

112 Sch. Ar. *Eq.* 282; Valdés (2002b: 233).

113 Paus. 1.25.1. Beschi y Musti (1982: 355); Valdés (2002b: 241-42). La estatua pudo haberse erigido con anterioridad a Pericles, según Podlecki (1998: 7). Con Pericles: Shapiro (1996: 218 y n. 17).

El hecho de que Pericles sea calificado, por parte de sus adversarios como *Bouzúges alitérios*, haciendo alusión con ello a la mancha de los Alcmeónidas y al contraste de este hecho con su condición de *Bouzúges* (encargado de la pureza ritual de la tierra del Ática), se desprende también de la confusión e identificación de Pericles con Megacles en Aristodemo<sup>114</sup> en relación con el *ágos* del atentado ciloneo, así como de la utilización de este mismo *ágos*, como señalábamos más arriba, por parte de los espartanos en el inicio de la guerra del Peloponeso, posiblemente intentando acusar a Pericles del sacrilegio<sup>115</sup>. Todo esto no entra en contradicción con el hecho de que también Demóstrato, el proponente de la expedición a Sicilia y de la familia de los *Bouzúgais*, fuera denominado “*alitérios*”, sino que, por el contrario, reafirma, por un lado, la vigencia de las nociones de polución/purificación en el contexto de la guerra y de la política ateniense, esgrimidas posiblemente tanto por las corrientes más democráticas (el propio Pericles) como por aquellos más moderados (como Nicias, el oponente de Demóstratos<sup>116</sup>), y, por otro lado, contribuye a evocar ante el *dêmos* ateniense la figura de Pericles, que había llevado a Atenas a la guerra y al que sus oponentes hacían responsable de la plaga del inicio de la guerra (y de la guerra misma) que causó tantas muertes (como la expedición a Sicilia), entre ellas, la suya propia<sup>117</sup>.

Todo esto lleva a pensar que a pesar de la relación de Pericles con el “escepticismo” de los sofistas o con posiciones más racionalistas de filósofos como Anaxágoras<sup>118</sup>, el líder ateniense hizo una amplia utilización de la religión tradicional<sup>119</sup>, con la que se hallaba tan estrechamente imbricado por su familia<sup>120</sup>, religión que modelaba en parte las creencias, actitudes y pautas de conducta del pueblo ateniense y cuya

---

114 *FGrH* 104, Anhang 2.

115 Ver nota 1.

116 No hay que olvidar que tal vez Nicias se vanagloriaba de que había sido un antepasado suyo quien había traído a Epiménides desde Creta (D.L. 1.110), para contrarrestar la propaganda del *Bouzúges* Demóstrato (no hay que olvidar que *Bouzúges* se identifica con Epiménides: ver nota 90). Ver Federico (2002: 104 ss.).

117 Ver nota 1.

118 Influencias: Podlecki (1998: 17-34 y 93-99). Ver para el “diálogo” y el “debate” entre religión y ciencia en el siglo v a.C. Humphreys (2004: 51 ss.).

119 Como se ve claramente en su utilización de creesmólogos y adivinos, como Jenócrito y Lampón: ver nota 58.

120 Aunque sin hacer uso él mismo de algunos de estos privilegios derivados de su familia sacerdotal, como quizás la *sítesis*, del mismo modo que habría renunciado también a sus propiedades en la guerra del Peloponeso si eran respetadas por el rey Arquidamo, con quien tenía lazos por las relaciones de *xenia*: Podlecki (1998: 145).

manipulación contribuyó a proporcionarles, en el contexto delicado de los años cuarenta y treinta, una justificación y sanción religioso-moral de su actuación imperialista.

El ascendiente de los exégetas y de la exégesis se integró en el discurso político tanto por parte de la corriente más moderada<sup>121</sup> como de la más democrática (con figuras como Pericles o Demóstrato). Prueba de ello es la contraposición, destacada en las fuentes, entre Cimón y Pericles, que trasciende el ámbito de lo político, para adentrarse en el de lo religioso, utilizado como propaganda política. Del mismo modo que en las fuentes se contraponen la actuación de ambos personajes en los aspectos políticos<sup>122</sup>, en especial las medidas de evergesía de Cimón, creadora de dependencias, por oposición a la *misthophoría* de Pericles, que produce la libertad del *dêmos*<sup>123</sup>, pueden encontrarse también paralelismos en el ámbito de la exégesis-purificación y de la religión. Cimón, de los Filáidas, del demo Laciada, pero especialmente relacionado también con la Academia cercana a Colono (lugar de culto a las Erinias/Euménides)<sup>124</sup>, se asocia con la propaganda de la purificación de Teseo por los Fitáidas en el altar de Zeus Miliquio, dios implicado junto a las Erinias/Euménides en ritos purificatorios<sup>125</sup>, situado en Esciron, en la ruta a Eleusis; además el hijo de Milcíades convierte su “casa en un Pritaneo”<sup>126</sup>, con comidas gratuitas para los pobres especialmente de su demo (en una clara actuación evergética), llevando a cabo, por otra parte, toda una política edilicia, de construcciones (como el Teseo o el Pórtico Pecile) con su dinero privado, acompañado del desarrollo o inauguración de fiestas y sacrificios como las *Theseía*. No hay que olvidar que fue precisamente Jantipo el acusador principal del proceso de Milcíades y que de aquellos años debe de ser también toda la propaganda contraria a Jantipo, el

---

121 Tal vez con Nicías, en relación con Epiménides: ver nota 116. Para Cimón, en este sentido, ver más abajo en texto.

122 Arist. (*Ath.* 27.2-4); Plut. (*Cim.* 19); Plut. (*Per.* 9.6).

123 Ver Plácido (1997: 13).

124 Para esta familia: Davies (1971: 293 ss.). Cimón se asocia con la Academia cercana a Colono *Hippios*: Plut. (*Cim.* 143). Ver Valdés (en prensa). En Colono había un culto de las Erinias/Euménides o *Semnai* (Apollod. 3.5.9; Colono *Hippios*: Soph. *OC*, 90; sch. Soph. *OC*, 39; Wüst, *R.E.* suppl. VIII, col. 129-30; Henrichs 1994: 49-50) especialmente implicadas en ritos de purificación de homicidios (Jameson et al. 1993: 53). Conexiones oligárquicas de Colono: Plácido (1995: 33-36). Relación de Cimón con el oráculo de Delfos: Plácido (2004: 61).

125 Paus. (1.37.2-3); Parker (1995: 169 y n. 57). Zeus Miliquio y Erinias en purificaciones: Jameson et al. (1993: 77-78). Para Zeus Miliquio: Cusumano (1991).

126 Plut. (*Cim.* 10.7); Schmitt-Pantel (1992: 168 ss.); Podlecki (1998: 38-39); Arist. (*Ath. Pol.* 27.3); Valdés (2002b: 234-35, 242).

*Bouzáges*, llamado *alitérios* por su “*adikeîn* contra el Pritaneo”<sup>127</sup>. Sin duda, Cimón utilizó la propaganda religiosa a su favor y quizás también la exegética, requerida en cuestión de purificación, de inauguración de ritos, de levantamiento de altares o templos, de cultos nuevos, etc.

Pericles, por su parte, regula las comidas en el Pritaneo oficial de la ciudad (no un pritaneo “privado” o particular), a expensas del tesoro público, realza las figuras oficiales de los exégetas, especialmente los elegidos por Delfos (sin olvidar tampoco probablemente a los “sacerdotes exégetas” más tradicionales, Eupátridas y Eumólpidas), y lleva a cabo una política de construcciones ratificada o elegida por el mismo *dêmos*, con el dinero público de la ciudad y amparada en sus intentos de acercamiento y manipulación del dios de Delfos y en la actividad oracular. Estos paralelismos/contraposiciones no hay que verlos sólo en el plano del enfrentamiento personal sino, sobre todo, en el contexto de su actuación política de tendencia oligárquica para el caso de Cimón y democrática para Pericles. Si Cimón utiliza la religión, y especialmente los aspectos vinculados a la exégesis y a Delfos, como la purificación o ratificación a la construcción de templos e instauración de sacrificios, para reafirmar su política evergética y aristocrática, Pericles utiliza las mismas armas para confirmar la línea política democrática e imperialista de mediados del siglo v a.C. Todo ello pone de manifiesto la importancia de la conciencia y del argumento religioso en el *dêmos* ateniense del siglo v a.C. y su inclusión en el discurso político de forma explícita o más sutil en estos momentos. Política y religión se imbrican, por tanto, para dar forma a la democracia imperialista de la Atenas de Pericles.

---

127 Ver nota 108.

## Bibliografía

- ACCAME, S. (1955). "Note per la storia della Pentecontaetia. Il decreto sulle primizie alle divinità eleusine", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 33: 153-63.
- AMELING, W. (1985). "Plutarch, *Pericles* 12-14", *Historia* 34: 47-63.
- ANDREWES, A. (1978). "The Opposition to Perikles", *Journal of Hellenic Studies* 98: 1-8.
- ASHMOLE, B. (1946). "Kalligeneia and hieros arotos", *Journal of Hellenic Studies* 66: 8-10.
- BADIAN, E. (1987). "The Peace of Kallias", *Journal of Hellenic Studies* 107: 1-39.
- BALCER, J.M. (1978). *The Athenian Regulation for Chalkis. Studies in Athenian Imperial Law*. Wiesbaden.
- BERTI, M. (1999). "Note storiche e prosopografiche agli ostraka di Μικρωίδης Φλαεὺς dal Kerameikós di Atene", *Minima Epigraphica et Papyrologica* 2: 77-110.
- BESCHI, L. y MUSTI, D. (1982). *Pausanias. Guida della Grecia*. Roma, libro I.
- BLOCH, H. (1953). "The Exegetes of Athens and the Prytaneion Decree", *American Journal of Philology* 74: 407-18.
- BLOCH, H. (1957). "The Exegetes of Athens: A Reply", *Harvard Studies in Classical Philology* 62: 37-47.
- BLOK, J. y LARDINOIS, A.P.M.H. (eds.) (2006). *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*. Leiden.
- BOEGEHOLD, A.L. (1995). *The Lawcourts at Athens. Sites, Buildings, Equipment, Procedure and Testimonia (The Athenian Agora, vol. XXVIII)*. Princeton.
- BOERSMA, J.S. (1970). *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.* Groningen.
- BOSWORTH, A.B. (1971). "The congress Decree: Another Hypothesis", *Historia* 20: 600-16.
- BOSWORTH, A.B. (1990). "Plutarch, Callisthenes and the Peace of Callias", *Journal of Hellenic Studies* 110:1-13.
- BOURRIOT, F. (1976). *Recherches sur la nature du genos*. Paris (2 vols).
- BOWDEN, H. (2005). *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*. Cambridge.
- BOWRA, C.M. (1996). *La Atenas de Pericles* [1974]. Madrid.
- BRONEER, O. (1948). "Notes on the Xanthippos Ostrakon", *American Journal of Archaeology* 52: 341-43.
- BUGNO, M. (1999). *Da Sibari a Thurii: la fine di un impero*. Roma.
- BURKERT, W. (1992). *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia antica*. Roma-Bari.
- CARAWAN, E. (1993). "The Tetralogies and Athenian Homicide Trials", *American Journal of Philology* 114: 235-70.
- CARTLEDGE, P. y HARVEY, F.D. (eds.) (1985). *CRUX: Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75<sup>th</sup> Birthday*. Exeter.
- CAVANAUGH, M.B. (1996). *Eleusis and Athens. Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century B.C.* Atlanta.
- CIARLANTINI, P. (1985). *Phonos ed Ethos. Aspetti di estetica musicale Greca*. Macerata (non vidi).

- CLINTON, K. (1974). *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*. Philadelphia.
- COLIN, G. (1906). "La théorie athénienne à Delphes", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 30: 161-328.
- COMOTTI, G. (1986). *La música en la cultura griega y romana*. Madrid.
- CRAIK, E.M. (1993). "Unwritten Laws", *Liverpool Classical Monthly* 18: 123-25.
- CUSUMANO, N. (1991). "Zeus Meilichios", *Mythos* 3: 19-47.
- DAVIES, J.K. (1971). *Athenian Propertied Families*. Oxford.
- DEFRADAS, J. (1954). *Les thèmes de la propagande delfique*. Paris.
- DOUGHERTY, C. (1993). *Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*. Oxford.
- DOW, S. (1937). *Prytaneis: A Study of the Inscriptions Honoring the Athenian Councillors*. Princeton.
- EHRENBERG, V. (1948). "The Foundation of Thurii", *American Journal of Philology* 69: 149-70.
- FEDERICO, E. (2002). "La catarsis di Epimenide ad Atene", en E. Federico y A. Visconti, *Epimende Cretese*. Napoli: 77-128.
- FIGUEIRA, T.J. (1986). "Xanthippos, Father of Perikles, and the Prytaneis of the Naukrarior". *Historia* 35: 170-71.
- FIGUEIRA, T.J. (1991). *Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization*, Baltimore.
- FONTENROSE, J. (1978). *The Delphic Oracle: its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Berkeley.
- FORNARA, C.W. (1977). *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War*. Baltimore.
- FORNARA, C.W. y SAMONS, L.J. (1991). *Athens from Cleisthenes to Pericles*. Berkeley.
- FOUCART, G. (1914). *Les mystères d'Eleusis*. Paris.
- FROST, F.J. (1964). "Pericles, Thucydides Son of Melesias, and the Athenian Politics before the War", *Historia* 13: 385-99.
- GAGARIN, M. (1997). *Antiphon. The Speeches*. Cambridge.
- GALLEGO, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.
- GIULIANI, A. (2001). *La città e l'oracolo: i rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*. Milano.
- GRIFFITH, G.T. (1978). "A note on Plutarch, Per. 17", *Historia* 27: 218-19.
- HAMMOND, N.G.L. (1952). "Exegetai in Plato's Law", *Classical Quarterly* 2: 4-12.
- HANSON, V.D. (1996). "Hoplites into Democrats: the Changing Ideology of Athenian Infantry", en J. Ober & Ch. Hedrick (eds.), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton: 289-312.
- HEINTZ, J-G. (ed.) (1997). *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*. Paris.
- HENRICHs, A. (1994). "Anonymity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagus", *Illinois Classical Studies* 19: 27-58.
- HENRY, A.E. (1981). "Invitations to the Prytanicon at Athens", *Antichthon* 15: 100-10.
- HÖLSCHER, T. (1998). "Images and Political Identity: the Case of Athens", en D. Boedeker y K.A. Raaflaub (eds.), *Democracy*,

- Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge, Mass.: 153-83.
- HORNBLOWER, S. (1991). *A Commentary on Thucydides I. Books I-III*. Oxford.
- HORNBLOWER, S. (1992). "The Religious Dimension of the Peloponnesian War or, What Thucydides does not Tell us", *Harvard Studies in Classical Philology* 94: 169-97.
- HUMPHREYS, S.C. (1985). "Lycurgus of Butadae: An Athenian Aristocrat", en J.W. Eadie y J. Ober (eds.), *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honour of C.G. Starr*. Lanham: 199-252.
- HUMPHREYS, S.C. (2004). *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*. Oxford.
- HURWIT, J. (1999). *The Athenian Akropolis*. Cambridge.
- JACOBY, F. (1954). *Die Fragmente der Griechischen Historiker (FGrH)*, b suppl. N° 323a-334, vol. I: text; vol. II: suppl. Leiden.
- JACOBY, F. (1973). *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*. New York.
- JAMESON, M.H. et al. (1993). *A Lex Sacra from Selinous*. Durham.
- JOUANNA, J. (1997). "Oracles et devins chez Sophocle", en Heintz (ed.): 283-320.
- KRENTZ, P. (1984). "The Ostracism of Thucydides Son of Melesias", *Historia* 33: 499-504.
- LÉVY, E. (1997). "Devins et oracles chez Hérodote", en Heintz (ed.): 345-65.
- MACDONALD, B.R. (1982). "The Authenticity of the Congress Decree", *Historia* 31: 120-23.
- MALKIN, I. (1987). *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden.
- MARK, I.S. (1993). *The Sanctuary of Athena Nike in Athens (Hesp. suppl. 26)*. Princeton.
- MARKLE, M.M. (1985). "Jury Pay and Assembly pay at Athens", en Cartledge y Harvey (eds.): 265-97.
- MARSHALL, M. (1990). "Pericles and the Plague", en *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. Oxford: 163-70.
- MATTINGLY, H.B. (1996). *The Athenian Empire Restored. Epigraphic and Historical Studies*. Ann Arbor.
- MATTINGLY, H.B. (2000). "The Athenian Nike dossier: IG I<sup>3</sup> 35/36 and 64 AB", *Classical Quarterly* 50: 604-606.
- MAZZARINO, S. (1966). *Il pensiero storico classico*. Bari: vol. I.
- MEIGGS, R. (1972). *The Athenian Empire*. Oxford.
- MEIGGS, R. y LEWIS, D.M. (eds.) (1969). *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.* Oxford.
- MEISTER, K. (1982). *Die Ungeschichtlichkeit des Kalliasfriedens und deren historische Folgen*. Wiesbaden.
- MERRITT, B.D. (1940). "Greek Inscriptions", *Hesperia* 9: 53-140.
- MERRITT, B.D. (1948). "Athens and the Amphictyonic League", *American Journal of Philology* 69: 212-14.
- MERRITT, B.D. (1954). "Athens and the Amphictyonic League", *American Journal of Philology* 75: 369-73.
- MERRITT, B.D. y WADE-GERY, H.T. (1962). "The Dating of Documents to the Mid-

- Fifth Century II”, *Journal of Hellenic Studies* 82: 100-17.
- MIKALSON, J.D. (1998). *Religion in Hellenistic Athens*. Berkeley.
- MILLER, S.G. (1978). *The Prytaneion, its Function and Architectural Form*. Londres.
- MITCHEL, F.W. (1973). “Lykourgan Athens: 338-322”, en *Lectures in Memory of Louise Taft Semple (Second series), 1966-70*. Oklahoma: 165-214.
- MOSSÉ, C. (1962). *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.* Paris.
- MYLONAS, G. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton.
- OLIVER, J.H. (1942). “The Eleusinian Endowment”, *Hesperia* 21: 381-99.
- OLIVER, J.H. (1950). *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*. Baltimore.
- OLIVER, J.H. (1952). “On the Exegetes and the Mantic or Manic Chresmologians”, *American Journal of Philology* 73: 406-13.
- OLIVER, J.H. (1954). “Jacoby’s Treatment of the Exegetes”, *American Journal of Philology* 75: 160-74.
- OSBORNE, M.J. (1981). “Entertainment in the Prytaneion at Athens”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 41: 153-70.
- OSTWALD, M. (1951). “The Prytaneion Decree Re-examined”, *AJP* 72: 24-46.
- PAGE, L. (1962). *Poetae Melici Graeci*. Oxford.
- PARKE, H.W. (1939). “Delphica”, *Hermathena* 28: 59-78.
- PARKE, H.W. y WORMELL, D.E.W. (1956). *The Delphic Oracle*. Oxford (2 vols.).
- PARKER, R. (1983). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- PARKER, R. (1985). “Greek States and Greek Oracles”, en Cartledge y Harvey (eds.): 298-326.
- PARKER, R. (1996). *Athenian Religion: A History*. Oxford.
- PARKER, R. (2004). “What are Sacred Laws?”, en E.M. Harris y L. Rubinstein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*. London: 57-70.
- PIÉRART, M. (1974). *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*. Paris.
- PLÁCIDO, D. (1993). “Cresmólogos, adivinos y filósofos”, en J. Alvar, C. Blázquez y C.G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*. Madrid: 189-95.
- PLÁCIDO, D. (1995). “Los ritos de Colono en los márgenes de la ciudad”, en J. Alvar et al. (eds.), *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo. Homenaje a F. Gascó*. Madrid: 33-36.
- PLÁCIDO, D. (1997). *La sociedad ateniense*. Barcelona.
- PLÁCIDO, D. (2004). “El oráculo de Delfos, los dioses patrios y la actividad política en Atenas”, *Argos* 28: 53-65.
- PODLECKI, A.J. (1998). *Perikles and his Circle*. London.
- PRANDI, L. (2000) “I Ciloniani e l’opposizione degli Alcmeonidi in Atene”, en M. Sordi (ed.), *L’opposizione nel mondo antico. Contributi dell’Istituto di Storia Antica XXVI*. Milano: 3-20.
- PRITCHETT, W.K. (1969). “The Transfer of the Delian Treasury”, *Historia* 18: 17-21.

- RAAFLAUB, K.A. (2006). "Athenian and Spartan *Eunomia*", en Blok y Lardinois (eds.): 390-428.
- RAUBITSCHKE, A.E. (1966). "The Peace Policy of Perikles", *American Journal of Archaeology* 70: 37-41.
- RAUBITSCHKE, A.E. (1991). *The School of Hellas. Essays on Greek History, Archaeology, and Literature*. Oxford.
- ROBERT, J. y ROBERT, L. (1983). *Fouilles d'Amyzon en Carie*. Paris.
- ROUX, G. (1979). *L'amphictionie, Delphes et le temple d'Apollon au IV siècle*. Lyon.
- SÁNCHEZ, P. (2001). *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes. Recherches sur son rôle historique, des origines au II siècle de notre ère*. Stuttgart.
- SCHMITT-PANTEL, P. (1992). *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans la cité grecques*. Roma.
- SCHOELL, R. (1872). "Die Speisung im prytaeion zu Athen", *Hermes* 6: 35-36.
- SCHWEIGERT, E. (1949). "The Xanthippos Ostrakon", *American Journal of Archaeology* 53: 266-68.
- SEAGER, R.J. (1969). "The Congress Decree: Some Doubts and a Hypothesis", *Historia* 18: 129-41.
- SHAPIRO, H.A. (1992). "Mousikoi Agones: Music and Poetry at the Panathenaia", en J. Neils (ed.), *Goddess and Polis. The Panathenai Festival in Ancient Athens*. Princeton: 53-75
- SHAPIRO, H.A. (1996). "Democracy and Imperialism. The Panathenaia in the Age of Perikles", en J. Neils (ed.), *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*. Wisconsin: 215-25.
- SIDWELL, K. (1996). "Purification and Pollution in Aeschylus' *Eumenides*", *Classical Quarterly* 46: 44-57.
- SIEWERT, P. (1991). "Accuse contro i «candidati» all'ostracismo per la loro condotta politica e morale", en M. Sordi (ed.), *L'immagine dell'uomo politico: vita pubblica e morale nell'Antichità*. Roma: 3-14.
- SIEWERT, P. (1972). *Der Eid von Plataiai*. Munich.
- SOKOLOWSKI, F. (1962). *Lois sacrées des cités grecques*. Paris.
- SORDI, M. (1958a). "La posizione di Delfi e dell'Anfizionia nel decennio tra Tanagra e coronea", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 36: 48-59.
- SORDI, M. (1958b). *La lega tessala*. Roma.
- SORDI, M. (1969). *Diodori siculi Bibliothecae. Liber XVI*. Florencia.
- STADTER, P.A. (1989). *A Commentary on Plutarch's Pericles*. Chapel Hill.
- STE. CROIX, G.D.M. DE (2004). *Athenian Democratic Origins and Other Essays*. Oxford.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (1999). "Oráculos de Apolo en la Grecia Antigua. Bibliografía clasificada", *Ilu* 4: 371-86.
- THOMPSON, W.E. (1971). "The Prytaneion Decree", *American Journal of Philology* 92: 226-37.
- TOEPFFER, I. (1889). *Attische Genealogie*. Berlin.
- TRAVLOS, J. (1971). *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. London.
- VALDÉS, M. (1994). "El culto de Apolo *Paróos* en las fraternías", *Gerión* 12: 45-61.
- VALDÉS, M. (2002a). *Política y religión en Atenas arcaica*. Oxford.

- VALDÉS, M. (2002b). “La exégesis en Atenas arcaica y clásica”, *Mediterraneo Antico* 5: 185-245.
- VALDÉS, M. (2002c). “El culto a Zeus y a las *Semnai* en Atenas arcaica: exégesis eupátrida y purificación de Epiménides”, *Ostraka* 11: 223-42.
- VALDÉS, M. (en prensa). “Sacerdotes y exégetas: intermediarios privilegiados de las tradiciones y prácticas religiosas «ancestrales» de Atenas”, en *Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo (Congreso Internacional de Historia de las Religiones, Octubre de 2005)*.
- VALDÉS, M. y MARTÍNEZ NIETO, R. (2005). “Los Pequeños Misterios de Agrad: unos misterios órficos en época de Pisístrato”, *Kernos* 18: 43-56.
- VICKERS, M. (1997). *Pericles on Stage: Political Comedy in Aristophanes' Early Plays*. Austin.
- WALLACE, R.W. (1985). *The Areopagos Council to 307 B.C.* London.
- WADE-GERY, H.T. (1932-33). “Studies in Attic Inscriptions of the Fifth Century”, *Annual of the British School at Athens* 33: 123-27.
- WADE-GERY, H.T. (1958). *Essays in Greek History*. Oxford.
- WALSH, J. (1981). “The Authenticity and the Dates of the Peace of Callias and the Congress Decree”, *Chiron* 11: 31-63.
- WEES, H. VAN (2006). “Mass and Elite in Solon's Athens: the Property Classes Revisited”, en Blok y Lardinois (eds.): 351-89.
- WILHELM, A. (1949). “IG I<sup>2</sup> 26”, *Mnemosyne* 2: 286-93.
- WILL, E. (1948). “Sur le décret athenien IG I<sup>2</sup> 76 visant l'attribution des prémices des récoltes aux déesses d'Éleusis”, *Revue des Études Grecques* 61: 1-18.
- WOHL, V. (1996). “*Eusebeias enekas kai philotimias*. Hegemony and Democracy at the Panathenaia”, *Classica et Mediaevalia* 47: 25-88.
- WOODHEAD, A.G. (1952). “The Site of Brea: Thucydides 1.61.4”, *Classical Quarterly* 2: 57-62.
- WOODHEAD, A.G. (1974). “Before the Storm”, en *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*. Paris: 375-88.

## LEYES SACRAS EN EL ESCENARIO POLÍTICO DE ANTÍGONA\*

**T**ras la destrucción de las Torres gemelas de Nueva York, en septiembre de 2001 –pavorosa, en gran medida, por lo que tuvo de sintomática con respecto a la política internacional del recién estrenado III<sup>o</sup> milenio<sup>1</sup>–, el pueblo estadounidense entonó con particular énfasis el himno “Dios salve a América”, mientras su líder político, George W. Bush, planteaba el nuevo conflicto como una lucha del Bien contra el Mal, invocando repetidamente a una divinidad todopoderosa, en la que algunos vimos renacer al mismísimo Ahura-Mazda de los persas.

Pues bien, este hecho, marginal, sin duda, con respecto a la magnitud de la catástrofe, me parece especialmente significativo en cuanto a la independencia entre confesión religiosa y Estado, con la que las modernas democracias occidentales favorecen, “en teoría”, la libertad individual de sus ciudadanos. Y digo “en teoría” porque los últimos grandes acontecimientos<sup>2</sup> prueban contundentemente que lejos de una evolución progresista en pos del espíritu crítico, la religión vuelve a ocupar el primer plano de la Historia contemporánea.

Quienes, guiados por el pensamiento marxista, creímos alguna vez en una evolución positiva de la Historia, podemos consolarnos percibiendo este movimiento como una regresión puntual. Pero no es menos cierto que la comprensión del mundo moderno impone atender a su dimensión religiosa de forma casi tan generalizada como en el caso de estudiar las civilizaciones antiguas. En efecto, el entrelazamiento de la religión y de la política no es exclusivo de las civilizaciones del Mediterráneo antiguo. Y, precisamente por ello, por su actualidad, importa interrogarse sobre sus planteamientos originales, hasta el punto en que alcancemos a detectarlos.

---

\* El presente texto se enmarca en Plan Nacional de I+D+I del MCYT a través del Proyecto HUM2004-03690/HIST.

1 Para la trascendencia de este atentado como parte de la I Guerra de la Mundialización y como señal del inicio de una nueva era presidida por el pánico urbano, véase, por ejemplo, la perspectiva nihilista de Virilio (2006).

2 Por no hablar de los pequeños, como la confrontación protagonizada durante los últimos años en España entre Iglesia y Gobierno socialista a causa de la supresión de la asignatura de religión en los nuevos planes de estudios.

Tal es la orientación desde la que, en el marco de este I Coloquio de PEFSCEA, he optado por revisar una problemática que abordé en el seminario de doctorado impartido en la Universidad de Buenos Aires, hace ya cuatro años. En la parte de dicho seminario consagrada a la dimensión del tiempo religioso y político del teatro ateniense<sup>3</sup>, me centré en el caso de la *Antígona*, subrayando el ejercicio de reflexión política que supone esta obra, estrenada por Sófocles en las Grandes Dionisias del 442 a.C.

Como es sabido, dicha obra prolonga el argumento de los *Siete contra Tebas*, pieza de Esquilo que presenta en el escenario el horror padecido por la ciudad de Tebas al ser asediada por el ejército reunido por Polinices para recuperar el trono. En lugar de detenerse en las cualidades guerreras de los dos hijos varones de Edipo, consideradas de cerca por el poema épico titulado la *Tebaida*, la obra teatral se fija en la lucha fratricida que protagonizan y en el terror que esta división cívica siembra, especialmente entre las mujeres de Tebas, testigos pasivos del desastre.

A la hora de la verdad, el ataque contra Tebas no se producirá, pues, para evitar la destrucción de la ciudad, Eteocles y Polinices se enfrentan en un combate singular en el que ambos mueren. Este trágico duelo sitúa en la cúspide del gobierno a Creonte, el cuñado de Edipo y convierte a Antígona e Ismena en las dos últimas representantes de la familia de los labdácidas<sup>4</sup>. Tal es el contexto en el que se sitúa *Antígona*, la obra de Sófocles en la que las hijas de Edipo —únicas responsables de rendir el culto fúnebre a sus recién fallecidos hermanos— se ven confrontadas a un edicto nuevo e inesperado. Creonte, el nuevo dirigente de Tebas que, como tío materno, asume también el papel de *kúrios* de las últimas labdácidas, publica un decreto para impedir que Polinices reciba sepultura por haberse enfrentado a Tebas, es decir, por traición a la patria (Rosivach 1983). Esta decisión política induce a las hijas de Edipo a posicionarse al tiempo política y religiosamente, ofreciendo con ello una imagen de la feminidad contrapuesta a la de las impotentes tebanas de la obra de Esquilo. Antígona opta por desacatar la nueva ley y rinde culto fúnebre, sola y en secreto, a su hermano Polinices. Por este acto piadoso, que es también resistencia política, Creonte la condena a ser sepultada viva en una cueva en la que la doncella opta por ahorcarse.

A finales de los ochenta, Christian Meier, desde la perspectiva de la Antropología política que puso en práctica, sostenía que pocas obras muestran con tanta claridad como *Antígona* en qué consiste el arte

---

3 Un hilo conductor ya clásico cuyas bases recordaba en Iriarte (1996): 32-43.

4 Para las dos parejas de dobles que conforman la descendencia de Edipo y Yocasta, ver Iriarte (2000b).

político de la tragedia ática<sup>5</sup> consolidando una fértil tradición analítica centrada en esta obra<sup>6</sup>.

Cierto que, como bien matizó en los años noventa Nicole Loraux (1999: 28-44), frente a los especialistas cada vez más habituados a indagar en exclusiva la dimensión política del espectáculo trágico, “el teatro de Dioniso no está en el ágora”, es decir, en el espacio político por excelencia de Atenas. Manera de advertir que el teatro trágico “no es una representación controlada que la ciudad ofrece de sí misma”, sino que se compone también de una importante dimensión emocional, poco considerada por los estudios de fin de siglo<sup>7</sup>.

Tras la voz de alerta que supuso *La voix endeuillée* de Nicole Loraux, Vidal-Naquet matizó sus reflexiones sobre la dimensión política de la tragedia en una de sus últimas publicaciones: *El espejo roto. Tragedia ateniense y política*. En este corto ensayo, Vidal-Naquet parte de la consideración generalizada del espectáculo trágico como político, en el sentido de “cosa pública”, así como de las propias representaciones como acontecimientos políticos en sí, para afrontar la cuestión del grado de “actualización política” que permitiría la lectura, estrictamente contextualizada en su momento histórico, de las tragedias griegas. En esta línea, Vidal-Naquet (2002: 18-40) destaca la abundancia de alusiones a hechos históricos concretos que pueden extraerse de la obra de Esquilo y, sobre todo, de la de Eurípides; pero subraya la falta de referencias a la política ateniense perceptibles en la obra de Sófocles. Cosa que resulta paradójica pues, de los tres grandes trágicos, Sófocles es el único que hizo carrera política. De tal manera que, matizando la visión de Meier, el historiador francés sostiene:

...A cualquier nivel que nos situemos, la tragedia de Sófocles no es la tragedia política de Atenas. Quien escribió esta tragedia fue Tucídides y no Sófocles. Esquilo narró la batalla de Salamina. Su descripción, varias décadas anterior a la de Heródoto, sigue siendo nuestra principal fuente histórica. [...] Eurípides, reportero y autor trágico, multiplicó las alusiones. [...] El elevado tono de Sófocles, hace prácticamente imposible toda interpretación actualizadora. (Vidal-Naquet 2002: 44-45)

Constatación rotunda que no impide que Vidal-Naquet reconozca la importancia de este tono elevado, y más concretamente de la *Antígona*,

---

5 Por lo que dedica a esta pieza uno de los dos capítulos consagrados a Sófocles en su libro; cf. Meier (1988). Véase también su obra teórica, Meier (1985).

6 Así, la reflexión relativamente reciente de Gérard (2004) sobre la complejidad de la dimensión política constitutiva de la obra a la que nos referimos.

7 Véase al respecto Gallego e Iriarte (en prensa).

a la hora de elaborar “la historia de la conciencia europea”<sup>8</sup> tal y como permite comprobar “el importante libro de Steiner”:

Eurípides ha aportado mucho; a las feministas con *Medea*, a los enemigos de la guerra extranjera, léase de la guerra colonial, con las *Troyanas*. Sin embargo, nada es comparable al destino increíble de Antígona. [...] Es importante que traducciones más o menos fieles en adaptaciones más o menos libres, hayan podido realizar, a través de la *Antígona*, la historia de la conciencia europea. La libertad en este ámbito debe ser total. (Vidal-Naquet 2002: 46-47 y n. 26)

Convencida, al igual que –o, mejor dicho, por– Vidal-Naquet, de que las tragedias griegas “forman parte del presente de todos nosotros”, lo que propongo, en adelante, es un recorrido de la obra de Sófocles en dos tiempos: el que la aborda como conflictiva disyunción entre hombres y mujeres y el que la aborda como conflictiva disyunción entre lo religioso y la ley que sustenta la organización política.

## Un conflicto sexuado

Pero empecemos por el principio. La *Antígona* de Sófocles inicia su andadura cuando la heroína epónima acaba de enterarse del contenido del decreto de Creonte y corre en busca de su hermana Ismena para que le ayude a ocuparse del cadáver de su hermano. Es cierto que, a lo largo de la obra, Ismena muestra un gran respeto al plan de Antígona, pero se declara incapaz de ayudarla. Así, Antígona e Ismena adoptan dos actitudes contrarias ante la autoridad política que son muy reveladoras en cuanto a la sutil concepción griega de lo femenino<sup>9</sup>.

Ismena encarna la femineidad concebida, ante todo, como pasividad aliada del orden político, una femineidad que se diría caricaturizada a fuerza de ser canónica. La obediencia –virtud cardinal de la mujer en el mundo griego– es el principio que induce a Ismena a no colaborar en el entierro de Polinices<sup>10</sup>; de tal manera que esta heroína se opone a Antígona, quien decide “no soportar” nada que pueda conducirle a una

---

8 La conciencia “occidental” diría yo teniendo en cuenta, por ejemplo, el trabajo de González González (2003) sobre el trasfondo histórico que explica coincidencias y divergencias esenciales entre la *Antígona* argentina recreada por Griselda Gambaro y la griega.

9 Como comenté en un artículo anterior, Iriarte (2000c).

10 Sófocles, *Ant.* 60 ss.: “...Piensa con cuánto mayor infortunio pereceremos nosotras dos, solas como hemos quedado, si forzando la ley, transgredimos el decreto o el poder del tirano. Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y, después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas”. Cf. el verso 79, en el que Ismena se declara incapaz de actuar contra la ciudad.

muerte desprovista de honor<sup>11</sup>. En efecto, de cara al espejo de la sumisa Ismena, Antígona emerge como activa defensora del papel protagonista que las antiguas griegas desarrollaban en los funerales familiares. Pero, con respecto a esta “femenina reivindicación” se impone señalar que Antígona concibe el piadoso acto de enterrar a su hermano como forma de alcanzar *kléos*, es decir, la “fama inmortal” que generan las grandes hazañas masculinas. La heroína dice, por ejemplo: “¿Dónde hubiera podido obtener yo más gloriosa fama que depositando a mi propio hermano en una sepultura?” (Sófocles, *Ant.* 95-97)<sup>12</sup>.

Y Antígona es reconocida como un auténtico héroe por los ciudadanos que componen el coro, quienes subrayan su elogiosa valentía en términos que asimilan la muerte de la doncella a la de un soldado muerto por la patria, es decir, a la imagen de la virilidad por excelencia<sup>13</sup>:

Famosa, en verdad, y con alabanza (*kleiné kai épainon*) te diriges hacia el antro de los muertos, no por estar afectada de mortal enfermedad, ni por haber obtenido el salario de las espadas, sino que tú, sola entre los mortales, descienes al Hades viva y por tu propia voluntad (*autónomos*). (Sófocles, *Ant.* 817-822)<sup>14</sup>

La valiente y virginal Antígona se opone, pues, como la noche al día, a Ismena, quien representa el modelo de feminidad acorde con las leyes políticas, de esa feminidad que es la que, en el contexto del matrimonio, proporciona a la ciudad su bien máspreciado: los soldados que la defienden y mantienen el orden en la política interna.

Como decía, la figura de las hermanas compuesta por la heroína Antígona y la contra-heroína Ismena (Iriarte 2000a), muestra que el universo femenino, lejos de ser homogéneo, fue representado por los griegos con una significativa gama de matices.

Comparada con la femenina Ismena, Antígona reviste un carácter claramente andrógino. Pero el estatus sexual de nuestra heroína no sólo se define frente al espejo de su hermana, también lo hace frente al de Creonte. Para este rígido dirigente, el hecho de que quien ha desobedecido su decreto sea una mujer es tan importante como que el propio decreto haya sido burlado:

No hay peor mal que la anarquía –afirma el político furioso– ... hay que mantener las medidas tomadas a favor del orden y no ceder nunca

---

11 Para un desarrollo más detallado del tema de la independencia de Antígona, véase Iriarte (2004).

12 Sófocles, *Ant.* 502-504; cf. 72, 96-97.

13 Para la ambigüedad implícita en esta imagen, ver Loraux (1985): 55-60 y 81-82.

14 Para la soledad de Antígona como *topos* del discurso fúnebre ateniense referido a la heroicidad, ver Bennet y Tyrrell (1990): 441 ss.

ante una mujer. Mejor es, en todo caso, sucumbir ante un hombre...  
(Sófocles, *Ant.* 671-680)

Y la protagonista parece asumir sin matices el canon femenino al que Creonte la asocia<sup>15</sup>, insistiendo en la fuerza de las leyes del afecto en los siguientes términos:

Antígona. –No está en mi naturaleza compartir odio (*sunékthein*) sino amor (*sumphileîn*).

Creonte. –Pues ama, pero yo mientras viva no dejaré que me gobierne una mujer. (Sófocles, *Ant.* 523-525)

A pesar de que, como acabamos de ver, la Antígona diseñada por Sófocles posee una indiscutible faceta masculina, queda claro que, paralelamente, el conflicto entre Creonte y su sobrina se plantea en términos de enfrentamiento de género.

## La dimensión política del conflicto

Ahora bien, la acción de Antígona no sólo consiste en reivindicar, frente a un patriarca, el derecho que la tradición le otorga como mujer. Junto a su carácter explícitamente sexuado, el enfrentamiento entre tío y sobrina –que lo es también entre rey y súbdita–, plantea un problema de ética jurídica que no puede obviarse a la hora de reconocer la supervivencia de nuestro paradigma mítico a lo largo de los siglos.

Las célebres palabras puestas en boca de Antígona para juzgar los nuevos mandatos políticos de Creonte son las siguientes:

No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus decretos (*kerúgmata*) tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas (*ágrapta nómina*) e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno. (Sófocles, *Ant.* 450-460)

Estas palabras han sido muy estudiadas como exponentes de una reflexión legislativa en un momento histórico en el que los griegos están elaborando un sistema jurídico que nunca llegará a ser tan sistemático como el Derecho Romano, pero que refleja una actitud radicalmente

---

15 La identificación de Antígona con el derecho de los lazos forjados por el útero materno es expuesta en Iriarte (2000a): 61 ss. Ver, no obstante, Noschis (1982), para la pulsión maternal latente en nuestra heroína desde la siguiente perspectiva: “Nous ne nous limitons pas aux images de la terre pour les assimiler au féminin. Pour nous, le cosmos, le naturel est profondément féminin”.

nueva con respecto a las llamadas “leyes no escritas”, es decir, a esas costumbres sacras y ancestrales a las que Antígona apela para reivindicar su derecho a dar sepultura a un hermano<sup>16</sup>. En el contexto de este Coloquio dedicado al tema del vínculo entre religión y política, nos limitaremos a acoger la antinomia aquí propuesta por Sófocles en su sentido más evidente<sup>17</sup>: el que opone el orden de la tradición sacra a un decreto recién promulgado por el *strategós*, el “jefe militar” responsable de impedir que la tierra cívica acoja a un enemigo de la patria (Frydman 2004: 166-67), tal y como se acostumbraba a hacer en la Atenas histórica<sup>18</sup>.

Al reivindicar, “sola” ante la autoridad política, el poder de la tradición frente al nuevo régimen, Antígona se ha inmortalizado como el símbolo de que las leyes hechas para el conjunto de la comunidad no son siempre susceptibles de poder adaptarse, con la flexibilidad y la urgencia necesarias, a las situaciones presididas por el signo de lo particular, de lo inesperado. Pero, más allá de la rigidez con la que el conflicto Antígona/Creonte ha sobrevivido como actitud razonable frente al autoritarismo, conviene reconocer hasta qué punto la tragedia ática es capaz de incidir en la multiplicidad de niveles, en los matices infinitos, que puede conformar un conflicto social. Concretamente, nos fijaremos en el momento en que Antígona, cual auténtico político, se presenta a sí misma como portavoz del conjunto de la comunidad. Me refiero al diálogo entre la heroína y el dirigente en el que Antígona acusa a Creonte de ejercer esa monopolización del *poder por un solo hombre* que los griegos designaron como *tiranía* (Sófocles, *Ant.* 506-507)<sup>19</sup>, mientras que el rey acusa a su sobrina de *ser la única* entre los ciudadanos de Tebas que piensa de esa manera:

---

16 A propósito de la enigmática noción de “leyes no escritas”, ver el artículo clásico de Ostwald (1973). También perteneciente a los años '70, otro trabajo clásico trata con más extensión esta problemática de la *Antígona*: Cerri (1979). Sin aludir directamente a dicha problemática y en el contexto de un trabajo sobre la amplia relación que la tragedia mantiene con la escritura, Segal (1988) detectó la alusión a ésta por parte de los poetas trágicos como forma de expresión que oscurece la verdad o dificulta el acceso a ésta en lugar de favorecerlo.

17 Muchos son los matices detectados en esta célebre antinomia percibida con regularidad como un *topos* de la oración fúnebre. En este sentido, Loraux (1981: 126-27) comenta la ambigua presentación, en el célebre discurso que Tucídides (II, 37) atribuye a Pericles, de las leyes no-escritas como característica esencial de la democracia ateniense teniendo en cuenta “hasta qué punto la tradición aristocrática griega desconfiaba de las leyes escritas”. Por otra parte, la frecuente escritura de leyes es uno de los fenómenos más destacados del apogeo de la democracia ateniense, tal y como comenta, por ejemplo, Gallego (2003): 216 ss. De este mismo autor y para la relación entre lo religioso y lo político en la tragedia Gallego (1999).

18 Para el desarrollo histórica de esta medida: Jenofonte, *Helénicas*, I, 7, 22; Tucídides, I, 138.

19 Cf. el verso 739, para esta tendencia de Creonte denunciada por su hijo.

Antígona. —¿Tras apresarme, pretendes algo más que darme muerte?

Creonte. —Nada más. Con esto me basta.

A. — ... la ventaja de la tiranía, entre otras muchas, es que puede hacer y decir lo que quiere.

C. —Tú eres la única entre los cadmeos que piensa tal cosa. (Sófocles, *Ant.* 497-508)

El cara a cara Antígona/Creonte revela que los dos protagonistas de la obra temen un mismo tipo de soledad: la ocasionada por el distanciamiento del pueblo. Esta es la razón por la que ninguno de los dos admite el parecido que los relaciona: si Creonte se presenta a sí mismo como un jefe elegido por el pueblo y reconoce explícitamente el principio ateniense de la alternancia en el poder<sup>20</sup>, Antígona insiste en la idea de que el pueblo no expresa la simpatía que ella le inspira porque el terror a la autoridad les hace mantener la boca cerrada<sup>21</sup>; evocando así la ausencia, bajo el reinado de Creonte, de la base misma del concepto griego de libertad: la libre expresión (*parresía*). Ahora bien, los ciudadanos reunidos en el coro, a quienes la heroína presentaba como sus silenciosos aliados en presencia de Creonte, tienen algo que decir sobre la recatada actitud que han adoptado en un primer momento:

Ser piadoso es una cierta forma de respeto —le dice el corifeo a Antígona—, pero quien detenta el poder no quiere que se transgreda su autoridad. Y, en tu caso, una cólera, que sólo juzga por sí misma (*autógnotos*), te ha perdido. (Sófocles, *Ant.* 872-875)

El coro alaba el mérito del enfrentamiento al autoritarismo protagonizado por Antígona, pero también sabe reprochar a la heroína que, poseída por una “pasión impulsiva”<sup>22</sup>, haya juzgado teniendo únicamente en cuenta su propio criterio, cosa que justifica el destino, al mismo tiempo nefasto y digno de alabanza, que va a sufrir la hija de Edipo. Así, contrariamente a la opinión de ésta, la reticencia de los ciudadanos no sólo respondía al temor inspirado por un gobernante. Dicha reticencia se explica ante todo porque la admirable *autonomía* de la heroína plan-

---

20 Sófocles, *Ant.* 666-672: “Al que la ciudad designa —dice Creonte—, se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario. Yo tendría confianza en que este hombre gobernara rectamente en tanto en cuanto quisiera ser justamente gobernado y permanecer en el fragor de la batalla en su puesto como un leal y valiente soldado. No existe un mal mayor que la anarquía”.

21 Sófocles, *Ant.* 509: “Estos también lo ven, pero cierran la boca ante ti”.

22 Esa *orgé* que con tanto acierto privilegia Griselda Gambaro en su *Antígona furiosa*, como subraya Marta González en el artículo citado. Ver Sófocles, *Ant.* 280, para la *orgé* de Creonte. Klimis (2004) explora la relación entre “inteligencia” y “desmesura” que implica el concepto de *deinótes* humana.

tea problemas desde la perspectiva, eminentemente comunitaria, del funcionamiento de la *pólis* clásica.

En definitiva, debemos reconocer que si los ciudadanos piensan que Antígona merece ser alabada, no es tanto porque lleva toda la razón al defender el sacro derecho de un difunto frente a un gobernante que sólo entiende de leyes cívicas, como por el violento trato que recibe por parte de éste. Deslumbrada por el privilegio de su singular agonía, la colérica heroína se ha mostrado tan poco receptiva como el soberbio Creonte ante los propósitos imparciales de los ciudadanos, quienes han defendido que la verdadera sabiduría conduce a respetar tanto “las leyes de la tierra”, como “la justicia divina” (Sófocles, *Ant.* 368-369), a reconocer –como decimos ahora– la interdependencia del orden divino y del humano, de lo religioso y de lo político que preside cada aspecto de la cultura griega.

La obra de Sófocles alerta del conflicto que, en la Grecia clásica, suponía percibir aisladamente el orden sacro y la innovación política admitiendo a una mujer en el terreno de debate político del que habitualmente está excluida y situándola, además, en la primera línea del enfrentamiento. Intuitiva puesta en escena que no deja de encontrar paralelismos en el agitado teatro de nuestra actualidad política. Ejemplo de ello –que evocamos ya para concluir–, el protagonismo adquirido por las mujeres en las elecciones celebradas en Turquía el pasado 10 de julio de 2007; país de momento regido por una constitución laica, pero en el que tanto ha empezado a pesar la confrontación entre este último orden y el islámico. Efectivamente, en la crispada tesisura de la última campaña electoral, las mujeres e hijas de los triunfantes dirigentes del islamismo moderado han sido situadas en el primer plano de los medios –que en la actualidad es tanto como decir en el centro del debate político– para significar, con sus cabezas cubiertas por el velo islámico turco, o *turban*, el programa político de los varones que las representan políticamente<sup>23</sup>.

Puesta en escena ésta en la que podemos reconocer una estrategia ya griega y percatarnos de que cuando en las sociedades tradicionales las mujeres son convocadas al espacio político, es del todo probable que lo sean en nombre de ese conservadurismo que propicia, paradójicamente, el distanciamiento de las mujeres del auténtico poder ejecutivo.

---

23 Véanse, por ejemplo, los análisis políticos propuestos en *El País* del domingo 22 de julio de 2007 (p. 8) y del lunes 23 de julio de 2007 (pp. 2-3).

## Bibliografía

- BENNET, L.J. y TYRRELL, W.B. (1990). "Sophocles' *Antigone* and Funeral Oratory", *American Journal of Philology* 111: 441-56.
- CERRI, G. (1979). *Legislazione orale e tragedia greca*. Napoli: Liguori Editore.
- COULOUBARITSIS, L. y OST, J.-F. (eds.) (2004). *Antigone et la résistance civile*. Bruxelles: Ousia.
- FRYDMAN, B. (2004). "La rhétorique judiciaire dans l'*Antigone* de Sophocle", en Couloubaritsis y Ost (eds.): 161-84.
- GALLEGO, J. (1999). "Religión y política en la ciudad democrática. La ritualidad cívica en las *Suplicantes* de Esquilo", *Anales de Historia Antigua y Medieval* 32: 5-28.
- GALLEGO, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- GALLEGO, J. e IRIARTE, A. (en prensa). "La tragedia ática: política y emotividad", en L. Sancho Rocher y M. García Quintela (eds.), *Democracia y filosofía griegas*. Prencas Universitarias de Zaragoza.
- GÉRARD, Ph. (2004). "Les enjeux politiques d'*Antigone*", en Couloubaritsis y Ost (eds.): 185-203.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. (2003). "Los valores cívicos de Antígona: *Antígona furiosa* de Griselda Gambaro", *Stylos* 12: 75-82.
- IRIARTE, A. (1996). *Democracia y tragedia: la era de Pericles*. Madrid: Akal.
- IRIARTE, A. (2000a). "Ismène, Chrysothémis et leurs sceurs", en V. Pirenne-Delforge y E. Suárez de la Torre (eds.), *Héros et héroïnes*. *Kernos*, suppl. 10: 57-66.
- IRIARTE, A. (2000b). "Los hijos de Edipo: simetría y enfrentamiento", en C. Morenilla Talens y F. de Martino (eds.), *El teatro clásico al marc de la cultura grega i la seua pervivencia dins la cultura occidental*. Bari: Levanti: 139-51.
- IRIARTE, A. (2000c). "Antígona e Ismena: dos opciones femeninas ante el poder", en A. Muñoz (ed.), *Mujeres, regulación de conflictos sociales y cultura de la paz*. Universitat de València: 9-24.
- IRIARTE, A. (2004). "Antigone *autónomos*", en Couloubaritsis y Ost (eds.): 41-55.
- KLIMIS, S. (2004). "Antigone et Créon à la lumière du «terrifiant/extraordinaire» (*deinotès*) de l'humanité tragique", en Couloubaritsis y Ost (eds.): 63-102.
- LORAUX, N. (1981). *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*. Paris: Plon.
- LORAUX, N. (1985). *Façons tragiques de tuer une femme*. Paris: Hachette.
- LORAUX, N. (1999). *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*. Paris: Gallimard.
- MEIER, C. (1985). *Introducción a la Antropología política de la Antigüedad clásica* [1984]. México: Fondo de Cultura Económica.
- MEIER, C. (1988). *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. Munich: Beck.
- NOSCHIS, A. (1982). "Le sang et la loi dans l'*Antigone* de Sophocle", *Revue Philosophique de la France* 2: 205-15.
- OSTWALD, M. (1973). "Was There a Concept *ágnaphos nómos* in Classical Greece?", en E.N. Lee (ed.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy. Phronesis*, suppl. I: 70-104.
- ROSIVACH, V.J. (1983). "On Creon, *Antigone* and Not Burying the Dead", *Rheinisches Museum* 126: 193-211.
- SEGAL, Ch. (1988). "Vérité, tragédie et écriture", en M. Detienne (dir.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Presse Universitaires de Lille: 330-58.
- VIDAL-NAQUET, P. (2002). *Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*. Paris: Les Belles Lettres.
- VIRILIO, P. (2006). *Ciudad pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires: Paidós.

## DEGOLLACIONES INAPROPIADAS: EL SACRIFICIO IMPÍO EN LAS TRAGEDIAS TROYANAS DE EURÍPIDES

En la mayoría de las sociedades humanas, la animalidad representa el referente básico de un lenguaje polivalente, adaptable a los más variados contextos discursivos de signo positivo o negativo. Entre dichos contextos, uno resulta particularmente fértil para esta ejercitación retórica, la designación de la alteridad. En el caso de la cultura griega clásica, como ya sabemos, la otredad adopta tres rostros identificables: el bárbaro, la mujer y el esclavo. La animalización de estos “otros” es un recurso que recorre la producción ideológica antigua en registros muy distintos<sup>1</sup>. Ahora bien, en lo que a nosotros atañe, la mujer cautiva trágica condensa en sí las tres condiciones en las que encarna la alteridad, y por ello no ha de extrañar que las tragedias de nuestro corpus, *Andrómaca*, *Hécuba* y *Troyanas*, recurran gustosas a procesos de animalización que en la mayoría de los casos tienen a la mujer-botín como objeto central<sup>2</sup>.

La construcción de la alteridad está en obvia relación con la de la propia identidad y, en virtud de ello, se detecta continuamente en la sociedad ateniense clásica la referencia al mundo animal salvaje como el lenguaje que remite a un mundo prepolítico. Lejos de las concepciones modernas de cuño romántico que idealizan la naturaleza, los griegos de la Antigüedad identifican a la vida humana con la *pólis*: la conexión entre humanidad, justicia y *lógos* en contraste con la vida de las bestias es central para el pensamiento helénico (Heath 1999: 17, 47)<sup>3</sup>. Del

- 1 Para la relación entre animalidad y barbarie, cf. Said (1984: 42). Respecto de la antigua tradición de identificación de las mujeres con animales en el arte griego, cf. Reeder (1995: 299 ss.) quien recuerda que en el pensamiento griego el lado bestial de una mujer era visto como el corazón de su sexualidad y fertilidad.
- 2 Esto podría hacerse extensivo a todas las mujeres unidas a un varón. Como dice Croally (1994: 99), si se ha de entender a la esclavitud como una privación del control sobre la propia vida, entonces la experiencia de las mujeres en el matrimonio tiene más de una similitud con la de los esclavos.
- 3 Heath (1999) trabaja la imaginaria animal en la *Orestía* y señala que los griegos de la *pólis* planteaban como delgada la línea que separaba su humanidad de la vida de las bestias. La trilogía esquiléa indicaría que el hombre dotado de *lógos* debe usarlo para perseguir la justicia en el marco de la *pólis*, ejercitando el rasgo que más lo distancia de los animales. Pero, desprovisto de virtud, se convertiría en el animal más impuro y salvaje de todos.

binomio resultante animalidad salvaje/vida prepolítica hemos de destacar dos de sus múltiples dimensiones.

Por un lado, la ecuación se reproduce en el interior de la ciudad en lo que concierne a las relaciones entre los géneros. De esta manera, la remisión a lo salvaje constituye el lenguaje con que se designa a la mujer en el mundo prematrimonial, como si la *parthénos* que se casa no hubiera vivido hasta entonces encuadrada en un marco de dominación y regulación. Los rituales ciudadanos la reinscriben en un cuadro salvaje como lo grafica la ceremonia de la Brauronia que efectúan las niñas al entrar a la edad de la *parthenía*, ofrendando sus juguetes infantiles a Ártemis disfrazadas de pequeñas osas<sup>4</sup>. La referencia a esta diosa *parthénos* no es casual. Esta divinidad de origen discutido ostenta una peculiar asociación con los animales salvajes (en *Iliada* aparece como *Pótnia therôn*, Señora de las fieras<sup>5</sup>), pues su campo de acción reside principalmente en el mundo agreste, tanto en el plano animal como en el vegetal, y por ello se la vincula con los jóvenes de ambos sexos que todavía no han sido “integrados” a la sociedad civilizada<sup>6</sup>. La relación con la vida marital es doble. Por un lado, su carácter de diosa de la fecundidad (propia del monte y el bosque) la conecta con los partos de los cuales es protectora. Por el otro, el espacio preferente de la diosa es más bien el limítrofe con la alteridad de lo agreste, los confines que separan pero también contactan al mundo civilizado con el salvaje (es allí donde se desarrolla su culto). Este rasgo la hace particularmente apropiada para propiciar los momentos de pasaje como el matrimonio<sup>7</sup>.

Dicho esto, se podría pensar que para los ciudadanos atenienses la mujer encierra un elemento indómito irreductible que puede activarse en los críticos momentos transicionales, como el del traspaso de *oikos*

---

4 En torno de la asociación entre las *parthénoi* y los animales salvajes (en especial, caballos), cf. Mirón Pérez (2005: 83-85). Si bien las metáforas animales se aplican en el mundo griego también a los varones, son mucho más abundantes en referencia a las mujeres, y en especial en función de animales salvajes, que deben ser capturados y domesticados a fin de integrarlos en la sociedad civilizada. Cf. también Seaford (1995): 308-311. Sobre la mujer como lazo subsistente con el mundo animal a partir del material mítico sobre animales nutricos, cf. Hérítier-Augé (1993): 131 ss.; Li Causi (2005): 94.

5 Cf. Vernant (1986): 22. También en *Iliada* se la relaciona con el león por su capacidad homicida. Al respecto, cf. el análisis de Loraux (1997): 30.

6 Sobre las figuras no completamente socializadas de los jóvenes adolescentes, niños y la mujer no casada, concebidos como el polo de lo incivilizado y lo salvaje, cf. Segal (1986): 56 ss.

7 Para una caracterización general de los orígenes y funciones de la diosa, cf. Vernant (1986): 22-23; (1991): 195-206. Acerca de los ritos de sacrificio, iniciación y matrimonio en relación con la divinidad, cf. Vernant (1991): 207-19. Para una relación entre Ártemis, el matrimonio y la imagería rural, Mirón Pérez (2005): 85; Miralles (1993): 38-39.

y la puesta en circulación, es decir, una situación liminar que exige la aplicación rigurosa de unos ritos que aseguren el orden social y eviten una eventual subversión de roles<sup>8</sup>.

La segunda dimensión que rescatamos de la asociación animal salvaje/ vida prepolítica es la concepción que podemos encontrar, por ejemplo, en Aristóteles (*Política* 1253a 26-29), respecto de considerar que lo que no corresponde al mundo político pertenece al plano animal o al divino. Las tres entidades (animal, humano, dios) son englobadas en el sistema clasificatorio griego por un término de difícil traducción, ζῷον que no se corresponde con nuestro vocablo “animal” por incluir en su seno a humanos y dioses, y tampoco con “ser vivo” (lo cual se inferiría de su relación con *zoe*, vida) por cuanto excluye a las plantas (Wolff 1997: 157-59). Como señala Wolff, la naturaleza humana viene definida por la negativa, por oposición al plano de los animales (seres animados desprovistos de *lógos*) y al plano divino (seres animados inmortales): este doble parangón plantea a su vez un doble modelo de comportamiento y de fundación de normas en el cuadro del mundo político, propio de la *phúsis* del ser humano (Wolff 1997: 178-80)<sup>9</sup>. El matrimonio, por ejemplo, aparece como norma distintiva que distancia a los hombres de la promiscuidad de las bestias así como del mundo del incesto de los dioses (Foley 1985: 136).

Ahora bien, el escenario en el que son articulados estos tres mundos viene dado por el ritual del sacrificio por el cual hombres y dioses entran en un circuito de intercambio a través de los animales sacrificados. Y aquí la imaginería ligada al acto de degollar se muestra particularmente rica, en especial cuando se aplica sobre mujeres objeto de un proceso de animalización en el registro de la tragedia. Género, por otra parte, que aúna en su ejecución la referencia a lo salvaje (Dioniso y los *trágoi*, cabríos o sátiros de acuerdo con cada interpretación) y el sacrificio ritual a los dioses, todo en el marco de una práctica que define como pocas a la vida de la *pólis* (Burkert 1998: 3-33). Este elemento salvaje que comparten las mujeres y el género trágico abona sin duda la tesis de Zeitlin (1992: 63-96) acerca de la tragedia como un género esencialmente femenino.

---

8 Cf. Reeder (1995: 7, 300) acerca de la valencia hostil que encierra siempre la animalización de las mujeres en función de la polarización de los géneros como una estrategia social así como del temor por la subversión de unos seres que perturban el *status quo*. Seaford (1995: 310) homologa el movimiento de una casa a otra al que va desde el centro civilizado a los márgenes y luego de nuevo al centro civilizado.

9 Sobre la diferencia entre humanos y animales en el mundo griego, cf. también Dover (1994): 74-75.

Sacrificio y matrimonio, entonces, dejan su impronta en lo que respecta a la animalización. Dos ritos que la tragedia gusta de mezclar con su retórica común y sus imágenes de múltiples valencias. Por ejemplo, el carácter virginal de las víctimas sacrificiales fusiona ambos ritos en clave transicional.

En *Andrómaca* de Eurípides, la protagonista homónima se halla suplicante en el templo de Tetis, bisabuela de su hijo, pidiendo protección para su vida y la de aquél. Hermíone y Menelao intentan matarlos y el ámbito del templo transcribe sus amenazas en los términos de un impío degollamiento ritual. Por medio de un juego especular en la segunda parte de esta tragedia, Neoptólemo devendrá la “víctima” pero en otro templo, el de Apolo en Delfos. En *Hécuba*, la derrota final de Troya significa para las mujeres que sobrevivieron a su caída la conversión en botín de guerra y su asignación como esclavas a los diferentes jefes griegos. Con una excepción, Políxena, quien será sacrificada a pedido del espectro de Aquiles ante su tumba. Hécuba, antigua reina de la ciudad vencida, debe sufrir entonces dos muertes: el degollamiento de su hija Políxena y el descuartizamiento previo de su hijo Polidoro, muerto a traición por el rey que lo hospedaba, Poliméstor. Hacia el final de la obra, Hécuba cumple su venganza degollando a su vez a los hijos del traidor. *Troyanas*, por su parte, se centra en las mujeres tomadas tras la destrucción de la ciudad vencida. Su trama gira sobre el reparto de las mujeres entre los jefes griegos y la presencia del degollar cumple aquí una función diferente. Al iniciarse la obra ya se ha producido el degollamiento de Políxena y también el de Príamo, referencia clave en esta tragedia, por su carácter determinante de los acontecimientos.

Un relevamiento de los lexemas que remiten a la idea de degollamiento en estas tres tragedias nos permite aseverar que la impiedad es un rasgo recurrente en la mayoría de las menciones. En muchos casos se trata de procesos inscriptos en un ámbito religioso y es en dicho contexto en el que los lexemas del degollar conllevan una animalización, con base en las víctimas sacrificiales, pero también otros donde se opera una inversión del binomio víctima/victimario a partir de un proceso homólogo de construcción. En este registro resulta muy significativo el frecuente recurso en estas obras a animalizaciones equívocas.

Respecto de la relación entre degollación y mujer es de destacar que son ellas quienes en mayor medida resultan objeto de animalización y en una significativa proporción ello acontece en un contexto de degollamiento real o virtual que hace de estas mujeres animales sacrificiales. Se involucra así una serie de rasgos que hacen a la doble situación de

dominación en que se hallan estos personajes, en tanto esclavas y en tanto mujeres. En el caso de las doncellas, el énfasis en el carácter virginal de las víctimas sacrificiales permite abrir un panorama simbólico muy rico de relaciones entre matrimonio y sacrificio como hitos transicionales. Así como también un amplio campo semántico como es el de la relación entre la sangre y lo femenino. A partir de la imagen del matrimonio con Hades, el sacrificio aúna los rituales funerario y nupcial.

Esto nos conduce a la idea de la subversión del sacrificio. El análisis de las referencias al degollar en este corpus revela un continuo sabotaje por parte de las víctimas sacrificiales a su proceso de animalización, así como también una clara voluntad de apropiación de sentido que contradice los propósitos de los ejecutantes del rito. En este punto, resultan centrales los mecanismos de perversión del ritual que la crítica ha sabido detectar en el registro trágico: las tragedias ejecutan un juego de confusión y amalgama de los rituales ligados al matrimonio y los relativos a la muerte, una deliberada confusión de registros. En la misma sintonía, se rescata la impugnación de sentido del sacrificio que se opera frecuentemente en los textos euripideos, por ejemplo, en el rechazo a degollamientos privados de inspiración divina y calificados en última instancia en términos de insensatez. De cualquier manera, estas impugnaciones no pueden disociarse de las continuas referencias en Eurípides a un diálogo perturbado y por momentos profundamente inarticulado entre el plano humano y el divino, que puede desembocar en la postulación de una futilidad esencial de los ritos sacrificiales.

Ahora bien, la relación entre el género femenino y las víctimas sacrificiales es más profunda aún. Autores como Loraux (1989: 64 ss.) o Segal (1993: 175 ss.) han planteado que la degollación de las vírgenes sacrificiales en la tragedia ocupa el lugar del matrimonio y hace las veces de la desfloración. Esta homologación responde a un conjunto de datos culturales.

La sociedad griega clásica sostiene una especial asociación entre la garganta y los genitales femeninos que aparecen así como dos bocas con sus respectivos cuellos entre los que se encierra el cuerpo de la mujer<sup>10</sup>. En efecto, la ginecología antigua concibe en estos términos a la biología femenina y de esta manera explica las sofocaciones que sufren las jovencitas en función de la errancia de su matriz que obstruye por momentos el cuello superior (Sissa 1987)<sup>11</sup>. Este valor sexual de la garganta puede

---

10 Para una relación entre garganta y matriz, cf. Laqueur (1994): 75-76.

11 Loraux (1989: 84-85) recuerda que Hipócrates explica en función de esta sofocación el ahorcamiento de jovencitas en edad de ser *númphai* a fin de escapar de la asfixia afincada

incluir también una valencia reproductiva tal como lo grafican algunas procreaciones míticas: es el caso de la Gorgona Medusa de cuya garganta nacen Crisaor y Pegaso, de acuerdo con distintas versiones que circulan del mito (Reeder 1995: 199).

La íntima ligazón entre genitales femeninos y pérdidas de sangre (tanto respecto de la desfloración como de la menstruación) invade semánticamente, entonces, los sangrados que se efectúen por el cuello superior<sup>12</sup>. Por ello, no resulta extraño que los griegos asimilen en un punto la sangre emitida por las mujeres con la derramada por los cuellos degollados de las víctimas sacrificiales<sup>13</sup>.

En este sentido, el campo semántico de la sangre nos permite captar las profundas relaciones que el mundo griego entabla entre matrimonio y sacrificio, dos de los rituales que en la tragedia se pueden fusionar en clave de perversión. Así como podemos analizar una serie de elementos comunes que anudan matrimonio y rito funerario, de la misma manera es posible enumerar otros tantos elementos recurrentes entre nupcias y sacrificio. En la épica homérica, la descripción de las novillas que han de ser sacrificadas reproduce en gran medida la preparación de las novias que han de casarse: cortes de pelo, lavado, coronas y guirnaldas, además de la ausencia de un yugo previo y la expresión de un consentimiento<sup>14</sup>. De este modo, la novia es planteada, en palabras de King (1986: 120), como una víctima sacrificial a la cual se prepara para que derrame sangre. Podríamos también decir, a la inversa, que la víctima sacrificial se concibe a su vez como una novia que se ha de desflorar en un singular matrimonio con Hades (Seaford 1995: 307). Es en este sentido que las doncellas sacrificiales eurípideas son vírgenes no vírgenes, como señala Loraux, o en todo caso presentan un *status* anómalo de *parthénos*, como

---

en sus entrañas que las desquicia. Cf. también Reeder (1995): 25. Por último, en torno de la errancia de la matriz, que también se relacione posiblemente con la circulación de las mujeres antes de su conversión en *gunai*, cf. Laqueur (1994): 59 ss.

12 Sobre la desfloración, cf. Wohl (1998): 72, 221. Acerca de la virginidad, cf. Lacey (1968): 162; Ghiron-Bistagne (1985); Sissa (1990): 143 ss. Sobre la menstruación, cf. entre otros, Simon (1984): 295 ss.; King (1986); Dean-Jones (1989); Héritier-Augé (1990a); (1990b); Dean-Jones (1991); Hanson (1991); Sissa (1992): 97; Laqueur (1994): 74, 85; Demand (1994): 33 ss.; King (1995); Parker (1996): 101 ss.; Bermejo Barrera, González García y Reboreda Morillo (1996): 181-82, Frontisi-Ducroux y Vernant (1999): 111-16; Blundell (1999): 99-100; Foley (2003): 113 ss.

13 Cf. Sissa (1983): 85; King (1986): 117.

14 Ello aparece en *Iliada* (10.293) y *Odisea* (3.382-84 y 430-63). Cf. Foley (1985): 136; King (1986): 120.

plantea Segal, pues ellas experimentan en su degollación el pasaje a *gunai* que el matrimonio y la maternidad hubieran habilitado<sup>15</sup>.

El elemento que más encarna esta identificación de ritos viene dado por el nombre del recipiente en el que se vierte la sangre de las degollaciones. En efecto, éste recibe el nombre de *amnion*, es decir, el mismo término que se emplea para designar la membrana que cubre al feto<sup>16</sup>. La valencia sexual/reproductiva de la sangre sacrificial es evidente.

Esta fusión entre sacrificio y matrimonio se asienta en parte sobre dicha conjunción ente garganta y genitales que convierte al cuerpo femenino en uno particularmente apropiado para ser degollado en el altar. De hecho, la relación entre las mujeres y el sacrificio de animales aparece anudada desde su origen: el nacimiento mismo de la mujer en la figura de Pandora está ligado a las circunstancias del primer sacrificio de bueyes, el que efectuara falazmente Prometeo según *Teogonía* (535 ss.), y en este relato la preparación del invento divino que habría de castigar al género de los hombres se describe en los mismos términos en que se preparan novias para el casamiento y novillas para el sacrificio<sup>17</sup>. Es decir, sacrificio, mujer y animalidad conforman un trabado sistema de relaciones cuyos elementos navegan con facilidad entre distintos campos semánticos. Por ello, no sorprende, como dice Sissa, que uno de los discursos antiguos que más cabida da a la biología femenina esté representado por la zoología<sup>18</sup>.

Esta construcción trágica de la mujer, en particular la virgen, como objeto ideal de la degollación ritual no deja abolida la distancia entre estas creaciones poéticas y la práctica cultural regular que prevé sacrificios de animales y no de humanos<sup>19</sup>. La recurrencia de sacrificios humanos en

---

15 Cf. Loraux (1989): 64 ss.; Segal (1993): 175 ss.

16 Cf. King (1986: 121) y también Reeder (1995: 25), quien recuerda que los textos médicos, por otro lado, comparan al útero con un vaso o cáliz. Sobre este punto, cf. asimismo Zeitlin (1995): 53 ss.

17 Para un análisis de este punto, cf. King (1986: 120). Respecto de Pandora, cf. Vernant (2001); Schmitt-Pantel (2001): 212-16.

18 Cf. Sissa (1983: 83-84) que trabaja sobre todo con textos aristotélicos. Esta autora recuerda que el agradecimiento de Tales por haber nacido *ánthropos* se completa y se entiende con el haber nacido varón, produciendo un efecto de aproximación entre lo femenino y la animalidad.

19 Para una descripción general del rito del sacrificio animal, cf. Vernant (1981); Kirk (1981); Burkert (1985): 54 ss. Cf. también Doherty (2003): 85 ss. Sobre la evolución del sacrificio animal, cf. Burkert (1996): 88 ss. Respecto de la diferencia entre sacrificio y libación desde una perspectiva teatral, cf. Jouanna (1992): 49. En cuanto al papel del sacrificio de animales mansos como forma de encarrilar la violencia y las tensiones de la vida humana, cf. Croally (1994: ) 38. Sobre los sacrificios animales en las Grandes Dionisias, cf. Guettel Cole (1993): 29; Burkert (1998): 12 ss.; Sourvinou-Inwood (2003): 71 ss., 142 ss. Acerca

el registro trágico conforma un tema en sí mismo que ha sido analizado desde diferentes perspectivas. Pero generalmente, desde el momento en que la interacción entre sacrificios animales y humanos representa una corrupción ritual, se ha visto a estos sacrificios trágicos como una puesta en escena, un planteamiento y un cuestionamiento a la vez, de la violencia que signa las relaciones de los hombres entre sí y con los dioses<sup>20</sup>. En este sentido, Eurípides toma la estructura semántica del sacrificio como una plataforma desde la cual explorar las condiciones y alcances de la violencia y el desorden<sup>21</sup>.

De estas tres tragedias, la que destaca una exhaustiva presencia del degollar es sin duda *Hécuba*. Referencias numerosas, directas y concisas que presentan además una variedad lexical y un despliegue morfológico con importantes desplazamientos de sentido. Tres son los degollados en la obra: por un lado, un Príamo que remite al pasado; por el otro, Políxena y los hijos de Poliméstor que serán las víctimas a lo largo de la tragedia. Respecto de la primera, desde el principio se insiste en el hecho de que será degollada, y por medio de la opción que ella misma ofrece a su verdugo Neoptólemo, detectamos una voluntad de subversión en sintonía con la que opera contra su proceso de animalización. En el caso de los hijos de Poliméstor, todo se desarrolla en relativos pocos versos. No hay proceso de animalización hacia ellos, sino que éste ha sido desplazado hacia su padre Poliméstor y hacia su victimaria Hécuba. Dos acciones del degollar en dos situaciones muy distintas: la primera, Políxena, en el *exo*, en el ritual de un sacrificio con un oficiante y con todo el ejército como testigo; la segunda, dos víctimas en el *éndon* a las cuales no solo se les niega el nombre sino también el rito, con varias victimarias a la vez (Hécuba y el conjunto de mujeres troyanas) y un único testigo (Poliméstor) que, por otra parte, será lo último que vea pues será cegado inmediatamente después. Esta confrontación *éndon/exo* reafirma el carácter femenino del primero pero en clave atroz, como

---

del sacrificio animal antes de la representación teatral, cf. Winkler (1992): 37; Romero Mariscal (2003): 27 ss.

- 20 Foley (1985): 40: "Corrupt sacrifices in tragedy are murders thinly disguised as sacrifice and symptomatic of a social environment in which violence is proliferating uncontrollably and cultural distinctions are collapsing. Proper procedures are violated, animal sacrifices become human, man aspires to become god, sacrificial gifts become unjust bribes, men eat their children". Cf. también Croally (1994): 78; Henrichs (2000): 182; Romero Mariscal (2003): 28.
- 21 Cf. Foley (1985): 59-61; Henrichs (2000): 177-78; Pucci (2003): 158. Acerca del sacrificio en Eurípides, cf. también Aelion (1986): 210 ss. En relación con el sacrificio humano, cf. Nancy (1984): 129 ss.; Sourvinou-Inwood (2003): 30 ss.; Meier Tetlow (2005): 111 ss.; Frade (2006): 251.

temido escenario de una carnicería, en una tónica muy emparentada con la historia de *Medea*<sup>22</sup>.

Quisiera detenerme en los vv. 557-567 de *Hécuba* donde Taltibio describe las singulares circunstancias de la muerte de la doncella. Mas hay que contextualizar antes este pasaje en función de dos elementos. Por un lado, la madre de la víctima ya verbalizó la impiedad de este sacrificio en los vv. 260-261 oponiendo el sacrificio de bueyes, βουθυτείν, al degollamiento de humanos, ἀνθρωποσφαγείν, hápax sin marca de género que recalca el carácter humano de la joven condenada. Pero esta humanidad de Políxena, y éste es el segundo elemento, ha sido cuestionada, asediada por una serie de procesos de animalización en boca de Hécuba (cuando, por ejemplo, le pide que cante como pájaro para salvarse) o de los griegos (que se refieren a ella como ternera que va al matadero). Ahora bien, si algo se destaca en este punto es la resistencia que la doncella opone a estos intentos de animalización discursiva, la cual, por otra parte, aparece claramente como requisito funcional del sacrificio. La particular actitud que adopta Políxena para con su muerte genera un efecto paradójico. Su aceptación confiere un viso de legitimidad al acto por cuanto el uso prescribe el consentimiento de la víctima (aún entre animales: hay, en efecto, un conjunto de pasos culturales que permiten dar por expresado un “asentimiento” de los animales a sacrificar). Pero al mismo tiempo la dignidad con que se conduce la joven y la humanidad que reclama ante sus verdugos enfatizan el carácter impío del sacrificio a realizarse. Así como la doncella sabotea su animalización, así también impugna la procedencia de su degollamiento e incluso amenaza con subvertir el rito, tal como podemos ver en la descripción de su ejecución:

κάπει τόδ' εἰσήκουσε δεσποτῶν ἔπος,  
λαβοῦσα πέπλους ἐξ ἄκρας ἐπωμίδος  
ἔρρηξε λαγόνας ἐς μέσας παρ' ὀμφαλὸν,  
μαστούς τ' ἔδειξε στέρνα θ' ὡς ἀγάλματος  
κάλλιστα, καὶ καθείσα πρὸς γαῖαν γόνυ  
ἔλεξε πάντων τλημονέστατον λόγον·  
'Ἰδοῦ, τόδ', εἰ μὲν στέρνον, ᾧ νεανία,  
παίειν προθυμῆ, παῖσον, εἰ δ' ὑπ' αὐχένα  
χρήζεις πάρεστι λαιμὸς εὐτρεπῆς ὄδε.  
ὁ δ' οὐ θέλων τε καὶ θέλων οἶκτω κόρης,

22 En este sentido, el interior puede revelarse tan salvaje como el espacio agreste del monte, escenario de la violencia femenina colectiva. Cf. al respecto Segal (1993): 181.

En este relato del mensajero sobre los últimos momentos de vida de Políxena no aparecen lexemas específicos ligados al degollar. Sin embargo, quisiéramos destacar algunos puntos. La hija de Hécuba, en una desnudez que la aleja del mundo animal para acercarla a la de las estatuas, ἄγαλμα, utiliza el término que irónicamente remite a la imagen reservada a los dioses en función de las ofrendas y que a partir de Heródoto representa la estatua en tanto elemento para la adoración (Chantraine 1999: 6-7). *Agalmata*, a su vez, se llaman también los bienes de prestigio que se atesoran y que se intercambian como dones en las bodas, réplicas de las jóvenes que circulaban a través de estos actos de un *oikos* a otro y que antes de las nupcias se guardaban en el interior del hogar tal como se atesoraban las riquezas (Vernant 1987: 64)<sup>24</sup>. Esta referencia nupcial es significativa en el contexto del sacrificio de una virgen en función de la yuxtaposición de ritos de la cual ya hemos hablado.

Por otro lado, Políxena muestra los senos y el pecho ofreciéndolos como posibles metas de la espada sacrificial: múltiples connotaciones entre las que sobresalen el plano erótico y el ritual del *thrénos*, ambas pertinentes. Loraux niega aquí la presencia de un pleonismo, los senos y el pecho, ya que se trata de objetos de valores muy diferentes. **Μαστός** refiere a la nutrición materna y al erotismo mientras que **στέρνον** reenvía al mundo de la guerra, lugar ideal para una muerte gloriosa con una espada clavada (Loraux 1989: 81)<sup>25</sup>. La valencia maternal en las referencias épicas y trágicas a los senos es predominante (Michellini 1987: 158 ss.), aun en situaciones antagónicas: Hécuba en *Iliada* (22.79-83) presenta sus pechos a Héctor a fin de convencerlo de regresar a Troya huyendo de Aquiles (Monsacré 1984: 112-14); en *Coéforas* (vv. 896-897), en cambio, Clitemnestra muestra también sus senos a Orestes para

---

23 “Y cuando ella escuchó esta orden de (mi) amo, tras tomar los peplos desde lo alto del hombro los desgarró hasta la mitad del costado junto al ombligo, mostró los senos y el pecho hermosísimo, como de estatua, y tras poner la rodilla en tierra dijo el discurso más valiente de todos: ‘Mira, si por un lado deseas golpear, oh joven, (mi) pecho, empieza a golpear, y si quieres en el cuello, preparada está esta garganta’ Y él, no queriendo y queriendo por compasión a la muchacha corta con el hierro los pasos del aire”.

24 Respecto del valor de bienes de prestigio, cf. Vernant (1985): 168-69; Bermejo Barrera, González García y Reboreda Morillo (1996): 211 ss. Cf. asimismo Campese (1983: 73) y para otros valores del término, Wohl (1998: 61 ss.). Para Segal (1993: 178) la referencia a la estatua realza la corporeidad (desgarrada) de Políxena como lo marcará la descripción subsiguiente en la cual se mencionan el cuello, la garganta, los pasos del aire y la sangre.

25 Para otra lectura de estos versos, cf. Mossman (1995): 158.

intentar salvarse de la muerte<sup>26</sup>. En *Hécuba*, el valor maternal es evidente como aparece en el v. 142 con la imagen de la potrilla arrancada de los pechos de su madre (πῶλον ἀφέλξων σῶν ἀπὸ μαστῶν / ἔκ τε γεραιᾶς χερρός) o en el v. 424 cuando Políxena, al despedirse de su madre, invoca el pecho y los senos que la alimentaron dulcemente (ὦ στέρνα μαστοῖ θ', οἷ μ' ἔθρέψαθ' ἡδέως)<sup>27</sup>. Teniendo en cuenta el peso mayor que tiene el carácter nutricional en lo que atañe a los senos, su exhibición aquí por parte de Políxena podría introducir en el cuadro una remisión a los sangrados que la joven no habrá de efectuar en partos que su matrimonio con Hades está inhabilitando. De cualquier modo, este valor maternal no elimina la valencia erótica y el hecho de que el texto califique de κάλλιστα, hermosísimo, al pecho de Políxena puede indicarnos que está operando aquí la misma lógica sexual que identifica la sangre vertida por las víctimas sacrificiales con la que emiten las mujeres al ser desfloradas, nueva yuxtaposición entre sacrificio y matrimonio que ha de leerse en clave de perversión ritual<sup>28</sup>.

Ahora bien, desde el inicio mismo de la obra se nos presenta a una Políxena que va a ser sacrificada con los términos unívocos del degollar. Sin embargo, en el momento preciso en que Neoptólamo ha tomado la espada, la doncella lo confunde, en primer lugar, por el solo hecho de darle una opción respecto del lugar del corte y, en segundo lugar, por ofrecerle el pecho para el sacrificio. Así como con el fenómeno de la animalización, Políxena subvierte lo que desde el principio quería imponérsele (ella no es un animal y no va a morir como tal). En este

26 Para una comparación entre estas dos mujeres, cf. Lefkowitz (1990): 121; Deforest (1993): 130; Drew Griffith (1998): 230 ss. Para una comparación entre Políxena y Clitemnestra, cf. Rabinowitz (1992): 42. En *Andrómaca*, la protagonista no muestra sus senos pero se refiere a ellos en el v. 224 cuando recuerda que amamantaba a los bastardos de Héctor. Cf. al respecto Gregory (2000): 67-69. Hermíone, por su parte, descubrirá sus pechos en el v. 832 en el marco de la escena de desesperación que le sobreviene al sentirse perdida: las valencias maternal o erótica parecen ceder su primacía aquí frente al ataque de nervios.

27 Como vemos, se repite aquí la dupla pecho/senos en un contexto muy diferente. ¿Quizá Políxena al referir al *stérnon* de su madre evoque una valencia viril en ella? Es posible dado que Hécuba intenta en esta obra asumir los roles de un varón jefe de linaje, “negociando” la unión de su hija al lecho de Agamenón y llevando a punto la venganza sobre la muerte de su hijo Polidoro.

28 Este valor erótico de los senos remite recurrentemente en la tragedia al personaje de Helena, incluso cuando ella está ausente de la trama: en *Andrómaca* (vv. 627-631) Peleo le recrimina a Menelao haber arrojado la espada tan pronto como vio los pechos de Helena. Por otra parte, Bermejo Barrera, González García y Reboreda Morillo (1996: 211 ss.) retoman a Loraux para marcar que en principio la *parthénos* se piensa casi incorpórea y al margen de la atracción sexual: su conversión en objeto de deseo se encuadra sólo en el paso al matrimonio. O al sacrificio, podríamos decir, en función de la singular exhibición de Políxena en el momento de su degollación.

caso descoloca al oficiante del sacrificio proponiéndole como segunda opción una muerte viril en un lugar de su cuerpo que no cuenta en absoluto con esa característica, muerte que, además, en el contexto masculino conlleva la gloria. Neoptólemo corta por donde debe ser cortado el cuerpo de una virgen sacrificial y de esta manera le niega a Políxena un lugar que hubiese sido único. Las mujeres, como señala Loraux, no mueren en la tragedia con herida de pecho<sup>29</sup>. De esta manera, se cristaliza el juego cromático significativo que anunciaban los vv. 527-573: el oro se ha empurpurado con la sangre de la doncella. En función de la “muerte gloriosa femenina” que ha sabido sobrellevar Políxena, los aqueos responden bien predispuestos a los pasos que deben seguir en el ritual (Pucci 2003: 146, 158)<sup>30</sup>.

En *Troyanas*, el degollamiento de Políxena, tan importante como hemos visto en *Hécuba*, aún si está presente se diluye en gran parte por el predominio que toma otra degollación, también previa a la trama, la de su padre Príamo. Los lexemas del degollar referidos al rey abren y cierran el rastro formando una estructura en anillo (vv. 134 y 1316). La fuerza de estas remisiones tiene incluso un efecto invasivo, en el sentido de absorber también la muerte de Astianacte, cuyo despeñamiento muta en degollación según el discurso de su madre, que reproduce también las valencias de fecundidad que contextualizan las referencias a Príamo. No es éste el único desplazamiento respecto del degollar en esta obra. En efecto, cabe señalar que muchas menciones a degollamientos concretamente ocurridos según el mito se efectúan sin emplear lexemas específicos del degollar (Ifigenia) o introduciendo variantes que se desvían del relato mítico (Helena como *sphageús*, por ejemplo). Mientras que, por el contrario, algunas menciones explícitas de estos lexemas, como en el caso de Astianacte, se refieren a ejecuciones que se realizan finalmente de otra forma.

Por último, también en *Andrómaca* hallamos distintos juegos de desplazamiento en torno del degollar. Toda la primera parte de la trama, centrada en los vanos intentos de Menelao y Hermíone de asesinar

---

29 Loraux (1989: 84) plantea que “por mucha que sea la libertad que el discurso trágico griego ofrezca a las mujeres, jamás se permitirá a éstas que traspasen del todo la frontera que separa y enfrenta a los sexos. Ciertamente que la tragedia incurre en transgresión, que enmaraña las cosas: tales son su ley y su orden. Pero nunca hasta el punto de subvertir sin arreglo posible el orden cívico de los valores”. En este sentido, la mujer viril puede identificarse con un personaje condenable como Clitemnestra pero no con uno de rasgos positivos como Políxena.

30 Para la actitud de Neoptólemo frente a Políxena en la ejecución, cf. Synodinou (1978): 356-57.

a la troyana refugiada en el altar de Tetis, abunda en referencias a un doble degollamiento (Andrómaca y Moloso) que nunca se producirá. El escenario sacro y la voluntad homicida de los griegos dibuja a la concubina y su hijo como víctimas de un sacrificio impío, y he aquí que el sacrilegio que finalmente se cometerá en la obra se realiza en otro templo, en Delfos, y sobre quien era esperado en Ptía como salvador. En su descripción no hay menciones de lexemas referidos al degollar, pues ciertamente Neoptólemo no es degollado como víctima sacrificial sino asesinado a traición. La única referencia a un degollamiento “realmente” acontecido es el de Ifigenia, pero a éste se le priva de la inspiración divina y se lo califica finalmente de superlativa insensatez.

Si consideramos en conjunto las tres tragedias, un rasgo sobresale claramente: una constante en todas las menciones es la referencia a la impiedad. Sea porque se degüella un ser humano (como Hécuba señala en la obra homónima en contraposición con los sacrificios de animales), sea porque se viola el espacio sacro de los templos (como en las continuas referencias al degollamiento de Príamo en *Troyanas*), o simplemente porque se pretende (muy débilmente) disfrazar como sacrificio lo que no es otra cosa que un intento de asesinato (la persecución de la concubina y su hijo en *Andrómaca*), lo cierto es que las distintas apariciones de los lexemas relativos al degollar se contextualizan en su mayoría en el marco del sacrificio impío. Estas referencias ofrecen un tratamiento muy rico por parte del poeta trágico que juega continuamente con desplazamientos de sentido, ricas imágenes visuales y sugestivos paralelismos entre los personajes.

## Bibliografía

- AELION, R. (1986). *Quelques grands mythes héroïques dans l'œuvre d'Euripide*. París: Les Belles Lettres.
- BERMEJO BARRERA, J.C., GONZÁLEZ GARCÍA, F.J. y REBOREDA MORILLO, S. (1996). *Los orígenes de la mitología griega*. Madrid: Akal.
- BETTINI, M. (ed.) (1993). *Maschile/Femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*. Roma-Bari: Laterza.
- BLUNDELL, S. (1999). *Women in Ancient Greece*. London: British Museum Press.
- BURKERT, W. (1985). *Greek Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BURKERT, W. (1996). *Mito e rituale in Grecia*. Bari: Laterza.
- BURKERT, W. (1998). *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*. Bari: Laterza.
- CAMPESE, S., MANULI, P. y SISSA, G. (eds.) (1983). *Madre materia*. Torino: Boringhieri.
- CAMPESE, S. (1983). "Madre Materia. Donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele", en Campese, Manuli y Sissa (eds.): 15-79.
- CHANTRAINE, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París: Klincksieck.
- CROALLY, N.T. (1994). *Euripidean Polemic: The Trojan Women and the Function of Tragedy*. Cambridge University Press.
- DEAN-JONES, L. (1989). "Menstrual bleeding according to the hippocratics and Aristotle", *Transactions of the American Philological Association* 119: 177-92.
- DEAN-JONES, L. (1991). "The Cultural Construct of the Female Body in Classical Greek Science", en Pomeroy (ed.): 111-37.
- DEFORREST, M. (1993). "Clytemnestra's breast and the evil eye", en M. Deforest (ed.). *Women's Power, Man's Game. Essays on Classical Antiquity in Honor of Joy K. King*. Wauconda, Bolchazy-Carducci: 129-48.
- DEMAND, N. (1994). *Birth Death and Motherhood in Classical Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- DOHERTY, L. (2003). *Gender and interpretation of classical myth*. London: Duckworth.
- DOVER, K.J. (1994). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Cambridge: Hackett.
- DREW GRIFFITH, R. (1998). "Corporality in the Ancient Greek Theatre", *Phoenix* 52: 3-4.
- FEHER, M., NADDAFF, R. y TAZI, N. (eds.) (1990). *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Madrid, Taurus: t. III.
- FOLEY, H. (1985). *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*. Ithaca: Cornell University Press.
- FOLEY, H. (2003). *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton University Press.
- FRADE, S. (2006). "Evadne: morrer por amor? Aspectos femininos no sacrificio voluntário em Eurípidés", *Euphrosyne* 34: 245-52.
- FRONTISI-DUCROUX, F. y VERNANT, J.P. (1999). *En el ojo del espejo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GHIRON-BISTAGNE, P. (1985). "Le cheval, et la jeune fille ou de la virginité chez les anciens Grecs", *Pallas* 32 : 91-103.
- GREGORY, J. (2000). "Comic Elements in Euripides", en M. Cropp, K. Lee y D. Sansone (eds.). *Euripides and Tragic Theatre in the Late*

- Fifth Century*. Champaign, Stipes Publishing: 59-74.
- GUETTEL COLE, S. (1993). "Procession and Celebration at the Dionysia", en R. Scodel (ed.), *Theater and Society in the Classical World*. University of Michigan Press: 25-38.
- HANSON, A.E. (1991). "Continuity and Change: Three Case Studies in Hippocratic Gynecological Therapy and Theory", en Pomeroy (ed.): 73-110.
- HEATH, J. (1999). "Disentangling the Beast: Humans and other Animals in Aeschylus' *Oresteia*", *Journal of Hellenic Studies* 119: 17-47.
- HENRICHs, A. (2000). "Drama and Dromena: Bloodshed, Violence, and Sacrificial Metaphor in Euripides", *Harvard Studies in Classical Philology* 100: 173-88.
- HÉRITIER AUGÉ, F. (1990a). "El espermatozoido y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones", en Feher, Naddaff y Tazi (eds.): 159-74.
- HÉRITIER AUGÉ, F. (1990b). "Mujeres ancianas, mujeres de corazón de hombre, mujeres de peso", en Feher, Naddaff y Tazi (eds.): 280-99.
- HÉRITIER AUGÉ, F. (1993). "La costruzione dell'essere sessuato, la costruzione sociale del genere e le ambiguità dell'identità sessuale", en Bettini (ed.): 113-40.
- JOUANNA, J. (1992). "Rite et spectacle dans la tragédie grecque: remarques sur l'utilisation dramaturgique des libations et des sacrifices", *Pallas* 38: 47-56.
- KING, H. (1995). "Self-help, Self-knowledge: in Search of the Patient in Hippocratic Gynaecology", en R. Hawley y B. Levick (eds.), *Women in Antiquity*. London, Routledge: 135-48.
- KING, H. (1986). "Sacrificial Blood: the Role of the *amnion* in Ancient Gynecology", en M. Skinner (ed.), *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity*. *Helios* 13: 117-26.
- KIRK, G. (1981). "Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice (in particular)", en Rudhardt y Reverdin (eds.): 41-90.
- LACEY, W.K. (1968). *The Family in Classical Greece*. Ithaca: Cornell University Press.
- LAQUEUR, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- LEFKOWITZ, M. (1990). *Women in Greek Myth*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- LEFKOWITZ, M. (1995). "The Last Hours of the *Parthenos*", en Reeder (ed.): 32-38.
- LI CAUSI, P. (2005). "Generazione di ibridi, generazione di donne. Costruzioni dell'umano in Aristotele e Galeno (e Palefato)", *Storia delle Donne* 1: 89-114.
- LORAUx, N. (1989). *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Visor.
- LORAUx, N. (1997). *The Experiences of Tiresias. The Feminine and the Greek Man*. Princeton University Press.
- MEIER TETLOW, E. (2005). *Women, Crime and Punishment in Ancient Law and Society*. New York: Continuum.
- MICHELINI, A.N. (1987). *Euripides and the Tragic Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.
- MIRALLES, C. (1993). "Le spose di Zeus e l'ordine del mondo nella *Teogonia* di Esiodo", en Bettini (ed.): 17-44.
- MIRÓN PÉREZ, D. (2005). "La desmesura femenina, o por qué es tan importante el

- autocontrol para una mujer griega”, en A. Pedregal Rodríguez y M. González González (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo, KRK: 81-102.
- MONSACRÉ, H. (1984). *Les larmes d'Achille. Le héros, la femme et la sauffrance dans la poésie d'Homère*. Paris: Albin Michel.
- MOSSMAN, J. (1995). *Wild Justice. A study of Euripides' Hecuba*. Oxford: Clarendon Press.
- NANCY, C. (1984). “Euripide et le parti des femmes”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 17: 111-36.
- OSBORNE, R. (1993). “Women and Sacrifice in Classical Greece”, *Classical Quarterly* 43: 392-405.
- PARKER, R. (1996). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford University Press.
- POMEROY, S. (ed.) (1991). *Women's History & Ancient History*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- PUCCI, P. (2003). “Euripides. The Monument and the Sacrifice”, en J. Mossman (ed.), *Oxford Reading in Classical Studies. Euripides*. Oxford University Press: 139-69.
- RABINOWITZ, N.S. (1992). “Tragedy and the Politics of Containment”, en A. Richlin (ed.), *Pornography and Representation in Greece & Rome*. Oxford University Press: 36-52.
- RABINOWITZ, N.S. (1993). *Anxiety Veiled. Euripides and the Traffic in Women*. Ithaca: Cornell University Press.
- REEDER, E.D. (ed.) (1995). *Pandora: Women in Classical Greece*. Princeton University Press.
- REHM, R. (1996). *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*. Princeton University Press.
- ROMERO MARISCAL, L. (2003). *Estudio sobre el léxico político en Eurípides*. Universidad de Granada.
- RUDHARDT, J. y REVERDIN, O. (eds.) (1981). *Entretiens sur l'Antiquité classique. Le Sacrifice dans l'Antiquité*. Genève: Foundation Hardt.
- SAÏD, S. (1984). “Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide. La fin des différences?”, *Ktéma* 9: 27-53.
- Schmitt, J.-C. (ed.) (2001). *Eve et Pandora*. Paris: Gallimard.
- SCHMITT-PANTEL, P. (2001). “La création de la femme: un enjeu pour l'histoire des femmes?”, en Schmitt (ed.): 211-32.
- SCODEL, R. (1996). “Δόμον ἄγαλμα: Virgin Sacrifice and Aesthetic Object”, *Transactions of the American Philological Association* 126: 111-28.
- SEAFORD, R. (1995). *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Clarendon Press.
- SEGAL, C. (1986). *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*. Ithaca: Cornell University Press.
- SEGAL, C. (1993). *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender and Commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba*. Durham: Duke University Press.
- SIMON, B. (1984). *Razón y locura en la Antigua Grecia*. Madrid: Akal.
- SISSA, G. (1983). “Il corpo della donna. Lineamenti di una ginecologia filosofica”, en Campese, Manuli y Sissa (eds.): 83-145.
- SISSA, G. (1987). *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*. Paris: Vrin.
- SISSA, G. (1990). “Los cuerpos sutiles”, en Feher, Naddaff y Tazi (eds.): 132-56.

- SISSA, G. (1992). "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual", en G. Duby y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres*. Madrid, Taurus: t. I, 73-111.
- SOURVINO-UINWOOD, C. (2003). *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham: Lexington Books.
- SYNODINOY, K. (1978). "Some Cases of 'Oxymoron' in Euripides", *Dodone* 7: 351-58.
- VERNANT, J.-P. (1981). "Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *thusia* grecque", en Rudhardt y Reverdin (eds.): 1-39.
- VERNANT, J.-P. (1985). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- VERNANT, J.-P. (1986). *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Barcelona: Gedisa.
- VERNANT, J.-P. (1987). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI.
- VERNANT, J.-P. (1991). *Mortals and immortals. Collected Essays*. Princeton University Press.
- VERNANT, J.-P. (2001). "Pandora", en Schmitt (ed.): 29-37.
- VERNANT, J.-P. y DETIENNE, M. (1979). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard.
- WILKINS, J. (1990). "The State and the Individual: Euripides' Plays of Voluntary Self-Sacrifice", en A. Powell (ed.), *Euripides Women and Sexuality*. London, Routledge: 177-94.
- WINKLER, J.J. y ZEITLIN, F.I. (eds.) (1992). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton University Press.
- WINKLER, J.J. (1992). "The Ephebe's Song: *Tragoidia* and *Polis*", en Winkler y Zeitlin (eds.): 20-62.
- WÖHL, V. (1998). *Intimate Commerce. Exchange, Gender, and Subjectivity in Greek Tragedy*. University of Texas Press.
- WOLFF, F. (1997). "L'animal et le dieu: deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal", en B. Cassin, J.L. Labarriere y G. Romeyer Dherbey (eds.), *L'animal dans l'Antiquité*. Paris, Vrin: 157-80.
- ZEITLIN, F.I. (1992). "Playing the Other. Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama", en Winkler y Zeitlin (eds.): 63-96.
- ZEITLIN, F.I. (1995). "The Economics of Hesiod's Pandora", en Reeder (ed.): 49-56.



## EL ENVÉS DE UN AGOTAMIENTO POLÍTICO. EPIFANÍAS DE DIONISO EN EL TEATRO ATENIENSE DE FINES DEL SIGLO V

Es sabido que Dioniso era el dios bajo cuya tutela y a cuyo honor se realizaban en Atenas los festivales en los que se representaban las obras teatrales, divinidad que, como indicaba Louis Gernet (1980: 75, 78-79), si bien era extraña a la política y hacía pensar en lo *Otro*, era sin embargo el símbolo por excelencia de la actividad teatral: el dios que jugaba-interpretaba y que hacía jugar-interpretar. Si Dioniso podía asumir características no políticas que lo situaban allende la *pólis*, no ocurría lo mismo con las Grandes Dionisias atenienses, en las que, como ha visto Simon Goldhill (1987)<sup>1</sup>, había una interacción entre, por un lado, las normas que esas ceremonias condensaban, es decir, la ideología democrática y el sentido de la propia identidad inherentes a las estructuras cívicas atenienses, y, por el otro, la transgresión de lo dionisiaco que se exhibía en el teatro, es decir, la ambigüedad, la confusión de las diferencias, el juego de las oposiciones irreconciliables, la disolución de las fronteras, brevemente: lo *Otro* que Gernet indicaba.

Pero Dioniso no sólo se dedicaba a presidir bajo estas condiciones las representaciones teatrales. En ocasiones también salía a escena. Corrían los días de fines de guerra...; los atenienses asistían azorados a los acontecimientos de su extenuación como fuerza política. En poco tiempo más su gloria y su imperio habrían de sucumbir. Su democracia, antaño victoriosa, mostraba entonces sus signos vitales agotados. Una larga cita extraída de un artículo que Pierre Vidal-Naquet (2006: 30) le dedicara al vínculo

---

1 El autor se inscribe, junto con otros que a continuación referimos en lo que ha sido denominada, aunque con poca precisión, como la "escuela colectivista": cf. e.g. Longo (1990). Una de las críticas principales es la de Griffin (1998), que sostiene que la función de la tragedia era brindar placer. Para respuestas a esta crítica ver Goldhill (2000); Seaford (2000). Para análisis complementarios de distintos aspectos de los festivales, Connor (1989); (1996); Cole (1993); Osborne (1993). Recientemente, Rhodes (2003) ha cuestionado la idea de que la tragedia sea un discurso sobre la democracia ateniense, sino que trata de cuestiones inherentes a la *pólis* griega en un marco ritual e institucional que tampoco es exclusivamente ateniense.

de Cornelius Castoriadis con la Grecia antigua resulta una síntesis muy gráfica de los problemas que este momento crucial supone:

¿Es verdad –se pregunta el autor– que hay un corte en la historia de Atenas al final de este siglo del que nadie sabía, por cierto, que un día se lo llamaría siglo v, digamos, más precisamente, después de la crisis marcada por tres acontecimientos mayores: la caída de Atenas en el año 404, el gobierno de los «Treinta tiranos» y la restauración democrática en el 403? Como Nicole Loraux –prosigue Vidal-Naquet–, insistiré en la importancia de una de las cláusulas del acuerdo establecido durante el arcontado de Euclides (403-402): μή μνησικακεῖν, «está prohibido reprochar a cualquiera su pasado»<sup>2</sup>. Era, efectivamente, instalar el olvido en el corazón de la ciudad. Pienso, pues, que el corte es real, y no soy el único en juzgarlo de este modo... Así ocurre, por ejemplo, con Martin Ostwald en un libro importante: *From Popular Sovereignty to Sovereignty of Law*<sup>3</sup>. Para él ya no es el pueblo el rey, sino la ley.

Está claro que los años 404-403 a.C. condensan un etapa de cambios que, en verdad, habría que situar en el dramático contexto más amplio que va, por lo menos, desde la expedición ateniense a Sicilia iniciada en 415 hasta el final de la codificación de las leyes en 399. Baste recordar, brevemente, los sucesos que jalonan esta ruptura: la captura de Decelia por los espartanos en el año 413, la inmediata derrota en Sicilia, el golpe oligárquico de los Cuatrocientos en 411, su reemplazo por los Cinco mil, su caída poco tiempo después y el retorno a la democracia radical en 410, el proceso y ejecución de los estrategos de las Arginusas en 406, la derrota en Egospótamos, la rendición ante Esparta en 404, el gobierno de los Treinta tiranos, la rebelión de los del Pireo, la restauración de la democracia pero bajo la soberanía de la ley, el decreto de amnistía de 403 (cf. Plácido 1997: 78-118).

Es en este clima político que Dioniso baja al ruedo. Pero, ¿por qué irrumpe ahora si está en su propia casa, si generalmente le ha bastado con presidir las representaciones dramáticas desde lo alto del *theologeion*? Aclaremos rápidamente que ésta no es la primera vez que así lo hace, a juzgar por los ecos fragmentarios de su epifanía teatral<sup>4</sup>. Sin embargo, su

---

2 Citando a Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 39.6 (una traducción más literal podría ser: “no conservar el recuerdo de las ofensas”) y a Loraux (1980) = (1997: 11-40). Cf. Wolpert (2002): *passim* y esp. 75-99.

3 Ostwald (1986). Cf. Gallego (2003): 75-78.

4 Cf. Dodds (1960: xxviii-xxxiii), para el caso de las tragedias, y Cantarella (1974: 301-302, n. 46), para las comedias.

protagónica presencia coincide ahora con una coyuntura singular. Esta coincidencia se ve reforzada por el hecho de que su epifanía teatral es en este caso doble. Eurípides y Aristófanes parecen, por una vez, haberse puesto de acuerdo. Las *Bacantes* y las *Ranas* necesitan a Dioniso frente al público, necesitan de su cambiante apariencia y su pasmosa ambigüedad para abordar los límites de la identidad y adentrarse así en la alteridad. En la tragedia de Eurípides la presencia de Dioniso tiene por cometido hacer visible lo trágico de la existencia humana, el abismo de lo desconocido, haciendo inteligibles al dios y a la vida humana con sus contradicciones, de modo tal que la experiencia adquirida y el saber previo muestren todas sus inconsistencias, evidenciando cuán frágiles y relativas resultan las creencias, cuánta precariedad anida en la conformación de un saber tenido por certero. En la comedia, en cambio, la construcción paródica presidida directamente por el dios del teatro se dirigirá hacia los límites mismos de la tragedia en tanto que práctica configurada bajo un régimen de discursividad determinado: una metatragedia, según se ha dicho<sup>5</sup>. Esta personificación de Dioniso en la escena teatral ateniense de fines del siglo v no está al margen del agotamiento de la democracia, la destitución de los saberes y valores establecidos, la presencia de lo otro en el seno de lo mismo.

En efecto, en el origen de nuestra reflexión se hallan estas dos obras cuyas coincidencias queremos suponer más que fortuitas: prácticamente en el mismo año, el dios Dioniso, bajo cuyo patrocinio religioso se desarrollaban las representaciones teatrales atenienses, es llevado casi simultáneamente a escena en las *Bacantes* de Eurípides y en las *Ranas* de Aristófanes, durante la realización de los festivales de las Grandes Dionisias y las Leneas, respectivamente. Concomitancia fundamental en cuanto a la elección del protagonista; contingencia sintomática en cuanto al momento en que Dioniso es convocado para que actúe por sí mismo los dramas que él preside desde el *theologeion*; se trata de pensar estas coincidencias en relación con la situación política ateniense de la época, aunque está claro para nosotros que esto no puede hacerse de manera alusiva.

No pretendemos, en cuanto a la inscripción de estas obras en la vida religiosa, artística e intelectual de la Atenas de finales del siglo v, ser plenamente originales, no sólo porque la propia fecha de representación nos reenvía a las posibles conexiones con el contexto extradiscursivo sino

---

5 Sobre los aspectos meta-dramáticos en *Bacantes*, Foley (1980); Segal (1982): 215-71; cf. Barrett (1998); Nápoli (2005). Sobre la producción cómica, ver Petre (1992), que habla, en realidad, de metatexto.

también porque los posibles lazos con la situación ateniense del momento han sido planteados en varias oportunidades. De entre este conjunto citaremos aquí *in extenso* la perspectiva de Charles Segal (1982: 216 y 268-69; cf. 328-29) en su meticuloso análisis de las *Bacantes*:

La obra posiblemente encarne una autoconciencia de *fin-de-siècle* sobre una forma literaria que estaba entonces acercándose al final de su vida creativa. Preocupaciones similares se encuentran en las *Ranas* de Aristófanes, en la que Dioniso es también una figura mayor, y en el *Edipo en Colono* de Sófocles. [...] La última parte del siglo v vio la importancia creciente del pensamiento racional, la definición lógica, la prosa. En Atenas –prosigue Segal– el prolongado desgaste de la Guerra del Peloponeso se llevó sus muertos. Los últimos dos grandes trágicos murieron en el lapso de un año entre uno y otro. La exuberante alegría de la comedia antigua también llegó a su final en la misma época con las *Ranas* de Aristófanes, plenamente contemporánea de las *Bacantes*. De hecho, las *Bacantes*, el *Edipo en Colono* de Sófocles y las *Ranas*, entre todas las últimas obras de su género y todas las escritas en torno a la misma época, tienen el mismo molde retrospectivo, el mismo sentido del paso de una era.

En función de todo lo anterior y haciendo nuestras muchas de estas ideas, sostendremos aquí la hipótesis de que la presencia de Dioniso, dios de la alteridad, sobre el escenario de su teatro en la Atenas de este *fin-de-siècle* supone la puesta en escena de las alteraciones a que está siendo sometida la propia ciudad (fin de siglo que, necesario es recordarlo, para los atenienses no fue tal desde el punto de vista cronológico). Mutaciones que en Aristófanes tocan lo esencial del discurso trágico, en Eurípides ponen de relieve un movimiento de disolución del orden y la identidad, de las diferencias y las oposiciones, en definitiva, de las fronteras<sup>6</sup> que han venido separando y otorgando imaginaria seguridad a la cerrada comunidad de ciudadanos varones con respecto a sus “otros”; límites que permanecerán siempre amenazantes y sin exorcizar puesto que la conciencia trágica persistirá desgarrada y sin sutura, dejando las cuestiones siempre abiertas<sup>7</sup>.

Veamos entonces en detalle, en primer término, la construcción eurípidea de esta ruptura de los límites. La presencia de Dioniso implica

---

6 Cf. Segal (1982): 3-4, 14-15, 21-22, 117, 275, 314, 328, etc.

7 Véanse las perspectivas divergentes de Seaford (1994: 363-66), y de J.-P. Vernant, “Tensiones y ambigüedades en la tragedia griega” [1969] = Vernant & Vidal-Naquet (1987: 21-42, esp. 27-28), así como nuestro balance al respecto, Gallego (2003: 414-15).

una primera forma de disolución de las fronteras a partir de su decisión, en tanto que dios, de hacerse visible como hombre. En efecto, uno de los primeros hechos que proclama al recitar el prólogo es: “He trocado la figura de dios por la humana” (*Bac.* 4: μορφήν δ’ ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτησίαν)<sup>8</sup>, o como lo dirá unos versos después al poner de manifiesto sus intenciones de hacer escarmentar a la ciudad de los tebanos si rechaza a las bacantes: “Para eso he revestido esta apariencia mortal y he cambiado mi figura por esta naturaleza de hombre” (vv. 53-54: ὦν οὔνεκ’ εἶδος θνητὸν ἀλλάξας ἔχω / μορφήν τ’ ἐμὴν μετέβαλον εἰς ἀνδρὸς φύσιν). Pero, al presentarse en Tebas como un mortal, Dioniso también reafirma su condición de hijo de Zeus<sup>9</sup>.

Sin embargo, su llegada a Tebas se da no sólo bajo una forma humana sino también bajo una supuesta identidad lidia, y por ende una procedencia no sólo extranjera sino no griega, bárbara, pero que sin embargo reclama un lugar en la ciudad. Necesario es recordarlo, son los espectadores los únicos en tener en claro que es el dios, devenido en hombre, el que se presenta en la Tebas trágica para que se le acepte como es debido y se le rinda apropiadamente culto, pues, para los protagonistas del drama, la aceptación del extranjero como Dioniso dependerá del convencimiento, ése que sólo parecen demostrar Cadmo y Tiresias entre los ciudadanos tebanos: “Cad.: ¿Somos los únicos de la ciudad que danzaremos (χορεύσομεν) para Baco? Tir.: Pues somos los únicos que pensamos bien (εὖ φρονούμεν), y los demás mal” (vv. 195-196)<sup>10</sup>. Pero, necesario es recordarlo también, esta visibilidad está “limitada” por la máscara que Dioniso lleva puesta, que no deja conocer nunca su aspecto real, que sólo se ve en su carácter siempre alterado, no identitario. En el juego teatral ese Dioniso que se presenta en escena es encarnado por un actor que hace las veces del dios Dioniso, que a su vez dice haberse transformado en hombre, pero que lleva la máscara del teatro, que es la máscara del dios: una máscara que recubre lo que es; lo que es que no sale a escena más que con la máscara. Una ficción sobre otra ficción...

8 Las traducciones de las *Bacantes* están tomadas, con leves modificaciones en algunos casos, de García Gual & de Cuenca y Prado (1979).

9 *Bac.* 1, 417, 550, 581: Διὸς παῖς; *ibid.* 603, 725, 1342: Διὸς γόνος; cf. *ibid.* 27, 84-85, 242-245, 286-297, 366, 466, 522-524, 859, 1349.

10 Sobre el rol de Cadmo y Tiresias en contraposición con Penteo, Mikalson (1991: 147-52).

Pero este Dioniso humanamente transfigurado se hace presente en un lugar sintomático, tanto desde el punto de vista del relato mítico de su origen como desde el punto de vista de su resonancia en muchas de las representaciones trágicas: “Me presento como hijo de Zeus en este país tebano” (v. 1: Ἦκω Διὸς παῖς τήνδε Θηβαίαν χθόνα), lugar, sin embargo, cuya particularidad será puesta en suspenso en su siguiente mención: “He llegado en primer lugar a esta ciudad de los griegos” (v. 20: ἐς τήνδε πρώτην ἦλθον Ἑλλήνων πόλιν). Es claro que esta *pólis* griega va a ser inmediatamente mencionada, en el verso 23, bajo su nombre propio: Tebas, como es lógico, aunque se aclare de seguido que es una tierra griega. Las referencias a Tebas como la ciudad de los tebanos (v. 50), o incluso como la ciudad de Cadmo (v. 61), se multiplicarán a lo largo de la tragedia. Pero la inscripción en el universo griego es un elemento para no perder de vista, en especial en relación con lo siguiente: Tebas es, conforme a la historia mítica, el lugar de engendramiento de Dioniso<sup>11</sup>, como bien se sabe y como el propio Eurípides se encarga de recalcarlo: “Aquí me dio a luz un día la hija de Cadmo, Sémele”, afirma Dioniso (vv. 2-3: ὄν τίκτει ποθ’ ἢ Κάδμου κόρη Σεμέλη). Pero Tebas es también el nombre por excelencia de la ciudad dividida que resuena permanentemente en el discurso trágico.

En efecto, la ciudad como objeto del discurso trágico se conforma en el cruce entre el material mítico y la reelaboración de dicho material según la lógica específica que el discurso trágico posee para establecer sus propios objetos<sup>12</sup>. Siguiendo las ideas de Pierre Vidal-Naquet (1986)<sup>13</sup> y de Froma Zeitlin (1990: 144-50), Tebas representa la imagen trágica de la *pólis* escindida, desgarrada por la *húbris* de los protagonistas y la *stásis* subsiguiente. En el registro trágico la contraposición se da generalmente entre Atenas (u otras ciudades equivalentes<sup>14</sup>) como ciudad unida y sin conflictos y Tebas como la anti-Atenas, la anticiedad, dividida por la guerra civil. Esta idea de lo *anti-* remite a un comportamiento distintivo, como ha propuesto Nicole Loraux (1999: 45-46) al calificar a la tragedia de “antipolítica”:

11 Para una síntesis de las diferentes versiones del relato mítico, Ruiz de Elvira (1982: 175-86).

12 Cf. Gallego (2003): 44-45, 395-408.

13 P. Vidal-Naquet, “Edipo entre dos ciudades. Ensayo sobre el *Edipo en Colono*” [1986] = Vernant & Vidal-Naquet (1989): 185-221, esp. 191-94.

14 Argos en las *Suplicantes*, o Atenas en el final de las *Euménides*, ambas de Esquilo, o en el *Edipo en Colono* de Sófocles, o en las *Suplicantes* y los *Heráclidas* de Eurípides.

Para ir derecho a lo esencial, diré que es antipolítico todo comportamiento que se desvía, rechaza o pone en peligro, conscientemente o no, los requisitos y las prohibiciones constitutivas de la ideología de la ciudad, que funda y nutre la ideología cívica. Por “ideología de la ciudad”, entiendo esencialmente la idea de que la ciudad debe ser —y entonces por definición es— *una y en paz* consigo misma.

Loraux aclara a continuación que en el plano imaginario la política aparece como una práctica del consenso que, por ende, olvida el conflicto o, más precisamente, el carácter por definición conflictivo de la política<sup>15</sup>. En definitiva, sea que se considere la política como consenso o que se considere el conflicto como la esencia misma de la política, tanto en un caso como en el otro la tragedia será antipolítica porque, con respecto al primer caso, resalta Loraux (1999: 46), “se caracterizarán entonces como antipolíticas las actitudes que exceden de hecho el orden cívico”, mientras que en relación con el segundo caso, prosigue la autora, “será antipolítico todo comportamiento que rechaza el funcionamiento ordinario de la ciudad, y tales comportamientos se reivindicarán como auténticamente políticos, pero políticos bajo el modo del *anti-*, una política que se opone a otra”.

Por ende, en las *Bacantes* esta antipolítica trágica encarnada en la ciudad de Tebas es no sólo un modelo anti-Atenas, en el que aquélla representa el ámbito de la división mientras que ésta aparece con el atributo del consenso, sino también la representación en escena de una política que se opone a otra, es decir, un rechazo del comportamiento ordinario de la ciudad. En este punto, la presencia de Dioniso en su ciudad natal implica, respecto de la actitud que asumirá Penteo ante su llegada, una dimensión antipolítica que quedará agudamente destacada por las alteridades que el orden de la ciudad deberá soportar: extranjería, travestismo, menadismo, animalización. En efecto, Dioniso reclama que se le rinda debidamente culto (vv. 20-25), pero, como vimos, se presenta con apariencia humana. El rechazo a su procedencia divina, exceptuando a Tiresias y Cadmo, es compartido por toda Tebas, y obtiene como primera respuesta de parte de Dioniso el arrastrar al delirio, al desvarío, a la locura, a las hijas de Cadmo junto a todas las mujeres tebanas (vv. 32-38). Los aspectos del funcionamiento ordinario de la ciudad que están siendo transgredidos por las ménades serán señalados sin ambages

---

15 Este olvido del carácter conflictivo de la política ha sido analizado por la propia autora en una serie de trabajos que hacen hincapié en el funcionamiento de una memoria política de la ciudad que se parece a una práctica consecuente del olvido. En su mayor parte, tales textos han sido reunidos ahora en Loraux (1997).

por Penteo cuando, tras argumentar (vv. 215-232) que glorifican una divinidad reciente, pero en realidad anteponen sus apetitos sexuales al culto báquico y por eso las encarcelará a todas en sus férreas redes, declara (vv. 233-247):

Dicen que ha venido un cierto extranjero, un mago, un encantador (ΤΙΣ ΞΕΝΟΣ, γόης ἔπιουδός), del país de Lidia, que lleva una melena larga y perfumada de bucles rubios, de rostro lascivo, con los atractivos de Afrodita en sus ojos... Ése afirma que es el dios Dioniso, ése que estuvo zurcido en un muslo de Zeus, que fue consumido en los fulgores del rayo, junto con su madre, por haber mentido unas bodas con Zeus. ¿Es que esto no es el colmo, y no merece la horca por propalar esas blasfemias (ὑβρεις ὑβρίζειν), quienquiera que sea ese extranjero (ὅστις ἔστιν ὁ ξένος)?

Pero, *traduttore traditore*, la traducción vertida: “propalar esas blasfemias” no llega a captar, no tiene la fuerza que tiene el original griego: ὑβρεις ὑβρίζειν, máxime en una tragedia, y más aún en ésta, en boca de Penteo y en referencia al accionar de Dioniso. En efecto, se trata de un término esencial para entender el carácter desmesurado de la conducta del héroe trágico, su soberbia que terminará por perderlo. Pero, al ser aplicado a Dioniso —que desde la perspectiva de Penteo sigue siendo todavía un simple mortal, un extranjero—, lo que se pone precisamente en evidencia es la imposibilidad de encuadrarlo en las pautas instituidas. Cuando una fórmula semejante vuelva a aparecer, pero ahora en boca de Cadmo: ὑβριν ὑβρισθείς (v. 1297: “Fue ofendido en exceso”), la misma ya no se aplicará a Dioniso sino a Penteo, ya descuartizado, a su madre Ágave y a las demás hermanas de Sémele debido a su accionar contra el dios. La estirpe de Cadmo se ha perdido a causa de Penteo, por su teomaquia, un mortal empecinado en combatir a un dios (vv. 45, 325, 1255)<sup>16</sup>. Lo suyo no es el exceso del dionisismo, es soberbia puramente humana por pretender parangonarse con un dios. Pero lo que en un mortal es orgullo y desmesura, en Dioniso es su propio atributo: él es el exceso de la forma, aquello que no permanece idéntico a sí mismo, que se altera excediendo las identidades establecidas, los comportamientos ordinarios que regulan el orden de lo dado. La experiencia dionisiaca es

---

16 Cf. Padel (1997): 242-44. Sobre Dioniso en *Bacantes*, ver Grube (1935); Brunett (1970).

la de la alteridad, la de volverse otro, la experiencia del exceso. Como la que en ocasiones proporciona el vino<sup>17</sup>.

Así pues, la *transfiguración humana* de Dioniso, primera marca de su antipolítica de alteración del orden dado, es asumida por Penteo como la *presencia de un extranjero* que ha venido a revolucionar la ciudad con una serie de males (v. 216: *νεοχμὰ τήνδ' ἀνὰ πτόλιν κακά*). Esta segunda marca antipolítica refuerza la primera no-identidad de Dioniso consigo mismo: un dios que pasa por mortal; un tebano que pasa por extranjero, bárbaro. A estas marcas se sumaría su carácter de varón, de macho que supuestamente pretendería aparearse con las mujeres tebanas; pero su aspecto físico y el travestismo de género que él mismo realiza e induce a realizar ponen en escena *su figura feminizada*<sup>18</sup>. En efecto, la descripción de su semblante en boca de Penteo, hecho que el rey reiterará en el momento de la captura de Dioniso (vv. 453-459), refuerza a su turno los dos elementos no identitarios ya indicados al caracterizar al dios como “extranjero de figura afeminada” (v. 353: *θηλύμορφον ξένον*), es decir, agregando una tercera marca antipolítica: un hombre que parece una mujer. Su máscara, nos recuerda Vernant, presenta tanto al “dios en el *theologeion* como el extranjero lidio «con aspecto de mujer» en la escena, uno y otro vestidos con el mismo ropaje, moviendo la misma máscara, indiscernibles y sin embargo distintos”<sup>19</sup>.

Pero este travestismo es también un atributo que se transmite: Tiresias y Cadmo, en primer lugar (vv. 170-183), pero sobre todo Penteo adoptarán el ropaje femenino (vv. 821-822, 828). Que esto termine ocurriendo con el propio rey, que aparecía como la encarnación de la ley de la *pólis* (cf. Kalke 1985), es un hecho fundamental para entender el carácter antipolítico, de una política que se opone a otra, de esta epifanía de Dioniso: el travestismo de Penteo (vv. 925-942) y la irrupción del menadismo suponen una feminización de la ciudad toda. Como indicaba el propio rey, antes de caer presa del dios: “Ya se propaga, como un fuego, aquí cerca el frenesí (*ὑβρισμα*) de las bacantes. ¡Gran afrenta (*ψόγος*) para Grecia!” (vv. 778-779). El éxtasis que provoca en

---

17 Cf. *Bac.* 260-262: para Penteo el vino implica desorden; *ibid.* 279-283: para Tiresias el vino es un remedio para las penas (*φάρμακον πόνων*) y el exceso, al inducir el sueño y el olvido de los males cotidianos; *ibid.* 772-774: para el mensajero el vino no es tan sólo un quitapenas (*πασίλυπον*) sino el que permite que haya Cipris, es decir, amor, y placer (*τερπνόν*).

18 Al respecto, ver la aguda interpretación de Segal (1978) = (1987): 242-62; cf. *idem* (1982): 158-214.

19 J.-P. Vernant, “El Dioniso enmascarado de las *Bacantes* de Eurípides” [1985] = Vernant & Vidal-Naquet (1989): 247-80, esp. 250.

las bacantes profundiza, pues, la alteridad que Dioniso viene a poner en escena, no sólo debido a sus prácticas menádicas sino, sobre todo, por el hecho de ser mujeres<sup>20</sup>. Finalmente, algo que aquí sólo mencionaremos de pasada: las animalizaciones a las que el propio dios se asocia, en este caso bajo la forma de un toro (vv. 100, 920-922) (cf. Seaford 1987), así como las que producirá en los humanos al descargar su poder (vv. 1330-1334), destacan aún más sus aspectos perturbadores del orden de lo dado. La identidad ciudadana queda desbordada por sus “otros” siempre amenazantes<sup>21</sup>, que sin embargo no son exteriores a esta política sino su propio límite interno, una política de la que cabría decir, pensando con Jacques Derrida (1989: 47), que no está rodeada sino atravesada por su límite, por el surco múltiple de sus márgenes.

Otreidades que son propias del dionisismo, pero que se exhiben en una Atenas que si bien le ha dado a Dioniso un lugar fundamental entre los cultos oficiales, no es la Atenas unida que las tragedias ponen en escena sino más parecida a la anticiudad que Tebas ha venido encarnando en el registro trágico. En efecto, las distintas formas de disolución de los límites que las *Bacantes* plantean nos permiten tener una idea de cuáles son las tensiones a las que queda sometida la identidad ciudadana, masculina, *tebana*, en la escena teatral. ¿O deberíamos decir *ateniense*, habida cuenta del cuestionamiento que las representaciones teatrales vehiculan en el marco de los festivales? ¿Sería pertinente asumir que las disoluciones de la identidad que Eurípides pone en escena, alteraciones que afectan al conjunto de la *pólis*, se conectan trágicamente con las mutaciones que los propios atenienses venían sufriendo en el proceso de extenuación de su política (cf. Segal 1978: 189)?

En las *Bacantes*, Dioniso pone en escena cuanto sea posible para el entendimiento humano la experiencia de la alteridad. Aun cuando se trate de la representación de una experiencia que se pretende universal (cf. Aristóteles, *Poética* 1451b 5-8), y que por ende trascendería en sí misma la situación singular de la Atenas de fines del siglo v, que el drama se haya representado en esa época no deja de producir cierta perplejidad, habida cuenta de las circunstancias acuciantes que los atenienses soportaban. En *La democracia en tiempos de tragedia* he planteado que, en tanto que

---

20 Véase el completo análisis de Goff (2004) sobre el lugar de la mujer respecto de la ciudadanía masculina y la representación de su posición a partir de un conjunto de rituales. Según la autora (p. 214), las mujeres “parecen haber participado en ritos colectivos de posesión extática, o «menadismo», que pueden ser leídos como una reunión de la «ciudad de las mujeres» en oposición a la de los hombres”; cf. *ibid.*, 214-17, 264-80, sobre menadismo, y 350-52, sobre las mujeres representadas en *Bacantes*.

21 Respecto de otras inversiones representadas en *Bacantes*, Scott (1975).

modo de pensar los efectos del acontecimiento de la democracia, el héroe trágico oficiaba como metáfora del ciudadano democrático colocado en la disyuntiva de tener que tomar decisiones en asamblea.

Pero en el agotamiento de la política democrática un héroe como Penteo ya no pondrá en escena la escisión subjetiva, que caracterizaría también el proceso asambleario de decisión democrática, sino la extenuación de la capacidad productiva de esa subjetividad que se había configurado a partir del despliegue efectivo de la soberanía popular. Para destacar de la forma más trágica posible los aspectos de esta extenuación, antes de perder definitivamente su poder, esto es, su vida, la figura de Penteo se ha feminizado. ¿O deberíamos deducir, siguiendo a Ana Iriarte, que el poder se representa bajo una forma feminizada como modo de exponer ante el público su propio proceso de agotamiento<sup>22</sup>?

En este sentido, el desmembramiento de Penteo (vv. 1114-1147) ya no viene a representar una metáfora de la escisión subjetiva del ciudadano ante el problema de la decisión sino un estallido de sus partes: si Penteo es la ley de la *pólis*, su descuartizamiento vendría a simbolizar el quiebre sin retorno de un funcionamiento político, ruptura que en boca del coro significará la justicia que se aplica contra el sin dios, sin ley y sin justicia (vv. 1111-1116: τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον). Este desgarramiento ya no es la conciencia sin sutura, o la tensión de un desenlace, sino la imposibilidad futura de nuevos desenlaces debido a la imposibilidad de volver a decidir: ya no hay cuerpo político.

Ciertamente, las tensiones, alteraciones y ambigüedades que las representaciones teatrales ponen en escena no trazan una relación término a término, expresiva o alusiva, con los acontecimientos políticos puntuales; es verdad. Pero manifiestan sobre la escena teatral mucho de cuanto pueda decirse respecto de la precariedad de la condición humana y de la mutabilidad, por ende, de las estructuras de la *pólis*. Si el teatro ático ha sido una caja de resonancia para los sucesos políticos, si ha podido enseñar a la ciudad a mirarse a sí misma, las transformaciones que ésta pudiera sufrir deberían hallar un lugar también allí.

¿Qué relación trazan entonces las representaciones teatrales en general y el discurso trágico en particular con respecto a las prácticas políticas? Retomando también ideas de *La democracia en tiempos de tragedia* (Ga-

---

22 Agradezco a Marta González que me haya señalado esta cuestión durante la ronda de debate desarrollada en el coloquio y que me enviara posteriormente una ampliación de su razonamiento recordándome los planteos que, respecto de la actuación de Efiltes, el Areópago y la *Orestía*, ha realizado Iriarte (2002: 72): “Encarnado en las Erinias, el antiguo poder de Areópago se feminiza justo antes de ser disminuido. ¿O deberíamos decir, se feminiza para poder ser relegado a un segundo plano en la polis?”.

llego 2003: 396, 399), plantearé aquí que en los vínculos entre tragedia y política, si bien se debe considerar la posible relación con el momento histórico, se trata sin embargo de ponderar la función discursiva de lo trágico en tanto que forma de pensamiento situada en una posición de lectura en interioridad respecto de la política. La tragedia realiza una tarea de pensamiento inmanente de la política, y esto es lo que resulta primordial señalar. Sus objetos no se constituyen en una relación directa o expresiva con respecto a las instituciones de la ciudad, o a partir de la imposición de la práctica política. Si bien hay que reconocer que la práctica política democrática ha abierto la posibilidad de nuevos campos de localización de los objetos inherentes al discurso trágico, sin embargo, los objetos del discurso trágico se configuran de acuerdo con el particular modo de trabajar los enunciados que la tragedia posee.

Ahora bien, si el discurso trágico puede ser considerado un modo de pensamiento en interioridad de la democracia ateniense, que se señale un límite activo para la productividad trágica, como ocurre en las *Ranas*, que se conforme el tríptico de tragediógrafos y se los constituya en clásicos, es una forma fuerte de indicar, en un registro discursivo, el agotamiento de una modalidad política específica, esto es, la extenuación de las prácticas y las formas de pensamiento de la democracia radical. Y por consiguiente, la enumeración de acontecimientos mayores que hacíamos anteriormente siguiendo a Vidal-Naquet no debería desdenar aquello que las representaciones teatrales, en tanto que acontecimientos políticos en sí —como nos lo ha recordado Ana Iriarte a partir del propio Vidal-Naquet (2002: 18-40)—, tienen para decirnos acerca de la ocurrencia de un corte en su articulación con los acontecimientos que ritman la alteración definitiva de la democracia radical. En efecto, la elección de Dioniso como protagonista de la comedia aristofánica es, con respecto a la obra eurípidea, una suerte de balance que, al hacerlo subir por segunda vez a escena en las Leneas de una fecha que ahora para nosotros es enero de 405, refuerza la primera de sus entradas ocurrida pocos meses antes en las Grandes Dionisias de una fecha que, también desde nuestras convenciones, es marzo de 406. Y este refuerzo sería incluso más activo, tendría mayor eficacia aún, si hemos de aceptar la idea de que las *Ranas* volvieron a representarse de inmediato, en las Dionisias de 405. La conexión se establece en el plano de la representación, pero cabría pensar que entre ambos terminan construyendo una especie de “intertexto” tendido al público ateniense. Su rol como dios de la ficción teatral y como actor principal es el mismo, tanto cuanto pueda predicarse de Dioniso alguna identidad estable: presidir/ actuar las representaciones, exigir que se le brinde culto adecuadamente,

descargar su poder sobre los humanos cuando no lo hacen, elegir al poeta trágico que le haya rendido mejores honores, etc. Como ha sostenido Zoe Petre (1992: 281-82) en su bello artículo sobre las *Ranas*:

...Hay una fuerte presunción, creo, a pensar que las *Ranas* ha sido compuesta en réplica a las *Bacantes* de Eurípides. El texto de la tragedia no está, ciertamente, entre aquellos que Aristófanes allí parodia; pero algunos de los trazos más destacados de la obra de Eurípides, comenzando por el rol de protagonista jugado por el dios y por el lugar privilegiado de sus travestismos, nos hacen pensar irresistiblemente en las *Bacantes* (de la que, quizás, el poeta cómico había solamente oído hablar cuando componía las *Ranas*). Lo contrario sería, a decir verdad, sorprendente, porque —prosigue Petre— la comedia de Aristófanes es una reflexión sobre la función cívica del teatro a través de la estética del drama, y ha sido sin duda inducido a plantear estos problemas no sólo por el conjunto de su experiencia del teatro ateniense y por la muerte, casi simultáneamente, de los dos grandes poetas, sino también por lo que él había aprendido de la última obra de Eurípides, que sería representada algunos meses más tarde, en las Grandes Dionisias de ese mismo año 405 en que, en las Leneas, Aristófanes había ganado el primer premio con las *Ranas*.

La afirmación de Petre acerca de que no hay parodia de las *Bacantes* en las *Ranas* debería ser revisada, tomando en consideración los aportes que al respecto han hecho Jean Carrière (1966: 121-24, 134-39), Raffaella Cantarella (1974: 292-301) y Carlo Corbato (1990), entre otros. Es preciso señalar también, sobre la posible fecha de exhibición de ambas obras, que varios críticos creen que la de Eurípides se representó, como dijimos, en las Dionisias de 406, mientras que la de Aristófanes, como también dijimos, hubo de hacerse en las Leneas de 405, lo cual refuerza la idea de “intertexto” antes señalada (aunque están también los que coinciden con Petre)<sup>23</sup>. Pero retengamos igualmente lo que Petre viene a decirnos en cuanto a la conexión entre una representación y la otra, así como las sugerencias con las que la autora prosigue su análisis, reflexiones que no resultan menos sustanciales que las que hemos citado previamente y que hemos hecho en buena medida nuestras reflexiones: la comedia aristofánica se construye como un metatexto de la tragedia, como síntoma del agotamiento del discurso trágico, puesto que la

---

23 Sigo aquí los argumentos esgrimidos por Cantarella (1974: 291, n. 3, con bibliografía previa), que no obstante concede la posibilidad de que *Bacantes* se haya representado en las Dionisias de 405, lo cual supone que Aristófanes conociera su contenido a partir de los ensayos del coro durante el año anterior.

parodia revela en la escena teatral la configuración de este discurso en tanto que tal empujándolo así hacia el aniquilamiento y el vacío. ¿Qué queda, se pregunta Petre, de ese teatro trágico y de la ciudad modelada por sus representaciones?

Podemos ensayar aquí una respuesta, a tono con las afirmaciones de Petre así como con las de Segal citadas al comienzo. Considerando las representaciones teatrales en su conjunto, es decir, tanto las trágicas como las cómicas, cabe pensar que este rol de la parodia decretando de manera activa el agotamiento del discurso trágico soporta la figura del barroco acuñada por Jorge Luis Borges (1974: 291): “Yo diría que barroco es aquel estilo que deliberadamente agota (o quiere agotar) sus posibilidades y que linda con su propia caricatura... Yo diría que es barroca la etapa final de todo arte, cuando éste exhibe y dilapida sus medios”. En efecto, el despliegue de la tragedia y el de la comedia antigua han estado vitalmente ligados al de la política ateniense, a pesar de lo que haya opinado recientemente Peter Rhodes (2003). En alguna medida, pues, las *Ranas* no sólo decretan el final del discurso trágico sino el del teatro mismo tal como éste había quedado anudado a la democracia radical del siglo v, la de los tiempos de tragedia (cf. Segal 1961). Su agotamiento resulta coincidente con el de la soberanía popular y es, por ende, un envés, si cabe la expresión, de la extenuación de esta política.

## Bibliografía

- BARRETT, J. (1998). "Pentheus and the spectator in Euripides' *Bacchae*", *American Journal of Philology* 119: 337-60.
- BORGES, J.L. (1974). *Historia universal de la infamia* [1935], en *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires: 287-345.
- BRUNETT, A.P. (1970). "Pentheus and Dionysus: host and guest", *Classical Philology* 65: 15-29.
- CANTARELLA, R. (1974). "Dioniso, fra *Baccanti* e *Rane*", en J.L. Heller & J.K. Newman (eds.), *Serta Turyniana. Studies in Greek Literature in Honor of Alexander Turyn*. Urbana: 291-310.
- CARRIÈRE, J. (1966). "Sur le message des *Bacchantes*", *L'Antiquité Classique* 35: 118-39.
- COLE, S.G. (1993). "Procession and celebration at the Dionysia", en R. Scodel (ed.), *Theater and Society in the Classical World*. Ann Arbor: 25-38.
- CONNOR, W.R. (1989). "City Dionysia and Athenian democracy", *Classica et Mediaevalia* 40: 7-32.
- CONNOR, W.R. (1996). "Civil society, Dionysiac festival and the Athenian democracy", en J. Ober & C. Hedrick (eds.), *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton: 217-26.
- CORBATO, C. (1990). "Dalle *Baccanti* di Euripide alle *Rane* di Aristofane", *Paideia* 45: 45-50.
- DERRIDA, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona.
- DODDS, E.R. (1960). "Introduction", en *Euripides. Bacchae*. Oxford: xi-lix.
- FOLEY, H. (1980). "The masque of Dionysus", *Transactions of the American Philological Association* 110: 107-33.
- GALLEGO, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires.
- GARCÍA GUAL, C. & DE CUENCA Y PRADO, L.A. (1979). *Eurípides. Tragedias III* (introducción, traducción y notas). Madrid.
- GERNET, L. (1980). "Dioniso y la religión dionisiaca: elementos heredados y rasgos originales" [1953], en *Antropología de la Grecia antigua* [1968]. Madrid: 59-81
- GOLDHILL, S. (1987). "The great Dionysia and civic ideology", *Journal of Hellenic Studies* 107: 58-76.
- GOLDHILL, S. (2000). "Civic ideology and the problem of difference: the politics of Aeschylean tragedy, once again", *Journal of Hellenic Studies* 120: 34-56.
- GOFF, B. (2004). *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*. Berkeley.
- GRIFFIN, J. (1998). "The social function of Attic tragedy", *Classical Quarterly* 48: 39-61.
- GRUBE, G.M.A. (1935). "Dionysus in the *Bacchae*", *Transactions of the American Philological Association* 66: 37-54.
- IRIARTE, A. (2002). *De Amazonas a ciudadanas. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia antigua*. Madrid.
- KALKE, C.M. (1985). "The making of a thyrsus: the transformation of Pentheus in Euripides' *Bacchae*", *American Journal of Philology* 106: 409-26.
- LONGO, O. (1990). "The theater of the polis", en Winkler & Zeitlin (eds.): 12-19.

- LORAU, N. (1980). "L'oubli dans la cité", *Le Temps de la Réflexion* 1: 213-42.
- LORAU, N. (1997). *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris.
- LORAU, N. (1999). *La voix endeuilé. Essai sur la tragédie grecque*. Paris.
- MIKALSON, J.D. (1991). *Honor thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*. Chapel Hill.
- NÁPOLI, J.T. (2005). "Espacio teatral y espacio sagrado: *Bacantes* de Eurípides", *Synthesis* 12: 19-36.
- OSBORNE, R. (1993). "Competitive festivals and the polis: a context for dramatic festivals at Athens", en A.H. Sommerstein *et al.* (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis. Papers from the Greek Drama Conference (Nottingham, 18-20 1990)*. Bari: 21-80.
- OSTWALD, M. (1986). *From Popular Sovereignty to Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley.
- PADEL, R. (1997). *A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece. Elementos de la locura griega y trágica* [1995]. Buenos Aires.
- PETRE, Z. (1992). "Le haut, le bas et la cité comique. La katabase des *Grenouilles*", *Pallas* 38: 277-85.
- PLÁCIDO, D. (1997). *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona.
- RHODES, P. J. (2003). "Nothing to do with democracy: Athenian drama and the polis", *Journal of Hellenic Studies* 123: 104-19.
- RUIZ DE ELVIRA, A. (1982). *Mitología clásica*. 2ª ed. Madrid.
- SCOTT, W.C. (1975). "Two suns over Thebes: imagery and stage effects in the *Bacchae*", *Transactions of the American Philological Association* 105: 333-46.
- SEAFORD, R. (1987). "Pentheus' vision: *Bacchae* 918-22", *Classical Quarterly* 37: 76-78.
- SEAFORD, R. (1994). *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford.
- SEAFORD, R. (2000). "The social function of Attic tragedy: a response to Jasper Griffin", *Classical Quarterly* 50: 30-44.
- SEGAL, C. (1961). "The character and cults of Dionysus and the unity of the *Frogs*", *Harvard Studies in Classical Philology* 65: 207-42.
- SEGAL, C. (1978). "The menace of Dionysus: sex roles and reversals in Eurípides' *Bacchae*", *Arethusa* 11: 185-202.
- SEGAL, C. (1987). *La musique du Sphinx. Poésie et structure dans la tragédie grecque*. Paris.
- SEGAL, C. (1982). *Dionysiac Poetics and Eurípides' Bacchae* [2ª ed. 1997]. Princeton.
- VERNANT, J.-P. & VIDAL-NAQUET, P. (1987). *Mito y tragedia en la Grecia antigua I* [1972]. Madrid.
- VERNANT, J.-P. & VIDAL-NAQUET, P. (1989). *Mito y tragedia en la Grecia antigua II* [1986]. Madrid.
- VIDAL-NAQUET, P. (2002). *Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*. Paris.
- VIDAL-NAQUET, P. (2006). "Castoriadis y la antigua Grecia" [1999], en C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito* [2004]. Buenos Aires: 21-41.
- WINKLER, J.J. & ZEITLIN, F.I. (eds.) (1990). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton.
- WOLPERT, A. (2002). *Remembering Defeat. Civil War and Civic Memory in Ancient Athens*. Baltimore.
- ZEITLIN, F.I. (1990). "Thebes: theater of self and society in Athenian drama", en Winkler & Zeitlin (eds.): 130-67.

## LOS ORÁCULOS GRIEGOS Y LA GRAN POLÍTICA. UN CONTRA-EJEMPLO.

### EL ORÁCULO DE DODONA Y LA “GUERRA DE LAS LÁGRIMAS” EN EUTRESIS EN 368/7 A.C.\*

La influencia de la mántica sobre la gran historia es difícil de precisar (Rougemont 1998). Los testimonios son numerosos pero su interpretación divide a los historiadores, desde hace tiempo repartidos entre escépticos radicales y crédulos convencidos, sin olvidar, entre los dos extremos, los crédulos ocasionales. Durante mucho tiempo estático como una guerra de trincheras, el debate fue reabierto por Hugh Bowden (2005), a propósito del papel real que tuvo la adivinación en la conducta del estado ateniense.

Entre los canales adivinatorios posibles, que van desde la consulta de las colecciones de predicciones realizadas a la observación del hígado de las víctimas sacrificiales, uno de los más nobles consistía en interrogar a los santuarios panhelénicos, Delfos y Dodona o, en menor medida, Olimpia, y luego, en la época romana, Didima o Claro. Estos pocos santuarios, siempre citados, no deben eclipsar por otra parte las decenas de *manteía* locales que sirvieron a los mismos fines pero cuyas respuestas no han sido conservadas ni en la literatura ni en la epigrafía.

Plutarco, en su tratado sobre *Los oráculos de la Pitia* (28, 408b-c), toma nota de la pequeñez y la banalidad de los asuntos regulados por el oráculo de Delfos en su época:

Pero hoy, los asuntos por los cuales se consulta al dios denotan una tranquilidad de la cual, por mi parte, me alegro y me felicito; porque reina una gran paz y una gran calma; toda guerra ha cesado; no se ven más emigraciones ni revueltas, tampoco tiranías, ni tampoco esas otras enfermedades y flagelos de Grecia que reclaman de alguna manera la acción de remedios numerosos y extraordinarios. Para el oráculo, no hay más nada de complicado, de secreto, ni de temible: las preguntas que se le dirigen, como los temas propuestos en el colegio, tratan sobre las pequeñas preocupaciones de cada uno; se le pregunta si uno debe casarse, realizar tal viaje, prestar dinero, y las consultas más importantes

---

\* Traducción de Alejandra Chaluff; revisión de Carlos G. García Mac Gaw y Julián Gallego.

de las ciudades se relacionan con las cosechas, con la ganadería, con la salud<sup>1</sup>.

Un filósofo cínico puesto en escena en el diálogo *Sobre la desaparición de los oráculos*, se revelaba contra el hecho de que se pudiese interrogar al dios sobre depósitos de dinero, herencias y uniones ilegítimas, sin hablar de planteos sofisticos. En otro tratado pítico, *Sobre la E de Delfos* (5, 386c), Plutarco agregaba a estos planteos: “ocupa el lugar preferente en las preguntas que los consultantes hacen en cada ocasión: si van a vencer, [...] si cultivan la tierra, si salen de viaje”<sup>2</sup>. Poco antes, en *Los oráculos de la Pitia*, Plutarco (26, 407d-e) venía de precisar mejor el tipo de preguntas planteadas en una época anterior:

Porque, ¡por Zeus! No era tal o cual que descendía a consultar al oráculo acerca de la compra de un esclavo o sobre tal empresa, sino ciudades muy poderosas, reyes, tiranos con vastas ambiciones, que se dirigían al dios por asuntos de importancia: hacerlos enojar, irritarlos por las respuestas que eran contrarias a sus deseos no era conveniente para los ministros del oráculo... Entre las revelaciones hechas a los pueblos, importaba también disimular el acontecimiento a los tiranos y no develarlo antes a los enemigos: por lo que el oráculo las rodeaba de equívocos y circunloquios, que ocultaban el sentido de la predicción a los otros, sin escapar sin embargo a los interesados y sin engañarlos, cuando se esforzaban en comprender.

De estos textos, que valía la pena citar casi *in extenso*, se deduce la idea de que la Grecia helenística y romana habría visto escapársele el dominio sobre la gran historia que se mostraba ahora bajo otros cielos, y que los oráculos, forzados a adaptarse a esta situación, se habrían vuelto hacia las pequeñas preocupaciones que la política romana hacía el favor de dejarles<sup>3</sup>. Si la consulta rápida del catálogo de respuestas píticas parece acreditar esta hipótesis, nos damos cuenta sin embargo de que casi todas las consultas públicas relacionadas con la política son tributarias de las fuentes literarias, Heródoto, luego Diodoro de Sicilia, Pausanias y Plutarco (*Vidas y Moralia*), para alrededor de la mitad de

---

1 Traducido a partir de la edición de R. Flacelière [CUF], levemente modificada. Estas preguntas simples, continúa Plutarco, ya no reclaman de la Pitia que se exprese en verso: la simplicidad se impone.

2 Traducción de M. García Valdés, Madrid, Ed. Akal, 1987.

3 Es también la idea general que se deduce de la lectura del trabajo pionero de Parke y Wormell (1956).

ellas<sup>4</sup>. Cuando nos volvemos hacia el oráculo de Dodona, sobre la base de una documentación casi exclusivamente epigráfica y ya no literaria, el cuadro se transforma por completo. Mi objetivo no es analizar en detalle el corpus de respuestas de Dodona, sino simplemente dar un marco de conjunto que pueda servir de trasfondo al tema de la “Guerra de las lágrimas” que será analizado a continuación.

En Dodona, las consultas realizadas por las ciudades o las *koiná*, en primer lugar, sólo representan 16 tabletas sobre las 167 que comprende la nueva edición de Éric Lhôte (2006)<sup>5</sup>, es decir, el 10% de las tabletas hasta el momento editadas, resumidas aquí en la nota<sup>6</sup>. Una sola se refiere

- 
- 4 Fontenrose (1978), catálogo que ha categorizado las respuestas que habían sido presentadas según la cronología de los acontecimientos y no de las fuentes, por Parke y Wormell (1956: t. II). Valdría la pena analizar estas listas más en detalle, pero un rápido vistazo al catálogo de Fontenrose muestra que la guerra y la política eran el centro de las preocupaciones delficas, tal como se observa en las fuentes literarias: se cuentan así 6 predicciones “históricas” sobre 75, 70 predicciones “cuasi-históricas” sobre 268, 25 predicciones “legendarias” sobre 176 y 2 predicciones “ficticias” sobre 16. Es necesario agregar a ello todas las consultas por hambre y plagas que, amenazando a la ciudad de erradicación, tienen un sentido más político que a primera vista. La investigación estaría completa si le agregáramos las respuestas de Claro (Merkelbach y Stauber 1996: 1-53 = Merkelbach 1997: 155-218) y de Didima (Fontenrose 1988). Ver también Busine (2005). Pero éste no es el lugar de semejante enumeración.
- 5 Seguiremos su enumeración, dejando de lado las tabletas con una lectura demasiado hipotética, como la N° 10.
- 6 N° 1 (ca 400-350): “los corcirenses preguntan a quién sacrificar y hacer las súplicas para gobernar lo mejor posible y con toda tranquilidad” [restituciones importantes pero aseguradas en comparación con la N° 2].  
 N° 2 (ca 350-300): “los corcirenses y oricianos preguntan a quién sacrificar y hacer las súplicas para: 1- gobernar lo mejor posible y con toda tranquilidad; 2- una abundante cosecha y el provecho de su buena cosecha”.  
 N° 3 (ca 400-350): “los corcirenses preguntan a quién sacrificar y hacer las súplicas para establecer la concordia en su propio interés”.  
 N° 4 (?) (s. IV): “los corcirenses preguntan [algo]...”.  
 N° 5 (ca 350-280): “La ciudad de los tarentinos interroga (...) sobre la prosperidad general, [sobre cosas, quizás sobre los territorios] que ella tiene en mano (?) y sobre...”.  
 N° 6A (430-400): “Los heracleotas preguntan si ellos administran su ciudad con toda seguridad, ellos y los filarcas de los heracleotas”.  
 N° 7 (ca 350): “Sobre el tema del conjunto de sus posesiones y de sus bienes, los biliones preguntan a qué dios sacrificar para alcanzar el mejor éxito posible”.  
 N° 8B (ca 300-167): “El *koinón* de los mondeates interroga (...) con respecto al dinero de Thémis: ¿es admisible y ventajoso para la diosa prestar ese dinero?”.  
 N° 9 (ca 170-168): “[tal *koinón*] pregunta (...) si es bueno para su seguridad cerrar ahora un tratado de *sympoliteia* con los molosos”.  
 N° 11 (ca 330-320): “La *pólis* de los caones solicita (...) desplazar y reconstruir el templo de Atenea Políada”.  
 N° 12 (ca 425-400): [tal población] acerca de una emigración (?).  
 N° 13 (ca 400-350): “Los... -esmeos preguntan si existe una plaga (¿*loim*)os?) que amenace a su país”.  
 N° 14 (s. IV-III): “Los dodoneos preguntan (...) si es por causa de la impureza de algún individuo que el dios envía las inclemencias”.

con certeza a la política extranjera (Nº 9): se trata de un acuerdo de *sum-politeia*, en los alrededores de 170 a.C. Otro se refiere a una emigración (Nº 12), a fines del siglo v a.C.; sin embargo, es difícil extraer de él lo que fuese, dado el estado lamentable del texto. Tres consultas de la época clásica (Nº 1, 2, 6A) podrían haber sido hechas por consideraciones de política extranjera<sup>7</sup>, si se le da al componente de la frase “gobernar con toda tranquilidad” un sentido *ad hoc*, que podría incluir decisiones relativas a la guerra. Este sentido no es seguro del todo, y aunque lo fuese, constataría fehacientemente cuánto la ciudad se limitaba a una cuestión general, cuidándose de preguntar al dios “qué hacer”, o incluso citar las circunstancias que hubieran llevado a la decisión de someterla a la divinidad. Esta expresión me parece concebida sobre un plano más amplio, en la medida en que por tres veces está asociada a otra pregunta igualmente vaga y sin relación con la guerra o la política extranjera: “gobernar de la mejor manera posible” (Nº 1 y 2) y la cosecha (Nº 2).

Las otras cuestiones públicas están regularmente escalonadas desde la época clásica hasta el saqueo del oráculo en el 167 a.C. Dos se refieren seguramente a la política interna: establecer la concordia (Nº 3) y una cuestión relativa a la *proxenia* de un individuo (Nº 15); pero las otras ocho se refieren a problemas sin relación directa con la política: la prosperidad general (Nº 5, 7), un asunto financiero (Nº 16), dos problemas ligados a los cultos (Nº 8B, 11). Otras tres, de los siglos iv y/o iii a.C., finalmente, parecen apuntar a la esfera agraria en sentido amplio: a la cosecha, a una plaga potencial (si la restitución es correcta) y a inclemencias preocupantes (Nº 2, 13, 14).

En lo concerniente a la cronología, la datación de las inscripciones establecida por É. Lhôte se presenta igualmente en contra de la corriente: tenemos dos consultas públicas hacia fines del v a.C., siete para el iv, cinco para el período helenístico (330-167), sin olvidar dos casos que podrían ser del siglo iv o del iii. El siglo iv es el que ha proporcionado la mayor cantidad de textos. Como sea, no existe ruptura seguramente, en el corpus dodoneo, entre “una cultura cívica” de la época clásica y

---

Nº 15 (ca 300-167): “Es que, en lo concerniente a la atribución de la *proxenia* a Cleolais (...)”.

Nº 16 (s. IV-III): “Los *diatoi* preguntan (...) si es preferible, en lo concerniente a las garantías que cierta persona ha recibido del Estado conforme a la justicia, que los *diatoi* gasten esta suma junto al pritaneo conforme a la justicia”.

Nº 17 (ca 375): “Con respecto a Heraclea, a qué dios es necesario sacrificar y dirigir sus súplicas para obtener [tal resultado]”.

7 A las cuales se podría agregar la Nº 17, donde el objeto de la pregunta no está conservado en el texto, sin que se pueda estar seguro, por otra parte, de que haya sido expresamente indicado.

“una cultura individualista”, incluso si empobrecida y banalizada, del período helenístico.

El rápido recuento de consultas privadas que representan, lo recuerdo, el 90% de los casos, confirma estas conclusiones. Por el contenido, en primer lugar, las preguntas planteadas en Dodona se superponen casi perfectamente con los temas que Plutarco cree característicos de su propia época. Un cuadro lo expresará mucho mejor que una extensa enumeración<sup>8</sup>:

<b>Temas citados en Plutarco para Delfos en torno del 100 d.C.</b>	<b>Precisiones sobre los temas encontrados en Dodona, y temas no explícitamente retomados por Plutarco</b>	<b>Número de tabletas relativas a estos temas, en Dodona, entre 525 y 167 a.C.</b>
Matrimonio	Matrimonio, felicidad conyugal, tener hijos	30
Adulterio	Hijos legítimos	2
Herencia		-
Viaje, travesía	Viaje, residencia, emigración	21
Oficio		35
Dinero		23
Éxito de una empresa		26
Victoria		1 (?)
Preguntas “sofísticas”		2 (?)
Compra de un esclavo	Preguntas sobre los esclavos	5 (?)
Preocupaciones personales	Asuntos religiosos privados	18
	Salud, enfermedad	10
	Descubrir una realidad oculta	5

La concordancia es impresionante. Solo dos de las categorías de Plutarco son menos netas: las preguntas sobre la victoria<sup>9</sup> y sobre las herencias, aunque varias preguntas de Dodona<sup>10</sup> sobre los bienes y el dinero hablan explícitamente del haber de los descendientes. Creo,

8 Algunas tabletas contienen dos aspectos, a veces tres, y ellas han sido contabilizadas varias veces. No pretendo un cálculo rigurosamente exacto.

9 Filetas, actor trágico, pregunta algo al dios, pero la tableta está dañada. Es posible que haya preguntado si sería vencedor en un concurso (Nº 104, ca 400-375 a.C.). Muchas láminas de plomo se refieren simplemente “al éxito de una empresa”, que el consultante conserva como un secreto entre el dios y él. Preguntas sobre la victoria en los juegos pueden estar incluidas evidentemente aquí, pero no se lo podría afirmar.

10 La Nº 116 (ca 425-400) es una pregunta acerca de todos los bienes del consultante, los de su mujer y los de su descendencia. Las Nº 58B, 65, 114, 115 y 141B se refieren a “todos los bienes”.

por otra parte, no traicionar al filósofo reagrupando bajo su rúbrica “preocupaciones personales” los asuntos religiosos privados, la salud y la voluntad de poner en claro las cosas ocultas.

¿Qué sucede paralelamente con la cronología de las consultas privadas en Dodona? El siglo IV a.C., nuevamente el más rico, totaliza él solo 81 tabletas, 33 el siglo V, 2 el siglo VI, 16 en los siglos III-II. Se debe agregar a esto las tabletas cuya fecha es imprecisa: 41 se encabalgan entre los siglos IV y III, y 2 entre el V y el IV. Las estadísticas basadas en una muestra deficiente carecen de valor absoluto, pero podemos deducir razonablemente de ellas que los siglos V y IV, en los cuales se supone que el espíritu cívico soplabla más fuerte, entregan su lote pleno de preguntas “mediocres”, y que los siglos posteriores no innovan en nada respecto de este modelo.

Con el fin de precisar este cuadro cronológico ponemos un límite, arbitrario pero significativo, en el 350 a.C. Para un razonamiento adecuado, es necesario tener en cuenta el fenómeno de los palimpsestos, las tabletas que al ser recuperadas de tanto en tanto, acentuaron la desaparición de los textos más antiguos. En resumidas cuentas, la menor cantidad de consultas para los siglos VI y V a.C. no significa una afluencia menos importante. Es esencial, por el contrario, subrayar en qué medida las preguntas formuladas son en todos los puntos idénticas a las que se realizarán más tarde: sobre la pregunta del matrimonio, la mitad de los textos data incluso de antes del 400, sin que podamos sacar conclusiones acerca de ello<sup>11</sup>. Incluyo las tabletas encabalgadas entre los siglos IV y III en el tramo más tardío, pero indico su número entre paréntesis. Es probable que algunas de ellas deban ubicarse en la otra columna y equilibrar más las cifras. Una vez más, lo esencial es obtener un cuadro de conjunto creíble.

---

11 Después de todo bastaba con que un lote se hubiera conservado mejor por casualidad. Sabremos más cuando sepamos exactamente dónde fueron encontrados, si esta información llega alguna vez a nosotros.

Temas	Antes de 350 a.C.	Después de 350 a.C.
Política	6	10
Matrimonio	16	15 (6)
Adulterio	1	1
Viaje	9	12 (4)
Oficio	13	21 (5)
Dinero	7	15 (10)
Éxito de una empresa	7	18 (6)
Victoria	1	-
Preguntas sofisticadas	-	2 (1)
Compra de un esclavo	2	3
Asuntos religiosos privados	7	11 (3)
Salud, enfermedad	3	7 (4)
Descubrir una realidad oculta	1	4 (2)

La única cosa que no se corresponde entre la visión de Plutarco y la situación oracular, es la evolución hacia una banalización de las preguntas, ya que los interrogantes venales, sin ninguna duda, ocuparon siempre el protagonismo de la escena, mientras que las preguntas de gran política fueron rarísimas y siempre vagas<sup>12</sup>. Para finalizar señalemos que las preguntas dodoneas relativas a la *pólis* atraviesan también, y para la época clásica, los temas evocados más tarde por Plutarco para Delfos: cosecha y flagelos.

\* \* \*

Esto en cuanto a los hechos en Dodona. Rechazar *a priori* cualquier implicación oracular en la política de las ciudades no es más realista que rechazar la idea según la cual la mayoría de las predicciones fueron creaciones *post eventum*. Se trata entonces de “fabulaciones”, consignadas, elaboradas y transformadas sin duda décadas, incluso siglos, después de los eventos. Estas falsificaciones fueron sin embargo consideradas como verídicas por la mayoría de la gente, lo que les otorgó en el pasado un peso histórico real, y ahora son una buena vía de acceso a la mentalidad griega. De esta forma tomó cuerpo, desde la época clásica y más aún en el período romano, una visión, canónica en los espíritus pero errónea en los hechos, que hacía de los oráculos un polo fundamental de la acción política y militar.

12 Contrariamente a lo que se supone con frecuencia, las consultas políticas existen siempre después de la época clásica, pero están limitadas al escalafón local.

La batalla que los espartanos entablaron en Eutresis contra los arcadios y los argivos en 368/7 a.C., y en la cual, según algunas fuentes, el oráculo de Dodona había jugado un papel importante, proporciona un excelente ejemplo. El hecho tiene lugar justo en medio de la lucha bien conocida por la hegemonía en Grecia, en el segundo cuarto del siglo IV a.C.

En sus *Helénicas* (7, 1, 22-32), Jenofonte brinda un relato detallado de la campaña, más preciso de lo que se podría esperar, de las operaciones diplomáticas y religiosas que habían precedido a la guerra sobre el terreno<sup>13</sup>. Dos grupos, con sus aliados, están presentes: los esparciatas, aún bajo el efecto de su fracaso en Leuctra, frente a los tebanos, potencia en crecimiento. Una tercera potencia, la confederación arcadia, intenta emanciparse de uno y otro, y recibe por ello el desprecio general. Entra entonces en escena Filisco de Abido, un emisario griego enviado por el sátrapa Ariobarzanes, que ya había intervenido durante las negociaciones de la paz de Antálcidas en 386. Filisco, valiéndose de una gran suma de dinero persa, reúne en Delfos a los protagonistas y entabla conversaciones. Pero, como dice Jenofonte, cada uno tenía una idea demasiado alta sobre su propio poder y los tebanos rompieron las negociaciones por el problema de Mesenia, que a su parecer no podía permanecer bajo la tutela lacedemonia. La guerra se reanuda entre los tebanos y los lacedemonios, quienes reciben de Filisco un cuerpo de mercenarios financiado por el dinero del Gran Rey<sup>14</sup>. Luego del fracaso de esta conferencia en la cumbre, las operaciones militares se concretan: Arquidamo, hijo del rey de Esparta Agesilao, marcha contra los arcadios de Parrasia, luego debe enfrentar a los arcadios y sus aliados argivos que, en la ruta de Eutresis, bloquean su regreso a Esparta. El combate es rápido y contra toda expectativa los arcadios sufren una sangrienta derrota<sup>15</sup>. El rey envía entonces a Esparta a un heraldo para anunciar, cito a Jenofonte (*Helénicas*, 7, 1,

---

13 Traducción de O. Guntiñas Tuñón, Madrid, Gredos, 2000. También Diodoro, 15, 70, 2 y 72, 3; Plutarco, *Agesilao*, 33, 5-8; *Apoteognas de los esparciatas*, *Arquidamo*, 5, p. 218f. Sobre los eventos, ver Buckler (2003): 317-19; (1980): 107-109; Cartledge (1987): 387; David (1981): 95-97; Hamilton (1991): 234-36; Roy (1971): 569-99 y las críticas de Thompson (1983): 149-60; (1994<sup>2</sup>): 187-94, esp. 192-93.

14 Sobre la conferencia de paz en Delfos, ver Ryder (1965): 134-35, ap. V: "Philiscus' Peace Proposals".

15 Las ventajas reales de la guerra fueron mínimas para los espartanos, si no fuera porque recobraron la confianza en sus medios. Los arcadios, sin embargo, se recuperaron y fundaron la ciudad de Megalópolis para prevenir tentativas de invasión espartana. Ver las obras citadas en la n. 13.

32): “la importancia de la victoria y que ningún lacedemonio había muerto, pero de los enemigos muchísimos”<sup>16</sup>.

Volvamos a la implicación oracular. A propósito de las negociaciones de paz en Delfos, Jenofonte (*Helénicas*, 7, 1, 27) insiste sobre un hecho que nos interesa sobremanera: “Después de llegar [a Delfos], [los protagonistas] empezaron las deliberaciones sin consultar en absoluto con el dios cómo obtener la paz”<sup>17</sup>. Otro testigo, sin embargo, Diodoro de Sicilia (15, 72, 3), que en el libro XV parece seguir a Éforo (Stylianou 1998: 49-50), hace intervenir un oráculo de Dodona:

Poco tiempo después, los lacedemonios entablaron un gran combate contra los arcadios, que ganaron de manera brillante. Así, después de la derrota de Leuctra, era la primera vez que la suerte les sonreía, y de manera sorprendente: del lado de los arcadios cayeron más de 10.000 hombres, mientras que los esparciatas no perdieron ni uno solo. Las sacerdotisas de Dodona, en efecto, les habían anunciado que la guerra sería “sin lágrimas” para los lacedemonios<sup>18</sup>.

Aunque mucho más breve y a veces impreciso, Diodoro (15, 70, 2) coincide con el conjunto de los datos de Jenofonte, y menciona igualmente la tentativa de mediación persa. Dicho esto, ¿la predicción de Dodona relatada por el compilador es auténtica? A primera vista, la ausencia de este oráculo en Jenofonte no es suficiente en sí para cuestionar esta información: Diodoro –y, según la precaución usual, su o sus antecesores–, aunque sigue sin duda al historiador ateniense para este acontecimiento, se inspira visiblemente en fuentes independientes. Jenofonte no da el número de muertos arcadios, que Diodoro fija, exageradamente parece, en 10.000; tampoco cita la cifra de 2.000 hombres para el contingente de mercenarios agregado al ejército espartano por Filisco después del fracaso de las conversaciones. La mención del oráculo de Dodona podría provenir entonces de otra fuente, Éforo por ejemplo.

Sin embargo, varias objeciones serias deben ser señaladas. La precisión de Jenofonte en su relato, en primer lugar, es fundamental: por una vez,

---

16 εὐθύς ἐπεμψεν οἴκαδε ἀγγελουῖντα Δημοτέλη τὸν κήρυκα τῆς τε νίκης τὸ μέγεθος <καὶ> ὅτι Λακεδαιμονίων μὲν οὐδὲ εἷς τεθναίῃ, τῶν δὲ πολεμίων παμπλήθεις.

17 ἐκεῖ δὲ ἐλθόντες τῆ μὲν θεῆ οὐδὲν ἀνεκοινώσαντο ὅπως ἂν ἡ εἰρήνη γένοιτο, αὐτοὶ δὲ ἐβουλεύοντο.

18 μετ' ὀλίγον δὲ χρόνον Λακεδαιμονίους πρὸς Ἀρκάδας ἐγένετο μεγάλη μάχη, ἐν ἣ ἐνίκησαν Λακεδαιμόνιοι ἐπιφανῶς. μετὰ γὰρ τὴν ἐν Λεύκτροις ἤτταν τοῦτο πρῶτον αὐτοῖς παραδόξον εὐτύχημα ἐγένετο· ἔπεσον γὰρ Ἀρκάδων μὲν ὑπὲρ τοὺς μυρίους, Λακεδαιμονίων δ' οὐδεῖς. προεῖπον δ' αὐτοῖς αἱ Δωδωνίδες ἱέρειαι, διότι πόλεμος οὗτος Λακεδαιμονίους ἄδακρυς ἔσται.

allí donde generalmente estamos limitados a las conjeturas, estamos seguros de que ninguno de los beligerantes ha consultado al oráculo de Delfos. Está explícitamente dicho, y por un autor que tiene plena confianza en la adivinación oracular. En esas circunstancias, no veo por qué, después de haber rechazado ciegamente una mediación délfica, los espartanos habrían decidido recurrir de repente al oráculo de Dodona. Y si lo hubieran hecho, no veo tampoco por qué el filolaconio Jenofonte, que venía de lamentarse de que Delfos no hubiera sido consultado, hubiera silenciado una consulta esparciata ante Dodona, en tanto que esa consulta habría sido favorable a su marca de calidad y habría estado en línea con las concepciones de Jenofonte. Se lo comprendería menos aún cuanto que Jenofonte se toma la molestia de detallar los buenos presagios que favorecieron la victoria espartana: relámpagos e infortunios en un cielo claro justo después del discurso patriótico de Arquidamo, y la posición ideal del ejército a la derecha de un santuario de Hércules, divinidad de la cual pretendía descender el propio Arquidamo. El oráculo citado por Diodoro toma evidentemente la forma de un enigma, característica literaria del género oracular. Evidentemente también, anuncia la verdad, la victoria espartana, lo que presenta un problema para nosotros, que ya no creemos en la omnisciencia de las divinidades griegas: no podemos admitir, en efecto, que los oráculos hayan predicho, antes de cada acontecimiento grandioso, la verdad. Una palabra para terminar a propósito del testimonio de Plutarco que, en el *Agesilao* (33, 5), parece seguir a Jenofonte, de quien corrige para la ocasión el partido anti-tebano<sup>19</sup> que él había tomado: no menciona ni el oráculo de Dodona, ni el número de los arcadios muertos en la persecución<sup>20</sup>.

Por todas estas razones, estoy de acuerdo con rechazar la autenticidad del oráculo de Dodona, del cual se ha destacado tanto la extrema rareza de las intervenciones en los asuntos políticos como la formulación muy vaga de las preguntas. Se elogiará sin embargo la flexibilidad del espíritu griego que se transparenta en Diodoro: privado de su tradicional posibilidad de una interrogación pítica, explícitamente negada por Jenofonte, la traslada en seguida a otro santuario oracular reputado, el de Dodona<sup>21</sup>.

---

19 Es difícil seguir a Plutarco en sus fuentes. Jacoby cotejó Democares (*FGrHist* 76), Teopompo (115), Calístenes de Olinto (124), Dioscorides (594) y un anónimo sobre Esparta (596). Agregaremos a ello: Dicearco (19, 9), Douris (3, 2), Hierónimo (13, 7), Teofrasto (2, 6; 36, 11), Tucídides (33, 7) y varios pasajes de Jenofonte (18, 2; 19, 7 y 9; 29; 34, 4). Ver Flacelière y Chambry (1973: 88-92).

20 Sin duda esto no desacredita el testimonio de Diodoro, ¡pero tampoco lo refuerza!

21 La autenticidad del oráculo es aceptada por Parke (1967: 138), que sigue el camino inverso: bastante curiosamente, dice, Jenofonte, un autor contemporáneo, cuenta la

Este caso nos permite seguir entonces etapa por etapa, me parece, uno de los raros procesos conocidos de elaboración de un oráculo *post eventum*. En el oráculo dodoneo transmitido por Diodoro se revela, en efecto, una elaboración sobre el tema de las lágrimas que bien vale un rodeo, porque este mismo tema, precisamente, ya estaba presente en Jenofonte, pero fuera de toda consideración mántica.

Volvamos al texto del historiador ateniense. El mensajero<sup>22</sup> que anuncia la victoria en Lacedemonia provoca en la ciudad un profundo alivio (Jenofonte, *Helénicas*, 7, 1, 32): “Afirmaron que todos los que lo oyeron en Esparta lloraron, comenzando por Agesilao, los ancianos y los éforos”<sup>23</sup>.

La acotación típica, *éphasan*, denota como mínimo una duda de parte de Jenofonte en cuanto a la veracidad de la historia. Esta duda, sin embargo, no es burlona, y el historiador explica en seguida este acontecimiento, al cual no ha asistido, por una interpretación de tipo psicológico que podría justificarlo si realmente se hubiera producido: “efectivamente –dice–, las lágrimas son comunes a la alegría y al dolor”. Poco importa saber por otra parte si el rey y las elites se deshicieron realmente en lágrimas, lo esencial es saber que en el momento en que Jenofonte redactaba la última parte de sus *Helénicas*, digamos hacia el 360 a.C., el episodio estaba muy presente en las memorias, sin ser pese a esto llamado la “Guerra sin lágrimas”. El texto de Plutarco es un desarrollo erudito moralizante de algunos elementos entresacados de Jenofonte, que opone la “Batalla sin lágrimas” (*ádakrus makhê*) y las lágrimas liberadoras del pueblo espartano<sup>24</sup>.

---

batalla pero no habla del oráculo. Más curioso aún: Jenofonte es un autor que cree en la autoridad de las profecías. Más sorprendente aún: menciona las lágrimas de los espartanos. Por consiguiente, “it is hard to believe that Xenophon would have written in this way about the reception given to the victory if he had heard of it as the ‘Tearless Battle’. It looks as though the association of it and the use of it to provide the fulfillment of an oracle were later developments”. Si él entrevé la posibilidad de una construcción *post eventum*, toma enseguida la defensa de la posibilidad opuesta.

22 Dicho heraldo es extrañamente llamado Demoteles, pero se trata de otro problema que no se puede tomar en cuenta aquí.

23 τὸς μέντοι ἐν Σπάρτῃ ἔφασαν ἀκούσαντας ἀρξάμενους ἀπὸ Ἀγησιλάου καὶ τῶν γερόντων καὶ τῶν ἐφόρων πάντας κλαίειν· οὕτω κοινόν τι ἄρα χαρῆ καὶ λύπη δάκρυά ἐστιν.

24 En las *Helénicas* (7, 1, 30 y 32), Jenofonte coloca en el discurso de Arquidamo que precede la batalla los siguientes elementos: los espartanos deben levantar la cabeza, para poder (1) mirar a la gente de frente y no avergonzarse delante de (2) sus hijos, (3) sus mujeres, (4) los ancianos, (5) los extranjeros. Después del combate, envía a un heraldo que hace deshacer en lágrimas a (6) Agesilao, (7) los gerontes y (8) los éforos. En su *Agesilao*, Plutarco aumenta lo patético y reordena los elementos de Jenofonte (33, 8): no hay más heraldo, sino el ejército de Arquidamo que, acercándose a Esparta, es recibido por el pueblo emocionado que desciende al río. Agesilao (6) llorando precede a sus magistrados

Con la versión transmitida por Diodoro se ve cómo la anécdota tradicional, sin vinculación mántica, ha dado lugar a una elaboración religiosa que iba en el sentido de la omnisciencia de los oráculos. La profecía de Dodona, en efecto, juega sobre los elementos de época, la salida feliz de la guerra y la efusión psicológica, pero recuperándolos bajo la forma de un oráculo en donde se reencontraba, como debe ser, la ambigüedad de toda profecía que se respete. Dodona prometía una “Guerra sin lágrimas” (*ádakrus pólemos*), es decir, sin lágrimas que derramar por los muertos en combate. Y es cierto que eso había sucedido. Pero la ambigüedad jugaba sobre las lágrimas de alegría que los esparciatas derramaron incluso con el final de su feliz batalla. De alguna forma, el oráculo se cumplió, pero había sido en parte mal comprendido, según el *topos* tradicional.

¿Cuándo se estableció esta versión del oráculo? En teoría, entre Jenofonte y Diodoro, o mejor entre Jenofonte y las fuentes helenísticas de Diodoro, o sea dos siglos, por exceso o por defecto: pero todos los elementos del rompecabezas parecen haber sido ubicados para la creación de una predicción desde la época de la redacción de las *Helénicas*, y no me asombraría en absoluto que esta variante haya aparecido muy rápidamente. La “tradición” oracular era tan fuerte en Grecia que no importaba cuál fuera el acontecimiento, éste podía ser justificado por un oráculo *a posteriori* poco después de los hechos. Citaré como ejemplos los dos oráculos dados a los atenienses por la Pitia a propósito de la invasión persa del 480, que hicieron correr tanta tinta y que son cualquier cosa excepto verosímiles. Pero los propios atenienses, entre los años 480 y 440, fecha en la que seguramente Herodoto puso por escrito las “predicciones”, pudieron considerar como auténtica la conducta exegética de su asamblea después de haber recibido el supuesto oráculo (cf. Bowden 2005: 100-107, con bibliografía reciente). En el caso que nos ocupa la tradición oracular no se impuso unilateralmente, ya que Plutarco, no obstante ser un ferviente defensor de la mántica, no parece haberle dado crédito.

Entonces, ¿quién ha elaborado esta historia? Aunque se pueda eliminar por una vez la “propaganda délfica”, la respuesta no es para nada

---

(7 y 8), luego vienen las mujeres (3) y los ancianos (4) que agradecen al cielo. Esparta ve brillar su prestigio nuevamente y lavar sus afrontas (= tema de los extranjeros, 5) y de ahora en más, los hombres se atreverán a mirar de frente (1) a sus mujeres (3) sin ser humillados por la derrota. Solo el tema de los hijos (2) no fue retomado. La efusión tan poco espartana impulsa a Plutarco a concluir que la ciudad estaba en un desarraigo total y en completa oposición a la moral tradicional. Dicha conclusión fue retomada a veces por los modernos: Cartledge (1987): 387. Idéntico arreglo para la derrota de Leuctra, y más particularmente su anuncio en la ciudad de Esparta: comparar Jenofonte, *Helénicas*, 6, 4, 16 y Plutarco, *Agésilao*, 29.

fácil. El santuario de Dodona, los esparciatas vencedores, los arcadios vencidos, todos habrían sacado algo de él: el santuario habría previsto el futuro con exactitud, los esparciatas habrían obtenido la victoria debido a una acción piadosa, los arcadios habrían excusado su desbandada gracias al mal destino que los dioses habrían decidido con anticipación, volviendo de un mismo golpe su derrota mucho menos humillante. La elaboración oracular, y más aún su difusión, sería el producto de un reflejo en el pensamiento griego, que retrotraería siempre la historia a la decisión de los dioses que fijarían el curso de las cosas, y a los cuales habría sido “hibrístico”<sup>25</sup> oponerse. Y como todo el mundo pensaba según ese modelo, el impulso podía venir de cualquier parte, antes de caer en manos de los historiadores que lo difundirían, si ellos no habían sido los inventores. En este sentido, por lo demás, la cultura griega está movida mucho más por la idea de una revelación divina que lo que habitualmente se dice.

Para concluir: existen sobradas razones para pensar que la predicción dodonea presentada por Diodoro o sus fuentes es un afloramiento *post eventum* resultante de los elementos reales que el pensamiento griego había llevado al campo adivinatorio. Las *Helénicas* de Jenofonte aportan la prueba de que no es auténtica y permiten percibir el proceso mismo de creación del oráculo *post eventum*. Si hubiéramos perdido las *Helénicas* de Jenofonte, Diodoro, que presenta la consulta de un oráculo como un testimonio típico del rol político de las *manteía* como se ve un poco por doquier, habría podido ser considerado con cierta seriedad.

¿Habría que concluir que todos los oráculos de índole militar o política serían falsos? No. Pero como las circunstancias que permiten asegurarse de la autenticidad de un oráculo, o liberar los canales de su creación literaria, son casi siempre desconocidas, es necesario tener en cuenta que la mántica es un campo de extrema dificultad para la crítica histórica. Es por el contrario fascinante verificar cómo una misma sociedad puede creer una cosa y actuar de una forma diferente: no consultar el oráculo, pero estar persuadida, algunos meses o años más tarde, de que el oráculo se ha consultado. Es un hecho que se debe tanto a la mentalidad religiosa de los griegos como al carácter básicamente oral de su cultura, y que aún no ha sido suficientemente estudiado.

---

25 N. del Ed.: se trata de la forma en español del neologismo utilizado por el autor (“hybristique”) en referencia a la palabra griega *húbris*. Una traducción aproximada de la idea sería “furibundo”.

## Bibliografía

- BOWDEN, H. (2005). *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*. Cambridge University Press.
- BUCKLER, J. (2003). *Aegean Greece in the Fourth Century BC*. Leiden: Brill.
- BUCKLER, J. (1980). *The Theban Hegemony. 371-362 BC*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BUSINE, A. (2005). *Paroles d'Apollon. Pratiques et oraculaires traditions dans l'antiquité tardive (IIIe-IVe siècles)*. Leiden: Brill.
- CARTLEDGE, P. (1987, reimpr. 2000). *Agésilao and the Crisis of Sparta*. Londres: Duckworth.
- DAVID, E. (1981). *Sparta between Empire and Revolution (404-243 BC). Internal Problems and their Impact on Contemporary Greek Consciousness*. Salem: Arno Press.
- FLACELIÈRE, R. y CHAMBRY, É. (1973). "Notice", en *Plutarque. Vie d'Agétilas*. Paris: Les Belles Lettres.
- FONTENROSE, J. (1978). *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*. Berkeley: University of California Press.
- FONTENROSE, J. (1988). *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*. Berkeley: University of California Press.
- HAMILTON, C.D. (1991). *Agésilao and the Failure of Spartan Hegemony*. Ithaca: Cornell University Press.
- LHÔTE, É. (2006). *Les lamelles oraculaires de Dodona*. Genève: Droz.
- MERKELBACH, R. y STAUBER, J. (1996). "Die Orakel von Apollon von Klaros", *Epigraphica Anatolica* 27: 1-53 (= MERKELBACH, R. [1997]. *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften*. Stuttgart-Leipzig: 155-218).
- PARKE, H.W. (1967). *The Oracles of Zeus*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- PARKE, H.W. y WORMELL, D.E.W. (1956). *The Delphic Oracle*. Oxford University Press, t. I.
- ROUGEMONT, G. (1998). "Apports de l'épigraphie à l'histoire grecque: l'exemple des oracles", en *Épigraphie et histoire: acquis et problèmes*. Lyon: 71-76.
- ROY, J. (1971). "Arcadia and Boiotia in Peloponnesian Affairs, 370-360 B.C.", *Historia* 20: 569-99.
- ROY, J. (1994<sup>2</sup>). "Thebes in the 360 B.C.", en D.M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower, M. Ostwald (eds.), *The Cambridge Ancient History VI. The Fourth Century*. Cambridge University Press: 187-94.
- RYDER, T.T.D. (1965). *Koine Eirene. General Peace and Local Independance in Ancient Greece*. Oxford University Press.
- STYLIANOU, P.J. (1998). *A Historical Commentary on Diodorus Siculus. Book 15*. Oxford University Press.
- THOMPSON, W.E. (1983). "Arcadian Factionalism in the 360's", *Historia* 32: 149-60.

TERCERA PARTE

MUNDO ROMANO



## EL GOBERNADOR PROVINCIAL, DE CICERÓN A PLINIO EL JOVEN

En los años setenta del siglo pasado, comenzó a imponerse entre los historiadores una visión del impacto de Roma en las provincias que podemos denominar minimalista, pues consideraba que las transformaciones inducidas por su acción y su presencia fueron meramente superficiales en la mayor parte de los casos, debido a factores tan diversos como la resistencia ofrecida por los pueblos indígenas, el desinterés de las autoridades romanas, el bajo nivel de alfabetización, la ausencia de una burocracia propiamente dicha o las limitaciones de la técnica<sup>1</sup>. La suya fue, de acuerdo con este punto de vista, una dominación que dejó escasa huella en las poblaciones que gobernaba, o en todo caso, cuando lo hizo, cuando de verdad transformó las vidas de sus súbditos, ello se debió a la propia iniciativa de éstos, que voluntariamente asumieron elementos, objetos y hábitos de los romanos. Esta perspectiva aún se mantiene viva en buena medida entre algunos historiadores de la Antigüedad, pero, a mi juicio, resulta difícil de sostener desde el momento en que ponemos al romano en relación con los restantes imperios conocidos. Pensemos en los “imperios de la estepa”, interesados únicamente en la obtención de botín, o en los imperios marítimos (Portugal, Holanda, Inglaterra), mucho menos empeñados en la administración directa de sus posesiones. Por el contrario, el ejemplo romano es, precisamente, el que llevó a Doyle (1986: 92-97) a acuñar el término “umbral augusteo” para referirse a aquellos imperios en donde se ha logrado construir una administración directa de las provincias, gracias a lo cual ha disminuido la importancia del factor militar en la dominación, en beneficio de otros de tipo ideológico, económico o bien político. Sólo China y Roma lograron superar ese umbral, mientras que el caso español es dudoso. Otros, como la Rusia de los zares o el imperio otomano, claramente no lo alcanzaron<sup>2</sup>.

---

1 Dos obras que marcaron esa tendencia fueron Bénabou (1976) y Pippidi, ed. (1976).

2 En opinión de Doyle (1986: 119-122), el imperio español sí cruzó el umbral augusteo, mientras que Münkler (2007: 74) opina que no lo hizo. Ambos están de acuerdo respecto de Roma y de China.

En estas páginas, nos detendremos en analizar la actuación del gobernador provincial como el agente más destacado de la política romana. Veremos que disponía de medios suficientes para alcanzar los fines propuestos, a saber, una limitada transformación de los *mores* que garantizase la conservación de la paz en su territorio con un mínimo recurso al ejército.

## Medios

Los fines, dado que no cabe interrogar a los emperadores, sólo podemos inferirlos a partir de lo que hacían, en particular, los gobernadores provinciales, pues la intervención directa del emperador era ocasional, aunque mucho más relevante, cuando se producía<sup>3</sup>. Naturalmente, el método que consiste en responder a la pregunta “qué es” (el emperador) analizando “qué hace” está asociado a la impresionante obra de Millar (1992: 6), pero ahora vamos a dejar la cuestión de los fines para más adelante, porque primero tenemos que ocuparnos de los medios. Una de las ideas más arraigadas entre los historiadores es que Roma contaba con medios muy escasos, los imprescindibles para recaudar los impuestos, pero en modo alguno suficientes para llevar adelante una política de “ingeniería social” de amplio alcance. Roma ha sido puesta como ejemplo de “gobierno sin burocracia”, debido al escaso número de personas que desempeñaban funciones públicas, ya que estas últimas no estaban encuadradas en un sistema jerárquico claramente diseñado, por lo que ni siquiera se las podría considerar “funcionarios” propiamente hablando. A mi entender, ésta es una conclusión excesivamente radical. Sin duda, si nos atenemos a lo que Max Weber (1964: 176-77) denominó “dominación legal con administración burocrática”, el caso de Roma no satisface varios de los criterios. Para Weber era esencial que el nombramiento obedeciese a los conocimientos técnicos de la persona nombrada, algo que en Roma no sucedía: las relaciones personales, el apoyo o patronazgo tenían un papel mucho más relevante que la cualificación profesional, cuando se trataba de ascender en escalera administrativa. Es verdad que los conocimientos técnicos podían aportarlos los esclavos públicos o imperiales, pero ellos tampoco satisfacen los rígidos criterios de Weber, pues para él la relación tenía que ser libremente

---

3 Hurlet enumera las materias en las que intervenía el emperador: construcción de vías, creación y promoción de ciudades, concesión de privilegios, determinación de qué ciudades son sede de *conventus*, ríos y puertos, y cuestiones fiscales, como la inmunidad (Hurlet 2006: 282-287).

consentida. En efecto, Roma no entra en esta categoría weberiana, pero ninguna sociedad preindustrial lo hace. Weber (1964: 177-79) señalaba que había condiciones esenciales, de carácter técnico, en los medios de comunicación, de manera que, a su juicio, la burocracia requiere del teléfono, el ferrocarril o el telégrafo. Puesto que los de Weber son criterios excesivamente restrictivos para el historiador, creo preferible utilizar conceptos más amplios de burocracia, como el de Finer (1997: 64), definido por los siguientes criterios: jerarquizada, en funciones permanentemente, especializada en ámbitos diferentes, cualificada por vocación o educación, retribuida por su trabajo a tiempo completo, y, por último, sometida a normas. Según estos criterios, el propio Finer (1997: 550) consideraba que, en el siglo II d.C. podía hablarse de una burocracia imperial en el pleno sentido de la palabra.

Puesto que lo que nos importa a nosotros ahora es el impacto de Roma en las provincias, intentemos hacernos una idea de los medios con que contaba. Veamos la tabla adjunta:

	India (hacia 1930)	Hispania (s.I d.C.)	Britannia (s.II d.C.)
Población total	300 millones	4 millones	2 millones
Funcionarios	4.000 (0,001%)	250 (0,006 %)	250 (0,0152 %)
Soldados	60.000 (0,02 %), pero 300.000 a princ. S.XIX	7.000 (0,175 %)	55.000 (2,75 %)
Civiles (colonos)	90.000	¿?	¿?

No podemos tomarnos estas cifras al pie de la letra, porque naturalmente la definición de qué es, en cada caso, un “funcionario” puede variar mucho y además, las cifras para Hispania y Britannia son muy hipotéticas. Para la India, el dato procede de Smith (1981: 52), y para Britania, de Mattingly (2004), mientras que el caso de Hispania es elaboración propia. He aceptado la cifra que da Carreras (1996), es decir, cuatro millones, para la población total, sensiblemente más baja que la de Beloch (1886: 446-8): seis millones. Asimismo, he utilizado el cálculo que hace Haensch (1997: 720) de que unos cien soldados formaban el *officium* del gobernador (*cornicularii*, *commentarienses*, *speculatores*, *beneficarii*, etc.) en provincias con una legión, como es el caso de la Tarraconense. En provincias sin legiones, el *officium* se formaba con soldados de las provincias vecinas y era mucho más reducido, digamos 20 para la Bética y otros tantos para la Lusitania. A estos 140 hay que añadirles los *procuratores* ecuestres (18 puestos atestiguados en Hispania,

aunque seguramente hubo algunos más), los puestos senatoriales y los esclavos y libertos del emperador. En conjunto, unos 250 “funcionarios” haciendo un cálculo a la baja. No parece una cifra demasiado pequeña. El problema es que se tiende a comparar a Roma con la China de la dinastía Han, porque en efecto, se trata de dos imperios aproximadamente contemporáneos (c. 202 a.C.-264 d.C. para los Han), similares en tamaño y población (unos 50-60 millones en el caso romano y algo más para los Han) y fundamentalmente agrarios. En la China de la dinastía Han había 130.285 funcionarios, una cifra con la que Roma, ni siquiera la Roma del Bajo Imperio, no puede competir (Finer 1997: 479), pero de ahí lo único que cabe inferir es que Roma no era un imperio fuertemente burocratizado, algo que ya sabíamos de todas formas. En parte, estas deficiencias se compensaban con el ejército, mucho menos numeroso en el caso de los Han, pues en tiempos de paz podía haber unos 50.000/100.000 soldados, mientras que el romano alcanzaba más del doble. Llama la atención el hecho de que para alistarse en la legión se requiriese saber leer y escribir, algo que se explica por el uso que se hacía de la escritura en el ejército (como lo demuestran las tablillas de Vindolanda), pero también porque habitualmente se empleaba a soldados en tareas de la administración civil.

## Fines

Para la cuestión de los fines, podríamos partir de algunos textos, no muchos, pero elocuentes, que describen el proceso de transformación impulsado por Roma. Uno de los más conocidos es Tácito, *Agrícola*, 21:

El invierno siguiente lo empleó (Agrícola) en medidas muy saludables. Pues, con el fin de que estos hombres rudos, que vivían dispersos y por eso mismo estaban siempre dispuestos para la guerra, se acostumbraran, mediante los placeres, a la paz y al orden, comenzó a exhortar en privado y a ayudar en público para que se construyeran templos, foros y casas, alabando a los entusiastas, castigando a los remisos. De este modo, el deseo de honor sustituyó a la necesidad. Educaba a los hijos de los príncipes en las artes liberales y anteponía el ingenio de los romanos a los estudios de los galos, de manera que quienes poco antes rechazaban la lengua romana aspirasen a la elocuencia. De ahí la admiración a nuestras costumbres y el uso frecuente de la toga; poco a poco se fue cayendo en los vicios, en pórticos y baños, en la elegancia de los banquetes. A esto los ignorantes lo llamaban *humanitas* cuando no es sino parte de la esclavitud.

Hay otros textos similares, si bien menos escépticos, como el de Livio (45,18,1), en donde el imperio se presenta como el protector de la libertad de los débiles. Plinio el Viejo (*Historia natural*, 3,39) alaba a Italia por haber conseguido que tantos pueblos feroces traten entre sí, dialoguen en lugar de combatir, hasta el punto de convertirse en patria común de todos ellos. El argumento es similar en todos estos autores y responde a una dialéctica marcadamente colonial, que aparece tanto en Floro (2,60) como en Winston Churchill (cf. Fergusson 2004: 23): el cambio en las costumbres, haciendo que asuman las romanas, contribuye a mantener la paz. Compensa, por tanto, el esfuerzo que se hace romanizando porque se reducen mucho los conflictos. Tácito es algo más cínico que los demás. Según él, si el interés por el latín y por la elocuencia y el uso de la toga son cambios beneficiosos, la introducción del lujo —pórticos, baños, banquetes— no es tanto señal de civilización como el inicio de la decadencia y, por eso, “parte de la esclavitud”.

Los textos literarios que hemos analizado someramente nos dan una visión demasiado general. Si queremos entrar en detalle, el mejor camino pasa por estudiar la actividad de los gobernadores provinciales, no sólo en la capital sino sobre todo, en el obligado recorrido anual por la provincia. En cada una de las etapas de ese recorrido, se reunían en asamblea delegados de los pueblos circundantes y todo aquel que quisiera acudir al gobernador. Esas asambleas recibían el nombre de *conuentus iuridici*. Los historiadores han prestado una desmedida atención a una tarea, a mi juicio, imposible y en todo caso, escasamente importante: fijar los límites territoriales de estos *conuentus*. Digo imposible, porque no creo que tuvieran límites territoriales: el gobernador sólo necesitaba saber qué poblaciones acudían a cada uno de estos *conuentus*, no la “frontera” del *conuentus*, que en ningún caso estaba claramente fijada. La moderna preocupación por las fronteras internacionalmente reconocidas, rasgo principal del estado moderno, no se debe trasladar sin más a las realidades antiguas. En cambio, los historiadores, tan preocupados por el territorio, han atendido mucho menos la cuestión de qué era lo que se hacía en estas asambleas, quiénes acudían, qué asuntos se trataban, etc. Eso es lo que vamos a ver a continuación.

Una interesantísima carta de Cicerón (*A los familiares* 15,4,2, de fines del 51 o principios del 50 a.C.), describe, en términos muy elogiosos, su ejemplar gobierno al frente de la provincia de Cilicia:

Puesto que llegué a la provincia el 30 de agosto y, dada la fecha, consideré que debía reunirme a toda prisa con mi ejército, pasé dos días en Laodicea, luego cuatro en Apamea, tres en *Synnadis*, otros tantos

en *Philomelion*; en todas estas poblaciones, se congregaron grandes asambleas (*conuentus*), liberé a muchas ciudades de impuestos abusivos, pesadísimas usuras y falsas deudas.

Tras estos doce apresurados días, Cicerón se puso al frente de las tropas y obtuvo una pequeña victoria en el monte Amano, por la cual quiere que el Senado le conceda nada menos que el triunfo y con ese fin ruega a su destinatario (Catón) que apoye su causa. César sigue un orden semejante: durante el verano combate en las Galias, pero dedica el invierno a recorrer las sedes de *conuentus* de su provincia, la Cisalpina (*Guerra de las Galias* 1, 54, 3; 6, 44,3; 7, 1,1). Esos breves días son el único momento en que los provinciales tienen la oportunidad de encontrarse con su gobernador, que en época republicana, tiene poderes absolutos: la provincia entera está pendiente del gesto de un solo hombre, pues allí no hay protección tribunicia, ni senado ni pueblo que puedan interferir (*A su hermano Quinto* 1,1,22); administra justicia protegido por sus lictores, con el látigo y la segur siempre prestos, como un auténtico *dominus* sobre sus esclavos, con la única diferencia de que, en provincias, el *dominus* cambia cada año (Livio 31,29). Naturalmente, en el Imperio las cosas ya no son así. El gobernador tiene que atenerse a las instrucciones dadas por el emperador (los *mandata*) y consultarle muchas de las decisiones que adopte.

Ahora bien, dentro de esos poderes más o menos absolutos, querríamos saber qué hace verdaderamente, a qué asuntos dedica su atención. Para responder a esta pregunta, contamos esencialmente, con dos fuentes, complementadas por otras de menor importancia, que son: por un lado, la carta que Marco Cicerón le escribió a su hermano Quinto cuando éste comenzaba su tercer año como gobernador de Asia (*A su hermano Quinto* 1,1), a finales del 60 o principios del 59 a.C. y, por otro, el libro X del epistolario de Plinio, que contiene las cartas que se intercambiaron con Trajano, mientras estuvo al frente de Bitinia-Ponto, es decir, algo menos de dos años, hacia el 110 d.C. (el año no puede precisarse con exactitud: o bien 109-111 o bien 110-112). Vemos, pues, que unos ciento setenta años separan a Plinio de Quinto Cicerón, un espacio de tiempo en el cual la República ha dado paso al Imperio, y la posición de los gobernadores, como hemos visto, cambió de modo sustancial, pues tuvieron que subordinarse a los deseos del príncipe. Tanto más ha de sorprendernos, por tanto, el acuerdo que existe entre ambos, indicio claro de que la relación que Roma mantenía con sus provincias discurría por unos carriles claramente fijados, donde los cambios eran pocos y lentos. Aparte de esa subordinación al emperador, sólo podemos señalar,

como diferencia significativa, que los publicanos, tan importantes en la carta de Marco Cicerón a su hermano, han desaparecido por completo del epistolario pliniano. Cicerón se para incluso a justificar el cobro de impuestos por parte de Roma. Según él, las quejas de los griegos no están justificadas, porque deben al imperio la ausencia de guerras, tanto externas como intestinas, y esto es algo que no puede hacerse sin dinero (*A su hermano Quinto* 1,1,33). Plinio no parece que considere ya necesario dar una justificación.

Naturalmente, no podemos suponer que estas fuentes nos den una enumeración exhaustiva y fidedigna de las tareas del gobernador, porque para ninguna de ellas es ésa su finalidad. No tenemos ninguna razón para asumir, por ejemplo, que Plinio publicase todas las cartas que se intercambiaron con Trajano: pudieron omitirse algunas poco interesantes o que mostrasen la cara menos amable del emperador. En cualquier caso, no cabe generalizar a partir de sólo dos ejemplos, pero creo que la sustancial coincidencia entre ambos resulta significativa. Así, los quehaceres del gobernador se repartían entre cuatro temas distintos.

1. Jurisdicción: ésta era, sin duda ninguna, su principal tarea. Marco reconoce que la administración provincial consiste, fundamentalmente, en *jurisdicción*<sup>4</sup>, y esta faceta aparece también en el epistolario de Plinio, aunque aminorada su importancia, porque Plinio no le consultaba al emperador los asuntos rutinarios, aunque ocupasen seguramente la mayor parte de su tiempo. El oscuro asunto en el que se vio envuelto Dion Crisóstomo (*Ep.* 10,81-2) Plinio lo menciona porque sobre él planea la negra sombra de la *maiestas*, el cargo de alta traición. En todo caso, el gobernador es un juez. Gracias a la ley Irnitana (cap.84) sabemos que la jurisdicción de los duoviros se limitaba a casos de poca cuantía —la cifra concreta podía variar de un municipio a otro— y no incluía las acciones llamadas infamantes<sup>5</sup>. Esto quiere decir que, para todo lo demás, había que acudir a la jurisdicción del gobernador, de modo que entre las ventajas que Dion Crisóstomo (40,10) destaca del hecho de ser sede de *conuentus* figura la de no verse obligado a afrontar un juicio

---

4 Cicerón, *A su hermano Quinto*, 1,1,20: “*Ac mihi quidem uidetur non sane magna uarietas esse negotiorum in administranda Asia, sed ea tota iuris dictione maxime sustineri; in qua scientiae praesertim prouincialis ratio ipsa expedita est, constantia est abibenda et grauitas quae resistat non solum gratiae uerum etiam suspicioni*”. Entiendo que aquí, *scientia* es el derecho civil: “en ésta [es decir, en la jurisdicción], la razón jurídica, especialmente la referida a provincias, es útil”

5 Burton (1996) corrige la idea, un tanto fantástica, de Rodger, para quien los asuntos que no se veían en el municipio los resolvía el emperador.

en otra ciudad. No podemos ni siquiera calcular de modo aproximado cuántos asuntos llegaban a presentarse ante el gobernador, durante la reunión anual, pero no eran necesariamente pocos. Sabemos que entre sus competencias estaba la de proceder a una manumisión *uindicta* del esclavo de un ciudadano romano, pero estas manumisiones, por lo rutinarias, encuentran muy poco eco en nuestras fuentes (López Barja de Quiroga 2008: 16-30).

Así pues, el gobernador es un juez, pero al menos en teoría, está sometido a las leyes, tiene que juzgar según su propio edicto. Podemos hacernos una idea de cómo era el edicto del gobernador por el resumen que Marco hace del suyo cuando fue gobernador de Cilicia (*Ad Att.* 6,1,15 = SB 115). Marco permitía que los griegos litigasen según sus propias leyes y con sus propios jueces. El resto se gobernaba según la ley romana y el edicto especificaba las normas *de aere alieno, de usura, de syngraphis, de hereditatum possessionibus, de bonis possidendis*. El capítulo 85 de la ley Irnitana obligaba a tener expuesto, en lugar bien visible y durante la mayor parte del día, el edicto del gobernador. Esto tuvo consecuencias de cierto calado. Los provinciales se acostumbraron a reglamentar sus relaciones sociales, estableciendo marcos legales e incluso poniéndolos por escrito. Los mejores ejemplos de ello proceden del valle del Ebro: son dos bronceos, el de Contrebia y el de Agón (Fatás 1980; Beltrán Lloris 2006). En ambos casos vemos cómo las comunidades indígenas utilizan categorías exclusivas del *ius ciuile*, como el procedimiento *per formulas* en el bronce de Contrebia.

2. Una de las tareas principales consiste en poner buen cuidado en que las ciudades sean gobernadas por *optimates*. Cicerón le reconoce este mérito a su hermano Quinto (1,1,25). El jurista Ulpiano afirma que los gobernadores suelen escribir a las curias proponiendo algún nombre para que lo designen magistrado (*Digesto* 49,4,1,3). El edicto de Cicerón en Cilicia dedicaba un apartado a lo relativo al nombramiento de magistrados, aunque por desgracia ignoramos los detalles (*Cartas a Ático*, 6,1,15). Plinio, por su parte, propone rebajar a veintidós años la edad mínima para entrar en los senados locales, que la ley Pompeya para Bitinia había fijado en treinta. La razón que da es muy reveladora: a su juicio, era mucho mejor admitir en la curia a los hijos de hombres honestos antes que a plebeyos (*Ep.* 10,79). Aun cuando el gobernador no manipulase abiertamente las elecciones locales, no cabe duda de que su respaldo debía de contar mucho en el resultado final.

3. En tercer lugar, debe vigilar las cuentas y las obras públicas. El gobernador responsable inspeccionaba la contabilidad de las ciudades en cada *conuentus*. Plinio tuvo que renunciar a hacerlo con las de Apamea, cuando ésta ciudad esgrimió como protección sus privilegios coloniales (10, 47-48); esto indica, sin embargo, que las restantes no podían negarse. La principal preocupación del gobernador se centraba en asegurar el equilibrio presupuestario. Por esta razón, intentaba cancelar pasadas deudas que hubieran contraído las ciudades y anulaba gastos que consideraba superfluos. Plinio suprimió la embajada que iba todos los años desde Bizancio al encuentro del Príncipe, para presentarle sus respetos (10,43-44). Quinto Cicerón determinó que las ciudades no podían gastar nada del dinero público para la organización de *ludi*: el coste total debía ser asumido por el evergeta (*A su hermano Quinto*, 1,1,26). Los *mandata* imperiales prohibían hacer donaciones a particulares con dinero procedente de la caja municipal (Plinio, *Epístolas*, 10,110-1). Al tiempo que se reducen los gastos, se intenta asegurar, en lo posible, los ingresos. Plinio se preocupa por la cantidad que en algunas ciudades tenían que pagar los decuriones por el honor de haber sido elegidos (el llamado *honorarium decurionatus*) y también de que los deudores paguen lo que deben a la ciudad. Quinto Cicerón se asegura, incluso, de que el reparto de la carga impositiva en el interior de las ciudades se haga de modo equitativo. Asimismo, el gobernador se preocupa de que salgan adelante las obras públicas imprescindibles. El dinero, por lo general, lo ponen los oligarcas locales, de modo que su misión se limita a conseguir, primero, que se comprometan y luego que cumplan sus compromisos. Quinto Cicerón, al decir de su hermano, hizo revivir a dos ciudades casi desiertas: Samos y Halicarnaso. La lista de obras públicas que menciona Plinio es larga: unas termas en Prusa y en Claudiópolis, un teatro y un gimnasio en Nicea, un canal que conecte Nicomedia con el Mar Negro, facilitando el comercio, un acueducto en Sinope y cubrir una cloaca en Amastris. Algunos de estos proyectos tal vez no llegaron a terminarse, pero da la impresión de que casi nada de cierta importancia podía hacerse en ninguna ciudad sin contar con el permiso y el respaldo de la más alta autoridad de la provincia.

Relacionado con esta preocupación por las obras y las cuentas, debemos mencionar otro aspecto, pese a que tanto Plinio como Marco lo pasan por alto: intervenir para fijar los límites entre ciudades y resolver las disputas que se produzcan. La epigrafía ha mostrado que ésta es una de las tareas más importantes de los gobernadores, pero por su irrelevancia no la mencionan nuestras fuentes literarias (Burton 2004).

4. Por supuesto, el gobernador debía garantizar el orden público. Más allá de las disquisiciones jurídicas sobre el *ius gladii*, él era la única autoridad que podía condenar a muerte o bien, en su caso, remitir a los acusados a Roma para que fuesen juzgados allí. Los cristianos, puesto que conocían el itinerario que seguía el gobernador cada año, podían elegir la ciudad y el momento de su martirio. Así lo hizo el obispo Cipriano, permaneciendo escondido mientras el gobernador celebraba el *conuentus* en Útica y presentándose ante él cuando ya había regresado a la capital, Cartago. Naturalmente, el gobernador debe perseguir a los ladrones, garantizar la seguridad de los caminos y todas esas cosas, pero lo que más ha de preocuparle es evitar la discordia en la ciudad. Marco lo dice de modo explícito en la carta a su hermano Quinto. Trajano, por su parte, niega la autorización para que se forme un *collegium fabrum* en Nicomedia con el fin de combatir el fuego (10,33-34) y no permite que se constituyan *éranoi* (asociaciones con un cierto carácter festivo) en las ciudades, salvo en Amisus, por ser *ciuitas libera et foederata* (10,92-3): todas estas organizaciones, dice el emperador, acaban convirtiéndose en *factiones*, acaban dando problemas, de una manera o de otra, da igual el nombre que adopten. Plinio, por su parte, quiere limitar las ocasiones en las que se puede repartir dinero a los decuriones y a la plebe (10,116): aparentemente teme que se congrege demasiada gente. Este es un punto crucial en la relación entre el gobernador y los oligarcas locales, que se fundamenta por entero sobre la base de que éstos son capaces de mantener bajo control a la plebe inquieta y levantisca. Los *consejos políticos* de Plutarco lo muestran de una forma muy nítida: la labor del político en su ciudad ha de ceñirse exclusivamente a la difícilísima tarea de preservar la *homónoia*, evitar a toda costa los desórdenes y las revueltas, pues, si se produjesen, obligarían a Roma a intervenir, con toda la destrucción y la violencia que la hizo famosa.

Jurisdicción, gobierno de los *optimates*, obras y finanzas públicas y, por último, mantenimiento del orden público. Añadamos la recaudación de impuestos, a la que alude Marco, pero que Plinio pasa por alto. Estos son los cinco ejes sobre los que descansó la actividad de los gobernadores, desplegada de manera especial durante sus visitas anuales, donde tenía lugar el contacto entre el poder imperial y las oligarquías locales. El contacto no era prolongado, pues podemos imaginar que los gobernadores no permanecerían más allá de unas pocas semanas en cada sede de *conuentus*, aunque la duración de su estancia variaría mucho, dependiendo, entre otras cosas, del tamaño de la provincia.

A mi juicio, esta coincidencia, en lo sustancial, entre Quinto Cicerón y Plinio sugiere que había una política romana respecto de las provincias y que esa política iba más allá del mero mantenimiento del orden público y cobro de impuestos. Trajano afirma que puso a Plinio al frente de la provincia de Bitinia-Ponto con el fin de que moderase los *mores* de esa provincia y dispusiese lo necesario para asegurar una paz duradera en ella (10,117). El objetivo último es asegurar la estabilidad, la ausencia de revueltas internas, pero Trajano sabe que la paz pasa por la transformación más o menos profunda del modo de ser de los sometidos al imperio, es decir, que lo que nosotros denominamos “romanización” es requisito primordial para la paz. No creo que fuese Trajano el único emperador que pensase de esa forma.

## Ciudadanía

Uno de los instrumentos de romanización más poderosos fue la difusión de la ciudadanía. La guerra de los aliados constituyó, como es sabido, un momento clave porque a su conclusión toda Italia (salvo la Cisalpina, que se incorporó en el 42 a.C.) obtuvo la ciudadanía romana. Este cambio llevó a una situación nueva, muy difícil de definir: el imperio ya no era una ciudad que se había extendido mediante la conquista y la derrota de sus rivales. Italia, el nuevo centro, no era ni podía ser una nación, pero había dejado de ser un imperio. Roma, compartiendo su ciudadanía con los vencidos, había transformado su propia naturaleza. El proceso continuó hasta que en el Bajo Imperio ya se parecía mucho a lo que habrían de ser las monarquías medievales, porque la ciudadanía había perdido toda relevancia. De este modo, todos los que residieran dentro de las fronteras habían pasado a convertirse en súbditos de los emperadores, aunque el viejo y venerable lenguaje de la ciudadanía no hubiese desaparecido del todo aún.

Hemos ido demasiado lejos. En el Alto Imperio romano, la ciudadanía todavía tenía importancia, y Roma seguía compartiéndola con los vencidos como había hecho en la República. En esto se apartó del exclusivismo griego clásico, pero también, de un modo radical, se apartó del camino que siguieron las potencias coloniales modernas. De los 170 virreyes que hubo en la América hispana hasta 1813, sólo cuatro fueron criollos, es decir, nacidos en ultramar, no en la Península y, por descontado, ningún criollo alcanzó jamás un puesto de importancia en España (Lynch 1973: 18). Lo mismo ocurrió en el caso inglés. Inglaterra hizo un esfuerzo por “inglesizar” a una minoría que quedó confinada

en su colonia, para administrarla, pero sin dejarle ocupar un puesto en otras colonias ni, por supuesto, en la metrópoli (Anderson 1991: 83-94). Una vez completada su formación, los integrantes de la elite colonial muy rara vez podían abandonar la colonia que se les habían confiado o formar parte de la administración de otras posesiones imperiales. La política imperial francesa o japonesa coincidió en esto con la española y la inglesa. No podemos siquiera imaginar que alguien de ascendencia azteca o hindú pudiera haber llegado alguna vez a sentarse en el trono español o en el británico. Sin embargo, en el trono y el senado romanos abundaron los hispanos, africanos, galos o asiáticos, tanto o más que los itálicos. Probablemente, esta diferencia fue un factor, que junto a esa “transformación de las costumbres” a la que aludía Trajano, evitó que se produjeran sublevaciones “nacionales” antirromanas, con la obvia excepción de los judíos (Brunt 1965; Miles 1990). Por más que la influencia del proceso descolonizador y, en particular, de la guerra de Argelia, hiciera creer otra cosa, la verdad es que la resistencia a Roma nunca fue intensa ni sistemática. Las rebeliones se produjeron en los primeros momentos tras la conquista y, una vez aplastadas, no tuvieron continuación. El modelo es conocido: baste con mencionar algunos nombres como Vercingetorix en la Galia, la reina Boudica en Britania o Bato en Pannonia. Por este motivo, Emmanuel Todd (2003: 95-96) se equivoca cuando considera el universalismo (que él define como “la capacidad de tratar de forma igualitaria a hombres y pueblos”) una característica general de los imperios. En realidad sólo lo es de muy pocos, Roma entre ellos, y tal vez Estados Unidos, si los prejuicios a favor de la minoría anglosajona dejan paso, definitivamente, a una concepción neutra de la ciudadanía (Kaufmann 2004: 201).

Roma nunca fue una nación que dominase un imperio. El ciudadano romano de nacimiento libre no tenía que dar explicaciones acerca de su origen. Lo que se le exigía era *humanitas*, esto es, una esmerada educación y las virtudes que, se suponía, iban aparejadas. Ni su lengua ni su lugar de nacimiento ni el de sus antepasados resultaba un obstáculo insalvable: para formar parte de la aristocracia que gobernaba el imperio le bastaba con un elevado patrimonio y una exigente *paideia*. El emperador Augusto destituyó de su puesto a un gobernador provincial por cometer una falta de ortografía (Suet. *Aug.* 88). Al mismo tiempo, es evidente que Cicerón o el provincial Séneca no debieron a su virtud militar sus éxitos políticos: lograron acceder al núcleo del imperio porque destacaron por su excepcional dominio de la retórica, el uno, y de la filosofía el otro.

## Conclusiones

Concluamos. Roma tenía los medios suficientes para influir de modo notable en la vida de las provincias, aunque sin duda, de manera muy desigual. Su influencia era mayor en los lugares donde tenía tropas acuarteladas y en las ciudades que eran sede de *conuentus* y que, por lo tanto, los gobernadores visitaban cada año. Era menor, en cambio, allí donde la presencia de soldados o de administradores romanos era menos frecuente o por completo extraordinaria. También variaba según la escala social. “Romanizarse” resultaba caro porque implicaba conseguir una exigente educación y toda una serie de lujos, desde la pesada toga a los lujosos pórticos, pasando por los inevitables baños. Además, Roma puso toda su atención, como hemos visto, en ganarse la lealtad de las oligarquías locales, mientras que mostró mucho menos interés por congraciarse a las capas populares. Esto no quiere decir que los pobres no se vieran afectados en absoluto, pero sí que lo fueron en grado menor y de una forma indirecta. Así, en términos generales, podemos decir que la romanización fue menos intensa a medida que descendemos en la escala social o nos alejamos de las sedes administrativas o de los cuarteles de los soldados.

En estos últimos años se ha desarrollado un cierto debate sobre lo inadecuado del término “romanización”<sup>6</sup>, una crítica con la que estoy sustancialmente de acuerdo porque creo que “romanización” designa demasiadas cosas, es demasiado ambiguo y puede utilizarse para designar cambios completamente superficiales como el uso de determinados estilos cerámicos. Otra cosa es que sea fácil sustituir este término por otro más preciso y satisfactorio. Ahora bien, si queremos saber a qué cambios nos referimos cuando hablamos de “romanización”, se nos empiezan a plantear problemas. Como han mostrado algunos historiadores y arqueólogos británicos, no tiene sentido hablar de romanización como si fuese la sustitución de una monolítica identidad indígena por otra romana no menos monolítica. Se trata, más bien, de identidades múltiples, cambiantes, que se interfieren entre sí, porque en ocasiones las influencias que observamos en el registro arqueológico no proceden directamente de Italia sino que viajan de unas provincias a otras. Un ejemplo gallego servirá para ilustrar lo que quiero decir (González García y López Barja, e.p.). Hace unos pocos años, se encontró en el lugar de

---

6 Webster y Cooper (eds. 1996); Mattingly (ed. 1997); Woolf (1998); Webster (2001); Hingley (2005); Lo Cascio (2007), entre otros.

Crecente una estela funeraria de casi tres metros de altura. En la parte superior de la estela se representa a dos mujeres sentadas y a un joven de pie: los tres aparecen mirando de frente al espectador. En la parte inferior, tenemos la inscripción funeraria. La huella de Roma es claramente visible en varios lugares: en las ropas que visten, en el uso de la escritura, en el latín y en las convenciones epigráficas. Sin embargo, la mujer muerta se llamaba Apana, hija de Ambolo (una onomástica nada romana) y era del *castellum Miobris* y céltica supertamarca. A juzgar por las dimensiones de la estela, hacerla debió de resultar caro, así que podemos pensar que Apana fue una mujer de buena posición dentro de los célticos supertamarcos, a los que pertenecía. La estela, además, procede de Crecente, a unos cincuenta kilómetros de Lugo, sede de *conuentus* y por lo tanto, uno de los lugares donde, como hemos visto, la influencia de Roma hubo de sentirse con más fuerza.

El proceso al que nos resignamos a denominar “romanización” adoptó, por tanto, formas muy distintas según tiempos, lugares y personas. El sincretismo no es un fenómeno exclusivo de la historia de las religiones. Hay, sin embargo, un elemento que pienso que tuvo una incidencia mayor que otros. A mi juicio, y con esto termino, el principal agente en este proceso fue el tribunal del gobernador en la sede del *conuentus*. Allí tuvo lugar, todos los años y a lo largo de varios siglos el encuentro periódico entre el enviado de Roma y las oligarquías locales. Greg Woolf (1998: 72) ha puesto el acento en la imposición de la ley romana, porque, de acuerdo con la enseñanza griega, un cambio de *politeía* suponía asimismo un cambio de modo de ser. Estoy de acuerdo siempre que no pensemos específicamente en las leyes romanas en bronce que conocemos de varias ciudades de la Bética. A mi juicio, la “romanización” consistió, más bien, en el uso continuado de la ley romana por parte del gobernador en la sede del *conuentus*.

## Bibliografía

- ANDERSON, B. (1991). *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London-New York: Verso (2ª ed.).
- BELOCH, J. (1886). *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt*. Leipzig (= Roma, 1968, L'Erma).
- BELTRAN LLORIS, F. (2006). "An Irrigation Decree from Roman Spain: the *lex Rivi Hiberiensis*", *Journal of Roman Studies* 96: 147-197.
- BÉNABOU, M. (1976). *La résistance africaine à la romanisation*. Paris : Maspero.
- BRUNT, P.A. (1965). "Reflections on British and Roman Imperialism", *Comparative Studies in Society and History* 7: 267-288.
- BURTON, G.P. (1996). "The *lex Imitana* ch. 84. The Promise of *uadimonium* and the Jurisdiction of Proconsuls", *Classical Quarterly* 46: 217-221.
- BURTON, G.P. (2004). "The Roman Imperial State, Provincial Governors and the Public Finances of Provincial Cities, 27 B.C. – A.D. 235", *Historia* 53: 311-342.
- CARRERAS MONFORT, C. (1996). "Una nueva perspectiva para el estudio demográfico de la Hispania romana", *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid* 62: 95-122.
- DOYLE, M.W. (1986). *Empires*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- FERGUSON, N. (2004). *Colossus. The Rise and Fall of the American Empire*. London: Penguin.
- FATÁS, G. (1980). *Contrebia Belaisca II. Tabula Contrebiensis*. Zaragoza.
- FINER, S.P. (1997). *The History of Government from the Earliest Times*, vol. I. Oxford University Press.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F.J. y LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. (e.p.). "La estela de Crecente: reflexiones sobre el proceso romanizador en la Galicia antigua", en F.J. Sánchez Palencia (ed.), *Arqueología, sociedad, territorio y paisaje. Homenaje a M. Dolores Fernández Posse*. Madrid: Biblioteca Prehistórica Hispana.
- HAENSCH, R. (1997). *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischer Kaiserzeit*. Mainz: von Zabern.
- HINGLEY, R. (2005). *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*. Abingdon-New York: Routledge.
- HURLET, F. (2006). *Le procónsul et le prince d'Augustus à Diocletien*. Bordeaux: Ausonius.
- KAUFMANN, E.P. (2004). *The Rise and Fall of Anglo-America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- LO CASCIO, E. (2007). "I valori romani tradizionali e le culture delle periferie dell'impero", *Athenaeum* 95: 75-96.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA (2008). *Historia de la manumisión en Roma. De los orígenes a los Severos*. Madrid (Anejos de Gerión XI).
- LYNCH, J. (1973). *The Spanish American Revolutions 1808-1826*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- MATTINGLY, D. J. (1997). *Dialogues in Roman Imperialism*. Porstmouth (*Journal of Roman Archaeology* Suppl. N° 23).

- MATTINGLY, D. J. (2004). "Being Roman: Expressing Identity in a Provincial Setting", *Journal of Roman Archaeology* 17: 1-25.
- MILES, G.B. (1990). "Roman and Modern Imperialism: A Reassessment", *Comparative Studies in Society and History* 32.4: 639-659.
- MILLAR, F. G. B. (1992). *The Emperor in the Roman World*. London: Duckworth (2<sup>a</sup> ed.).
- MÜNKLER, H. (2007). *Empires. The Logic of World Domination from Ancient Rome to the United States*. Cambridge: Polity Press (Berlin, 2005).
- PIPPIDI, D. M., ed. (1974). *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*. Paris : Les Belles Lettres.
- SMITH, T. (1981). *The Pattern of Imperialism: the United States, Great Britain and the Late Industrializing World since 1815*. Cambridge University Press.
- TODD, E. (2003). *Después del imperio. Ensayo sobre la descomposición del imperio americano*. Madrid: Foca (Paris, 2002).
- WEBER, M. (1964). *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica (Tübingen, 1956).
- WEBSTER, J. (2001), "Creolizing the Roman Provinces?", *American Journal of Archaeology* 105: 209-225.
- WEBSTER, J. y COOPER, N. (eds.) (1996). *Roman Imperialism. Post-colonial Perspectives*. Leicester: Archaeological Monographs, 3.
- WOOLF, G. (1998). *Becoming Roman*. Cambridge University Press.

## LA CONFERENCIA DE CARTAGO DEL 411: POLÍTICA Y JUSTICIA SECULAR EN LA RESOLUCIÓN DEL CONFLICTO DONATISTA

**E**n este trabajo se analizarán los posibles condicionamientos políticos que llevaron a las autoridades romanas a resolver definitivamente el cisma que durante un siglo dividió al cristianismo africano. En el año 411 el emperador Honorio llamó a una reunión en la ciudad de Cartago a los obispos católicos y donatistas. La misma estaría arbitrada por un delegado imperial a los efectos de determinar cuál era la “verdadera” Iglesia en el África. La convocatoria de la conferencia estaba ligada con aspectos políticos y religiosos. Los religiosos se explican por el largo enfrentamiento entre las dos iglesias que competían por el control de las provincias africanas desde hacía un siglo. Pero los acontecimientos políticos en la corte modificaron rápidamente la política basculante llevada por el gobierno imperial a lo largo de ese conflicto. La crisis abierta por la caída de Estilicón en la corte de Honorio, alcanzó su cenit en el saco de Roma por parte de los ejércitos godos de Alarico. Estos sucesos explican el peso determinante que adquirieron las provincias del África para la supervivencia del gobierno de Honorio. El imperio de occidente se reducía entonces a las zonas inseguras de Italia y de las provincias balcánicas, además de los territorios de ultramar. Mientras tanto Galia, Hispania y Britania eran disputadas por Constantino, Constante y Geroncio. Los problemas africanos se colocaron entonces en el centro del interés de la política imperial.

### **La Conferencia del año 411: antecedentes de la propuesta**

Esta Conferencia se abrió el primero de junio del año 411, en la ciudad de Cartago. Reunió a obispos defensores de las partes en conflicto, la Iglesia donatista y la ortodoxa, con el fin de solucionar definitivamente el cisma que desde prácticamente un siglo antes, tenía lugar en las provincias romanas africanas<sup>1</sup>. El impulsor más entusiasta de esta convocatoria

---

1 Sobre el surgimiento del donatismo y el conflicto con la Iglesia católica ortodoxa, ver Martroye (1904-1905); Monceaux (1912); Frend (1952); Brisson (1958); Tengström (1964).

fue, seguramente, Agustín de Hipona, quien desde el mismo comienzo de su ordenación, y antes de haber llegado al episcopado, había promovido la reunión de las partes para dirimir el conflicto, aunque entonces ponía como límite los alrededores de la diócesis de Hipona (Aug., *Ep.* 23.6). Durante los años 395 y 396, habiéndose convertido ya en obispo auxiliar, realizó proposiciones similares a Proculiano, obispo donatista de su misma ciudad (Aug., *Ep.* 33 y 34). Estos ensayos se multiplicaron, e incluso llegó a reunirse con Fortunio, obispo donatista de *Thubursicu Numidarum* (Khamissa), de donde surgió la iniciativa de convocar a una conferencia que reuniera a diez obispos de cada parte<sup>2</sup>. Posteriormente desafió al obispo donatista Crispino de *Calama* (Guelma), propietario del *fundus Mappaliensis*, a realizar un debate poniendo como árbitros a los propios colonos que éste había rebautizado (Aug., *Ep.* 66.2). Ninguna de estas iniciativas se implementaron.

Como señala Lancel (1972-1975: I, 13), es muy probable que también haya sido Agustín quien presionara en los concilios en donde aparecen iniciativas al respecto, a pesar de escudarse en el anonimato de esas decisiones. Así, en el concilio de septiembre del 401 se decidió discutir con los donatistas, por lo que se envió una delegación que debía desplazarse de diócesis en diócesis para predicar la paz y la unidad, pero carecemos de información sobre los resultados de estas acciones (*Cod. Can. Eccl. Afric.*, c. 85, Mansi, III, 782-783 = Maier 1989, II, 111-116).

En el concilio general africano católico reunido en Cartago en agosto del 403 se elaboró un nuevo proyecto de conferencia de paz (*CCL* 149, 208 = Maier 1989, II, 118-121). La Iglesia reclamó la intervención del Estado para que se les proveyera apoyo. Aurelio, el obispo de Cartago, le pidió al procónsul Septimino que ordenara a los magistrados municipales colocarse a disposición del obispo católico de cada ciudad para realizar la convocatoria (*Gesta*, III, 174)<sup>3</sup>. La intermediación de las estructuras estatales garantizó que la convocatoria arribara allí donde existían obispos de ambas partes. Sin embargo el resultado fue igualmente decepcionante para los católicos: los donatistas convocaron a un concilio que rehusó la confrontación.

La situación entre ambas iglesias se fue deteriorando progresivamente. Aumentaron las violencias por parte de los donatistas secundados

---

2 Aug., *Ep.* 44.12. Ver Crespin (1965: 148-49). Sobre la voluntad de realizar otros contactos ver Aug., *Ep.* 49.1 y 52.1.

3 En la medida en que no se indique lo contrario, esta numeración hace referencia a *Gesta Conlatationis Carthaginiensis*, editada por Lancel (1972-1975).

por los grupos de circunceliones, lo que llevó a un endurecimiento de la legislación, cuya culminación fue el edicto del 12 de febrero del 405<sup>4</sup>. Allí se proclamaba el restablecimiento de la unidad religiosa a favor de los católicos, otorgándoles el provecho de las basílicas de los cismáticos y asimilando el cisma a la herejía por la práctica del rebautismo. Esta situación llevó a los propios donatistas a dirigirse al prefecto del pretorio para pedirle audiencia, pero no se puede afirmar con seguridad que hayan demandado la convocatoria de una conferencia general con los católicos<sup>5</sup>.

En la primavera del 410 el gobierno vaciló respecto de la política a implementar hacia los donatistas y emitió un edicto de tolerancia que tuvo poca existencia (De Veer 1966). Los católicos se reunieron en un concilio el 14 de junio del 410, y poco después se embarcó desde África hacia Italia la mayor delegación de obispos hasta el momento enviada por la Iglesia católica hacia la corte<sup>6</sup>. El resultado fue que en el mes de agosto fue dirigido un rescripto por Honorio al *comes* Heracliano revocando la anterior ley de tolerancia y decretando la proscripción y la pena capital contra los herejes pasibles del delito de reunión (CT 16.5.51). La delegación católica logró también la convocatoria de una Conferencia entre las dos iglesias. El emperador Honorio hizo llegar al tribuno Marcelino un edicto, que constaba de una larga introducción, que acababa convocando a la conferencia (*Gesta*, I, 4)<sup>7</sup>.

## Antecedentes políticos del llamado a la Conferencia

Como veremos aquí, podría afirmarse que la resolución del conflicto abierto por el cisma donatista, implementada por la conferencia del 411, se debe más a cuestiones políticas que religiosas. Los aspectos religiosos ligados con la convocatoria de la conferencia se encuadran en el conflicto abierto entre ambas iglesias cristianas por el control hegemónico sobre las provincias africanas desde el 312 (Frend 1977; Lancel 1968 y 1979). Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos políticos en el centro del

---

4 Sobre los circunceliones ver García Mac Gaw (2008a).

5 Ver Monceaux (1912: IV, 285); también Aug., *Ep.* 88.10 y *Brev. Conl.* 3.4.4. En las actas del 411 (*Gesta*, III, 129), los donatistas negaron haber demandado tal conferencia –según afirmaban los católicos– pero se opusieron enérgicamente a que fuera leída la *gesta* del año 406.

6 Las actas de este concilio están perdidas, cf. Maier (1989: 170-71).

7 Sobre la terminología para nombrar el decreto (*lex, constitutio, edictum*, etc.) véase Lancel (1972-1975: I, 26).

poder tuvo consecuencias directas que terminaron por resolver aceleradamente este largo enfrentamiento. Se podría decir que la crisis política tuvo consecuencias religiosas determinantes para el cristianismo africano en un momento en que la inestabilidad político-militar se encontraba en su punto más agudo para el gobierno de occidente. Esta situación crítica se podría datar a partir de la caída del jefe militar y principal figura de la corte de Honorio, el vándalo Estilicón.

La Galia y Britania estaban bajo el control de usurpadores, que luego extendieron su poder sobre Hispania, y las tropas godas de Alarico se habían estacionado en la zona del norte de Italia demandando el pago de un rescate en dinero (Jones 1964: I, 185-187)<sup>8</sup>. La voluntad de Estilicón de cumplir este reclamo desató un conflicto con los sectores senatoriales reacios a contribuir y puso en discusión la cuestión de los ejércitos germanos federados así como la política de alianza abierta por Teodosio I y continuada por el vándalo. La muerte de Arcadio en el Oriente y el ascenso de Teodosio II desencadenó el comienzo de un complot en contra de Estilicón organizado por Olimpio<sup>9</sup>. El ascenso de este último implicó una fuerte purga en contra de los partidarios del anterior gobierno. El emperador se divorció de su esposa, Termancia, hija de Estilicón, mientras que el resto de los familiares del ex-regente fueron perseguidos, cuando no ejecutados. Los soldados del norte de Italia masacraron a los familiares de los federados bárbaros acuartelados en la región. Según Zósimo, 30.000 de estos hombres se pasaron al ejército de Alarico, quien trató de establecer una paz a cambio de dinero y que se le otorgara la Nórica y la Panonia para asentar allí a sus hombres. Pero la corte, a pesar de encontrarse en una situación desesperada, cerró las negociaciones a instancias de la política avanzada por Olimpio (Zos., 5.35.6 y 36.1-2).

Agustín saludó con el envío de una carta la llegada al poder de Olimpio (*Ep.* 97, en los comienzos del invierno del 408/9). Duplicaba así el trámite oficial emprendido por los enviados católicos –Restituto de *Thagora* y Florencio de *Hippo Dhiarritus*– como resultado de las de-

---

8 No entraremos aquí en la compleja relación entre Alarico y Estilicón, y la posible voluntad del último de utilizar las tropas godas en contra de la corte oriental: ver Mazzarino (1942: 275 ss.); Demougeot (1950); (1979: 162 ss.); Heather (1991: 208-18); Cesa (1994: 101 ss.).

9 Zos. 5.32 ss. Su muerte se puede establecer, con ligeras variaciones, el 22 de agosto del año 408 (Zos. 5.34.4-5). Sobre la fecha exacta véanse las indicaciones de Paschoud (1979: V, n. 77, 242). Igualmente véanse las referencias a la personalidad de Olimpio (n. 71, 229-232). Zósimo sigue una fuente favorable a Estilicón y fuertemente crítica a Olimpio, que unánimemente se identifica con Olimpiodoro. Sobre este último autor y la posibilidad de la reconstrucción de su visión histórica a partir de los autores que lo utilizan como fuente, véase Matthews (1970).

terminaciones tomadas en el concilio de Cartago del 13 de octubre del 408 con el fin de mantener las leyes antiheréticas existentes (*CCL* 149, 219; Monceaux 1912: IV, 381). Según expresa Agustín en esta carta, los donatistas creían que las medidas existentes de persecución en su contra eran producto del sesgo pro-católico de Estilicón, y no de la voluntad del propio emperador, llegando a hacer circular –según parece– un falso edicto de tolerancia<sup>10</sup>.

Según Frend (1952: 270) el corolario natural de esta visión implicó la revancha de quienes habían sufrido cualquier forma de represión por parte de los católicos. En la nota que se conserva del concilio de Cartago del 13 de octubre, se indica la muerte y los maltratos sufridos por algunos obispos a manos de los donatistas. También las epístolas de Agustín señalan otros crímenes para la misma época (*Ep.* 97, 108 y 111). Estos conflictos se inscriben en una situación crítica más amplia en el África: un poco antes, para mediados del 408, se habían producido levantamientos de grupos paganos en Calama<sup>11</sup>.

Hay que señalar la paradoja de que Estilicón habría resultado para ambos grupos un indeseable, aun cuando la política de persecución de los donatistas es evidentemente fruto de su gobierno. Sin embargo los católicos veían en el emperador al realizador de la política de represión llevada adelante a regañadientes por Estilicón, mientras que los donatistas creían que Honorio había consentido, en contra de sus simpatías, en que fuera su ministro quien impusiera finalmente la política de represión<sup>12</sup>. La postura de los católicos es así consecuente con la visión crítica de Estilicón como filopagano, que elabora posteriormente Orosio en su historia, cuyas fuentes africanas son de primera mano por haber formado parte del círculo de personas que rodeaban a Agustín<sup>13</sup>.

---

10 Hecho destacado por todos los historiadores. Ver, entre otros, Martroye (1913: 120); Monceaux (1912: IV, 381); Frend (1952: 269-70); Maier (1989: II, 158); Lancel (1999: 414). Cf. Aug., *Ep.* 105.6.

11 Aug., *Ep.* 90 y 91. Ver también Frend (1952: 269). Martroye (1913: 120), integra dentro de estos levantamientos la probable muerte del *comes* africano a manos del pueblo, referida por la *Chron. Gall.*, n° 59, en *MG, AA*, T. IX, p. 652.

12 Cracco Ruggini (1968) dice que es posible reconstruir de forma bastante neta la fisonomía de los medios senatoriales católicos hostiles a la política filogermánica de Estilicón, como en el caso de Lampadio y Manlio Teodoro. Para ella estos grupos habían logrado concesiones de parte del regente en materia religiosa en un momento en que su posición política era débil, favoreciendo una serie de leyes antiheréticas y antipaganas que contradecían una línea anterior de ambivalente tolerancia religiosa. Véase también Matthews (1975: 262, 276, 285), y García Mac Gaw (2008b: cap. 4, *passim*).

13 Véase Modéran (1989: 823 ss.), y también Frend (1989). Es notable que Orosio atribuye la victoria de Estilicón sobre el ejército de Radagaiso a Uldino y Saro (7.36.4-12 y 37), dos lugartenientes del vándalo. Su hijo Euquerio aparece como perseguidor de los cristianos,

De acuerdo con el pedido de los círculos católicos Olimpio actuó inmediatamente: una ley del 24 de noviembre enviada al procónsul Donato ordenaba la pena de muerte contra los donatistas y judíos que intentaran realizar cualquier acción en contra de la Iglesia católica<sup>14</sup>. Tres días más tarde, otra ley dirigida esta vez al prefecto del pretorio, Teodoro, ordenaba que los defensores, curiales, y todo el personal administrativo debía velar para que no se pudieran realizar reuniones ilícitas en contra de los sacerdotes católicos; obligando a entregar al estado esos lugares y amenazando con la proscripción y el exilio a quienes osaran oponerse (CT 16.5.45). A comienzos del año siguiente (enero 15 del 409) un texto dirigido al prefecto del pretorio amenazaba con pesadas sanciones a los gobernadores y magistrados poco celosos en la represión de la herejía, y en particular del donatismo<sup>15</sup>. Esta nueva ley desnuda uno de los graves problemas que había tenido la corte imperial para instrumentar la represión del donatismo en el territorio africano: la connivencia entre ciertas autoridades locales y los grupos perseguidos. Si bien no es la primera vez que el gobierno trataba de ajustar estos mecanismos, puesto que otras leyes se refieren anteriormente al debido celo de los magistrados, parecería que en la ocasión la corte estaba dispuesta a transformar la situación<sup>16</sup>. La longitud de la ley es un síntoma de ello. Parece haber allí una referencia explícita a los atentados organizados a la caída de Estilicón, y se critica la autoridad de los jueces africanos que no perseguían, con el poder que se les había confiado, a los autores de esos crímenes, entendiendo que era imposible que no hubiesen conocido esos hechos<sup>17</sup>. En junio del mismo año fue emitida una nueva ley, que

---

y Estilicón que demuestra su impiedad atacando a Alarico el día de la fiesta de pascuas (7.37 y 38.1-6), merece su trágico final que adquiere la forma de la venganza divina. Contrariamente Alarico es presentado como un cristiano cercano al mundo romano, la espada justiciera encargada de castigar a los paganos en el momento del saco de Roma, y “temeroso de Dios en el momento de otorgar la muerte”, puesto que perdona a los cristianos romanos (7.37.8).

- 14 CT 16.5.44. Según Lancel (1999: 414), Olimpio se adelantó a la voluntad de los africanos al emitir esta ley. Véase Aug., *Ep.* 100, enviada a Donato, donde le pide que suavice las duras medidas emitidas en contra de los donatistas.
- 15 El texto de la primera ley está recogido de forma completa en la *Cons. Sirm.* 14, en Mommsen Th. (ed.), *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, Berlin, 1954 (2da. ed.). Sobre la fecha de dicha ley véase Martroye (1913: 122-25); también Maier (1989: 162, n. 8).
- 16 Véase, por ejemplo, la ley del 15 de noviembre del 407 enviada al prefecto del pretorio Curcio, recogida por la *Cons. Sirm.* 12, en *CT*, op. cit.
- 17 *Per prouinciam Africam tantum quorundam temeritati licuisse comperimus ut christiana legis antistites de propriis domibus raptos uel, quod est atrocius, de ecclesiae catholicae penetralibus protractos cruciatibus diuersis afficerent, alios uero ad solam diuini cultus iniuriam auulsa capillorum parte foedatos uel alio iniuriae genere deformatos concurrentium*

complementaba a la anterior. El fragmento que retiene el código indica que si alguien intentaba intervenir, incluso apoyándose en otras leyes (*etiam cum adnotationis nostrae*), en contra de lo que se había establecido para el bien común que no obtuviera satisfacción. El “bien común” debe entenderse en favor del interés de la santa Iglesia católica y en contra de los heréticos y los seguidores de creencias opuestas (CT 16.5.47). Se trataba así de allanar un camino tortuoso producto de marchas y contramarchas constantes, aunque abriendo una puerta franca al arbitrio, puesto que la ley es genérica, por lo menos en el texto que se conserva, respecto de la validez de unas leyes sobre otras.

Mientras tanto los ejércitos de Alarico llegaron hasta las puertas de Roma iniciando un asedio durante el invierno del 408/409 que no había sido previsto por el emperador a pesar de su política de confrontación. La presión desatada provocó en Ravena la caída de Olimpio, que fue seguida por una serie de purgas políticas, entre las cuales la más significativa fue el nombramiento de Jovio como prefecto del pretorio de Italia (Zos., 5.46.1). Jovio había tenido estrechas relaciones con Alarico en Iliria, región de la cual había sido prefecto en el 405 (Matthews 1975: 293). Inmediatamente Jovio convocó a Alarico para mantener conversaciones en *Ariminum*, pero las demandas del godo fueron rechazadas por el emperador. Después de haberlas moderado, Alarico renovó el ofrecimiento de paz a Honorio sin resultados positivos. En consecuencia se dirigió a Roma, le puso sitio por segunda vez, y tomó los graneros de *Portus*, que contenían los alimentos previstos para el invierno. Hacia fines del año 409 el senado romano se rindió ante su propia debilidad y convino en el nombramiento de un emperador marioneta manejado por Alarico, el senador Prisco Átalo, quien desde el mes de marzo estaba encargado de la *praefectura Urbis*, por decisión de Honorio<sup>18</sup>. Alarico y Átalo convinieron en que era necesario controlar el África en manos del *comes* Heracliano, fiel al emperador, para garantizar el abastecimiento de granos de Roma, aunque no se pusieron de acuerdo en la mejor manera de realizarlo. Alarico quería enviar un gran cuerpo de bárbaros al mando de su mejor general, Druma<sup>19</sup>. Átalo se mantuvo firme en su iniciativa, y sólo se limitó a nombrar un nuevo *comes* africano, Constante, a quien envió con un reducido grupo de hombres. El usurpador se rendía así,

---

*speculis exhiberent ut esset circa eos uenia grauior, quorum salutis contemptui ignouerat. [...] Ignorari ab his potuisse non credimus quod comissum in ciuitatibus publice memoratur...*

18 Sobre los sectores senatoriales participantes en la conjura, véase Matthews (1975: 295-97).

19 Zos. 6.7.5. Romanelli (1959: 630), indica que la voluntad del rey godo era, posiblemente, hacer del África la última meta de su periplo, atraído por su clima y sus riquezas.

de acuerdo con la versión de Zósimo, a la seguridad transmitida por los sacerdotes paganos de que se transformaría en el amo del África sin combatir. Sin embargo es más probable que temiera que las provincias de África quedaran en manos de los godos<sup>20</sup>.

En el 410 Átalo y Alarico se dirigieron a Ravena para ponerle sitio a Honorio. La mediación de Jovio, quien inmediatamente cambió de posición respecto de sus lealtades, complicó aun más la ya desesperante posición del emperador. Átalo le ofreció el exilio con la amenaza de sufrir la mutilación<sup>21</sup>. Honorio se preparó para abandonar inmediatamente Ravena hacia el Oriente, pero para esa época arribó un cuerpo de 4.000 hombres provenientes de Constantinopla y prefirió entonces esperar el desarrollo de los acontecimientos. Centraba así sus expectativas en la posibilidad de que Heracliano fuera capaz de resistir el ataque de las fuerzas de Constante en el África, para preparar una defensa consistente contra las tropas de Alarico (Zos., 6.8.1-3).

La guarnición italiana fue inmediatamente vencida en el África, y Átalo ideó una segunda tentativa consistente en el envío de soldados romanos portadores de recursos monetarios, para lograr el apoyo de parte del ejército y la población africanos, aunque resultó igualmente infructuosa. El triunfo de Heracliano implicó la continuidad del control del abastecimiento de granos por parte del general de Honorio, lo que llevó a una inmediata modificación de las condiciones militares en Italia<sup>22</sup>. En poco tiempo se harían sentir las carencias alimenticias en Roma. La cuestión africana fue nuevamente el centro de las discusiones entre los conjurados romanos y los godos. Mientras Átalo mantenía su negativa, la mayor parte del senado se inclinaba ahora a enviar un ejército al mando de Druma hacia África, según se desprende del texto de Zósimo (6.12.1). El rey godo obligó entonces a Átalo a renunciar, y, entre mayo y junio del 410, envió sus insignias a Honorio proponiendo nuevamente un tratado de paz<sup>23</sup>. Estas conversaciones fueron interrumpidas por el consejo de

---

20 Zos. 6.7.5. Marotta (1993: 584-85), sostiene que Átalo declinó la oferta militar de Alarico porque temía que los godos, habiendo ocupado esa rica provincia, no quisieran volver a evacuarla, y un poco más adelante indica que el usurpador mantuvo su posición aun habiendo comenzado la carestía de alimentos en Roma por el temor de no pocos senadores de perder sus latifundios africanos. Véanse las opiniones de Paschoud (1979: n. 127, 46-48).

21 Sobre la inverosimilitud de esta amenaza, que según Zos. 6.8.1, habría provenido de parte de Jovio, véase Paschoud (1979: n. 128, 48-50).

22 Por su parte el emperador manifestó su agradecimiento a la lealtad de los africanos por medio de un decreto fechado el 25 de junio del 410, en el que se perdonaba a los africanos los atrasos impositivos; *CT* 11.28.6.

23 Oost (1966: 236), indica que la retención de granos efectuada por Heracliano, así como su exitosa resistencia a los intentos de Átalo de tomar el control del África "helped ma-

Saro, el general godo de Honorio opuesto a las conversaciones de paz, que planteaba un choque frontal. Alarico marchó nuevamente hacia Roma, con el expreso objeto de castigar la cambiante política imperial. El sitio de la ciudad causó una terrible hambruna, hasta que la puerta Salaria fue traicioneramente abierta desde el interior en la noche del 24 de agosto, y las tropas godas iniciaron el saqueo de Roma, que se mantuvo durante los tres días subsiguientes<sup>24</sup>.

Después de la caída de Estilicón en el 408, y hasta la llegada de Constancio en el 411, el gobierno occidental no consiguió establecer una línea política firme frente a las presiones de Alarico. Esta basculó entre la barbarofobia de Olimpio, volviendo a una política conciliadora con Jovio, pasando luego al control de Eusebio y Allobico –ambos ejecutados por sospechas de traición–, y retornando a Olimpio, finalmente ejecutado por Constancio<sup>25</sup>.

Estos acontecimientos señalan el peso determinante que tenía el África para la supervivencia del gobierno de Honorio. El imperio de occidente se reducía a las zonas inseguras de la Italia, abandonadas a su suerte después de la caída de Roma, y de las provincias balcánicas, además de los territorios de ultramar. Galia, Hispania y Britania eran disputadas por Constantino, Constante y Geroncio.

---

terially to bring about Alaric's repudiation of his own creature and the latter's downfall". Más aún, la contribución de Heracliano con dinero para Honorio, le permitió a este último pagar sus tropas en esa difícil coyuntura.

- 24 Uno puede preguntarse el porqué de este reiterado mecanismo de presión militar por parte de los ejércitos godos, seguido de la búsqueda de negociaciones con la corte imperial. Liebeschuetz (1990: 72), señala, a mi juicio con acierto, en dónde radicaba la debilidad de las tropas comandadas por Alarico, y luego por Ataúlfo: "Their recurring weakness was inability to provide sufficient food for themselves by plundering. Repeatedly they were forced to try to reach agreement with Roman authorities, because only the Roman authorities had at their disposal the administrative machinery needed to bring adequate supplies to the Goths". Heather (1991: 216-18), señala en cambio la voluntad por parte de los godos de un reconocimiento oficial para lograr un asentamiento dentro del territorio imperial e indica que la demanda de trigo para las tropas en realidad resultó un aspecto importante en las negociaciones entre los romanos y los godos, pero que "supplies are thus more likely to have been merely a part of the Goth's income". Aun cuando esto resulte cierto, la importancia de la idea de Liebeschuetz debe pensarse en función de la logística militar: esos recursos permitirían una mayor capacidad de maniobra al ejército godo, y no están relacionados en forma directa con la masa de los bárbaros que seguía a su ejército. La cuestión de la búsqueda de tierras para un asentamiento definitivo, como sugiere Heather está ligada a las necesidades de esa masa que seguía al ejército de Alarico.
- 25 Matthews (1975: 302): "Thus, the Roman government was unable, during this period following the fall of Stilicho, to maintain continuity either of policy or of personnel; with the troops open to the interference of rival politicians and political groups, it was unable to command loyalty in the army; and court political life disintegrated into a violent mêlée of warring factions, with the emperor himself was completely unable to contain".

Los sucesos políticos del 409, marcados básicamente por la caída de Olimpio, permitieron una mejora temporal de las condiciones de los donatistas. Una ley de Honorio del 14 noviembre del 408 revocó la emitida a instancias de Olimpio que reservaba el servicio del palacio para los católicos (*CT* 16.5.42; Lancel 1999: 416). De todas maneras no se puede pensar en un “período corto de influencia pagana” como señala Frend (1952: 272), sino más bien en un arreglo de circunstancias que relajó la dureza demostrada hasta el momento en la política religiosa de la corte. En la primavera del 410 el emperador envió un edicto de tolerancia al *comes* Heracliano garantizando la libertad de culto a los herejes y paganos<sup>26</sup>. La crítica situación de Italia y la amenaza sobre las provincias africanas obligaron a reconsiderar la rigidez de las medidas religiosas impulsadas por Olimpio<sup>27</sup>. Esta ley se corresponde con la información que nos transmite Zósimo (5.46.2-5) en referencia al problema suscitado por el nombramiento del general Generido, bárbaro y pagano, a la cabeza de las tropas estacionadas en Dalmacia por Honorio. Generido se habría negado a tomar el cargo a causa de la existencia de la ley que impedía a quienes no eran cristianos ocupar cargos en el palacio imperial. Zósimo indica que el emperador, empujado a la vez por el pudor y por la necesidad, permitió a cada uno revestir sus funciones y ejercer sus cargos conservando sus propias convicciones.

Los obispos católicos africanos reaccionaron rápidamente y convocaron a un concilio en Cartago que se reunió el 14 de junio. Las actas no se conservan, y sólo disponemos de un breve resumen donde se indica el envío de una delegación en contra de los donatistas<sup>28</sup>. Pero para esa época se invertía rápidamente la posición del gobierno de Ravena a raíz del fracaso de la tentativa de anexión africana por parte de los conjurados en Roma. Honorio debe haber estado dispuesto a escuchar las demandas de los católicos africanos, garantizándoles una satisfacción

---

26 Texto que se conoce sólo de manera indirecta a partir de la evocación realizada en el concilio de Cartago del 14 de junio del 410 y en el edicto del 25 de agosto que abrogó el anterior (*CT* 16.5.51).

27 En ese mismo sentido véanse las opiniones de Maier (1989: II, 170); Lancel (1999: 416); Chuvín (1990: 91); De Veer (1966). Al respecto, Lancel (1972-1975: I, 22-24), esp. n. 4, p. 22, entiende que se habría tratado de una ordenanza liberal de carácter general que no concernía especialmente a los donatistas. De Veer cree que esta ley está relacionada con la nominación de generales paganos de origen germano en altos cargos de la corte, lo que habría obligado a abrogar la ley que excluía de las dignidades aúlicas y del servicio de la corte a todos los que no pertenecieran a la religión católica (Ley del 14 de noviembre del 408, *CT* 16.5.42). En el mismo sentido que Stein (1959: I, 256-57).

28 Extractos del Registro de la Iglesia de Cartago, en *CCL* 149, 220 = Maier (1989: II, 170): *In hoc concilio legationem susceperunt contra donatistas [...], eo tempore quo lex data est ut libera uoluntate quis cultum christianitatis exciperet.*

inmediata. El 25 de agosto, el día posterior al comienzo del saqueo de Roma, el emperador envió una corta, pero extremadamente aguda, nota a Heracliano, donde se revocaba el decreto de libertad religiosa anterior, y se argumentaba la necesidad de la proscripción y la pena de muerte para los herejes<sup>29</sup>. Esto fue seguido por el envío del *comes* Marcelino, un alto oficial de la cancillería imperial, para supervisar los arreglos de una conferencia entre donatistas y católicos<sup>30</sup>.

## El edicto imperial y el inicio de la Conferencia

El 14 de octubre de 410 Honorio envió a Marcelino un documento convocando a la conferencia entre donatistas y católicos<sup>31</sup>. Es interesante notar que el día posterior a la caída de Roma se revocó la libertad religiosa, y no habían pasado dos meses cuando se convocó a la Conferencia con los donatistas mientras las tropas godas todavía devastaban los territorios italianos. Monceaux (1912: IV, 392), dice que las palabras con las que comienza el edicto de Honorio, “attestent le sang-froid imperturbable ou l’inconscience ou la routine de la chancellerie impériale” (Lancel 1972-1975: I, 27, n. 3; y Crespín 1965: 79, se inclinan por la última posibilidad). El emperador indica allí que en medio de muy grandes preocupaciones para el reino, el respeto de la ley católica es siempre lo más importante, y que los esfuerzos en la guerra y las deliberaciones en tiempos de paz no tienen otra finalidad que hacer respetar el verdadero culto de Dios por los pueblos del orbe (*Gesta* I, 4, 4-5).

¿Encubren estas palabras una justificación por el momento elegido para proclamarlas? ¿Por qué el emperador decide organizar la conferencia en una situación tan crítica? ¿Se trata en realidad de una casualidad, o

---

29 *CT* 16.5.51: *sciant omnes sanctae legis inimici plectendos se poena et proscriptionis et sanguinis, si ultra conuenire per publicum execranda sceleris sui temeritate tentauerint*. Sobre la estupefacción de los historiadores respecto de la fecha del edicto, y la discusión al respecto véase Maier (1989: II, 172, n. 11). Martroye (1913: 131), dice que la fecha del rescripto no se puede explicar a menos de suponer que haya sido enviado a Heracliano con la orden de mantenerlo en secreto y ejecutarlo cuando las circunstancias lo permitieran. Nótese que ello no explica el absurdo de tomar tal determinación justamente en ese día. Para Pietri (1976: II, 1171), la victoria de Honorio sobre los bárbaros dependía de la fidelidad del África, y el emperador y sus consejeros estaban tan firmemente convencidos de ello que “au moment où le barbare détruit les monuments de la Ville, le 25 août 410, ils légifèrent contre les donatistes”.

30 Sobre Marcelino véanse Frensd (1952: 275), y Lancel (1972-1975: I, 61-65), con visiones opuestas respecto a una relación de amistad anterior al desarrollo de la conferencia entre el notario y Agustín. Véase igualmente Mandouze (1982).

31 Lancel (1972-1975: I, 30), y Monceaux (1912: IV, 393), entienden que Marcelino probablemente habría recibido en persona instrucciones más precisas de la corte para llevar adelante la reunión.

la convocatoria tiene una relación estrecha con los restantes elementos políticos que están en juego?

La provincia de África era observada como el último bastión del imperio occidental frente a la amenaza bárbara. Los ejércitos godos se desplazaban a voluntad por el territorio de Italia, y las provincias de Hispania y las Galias no ofrecían mejores garantías. Es posible pensar que tal vez Honorio haya querido preparar el terreno para un desembarco de la corte en las tierras africanas. La convocatoria a la conferencia se inscribe en una serie de medidas que tratan de pacificar las provincias africanas, entre las cuales la primera fue la baja de impuestos que se sancionó una vez conocida la victoria de Heracliano sobre las tropas enviadas por Alarico y Átalo (*CT* 11.28.6). Por otra parte esta idea no era novedosa, puesto que algunos de los aristócratas romanos más ricos habían emprendido para esa época una desordenada fuga hacia las costas del África. Vale la pena recordar que las cartas de Agustín testimonian la visita a Hipona de Melania la joven y su esposo Piniano, mientras estaban residiendo en la ciudad de Thagaste después de haber huido desde Italia (*Aug., Ep.* 125 y 126; cf. Lancel 1999: 439-442).

El edicto imperial y la convocatoria efectuada por Marcelino no hacen, evidentemente, ninguna referencia a estos aspectos políticos y se centran en la cuestión religiosa. Sin embargo, tal vez no haya que darle un alcance meramente formal a las palabras iniciales contenidas en el edicto de Honorio cuando dice: [...] *qui* (los donatistas) *Africam, hoc est regni nostri maximam partem et secularibus officiis fideliter servientem, uano errore et dissensione superflua decolorant*, caracterizando al África como “la mayor parte de nuestro reino y fielmente sometida a nuestra administración civil”. El contraste con el resto de las áreas sometidas al gobierno de Honorio carga doblemente esta descripción del África. La idea de que en algunos ámbitos de la corte se especulara con una mudanza hacia zonas más protegidas y aún a salvo de las presiones militares de los ejércitos bárbaros no parece descabellada, pero con las informaciones disponibles sólo puede quedar como una hipótesis de trabajo.

De acuerdo con el texto de la *Gesta* (I, 1) el concilio se abrió con el registro escrito del comienzo de las sesiones, donde consta el término del tiempo prefijado para la reunión y la presencia de las partes convocadas allí<sup>32</sup>. Una vez que los obispos entraron a la sala, Marcelino dirigió unas palabras a los presentes: “Dios quiere ver corregido el error que desde

---

32 Sobre el texto de las actas cabe indicar que se trata de un mosaico de documentos adjuntados al registro del proceso verbal realizado por taquígrafos y controlado por notarios. Véase en detalle en Lancel (1972-1975: I, Chap. V, *passim*).

hacía ya tiempo el antiguo enemigo impulsó, para que la verdadera religión no brinde a los paganos durante más tiempo el espectáculo de la disención”. Para ello había sido elegido como juez para solucionar el asunto, “a fin de que, esclarecida por las discusiones entre los obispos presentes, la verdad brille finalmente de forma más manifiesta”<sup>33</sup>. Es decir que para el juez resultaba claro quién era el “antiguo enemigo de la verdadera religión” y entendía que aunque la verdad ya brillaba, de acuerdo a la discusión que se realizara, este brillo sería más evidente. A continuación ordenó la lectura del edicto imperial que había convocado al concilio al cual nos hemos referido más arriba.

El texto de la convocatoria de Honorio no oculta el resultado esperado para la reunión. Como ya se ha indicado, dice que entre los cuidados del imperio, el respeto de la ley católica es el primero, cuando no el único<sup>34</sup>. Esto no necesariamente implica desde ya una toma de partido. Resulta evidente que el interés de Honorio no se inclinaba por el triunfo del grupo donatista, pero cabe recordar que la referencia a la ley católica para los donatistas no tenía que tener un significado especial, puesto que ellos mismos se reconocían la verdadera Iglesia, y por lo tanto, católicos<sup>35</sup>.

Pero el párrafo siguiente no deja lugar a dudas sobre cuáles eran las intenciones de la corona imperial. Se reconoce allí que ya se había reprimido, sea por medio del terror o de la amonestación, a los donatistas cuyo “vano error y superflua discordia manchan el África”<sup>36</sup>. Se indica también la posibilidad de reiterar medidas de represión que habían sido antes suspendidas, haciendo una explícita referencia a la orden imperial que prescribía una liberalización en materia religiosa, y que había servido como excusa para reavivar los enfrentamientos entre ortodoxos y donatistas en el África<sup>37</sup>. El edicto dice que se había tomado la decisión de revocar dicha ley para evitar que la ocasión fuera aprovechada en favor de las supersticiones (I, 4, 21: *ne qua superstitionibus praestaretur*

---

33 *Gesta* I, 3, 5: *Sed quia id quod dudum error antiqui hostis inmisit Deum certum est uelle nunc corrigi, ne diutius germana religio concertatione sua spectacula gentibus faciat [...] 13: ...ut tandem praesentium disceptationibus episcoporum manifestius ueritas elucescat...*

34 *Gesta* I, 4, 4: *Inter imperii nostri maximas curas, catholicae legis reuerentia aut prima semper aut sola est.*

35 Así Petiliano, *Gesta* III, 22, 2: *Catholicos se sine praeiudicio nostro dixisse...*

36 *Gesta* I, 4, 10: *...uel terrore uel monitu...* El “terror” hace referencia a medidas concretas de represión física. *Ibid.* 12: *...qui Africam [...] uano errore et dissensione superflua decolorant.*

37 *Ibid.* 17: *...sermo caelestis oraculo.* En el fin del mismo edicto reaparece la referencia a dicha ley; *Id.* I, 4, 54: *...nouella subreptione submota;* véanse las aclaraciones de Lancel (1972-1975: II, 566, n. 3). También De Veer (1966: 193-194).

*occasio*), para que no se propagara el error de la funesta interpretación de los donatistas (I, 4, 17: *quem errori suo posse proficere scaeva donatistarum interpretatio profitetur*) y para que no se confundiera la actitud de condescendencia imperial como una incitación para actuar en contra de la “divina religión” (I, 4, 24). Para no dejar una sombra de sospecha, el edicto señala que, aun cuando “prevalece la opinión unánime y manifiesta de que la ley católica está establecida por el culto ortodoxo de los fieles y por la decisión del emperador”, la corte se hace eco de la voluntad de la delegación de los obispos (la referencia es a la parte católica), para que se reúnan y, designando cada parte obispos delegados, “la razón manifiesta refute la herejía al final de los debates”<sup>38</sup>.

Como puede verse, de acuerdo a los fragmentos que hemos tomados del texto, aunque se haga referencia al “juicio” que sería instruido por el delegado imperial, bien lejos estamos de toda posibilidad de que éste fuese imparcial. El resultado que se esperaba de la convocatoria es obvio: la condena de los donatistas, situación que estaba ya anticipada por varios edictos de persecución. El proceso, antes de haber sido efectuado, tenía inscripto en su convocatoria el juicio final. Cabe entonces preguntarse por qué el gobierno romano había elegido esta particular forma de solucionar el diferendo. Lancel (1972-1975: I, 67-8) indica que la intención de Honorio no era que se llevara a cabo un proceso entre particulares, “mais d’obtenir, à la faveur d’une grande confrontation, la justification élatante et définitive d’une politique répressive à l’égard de toute une Église”. Por eso, según el autor, se prefirió la figura de un rescripto indirecto (*pragmaticum rescriptum*) dirigido al juez que desarrollaría el proceso en lugar de ser enviado directamente a los donatistas. Monceaux (1912: IV, 392-3) afirma que no deja de sorprender la parcialidad ingenua o cínica del edicto, así como el tono de la introducción y la confirmación intespestiva de las leyes de proscripción, en un documento oficial destinado a preparar un juicio arbitral.

Además Lancel (1972-1975: I, 68) sostiene que, aunque existe una amenaza de juicio en caso de ausencia (*in contumaces*) contra los donatistas, en realidad no había ni demandantes ni defensores sino que ambas partes estaban situadas en un mismo plano. Esto en realidad nos está indicando la dificultad de poder encuadrar adecuadamente en los marcos jurídicos legales la naturaleza del proceso. Por mi parte tengo sobre el particular un juicio diferente. Las dos partes convocadas al proceso,

---

38 I, 4, 25-28: *Et quamuis una sit omnium et manifesta sententia catholicae legis plenam ueritatem recto hominum cultu et caelesti sententia conprobatam. [...] 32: ...habitis disputationibus, superstitionem ratio manifesta confutet.*

católicos y donatistas, no estaban en un mismo plano, o por lo menos no lo reconocían, de allí la insistencia de los donatistas en precisar algunos de los aspectos formales de la convocatoria, y en particular sobre la *persona*, a fin de establecer claramente quién era el demandante y quién era el defensor<sup>39</sup>. Por otra parte, como se desprende del análisis que hemos realizado sobre el edicto de Honorio, los católicos contaban con el apoyo del aparato del Estado, que hasta entonces había perseguido sólo a los donatistas, aunque no de forma sistemática, y la convocatoria del Concilio de Cartago era el paso final para su definitiva proscripción. Plantear una igualdad de los actores convocados al mismo no resulta correcto. La conferencia resulta una impostura para forzar una situación que los donatistas nunca habrían aceptado, es decir discutir con los católicos sobre el origen del cisma, porque ellos entendían que eso era un aspecto resuelto<sup>40</sup>. De allí la necesidad de organizar algo similar a un proceso, pero que se desarrollara como un concilio. Sobre esa ambigüedad es que se despliega la defensa, condenada desde el comienzo al fracaso, que trataron de elaborar los donatistas. La inevitabilidad de la derrota de los cismáticos no dependía en este caso de la posible impericia de sus defensores, sino de la parcialidad de la convocatoria.

Monceaux (1912: IV, 393) supone que el edicto imperial no fue conocido por los donatistas hasta el momento de su lectura en la Conferencia. Encuentra verosímil que Marcelino haya publicado su propio edicto, que hacía referencia al del emperador, y que haya ocultado este último para tratar de dejar de lado cualquier indicio que pudiera delatar una posición adoptada de antemano. Se apoya para ello en las instrucciones especiales enviadas por el emperador a Marcelino, que no conocemos, para suponer que allí se habrían ajustado estos detalles con el juez (*Gesta* I, 4, 49: *ut et ea quae ante mandata sunt, et quae nunc statuta cognoscis*). Por mi parte encuentro dudosa esta sugerencia. Los edictos de persecución imperiales nunca se caracterizaron por este tipo de sutilezas. Alcanza recordar la ley del 24 de noviembre del 408 sancionada por Olimpio, enviada al procónsul Donato donde ordenaba la pena de muerte contra los donatistas y judíos que intentaran realizar cualquier acción en contra de la Iglesia católica, cuyas consecuencias directas fueron tan violentas que el propio Agustín se vio en la necesidad de solicitar a Donato que suavizara esas medidas (Aug., *Ep.* 100;

---

39 Lancel (1972-1975: I, 84-88), presenta el problema en el apartado "La discussion sur la *persona*".

40 Aun cuando ellos mismos habían recurrido a las autoridades seculares en un primer momento para tratar de resolver a su favor la disputa por la cátedra de Ceciliano, con resultados adversos.

el texto de la ley en *CT* 16.5.44). O igualmente la nota enviada por Honorio a Heracliano el día siguiente al comienzo del saqueo de Roma donde se revocaba el decreto de libertad religiosa anterior, y se imponía la proscripción y la pena de muerte para los herejes (*CT* 16.5.51). Por otra parte, la forma en que fué organizada la defensa por parte de los donatistas a lo largo del proceso, permite entrever el acabado conocimiento que tenían sobre el final de la conferencia. También aparecen repetidas menciones a la persecución que sufren los donatistas durante la larga lectura de los mandatarios en la primera sesión de la conferencia<sup>41</sup>, lo que indica claramente que el donatismo ya era un grupo en retirada, fuertemente hostigado por la política imperial<sup>42</sup>. No parece sensato creer que los donatistas podrían esperar salir airosos de la conferencia. Este espíritu pesimista se trasluce claramente en su *mandatum*, donde se eligen defensores “contra los «traidores» y perseguidores nuestros, que nos sumieron en la inquietud, quienes a través de sus súplicas obtuvieron el edicto publicado para llevarnos ante el tribunal del clarísimo y respetable tribuno y notario Marcelino”<sup>43</sup>. Los donatistas, antes de pasar a discutir cualquier tema que fuese, intentaron obstaculizar el proceso a través de todos los recursos legales imaginables.

La causa de que se haya realizado la conferencia bajo esta forma particular creo que radica básicamente en dos hechos. El primero es que de esta manera el gobierno se aseguraba la resolución del cisma en su lugar de origen, con un tiempo de finalización previamente establecido de tres días, y con la parodia de un arbitraje estatal como garantía. El segundo es que tales condiciones sirvieron como base para realizar una amplia difusión propagandística ya que las actas de la conferencia fueron dadas

---

41 *Gesta* I, 116, 20; 126, 104 y 133, 162, 185, 209; 134, 4. Podría igualmente considerarse que buena parte de los casos de conversión del donatismo al catolicismo atestiguados, se deben a esa misma política agresiva, por ejemplo I, 121, 35; 128, 111 y 130; 133, 18 y 286. Sin embargo es difícil señalar aquí el momento en que estas conversiones han ocurrido, excepto en contados casos. Véase ahora Lancel (1972-1975: I, 121, y n.1), con la lista exhaustiva de las conversiones registradas en la conferencia por parte de ambos bandos. Es curioso que el autor resalte que estas conversiones se hayan hecho “en dépit du terrorisme exercé par les circoncellions” –aun cuando esto sea en parte correcto–, y no señale el peso de la represión estatal para lograr las católicas.

42 Igualmente véase la referencia de Petiliano al exilio sufrido por algunos de los donatistas como producto de la política imperial, lo que había sido aprovechado por los católicos para ocupar esos sitios y conquistar a las comunidades de fieles, I, 165, 17: *...illis multitudinem bella conquirant, dum absentibus nobis aut in locis, aut in ciuitatibus nostris, aut in diocesibus passim multas imagines erigunt ut numerosi esse uideantur...*

43 *Gesta* I, 148, 11: *...defensoresque uos facimus aduersus traditores persecutoresque nostros qui nos in iudicio uiri clarissimi spectabilis tribuni et notarii Marcellini, per supplicationem suam proposito edicto, inquietare uoluerunt...*

a publicidad. Para que no hubiera ninguna duda sobre esta publicación, el juez imponía un complicado mecanismo de suscripción de cada intervención para convalidar las transcripciones realizadas en el registro llevado por los taquígrafos<sup>44</sup>. Esta edición oficial luego era copiada en varias reproducciones para ser expuestas en los edificios de ambas iglesias en Cartago y las demás diócesis africanas, buscando así garantizar la imposibilidad de que alguno de los participantes en el debate pudiera contradecirse sobre sus afirmaciones. Como se partía de la idea de que se alcanzaría la verdad sustentada por la Iglesia católica, la autenticación de los registros apuntaba básicamente a la difusión de ese resultado. Todos los participantes de la Conferencia tenían claro este aspecto del debate. El obispo donatista Petiliano, verdadero portaestandarte de la iglesia cismática, en un momento de la discusión dice lo siguiente: “Tenemos responsabilidades frente al público. Tú (refiriéndose al juez Marcelino) también has querido tener en cuenta al público, a quien hiciste juez de tu juicio” (*Gesta* III, 135). El mandato de los donatistas leído en la tercera jornada de la conferencia le solicitaba al juez que sus acciones tuvieran equidad “sobre todo porque invitas al público, en tus edictos, a juzgar la equidad de tu tribunal” (*Gesta* III, 258, 10).

De esta manera el gobierno de Honorio generaba las condiciones para una pacificación religiosa, cuidadosamente instrumentada desde el Estado en combinación con la jerarquía católica. Así, se podía garantizar un control social más efectivo sobre la única zona del imperio occidental que no estaba bajo la presión militar de los ejércitos germánicos. Para cerrar esta idea quisiera recordar que cuando los vándalos controlaron el norte de África, la capacidad de resistencia del estado romano de occidente frente a los germanos se diluyó rápidamente dando paso a su definitiva desaparición.

---

44 El proceso comportaba tres pasos: el primero consistía en el registro de las intervenciones, probablemente en tablillas enceradas, por estenógrafos oficiales supervisados por cuatro obispos archivistas por cada una de las partes en conflicto; el segundo implicaba una transcripción de las versiones taquígráficas sobre hojas de pergamino reunidas en un volumen y fijadas por una tela, donde los oradores autenticaban sus intervenciones; finalmente, en el tercer paso, se retranscribían estos registros (*sceda subscripta atque emendata*) con los sellos del juez y los ocho obispos archivistas para conformar el registro original que probablemente se depositaría en los archivos del próconsul del África. Cf. Lancel (1972-1975: I, 346-53).

## Bibliografía

- BRISSON, J.P. (1958). *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale*. Paris.
- CESA, M. (1994). *Impero Tardoantico e barbari: La crisi militare da Adrianopoli al 418*. Como.
- CHUVIN, P. (1990). *A Chronicle of the Last Pagans*. Cambridge, Mass.
- CRACCO RUGGINI, L. (1968). «De Morte Persecutorum» e Polemica Antibarbarica nella Storiografia Pagana e Cristiana», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* IV.3: 433-47.
- CRESPIN, R. (1965). *Ministère et Sainteté*. Paris.
- DEMOUGEOT, E. (1950). «Note sur la politique orientale de Stilicon de 405 à 407», *Byzantion* 20: 27-37.
- DEMOUGEOT, E. (1979). *La formation de l'Europe et les invasions barbares*. Paris.
- DE VEER, A.C. (1966). «Une mesure de tolérance de l'empereur Honorius», *Revue des Études Byzantines* 24: 189-95.
- FREND, W.H.C. (1952). *The Donatist Church*. Oxford.
- FREND, W.H.C. (1977). «When did the Donatist Schism begin?», *Journal of Theological Studies* 28: 104-109.
- FREND, W.H.C. (1989). «Augustine and Orosius. On the end of the Ancient World», *Augustinian Studies* 20: 1-38.
- GARCÍA MAC GAW, C.G. (2008a). «Los circunceliones. Elementos para la construcción de la historia rural africana», en J. Gallego y P. Miceli (eds.), *Habitar, producir, pensar el espacio rural. De la Antigüedad al Mundo Moderno*. Buenos Aires: 149-76.
- GARCÍA MAC GAW, C.G. (2008b). *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*. Bordeaux.
- HEATHER, P.J. (1991). *Goths and Romans, 332-489*. Oxford.
- JONES, A.H.M. (1964). *The Later Roman Empire, 284-602*. Oxford.
- LANCEL, S. (1968). «Aux origines de Donatisme et du mouvement des Circoncillions», en *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à Ch. Saumagne*. Tunisie: 183-88.
- LANCEL, S. (1972-1975). *Actes de la Conférence de Carthage en 411*. Paris (3 vols.).
- LANCEL, S. (1979). «Les débuts du Donatisme: la date du 'Protocole de Cirta' et de l'élection épiscopale de Silvanus», *Revue d'Etudes Augustiniennes* 25: 217-29.
- LANCEL, S. (1999). *Saint Augustin*. Paris.
- LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. (1990). *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford.
- MAIER, J.L. (1989). *Le dossier du donatisme*. Berlin (2 vols.).
- MANDOUZE, A. (1982). *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire. I- Afrique (303-533)*. Paris.
- MAROTTA, V. (1993). «Il potere imperiale dalla morte di Giuliano al crollo dell'Impero d'Occidente», en A. Schiavone (ed.), *Storia di Roma*. Roma: vol. III.2.
- MARTROYE, F. (1904-1905). «Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes

- et Circoncellions”, *Revue des Questions Historiques* 32: 353-416; 33: 5-33.
- MARTROYE, F. (1913). “La répression du donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique”, *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France* 63, VIII.3: 24-140.
- MATTHEWS, F. (1970). “Olympiodorus of Thebes and the History of the West (A.D. 407-425)”, *Journal of Roman Studies* 60: 79-97.
- MAZZARINO, S. (1942). *Stilicone, la crisi imperiale dopo Theodosius*. Roma.
- MODÉLAN, Y. (1989). “Gildon, les Maures et l’Afrique”, *Mélanges de l’École Française de Rome - Antiquité* 101 V.2: 821-72.
- MONCEAUX, P. (1912). *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne*. Paris: vols. IV-VII.
- OOST, S.I. (1966). “The revolt of Heraclian”, *Classical Philology* 61: 236-242.
- PASCHOUD, F. (1979). “Introduction et notes”, en Zosime, *Histoire Nouvelle*. Paris.
- PIETRI, C. (1976). *Roma Christiana*. Paris (2 vols.).
- ROMANELLI, P. (1959). *Storia delle province romane dell’Africa*. Roma.
- STEIN, E. (1959). *Histoire du Bas Empire*. Paris.
- TENGSTRÖM, E. (1964). *Donatisten und Katholiken*. Göteborg.



## ESTRATEGIAS DE CONVERSIÓN RELIGIOSA EN *SIMEÓN EL LOCO* DE LEONCIO DE NEÁPOLIS

Una de las obras hagiográficas más llamativas de la literatura bizantina es sin duda la *Vida de Simeón el loco*<sup>1</sup>. En el marco de un proyecto de traducción, estudio y anotación del *corpus* completo de Leoncio, vamos aquí a hacer una cala en el texto enfocándonos en los procedimientos de evangelización utilizados por el ex anacoreta.

Porque Simeón abandona el desierto, donde estaba retirado con su amigo de juventud, Juan el eremita, tras unos días en el cenobio, y después de treinta años de oración y ascetismo al estilo de un *boskós*<sup>2</sup>, decide volver a la ciudad (142: 7 ss.)<sup>3</sup>. Esta decisión, cuestionada ciertamente por su amigo<sup>4</sup>, está fundada en el hecho de pensar que sería mucho más útil, una vez logrado por él un notorio grado de perfección espiritual, pasar a ayudar a la gente no ya con la oración oculta sino con acciones presenciales. Esto queda claro en la introducción misma que hace Leoncio, quien señala que Simeón

no creyó justo que el honrado y glorificado así por Dios menospreciara la salvación de los congéneres, sino que, recordando al que dijo «amarás

- 
- 1 Sobre la presencia de personajes similares en el mundo ruso cf. Rochcau (1980), quien se centra en Andrés (s. xi) y Pelagia (s. xix); ver también Ivanov (1999), que pasa revista a diversas manifestaciones regionales y temporales para centrarse luego en la 'santa locura rusa', su persecución, su popularidad, la canonización de algunos representantes, e intenta una explicación del fenómeno. Simón Palmer (1999), hace una revisión de la figura del 'santo loco' en el mundo bizantino. Déroche (1995: 155) menciona cinco 'locos' de los que se conoce solamente el nombre. Rydén (1981: 111) observa que tras la pérdida de Egipto, Palestina y Siria, Bizancio pierde el ímpetu de estos ascetas y que aparecen algunos que viven como locos por un tiempo y por razones especiales; en realidad, también Simeón 'se hace el loco' por un tiempo y con fines específicos.
  - 2 Se denominaba *boskós* a quien vivía en un estado cuasi salvaje o primitivo. Simeón mantendrá en Émesa algún rasgo, dado que a veces come carne cruda.
  - 3 Cito por la edición de Festugière-Rydén (1974). No incluyo los textos griegos por razones de espacio y técnica.
  - 4 La vida monacal era vista entonces como imagen típica de la santidad. Cf. Ubierna (1997). Por otra parte, el monje era visto como alguien consagrado a la 'soledad' (*monakhós*) y al servicio de Dios (*therapeutés*), sin las preocupaciones comunitarias, sociales y apostólicas del sacerdote (cf. Roques 1962: 210-1).

a tu prójimo como a ti mismo» (*Lucas* 10:27), quien tampoco consideró indigno revestir forma de esclavo sin desviarse a causa de la salvación del esclavo, imita también él a su propio Amo, poniendo verdaderamente su propia alma y su cuerpo para salvar a algunos. (123: 20 ss.)

Y que esto lo hace

...cuando por humildad tomó para sí la impasibilidad como vestidura de adentro y de afuera y fue considerado digno de la filialidad adoptiva, de acuerdo con la voz que dice en el *Cantar de los cantares* acerca del alma pura e impassible, que es «toda bella» (*Cantar* 4:7), dice Cristo al alma, «toda bella, vecina mía, y en ti no hay reproche», entonces también él saltó al mundo desde el desierto como a un combate singular contra el diablo, por un llamamiento de Dios. (123: 14-20)

El principal logro de la vida retirada del 'loco' es la *apátheia*, la impassibilidad que surge de la negación de las pasiones del cuerpo como herramienta para el fortalecimiento del alma<sup>5</sup>. Este autodomínio de tradición ya pagana es el que le permite 'abusar' de lo material sin que esto le afecte el alma.

Cuando el texto ingresa en la tercera parte –tras el prólogo y el sector dedicado a la vida en el desierto–, parte en la que se reseñan las actividades de Simeón en Émesa, el relato incluye una serie de anécdotas, en muchas de las cuales se producen milagros, resumidos previamente por Leoncio (145: 6 ss.) para destacar que era disposición de Dios que la virtud de Simeón quedara oculta, dada la evidente maravilla de sus logros<sup>6</sup>. Si analizamos estas anécdotas encontramos<sup>7</sup>:

- 
- 5 Le dice el amigo Juan: “Pero si enteramente has tomado la capacidad proveniente de Dios, hermano, de modo que cuantos hábitos o palabras o acciones haga el cuerpo, tu mente permanezca inmóvil e imperturbable y tu corazón de ningún modo sea ensuciado o dañado por esas cosas, realmente yo me regocijo en tu salvación” (143: 31 ss.).
  - 6 Sobre la estructura en cuatro partes (prólogo, desierto, predicación, epílogo), véase Syrkin (1982: 154). El estudioso observa que la tercera parte, que aquí nos ocupa, carece de organización cronológica y tiene al *salós* como centro del relato de su vida urbana, a diferencia de la segunda, que es cronológica y tiene al *boskós* como uno entre otros de la vida eremítica (cf. también Krueger 1996: 19; el análisis del género hecho por Rydén 1999, y por Giannarelli 1976; Rapp 1999, niega que la hagiografía sea un género). En realidad, esa estructuración en cuatro partes es similar a las de las biografías de Suetonio. Cox (1983: 9) observa que desde el *Agésilao* de Jenofonte, la biografía se divide en *práxeis* (hechos cronológicos) y *éthos* (tratamiento sistemático del carácter), enfatizando la juventud y educación del héroe: en el caso de *Simeón*, la cronología se da en la primera parte, que a la vez es la que construye el *éthos* del personaje, *éthos* que le permite acceder a una nueva secuencia de *práxeis* que lo ponen de manifiesto en su *akmé* ('punto culminante, esplendor') pero sin cronología.
  - 7 Simón Palmer (1999: 63) hace una breve clasificación de los treinta y un episodios de Simeón en Émesa.

- a) algunas que simplemente ‘disfrazan’ a Simeón como loco: el entrar a Émesa arrastrando un perro muerto (145: 21 ss.), de modo que inmediatamente los niños lo consideren *morós*; el ingresar a la iglesia en plena misa y dedicarse a cascar nueces y apagar las velas (145: 25 ss.); el volcar las mesas de los pasteleros (146: 2 s.); el regalar y devorar la mercadería que se suponía debía vender (146: 9 ss.)<sup>8</sup>; otro caso es el de defecar en público (148: 14 ss.), o el desnudarse en la calle, antes de entrar al baño (148: 26 ss.), o el apedrear a los jóvenes para que lo dejen jugar con ellos (149: 23-24), o el llevar salchichas colgadas como una estola (160: 25 ss.). Simeón obtiene de estos hechos solamente burlas y golpes, que se toma con tranquilidad e incluso ironía consigo mismo (“Humilde Simeón, realmente así no vives en las manos de éstos ni una semana...”, 146: 4-5); en su intención evangelizadora, esto sirve para su humildad y para pasar inadvertido, de modo que sus buenas obras no motiven gloria personal;
- b) algunas anécdotas sirven para mostrarlo falsamente vicioso. El relator advierte que cuando la gente se daba cuenta de que Simeón había obrado una buena acción, enseguida cambiaba él de región para ser olvidado o “figuraba algo inconveniente” para ocultar esa virtud (147: 5 ss.). Ejemplo de esto es el episodio de la jarra envenenada: como el tabernero se dio cuenta de que la había roto porque sabía que contenía veneno y entonces “lo tuvo por santo” (147: 24), Simeón, para que no lo glorificara, incurre en una visita ambigua por lo que la esposa del tabernero lo acusa de querer violarla, con lo cual su marido cambia de opinión y tiene a Simeón por desquiciado. Otro caso es el de devorar públicamente carne o pasteles después de haber soportado largo ayuno, virtud ignorada por los demás (148: 10-12; 156: 23 ss.). Asimismo, cuando da lugar al parto de la esclava por la confesión de ésta, baila y toca castañuelas, de modo que los que lo creen loco convezan a los que veían en ese parto un prodigio de santo (151: 23 ss.). Devora lupines a tal punto que escandaliza a los ‘sabios’, a uno de los cuales le da una bofetada (153: 5 ss.); también baila con prostitutas y se deja toquetear por ellas (154: 28 ss.; 156: 13 ss.);

---

8 El motivo de la ‘gula’ y otros vinculados con la comida son típicamente cómicos (cf. Cavallero 1996: nº 51 a 57). Curtius (1955: 612) lo señala como presente también en varios géneros del medioevo latino. Simeón incurre en desnudamiento que, aunque no sea involuntario (variante propiamente cómica; cf. Curtius 1955: 615), genera ridículo. Cabe destacar que el estudioso alemán señala que la literatura hagiográfica occidental asume rasgos que se hallan ya en la oriental.

- c) otras anécdotas, en cambio, permiten que la gente se asombre de sus prodigios; pero el relator advierte que esto ocurre a pesar de Simeón y con el fin de que los demás se vean movidos a conversión; así, por ejemplo, cuando quema incienso en su mano o en su manto sin que éstos ardan, lo cual asombra a la mujer del vendedor de posca (146: 19 ss.). No lo oculta, sin embargo, Simeón, cuando da manjares al comerciante que había visitado a Juan el eremita; empero, éste no se anima a contarlo por la fama de loco que tiene su bienhechor (159: 5 ss.);
- d) otros episodios muestran curaciones, pero todas ellas son efectuadas de un modo ‘no convencional’, podríamos decir, utilizando métodos indirectos que a la vez disimulan el hecho. Así, por ejemplo, golpea y desmaya al hijo de su amigo Juan el diácono para sacarle el demonio de adentro, y esto en medio de un supuesto juego callejero (149: 26 ss.); o le arroja una piedra a la mano del prestidigitador para secársela, hasta que prometa no hacer cosas ilícitas (150: 10 ss.); o retrasa el parto de la esclava hasta que enmiende su calumnia (151: 10 ss.); o quema los labios de los sabios para que no cuenten lo que les había dicho, y esto en razón de que son “desubicados” como Orígenes, es decir, con tendencias heréticas (153: 16); también manda al diablo en aspecto de etíope a romper las cosas en la tienda de la vendedora de posca y le advierte a ésta que eso continuará si no se convierte, con lo cual logra que ella y su esposo dejen la herejía acéfala (153: 18 ss.): recordemos que la vendedora de posca ya había presenciado el milagro de que Simeón no se quemaba con las brasas, por lo que a pesar de sus ‘locuras’ él tenía cierta autoridad moral sobre ella. El artesano hebreo que ve que dos ángeles conversan con Simeón mientras se lava, recibe en sueños el pedido de que no lo delate; como el judío pensaba hacerlo, el loco lo enmudece; al rogarle que lo cure, Simeón le dice que si se bautiza, lo cura, cosa que ocurre *post mortem* (154: 12 ss.).

En este tipo de actitudes, que parecen inadecuadas y violentas, hay que tener en cuenta lo que dice santo Tomás:

En cuanto a por qué habiendo pecado uno es castigado otro, hay que saber que la pena tiene dos aspectos, lesión y remedio. Pues a veces es cortado un miembro para que el cuerpo entero se conserve; y así, la pena infiere la lesión de aquél en tanto es cortado, pero tiene remedio en tanto conserva el cuerpo. Sin embargo, nunca un médico corta un miembro más noble para la conservación del menos noble, sino al revés. En las cosas humanas, el alma es más noble que el cuerpo y el cuerpo es

más noble que las cosas exteriores; y por eso nunca ocurre que alguien sea castigado en el alma en pro del cuerpo, sino más bien en el cuerpo para remedio del alma<sup>9</sup>.

A veces alguien es flagelado no para corrección de cosas pretéritas sino para preservación de futuras; así se lee acerca de Pablo en *2 Corintios* [12: 7]: “para que no me ensoberbezca la magnitud de las revelaciones, me ha sido dado el aguijón de mi carne, ángel de Satanás, que me abofetea”<sup>10</sup>.

Por esta razón controla Simeón a las prostitutas que prometieron ser sus amigas: si no guardan continencia, les envía una enfermedad o un demonio para que recuerden el convenio y vuelvan a la virtud (155: 14-18 y 156: 5 ss.). Al intendente que lo cree fornicador, le ata la lengua cada vez que intenta calumniarlo ante los demás (156: 14 ss.). A las muchachas difamadoras las hace bizcas pero las cura si se corrigen de su actitud (157: 17 ss.); el mismo santo explica la causa de este método al decir a la fuente del relato, “Si no las hubiera hecho bizcas Dios, habrían superado en libertinaje a todas las mujeres de Siria. Pero por medio de la enfermedad de sus ojos, se apartan de sus muchos males” (158: 5-8). A la adivina fabricante de amuletos le da un amuleto que le impide seguir desarrollando su oficio, con lo cual evita la seducción de los demás y el desvío de la propia adivina (162: 22 ss.). Al hebreo fabricante de vidrios hace que éstos se le rompan; al asociar esto con su postura religiosa, logra que se convierta (163: 7 ss.);

- e) en otros casos, las curaciones o beneficios se producen para mover a no repetir errores pasados, pero sin causar ‘daño’ en el beneficiario. En el caso de su amigo Juan el diácono, acusado falsamente de asesinato,

---

9 Tomás de Aquino, *Comentario al evangelio de Juan* n° 1297. “*Quare autem uno peccato alius puniatur, sciendum, quod poena duo habet, laesionem et remedium. Nam aliquando absconditur membrum ut totum corpus conservetur: et sic poena huius laesionem infert in quantum absconditur, sed remedium habet in quantum conservat corpus. Numquam tamen medicus nobilius membrum abscondit propter conservationem minus nobilis, sed e converso. In rebus autem humanis, anima nobilior est corpore, et corpus nobilium exterioribus rebus; et ideo numquam fit ut aliquis propter corpus in anima puniatur, sed potius in corpore propter remedium animae*”. S. Thomae Aquinatis, *Super evangelium S. Ioannis lectura*, cura P. Raphaelis Cai, O. P., editio V revisa. Taurini-Romae, Marietti, 1952. Las traducciones son nuestras: cf. Tomás de Aquino, *Comentario al Evangelio según san Juan*, Buenos Aires, Agape, 2005.

10 *Ibidem* n° 1302. “*Quandoque autem flagellatur aliquis non propter praeteritorum correctionem, sed ad futurorum praeservationem: sicut de Paulo legitur II Cor. XII, 7: ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, Angelus Satanae, qui me colaphizet*”.

Simeón ruega por él y logra que se aprese a los autores del hecho exactamente cuando Juan iba a ser ahorcado; pero luego le explica a su amigo que ese mal le había ocurrido por faltar a la caridad con unos necesitados (159: 16 ss.). Tras la curación del ciego, le aclara que lo hace para que no vuelva a robarle cabras a su vecino (161: 12). Al restituírle lo robado a un amo golpeador, le advierte que debe dejar de maltratar a sus esclavos y, ante el intento de retractarse de la promesa, le advierte que si lo hace perderá sus bienes (161: 13 ss.). A los pobladores que lavaban ropas les da manjares y hace que nunca les falte comida en sus casas; con esto logra que unos abandonen sus malas costumbres y otros se hagan monjes, sin que pudieran empero contar a nadie lo ocurrido (163: 16 ss.). Al magnate lo salva de perecer jugando a los dados con la Muerte para hacerlo dejar sus conductas adúlteras (165: 15 ss.);

- f) algunas supuestas locuras son hechas para beneficiar a la sociedad, sin tener que ver esto directamente con su santificación, pero sí con un acercamiento de la gente a Dios al verse protegida por Él. Así, por ejemplo, el golpear las columnas para que no caigan durante el terremoto (150: 20 ss.); el bendecir a los niños que serían víctimas de la peste (151: 1 ss.); el impedir que pasen por una calle donde el demonio puede asaltarlos (157: 5-11); el convertir el vino en vinagre para que el mulero ponga una tienda de posca, de modo de reparar su quiebra porque era compasivo (164: 14 ss.).

La clave de este personaje es la falsa locura. La intención de ‘hacerse el loco’ es explícita en el relato: se usa el giro *tòn salòn poieîn* (146: 6), el verbo *salízein* (154: 19) y la frase *prospoiétós estin* (156: 12); mediante esa farsa, Simeón disimula su capacidad taumaturga y la virtud que es causa de ella, impidiendo que la gente piense que es un santo. Este deseo responde a la enseñanza evangélica: “que tu mano izquierda no sepa lo que hace la derecha” (*Mateo* 6: 3). Dice el relato:

A veces se hacía el que era cojo, otras daba saltos, otras se arrastraba por las asentaderas, otras le ponía el pie a alguien que corría y lo hacía caer. Además, en la luna nueva se hacía el que miraba hacia el cielo y caía y daba patadas y a veces se hacía el que pregonaba. Pues decía que tal figuración era la más grande de todas las figuraciones para adaptarse y parecerse a los que se hacían los estúpidos a causa de Cristo. Pues por medio de esto muchas veces no sólo censuraba sino también reprimía pecados y mandaba la ira de Dios a alguien para su corrección y predecía algunas cosas y hacía cuanto quería, solamente que cambiaba su voz y

sus ademanes. Y por cuanto hacía, lo tenían como a los muchos que pregonan y profetizan por obra de demonios. (155: 20 ss.)

Su único objetivo era la conversión de la gente, por eso queda expresamente claro que Simeón oculta su virtud para evitar ser alabado por los hombres (144: 23-24; 147: 25)<sup>11</sup>. La caridad en Simeón va junto con la propia humildad y modestia. Como advierte el relator, “de sus acciones, algunas las cumplía el justo por salvación y compasión de los otros, otras para que se ocultaran sus costumbres” (149: 16-18). Y reitera:

En efecto, todo el objetivo de este muy sabio Simeón, como ya queda dicho, era éste: primero, salvar almas, sea por medio de asaltos que les enviaba burlesca y metódicamente, sea a su vez por medio de milagros que llevaba a cabo como estúpido, sea por medio de encargos que les decía haciéndose el loco, para que entonces no fuera conocida su virtud ni recibiera elogio ni honra por parte de los hombres. (157: 12-16)

El único en Émesa que sabe que Simeón finge locuras y es un santo es Juan el diácono, el amigo que relatará su vida: así, por ejemplo, le dice que no se escandaliza si lo ve comer carne cruda (158: 12-14), a la vez que presencia tanto sus milagros (160: 9 ss.) cuanto su cordura espiritual (160: 19-24). Y el mismo relato aclara que Simeón le advertía que, en caso de delatarlo, tendría sufrimientos en la otra vida. Esta ‘amenaza’ la hace en vista de un bien mayor: si él pasa por loco, puede cumplir su misión. Por otra parte, con Juan el diácono Simeón aplica otra estrategia, más tradicional, que es la prédica directa: en 166: 27 ss. llama la atención sobre la pureza y perseverancia, bondad y laboriosidad de mucha gente humilde, recomienda el amor misericordioso y la reconciliación con los hermanos. Pero esta técnica la aplica solamente antes de morir, e incluso su muerte y su entierro son una lección de humildad (167: 29 ss.).

Otra forma, que podríamos llamar tradicional y que se vincula con los prodigios presenciados por la gente y mencionados más arriba (punto f), son los milagros *post mortem*. De ahí que, cuando se relata el traslado del cuerpo a su sepultura, se registra el testimonio del vidriero judío, que afirma oír salmodias angélicas (168: 16 ss.), y el de Juan el diácono y otros quienes, al pretender levantar el cadáver para darle más honrosa tumba, encuentran que el sepulcro está vacío (168: 26). Estos milagros obrados por Dios para revelar su santidad, provocan que los hombres

---

11 La conversión de la gente incluye la de los monjes mismos (cf. 152: 5 ss., 153: 4). No es exacto que Simeón no denuncie los pecados de los monjes (Magdalino 1999: 93), aunque ciertamente no ocupa este aspecto un lugar relevante.

comiencen a atar cabos, a contarse mutuamente los beneficios recibidos y a entender la estrategia del loco.

En todo el relato de la vida de Simeón, hay un concepto fundamental que opera como clave de su conducta: es la *apátheia*. El ‘no-cuerpo’, como ya señalamos, es una herramienta para el fortalecimiento del alma, base permanente del ascetismo. Esta *apátheia* de Simeón es la que le permite ‘abusar’ de lo material sin que esto le afecte el alma (cf. 123: 15-16), de modo que puede incurrir en técnicas que lo hacen pasar por vicioso o loco –lo cual sirve a su humildad– y tener además trato íntimo con gente a la cual su cercanía beneficia, como mendigos y prostitutas. En 148: 17-20 se dice:

Pues preservado, como se ha dicho muchas veces, por el poder del Espíritu Santo que habitaba en él, se hallaba por encima de la inflamación del diablo, sin ser dañado por ella de ninguna manera.

Esto se ve claramente cuando entra al baño de mujeres sin inmutarse (149: 5 ss.) y es explicado luego en el relato de la bendición especial que le impartió Nicón en el vientre durante un tiempo de tentación en el desierto (155: 4 ss.).

Podría pensarse que la tercera parte de la hagiografía, es decir, las anécdotas que hemos reseñado y clasificado, dan poca cabida a lo espiritual. Todo lo contrario: el relato destaca que lo ‘externo y corporal’, aparentemente malo, puede ocultar una gran virtud ‘interna y espiritual’. Lo que vale más, por ser inmortal, es el espíritu *athánatos* y *asómatos* (135:5, 168: 23, 170: 7), por ello el cuerpo es utilizado como inductor a la corrección del alma, sobre todo cuando hay contumacia, como son por ejemplo los casos de la mano desecada (150: 10 ss.), de los ojos estrábicos (157: 17), del parto obstaculizado (151: 10 ss.), etc. Simeón opta por predicar la conversión desde la aparente locura, desde la paradoja de un cuerpo y de una actitud externas que asombran, perturban, sacuden y confunden al que los ve, como son la falta de respeto al culto o el bailar con prostitutas o no guardar normas de decoro. Hace esto con dos objetivos:

1. ocultar humildemente su propia virtud, su interioridad santa;
2. demostrar, *a posteriori*, que lo exterior es engañoso, es “vanidad de vanidades” y que, por lo tanto, debe conformarse, adecuarse, a lo espiritual, para lograr la unidad que es el hombre<sup>12</sup>; que no hay que

---

12 Cf. p. 169: no juzgar sin conocer el espíritu de la persona. Dionisio, tan ‘místico’ y ‘espiritual’, destaca la bondad del cuerpo (*Los nombres divinos* IV 27 y 28) y que éste

quedarse en el parecer sino en el ser, enfoque de conversión que Jesucristo advirtió a los fariseos hipócritas (*Mateo* 6: 2 ss., 15: 7 ss.).

Precisamente este modo paradójico de predicar no puede aceptar la calumnia<sup>13</sup>; por eso reacciona Simeón ante quien lo cree fornicario (156: 11 ss.) y ante quien lo acusa de violación (151: 25 s.). En cambio, cuando su virtud se hace evidente, se aleja o calla al testigo (147: 6; 153: 16), para evitar así la alabanza, de modo que logra su segundo objetivo sin quebrantar el primero.

Lo que parece una concepción barroca de oposición cuerpo-alma, interior-exterior, no es más que un enfoque que apunta al logro de una verdadera unidad coherente entre cuerpo y alma, interioridad-exterioridad, unidad eminentemente católica y ortodoxa, por cierto no maniquea ni protestante. Si se diluye esta supuesta oposición, también se diluye en el relato la oposición desierto-ciudad: el retiro sigue siendo fundamental para la ascesis y la oración, pero la santidad es posible también en la ciudad.

En realidad, este enfoque se vincula con la paradoja evangélica: Cristo mismo presenta su Buena Nueva como una aparente contradicción –recordemos por ejemplo las bienaventuranzas– y se muestra Él en actitudes y dichos que, si se toman al pie de la letra o se entienden desde lo meramente exterior, resultan escandalosos<sup>14</sup>. Hay entre Simeón y Jesucristo muchos paralelos, algunos de los cuales han sido señalados ya por la crítica<sup>15</sup>:

---

merece la resurrección junto con el alma a la que acompañó (*ibid.* VI 1; *La jerarquía eclesiástica* VII 1).

- 13 Compárese con Agatón (*PG* 65: 121 C), quien deja que se lo injurie pero no que se lo trate como hereje.
- 14 Las actitudes del ‘loco’ son también “signo de contradicción” (*Lucas* 2: 34), según lo expresa Déroche (1995: 196).
- 15 Cf. Syrkin (1982: 165), quien compara además la entrada de Simeón, que arrastra un perro, con la de Jesús montado en un asno, detalles que no nos parecen asimilables. La vinculación de Juan el eremita y Juan el diácono con Juan Bautista y Juan Evangelista, es posible. Véase también Krueger (1996: 108 ss.). El mismo Leoncio enuncia, además, la imitación de Cristo por parte de Simeón: cf. 123: 20-24. Algunas aproximaciones entre Simeón y Jesús no son tan exactas: por ejemplo, la previsión del terremoto por parte del loco y la previsión de la destrucción futura de Jerusalén por parte de Jesús; el lenguaje cifrado utilizado por Simeón cuando da vivas al emperador o cuando dice que Orígenes se sumergió, y el lenguaje de doble sentido utilizado por Jesús en las parábolas. Déroche (1995: 228) se pregunta si los treinta y un años pasados en el monasterio y el desierto (dos más veintinueve) tienen semejanza con los treinta años que Jesús pasó en familia antes de su predicación.

- Simeón tiene vida en familia, se retira al desierto, pasa por Jerusalén y hace vida pública; Jesús vive en Nazareth con sus padres, se retira al desierto e inicia una vida pública que incluye Jerusalén;
- Simeón se aleja de su madre (127: 24 ss.); Jesús llama madre y hermanos a quienes hacen la voluntad de Dios (*Mateo* 12: 49);
- Simeón convierte el vino en vinagre (165: 2); Jesús convierte el agua en vino (*Juan* 2: 3 ss.);
- Simeón dispone de dinero y comida a necesidad, como Juan, en bien de los demás (155: 15, 158: 30 ss., 159: 5 ss., 164: 1 ss.); Jesús multiplica los panes y los peces ante la necesidad de las multitudes (*Mateo* 14: 19 ss.; 15: 36 ss.);
- Simeón suele hacer ayunos, tanto en el desierto como en la ciudad, pero también disfruta de buenas comidas (143: 25; 148: 10-12, 20 ss., 156: 23 ss.); Jesús ayunó en el desierto, pero no rechaza banquetes (*Lucas* 4: 2, 5: 29; *Juan* 2: 8);
- Simeón falta el respeto al culto (145: 25 ss.); Jesús ‘viola’ el sábado arrancando espigas y haciendo curaciones (*Mateo* 12: 1 y 10);
- el loco vuelca las mesas de los pasteleros a la puerta de la iglesia (146: 2 s.); Jesús vuelca las mesas de los vendedores del templo (*Mateo* 21: 12);
- Simeón baila con prostitutas y se deja toquetear por ellas (154: 28 ss.; 156: 13 ss.); Jesús se rodea de y come con publicanos y prostitutas (*Mateo* 10: 3, *Lucas* 5: 27-29, *Juan* 8: 3 ss., etc.);
- Simeón cura al ciego con mostaza y lavaje de ajo y vinagre (161: 3 ss.); Jesús cura al ciego con barro y lavado con agua (*Juan* 9: 6 ss.)<sup>16</sup>; ambos utilizan la frase *húpage nipsai*, aunque en otro orden;
- el loco hace exorcismos (149: 26 ss., 162: 12 ss.); también Jesús cura a endemoniados (*Mateo* 9: 32 ss., 12: 22; *Marcos* 5: 1 ss.; *Lucas* 8: 27 ss.);
- los demonios reconocen como santo a Simeón (162: 15 ss.); lo mismo ocurre con Jesucristo (*Marcos* 5: 6 ss.);
- el loco impone silencio a quienes fueron testigos de sus milagros (153: 16; 154: 12); Jesús pide a sus discípulos que no cuenten la curación del sordomudo (*Marcos* 7: 36; cf. 1: 44; *Lucas* 5: 14);
- Simeón se retira a orar a solas, preferentemente en su cabaña (166: 6 ss.); Jesús ora frecuentemente en soledad (*Mateo* 14: 23, 26: 36; *Marcos* 6: 46, 14: 32; *Lucas* 4: 42, 5: 16, 6: 12, 9: 28; la recomendación de orar a solas está en *Mateo* 6: 6);
- el santo tiene clarividencia, por la cual sabe qué hablaron, por ejemplo, Juan y el comerciante (159: 5 ss.) o Juan y los sabios (153: 13

---

16 Cf. Simón Palmer (1997: 109), quien señala esta correspondencia como ‘inversión’.

- ss.); Jesús también conoce los pensamientos de los hombres (*Mateo* 9:4, 12:25; *Lucas* 5:22, 6:8, 9:47, 11:17);
- Simeón lucha contra el demonio en el desierto pero también cuando evita una muerte (165: 15 ss.); Jesús combate con el diablo por sí mismo y por los demás (*Mateo* 4: 1 ss., 17: 18; *Marcos* 7: 29, 9: 26; *Lucas* 4: 35);
  - a Simeón lo creen un brujo (*phármakon*, 154: 9) y a Jesús los judíos lo consideran endemoniado (*Juan* 10: 20-21; cf. *Marcos* 3: 21 donde se lo cree loco<sup>17</sup>);
  - el santo loco tiene un conocimiento anticipado de su muerte (166: 24-26; 167: 22-23); Jesús sabe que la pecadora lo unge para su muerte y que la suya es la última cena (*Mateo* 26: 12);
  - tres días transcurren entre la despedida de su ‘discípulo’ Juan el diácono y la desaparición del cuerpo (167: 22); tres días transcurren entre la Última Cena y la Resurrección;
  - a Simeón lo sepulta un judío que lo reverencia (168: 22); a Jesús lo sepulta José de Arimatea, un fariseo que lo venera en secreto (*Mateo* 27: 57 ss.);
  - la tumba humilde de Simeón es hallada vacía (168: 26); el sepulcro de Jesucristo es encontrado vacío por las mujeres y los apóstoles (*Mateo* 27: 64, 28: 2 ss.; *Marcos* 16: 5 ss.; *Lucas* 24: 1 ss.; *Juan* 20: 1 ss.);
  - las virtudes de Simeón no están todas incluidas en el relato (169: 2); tampoco las obras de Jesús caben en el relato evangélico, según dice *Juan* 21: 25.

Por supuesto, estas semejanzas se dan *mutatis mutandis*<sup>18</sup>; pero así como el evangelio de Marcos es llamado el evangelio de los milagros porque mediante ellos quiere demostrar que Jesús es Dios, la biografía de Simeón muestra, mediante estos paralelismos, que el loco es un emulador de Cristo que se ha tomado a la letra aquello de san Pablo: “el que quiera ser sabio en esta era, hágase tonto para hacerse sabio” (*1 Corintios* 3: 18), “nosotros somos tontos por causa de Cristo” (*ib.* 4: 10), “porque la tontería de Dios es más sabia que los hombres” (*ib.* 1: 25).

17 Déroche (1995: 163) señala a propósito de este pasaje de *Marcos*, que suele no citarse, añadido al de Pablo, que muchos pensaron que ‘hacerse el loco’ era imitar a Jesús.

18 Obviamente, Jesucristo es Dios y no ‘se hace el loco’ ni generan burlas sus obras, salvo en el momento de la Pasión. Los rasgos ascéticos de Simeón corresponden al ejercicio típico de la *imitatio Christi*. Véase Cameron (1999). No concordamos con Déroche (1995: 180) cuando afirma que “el asceta reviste literalmente la naturaleza y el cuerpo de Jesús y de los ángeles; todo en él es, por consecuencia, sobrenatural”, lo cual podría entenderse incluso como blasfemia. Por otra parte, si esto fuera así, la santidad del ‘loco’ pasaría a ser un modelo inalcanzable para el cristiano, sea monje, clérigo o laico. Hay que distinguir entre el ‘hacerse como’ los ángeles y el asumir “literalmente” su naturaleza (menos aún la de Cristo).

Para evaluar esta estrategia evangelizadora, hay que tener en cuenta que el hombre sólo puede empezar a conocer a partir de lo externo; de ahí que la exterioridad de Simeón tenga dos aspectos: el aparentemente escandaloso, que oculta su virtud, y el evidentemente milagroso, que revela su santidad<sup>19</sup>. Incluso las honras espirituales se revelan por símbolos materiales, sean las coronas vistas en sueños (166: 21) o los cantos angélicos de muchedumbres invisibles (168: 14 ss.). Esto hace a toda una ‘teología del símbolo’, que tiene base gnoseológica y que el Areopagita expuso en su *Corpus Dionysiacum*: aunque el hombre puede tener acerca de Dios un conocimiento intelectual, accede a éste a partir de símbolos materiales, sean las metáforas de la Biblia, los enigmas de los ángeles, las parábolas y milagros de Cristo o los ritos sacramentales<sup>20</sup>. El mismo arte bizantino utiliza la materialidad como vía de acceso simbólico a lo espiritual; y recordemos que *súmbolon* significa en griego ‘signo de reconocimiento’, ‘parte que remite a otra, complementaria de ella’. Todo símbolo, pues, debe ser interpretado intelectual y espiritualmente.

La biografía de Simeón, entonces, como señala el prólogo (cf. 121: 18 ss.), es presentada como método de conversión para aquellos a quienes ni la conciencia ni los preceptos les bastan, sino que necesitan un ejemplo visible que los conmueva. En la economía del relato, es este marco cultural, es decir, la necesidad del símbolo sensible para los demás y el imperativo de humildad para el santo, el marco en el que se inserta el obrar de Simeón, que es simultáneamente estrategia didáctica y camino místico.

A diferencia de la predicación ‘oficial’, la que puede dar el clero desde la homilía o en sus ejemplos de vida cotidianos, la vida de Simeón propone otra estrategia de evangelización que surge del buen obrar atribuible simplemente a Dios, dado que oculta la intercesión del santo. En este sentido, no concordamos con Déroche cuando afirma que la ‘locura’ reemplaza el alejamiento espacial de los anacoretas porque “el *salós* es en este caso la negación de la relación con otro”<sup>21</sup>: las anécdotas analizadas aquí demuestran que Simeón se compromete con el otro,

---

19 Rochcau (1978: 216) opina que “la cuestión del escándalo dado por los *saloi* permanece sin respuesta”. No concordamos con que el *salós* sea un *idiótes*, alguien que se mueve individualmente sin relación con el contexto social (p. 218): Simeón actúa con independencia, pero en función de un beneficio social y dentro del tejido social mismo.

20 Cf. *Jerarquía celestial* I 1 y 2; *Jerarquía eclesiástica* I 2; *Epístolas* IX 2. Sobre el posible influjo de Dionisio Areopagita en Leoncio, cf. Cavallero (2004-5). Véase también la *Mistagogia* de Máximo, PG 91: 657 ss., quien destaca que el simbolismo de la imagen y la liturgia permiten acceder al mundo inteligible y a Dios.

21 Cf. Déroche (1995: 166). Déroche señala luego (p. 168) que el *salós* favorece a los demás mediante la caridad y la oración.

se involucra en su bienestar y en su salvación, de modo que la locura no lo aleja del prójimo sino que le sirve para ocultar temporalmente su santidad y mostrar que las apariencias engañan.

Las escasas palabras que Simeón dirige a la gente en general muestran que él da prioridad al *érgon* frente al *lógos*, pareja de términos y de actitudes muy cara al espíritu griego<sup>22</sup>: Simeón prefiere ‘actuar’ más que ‘hablar’ para su predicación, conforme a la importancia que la *Epístola de Santiago* otorga al obrar. En el fondo, hace ‘teología moral’ desde la práctica, no desde la teoría.

Si nos centramos en la figura del autor resulta quizás asombroso que un Obispo haya considerado conveniente divulgar este modo de accionar, dado que el jerarca suele predicar desde el púlpito o desde los documentos oficiales o escritos teológico-espirituales. Leoncio advierte, al inicio de su biografía, que quien quiere enseñar a los demás primero debe aprender él mismo y, por lo tanto, el Obispo prefiere enseñar mediante la vida de alguien perfecto como Simeón. Recurre, pues, a una vida atestiguada por tradición oral y por escritos previos, a la cual, evidentemente, aplica una recreación literaria. Su intención se encuadra entonces en una ‘política pastoral’ por la que cree conveniente dar al público capaz de leer este texto o de oírlo leer (122: 25-26) un instrumento educativo diferente, que puede parecer ridículo “a los más insensatos y despreciativos” (122: 27) pero que, para quien está bien dispuesto hacia las paradojas evangélicas, resulta un incentivo para volcarse al apostolado seglar.

De tal modo, la vida de Simeón resulta altamente moderna en tanto destaca la posibilidad del logro de la santidad en el mundo, sin anacoresis, objetivo propio del laico y del clero secular en el cual se hace hincapié desde el Concilio Vaticano II y al cual se dedican también algunas órdenes religiosas y los Movimientos laicos surgidos numerosamente en el siglo xx. Para esto salió Simeón de su cueva y retornó al mundo: su estrategia de conversión debía utilizar las armas y los ámbitos del mundo<sup>23</sup>.

---

22 Cf. Tucídides II 35.1-46.1, doce ocurrencias; Eurípides *Medea* 708, Platón *Apol.* 32 a y d, *Santiago* 2:15-16, etc. Véase Liutprando, *Antapódosis*, 2: 538-9, 5: 629-630.

23 No creemos que haya un influjo del mesalianismo: esta corriente tiene bastante de maniquea al considerar que no puede el hombre abrigar a la vez a Dios y al demonio y, por lo tanto, los ascetas quedan de un lado y los laicos y clérigos del otro (Cf. Déroche 1995: 222 y 300). El hombre es templo del Espíritu Santo pero, por naturaleza, está expuesto a los embates del demonio. Simeón muestra que no importa ser monje, clérigo o laico: todos deben luchar contra el mal que acecha, pero todos pueden lograr el triunfo.

## Bibliografía

- CAMERON, A. (1999). "On Defining the Holy Man", en Howard-Johnston y Antony Howard (eds.): 27-44.
- CAVALLERO, P. (1996). «Parádosis»: los motivos literarios de la comedia griega en la comedia latina. *El peso de la tradición*. Buenos Aires.
- CAVALLERO, P. (2004-5). "¿Influyó Pseudo Dionisio en Leoncio de Neápolis?", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 37-38: 227-236.
- COX, P. (1983). *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*. Berkeley.
- CURTIVS, E. (1955). "Bromas y veras en la literatura medieval", excursio IV de *Literatura europea y Edad Media latina*. México: 594-618.
- DÉROCHE, V. (1995). *Études sur Léontios de Néapolis*. Uppsala.
- FESTUGIÈRE, A. (1960). "Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive", *Wiener Studien* 73: 123-152.
- FESTUGIÈRE A. -RYDÉN L. (1974), *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chipre*, Paris.
- GIANNARELLI, E. (1976). "La biografía cristiana antigua: structure, problemi", en S. Boesch-Gajano (ed.), *Agioграфия altomedievale*. Bologna: 49-67.
- HOWARD-JOHNSTON, J. y ANTONY HOWARD, P. (eds.) (1999). *The cult of saints in late antiquity and the Middle Ages: essays on the contribution of Peter Brown*. Oxford.
- IVANOV, S. (1999). "La 'santa locura' rusa (*iurodstvo, pojabstvo*)", *Erytheia* 20: 75-98.
- KRUEGER, D. (1996). *Symeon the Holy Fool. Leontius' Life and the Late Antique City*. Berkeley.
- MAGDALINO, P. (1999). "«What we heard in the Lives of the saints we have seen with our own eyes»: the holy man as literary text in tenth century Constantinople", en Howard-Johnston y Antony Howard (eds.): 83-112.
- RAPP, C. (1999). "«For next to God, you are my salvation»: reflections on the rise of the holy man in late antiquity", en Howard-Johnston y Antony Howard (eds.): 63-81.
- ROCHCAU, V. (1978). "Saint Siméon Salos, ermite palestinien et prototype des «Fous-pour-le-Christ»", *Proche Orient Chrétien* 28: 209-19.
- ROCHCAU, V. (1980). "Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?", *Irénikon* 53: 341-53, 501-12.
- ROQUES, R. (1962). *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*. Paris.
- RYDÉN, L. (1999). "Communicating holiness", en E. Chrysos y I. Wood (eds.), *East and West: Modes of Communication*. Leiden: 71-91.
- RYDÉN, L. (1981). "The holy fool", en S. Hackel (ed.), *The Byzantine Saint*. London: 106-13.
- SIMÓN PALMER, J. (1997). "El lenguaje corporal de Simeón de Émesa, «loco por causa de Cristo»", en P. Bádenas et alii (eds.), *Épigeios ouranos'. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*. Madrid: 103-112.
- SIMÓN PALMER, J. (1999). "Los santos locos en la literatura bizantina", *Erytheia* 20: 57-74.
- SYRKIN, A. (1982). "On the Behavior of the «Fool for Christ' Sake»", *History of Religions* 22: 150-71.
- UBIerna, P. (1997). "El santo en la sociedad bizantina: una hagiografía de la estulticia. De Simeón de Émesa a Andrés de Constantinopla", *Byzantion Nea Hellás* 16: 235-47.

“¿CÓMO HA SIDO QUE  
LA FIEL CIUDAD DE SIÓN  
SE HA CONVERTIDO EN PROSTITUTA?”.  
APUNTES SOBRE LA TIPOLOGÍA IMPERIAL EN  
LA HISTORIOGRAFÍA ANTICALCEDONIANA

El interrogante que anima este trabajo puede resumirse de la siguiente manera ¿qué relación podemos establecer entre el derrumbe del dominio romano en las provincias orientales durante la primera mitad del siglo VII y las disputas teológicas que las sacudieron en siglos anteriores? Desde una perspectiva muy arraigada desde principios del siglo XX (Bury 1923; Stein 1928; Vasiliev 1945: 172; Vööbus 1973) la herejía anticalcedoniana fue una forma de oposición política al Imperio por parte de la población autóctona en las provincias. Si bien esta afirmación puede ser aceptada en términos generales, ella adolece de muchos puntos débiles que ya no necesitan ser refutados (cf. Jones 1959; Brown 2001: 107). Sin embargo, su pervivencia en argumentos más o menos sofisticados entre los estudios generales, o incluso especializados (Kennedy 1989; Harvey 1990: 4-13; Palmer 1993; Menze 2004) requiere aún ciertas precisiones. Este trabajo intenta analizar un aspecto de esta relación, a partir de la compleja interacción entre los fenómenos sociales, y las herencias culturales (Haldon 1990; Hoyland 1997; Robinson 2001; Brown 2001) como el factor que expresó los profundos cambios que hicieron posible dicha relación. En otras palabras, las disidencias religiosas de los siglos IV a VI no guardaron una relación causal con el colapso del Estado tardoromano, sino que su existencia es una condición fundamental, pero de ninguna manera una causa, del éxito de las comunidades cristianas en acomodarse a un cambiante escenario que desafiaba su propia identidad. Esto quiere decir que, la existencia de Iglesias que podían identificarse en tanto cristianas pero no romanas (en el sentido de pertenecer a la Iglesia imperial) permitió la acomodación de las poblaciones de Siria a fines de la antigüedad a un nuevo orden político-religioso (primero la breve, pero significativa, ocupación persa del 604-627 y luego el Islam) sin perder su cohesión.

Esto se debió a la posibilidad de generar una eclesiología ajena a cualquier identificación con un programa político determinado que con el tiempo abrió paso a una percepción de la Iglesia como una comunidad cultural, basada en la autoridad carismática ejercida por una nueva elite de origen monástico.

Este trabajo no se concentrará en la “reacción” de los cristianos del cercano oriente ante la emergencia del Islam, sino que buscará en el pasado inmediato las herramientas ideológicas que permitieron, un siglo después, asimilar dicho fenómeno dentro de una concepción providencialista de la Historia, en la que la relación entre religión y orden político permanecía esencialmente ambigua. Esta “redefinición” se produjo a través de un discurso alternativo cuyo mecanismo fundamental fue la manipulación de la exégesis imperial, y cuyo resultado fue la creación de una nueva “eclesiología” opuesta al modelo ecuménico. Esta eclesiología, como veremos, permitió establecer nuevas formas de identidad basadas en la primacía de la autoridad carismática.

Las diversas aproximaciones en torno al problema de la relación entre la Iglesia y el Estado en la Antigüedad tardía y el mundo bizantino (Dagron 1996; Ullmann 2002) coinciden en señalar el estrecho vínculo entre ambos, que se expresaba en la definición de la Iglesia como *corpus* integrado al Estado imperial. Esta noción derivaba tanto de su inserción dentro de las competencias legislativas del Emperador (*C.J.* I, 5, 18), como de la eclesiología paulina (De Lubac 1949). La función de la Iglesia en tanto *corpus* emanaba así de una concepción de la *oikonomía* divina como la manifestación de la voluntad de Dios en el devenir histórico, que atribuía al imperio el papel de instrumento en la consumación de dicho plan. Dos consecuencias emanaban de esta idea de la Iglesia como *corpus* garante de la *salus Rei publicae*: por un lado el papel privilegiado de la definición dogmática, que derivaba en los debates en torno a la correcta adoración (*orthopraxis*) y la correcta expresión de las verdades de fe (*orthodoxia*); por otro lado, la formulación de una eclesiología que identificaba al cuerpo del Imperio, la *romanitas*, con el cuerpo de creyentes, la *christianitas*, uniendo el dominio universal romano a la ecumenicidad cristiana. Sin embargo, esta forma de entender la relación Iglesia-Imperio no puede ser calificada meramente como *cesaropapismo*, ya que su aplicación en la práctica encerraba una fuerte ambigüedad. Esta vinculación apenas sugería la instrumentalidad del Imperio en el cumplimiento de la providencia divina y, si bien ambas instituciones eran percibidas como dos funciones complementarias en el plan divino para el mundo, a la vez su distinción limitaba los alcances de la autoridad imperial sobre la vida interna de la Iglesia (Dagron 1996: 290-322).

Esta ambigüedad quedaba claramente expresada en la teología imperial. Construida sobre la base de paradigmas bíblicos, la “tipología imperial” adquirió dos lenguajes predominantes. En primer lugar, asimilaba la figura del emperador, en tanto legislador, a figuras bíblicas como Moisés, David, Pablo de Tarso y al Imperio como un *typos* del pueblo de Israel. En segundo lugar, la tipología imperial se apropiaba del lenguaje escatológico cristiano, para transformar el orden político vigente en un reflejo terrenal de la monarquía divina (Dvornik 1966: 61 ss). Esta asociación entre orden terrenal y orden celeste se inspiraba en el modelo de la apocalíptica judeocristiana, combinada con las tradiciones helenísticas acerca de la realeza sagrada (Mango 1984: 431-432; Podskalsky 1984; Magdalino 1993). El resultado fue la formulación de una teología política que ponía el acento en su carácter providencialista, en el que los acontecimientos adquirirían sentido dentro del plan divino para la creación y, en el que cada uno de ellos apuntaba hacia la consumación final (*suntéleia*) del orden temporal (Magdalino 1993: 3). Pero este uso de la teología imperial estaba cargado de ambigüedades, que fundamentaban el poder imperial pero que a la vez, lo limitaba y reservaba opciones para el discurso de la disidencia.

De estas mismas ambigüedades se sirvieron los historiadores anticalcedonianos para referirse a su relación con el imperio. Su percepción acerca del papel imperial en la vida de la Iglesia, no se diferencia en gran medida de la de los epígonos de Eusebio (Van Ginkel 1992). Sin embargo, su apego a esta tradición no estuvo exento de manipulaciones que demostraban un ánimo polémico que estaba motivado por la propaganda facciosa. Ésta, se había construido a partir de los testimonios de los mártires de la causa monofisita (ascetas, obispos e incluso laicos) en su lucha por la defensa de la verdadera fe. Es así que el discurso ascético fue la estrategia primaria por la que construyeron un principio de legitimidad, que se complementaba con un particular uso de la tipología bíblica como estrategia discursiva que definía, desambiguaba y validaba la santidad de acuerdo a patrones específicos. Así, las historias de la resistencia anticalcedoniana eran reinterpretadas a la luz del texto bíblico y la tipología adquiría un lugar fundamental en tanto fue la clave presente en el devenir histórico.

Un buen ejemplo de la manipulación de la tipología imperial se encuentra en las *Pleroforias* de Juan Rufo<sup>1</sup>. La anécdota que cierra la obra, dedicada a la memoria de un ermitaño que vivía en la puerta del

---

1 Nau, F. (ed.) *Jean Rufus évêque de Maiouma: Pleroforiai*. *Patrologia Orientalis* 8, 8-194.

palacio imperial de Antioquia en la década del 460, esta compuesta por dos partes (una narrativa y otra doctrinal) constituidas primariamente por una cadena de referencias bíblicas. A su vez, la parte narrativa de la anécdota se divide en dos secciones. La primera (*Plerof.* 140-142) es una breve semblanza del santo, mientras que la segunda describe la visita que el autor y el obispo Nono de *Qenneshrin* le hacen *circa* 469 (*Plerof.* 142-146), en la que el ermitaño rompe su voto de silencio perpetuo para profetizar la futura apostasía del obispo por la herejía calcedoniana.

La narración da paso a un largo *excursus* en donde el autor expone sus argumentos contra los calcedonianos, siguiendo una secuencia argumentativa en la que cada paso está enmarcado por diferentes referencias bíblicas. La primera parte está dedicada a criticar los aspectos estrictamente cristológicos que parten de una mala interpretación de la literatura patristica (*Plerof.* 146-147). La polémica se trasladaba, de aquí en más, a un plano litúrgico. El núcleo de su argumentación consiste en atacar la liturgia eucarística calcedoniana como consecuencia inmediata de sus errores doctrinales, por lo que el autor llama a los fieles a no participar en ella. En efecto, éste ataca la fórmula eucarística calcedoniana “*el cuerpo del justo*” (*pagreh dezadikâ*) por sus connotaciones adopcionistas.

Este ataque no obedece al mero purismo formular sino que expresa una preocupación por el valor eclesiológico de la liturgia y sus implicaciones escatológicas. En efecto, la liturgia eucarística se articulaba en un doble simbolismo; en primer lugar era un ritual comunitario, en el cual la Iglesia, en tanto imagen terrenal del cuerpo de Cristo, expresa su unidad adorando a Cristo, humano y divino en una reedición del sacrificio de la última cena (De Lubac 1949). En segundo lugar, el aspecto sacrificial (Taft 1977) de la eucaristía, que comunicaba al cuerpo de los fieles con Dios, asegurando la “unión” entre éste y su Iglesia. Así la Iglesia expresaba simbólicamente su unidad y su carácter sagrado. Por otra parte, reafirmaba la centralidad de la jerarquía eclesiástica, concebida como cuerpo de “especialistas en lo sagrado” (Menze 2004: 152). En suma, a pesar de la falta de una teología eucarística plenamente desarrollada en el siglo VI (Menze 2004: 168), la comunión era un elemento central de la vida eclesiástica. No sólo porque en ella se pone en juego la salvación individual (Menze 2004: 170-172), sino también porque en tanto *sacrificium*, la eucaristía pone en primer plano la conexión entre Dios y el cuerpo de creyentes por medio de la *orthopraxis*, que es el componente esencial en la identificación del orden político como un orden sagrado (Deroche 2002). Esta “participación” de lo terreno en lo divino

proyectaba a la liturgia en un contexto escatológico, en la medida que se convierte además en un *typos* de la segunda venida de Cristo (Dalmais 1990), y *antitypos* de la divinización personal (Beggiani 2003: 544).

Así, la intención primaria del autor es demostrar que las implicaciones de una liturgia eucarística celebrada incorrectamente exceden el plano individual y se proyectan hacia lo colectivo. Para él, no sólo está en juego la salvación personal sino que el destino colectivo de la Iglesia se encuentra en riesgo en tanto la misma liturgia calcedoniana, al separar ambas naturalezas del verbo encarnado, perdía su carácter de “comuni3n” entre lo humano y lo divino para convertirse en una *praxis* perjudicial para el *corpus* eclesial. Desde este punto de vista la liturgia adquiriría una connotaci3n claramente pol3tica gracias a su estrecha relaci3n con la *salus publica* (McCormick 1986).

El vocabulario con el que Juan Rufo expresa esta relaci3n entre piedad y orden terrenal parte de la proyecci3n de la l3gica retributiva de la salvaci3n personal en *Hebreos* 10: 28-29, al plano colectivo, dándole al texto b3blico un valor normativo y a la vez prof3tico:

Es a ellos que corresponde decir con justicia la siguiente sentencia del ap3stol “Si, en efecto, aquel que ha transgredido la ley de Mois3s, muere sin misericordia con la presencia de dos o tres testigos, cuan duro castigo recibir3, seg3n ustedes, aquel que ha pisoteado al hijo de Dios, que ha tenido por vulgar la sangre de su alianza por la cual hemos sido santificados, y que ha ultrajado al esp3ritu de la gracia (*Hebreos* 10: 28-29)”. (*Plerof.* 148)

Este doble valor queda impl3cito en las marcas de autor que est3n interpoladas en la cita, las cuales transforman el valor admonitorio original de *Hebreos* 10: 28-29 en una profecia de la ruptura de la alianza entre Dios y los hombres. La integraci3n de la cita est3 diseñada para demostrar que el concilio de Calcedonia y sus derivaciones lit3rgicas implicaban una ruptura radical entre la Iglesia y Dios, a trav3s de la contaminaci3n del cuerpo eclesial con la enfermedad de la herejia (Stepa 2002: 155-160). De esta manera, la Iglesia, en tanto es una imagen terrenal del cuerpo de Cristo, se encuentra desprovista de toda legitimidad al separar sus dimensiones sagrada y humana. As3, las consecuencias escatol3gicas de las pr3cticas lit3rgicas her3ticas aparecen en un primer plano. Si la liturgia es el punto de contacto entre el mundo celeste y el mundo terrenal, partiendo de una l3gica regida por el principio de la *mimesis*, la ruptura en este principio, lleva a la ruptura entre ambos mundos anulando en 3l el status de *corpus* y transform3ndolo en una

pseudoiglesia. Si la Iglesia pierde su carácter de *corpus*, pierde, por lógica transitiva, su protección divina, y en tanto comunidad política deviene un orden mutable y efímero.

El siguiente paso en la secuencia consiste en aportar un testimonio de esta lógica, que se construye a partir del paralelo tipológico entre la historia de Israel y el trágico destino de la ciudad de Roma. Para eso, introduce como ejemplo el episodio de *Josué 7: 1-12* en el que Israel es derrotado por los Amorreos luego de que uno de ellos (Acán) tomara objetos reservados a Dios durante el saqueo de Jericó. Juan Rufo dedica un espacio privilegiado al discurso de lamentación de Josué por las desgracias derramadas sobre Israel, y la respuesta admonitoria de Dios. De ahí se desprende que la derrota de Israel es consecuencia directa del anatema que ella contiene (Acán) y por lo tanto, Dios lo ha abandonado a causa del hombre que ha cometido un acto sacrílego, y sólo volverá a favorecer a los Israelitas si ellos apartan al impío.

El libro de Josué permite a Juan Rufo volver su atención al destino de la ciudad de Roma. La historia de la derrota de Israel es un vehículo eficaz para reflexionar sobre la relación que existe entre el pecado de los romanos y la ruptura de la nueva Alianza (*Plerof.* 150). La caída de la ciudad de Roma se apoya sobre dos elementos convergentes. El primero de ellos es la evocación de las lamentaciones por la caída de Jerusalén:

Porque he aquí que el Imperio de los romanos (*malkûthâ derhomiyeh*) ha llegado a su fin luego de que ha sido el principio del mal y ha hecho aparecer la abominación que se llama la carta de León<sup>2</sup>, la ciudad que era ama y soberana de todo el mundo habitado ha sido tomada y oprimida por los bárbaros. Es por ella que Jeremías se lamenta diciendo: “¿Cómo permanece solitaria esta ciudad que estuvo llena de pueblos?” y luego “la princesa de las regiones ha sido sometida a tributo” (*Lamentaciones 1:1*); “la gran ciudad, coronada de gloria, alegría de toda la tierra, ha sido despojada de toda su belleza.” (*Lamentaciones 1:6*) “Jerusalén ha multiplicado sus pecados; es por lo que ella se ha convertido en un objeto de horror, porque el señor la ha reducido a la pobreza a causa de su gran número de iniquidades porque hay anatema entre sus habitantes” (*Lamentaciones 1:8*). (*Plerof.* 150-151)

Por medio de las referencias bíblicas el autor establecía una “conexión vertical” (Auerbach 2000) entre la caída de Roma en manos de los bárbaros y la caída de Jerusalén. Ambas ciudades fueron las ciudades santas

---

2 Se refiere al Tomo de León, columna doctrinal del calcedonianismo.

del pueblo elegido. La primera del reino davídico, la segunda, había sido la capital de la nueva alianza. Ambas han caído por sus pecados en manos de los extranjeros, y permanecieron en ruinas y sometidas a tributo por sus captores.

En este caso podemos notar que la superposición de citas bíblicas actúa con los mismos criterios de la escatología imperial, aunque invierte los términos. Aquella reconocía en la victoria militar sobre sus enemigos la señal inequívoca del carácter sagrado del orden que representaba (McCormick 1986; Haldon 1999: 21-27). En su carácter de *Imperio Cristiano* la victoria sobre sus enemigos, que eran a la vez los enemigos de Dios, podía ser entendida a la luz de las victorias de los héroes bíblicos sobre los enemigos del pueblo de Israel. Sin embargo, de acuerdo con la lógica de Juan Rufo, Roma ha cometido apostasía como su *typos* (Israel) y eso condujo al abandono de Dios en manos de sus enemigos. En otras palabras, gracias a su herejía ha dejado de ser el pueblo elegido, la manifestación terrena del orden celestial, para convertirse en un orden político meramente humano, es decir sometido a las leyes de las cosas terrenales.

Pero el paralelo no se limita a establecer una simple correlación entre piedad y destino político. De la misma manera que Jerusalén, Roma se ha convertido en desierto, es decir, ha dejado de ser parte del mundo civilizado, de la *oikumene* cristiana:

De la misma manera Isaías llora sobre esta ciudad (Roma) “¿Cómo ha sido que la fiel ciudad de Sión se ha convertido en prostituta? Estaba llena de equidad, y la justicia habitaba en ella y ahora se encuentra llena de pueblos que matan las almas y no conocen la verdad” (*Isaías* 1:21) Es a ellos (es decir los romanos) a los que les dice en otro lugar (...) “¡Ay de ustedes hijos rebeldes! Ustedes hacen planes mas sin mí, ustedes han hecho un pacto pero en contra de mi espíritu” (*Isaías* 30:1) (...). (*Plerof.* 151)

La admonición de Isaías adquiere aquí, un doble valor. En un primer sentido, que podríamos llamar terrenal (De Lubac 1949), la imagen de la prostitución de la ciudad santa se refiere estrictamente al contexto histórico del Antiguo testamento, pero, por otro lado en un sentido superior la ciudad que fue dominadora del mundo se ha prostituido (es decir, ha abrazado la herejía) y por esa razón había caído bajo el poder de los bárbaros. Pero estos lamentos nos permiten ver no sólo una inversión de la ideología imperial, sino también el lugar que ocupa la herejía en el plano providencialista. Ese significado excede el mero destino trágico de

la ciudad que fue arrasada por los bárbaros. La Roma cristiana, por su herejía, es un nuevo anatema, que ha sido desvinculado de la *oikoumene* cristiana en tanto que, al abandonar la ortodoxia, ha renunciado a la nueva alianza que representa el Imperio.

Esta misma idea se ve reforzada por una segunda referencia bíblica. A diferencia de la primera, ésta se proyecta hacia el futuro, en el marco de la escatología pseudopaulina.

Pues creemos que se ha cumplido en esta trasgresión que tuvo lugar en el concilio de Calcedonia, la profecía hecha por el Apóstol; me refiero a la rebelión que seguirá a la llegada del Anticristo... (*Plerof.* 153)

Debemos observar que esta identificación no se corresponde con una expectativa concreta de la consumación del tiempo sino que se orienta a integrar la caída de Roma en un marco que alude al providencialismo imperial, en el que el concilio es un antecedente del Anticristo, es decir, la ruptura de la alianza entre Dios y los hombres. Por medio de aquel, Roma se transforma en anatema, es decir un elemento extraño que corrompe el cuerpo eclesial y que lo aparta de Dios. Así, su verdadera intención no es dar un valor específico a la profecía, sino ubicar la caída de Roma en la Historia de salvación. En la medida que la teología política imperial implicaba una lectura providencialista y a la vez escatológica (transformando al imperio romano en una manifestación terrenal de la corte celestial), la herejía se transforma en una rebelión contra el orden divino que, como una enfermedad, socava la salud del cuerpo eclesial. Por esta razón el autor hace un esfuerzo consciente por ubicar el destino de Roma en un contexto inteligible, que dota de significado al devenir histórico. En otras palabras, el “fin” no es ubicado en el contexto del final efectivo sino como un castigo retributivo hacia la impiedad como afirma más adelante:

Es en ese repudio que se cumplió la palabra del apóstol, he aquí que la soberanía del reino de los romanos ha encontrado su fin, aquello que nunca se produjo en Roma luego de que ella se convirtiera en dominadora, pero (ha ocurrido) ahora. Ella cometió un gran pecado: la impiedad hacia Dios y apostasía, y ella abrió el camino de la impiedad que se llama el tomo de Leó. (*Plerof.* 152)

En este punto, nos encontramos con el corolario de la argumentación de Juan Rufo. Éste hace un esfuerzo consciente por encadenar los sucesos romanos en la referencia escatológica. Para lograrlo, cita el largo pasaje de *2Tés.* 1-13 con una larga descripción de los signos que preceden a

la venida del Anticristo (*Plerof.* 153). Así Roma es su antecedente, al precederlo en su impiedad, y porque resume todos los vicios de los hombres en el tiempo final. Lo notable en esta construcción es que no se trata de un fin preciso sino que el argumento descansa en la cualidad mimética del devenir histórico. Roma es un *antitipo* que prefigura su *typos* futuro (la consumación de los tiempos). El pasaje concluye con un breve y curioso comentario exegético:

En cuanto a aquello que ha de venir dice que “el misterio de la iniquidad (*razâ d'ûlâ*) ya ha comenzado a actuar; sólo falta que aquello que lo retiene ahora sea quitado del medio”. (*2Tés.* 2:7) Los Santos Padres y los doctores han dicho que él (Pablo) había hablado del Imperio de los romanos que hablaba *por* signos. (*Plerof.* 154)

Una nueva clave interpretativa se encuentra en la mención del “*misterio de la Iniquidad*” que tiene una importante carga simbólica<sup>3</sup>. Juan Rufo se hace eco de la tradición patristica para relacionarlo con el destino de Roma y su exclusión de la *oikoumene*. Luego de un breve párrafo en el que Juan exhorta a mantenerse fieles ante los embates de los heréticos, agrega:

Y así se cumplirá propiamente la profecía del profeta Zacarías que dijo: “No habrá más anatema ni cananeos en la casa del Señor” (*Zac.* 14: 11) El concilio de Calcedonia, con su fe perversa y sus decretos innovadores es el signo impuro del fin, el anatema, el precursor del Anticristo y aquellos que han participado en él como aquellos que lo han aceptado voluntariamente son los cananeos malditos y execrables... (*Plerof.* 154-155).

En suma, la superposición de diferentes referencias bíblicas ofrece una sumatoria de significados coherente con una intencionalidad específica: explicar el destino de la ciudad imperial en un marco escatológico (el mismo en el que opera el santo) en el que la Biblia se transforma en el elemento aglutinante. En este punto debemos volver ahora a la parte narrativa, en la cual es posible percibir una relación íntima con la parte doctrinal que depende de un lenguaje escatológico común. Una serie

---

3 En el contexto de la *NT* la palabra *mustérion* se relaciona con los designios aún no revelados por Dios de la misma manera que en los textos de Qumram, donde aparece en una forma hebreo-araméa *raz* equivalente al Syr. *razâ*. En el *NT* el *mustérion* divino está unido a la imagen de Cristo; *Gal.* 1:12; *1 Pe.* 1:7; *Ap.* 1:1 *Col.* 2:2. Por su parte, el *mustérion tês anomías* es la contraparte de Cristo, es decir, la manifestación del anticristo. Pero en el contexto eclesíástico del siglo v, *mustérion* / *razâ* se relaciona con la liturgia cristiana, en especial la eucarística.

de coincidencias lexicales entre la narración de la vida del ermitaño (cf. *Plerof.* 143-144) y la sección polémica permiten pensar la estrecha vinculación entre una y otra. El resultado es la incorporación del santo en el mismo contexto escatológico de la caída de la ciudad de Roma. Aquel era el testimonio de la consumación de los tiempos de la misma manera que la herejía representaba al Anticristo, la rebelión al plan de Dios. Y en tanto es la antítesis de la Iglesia herética, su posición es análoga (pero opuesta) a la del Anticristo. De esta manera el santo es puesto en el lugar de contramodelo moral de los obispos y la herejía calcedoniana. Es el paradigma de una Iglesia que está compuesta por santos, ascetas y mártires, y representa un modelo de autoridad que se opone al poder del *officium* imperial representado en el obispo. Su autoridad no deviene de su inclusión en el entramado de poder vinculado al Estado sino de su propio carisma.

Podemos ver que, de esta manera, el lenguaje bíblico resulta el criterio que construye la polaridad. De un lado se agrupan la figura del obispo herético, el clero de Antioquia y la Iglesia de Roma. Este conjunto conforma una pseudoiglesia, paradigma de la rebelión a Dios y anticipo del juicio y de la cólera divina hacia la desobediencia. Esta Iglesia no es un *corpus* divino sino un orden puramente humano (cuyas bases son además demoníacas) y aislado de su correlación divina.

Por otro lado el santo ermitaño representa a la verdadera Iglesia, una comunidad de santos y mártires que luchan por la verdadera fe. Es una comunidad espiritual que trasciende la dimensión profana del orden y se asienta en el poder carismático que emana de la inspiración divina. Su autoridad no deviene de un modelo providencialista del poder sino de su santidad, corroborada por sus intervenciones milagrosas. Pero, en un marco en el cual lo sobrenatural puede ser tanto divino como demoníaco, el patrón bíblico funciona como desambiguador de lo sagrado. Éste hace posible distinguir la autoridad que viene de Dios del poder demoníaco de una pseudoiglesia. En ambos casos lo sobrenatural demuestra la acción de Dios en la Historia. Uno lleva a la salvación del individuo, el otro a la ruina que antecede el juicio retributivo de Dios. Así, el discurso escatológico nos permite identificar un doble modelo de la Iglesia, como reflejo terrenal de la consumación en el tiempo por venir. Por un lado la Iglesia de los santos como anticipo terrenal del reino de los cielos y por el otro la pseudoiglesia del emperador y los obispos como anticipación del Anticristo y la rebelión que anticipa el final. Esta lectura es posible debido a que el texto bíblico está contenido del presente histórico, el cual a la vez, está modelado por la narración bíblica. Por medio de un cui-

dadoso manejo de referencias, el texto bíblico aparece en una secuencia cuya virtud es conferirle unidad lógica al relato. Es una concepción de la historia que, si bien no es cíclica, permite integrar el pasado bíblico con el presente como parte del plan divino de la Historia.

En este punto debemos interrogarnos de qué manera este mecanismo podía contribuir a la construcción de una identidad alternativa de la Iglesia anticalcedoniana. Es seguro que los opositores al concilio no se percibieron como una Iglesia separada de las estructuras sustentadas por el Imperio sino hasta las primeras décadas del siglo VI. En este proceso el discurso historiográfico jugó un papel fundamental, y es en este contexto que debemos entender la composición de las *Pleroforias*. En ellas, la interacción del texto bíblico y el discurso ascético se combinaban para definir un conjunto de prácticas e ideas que debían ser consideradas como medida del carisma espiritual. Esta estrategia expresaba los cambios en la conformación de las elites al fin de la antigüedad. Así, la narración de Juan Rufo coincide con la emergencia de una nueva cultura en la que la ortodoxia conformaba las redes de identidad y solidaridad, para las que el carisma espiritual era un elemento dominante (Cameron 1998: 147 ss.). La manera en que Juan Rufo concibe ese carisma constituye la base para la construcción de un modelo de comunidad cristiana tanto en sus aspectos políticos como sociales. El elemento característico de la nueva configuración social es su aspecto jerárquico y estratificado, propio de una concepción cristiana donde un Dios todopoderoso (como el emperador) gobierna a sus súbditos. En ese contexto, el discurso ascético de las *Pleroforias* puede entenderse como una herramienta que construye una cultura alternativa (sin abandonar los principios básicos de la cultura dominante) en el marco de una sociedad jerárquica y con tendencia a la homogeneidad, que, por definición, implica disciplina y uniformidad, no es tolerante y está construida sobre certezas absolutas. Por otro lado, este discurso ascético enfatiza la tensión entre el monje y el mundo que lo rodea. Rechaza una de las pautas de autoridad consideradas como propias del mundo secular, es decir, el ejercicio de cargos públicos vinculados al Estado burocrático. Pero a la vez recrea nuevos patrones de autoridad, sustentados en la preeminencia de los “especialistas en lo sagrado” sobre el resto de la sociedad. Si bien es común que este discurso ascético se presente como un desafío a las normas sociales vigentes, no desafía una concepción jerárquica de la sociedad, sino que representa una forma superior de organización donde la autoridad carismática regula las relaciones a partir de preceptos autoritarios y homogéneos (Cameron 1998: 149).

En este último aspecto radicaba su atractivo. La santidad podía contribuir en la ruptura de los límites que restringían la disidencia. Así el papel del discurso ascético es parte de un proceso más amplio de construcción de un nuevo sistema de valores sustentado en la idea de una sociedad uniforme en sus prácticas en el que las estrategias retóricas juegan un papel no menor (Cameron 1998: 156). Pero, por otro lado, el discurso ascético se define en primer lugar por sus demonios. Su definición es de por sí negativa y excluyente. No puede aceptar la diversidad y por definición es uniforme. Por eso, es un vehículo central tanto en la definición de ortodoxia como en las resistencias a esa definición.

En estas tensiones inherentes a la autoridad dentro de la Iglesia subyacía una tensión aun mayor en torno al carácter mismo de la Iglesia en tanto *corpus*. Esta se organizaba como una red de comunidades urbanas en donde la autoridad del obispo era el eslabón central de una jerarquía que ascendía hasta el emperador. Pero también comprendía a una comunidad de fieles cuya pureza de comportamiento otorgaba verdadera identidad. La ortodoxia es a la vez un elemento particular, constitutivo de la identidad de las Iglesias como comunidades autónomas, y a la vez es el elemento unitario que, desde la ideología imperial, aglutina elementos dispersos y les otorga unidad y sentido de pertenencia (Magdalino 2006). En el movimiento anticalcedoniano esta identidad se expresa claramente en la tensión entre el principio de centralización de la Iglesia (y su incorporación como *corpus* dentro del Estado tardo-romano) y su externalidad (su principio ascético).

Pero, al postular la supremacía del santo sobre la autoridad episcopal, Juan Rufo no pensaba en una simple oposición entre el carisma monástico y la autoridad episcopal (Bacht 1953; Frend 1972), sino una reformulación de los principios sobre los que se asentaba el liderazgo comunitario, en otras palabras lo que se intenta desde las *Pleroforias* es una redefinición de las bases mismas sobre la que se funda una elite.

Una parte esencial de las elites en la Antigüedad tardía estaba compuesta por los miembros del clero urbano. Por supuesto esta elite eclesiástica comprende una compleja jerarquía asociada a la cátedra episcopal, la que, a la vez, es la cabeza de una amplia red de solidaridad social que se mueve en dos direcciones. Hacia abajo abarca el clero local, monjes (y monjas) tanto de monasterios como de ermitas y laicos entrelazados en una cadena jerárquica de clientelas que incluía tanto a la aristocracia laica como a campesinos y pobres urbanos. Hacia arriba, esta red se extiende en una aun más compleja red de oficiales, civiles y eclesiásticos, y miembros de la aristocracia imperial que se entrelazan en una jerarquía

cuya cabeza es el emperador. En este sentido, los variados lazos de dependencia que enmarcaban las relaciones sociales en la Antigüedad tardía se expresaban en términos religiosos, esto es a partir del reconocimiento de una herencia religiosa común definida como ortodoxia. En la medida que la parte ascendente de la red (expresada en el lenguaje que combinaba la imaginaria cristiana con los aspectos burocráticos del derecho romano) retrocedía, dejaba lugar (en la parte descendente) a todo un nuevo lenguaje que representaba los lazos sociales desde un vocabulario exclusivamente cristiano. Para los anticalcedonianos, la Iglesia (en tanto entidad local enmarcada en una red superior pero, al fin y al cabo, autónoma) y no la *ciudad* (entendida como cuerpo político en la cual todos los elementos se subordinaban a las estructuras burocráticas del Estado) es la articuladora de las redes de solidaridad y obediencia.

En suma, el lenguaje de la disidencia se construyó sobre un criterio alternativo pero no esencialmente opuesto, que utilizaba el discurso ascético como la estrategia para construir un principio de legitimidad de una elite en competencia por el monopolio de lo sagrado. Ese discurso ascético se apoyaba en la tipología bíblica como estrategia discursiva que validaba, desambiguaba y definía la santidad de acuerdo a un patrón que oponía el principio carismático del poder al carisma institucional. No se trata de una mera oposición Iglesia monástica-Iglesia episcopal (en tanto una y otra facción eran una combinación de ambas) sino la respuesta lógica al monopolio que ejercían los defensores del concilio de los cargos ligados a los *officia* urbanos.

Este camino, si bien no es novedoso, es la clave de una percepción distinta del liderazgo eclesiástico, desvinculado de su base urbana y trasladado a los centros monásticos. La Biblia aportaba modelos alternativos a los que la autocracia Imperial construyó sobre otros textos bíblicos. Ante la monarquía y el sacerdocio del antiguo Israel, modelos propios del Estado tardo-romano, los anticalcedonianos podían contraponer la tradición profética, que se oponía radicalmente al mundo, en particular a aquellos elementos que definen los liderazgos tradicionales para asumir nuevas formas de liderazgo, clandestinas incluso contestatarias pero con la suficiente ductilidad para acomodarse a situaciones cambiantes. De la misma manera, los anticalcedonianos contraponían a la escatología Imperial una nueva escatología, construida sobre elementos heredados de la escatología cristiana primitiva. El resultado fue una eclesiología en la que las comunidades, tanto en las ciudades como en los lejanos distritos rurales, se organizaban en los márgenes de las estructuras tradicionales de poder, pero integradas en una red que, aunque marginal, mostró su capacidad de supervivencia una vez colapsado el Estado imperial.

## Bibliografía

- AUERBACH, E. (2000). *Mimesis. La representación de la realidad en la Literatura occidental*. México.
- BACHT, H. (1953). "Die Rolle des orientalische mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalcedon (431-519)", en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalcedon*, vol. 2. Würzburg, Echter Verlag: 193-314.
- BEGGIANI, S.J. (2003). "The typological approach of Syriac sacramental theology", *Theological Studies* 64: 543-57.
- BROWN, P. (2001). *Poverty and Leadership in the later Roman empire*. Hannover: University Press of New England.
- BURY, J.B. (1923). *History of the later Roman Empire. From the death of Theodosius I to the death of Justinian (from AD. 395 to AD.565)*. London: Elibron Classics.
- CAMERON, A. (1991). *Christianity and the rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press.
- CAMERON, A. (1998). "Ascetic clousure and the end of Antiquity", en V. Wimbush y R. Valantasis, *Asceticis*. Oxford University Press: 147-161.
- DAGRON, G. (1996). *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme Byzantine*. Paris.
- DALMAIS, I.-H. (1990). "Raza et Sacrement," en P. De Clerck y E. Palazzo (eds.), *Rituels: Melanges offerts a Pierre-Marie Gy Op*. Paris, Cerf: 173-182.
- DE LUBAC, H. (1949). *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude Historique*. Paris: Aubier.
- DÉROCHE, V. (2002). "Représentations de l'eucharistie dans la haute époque Byzantine," en AA.VV., *Mélanges Gilbert Dagron (Travaux et Mémoires 14)*. Paris, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance: 167-180.
- DVORNIK, F. (1966). *Early Christian and Byzantine political Philosophy. Origins and Background*. Washington: Dumbarton Oaks.
- FREND, W.H.C. (1972). *The rise of monophysite movement*. Cambridge: Clarke.
- HALDON, J. (1990). *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Cambridge University Press.
- HALDON, J. (1999). *Warfare, state and society in the Byzantine world. 565-1204*. London: Routledge.
- HARVEY, S.A. (1990). *Ascetism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley, University of California Press.
- HORN, C.B. (2003). Reseña de Jan-Eric Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*, *Hugoye* 6.1: <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No1/HV6N1PRHorn.html>
- HOYLAND, R. (1997). *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton University Press.
- HUSSEY, J.M. (1986). *The Orthodox church in the Byzantine empire*. Oxford: Clarendon Press.
- JONES, A.H.M. (1959). "Were ancient heresies social or national movements in disguise?", *Journal of Theological Studies* 10: 280-298.

- KENNEDY, H. (1989). "Change and Continuity in Syria and Palestine at the Time of the Moslem Conquest", *Aram* 1: 258-267.
- MAGDALINO, P. (1993). "The history of the future and its uses. Prophecy, Policy and Propaganda", en R. Beaton y C. Roueché (eds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol*. Aldershot: 3-34.
- MAGDALINO, P. (2006). "The making of Byzantine orthodoxy definition and display, inclusion and exclusion", en *21st International Congress of Byzantine Studies*. London. [www.wra1th.plus.com/byzcong/plenary/VI/VI\\_Magdalino.pdf](http://www.wra1th.plus.com/byzcong/plenary/VI/VI_Magdalino.pdf)
- MANGO, C. (1984). "Le temps dans les commentaires byzantins de l'Apocalypse" en AA.VV., *Le temps Chrétienne de la fin de l'antiquité au moyen âge. IIIe-XIIIe siècles*. Paris, CNRS: 431-438.
- MCCORMICK, M. (1986). *Eternal Victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge University Press.
- MENZE, V.L. (2004). *The Making of a Church: The Syrian Orthodox in The Shadow of Byzantium and the Papacy*. Princeton: PhD.
- MICHEL, A. (1959). *Die Kaisermacht in der Ostkirche*. Darmsstadt: Gentner.
- ORLANDI, T. (1979). "Un frammento delle Pleroforie in copto," *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 2: 3-12.
- PALMER, A. (1993). *The seventh century in the West-syrian Chronicles*. Liverpool University Press.
- PERRONE, L. (1989). "Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: Le Pleroforie di Giovanni de Maiuma", *Augustinianum* 29: 451-495.
- PODSKALSKY, G. (1984). "Representation du temps dans la eschatologie impériale byzantine", en AA.VV., *Le temps Chrétienne de la fin de l'antiquité au moyen âge. IIIe-XIIIe siècles*. Paris, CNRS: 439-450.
- ROBINSON, C.F. (2001). *Empire & Elites after the Muslim Conquest : The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge University Press.
- STEIN, E. (1928). *Geschichte des spätrömischen Reiches*. Roma: Seidel.
- STEPPA, J. E. (2002). *John Rufus and the world vision of antichalcedonian culture*. Piscataway: Gorgias Press.
- TAFT, R. (1977). "The Evolution of the Byzantine 'Divine Liturgy'", *Orientalia Christiana Periodica* 43: 8-30.
- ULLMANN, W. (2002). "El significado constitucional de la política de Constantino frente al Cristianismo", en F. Bertelloni (ed.), *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires, Eudeba: 11-33.
- VASILIEV, A. (1945). *Historia del Imperio bizantino*. Barcelona: Gil.
- VÖÖBUS, A. (1973). "The origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia", *Church History* 42: 17-26.



## EL SACERDOTE, EL REY Y EL RECUENTO DEL PASADO. LAS TENSIONES EN LA *HISTORIA WAMBAE* DE JULIÁN DE TOLEDO

Una reconocida especialista en temas visigodos, Yolanda García López (1993: 121-22) escribía: “Los estudiosos han leído el retrato «ideal» del monarca legítimo que ofrece la *Historia* en clave de panegírico, como un alegato «pro Wamba» de carácter más o menos oficialista”<sup>1</sup>.

La “Historia” a la que se refiere la filóloga española es la *Historia Wambae*; su autor Julián, obispo de Toledo (679-690); y su fecha de redacción constituye justamente el objeto de discusión de García López (1993: 136), quien con argumentos sólidos postula “situar la escritura de la obra de Julián no antes del 681 y probablemente no después de 682”.

¿Por qué tanto revuelo alrededor de una fecha? ¿Qué modifica un decenio en la redacción de una obra que iba a cosechar triunfos importantes en la historiografía de los siglos posteriores (Hillgarth 1958: 12)? La *Historia Wambae* narra la guerra civil que estalla en 673 entre el príncipe legítimo y el duque Paulo, rebelado en la Narbonense contra la autoridad regia. De acuerdo a Julián, los combates duran un año completo, al cabo del cual terminan imponiéndose las fuerzas de Wamba (672-680) a las del caos y la perfidia<sup>2</sup>. Considerando que la obra se compone en 681 después de la deposición de Wamba —operación de la que pudo participar Julián—<sup>3</sup>, Yolanda García López (1993: 137) argumenta que la *Historia* no fue escrita con propósitos propagandísticos dirigidos

---

1 Su postura va a ser apoyada por Díaz y Díaz (1996: 113) y Martin (2008).

2 Una síntesis rápida de esta obra en Gonzalez (1979: 722). Para una biografía y comentario de las obras de Julián véase De Bernardino (1996: 109-114); menos actualizada Altaner y otros (1962: 517-525).

3 Entre los especialistas se discute de qué modo participó, si fue con parte activa o pasiva, por omisión, cf. Murphy (1952: 15-9); Hillgarth (1958: 8); Collins (1995: 77); Petit (2001: 409) entre otros. Lo que interesa señalar aquí es que el obispo de Toledo no podía de manera alguna desconocer la trama conspirativa contra Wamba.

al gobierno de este príncipe, sino antes bien para reforzar las políticas de su rival y sucesor Ervigio (680-687).

Llegados a este punto, se vuelve necesario precisar el ángulo desde el cual el obispo de Toledo se moviliza para la acción política. El examen de los pasajes bíblicos fundamentales sobre los que reposa la *Historia Wambae* revela que Julián no actúa como portavoz de proyectos ajenos, o como representante directo de una u otra facción en danza. Redactada para ser leída por clérigos y también por la letrada aristocracia laica<sup>4</sup>, la *Historia Wambae* constituye –a nuestro modo de entender– un texto *cifrado*, un arsenal de enunciados enigmáticos que elogian al tiempo que exhortan, advierten y emplazan a la Corona a golpes de palabra sagrada.

### 1 Sam 8, 22: *Hazles caso, y haz que reine sobre ellos un rey*

¿Qué elementos pone en juego esta *Historia* que Julián escribe? ¿Qué valores, qué perspectivas acerca de la corona visigoda trasunta la obra de su obispo primado? Las observaciones de la editora moderna de los textos de Julián, Jocelyn Hillgarth (1970: 300), pueden servirnos de piedra angular en nuestra tarea. Es esto lo que indica:

Since Julian was a leading theologian and Biblical scholar he was able to use Biblical exegesis and providentialist history in the Court's service. Biblical parallels are stressed. Wamba, the holy champion of God, is singled out by a miracle at his anointing. He is made to quote I Kings, when insisting his army should be pure, and the Psalms after his victory.

De acuerdo a la autora, entonces, la fuente principal de donde abreva la *Historia Wambae* es el texto bíblico. En las sociedades cristianas del siglo VII, tanto en oriente como en occidente, la Biblia ofrece las tramas, los tipos y el vocabulario fundamental para la reflexión acerca del presente<sup>5</sup>. Y en la sociedad visigoda –émula como sabemos de la bizantina–

---

4 “L'avenir de cette fragile création nationale, aussi bien que celui de l'Église d'Espagne qui [Isidore] a étroitement lié a son sort, exigent alors que la renaissance de la culture sous des formes chrétiennes assure, elle aussi, son avenir, en élevant et restaurant le niveau intellectuel et la qualité de la formation des sujets responsables dans l'Église et l'État wisigothiques. C'est dire combien, à partir de la conversion de Reccarède au catholicisme en 587, le problème de l'enseignement se pose avec un acuité accrue par les nouvelles responsabilités pour l'exercice desquelles l'alphabetisation n'est même plus, à elle seule, un indispensable minimum”, Fontaine (1972: 154). En relación a este tema, ver también Mc Kitterick (1992).

5 Murray (1975: 1-2) analizando el pensamiento de dos figuras importantes de la iglesia siríaca del siglo V –Aphrahat y Ephrem– anota lo siguiente: “Their thought of the Church

“aucun nouvel événement n’est tout à fait vrai, aucun nouvel empereur n’est tout à fait authentique tant qu’il n’est pas reconnu et étiqueté sur ce registre véterotestamentaire” (Dagron 1996: 70)<sup>6</sup>.

Resulta sin embargo significativo a primera vista el modo como Julián cita los textos bíblicos. Las más de las veces, sus referencias directas son exasperadamente *cortas*: una frase en el primer caso<sup>7</sup>; una cita directa de un versículo en la segunda<sup>8</sup>... huellas, indicios al fin. Este modo que elige Julián para enlazar su texto con la escritura sagrada no obedece seguramente a una caída pasajera en el pozo de la ignorancia, ni tampoco, de modo probable, a un capricho de momento: a través esta forma indicial, el obispo de Toledo —experto en las letras divinas y en las artes de la enseñanza<sup>9</sup>— empuja a su propio lector a buscar *otros* niveles de sentido, a establecer cadenas de significantes alternativas a lo que muestra la superficie del texto. Como efecto práctico, esta promoción estratégica de niveles de lectura distintos desencadena que las interpretaciones del texto sean diferentes también, conforme a la competencia que el lector alcance de las sagradas escrituras. La *Historia Wambae*—según podemos constatar— no se abre transparente al lector, sino que lo hace a través de la mediación sutil de la escritura divina.

Son dos las fuentes bíblicas principales que Hillgarth (1970: 300) señala para la *Historia Wambae*: el libro I de Reyes y también algunos

---

is expressed almost entirely through typology and imagery, either traditional or freely invented. What formal or systematic concerns they have are quite different from those of our western theological treatises. «Ecclesiology» in particular, as a formal subject of study, is a late development even in the west”. Lo que advertimos a través de este estudio puntual es que los teólogos de occidente en el siglo VII utilizan idéntico utillaje.

- 6 “...À Byzance, l’Ancien Testament a valeur constitutionnelle; il a la même normativité dans le domaine politique que le Nouveau Testament dans le domain moral. L’Histoire des juifs, soigneusement déshistoricisée et déjudaisée par cette lecture chrétienne, a pour fonction de préfigurer ce que sera ou devra être la conduite de l’Empire, de comprendre dans quelles conditions et par conformité avec quelle «figure» biblique un souverain gagnera ou perdra sa légitimité, un fils héritera du pouvoir de son père, un roi pourra se dire prêtre”, Dagron (1996: 70).
- 7 “*Exemplum mihi praeberere debet Eli sacerdos ille in divinis letteris agnitus, qui pro immanitate, scelorum filios, quos increpare noluit, in bello concidisse audivit, ipse quoque filios sequens fractis cerbicibus expiravit.*”, Iul. Tol. Hist. Wam. 10, 247-251.
- 8 El texto de Julián completo sería: “*Quo, viso princeps, protensis cum lacrimis ad caelum manibus, ait: “Te, Deus, conlaudo, regem omnium regum, qui humiliasti sicut vulneratum superbum et in virtute brachii tui contervisti adversarios meos”, Iul. Tol., 25, 629-632. Lo resaltado corresponde a la edición.*
- 9 No olvidemos, por ejemplo, que también es autor de una conocida gramática, que ha llegado a nosotros probablemente a través de las notas de sus alumnos. Ver *Ars Grammatica*, Maestre Yenes (1973).

salmos<sup>10</sup>. Recordemos rápidamente que en algunas de las nomenclaturas de la Vulgata, por influencia de la versión griega, se denomina *I Reyes* a *I Samuel*<sup>11</sup>.

Comencemos por el salmo 88. En este poema de carácter oracular<sup>12</sup>, la conducta y fidelidad de David fue compensada por Jahvé con el triunfo militar y la promesa de que su estirpe se perpetuaría en el trono<sup>13</sup>. La alianza anunciada, sin embargo, no es irreversible. Si los hijos de David se desvían respecto a los mandatos del Dios único, serán expuestos a castigos severísimos<sup>14</sup>.

Como podemos observar, el salmo 88 no es un panegírico de la monarquía: la alaba al tiempo que la exhorta, somete lo que percibe como pura fuerza a condiciones externas, superiores al horizonte de control regio. Siendo uno de los textos –como indica la crítica– que otorgan sentido a la *Historia* del obispo toledano; su análisis dificulta las opiniones sostenidas por Hillgarth (1970: 370)<sup>15</sup>, seguida en este punto por Teillet (1984: 586)<sup>16</sup> y Petit (2001: 407)<sup>17</sup>.

Analicemos el otro texto importante sobre el que reposa la escritura de Julián. Se trata, siguiendo a Hillgarth, del libro primero de *Reyes/*

- 
- 10 [Nota 162] “*Hist. Wambae*, 10. (p. 510, 11 ff.) “*Exemplum mihi praeberere debet Eli sacerdos ille in divinis litteris agnitus...*”. Also 25 (p. 520, 25 ff.) “*Quo viso, princeps, protensis cum lacrimis ad caelum manibus, ait: “Te, Deus, conlaudo, regem omnium regum, qui humiliasti sicut vulneratum superbum et in virtute brachii tui contervisti adversarios meos”*” (Ps. 88, 11). Cf. Wamba’ speech in the *Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum* (...) which also seems inspired in *I Kings*”, Hillgarth (1970: 300).
- 11 Agradecemos sinceramente la guía del doctor Pablo Cavallero en esta cuestión. La edición consultada de la Vulgata no adhiere a esta nomenclatura. Para un estudio de la difusión de la Vulgata en Hispania ver Berger (1893: 8-17). De todas maneras, la versión del texto bíblico más frecuentemente explotada por los padres visigodos no es tanto la Vulgata Jeronimiana sino cepas itálicas de la *Vetus Latina* (Trebolle 1993: 371-2). Una postura diferente acerca de esto en Ayuso (1953).
- 12 “El preludeo, vv. 2-3 [del salmo], seguido de la evocación de la alianza davídica, vv. 4-5, y de un himno al Creador, vv. 6-19, introduce un oráculo mesiánico, vv. 20-38 y por contraste, la evocación de las humillaciones nacionales, vv. 39-46...”, Ubieta (1998: 762).
- 13 Cf. *Ps.* 89 (88), vv. 1-30.
- 14 Cf. *Ps.* 89 (88), vv. 31-53.
- 15 “John, Isidore and Julian of Toledo were doing essentially the same work as architects, sculptors, jewellers and designer of coins in Visigothic Spain. They were promoting the glory of the Visigothic Crown, using Byzantine models to assist in the creation of what was almost a rival Byzantium in the west”.
- 16 “L’*Historia Wambae* est d’abord l’exaltation du *rex gothorum*”.
- 17 “[La *Historia Wambae*], acaso compuesta para celebrar solemnemente el aniversario de la entronización de este rey a modo de *recitatio* o panegírico en prosa cortesano, en todo caso refleja, con sus opciones de género, fuentes y léxico, el ambiente intelectual que hace posible LV 45,6”.

Samuel. Desde el punto de vista del plan global de la obra, está lejos de registrar inclinaciones monárquicas<sup>18</sup>. Antes bien, este texto bíblico postula a la corona como un *mal*, como un mal *necesario*. Dice explícitamente el libro de Samuel:

*Dixit autem Dominus ad Samuhel audi vocem populi in omnibus quae loquuntur tibi non enim te abiecerunt sed me ne regnem super eos! 8 iuxta omnia opera sua quae fecerunt a die qua eduxi eos de Aegypto usque ad diem hanc sicut dereliquerunt me et servierunt diis alienis sic faciunt etiam tibi! 9 nunc ergo audi vocem eorum verumtamen contestare eos et praedic eis ius regis qui regnaturus est super eos*<sup>19</sup>.

“*Audi vocem eorum*”: el gobierno del monarca humano viene a reemplazar al reinado sin mediadores de Jahvé. La monarquía nace tolerada por Jahvé pero *a pesar* de su deseo, enunciado que no encomia a la institución en absoluto. Tampoco cumple esta función la referencia al episodio del sacerdote Elí señalado por Hillgarth. Recordemos que este pasaje de *I Reyes/Samuel* narra el castigo impartido por el dios de Israel a su propio sacerdote a causa de la inconducta de sus hijos (*I Sam 2*, 12-36): de modo parecido a lo que habíamos observado en el salmo 88, la alianza con Jahvé tiene sus condiciones.

Concluamos este breve examen relevando los tópicos que más modernamente señalara Carlos Petit (2001: 407-411). En efecto, el profesor de Huelva saca a la luz un interesante paralelismo entre Wamba, el rey visigodo, y Saúl, el primer rey elegido por Dios y por el pueblo para el

---

18 En el contexto de la Biblia Hebrea y de su formación, estos libros no registrarían carácter propagandístico. Sobre el punto, escribe Trebolle (1993: 171-2): “La hipótesis según la cual existió un *Tetateuco* antes que el Pentateuco actual, remite al hecho de que el Deuteronomio, por su estilo y contenido, constituye un cuerpo autónomo y extraño en el conjunto del Pentateuco. En muchos sentidos el Deuteronomio tiene mejor cabida como prólogo de la llamada «historia deuteronomística» integrada por los libros de Jos, Jue, Sm y Re. El hecho de que el Deuteronomio aparezca integrado en el Pentateuco viene a significar que el material legislativo contenido en el Deuteronomio, aunque no sea de origen mosaico, es en todo caso anterior a la entrada de los israelitas en Canaán y anterior por lo mismo a los hechos relatados en el libro de Josué. De este modo se da a entender que la legislación fundamental de Israel ya estaba promulgada antes de la instauración de la monarquía y que las instituciones monárquicas carecían de la autoridad necesaria para establecer leyes de rango fundamental en Israel (...). La formación de un canon profético supuso el señalar un corte radical entre la época profética, en la que Dios había hablado a su pueblo a través de sus mensajeros los profetas, y la época posterior, en la que el espíritu de la profecía cesó y la historia perdió todo carácter paradigmático. No quedaba ya más recurso que la esperanza de que los tiempos escatológicos trajeran consigo la renovación del espíritu de la profecía o que la interpretación autorizada permitiera descubrir nuevos sentidos en las revelaciones del pasado mosaico y profético”.

19 *I Sam.* 8, 7-9.

pueblo elegido<sup>20</sup>. Saúl, como Wamba, es un rey guerrero<sup>21</sup>; caro a los ojos de Dios<sup>22</sup>, pero que –una nueva alusión– por no haberse atendido a las prescripciones del rito y haber superpuesto sus competencias a las del sacerdote pierde los favores de Jahvé (*I Sam.* 15, 10-23). Sosteniéndose en la figura controvertida de Saúl, este cuarto y último ejemplo tampoco

---

20 “Mediante la unción Wamba enlaza además con los reyes del antiguo testamento”, Petit (2001: 409).

21 Advirtamos un paralelismo en los perfiles guerreros de ambos monarcas, comenzando por el bíblico Saúl: “*1 ascendit autem Naas Ammonites et pugnare coepit adversus Iabesgalaad dixeruntque omnes viri Iabes ad Naas habeto nos foederatos et serviemus tibi/ 2 et respondit ad eos Naas Ammonites in hoc feriam vobiscum foedus ut eruam omnium vestrum oculos dextros ponamque vos obprobrium in universo Israhel/3 et dixerunt ad eum seniores Iabes concede nobis septem dies ut mittamus nuntios in universos terminos Israhel et si non fuerit qui defendat nos egrediemur ad te/ 4 venerunt ergo nuntii in Gabaath Saulis et locuti sunt verba audiente populo et levavit omnis populus vocem suam et flevit 5 et ecce Saul veniebat sequens boves de agro et ait quid habet populus quod plorat et narraverunt ei verba virorum Iabes/ 6 et insilivit spiritus Domini in Saul cum audisset verba haec et iratus est furor eius nimis/7 et adsumens utrumque bovem concidit in frusta misitque in omnes terminos Israhel per manum nuntiorum dicens quicumque non exierit secutusque fuerit Saul et Samuhelem sic fiet bubus eius invasit ergo timor Domini populum et egressi sunt quasi vir unus/ 8 et recessit eos in Bezec fueruntque filiorum Israhel trecenta milia virorum autem Iuda triginta milia”, *I Sam.* 11, 1-7. Observemos el perfil de Wamba esbozado a su turno por Julián: “*In quo bicipti consilio nutantes multos princeps ipse aspiciens, hac communi admonitione alloquitur: “Ecce, ait, iubenens, exortum malum audistis est, quo se munimine incensor seditionis huius armaverit, agnovistis. Praevenire ergo hostem necesse est, ut ante excipitur bello, quam in suo crescat incendio. Turpe nobis sit, aut talibus dimicaturi in occursum non ire aut domos nostras, priusquam intereant, repedare. Ignominiosum nobis videri debet, ut, qui rebelles nostros suis non potuit subicere armis, repugnare audeat tantae gloriae viris, et qui abiectissimam unius hominis pellem devincere pro patriae quiete non valuit, hostem se praeberere audeat genti, quasi effeminatos et molles nos usquequaque diiudicans, qui utique nullis armis, nullis viribus nullisque consiliis eius tyrannidi resistere valeamus. Quae est enim perituro illi virtus, si Francorum viribus nobiscum decertando confligat? Notissima eorum nobis nec incerta est pugna. Ergo turpe sit vobis eorum testudinem has acies expavescere, quorum nostis infirmioresemper esse virtutem. Si autem coniuratione Gallorum nititur vindicare tyrannidem, vile putandum est, ut gens sta extremo terrae angulo cedat, et hii, in quibus dilatatum regnum porrigitur, horum motibus perturbentur, quos praesidiali semper vice defendunt. Sive enim Gallis sive Franci sint, tantae coniurationis, si placet, vindicandum extiment facinus, nos tamen armis ultricibus gloriae nostrae nomen vindicare debemus...*”, Iul. Tol., *Hist. Wam.* 9, 176-201.*

22 Saúl, en efecto, es elegido por el pueblo y por Jahvé: “*15 Dominus autem revelaverat auricularum Samuhel ante unam diem quam veniret Saul dicens/ 16 hac ipsa quae nunc est hora cras mittam ad te virum de terra Beniamin et ungues eum ducem super populum meum Israhel et salvabit populum meum de manu Philistinorum quia respexi populum meum venit enim clamor eorum ad me/ 17 cumque aspexisset Samuhel Saulem Dominus ait ei ecce vir quem dixeram tibi iste dominabitur populo meo”, *I Sam* 9, 15-7. Asimismo, el serenísimo Wamba es elegido príncipe por la divinidad: “*Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus voluit, quem sacerdotalis unctio declaravit, quem totius gentis et patriae communio elegit, quem populorum amabilitas exquisivit, qui ante regni fastigium multorum revelationibus celeberrime praedicatur regnaturus”, Iul. Tol., *Hist. Wam.* 2, 11-16.**

contribuye a la hipótesis de una *Historia* promotora de las virtudes de la institución.

El parecido entre Saúl y Wamba señalado por este historiador podría entrañar una semejanza concomitante en sus respectivos destinos. Paradójicamente, esta línea de interpretación no favorece sus posiciones respecto a la cronología de la obra sino que, por el contrario, vigoriza los argumentos de García López. Escrita *con posterioridad* a la destitución de Wamba en 681, la *Historia* de Julián estaría efectivamente reforzando por medios intelectuales las políticas de Ervigio.

El examen de los textos bíblicos que acabamos de realizar contribuye a precisar los términos del apoyo ofrecido por Julián. Este sólo posee valor correctivo. En el marco de un pueblo conducido por un régimen de gobierno apenas tolerado por Jahvé, los cambios de coyuntura política sólo alcanzan para evitar desvíos peligrosos, derroteros que no se compatibilizan con los designios de la divinidad. Aunque mejora, el reemplazo de una figura por otra no garantiza por sí misma la erradicación definitiva de los problemas del reino. La alianza con Jahvé no es irreversible, exige condiciones que deben ser mantenidas bajo pena de severísimos castigos.

A diferencia de lo que piensa de Jong (1999: 378)<sup>23</sup>, la *Historia Wambae* no muestra a un pueblo encaminado a paso triunfal a la victoria. Se trata, a nuestro criterio, de un texto exhortativo dirigido a la elite y, por su intermedio, al pueblo elegido: un pueblo que –como el caso del viejo Israel– *desea* pero que no *sabe*; un pueblo que ha sido escogido, pero lo merece bien poco; un pueblo que, peligrosamente, puede desencarrilarse.

### **1 Sam 10, 23: Como pecado de hechicería es la rebeldía**

Si la *Historia Wambae* no acusa un rol propagandístico ¿cuál es su materia? ¿Sobre qué se expide entonces? El texto de Julián condena la rebeldía del duque Paulo y *todo ejercicio del poder* que no se adecue a los designios de Dios, incluida la institución monárquica. Esta constituye una fuerza siempre *en exceso*, producto de la voluntad de los hombres, ambigua por naturaleza. En este plan se explica el cuidado que el obispo pone en detallar los rituales que vuelven a la monarquía una fuerza

---

23 “The *Historia Wambae* is about the virtuous gens and patria of the Goths, beset by perfidious external enemies, but inexorably led to victory by God and its divinely elected king”.

inscripta<sup>24</sup>: la participación del pueblo, la voluntad de Dios y la tantas veces citada descripción de la unción regia<sup>25</sup>, –rito que aparece por primera vez citado justamente en *I Sam.* 10, 1-6 (cf. Barbero 1970: 302-3; Martin 2008)–. Como acabamos de observar, estos elementos no son exactamente componentes de una retórica del elogio, sino operaciones recomendadas para domesticar el exceso en la medida que lo humano lo permite.

Que Julián considere a la realeza como un “mal necesario” no debe sorprendernos un ápice. El enunciado se inscribe con plenitud en la rica tradición isidoriana: en su *Chronicon*, como sabemos, el mismísimo Isidoro hace aparecer a los príncipes y reyes en la *segunda* edad del hombre, es decir, cuando ya la línea de los tiempos manifiesta su sentido descendente, se comienza a adorar a los ídolos y se rompe la unidad lingüística prístina que mantenía unidos hasta entonces a los seres humanos<sup>26</sup>. Tampoco el testamento intelectual del hispalense, las célebres

24 “*Adfuit enim diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus voluit, quem sacerdotalis unctio declaravit, quem totius gentis et patriae communio elegit, quem populorum amabilitas exquisivit, qui ante regni fastigium multorum revelationibus celeberrime praedicitur regnaturus*”, Iul. Tol., *Hist. Wamb.* 2, 11-6.

25 “[*Wamba*] *Quorum nom tam precibus quam minis superatus, tandem cessit; regnumque suscipiens, ad suam omnes pacem recepit, et tamen dilato unctionis tempore usque in nono decimo die, ne citra locum sedis antiquae sacraretur in principe. Gerebantur enim ista in villula, cui antiquitas Gericos nomen dedit, quae fere centum viginti milibus ab urbe regia distans in Salamanticensi territorio sita est. Ibi enim uno eodemque die, scilicet in ipsis Kalendis Septembribus, et dedicentis regis vitalis terminus fuit et pro subsequente iam dicti viri praelectione illa quam praemisimus populi adclamatio extitit. Nam eundem virum quamquam divinitus abinceps et per hanelantia plebium vota et per eorum obsequentia regali cultu iam circumdederant magna officia, ungi se tamen per sacerdotis manus ante non passus est, quam sedem adiret regiae urbis atque solium peteret paternate antiquitatis, in qua sibi oportunum esset et sacrae unctionis vexilla suscipere et longe positorum consensus ob praelectionem sui patientissime sustinere, scilicet ne, citata regni ambitione permotus, usurpasse potius vel furasse quam percepisse a Dominum signum tantae gloriae putaretur. Quod tamen prudenti differens gravitate, nono decimo postquam regnum susceperat die Toletanam urbem ingreditur*”, Iul. Tol., *Hist. Wamb.* 3, 33-54. Observemos el énfasis que el autor coloca en la corrección y prudencia de los ritos que inauguran al nuevo monarca. Un rito incorrecto tendría consecuencias aun peores para el destino del *populus*. Para esto, ver De Jong (1999); Buc (2003).

26 “[2214] *Sem anno secundo post diluivium, cum centum esset annorum, genuit Arphaxad, a quo gens Chaldeorum exorta est. Iste Sem fertur fuisse Melchisedec, qui primus post diluivium condidit urbem Salem, quae nunc vocatur Jerusalem... [2649] Heber, annorum CXXXIV, genuit Phaleg, cuius tempore turris Babel aedificata est, factaque linguarum divisio Huius turris altitudo quattuor milia dicitur tenere passum, paulatim a latioribus in angustias coarctata, ut pondus imminens facilius sustentaretur. Describitur ibi templa marmoreas, lapidibus pretiosis, auroque distincta, et multa alia, quae videntur incredibilia. Hanc turrim Neambrot gigas construxit, qui post confusionem linguarum migravit linde ad persas, eosque ignem colere docuit. [2775] Phaleg, annorum CXXX, genuit Rebu. His temporibus primum templa constructa sunt, et quidam principes gentium, tamquam dii, adonari coeperunt. [2905] Rebu, annorum CXXXII, genuit Seruch, sub quo Scytharum regnum exortum est, ubi primus*

*Sentencias*, entrega carta franca a la realeza: a este respecto, constituye una muestra cabal la célebre frase isidoriana *Reges a recte agendo vocati sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenetur*<sup>27</sup>.

El pensamiento de Julián sobre la monarquía abrevia entonces en el doctor de Hispalis. Sin embargo, la elaboración de Julián se distingue de su referente y maestro en dos rasgos nodales: primeramente, en la consideración acerca de la inminencia del fin del mundo; y en segundo lugar, en la visión acerca del orden clerical.

Fiel seguidor de Agustín, Isidoro —como sabemos— desestima la capacidad humana para conocer el lapso de tiempo que le queda al mundo<sup>28</sup>. Las preocupaciones escatológicas de Julián son mucho más perentorias<sup>29</sup>. Como lo demostrara Juan Gil con mano experta y lo siguieran muchos otros, las convulsiones del momento —caída de Jerusalem en 638, triunfos contundentes de los ejércitos islámicos en territorio bizantino, sitios sucesivos a la ciudad imperial (668-9; 674-8)—; son interpretadas en términos de señales que anuncian el advenimiento del mesías para las aljamas, y la llegada del anticristo para las comunidades cristianas<sup>30</sup>. En

---

*reganvit Tanaus. [3035] Seruch, annorum CXXX, genuit Nachor, Aegyptiorum regnum sumit principium, ubi principium, ubi primus reganavit Zoes. [3114] Nachor, annorum LXXIX genuit Thare, sub quo regnum Assyriorum Sicyoniorumque excuritur...*”, Isid. Hisp., *Chronicon*, 1022-3, 7-11. Observemos que la realeza escita, pueblo considerado por la antropología antigua como antecesor de la estirpe de los godos, resulta más antigua que la egipcia y asiria.

- 27 Isid. Hisp., *Sent.* 3, 48, 7. En algunos pasajes de las *Sentencias*, Isidoro vincula inclusive con mayor claridad la aparición de la monarquía con la caída en el pecado. La monarquía viene únicamente a impedir con el uso de su fuerza que el mal empeore: “*Propter peccatum primi hominis humano generi poena divinitus illata est servitutis, ita ut quibus aspicit non congruere libertatem, his misericordius irroget servitutem. Et licet peccatum humanae originis per baptismi gratiam cunctis fidelibus dimissum sit, tamen aequus Deus ideo discrevit hominibus vitam, alios servos constituens, alios dominos, ut licentia male agendi servorum potestate dominantium restringatur. Namsi omnes sine metu fuissent, quis esset qui a malis quempiam prohiberet? Inde et in gesitibus principes, regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte vivendum legibus subderent*”, Isid. Hisp., *Sent.* 3, 47, 1.
- 28 “*Residuum saeculi tempus humanae investigationi incertum est; omnem enim de hac re questionem Dominus noster Iesus Christus abstulit, dicens: non est vestrum scire tempora, vel momenta, quae pater posuit in sua potestate*”, Isid. Hisp., *Chr.* 106, 122, col. 1056. En este punto sigue a Agustín, *De Civ.* XVIII, LIII, 340.
- 29 En el tomo que Ervigio presenta para el concilio XII de Toledo celebrado en 681 “*Non dubium, sanctissimi patres, quod optima conciliorum adiutoria ruenti mundo subveniunt, si officiosis quae corrigenda sunt studiis peragantur et ideo quibus malis terra prematur quibusque plagis proventur dierum succedentium feriat, paternitati vestrae non reor esse incognitum*”, Tol. XII, introd.
- 30 Gil (1977); Hillgarth (1992); García Moreno (1993; 1997); Beltrán Torreira (2002). Específico sobre Julián, Del Valle (1998). Un tratamiento general de la temática en Landes (1992; 1993; 1988); Anderson (1932); Daley (1991). Un contexto histórico del problema en Haldon (1997).

686, unos años después de la redacción de esta *Historia*, Julián incluso escribe un tratado en el que confronta con los judíos proponiendo una nueva fecha para la encarnación de Cristo<sup>31</sup>. Estas circunstancias explican la dimensión exhortativa que ya hemos relevado en la escritura del obispo de la sede regia<sup>32</sup>.

El segundo elemento se relaciona con lo que de un modo general llamaremos la visión del orden clerical. Protagonista de la coyuntura inmediatamente posterior a la conversión, Isidoro dedicó sus mejores esfuerzos a consolidar un colectivo homogéneo de especialistas en lo sagrado, un clero culto, eficiente y a la altura de la misión que había recibido de Dios a través de la ordenación. La postura de Isidoro respecto al orden clerical se basa en la colegialidad de los obispos<sup>33</sup>.

Cuarenta y tres años después de la muerte del maestro, Julián de Toledo es uno de los artífices más importantes de la primacía de la cátedra toledana<sup>34</sup>. Piramidal será su visión del cuerpo obispal, y piramidal su

---

31 En efecto, en este texto Julián argumenta que la Encarnación se realizó en 5325 desde la creación del mundo, a diferencia del año 5228 que proponía la tradición cristiana iniciada con Eusebio, 5198 considerado por Isidoro y 3776 que postulaban los judíos de acuerdo al texto de Julián: *“Ab initio itaque mundusque ad tempus natiuitatis Christi, quando quadragesimus primus annus Octavianii Caesaris fuit, eveniunt anni VCCCCXXV. Iam vero residuus annorum numerus, a tempore natiuitatis Christi usque in praesens, in promptu est unicuique, et scire si volet, et supputare si placet, assumptis videlicet annis secundum eram ab ipsa Domini incarnatione. Era enim einventa est ate XXX et VIII annos quam Christus nasceretur. Nunc autem acclamatur eram esse DCCXXIII. Detractus igitur XXX et VIII annis, ex quo era inventa est, usque ad natiuitatem Christi, residui sunt anni DCLXXXVI”*, Iul. Tol., *De compr.* III, X, 104-114., en *De comprobationis sexta aetatis oratio*, Hillgarth, J. (ed), *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera, Pars I, CCSL CXV*, Turnholt, 1976.

32 “Évidemment, au point de vue épistémologique, ces chapitres d’ecclésiologie relèvent d’un univers dominé para la typologie et le symbolisme. Au point de vue de l’inspiration de l’ecclésiologie, cela suppose une vision de l’Église, non comme institution juridique, tout objective, anonyme et sans histoire, mais comme affectée par une histoire spirituelle”, Congar (1968: 100).

33 *“Sicut medici morbos imminentes curandos suscipiunt, futuros vero, ne irrepant, medicinae obiecto quadam praesentia antecedunt, ita et doctoris boni, sic ea quae mala acta sunt resecant, ut ea quae admitti possunt, ne perpetrentur, doctrina succurrenente praeveniant”*, Isid. Hisp., *Sent.* 3, 46, 10.

34 “There are no exact parallels to the position achieved by the Toledan Church to be found in other parts of western Europe. Rome is a special case, and even its authority inside Italy did not always go unchallenged. No Frankish archbishopric ever secured preeminence, although individual bishops such as Hincmar of Reims (845-882) might. The nearest comparison may be with Canterbury, but even its authority continued to be disputed by York on into the twelfth century, and there were only the two ecclesiastical provinces in England. On the other hand, Toledo’s rise in the sixth and seventh centuries was unchallenged and its lead, in terms of definition of doctrine and attempts to impose uniformity of practice, especially liturgical, was accepted without recorded demur... In Julian the Church of Toledo had its most colourful and vigorous bishop, who advanced significantly both the claims and the prerogatives of the see”, Collins (1995: 77-8).

concepción acerca de las funciones y deberes del arzobispo. En este plan, la escritura no responde a un gusto o a una inclinación personal: es una de las tareas principales, una verdadera carga. La pesada responsabilidad de hablar en una situación urgente sólo podía corresponder a Julián, el nuevo Samuel, del que “Todo Israel, desde Dan hasta Berseba, supo que ...estaba acreditado como profeta de Jahvé” (*I Sam.* 3, 20).

El libro de Reyes/Samuel, en suma, permite a Julián pensar tipológicamente a su pueblo como un nuevo Israel, a su monarca como un nuevo Saúl, a la situación como escenario de la lucha entre el bien y el mal, y a su proyecto como conforme a los designios de Dios<sup>35</sup>. Se trata, al decir de Petit (2001: 404), de una *Historia*, de una *Historia sagrada*.

Un último acto de pensamiento libera en Julián este texto bíblico. Lo que preocupa al escritor de Reyes/ Samuel es la indiferenciación de funciones, la posibilidad de que la monarquía comience a colonizar funciones propias de los expertos en lo sagrado (cf. *I Sam.* 13, 7-15). No era bueno que el poder se concentrase en manos de una investidura humana única, porque la unidad sólo correspondía al ser pleno, es decir, a Dios. Para mantener en vigor la alianza con Jahvé, el nuevo David debía tener a su lado un nuevo Natán.

## Conclusiones

La *Historia Wambae* fue escrita por Julián de Toledo muy probablemente *después* de la destitución de este rey. Su escritura se remite a un contenido del pasado (la campaña militar efectivamente llevada a cabo por Wamba) para reflexionar sobre el presente (los vínculos entre sacerdocio y poder regio, la nueva primacía de Toledo, un nuevo modelo de relación en el interior de la jerarquía obispal) y advertir sobre el futuro (pena y castigo en caso de desvío de la alianza con Dios). En ese sentido, constituye un discurso *oracular*. El estilo críptico de la escritura, el contexto apocalíptico en que cobra significado y el narrador que toma la palabra abonan esta lectura.

---

35 “Or cet «acte complet» qu’est l’ancienne exégèse chrétienne est une très grand chose. A mesure qu’on l’étudie, on s’aperçoit de l’ampleur de son champ, de la complexité de ses implications, de la profondeur de ses soubassements, de l’originalité de sa structure. Avec des nuances variées, elle fait ressortir «la nouveauté prodigieuse du Fait chrétien». Elle met en oeuvre une dialectique, souvent subtile, de l’avant et de l’après; elle définit les rapports de la réalité historique et de la réalité spirituelle, de la société et de l’individu, du temps et de l’éternité; elle contient, comme on dirait aujourd’hui, toute une théologie de l’histoire, en connexion avec une théologie de l’Écriture”, De Lubac (1959: 16-17).

La consideración de la *Historia Wambae* como palabra oracular nos invita a pensar que la relación entre “política” y “religión” –tema de este libro– en la sociedad visigoda es más compleja de lo que aparenta. A lo largo del reino visigodo católico, la dinámica entre estas dos esferas del poder siempre fue activa, requiriendo de producciones que relanzaran el juego entre las partes una y otra vez.

## Fuentes utilizadas

- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* (1983). R. Weber et alii (eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nueva Biblia de Jerusalén* (1998). J. Ubieta López (ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Concilios visigodos e hispanorromanos* (1963). J. Vives (ed.). Barcelona-Madrid, CSIC.
- Isidorus Hispalensis. Sententias*, en *Santos Padres españoles* (1971). I. Roca Meliá (ed.). Madrid, BAC.
- Isidorus Hispalensis, *Chronicon*, PL LXXXIII, 1017-57.
- Iulianus Toletanus, *Ars Grammatica* (1973). M. Maestre Yenes (ed.). Ars Iuliani Toletani episcopi. *Una gramática latina de la España visigoda*. Toledo, Publicaciones del Instituto Provincial de Investigaciones.
- Iulianus Toletanus, *De comprobationis sexta aetatis oratio* (1976). J. Hillgarth (ed.). *Sancti Iuliani Toletanae sedis Episcopi Opera. Pars I*. CCSL CXV. Turnhout: Brepols.
- Iulianus Toletanus, *Historia Wambae*, 1, 1-10 (1976). J. Hillgarth (ed.). *Sancti Iuliani Toletanae sedis Episcopi Opera. Pars I*. CCSL CXV. Turnhout: Brepols.

## Bibliografía

- ALTANER, B., CUEVAS, E. y DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. (1962). *Patrología*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ANDERSON, A. (1932). *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*. Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America.
- AYUSO, T. (1953). *La Vetus Latina hispana. Prolegómenos*. Madrid: CSIC.
- BARBERO DE AGUILERA, A. (1970). “El pensamiento político visigodo y las primeras uncciones regias en la Europa medieval”, *Hispania* 115: 245-326.
- BELTRÁN TORREIRA, F. (2002). “Siervos del anticristo. La creación del mito histórico del enemigo interno en las fuentes hispano-visigodas”, en J. de la Iglesia Duarte (ed.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales*. Nájera: 85-127.
- BERGER, S. (1893). *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*. Paris: Hachette.

- BUC, P. (2003). *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- COLLINS, R. (1995). *Early Medieval Spain. Unity in Diversity (400-1000)*. Hampshire-London: McMillan Press.
- CONGAR, Y. (1968). *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. Paris: Ed. du Cerf.
- DAGRON, G. (1996). *Empereur et Prêtre. Étude sur le "cesaropapisme" byzantin*. Paris: Gallimard.
- DALEY, B. (1991). *The Hope of the Early Church*. Cambridge University Press.
- DE LUBAC, H. (1949). *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. Paris: Aubier.
- DE BERNARDINO, A. (ed.) (1996). *Patrologia IV. I patri latini (sec. V-VIII)*. Institutum Patristicum Agustinianum. Genova: Marietti.
- DE JONG, M. (1999). "Adding Insult to Injury. Julian of Toledo and his *Historia Wambae*", en P. Heather (ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the VII<sup>th</sup> Century. An Ethnographic Perspective*. Woodbridge, Boydell Press: 373-402.
- DEL VALLE, C. (1998). "Julían de Toledo", en E. del Valle Rodríguez (ed.), *La controversia judeo-cristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII)*. Madrid, CSIC: 118-30.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. (1996). "Scrittori della penisola iberica", en de Bernardino (ed.): 61-118.
- FONTAINE, J. (1972). "Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique", en *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo. XIX Settimana di Spoleto*. Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, t. I: 145-202.
- GARCÍA MORENO, L. (1993). *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*. Madrid: Rialp.
- GARCÍA MORENO, L. (1997). "Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua", *Arqueología, Paleontología y Etnografía* 4: 247-58.
- GIL, J. (1977). "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII", *Hispania Sacra* 30: 9-110.
- GARCÍA LÓPEZ, Y. (1993). "La cronología de la 'Historia Wambae'", *Anuario de Estudios Medievales* 23: 121-39.
- GONZALEZ, T. (1979). "La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe", en R. García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC, t. I: 401-748.
- HALDON, J. (1997). *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*. Cambridge University Press.
- HILLGARTH, J. (1958). "St. Julian of Toledo in the Middle Ages", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21: 7-26.
- HILLGARTH, J. (1970). "Historiography in visigothic Spain", *La Storiografia altomedievale. XVII Settimana di Spoleto*. Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo: 261-311.
- HILLGARTH, J. (1992). "Eschatological and political concepts in the Seventh Century", en J. Fontaine y J. Hillgarth (eds.), *The Seventh Century. Change and Continuity*, London: Warburg Institute: 212-35.
- LANDES, R. (1988). "Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography (100-800 CE)", en W. Verbeke, D. Verhelst y A. Welkenhaysen (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*. Leuven University Press: 137-211.

- LANDES, R. (1992). "Millenarismus absconditus. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du Haut Moyen Age jusqu'à l'an Mil", *Le Moyen Age* 98: 355-77.
- LANDES, R. (1993). "Sur les traces du Millennium: la 'via negativa'", *Le Moyen Age* 99: 5-26.
- MARTIN, C. (2008) "L'innovation politique dans le royaume de Tolède: le sacre du souverain", en C. Péneau (ed.), *Elections et pouvoirs politiques du VIIe au XVIIe siècle*. Bordeaux: Bière.
- MURPHY, F. (1952). "Julian of Toledo and the Fall of the Wisigothic Kingdom in Spain", *Speculum* 27: 1-27.
- MURRAY, R. (1975). *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*. Cambridge University Press.
- ORLANDIS, J. (1987). *Historia de España. Época visigoda (409-711)*, Madrid: Gredos, Vol. 4.
- PETT, C. (2001). *Iustitia Gothica. Historia social y teología del proceso en la Lex Visigothorum*. Universidad de Huelva.
- TEILLET, S. (1984). *Des Goths à la Nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V au VI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Les Belles Lettres.
- TREBOLLE BARRERA, J. (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*. Madrid: Trotta.




---

Esta edición de 500 ejemplares se terminó de imprimir en Agosto de 2009, en los talleres de Gráfica LAF s.r.l., ubicados en Monteagudo 741, San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina.