

CONTAMINACIÓN RELIGIOSA EN LA GRECIA ARCAICA Y CLÁSICA: ESTUDIO CRÍTICO DE FUENTES

Tesis doctoral presentada por
RUBÉN JOSÉ GARCÍA MURIEL

Directores: prof. JAUME PÒRTULAS I AMBRÒS (UB) y
prof^a. MARTA OLLER GUZMÁN (UAB)
Tutor: prof. ERNEST EMILI MARCOS HIERRO

Programa de doctorado: Estudis Lingüístics, Literaris i Culturals
Línea de recerca: Cultures i llengües del món antic i la seva pervivència

Secció de grec

Departament de Filologia clàssica, romànica i semítica

Facultat de Filologia



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



ΦΙΛΤΑΤΗ ΜΗΤΕΡΙ ΕΚ ΘΥΜΟΥ ΦΙΛΕΩΝ

Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ

Fórmula inicial de dos tabillas órficas (*OF*489, 490)

τὰν ποτ' Ὀλυμπον ἔβας ἀρεταφόρον εἴσιθι· τοιγὰρ
εἰ καθαρὸς βαίνεις, ὦ ξένε, θαρραλέως
εἰ δέ τι πᾶμα φέρις, τὸν ἀπάμονα κάλλιπε ναόν·
στείχε δ' ὅπα χροῖζις παλλάδος ἐκ τεμένους.

Dísticos elegíacos de una *lex sacra* (*LSS*91, 23-26)

Esta tesis ha sido realizada gracias a un *Ajut de formació en docència i recerca* (ADR),
otorgado por la Universidad de Barcelona.

RESUMEN

En esta tesis doctoral presentamos un estudio de la contaminación religiosa y los ritos de purificación en la Grecia arcaica y clásica a partir de la recopilación y el análisis exhaustivo de la documentación literaria y epigráfica disponible. Nuestro objetivo es estudiar cómo este concepto se desarrolla en las fuentes y va adquiriendo una relevancia cada vez mayor, a la vez que su gestión se desplaza progresivamente del ámbito estrictamente privado hacia el marco de las instituciones de la polis. Para ello se parte de un análisis filológico de los textos recopilados, con especial consideración de los datos procedentes de la epigrafía, una fuente de información a veces negligida y que, sin embargo, permite sacar conclusiones de calado sobre la percepción de la impureza y la forma como este fenómeno era gestionado en el seno de las comunidades griegas.

Los primeros capítulos del estudio están dedicados al análisis de la documentación literaria, que presentamos siguiendo un criterio cronológico. Los primeros textos que tratamos pertenecen a la épica homérica, no solo por ser la primera fuente conservada, sino por presentar un tratamiento peculiar de la impureza, aunque todavía muy ligado a la idea básica de suciedad física. A continuación, sigue un análisis de ciertos pasajes de la épica cíclica y la poesía hesiódica donde se aprecia ya una mayor complejidad en el concepto de contaminación religiosa, con una casuística más amplia y unos primeros ejemplos de ritos de purificación, sobre todo en relación con el crimen de sangre. Seguidamente, nuestro análisis nos lleva a tratar la historiografía del siglo V, donde se constata la consolidación de ciertos prototipos literarios relacionados con el homicida y la impureza, así como la importancia de algunos episodios (pseudo-)históricos en los que la pureza ocupa un lugar destacado en la consolidación de instituciones públicas e incluso de élites dominantes en algunas polis, particularmente en Atenas. En idéntica línea, el capítulo siguiente se centra en rituales y fiestas atenienses donde la pureza podía jugar un papel fundamental.

El sexto y último capítulo del estudio trata la documentación epigráfica y es la aportación más novedosa de la tesis, ya que incluye la traducción y el comentario pormenorizado y actualizado de algunas inscripciones poco conocidas, pero de gran interés para la temática aquí analizada. Tras admitir las muchas dificultades para clasificar estos documentos, hemos optado por dividirlos en tres grandes apartados de acuerdo con su contenido: inscripciones ligadas a cultos o santuarios, inscripciones que se ocupan del proceso de purificación y, en su caso, de reintegración de los homicidas, e inscripciones fúnebres. Pese a encontrarse mayoritariamente en un estado fragmentario, estas

inscripciones ofrecen un valioso testimonio de la sofisticación tanto de la impureza ritual como de los rituales de purificación. Asimismo, solo estos documentos permiten conocer y valorar el papel que las instituciones locales tuvieron a la hora de intervenir y delimitar los códigos de pureza ritual en una comunidad concreta.

Por último, el trabajo finaliza con un apartado de conclusiones en el que se sintetizan las aportaciones principales de las diversas fuentes y se plantean algunas aportaciones de mejora. La tesis incluye también las referencias bibliográficas, una tabla de concordancia de inscripciones y un apéndice

PALABRAS CLAVE: Religión – Impureza – Grecia – Epigrafía – Polis

ABSTRACT

This doctoral thesis examines religious contamination as well as purification rites in archaic and classical Greece, based on the compilation and exhaustive analysis of all existing literary and epigraphic evidence. Our main aim is to study how this concept developed and gained an increasing significance, while its handling drifted from a strictly private environment towards the institutional framework of the polis. To do so, we begin with a philological analysis of our *corpus* paying special attention to the data collected from epigraphical sources, documentation sometimes neglected which, nonetheless, can provide valuable insight into the perception of impurity and the way this matter was handled among Greek communities.

The first texts examined belong to Homeric epic, not only for being the most ancient source but also because they show a peculiar treatment of impurity, although it is still very linked to the basic idea of physical filth. Next to this, there is an analysis of some passages from Cyclic epic and Hesiodic poetry, where it is noticeable that religious contamination appears as a more complex concept: it shows a wider range of uses and there are also the first examples of purification rites, especially concerning bloodshed. After this, our analysis brings us to study 5th century historiography, where certain literary prototypes regarding homicides and impurity are consolidated. Moreover, there are relevant (pseudo-)historical episodes in which purity plays a significant role in the establishment of public institutions and even ruling elites in some poleis – most significantly in Athens. In this same line, the following chapter is focused on Athenian rituals and festivities where purity could play a fundamental role.

The last part of our dissertation addresses epigraphic documentation and is the most innovative contribution of the thesis, since it includes a translation as well as a detailed and updated commentary on some inscriptions which are not so well known, yet highly relevant to our field of study. Having assessed the many difficulties in classifying these documents, we have resolved to divide them into three large categories, according to their content: inscriptions related to cults or sanctuaries; inscriptions on the purification process and, if so, the reintegration of homicides into society; and funerary inscriptions. Albeit mostly fragmentary, these inscriptions provide valuable evidence of how sophisticated ritual impurity and purification rites were. Besides, only these

documents enable us to know and assess the role local institutions played in establishing and delimitating ritual purity codes among a certain community.

Lastly, our dissertation ends with a conclusions section in which we synthesise the most remarkable contributions of the different sources and offer some possible improvements.

KEYWORDS: Religion – impurity – Greece – Epigraphy – Polis

NOTA PRELIMINAR

Una tesis doctoral no es solo un primer trabajo científico, tal vez decisivo para despegar una trayectoria académica, sino, también parte de un proyecto vital. Durante los años de mi doctorado, mi vida ha cambiado enormemente por factores que escapan a nuestro control y que, para bien o para mal, han afectado enormemente el planteamiento inicial de lo que iba a ser esta tesis. Ciertamente, en un trabajo de estas características, es casi un tópico literario que uno acabe afligido por no poder ocuparse de cuanto se había propuesto abarcar en los primeros años de doctorado. Sin embargo, no es menos literaria la idea de que, al final, el πανδαμάτωρ χρόνος cae sobre nosotros e impone sus límites, obligándonos a dejar muchas ideas en el tintero.

En las páginas siguientes, se encuentra un humilde y largo ejercicio de reflexión y concentración de mi espíritu. A pesar de que va contra el signo de los tiempos de la política universitaria, concibo este trabajo no como un producto ya acabado y publicable, sino como una reflexión parcial que requiere más tiempo de maduración antes de ver definitivamente la luz. Con ello no creemos menospreciar nuestra obra; al contrario, la reconocemos como lo que es, esto es, un primer gran (e imperfecto) trabajo científico. Estoy seguro de que hay margen de mejora y que las apreciaciones del tribunal contribuirán enormemente a incrementar las virtudes y pulir los defectos de esta tesis doctoral.

Llega la hora del tan usual como necesario *Catálogo de los agradecimientos*. Este es un momento particularmente grato: es tanta la gente que me ha ayudado, soportado o mostrado su comprensión a lo largo de esta tesis que, con la venia del lector, *ni enumerar ni nombrar tanta gente podría, ni aun teniendo diez lenguas ni aun cuando tuviese diez bocas, una voz incansable y un pecho potente de bronce*. En primer lugar, muchos de los méritos de este trabajo se deben a la excelente mentoría de mis directores, el profesor Jaume Pòrtulas i Ambròs y la profesora Marta Oller Guzmán. Desde dos perspectivas diferentes, pero complementarias, ambos han enriquecido mi tesis con sus sugerencias y correcciones: cuantos aciertos haya en estas páginas son fruto, en buena medida, de sus charlas y reflexiones, mientras que los errores y defectos son solo imputables a mí mismo. Agradezco a la Secció de Grec del Departament de Filologia Clàssica Romànica i Semítica su apoyo y ayuda en malos y buenos momentos. Permítase hacer una especial mención a Ernest Marcos Hierro, tutor de esta tesis, por ser un incansable soporte cuya

bondad y paciencia nunca flaquea; a Natalia Palomar, por su dulzura, sus flores y alegría; a María Teresa Fau, por su sentido del humor en momentos convulsos; a Pau Gilabert, por su generosidad y simpatía, y a David Solé, por las tardes de café y grata charla. De nuestro departamento, debo también agradecer la gentileza y ayuda de Ana Bejarano, Adelina Millet y Nacho Adiego. Debo también estar reconocido a mis grupos de investigación, *Mecanismos de representación del pasado y dinámicas de la performance en la Grecia Antigua* y posteriormente *La construcción del pasado en la Grecia arcaica y clásica: mecanismos compositivos, genealogías y catálogos*, dirigidos por el prof. Carruesco. He de decir que me han sido particularmente provechosas las sesiones de investigación de los viernes por la tarde, puesto que allí he aprendido diversos modos de abordar un mismo texto. Muchas gracias a todos sus miembros: Roger Aluja, Bernardo Berruecos, Jesús Carruesco, Anna Cortadelles, Eloi Creus, Sergi Grau, Roser Homar, Κυρία María Teresa Magadán, Joan Josep Mussarra, Montserrat Reig, Xavier Riu y Joan Silva. Por último, agradezco a la Universitat de Barcelona que me concediera el apoyo económico necesario para elaborar esta tesis, así como dos bolsas de viaje que me permitieron realizar una primera estancia en Atenas, que fue crucial para elaborar el corpus epigráfico, y otra en Oxford, donde pude consultar toda la bibliografía inaccesible en España y conocer algunos de los expertos cuyos trabajos tanto se citan en estas páginas.

No es secreto que debo mucho a las bibliotecarias del CRAI de Lletres de la Universitat de Barcelona, porque su simpatía y buen trato han hecho mi labor mucho más fácil y agradable: Esther, Dolores, María Jesús, Montse, Josep, mil gracias por todo. También hay miembros del PAS a quien debo más de un libro o una cena por dedicarse a la psicología en horas de trabajo: muchas gracias, Isabel, *mon petit chou*. También he de agradecer el apoyo de familiares y amigos, en particular a mi hermano, Francisco Manuel, y a Emilio Ampudia “Jacaranda”, cuya inestimable ayuda, en lo personal y lo académico, ha sido esencial para culminar esta labor. No quisiera olvidar otras personas que significan mucho para mí: Andrea Navarro, Andrea Sánchez, Vivian, Tatiana, Laura Durán, Καλή Κυρία Κλαίρη, Rita, Berta, Teresa(s), Ángela, Georgina, Eli, Néstor, Ting Ting, Ismael y, mi tocaya y amiga, Leia. A todos ellos mil gracias.

No puedo acabar estas líneas sin dar las gracias nuevamente a toda mi familia y, en particular, a mi madre, con quien siempre estaré en deuda. A ella dedic trabajo de estos años y los venideros.

INTRODUCCIÓN.....	5
§1. Objeto de estudio y justificación	5
§2. Metodología y estructura	9
§3. El testimonio epigráfico y las llamadas <i>leges sacrae</i>	12
§4. Tabú e impureza	21
§5. Estado de la cuestión: pureza e impureza en la Grecia Antigua.....	28
1. ÉPICA HOMÉRICA.....	37
1.1. <i>Ilíada</i>	42
1.1.1. Los λύματα del ejército	42
1.1.2. Lavarse las manos como prescripción ritual en la <i>Ilíada</i>	63
1.1.3. Limpieza ritual de una copa	71
1.1.4. Sobre una supuesta purificación en la Dolonía	74
1.1.5. Ἄρης μαιφόνος	79
1.2. <i>Odisea</i>	83
1.2.1. Lavarse las manos en la <i>Odisea</i>	83
1.2.2. Purificación del palacio de Odiseo	86
1.3. El baño en la <i>Ilíada</i> y la <i>Odisea</i>	94
1.4. Homicidas exiliados en la poesía homérica.....	110
1.5. Algunas reflexiones finales.....	132
2. ÉPICA CÍCLICA	147
2.1. La <i>Etiópida</i>	148
2.2. La purificación de Céfalo	163
3. HESÍODO.....	177
3.1. Algunas prescripciones rituales en <i>Trabajos y días</i>	178
4. LA IMPUREZA A TRAVÉS DE LA HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO V.....	201
4.1. Homicidas e impuros en las tradiciones míticas.....	203
4.1.1. Adrasto	203
4.1.2. Atamante	218
4.1.3. Alcmeón.....	229
4.2. Impureza, instituciones y πόλις en la historiografía	248

4.2.1.	Tὸ κυλώνειον ἄγος	248
4.2.2.	El ἄγος del Calcioco	271
4.2.3.	Las purificaciones de Delos	299
4.2.4.	La purificación del ejército en la <i>Anábasis</i>	317
5.	PUREZA E IMPUREZA EN LAS FIESTAS ATENIENSES	323
5.1.	Agentes y funcionarios que velaban por la pureza	323
5.2.	Las fiestas atenienses	326
5.2.1	Las Antesterias	327
5.2.2.	Las Diasias	328
5.2.3.	Las Targelias	330
5.2.4.	Las Plinterias y las Calinterias	332
5.2.5.	Las Esquiroforias y el Διὸς κῶδιον.....	334
5.2.6.	Las Tesmoforias.....	343
5.2.7.	Las Pompeas y los cruces de caminos	347
6.	EL TESTIMONIO EPIGRÁFICO	359
6.1.	Reglamentos religiosos y santuarios	360
6.1.1.	Velar por la limpieza del espacio sagrado	362
6.1.2.	Una purificación en los puertos de Gortina (ca. siglo IV)	376
6.1.3.	Reglamento de Amiclas (ca. siglo V).....	376
6.1.4.	<i>Lex sacra</i> de Metrópolis (siglo IV).....	397
6.1.5.	<i>Lex sacra</i> de Tegea (siglo IV).....	415
6.1.6	<i>Lex sacra</i> de Tasos (principios del siglo IV).....	427
6.1.7	<i>Lex sacra</i> de un culto de Alectrona en Yálisho (ca. 350-300).....	434
6.2.	Impureza, purificación y homicidas	445
6.1.1.	<i>Lex sacra</i> de Cleonas (siglo VI).....	445
6.2.2.	<i>Lex sacra</i> de Selinunte (ca. 500-450)	463
6.2.3.	<i>Lex sacra</i> de Cirene (ca. 330).....	514
6.3.	Contaminación religiosa en reglamentos funerarios	552
6.3.1.	Muerte e impureza en Gortina (ca. 500-450)	553
6.3.2.	Reglamento funerario de Júlida (ca. 425-400)	562
6.3.3.	Reglamento funerario de Gambrio (ca. 300)	579
	CONCLUSIONES.....	587

RÉSUMÉ.....	612
CONCLUSIONS.....	614
BIBLIOGRAFÍA	639
APÉNDICE I: TABLA CON LAS PRINCIPALES INSCRIPCIONES Y SU CONCORDANCIA EN DIVERSOS CORPUS EPIGRÁFICOS	701
APÉNDICE II: ALGUNOS PARALELOS EN EL MUNDO ANTIGUO.....	705

INTRODUCCIÓN



§1. Objeto de estudio y justificación

El presente trabajo se centra en la contaminación religiosa y en el ritual de purificación en las fuentes griegas de época arcaica y clásica. Esta ha sido una cuestión muy debatida en las últimas décadas y, por ende, la bibliografía es de una extensión casi inabarcable. En ese sentido, debemos resaltar que el primer intento de recopilar, ordenar y analizar los textos fue de Moulinier en *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs* del año 1952. Esta obra, que fue recibida con cierta reticencia por la escuela francesa,¹ inició un nuevo campo de estudio en la religión griega cuya continuidad llega hasta hoy. Es digno de mención su esmerado estudio etimológico de la terminología relativa a la purificación en las fuentes literarias, que hoy sigue siendo de referencia. No obstante, siguiendo los principios metodológicos de la época, su labor adolece de un excesivo afán comparativista en algunos puntos, especialmente en la comprensión de los términos griegos de mayor abstracción.²

Unas décadas después, en 1983, Parker publicó la monografía *Miasma: Contamination and Purification in Early Greek Religion* que marcó un hito en el estudio de la religión griega por su análisis profundo y esmerado de las fuentes. Efectivamente, su trabajo contribuyó en gran medida a establecer las bases metodológicas de nuestro campo de estudio, a través de una interpretación global de este fenómeno en el ámbito griego. Cabe remarcar que el estudio de Parker es también deudor de las tesis del ensayo *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* de Douglas, de 1966, cuyas aportaciones presentaremos en los siguientes apartados.

¹ Vid. VERNANT (2007 [1954]).

² MOULINIER (1952: 113-128). En concreto nos referimos a los paralelos que establece el autor con el Rigveda y otras obras pertenecientes a la religión hinduista. En la actualidad, la búsqueda de semejanzas o de la existencia de estas ideas en una supuesta religión indoeuropea no puede verse más que con cierto escepticismo. Por otro lado, Moulinier no contaba con estudios antropológicos de referencia, como el de RUDHARDT (1992²).

Recientemente, en 2012, en *La mort rouge: Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne* Eck se ha ocupado de cuestionar algunas de las *doctrinae receptae* en una de las categorías más relevantes que engloban la idea de suciedad ritual y la purificación, a saber, el homicidio. El investigador francés ha puesto de manifiesto que gran parte de nuestra comprensión del procedimiento purificadorio se encuentra descontextualizado y en fuentes relativamente tardías, por lo que se impone una nueva valoración del fenómeno en sí, cuya validez parece restringirse a ámbitos mucho más específicos de lo que otrora podía pensarse. No obstante, esta obra ha sido recibida fríamente por algunos investigadores e incluso ha sido criticada duramente por la metodología empleada.³ Por otro lado, en los últimos años ha salido a la luz *Pollution and Crisis in Greek Tragedy* de Meinel,⁴ que, aunque se centra en la tragedia griega, sintetiza todo el recorrido y evolución que previsiblemente debió de experimentar esta creencia religiosa desde época arcaica hasta su manifestación en el drama. Osborne también ha realizado una nueva propuesta interpretativa, algo alejada de los patrones planteados por los investigadores anteriores sobre la cual volveremos más adelante.⁵ En los últimos años, también se ha publicado el primer volumen de un trabajo común de A. e I. Petrovic, *Inner Purity and Pollution in Greek Religion*,⁶ que, siguiendo la estela de Chaniotis,⁷ se esfuerza en trazar el supuesto nacimiento de la pureza como concepto moral en Grecia. Finalmente, debemos hacer una última mención al Suplemento 32 de *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, publicado a mediados del 2018, titulado *Purity and Purification in the Ancient Greek World*, en ocasión de la jubilación del prof. emérito R.C.T. Parker y dedicado evidentemente al tema que nos ocupa. Ello sin duda, nos permite afirmar, como hace PARKER (2018: 33) con cierta ironía, que «pollution mattered to them [*sc.* the Greeks], and so in a different way still matters to you». Este trabajo no tendrá pues, previsible y afortunadamente, la última palabra sobre cuantas cuestiones trataremos.

Nos parece evidente que el camino que nos hemos propuesto, ya tan transitado por grandes especialistas, no está exento de inconvenientes y riesgos, tanto por la ingente

³ BORGEAUD (2016) y la réplica de ECK (2017).

⁴ MEINEL (2011).

⁵ OSBORNE (2013).

⁶ PETROVIC-PETROVIC (2016).

⁷ CHANIOTIS (1997, 2012).

literatura científica que se ha generado al respecto como por la dificultad de aportar alguna novedad relevante. Por otro lado, es necesario subrayar la dificultad intrínseca de definir un fenómeno religioso tan multiforme y de manifestaciones tan diversas, localizado en ámbito griego, pero también en Roma y en el próximo Oriente Antiguo. Por esa razón, consideramos que la comprensión de los dos aspectos aquí tratados, la contaminación religiosa y el ritual de purificación, debe tomar en consideración el enfoque antropológico, puesto que, de lo contrario, caeremos en una visión en exceso parcial, e incluso sesgada. Asimismo, las propias fuentes griegas, tanto literarias como epigráficas, son de difícil manejo: en el caso de las primeras, porque en más de una ocasión debemos guiarnos por citas indirectas, escolios y resúmenes, especialmente para los testimonios de época arcaica y clásica; en cuanto a las segundas, las dificultades de interpretación, muchas veces incluso de lectura, suponen un esfuerzo adicional de exigencia y rigor filológicos.

Conviene aclarar que nuestro objetivo no es hacer una “historia de la pureza e impureza ritual” o un esquema interpretativo que permita explicar este fenómeno en términos más o menos globales. Para ello, ya contamos con monografías cuyo innegable mérito ya hemos reconocido en los párrafos precedentes y, de hecho, a menudo nos apoyaremos en estos grandes trabajos. Nuestro objetivo, mucho más modesto, es, más bien, esbozar la aparición de este conjunto de parámetros en las fuentes literarias más arcaicas y, a partir de allí, estudiar su desarrollo en el marco de la polis, entendida como la forma de organización política básica del mundo griego en el período cronológico estudiado. Y es que, a nuestros ojos, es posible observar cómo la impureza y su regulación se convierten en instrumentos útiles para la resolución de conflictos dentro de una misma comunidad, y cómo estos códigos religiosos, de forma progresiva y en paralelo a la constitución de la polis, pasan a ser controlados por las instituciones de la ciudad. En este aspecto concreto, la epigrafía se presenta como una fuente esencial para comprender este proceso y detallar algunas de las inacabables ramificaciones de este fenómeno.

El objetivo primero de este trabajo consiste, pues, en la recopilación de las fuentes literarias y epigráficas, tomando como referencia tanto los propios textos clásicos como los estudios previos que hemos citado anteriormente. Hemos decidido acotar nuestro estudio a un marco temporal, que comprende desde época arcaica a finales de la época clásica, y hemos centrado nuestra atención en textos tanto de carácter poético, pertenecientes a la épica, como textos de carácter más narrativo, concretamente, la historiografía. Ciertamente, a la hora de acotar el corpus nos hemos encontrado con

algunas dificultades metodológicas, puesto que limitar implica priorizar ciertas fuentes sobre otras. El ejercicio máximo sería recopilar y comentar las fuentes durante toda la Antigüedad, pero esa sería una tarea imposible en los plazos y tiempo que nos han sido asignados. En ese sentido, cualquier segmentación cronológica que podamos proponer al abordar las fuentes literarias se arriesga a ser arbitraria; así, podría objetarse que un autor de época helenística o romana, como Diodoro Sículo o Plutarco, puede bien reflejar algunas dinámicas anteriores y, por tanto, debería recibir un tratamiento diferenciado en un trabajo de estas características. Idéntica observación se puede aducir a la hora de restringir nuestra investigación a dos géneros literarios, la épica y la historiografía. Somos conscientes de que esta limitación comporta no reconocer la pluralidad de las fuentes. Por ejemplo, la lírica alude a la historia de ciertos homicidas e, incluso, documenta algunos rituales relacionados con la impureza, como la controvertida figura del φαρμακός; también la tragedia de época clásica ha sido tradicionalmente una fuente tomada en gran consideración a la hora de valorar la impureza religiosa; sin embargo, no las incluiremos en nuestro trabajo. Esta decisión se debe a que el manejo de estas fuentes literarias requiere un estudio previo mucho más amplio, que atienda adecuadamente la especificidad de estas formas poéticas, sometidas a complejos canales de transmisión en el ámbito de la *performance*, o bien, que hacen un uso muy diferenciado de la impureza.⁸ Con todo, el hecho de que no presenten entrada diferenciada en el corpus, no quiere decir que no contemplemos estas fuentes en nuestro análisis, y el lector podrá observar que se hacen numerosas referencias a ellas tanto en el cuerpo del texto como sobre todo a pie de página.

Por otro lado, nuestro interés en la épica y la historiografía se justifica en el hecho de que ambas nos permiten inferir, desde dos ópticas complementarias, el tratamiento que la impureza recibía en la polis. Así, la épica no es solo el primer testimonio que disponemos sobre ciertas tradiciones míticas, sino que también refleja extensamente cómo los griegos valoraban y construían su propio pasado, en el que la impureza y el homicidio jugaba, en ocasiones, un papel importante. Asimismo, la

⁸ Por ejemplo, no podemos negar que el tratamiento “trágico” de la impureza y la pureza es bastante sofisticado y diferenciado entre los autores; sin duda, esta es una cuestión que hunde sus raíces en un debate mucho más amplio entorno a la piedad en la polis, cf. SOURVINOU-INWOOD (1997); MEINEL (2011: *passim*, especialmente 13-15). Idénticas reflexiones son extrapolables a textos de carácter filosófico, como *Las leyes* de Platón.

historiografía permite conocer cómo se gestionaba la cuestión de la impureza y cómo en ocasiones la polis y sus instituciones se ven forzadas a actuar para regularla o controlarla. En suma, gracias a estas fuentes, podemos deducir valiosas (si bien siempre parciales) conclusiones sobre la impureza tanto como un constructo ideológico, como un asunto de importancia para el colectivo.

Con mayor exhaustividad, hemos seleccionado todas aquellas inscripciones que aportan información de interés sobre esta temática y las hemos analizado conjuntamente, incluidas aquellas situadas en zonas más alejadas de la Grecia continental e insular, como las de Asia Menor. Precisamente el estudio comparado y sistematizado de textos literarios y textos epigráficos es, en nuestra opinión, la principal aportación de nuestra investigación a este ámbito, puesto que en ocasiones el testimonio epigráfico ha sido dejado de lado. En efecto, pensamos que la información que nos brinda la epigrafía puede ayudar a completar la visión parcial que podemos tener de algunas cuestiones relacionadas con el funcionamiento ritual o el alcance de la noción abstracta de la contaminación si se consideran exclusivamente los textos literarios. En efecto, la presente tesis doctoral no pretende solo ofrecer una recopilación exhaustiva de documentos, sino analizar y valorar cómo algunas polis griegas gestionaban en el seno de la comunidad, tanto desde la perspectiva ritual como, incluso, política o legal, los conflictos que podrían derivarse de la contaminación religiosa, la que comúnmente denominamos con el término griego *miasma*. En ese aspecto, la documentación epigráfica, aunque muy desigual según el momento y el lugar considerados, resulta imprescindible y fundamental. Esta consideración nos lleva a subrayar el interés del uso combinado de las fuentes literarias y epigráficas en el estudio del mundo griego, una práctica que cada vez cobra mayor protagonismo en los estudios de religión griega, pero que también ha sido en ocasiones olvidada por los investigadores.

§2. Metodología y estructura

Teniendo en cuenta nuestra formación filológica, esta tesis toma como punto de partida el análisis y la interpretación de los textos, pero incluye también las aportaciones de otras disciplinas científicas propias de las ciencias humanas y sociales, en particular, como decíamos antes, de la antropología. El estudio de cualquier fenómeno religioso tiene implicaciones muy amplias para cuya comprensión conviene integrar las contribuciones desde las distintas perspectivas científicas. Como acertadamente defiende ECK (2012: 25-

26), este tipo de trabajos no puede enmarcarse más que en la tradición francesa de la *histoire des mentalités*, es decir, en el esfuerzo de entender el horizonte mental e ideológico de los pueblos, pero siempre teniendo como partida la comprensión de estas civilizaciones desde una perspectiva “émica”, esto es, desde sus propios términos.

El primer paso de la presente tesis ha sido recopilar lo más exhaustivamente posible las diversas fuentes, tanto literarias como epigráficas, que se refieren al fenómeno de la purificación en el período de tiempo que comprende desde época arcaica hasta época clásica. Para ello, hemos estudiado a fondo los textos literarios y hemos seleccionado aquellos que nos han parecido de interés a partir de criterios léxicos (presencia de ciertas raíces griegas) y de contenido.⁹ En cada uno de los apartados se ha intentado seguir una línea cronológica, de mayor a menor antigüedad, o bien se han agrupado diversos pasajes por su afinidad temática. A continuación, también hemos intentado recopilar lo más exhaustivamente posible la epigrafía relacionada con la contaminación ritual y la purificación del homicida. Como hemos afirmado anteriormente, este constituye el punto más novedoso de la presente tesis doctoral, ya que, a pesar de que los estudios suelen tratar *in extenso* la epigrafía relativa al homicidio,¹⁰ dejan de lado otras muchas inscripciones que tratan cuestiones rituales también importantes para la comprensión global de este fenómeno religioso; si bien es cierto que algunas de ellas son algo más tardías y se sitúan ya en el período helenístico, hemos decidido mencionarlas por el interés de sus contenidos.

Ciertamente, estudiar las inscripciones plantea numerosas dificultades, no solo por las diferentes características formales que a menudo presentan, sino porque en muchas ocasiones se trata de textos aislados y de difícil contextualización; a menudo tienen una datación incierta –especialmente en los casos de copia–, presentan lecturas difíciles o incompletas e incluso están trufados de conjeturas. A pesar de ello, el valor testimonial de las inscripciones es muy alto y merece la pena el esfuerzo, más cuando se analiza un corpus temático concreto del que se pueden extraer conclusiones mucho más fiables y de mayor calado. Por esa razón, hemos considerado pertinente estudiar el

⁹ Con ello queremos poner de relieve que no se trata en exclusiva de la búsqueda de un lexema o de cierta palabra que evoque la mancilla religiosa o la purificación, sino que contemplamos también los casos en que la situación evoca un contexto de purificación o catarsis más o menos explícita.

¹⁰ Pongamos por ejemplo ECK (2012: 126-138; 226 y ss.) y PARKER (1996²: 218 y *Suppl.*2).

contexto particular de cada una de las inscripciones aquí tratadas a la hora de abordar su interpretación. Por último, hemos procedido en cada apartado a comentar diacrónicamente las fuentes y a trazar una línea de desarrollo que conecte las evidencias, cuando ha sido posible.

Por lo que atañe a la estructura, la tesis se inicia con el presente capítulo introductorio en el que nos ocuparemos brevemente de la definición y el alcance de los conceptos de contaminación y purificación en el mundo griego. En este apartado trataremos de definir las principales familias léxicas que están relacionadas con ambos conceptos en griego, y cuáles son hoy en día las tendencias interpretativas. Seguidamente, en el primer capítulo, abordaremos el análisis de los poemas homéricos. Un primer punto de interés es que estos constituyen el testimonio más antiguo de prófugos y homicidas en las fuentes literarias. De hecho, esta cuestión ha sido de gran interés para muchos helenistas¹¹ puesto que la epopeya homérica no hace referencia de manera explícita a la idea de suciedad o contaminación como consecuencia de una muerte violenta o homicidio, algo que en principio sería esperable dado el contexto bélico de la *Ilíada* o la crisis social que se plantea en los últimos versos de la *Odisea*. Ante esta aparente paradoja, durante largo tiempo se ha defendido que Homero no hace distinción entre la suciedad física y la espiritual debido a que esta idea todavía no se había desarrollado en la supuesta época homérica.¹² Sin embargo, como veremos, desde mediados del siglo pasado muchos defienden que es posible rastrear en ciertos pasajes homéricos algunos rituales de purificación. Aún dentro del género épico, los dos capítulos siguientes están dedicados respectivamente al ciclo épico y a la épica hesiódica. En estos capítulos, tenemos el propósito de poner en evidencia la importancia de estas composiciones literarias por su particular aportación a la comprensión de la impureza religiosa, ligada tanto a las tradiciones míticas, como, en el caso de *Trabajos y días*, a otras situaciones más usuales.

A continuación, en el cuarto capítulo, nos ocupamos de la historiografía del siglo v a.C.¹³ Esta es una fuente importante no solo porque en ella la figura del homicida

¹¹ Para bibliografía específica remitimos a la página 37 y ss.

¹² GLOTZ (1904: 229-233); para el contexto y revisión de su tesis, vid. GAGNÉ (2013: 134-145, especialmente, 137-139).

¹³ Las fechas serán en lo sucesivo antes de Cristo, a excepción de que se note explícitamente lo contrario.

aparece ya definitivamente asociada a la impureza, sino porque permite observar cómo estas cuestiones de naturaleza religiosa podían llegar a afectar la polis y las instituciones públicas; en particular, en circunstancias de confrontación política. En idéntica línea, el siguiente capítulo se ocupa de la impureza y la pureza en las fiestas y celebraciones atenienses. El objetivo de este capítulo es poner de relieve que este era un parámetro relevante en las fiestas organizadas por la polis y las instituciones e, incluso, había rituales específicamente diseñados para revertir la impureza.

El último capítulo es el más amplio, ya que se ocupa de analizar pormenorizadamente las inscripciones que aluden a la impureza y a los rituales de purificación. Este capítulo se organiza en tres grandes subapartados: el primero contiene el corpus más amplio de inscripciones, normalmente asociadas a ciertos santuarios, que aluden explícitamente a la impureza; el segundo se ocupa de tres inscripciones, la *lex sacra* de Cleonas, la *lex sacra* de Cirene y la *lex sacra* de Selinunte, que, entre otras cuestiones, parecen hacer alusión a la purificación del homicida; por último, el tercer subapartado se ocupa de tres inscripciones que centran su atención en los ritos fúnebres. El conjunto de estas inscripciones permite identificar la preocupación por regular esta compleja cuestión en contextos claramente religiosos o rituales y aporta un interesante contrapunto a las fuentes literarias.

Finalmente, como es usual, el trabajo finaliza con las conclusiones, diversos apéndices y la bibliografía científica y abreviaciones empleadas.

§3. El testimonio epigráfico y las llamadas *leges sacrae*

Tal y como hemos anunciado previamente, en esta tesis se incluye el testimonio epigráfico como fuente documental fundamental para comprender el fenómeno religioso que aquí nos interesa. Muy particularmente, para el estudio de la impureza religiosa son pertinentes las inscripciones que tradicionalmente se conocen como *leges sacrae*. Estas inscripciones constituyen un grupo particular dentro de las inscripciones de carácter jurídico o legal, cuyos primeros ejemplos se sitúan a mediados del siglo VII. Se trata de una fecha relativamente temprana que se acerca a los primeros testimonios de escritura alfabética en Grecia. Por ello, consideramos pertinente tratar, aunque sea brevemente, algunas cuestiones relacionadas con el nacimiento de la escritura alfabética y el desarrollo de la epigrafía griega, incluyendo aquí cualquier texto inscrito sobre un soporte no perecible que nos haya sido transmitido directamente, sin tradición

manuscrita. Ciertamente, a pesar de que se aleje en apariencia de nuestro propósito inicial, presentar sucintamente las causas que motivaron la adopción y la extensión de la escritura alfabética en la antigua Grecia nos ayudará a valorar mejor el aporte de los textos epigráficos.

En primer lugar, no debemos olvidar la previa existencia de un silabario, el lineal B, que fue empleado para escribir la lengua griega durante la segunda mitad del segundo milenio por una civilización helénica anterior, que hoy llamamos micénica. Tras el colapso del mundo micénico, la escritura cayó en el olvido y no fue hasta siglos más tarde cuando el mundo griego se dotó de nuevo de la técnica de la escritura. En efecto, las primeras inscripciones en griego alfabético datan alrededor del 750 y son el resultado de la adaptación del alfabeto fenicio a la lengua griega.¹⁴ Al contrario que el lineal B, el sistema alfabético se adaptó mejor a las características fonéticas y flexivas de la lengua griega, aunque tuvieron que utilizarse algunos grafemas consonánticos del fenicio para las vocales y se incorporaron algunos signos complementarios. A pesar de las distintas variantes locales, este alfabeto es un sistema de escritura más simple y fácil de aprender, por lo que pudo haber favorecido la difusión y el desarrollo de la escritura en el mundo griego.

Las circunstancias que llevaron al abandono y a la posterior recuperación de la escritura, empleando para ello otro sistema completamente diferente, se relacionan indudablemente con la caída del régimen palacial de la civilización micénica. Por el contrario, parece difícil justificar una sola causa para su difusión, como algunos investigadores plantearon atrás, como por ejemplo, poner por escrito los poemas

¹⁴ Actualmente no hay duda de que el alfabeto griego es una derivación del alfabeto fenicio y que los mismos griegos tenían conciencia de ello, como lo prueba el hecho de que Heródoto (5. 58) denomine γράμματα φοινικηία al alfabeto griego. Como apunta SENNER (1989: 77), es muy sugerente que en una inscripción de Creta del siglo VI se emplee el verbo ποιδικάζεν y el sustantivo ποιδικαστάς para referirse a la función del escriba y al escribiente. Vid. *NOMIMA* 22. Se conjetura que la escritura alfabética debió de nacer a mediados del siglo VIII a través de los contactos entre fenicios y griegos en algún lugar del Mediterráneo cuya localización exacta es muy discutida. DE HOZ (2004: 125), siguiendo la hipótesis de JEFFERY (1961: 5-12), defiende que estos contactos debieron de tener lugar a partir de los enclaves griegos en Fenicia y destaca, en particular, el asentamiento de Al-Mina, cerca de la desembocadura del río Orontes. Vid. para un resumen RUIJGH (1998) y el más reciente SIGNES CODOÑER (2004: 17-42).

homéricos.¹⁵ Otro aspecto importante es el hecho de que no podemos descartar que hubiera otros soportes de escritura perecibles (madera, piel, etc.), de modo que solamente habría llegado hasta nosotros una pequeña parte de los textos de este período, esencialmente, las inscripciones sobre piedra o metal y aquellos utensilios domésticos más resistentes a la degradación. Siguiendo el parecer de SIGNES CODOÑER (2004: 54-63), es más probable que la adaptación del alfabeto fenicio tuviese lugar en diversos puntos del Egeo y por razones de diversa índole, entre ellas, el propio prestigio de la escritura. Teniendo esto en consideración, nos parece acertado suponer que un cierto número de soportes se especializaron para un tipo de textos concretos; así, por ejemplo, en el caso de la epigrafía sobre piedra, al menos inicialmente, su uso fue particularmente relevante en el ámbito funerario. Sin embargo, es difícil valorar la relevancia de estas primeras inscripciones debido a la escasez de ejemplos y paralelos que nos permita reconocer la mayor o menor importancia de un texto concreto dentro de un supuesto corpus, en su mayoría perdido. A pesar de ello, debe subrayarse que estos primeros textos sobre piedra se producen desde una iniciativa eminentemente privada, ordenados por particulares con voluntad de hacer prevalecer su recuerdo.

Como ya hemos dicho previamente, hasta día de hoy no se atestiguan decretos públicos o textos legislativos hasta aproximadamente mediados del siglo VII.¹⁶ A partir de esa fecha, las inscripciones de carácter legal surgen por todo el mundo griego, aunque no de manera homogénea,¹⁷ circunstancia que ha suscitado una intensa discusión

¹⁵ DE HOZ (2004: 128) *contra* la polémica tesis de POWELL (1991; 2002). Para una exposición de las causas que pudieron originar el desarrollo de la escritura es interesante el ensayo de HAVELOCK (1982), especialmente en sus tres primeros capítulos, BERNAL (1990) y, de nuevo, SIGNES CODOÑER (2004: 54-57).

¹⁶ GAGARIN (2008: 42-43, para bibliografía especialmente notas al pie 11-12)

¹⁷ En efecto, la principal dificultad es que la adopción y el desarrollo de la escritura no se produce de la misma forma ni a la vez en las diversas áreas del mundo griego. Así, encontramos una gran concentración de inscripciones arcaicas en Creta, especialmente en Gortina (aproximadamente el 53% según Gagarin), hecho que plantea no pocos problemas. Algunos autores griegos parecen ya ser conscientes de ello: siguiendo seguramente una tradición mucho más anterior, Plutarco afirma que Licurgo se inspiró en Creta para sus leyes (τὰ μὲν ἐξήλωσε καὶ παρέλαβε τῶν νόμων, *Lyc.* 4) y que Solón se dejó aconsejar por Epiménides, el cretense, para detener la plaga que azotaba Atenas y establecer las leyes (προωδοποίησεν αὐτῷ τῆς νομοθεσίας, *Sol.* 12.4). Contrariamente a este motivo

científica. La principal incógnita que los investigadores han intentado responder es qué llevó a las comunidades griegas, marcadas por una tradición preeminentemente oral, a poner por escrito *la ley* en un soporte no perecible. Muchos autores, entre ellos de Romilly, han defendido que este cambio vino dado por una nueva concepción de las leyes,¹⁸ que puestas por escrito permitían una mayor sistematización de la praxis jurídica, en oposición a las leyes no escritas (ἄγραφοι νόμοι), transmitidas más o menos precisamente por una tradición inmemorial. De hecho, es posible rastrear en la epigrafía la base oral de la ley en términos como μνάμων, ‘recordador’, un cargo judicial menor atestiguado en las leyes de Gortina,¹⁹ en la inscripción de Lígdamis²⁰ y en Aristóteles, junto a su compuesto ἱερομνήμων.²¹ No obstante, esta tesis parte de conceptos propios de la tragedia y de la historiografía de mediados del siglo V y no goza hoy de aceptación

literario, Gagarin justifica una mayor conservación de epigrafía legal en Creta por una mera cuestión de elección del soporte. Así, según GAGARIN (2008: 45-46), la mayoría de polis griegas contarían desde su emergencia con sus propias leyes grabadas en otros soportes, como los *áxones* de madera que se mencionan en la inscripción de las leyes de Dracón. Otros científicos, como CASSIO (2018), han querido ver en el caso cretense una excepción más que una norma, en función de su particular historia política. Cf. *NOMIMA I* 2; GAGARIN (1981: 22-36).

¹⁸ Cf. ROMILLY (1971: 25-49).

¹⁹ *ICr.* 4. 72, 4.16; *SEG* 45: 1284. Vid. la edición y comentario de GAGARIN (1986: 115-176). Según CALERO SECALL (1997: 123), en su edición de las leyes de Gortina, la función primera de estos era «recordar de memoria acontecimientos o decisiones importantes al no existir todavía la escritura». Posteriormente, todo parece indicar que pasaron a convertirse en unos meros secretarios del δικαστής durante la instrucción del juicio. La propia inscripción en la col IX. 33-34 exige la presencia del δικαστής, el μνάμων y los testigos competentes (μαίτυρες οἱ ἐπιβάλλοντες) para dar fe de una causa ya juzgada, hecho que, a criterio de la investigadora, apunta a una supuesta “función recordatoria oral”. No obstante, Gagarin defiende que este procedimiento es meramente performativo. Para una hipótesis sobre su evolución, cf. PIÑOL VILLANUEVA (2015: 84 y ss.).

²⁰ *Syl.*³ 45, 21. En la conocida inscripción de Lígdamis (ca. 475) los μνήμονες de Halicarnaso y Salmacis gestionan el reparto y adquisición de tierras. Para su comentario, vid. PIÑOL VILLANUEVA (2013).

²¹ Arist. *Pol.* 1321b 35. El término μνήμονες hace referencia, como en Gortina, a una suerte de oficial del juez, encargado de registrar las sentencias. El hieromnemon se atestigua también en la *Constitución de los atenienses* (30, 2), aunque sus prerrogativas parecen ser pocas claras. En todo caso, parece que su cargo se relaciona con la gestión de los bienes relacionados con los santuarios. Por otro lado, ἱερομνήμων refiere también a uno de los dos funcionarios designados por una ciudad de una anfictiónia para que actúe de secretario.

entre los especialistas.²² De acuerdo con las tesis de Gagarin y de otros investigadores,²³ nos parece un hecho claro que lo que determinó, al menos inicialmente, la adopción de la escritura fue la practicidad, y que, en los siglos posteriores, a medida que se van conformando la polis, entendida como una unidad política, se convierte en un vehículo de transmisión de la ideología y del saber institucional.²⁴

Si hay algo que caracteriza el derecho griego es precisamente su heterogeneidad: la diversidad de sus preceptos parece indicar que no nos encontramos ante un “derecho griego” *stricto sensu*, sino ante toda una multiplicidad de *corpora* legislativos difíciles de conectar, al menos durante la época arcaica y clásica. En efecto, la unidad del derecho en la Grecia Antigua ha sido una de las cuestiones más debatidas por los investigadores de la historia del derecho y helenistas. En una conocida monografía,²⁵ Finley fue uno de los primeros en apuntar que es posible encontrar ciertas similitudes o principios compartidos en el mundo griego, como, por ejemplo, las regulaciones relativas a la transmisión de bienes. Esta idea, en cambio, fue rechazada por la mayoría de los investigadores del continente, habida cuenta las enormes disparidades en cuestiones como la situación de la mujer o la ciudadanía, si bien concedieron que indudablemente hay un fondo cultural común que alienta el derecho, especialmente las nociones abstractas como δίκη, ὕβρις, κύριος, etc. Con todo, otros investigadores²⁶ han propuesto que estas concomitancias beben, precisamente, de una concepción análoga del derecho.

Lejos de querer entrar en detalle en este asunto, es útil señalar una característica esencial del sistema jurídico griego: la presencia deliberada de vacíos legales dentro del sistema judicial de las polis griegas, propia de legislaciones *in fieri*. La falta de un cuerpo

²² Las primeras menciones a la ἀγραφος νόμος no son de mediados del siglo V, como reconoce la investigadora (Th. 2. 43, 3; Lys. 6, 10). No obstante, según Romilly, el término νόμιμα, tal como lo emplea Heródoto, recogería esta idea de leyes y costumbres inmemoriales. El conflicto entre ambas concepciones puede encontrarse evidentemente en la *Antígona* de Sófocles, cf. THOMAS (2005).

²³ Vid. GAGARIN (1986: 128); DE HOZ (2004: 15 *passim* notas al pie 75 y 76) con bibliografía actualizada; SIGNES CODOÑER (2004: 69-72)

²⁴ A pesar de que la mayoría de la población no tenía acceso a la escritura, la lectura pública de las leyes era una práctica recurrente al menos en época clásica, cf. GAGARIN (1998: 45-48).

²⁵ FINLEY (1951).

²⁶ GAGARIN (2006: 29-40); ROTH (2000); SEALY (1994).

especializado en la redacción y estudio de las leyes pudo propiciar la inexistencia de una compilación jurídica, como la del mundo romano y, por tanto, el peso de la tradición oral fue de suma importancia en el derecho durante época arcaica y clásica. Algunos hechos concretos apoyan esta idea: GAGARIN (2006: 35) pone a colación, por ejemplo, algunas inscripciones arcaicas que dejan en manos de los jueces la capacidad de dictar sentencia no según la ley sino de acuerdo con aquello que consideren más justo (γνώμη δικαιοσύνη). La tradición consuetudinaria transmitida oralmente tenía un gran peso en el derecho, así como también en otras áreas de la vida cotidiana del pueblo griego en época arcaica y clásica. Por ende, en nuestro ámbito de estudio, debemos presuponer no solo que únicamente disponemos de unos pocos testimonios de un corpus de textos escritos, en principio más numeroso, sino que con toda probabilidad hubo muchísimas otras regulaciones orales que no han llegado hasta nuestros días porque solo se consideraba oportuno ponerlas por escrito en soporte pétreo bajo ciertas circunstancias o necesidades concretas.

Dentro de la codificación de las leyes de las polis griegas podemos encontrar una serie de reglamentos relativos a los cultos y a la gestión de lo sagrado en la ciudad. Este tipo de inscripciones han sido denominadas *leges sacrae* a partir del título de la obra de Von Prott y Ziehen, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae* (1896; 1906), que se inspira a su vez en la expresión griega νόμος ἱερός, documentada por primera vez en una inscripción de Tegea de principios del siglo IV (IGV 2.5).²⁷ Sokolowsky continuó en otros tres volúmenes la tarea de su predecesor, publicando así *Lois sacrées d'Asie Mineure* (1955), *Lois sacrées des cités grecques* (1969) y *Lois sacrées des cités grecques. Supplement* (1962). A estas obras cabe añadir el reciente *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents (NGLS)* (2009) de Lupu y monografías de diversas inscripciones, como la célebre *A Lex Sacra from Selinus* (1991) de Jameson, Jordan y Kotansky, *Religion and Reconciliation in Greek Cities: The Sacred Laws of Selinus and Cyrene* (2010) de Robertson, *The Sacred Law of Andania* (2012) de Gawlinsky, etc. En realidad, bajo la designación *leyes sagradas* se incluye una amalgama de inscripciones

²⁷ Esta expresión puede rastrearse en otras inscripciones, por ejemplo, IGV I² 128. 10; LSCG 154 A 6; Syl³: 685.81; en textos literarios no se encuentra hasta Aristófanes (*Av.* 210; 745), si bien podemos encontrar algunos giros similares en Hesíodo (*Th.* 417: ἱερὰ κατὰ κατὰ νόμον) y Heródoto (2, 113: περὶ τὸ ἱερὸν ἔχοντα νόμον).

que a menudo tienen poco en común, pues, como afirma acertadamente Lupu,²⁸ se trata de una clasificación moderna más que de que una categoría propia. Con todo, como afirma Gagarin, citado a su vez por PARKER (2011: 101-102), «despite being a modern creation, the term “sacred laws” has proven useful».

Dada la amplia variedad de textos incluidos bajo el término de *leges sacrae*, diversos autores han intentado hacer una clasificación interna ateniéndose a cuestiones de contenido o de estructura. PARKER (2004: 65) cree observar dos tipos diferentes de leyes: a) aquellas que se refieren al contexto inmediato y que tienen como objetivo la prohibición de ciertas acciones (e.g. *don't cut sacred wood*) y b) aquellas que recogen una tradición exegética relativa a los rituales, clarificando los pasos a seguir y las consecuencias de negligir la *performance* o las prescripciones (e.g. *how to deal with a haunting*). En este último caso, según la opinión de Parker, las inscripciones estarían dirigidas a una necesidad concreta de particulares, mientras que el primer tipo de inscripciones reproduciría normativas específicas de ciertos templos o santuarios, pertenecientes, tal vez, a una tradición exegética. Por su parte, LUPU (2009²: 2) en la introducción a su corpus defiende una definición muy laxa de la ley sagrada que reproducimos a continuación:

These documents, commonly classified as *leges sacrae* in epigraphical corpora, may indeed form the core of the corpus of Greek sacred laws, and relevance to actual cult practice is usually a good criterion for the inclusion or exclusion of ambiguous cases. But the corpus of Greek sacred laws is, in fact, much more diverse, and the term sacred law itself, as it is used inclusively in this corpus, transcends common epigraphical genres, being, to an extent, an artificial modern construct, albeit drawing upon ancient precedents. The corpus contains a diverse assortment of laws, decrees, statutes, regulations, proclamations, treaties, contracts, leases, testaments, foundation documents, and oracles.²⁹

NAIDEN (2008: 125-127) propone una nueva designación para este corpus, “religious regulations”, si bien sigue la doble distinción tipológica de Parker. Su estudio

²⁸ LUPU (2009²: 3-6). De hecho, tipológicamente, puede tratarse tanto de decretos promulgados por las instituciones de la polis, como de documentos de índole privada o, incluso, como veremos, en muchos casos, se desconoce quién ordenó la codificación de la ley, fuera un individuo, una institución o una comunidad.

²⁹ El subrayado es nuestro.

subraya, como ya hizo el investigador británico, las diferencias entre un material cívico y otro de carácter exegetico, ligado a los santuarios. Siguiendo algunas ideas ya esbozadas por Rudhardt, CHANIOTIS (2009:111-113) propone una distinción basada en la “estratigrafía” de los rituales griegos, esto es, empleando la terminología presente en la documentación epigráfica. Así, el investigador heleno divide el corpus epigráfico en *patria, nomoi* y *psephismata*, traducible a grandes rasgos como ‘costumbres’, ‘leyes’ y ‘decretos’, si bien las fronteras entre estas designaciones son poco claras en los textos griegos en no pocas ocasiones. Por otro lado, GEORGUDI (2010) afirma que el término *lex sacra* es demasiado impreciso e incompleto y que, de hecho, si se desea estudiar el politeísmo griego, hay que incluir textos epigráficos de índole diversa, como inventarios de santuario o listados de cargos en la asamblea, para poder llegar a conclusiones más amplias, de modo que para esta investigadora es preferible la etiqueta “religious regulations”. Como hemos apuntado anteriormente, una de las cuestiones que mayor comentario ha suscitado ha sido precisamente la dificultad a la hora de determinar la autoridad de la que emana esta documentación epigráfica, qué relación tiene con los códigos y regulaciones consuetudinarias y qué circunstancias intervinieron en la puesta por escrito de este tipo de documentos.

Siguiendo también este esfuerzo por concretar mejor la clasificación de estas inscripciones, recientemente CARBON - PIRENNE-DELFORGE (2012) han propuesto modificar la designación del corpus al que venimos refiriéndonos como *leges sacrae*, y en su lugar sugieren la alternativa *Greek Ritual Norms*, de acuerdo con la base de datos *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*,³⁰ dirigida por estos investigadores. Esta nueva designación se inspira en la fórmula ‘greek cult regulations’, ya acuñada por PARKER (2008) e, indudablemente, comporta ampliar notoriamente el corpus para permitir incluir nuevas inscripciones que hasta ahora no han sido consideradas “leyes sagradas”. Por el momento, la propuesta de estos investigadores belgas ha sido acogida con cierta frialdad por otras escuelas, aunque la base de datos en abierto previsiblemente popularizará esta nueva formulación.

³⁰ Recientemente la universidad de Lieja ha facilitado acceso al catálogo de algunas de las inscripciones tratadas por este grupo de investigación. En este se facilitan la descripción, el análisis y la traducción al inglés y francés. Puede visitarse en < <http://cgrn.ulg.ac.be/> >.

En todo caso, es hoy indiscutible que la etiqueta *lex sacra* responde más a una apelación tradicional de un conjunto de inscripciones que a una clasificación estrictamente científica. Para nuestro ámbito de estudio, gran parte de las inscripciones que vamos a tomar en consideración pertenece en su mayoría a las denominadas *leges sacrae*, y, como tales, han sido incluidas en recopilaciones y corpus epigráficos específicos. Por esta razón, nosotros seguiremos empleando esta nomenclatura, más debido a la tradición que a la funcionalidad de esta categoría.

Por último, la comparación sistemática con la epigrafía constituye la esencia de nuestro estudio. La epigrafía aquí tratada resulta doblemente útil para nuestro objetivo, puesto que permite dos enfoques complementarios, uno de carácter particular y otro más general:

1). El primero viene dado por el estudio de las propias inscripciones, puesto que, en la medida en que son producto de un contexto social, cultural y religioso concreto, a través de ellas podemos conocer aspectos de la vida de una polis griega en un momento determinado de su historia. Como veremos, los motivos que llevan a plasmar sobre un soporte rígido una regulación sobre la impureza religiosa pueden ser múltiples, aunque a menudo suele ser una reglamentación asociada a un culto en concreto. Sin embargo, cabe decir que, en muchas ocasiones, la interpretación de la inscripción no es clara y que no podemos ir más allá de la mera conjetura a la hora de ofrecer una interpretación de la inscripción. Pese a esta limitación, no hay duda de que estas inscripciones evidencian la preocupación por la impureza ritual y son, en definitiva, una prueba fiable de la importancia de las prescripciones religiosas en la vida de una comunidad.

2). Por otro lado, el segundo enfoque, más general, nos permite, por medio de la comparación textual, deducir principios generales sobre la contaminación religiosa en el mundo griego antiguo. El testimonio epigráfico nos permite confirmar, matizar o incluso, en ocasiones, poner en entredicho los datos proporcionados por los textos poéticos o históricos que, por su propia naturaleza, tienden a ser menos concretos, pero más reflexivos y abstractos, al tratar de la pureza ritual.

En conclusión, pensamos que el estudio pormenorizado de la epigrafía concerniente a la impureza es una tarea laboriosa, que exige un conocimiento en profundidad no solo de la lengua griega, sino también del contexto histórico y cultural de cada inscripción analizada, razón por la cual todavía no se ha realizado de forma exhaustiva; por ende, tampoco el cotejo de fuentes literarias y epigráficas ha sido completo hasta el momento. Pensamos que ahí reside la aportación principal de nuestro

estudio, con que el pretendemos contribuir a entender mejor un fenómeno religioso de tal importancia y magnitud.

§4. Tabú e impureza

Prácticamente desde sus orígenes, la antropología se ha ocupado de estudiar la dualidad suciedad-pureza y su relación con ciertas normas consuetudinarias, mayoritariamente prohibiciones, cuya transgresión comportaba, en términos generales, la desgracia sobre la comunidad. Teniendo en cuenta la importancia de las aportaciones que se han hecho desde esta disciplina y su influencia en los estudios clásicos, consideramos necesario revisar brevemente la literatura científica en torno a esta temática y su recepción en nuestro campo de estudio.

En el siglo XIX de esta era, algunos mitos griegos fueron interpretados por Sigmund Freud como narrativas ejemplares de pulsiones naturales incontrolables que se canalizaban en la cultura. En ese sentido, el padre del psicoanálisis consideró que estas prohibiciones expresaban la represión de ciertos deseos, como el incesto, que podían afectar el orden de la “tribu”; dicho de otro modo, para Freud, existía una asociación clara entre el control de los impulsos naturales y las instituciones humanas, de manera que cualquier prohibición religiosa o tabú,³¹ en el fondo, representaba una renuncia de un poderoso anhelo animal, que no podía ser satisfecho por el bien de la comunidad. Según la teoría freudiana, en la medida en que estos deseos son consubstanciales al ser humano, indefectiblemente la psique se somete a un conflicto en el que el remordimiento y la culpa juegan un papel central.³² Así, para Freud este tipo de prohibiciones, en

³¹ De hecho, el término cobró especial notoriedad a partir de la obra homónima de Freud *Totem y Tabú*, si bien se testimonia desde 1770 en la obra del explorador James Cook *A Voyage to the Pacific Ocean*. Prueba de su éxito aún hoy es su presencia omnipresente en toda clase de estudios y ámbitos de estudios. VALERI (2004: 118-120) detalla que su significado original en las lenguas polinésicas hace referencia a un término próximo a “sagrado”, ya que *taboo* es un compuesto de *ta* ‘marcado’ y una partícula intensiva. Este término subraya la prohibición de contacto con aquello que denomina y se opone a la palabra *noa* que designa algo de libre disposición y uso.

³² FREUD (1967: 75-86). Esto se relaciona con la conocida teoría freudiana del “ello”, del “yo” y del “superyó”. El superyó es la materialización en la conciencia de la resolución del llamado conflicto de Edipo y se encarga, de manera coercitiva, de crear un sistema de valores que se opone a los deseos del “ello”, las pulsiones y deseos innatos.

algunas ocasiones carentes de lógica, son un primer estado de consciencia, que se reduciría a la percepción interna de la renuncia de un deseo particular. Como subraya VALERI (2004: 58-60), Freud, al definir el tabú, no hace más que aplicar el método psicoanalítico a las estructuras sociales para fabricar una suerte de argumento circular de su doctrina. A pesar de que no se puede dudar de la influencia de Freud en las ciencias sociales, actualmente, sociólogos y antropólogos valoran con un gran escepticismo las apreciaciones freudianas en torno al deseo como fundamento de estas prescripciones rituales, especialmente en el caso de cuestiones controvertidas, como el homicidio o el incesto.

El fundador de la sociología, Émile Durkheim, ha sido probablemente el que más ha influenciado en la formulación de la idea de tabú. En su obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim define el tabú como un mecanismo creado por las comunidades humanas para la gestión de los conflictos sociales. Provisto de carácter cosmológico y unívoco, el tabú tiene una función básica de proteger “la sangre de la tribu”³³ y para ello ordena y clasifica la realidad simbólicamente según su carácter nefasto o beneficioso para un colectivo de individuos. Según esta teoría, el tabú religioso serviría esencialmente para mantener separado *lo sagrado* de su opuesto, *lo profano*. Desde esta perspectiva, *lo sagrado* se define como cualquier emanación de la divinidad, en su valor positivo o negativo, que debe mantenerse alejado de lo común por su carácter excepcional. Durkheim consideró que preservar lo sagrado en su distinción es también preservar la sociedad en su conjunto, de manera que la idea de tabú se relaciona con el peligro de la sociedad y el discernimiento entre lo apropiado y lo inapropiado en contextos ambivalentes. En el momento en que *lo sagrado*, que se define por su exclusividad, entra en contacto con *lo profano* se produce la transgresión religiosa, cuya solución comporta, a su vez, la activación de otros mecanismos que restablezcan la exclusividad de *lo sagrado*. Para Durkheim, esto es particularmente apreciable en el conjunto de acciones rituales que separan lo sagrado de lo cotidiano con el fin de tener acceso a la divinidad, que incluiríamos comúnmente bajo el título purificaciones.

³³ Durkheim también califica de *sacré* la sangre de la tribu, es decir, la manifestación de la pulsión vital de la tribu y, por ende, de su supervivencia. Cf. DURKHEIM (1960⁴: particularmente 177, 194-199, 229-231)

Siguiendo a grandes rasgos la teoría de Durkheim, Edmund Leach dedicó algunos estudios a la noción de tabú en Birmania. A criterio del antropólogo inglés, el tabú tiene un carácter mucho más general que el acordado por sus predecesores: este es una prohibición consciente o inconsciente, explícita o implícita, en el seno de una sociedad. En la mayoría de los casos, el elemento básico que lo alentaría sería una necesidad sintomática de clasificar los objetos y los actos según su carga positiva o negativa para facilitar su inclusión en una estructura determinada.³⁴ En ese sentido, su principal aportación fue matizar algunas cuestiones ya planteadas tanto por Durkheim como por Freud, como son la idea de culpa, el deseo o la aversión hacia los objetos calificados de puros o impuros, etc. Cabe decir que algunas de sus investigaciones se ocuparon de la ambivalencia de lo divino, de carácter positivo o negativo según la ocasión, como refleja la forma latina *sacer*. Según Leach, esta dualidad en un mismo lexema, común en otras lenguas, refleja una deliberada *eufemía*. Posteriormente, en los años 50 del siglo pasado, Radcliffe-Brown también precisó algunas cuestiones de los mecanismos del tabú mediante el estudio de sociedades primitivas. Concretamente, estudió la cuestión del incesto en relación con la organización familiar tribal.³⁵ De carácter netamente funcionalista, la propuesta del antropólogo consiste en que el tabú es un medio de control social que ayuda a delimitar el espacio social y las funciones de los diversos miembros del clan. Idéntica estela es también la de Steiner, autor de la obra *Taboo* de 1956. En sus artículos científicos y conferencias, Steiner trató de sistematizar los diferentes tipos de prohibiciones religiosas de diversas civilizaciones del pacífico; de hecho, a él se debe precisamente la popularización del término en la antropología.³⁶

Sin embargo, el antropólogo que más ha influido en los estudios de mitología griega en relación con su teoría del tabú y la impureza ha sido Mary Douglas. En su monografía *Purity and Danger*, la antropóloga examina la suciedad y la pureza como dos oposiciones que, como ya había defendido Durkheim, en el fondo, subyacen a la idea de orden y desorden. Al contrario de sus predecesores, Douglas defiende la teoría de que el temor que emana de la idea de tabú no está siempre presente, puesto que el tabú existe y subyace bajo diversas formas y, con el paso del tiempo, evoluciona, desaparece o se

³⁴ LEACH (1964²: 125 y ss.).

³⁵ RADCLIFFE-BROWN (1974: 160-174).

³⁶ VALERI (2000: 34-36).

radicaliza. A pesar de presentarse en muchas ocasiones como una convención social, la noción de ‘sucio’ es un universal antropológico conectado estrechamente con el tabú. Según Douglas, ello se debe a que la higiene es un comportamiento formativo universal que se adquiere desde la infancia para prevenir la enfermedad y, por tanto, no parece extraño que esta idea se traslade, por analogía, a otras realidades culturales y sociales. Afirma, además, que no hay necesariamente una idea terrible y trágica en ello, al menos en la profilaxis primitiva, más bien se trata de una contribución positiva del ser humano para dar unidad a la experiencia.³⁷

Ahora bien, esta voluntad ordenadora intrínseca a la pureza sirve a un doble propósito, tanto expresivo, como instrumental. Por lo que atañe a este primer aspecto, Douglas constata que el organismo del ser humano es también un elemento generador de suciedad. Debido a las múltiples oberturas, algunas de evacuación y otras de entrada de estímulos o alimento, nuestro cuerpo se presta especialmente a prefigurar lo que sucede en el colectivo; una de las expresiones más conocidas de esta metáfora es cuando se concentra en un individuo considerado “sucio” que por su nocividad debía ser expulsado, como sucedía en el Antiguo Israel con el chivo expiatorio³⁸ y en Grecia con el φαρουακός. Por lo que atañe a su valor instrumental, el temor a la suciedad es también un mecanismo que respalda pretensiones de los grupos humanos, especialmente en materia religiosa. Cuando lo sobrenatural no ampara las acciones o decisiones tomadas, el castigo se materializa en forma de un colapso del mundo natural y, en estos casos, predomina también el temor al contagio, que se da por contacto con aquello considerado impuro, sea o no este el origen primero del mal. Siguiendo la interpretación de Douglas, la impureza se percibe como parte de una gama de fuerzas superiores que ponen en peligro la continuidad de la comprensión de la existencia del ser humano por su gran capacidad

³⁷ DOUGLAS (1984: 4-6; 70-73). En particular, merece la pena citar este pasaje de DOUGLAS (1984: 170-171): «Above all the subject of this chapter [*sc. Chapter one*] is impossible to discuss except in the light of men’s common urge to make a unity of all their experience and to overcome distinctions and separations in acts of atonement. The dramatic combination of opposites is a psychologically satisfying theme full of scope for interpretation at varying levels. But at the same time any ritual which expresses the happy union of opposites is also an apt vehicle for essentially religious themes.»

³⁸ Sobre el chivo expiatorio véase el Apéndice II: Algunos paralelos en el Mundo Antiguo, pág. 705 y ss. Sobre la compleja cuestión del φαρουακός remitimos a nuestro comentario en ocasión de las Targelias, en la página 330.

de tergiversar el orden establecido. Por estas razones, vigilar la pureza de los individuos, las cosas o los lugares tiene como objetivo delimitar los límites de la realidad física y de las acciones, dando así un sentido global a la existencia humana, siempre envuelta en el riesgo del desorden.

Su estudio se aplica especialmente sobre los textos del Antiguo Testamento, en particular, en Deuteronomio y Levítico, donde se recogen diversos catálogos de leyes referentes a la realización de ritos, al culto, a la alimentación, etc. Douglas analiza con particular atención las normas de la *kasherut*, es decir, de los alimentos que son susceptibles de ser ingeridos y en qué condiciones.³⁹ Douglas cree que estas preinscripciones, básicamente de un supuesto carácter etiológico, reflejan simbólicamente la delimitación extrema de los estados de pureza para el acceso a la divinidad. Así esta taxonomía de los animales aptos para el consumo refleja una separación, mediante la dieta, del pueblo de Israel de los de su entorno, de manera que, a la postre, se trata de la eliminación de la ambigüedad en distintos ámbitos: alimenticio, social y, en último término, identitario.⁴⁰

Algunas décadas después, se han llevado a cabo algunas revisiones de esta teoría, algunas realizadas por la propia autora.⁴¹ En concreto, la principal dificultad a la que se enfrenta es la de dar unidad a un fenómeno tan polimorfo, especialmente cuando parece que la casuística que puede originarlo es muy variada. A criterio de algunos investigadores, no todo puede explicarse por el temor a la “mezcla”, a menos que llevemos a cabo interpretaciones muy atrevidas sobre los fenómenos para que se amolden a esta teoría. Otra objeción planteada recientemente por Valeri son las zonas intermedias del tabú, es decir, aquellos casos en que la transgresión es aceptada en beneficio de otras necesidades externas a la prohibición, como puede ser por causas de

³⁹ Douglas se refiere especialmente la reforma de Josías llevada a cabo en el siglo VII, período en el que probablemente también se redacta el Deuteronomio en una primera versión. Cabe decir que las últimas investigaciones tienden a defender que esta reforma llegó a aplicarse en toda su dimensión en época del segundo exilio en Babilonia, en el siglo VI, tras la caída del reino de Judá. Vid. RÖMER (2014: 253-276). Sobre esta cuestión remitimos nuevamente a nuestro Apéndice II: Algunos paralelos en el Mundo Antiguo.

⁴⁰ DOUGLAS (2001: 123-128).

⁴¹ DOUGLAS (1973).

índole política o social. En estos casos, Valeri aboga por la existencia de tabús *con diversas intensidades*.⁴² A su parecer, la contaminación es un estado y a la vez un proceso que trasciende los objetos y las fronteras, que actúa como un elemento anómalo de control social, pero no necesariamente de represión. Desde este punto de vista, la pureza se establece como un sistema, susceptible de incluir a su vez otros subsistemas, mediante el cual es posible establecer una clasificación sofisticada del mundo.

La tesis de Douglas llega a nuestro campo de estudio de mano de la conocida monografía de PARKER (1996²: 56 y ss.), en la que se consagra buena parte de un capítulo a presentar la impureza bajo una perspectiva antropológica. En su capítulo introductorio, Parker pone de relieve la interpretación que nos ofrece Platón en *El Sofista*,⁴³ en el que se afirma que la purificación (κάθαρσις) es una separación que guarda lo mejor y rechaza lo peor en el alma (τῆς δὲ καταλειπούσης μὲν τὸ βέλτιον διακρίσεως, τὸ δὲ χεῖρον ἀποβαλλούσης ἔχω, 226c). Dejando de lado su desarrollo posterior en el pensamiento platónico y la naturaleza moral del pasaje,⁴⁴ se intuye que la pureza religiosa es el resultado de lograr la separación de lo bueno y lo malo, la ausencia de mezcla de elementos positivos con elementos nocivos.⁴⁵ Con ello, Parker hace un énfasis particular en la capacidad simbólica de la pureza y considera que esta comporta implícitamente un elemento de exclusión y expulsión, de modo que, con ello, como afirma Douglas, se intenta establecer fronteras precisas en el mundo. PARKER (1996²: 119-130) toma también en consideración la peligrosidad implícita a la impureza, en particular cuando esta penetra en el campo de lo sagrado. Cabe decir que, recientemente, PARKER (2018: 25-26) ha considerado que la visión de Douglas adolece de ser demasiado intelectual y

⁴² VALERI (2000: 67-69, 81): «Classifications vary in form and rigidity (and thus also in the degree to which they produce anomalies or evaluate them), depending on whether they are used to discriminate between animals for symbolically loaded purposes (edibility, sacrificiability) or merely for purposes of recognition, identification, and so on. It is an error to postulate –as Douglas seems to– that a single, all encompassing and context-free classification exists in each society. Taboo has its own reasons that reason does not know [...]».

⁴³ Pl. *Sph.* 226 c-d; 227d. Otros rastros de la idea de purificación en Platón, Pl. *Phdr.* 67c; especialmente productivo en *Leg.* 735b-736c, 858a-d y 872e. Para estos pasajes de Platón, vid. MOULINIER (1952: 329-318); ECK (2012: 310-321) y el reciente artículo de WILLEY (2018), especialmente las conclusiones con bibliografía.

⁴⁴ Vid. ECK (2012: 340-342).

⁴⁵ Vid. PARKER (1996²: 147-151); RUDHARDT (1992²: 43-45); BURKERT (2007 [1977]: 108-110).

que el sentimiento instintivo de peligro que despierta la suciedad o el contagio no es el único elemento que explica su trascendencia. De hecho, PARKER (2018: 26) concluye que, en tanto que el hombre es un ser biológico, pero también cultural, «purity rules are not just instincts; they also come from mind and from the structures a particular society imposes on itself».

Desde la publicación de la monografía de Parker, se han hecho otras aportaciones relevantes desde el ámbito de los estudios clásicos. En *The History Written on the Classical Greek Body*, Osborne presenta el estudio de los textos en tanto que corpus (*bodies*), es decir, por conjuntos temáticos representativos de la sociedad griega. Un capítulo titulado *Dirty Bodies* (OSBORNE 2011: 158-184) se ocupa de la cuestión de la contaminación y, a través del análisis de las fuentes de que disponemos en la literatura griega, expone una teoría para su comprensión. Según Osborne, la contaminación no responde exactamente a la idea de trascender un tabú o una frontera, ya que en muchas ocasiones la purificación consiste también en un acto que rompe con lo establecido y que genera anomalía en la norma.⁴⁶ La idea de contaminación religiosa es más bien una noción desplazable y maleable, que depende del contexto histórico y que se adapta a las necesidades políticas y sociales del momento. En definitiva, es un elemento de control de las ocasiones extraordinarias que afectan al ser humano tanto biológicamente (muerte, nacimiento, etc.) como socialmente (preparación ritual, matrimonio, admisión en un culto, etc.). La visión utilitarista de Osborne permite explicar satisfactoriamente algunos casos curiosos y que son de difícil justificación, como, por ejemplo, las leyes tiránidas, en las que explícitamente se exige al asesino del tirano de cualquier mancilla.⁴⁷ No

⁴⁶ De hecho, esta aparente contradicción fue señalada por los antropólogos Mauss y Hubert enunciada como el principio *similes similia curaverunt*. Vid. RUDHARDT (1992²: 166-167); ECK (2012: 19-22). GEORGOUDI (2017: 126, especialmente nota al pie 99) afirma que la expresión tiene paralelos interesantes en escolios griegos y en un famoso pasaje de Heráclito, cf. Sch. Aeschin. 1. 23: χοίρω καὶ τοῖς τοιοῦτοις ἀκαθάρτοις; Sch. D. 4. 1b, 18-19: ἐκέχρητο δὲ ὁ περιστάσχος χοίρω καὶ τοῖς τοιοῦτοις ἀκαθάρτοις; 23-24: χαιρει γὰρ τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια; Heraclit. 4.

⁴⁷ Cf. *IG XII*, 2 256. ECK (2012: 115-127) ha tratado extensamente esta cuestión. A su parecer, la contaminación religiosa, que teóricamente disuadiría de cometer un asesinato, se emplea no solamente para justificar la muerte del tirano, sino también para convertir al tirano asesinado en un ser 'impuro' a juicio del colectivo (μαρτώτατος, Arist. Po. 1452b 36). En este caso se trata de una articulación singular por parte de la democracia ateniense, cf. JACOTTET (2018). Por nuestra parte lamentamos no poder tratar *in extenso* esta cuestión que dejamos relegada para trabajos futuros.

obstante, cabe decir que esta interpretación de la impureza, como una herramienta al servicio de la comunidad no es excluyente de las anteriores, cuando menos en su lógica interna y funcionamiento.

También en nuestra disciplina, LARSON (2016: 135-146) ha hecho una aportación novedosa desde una perspectiva cognitiva. La idea de impureza se fundamenta tanto en el temor del contagio, como en un sentimiento instintivo de repugnancia que despierta la suciedad en general. En ese sentido, Larson considera que las normativas de pureza son constructos complejos que responden tanto a estas disposiciones innatas, como a realidades culturales y sociales. Esto es particularmente evidente en el caso de la impureza que se desprende de los cadáveres: por un lado, es innegable la aversión que despierta la podredumbre del cuerpo inerte, por el otro entran en juego consideraciones sociales y culturales, como el reconocimiento social al fallecido, mediante las honras fúnebres, y la expresión del duelo y el dolor por parte de familiares. En ese sentido, a criterio de esta investigadora, las normas en torno a los ritos funerarios permiten aunar ambas realidades y dar cabida a múltiples aspectos asociados a la muerte.⁴⁸

Ciertamente, estas explicaciones no son excluyentes entre sí y establecen directrices para hacer un marco interpretativo general de un fenómeno tan universal como complejo. Por sus muchas articulaciones y divergencias, no hay duda de que hacer una teoría general de la impureza es, hoy por hoy, un trabajo resbaladizo.

§5. Estado de la cuestión: pureza e impureza en la Grecia Antigua

Il arrive que le Grec dise de tel être qu'il est pur (καθαρός, ἄκρατος, ἀκέραιος, ἀκήρατος, ἀκραφνής, ὄσιος, ἀγνός) ou de tel autre qu'il est impur (ἀκάθαρος, μαρός, ἀναγής, μαιφόνος) qu'il a ou qu'il est une souillure (μίασμα, ἄγος, κηλὶς, ἀκαθαρσία, μαιφονία, μύσος, λύμα) ou bien qu'il souille (μιαίνειν, χραίνειν, μαιφονεῖν, παλάσσειν). Il arrive aussi qu'il dise de cet être qu'il faut le purifier (καθαίρειν, πλύνειν), lui faire subir une purification (κάθαρσις, καθαρός), afin de le rendre à sa pureté première. Il entend, par ces termes, quelque chose de fort et de déterminé, mais d'obscur, qui ressemble à ce que nous entendons par les termes français qui les traduisent. Si l'on niait cette ressemblance, l'étude qui suit m'aurait aucune raison d'être.⁴⁹

⁴⁸ Cf. BOYER (2001: 211-214) con paralelos en otras culturas.

⁴⁹ El subrayado es nuestro.

Con esta afirmación, hace más de medio siglo, MOULINIER (1952: 9) encabezaba su obra sobre la pureza y la impureza en la Antigua Grecia. Como bien notó este investigador francés, el campo de estudio rebosaba de interés en la medida en que ambas nociones pueden aún hoy rastrearse en nuestra cultura. Sea por herencia cultural sea por universal antropológico, es indudable que podemos llegar a comprender la experiencia de un griego del siglo V cuando afirmaba que tal individuo era impuro o, en el caso de un homicida, que *sus manos estaban manchadas de sangre*.⁵⁰ Sin embargo, aunque conservamos a grandes rasgos una similar, no podemos asimilar o transpolar idénticas experiencias, ya que nuestra cultura y espiritualidad están lejos de las de la Grecia arcaica y clásica; más bien, como en el caso de cualquier otro objeto cultural, podemos aproximarnos por inferencia a aquello que los griegos debieron de sentir, en la medida en que tenemos acceso a los textos que ellos produjeron. Los textos, no obstante, están siempre sujetos a controversia, especialmente por su estrecha dependencia de las formas literarias a las que estaban inscritos, sobre todo en época arcaica.

No hay duda de que la impureza es una idea que emerge de una animadversión natural hacia la suciedad: mantenerse limpio es una actividad necesaria ya desde la infancia⁵¹ que conlleva la expulsión de la suciedad que se adhiere al ser humano y que puede ser fuente de infección. La prueba más evidente es que, por un proceso de analogía, la mayoría de los ritos de purificación sean, esencialmente, gestos usuales de

⁵⁰ La idea de tener o no las manos limpias (καθαρός χειρῶν / ἄγνός χειρῶν) es recurrente en las fuentes literarias: Ion. *Fr.* 27 (West); A. *Eum.* 317; Eur. *Or.* 1604; Eur. *IT.* 946; D. 25 60; Paus. 7 9, 7; Plu. *Per.* 8, 8, etc. Las manos son un elemento indispensable para la relación con la divinidad, sea en plegarias, rituales o en libaciones. Las manos sostienen también las armas y son, en el homicidio, una de las primeras partes del cuerpo que se ve manchada de sangre y que, por sinécdoque, representa a todo el individuo. Un buen ejemplo de ello es αὐτόχειρ ‘que obra con o por su propia mano’ que se emplea en algunos contextos para designar ‘el que asesina con su propia mano, autor material de un crimen’ (*DGE s.v. αὐτόχειρ*; S. *El.* 1109; *Ant.* 135; 172; O.R. 231; Isoc. 4 111; D. 18. 287, etc.). Este valor se especializa también en el derivado nominal αὐτοχειρία, término jurídico que designa los asesinatos realizados por propia mano (vid. Hdt. 1.123, 140; Plat. *Leg.* 872b, etc.). La necesidad de lavar las manos antes de realizar algún ritual o plegaria está ya presente en un conocido pasaje de la *Ilíada* (6. 266-288), cf. el subapartado *Lavarse las manos como prescripción ritual en la Ilíada*, págs. 64 y ss.

⁵¹ BURKERT (2007 [1977]: 105; 2009: 215-217).

limpieza ritualizados, como asperger agua o lavarse las manos en un determinado receptáculo.⁵² Pero aún hay más; esta estrecha relación entre suciedad-impureza y limpieza-pureza se puede observar en el léxico griego, puesto que en muchas ocasiones en una misma raíz se funden un valor general –esto es, profano– y su valor marcado o religioso. Así, gran parte de los derivados de la raíz *μια-* han conservado este doble significado, especialmente el muy usual verbo *μιάνω* ‘ensuciar, contaminar’ y el adjetivo *μιαρός* ‘sucio, impuro’.⁵³ La mancilla religiosa, especialmente la derivada del homicidio, es denominada de diversas maneras con derivados abstractos de esta raíz: *μιαρία*, término más común en inscripciones y prosa, o *μιάσμα*,⁵⁴ siempre en singular⁵⁵ y más propia de los textos literarios, especialmente la tragedia. En idéntica línea, es digno de mención el compuesto *μιαφόνος*, epíteto aplicado en la *Ilíada* a Ares y, posteriormente, empleado con un valor retórico para designar a seres portadores de mancilla.⁵⁶ Más recientes son otros derivados, como *μιάνοις* y *μιασμός*, testimoniado en autores tardíos como Porfirio, Herodiano o en la *Septuaginta*. Cabe decir que, desde Esquilo, encontramos también el término *μύσος*, cuyo origen es más controvertido, para designar la impureza que emerge de ciertos crímenes aborrecibles.⁵⁷ Documentada de un modo

⁵² Cf. BURKERT (2009 [1996]: 100-112); ECK (2011: 20-22).

⁵³ La etimología de **μια(ρ/ν)-ω*, originalmente ‘tintar, manchar’, es incierta, a pesar de los intentos de relacionarlo con la raíz indoeuropea **mai-* ‘ensuciar’. Es interesante destacar la presencia del adjetivo en las tablillas micénicas, donde describe el acabado de un tipo de prenda textil, cf. *DMic²*: mi-ja-ro [KN Ln 1568.1a (103)] ‘probablemente adj. referido a TELA’; *DELG* s.v. *μιαρός*; MOULINIER (1952: 25-40), vid. también su índice léxico 432 y ss.; RUDHARDT (1992²: 46-51 ; PARKER (1996²: 3-6; 323).

⁵⁴ *Μιάσμα*, nombre de acción de la raíz *μιαρ/ν-* (véase la asimilación), suele emplearse esencialmente en tragedia para designar la mancilla religiosa. Hemos documentado su aparición en un solo documento epigráfico (Esmirna, ca. siglo II d.C.): *LSAM*84, 8. Cabe decir que el adjetivo *μιαρός* sufre una pérdida de significado y es empleado como insulto recurrente en la comedia y los discursos forenses de controversia. Vid. MOULINIER (1952: 226; 290; 325); ECK (2012: 259-264).

⁵⁵ *Μιάσματα* aparece solo en contextos médicos y refiere a algún tipo de impureza que se transmite en el aire, cf. Hipp. *Flat.* 6.96, 6.98

⁵⁶ Sobre la composición del término y su valor verbal vid. *EDG* s.v. *μιάνω*; ECK (2012: 24-27). Véase nuestro comentario en la pág. 79 y ss.

⁵⁷ *Μύσος* es una de las principales palabras empleadas en tragedia para designar la noción de *miasma*. Su etimología es incierta, sin embargo, podemos deducir por el lugar del acento y su doblote, el sustantivo *μυσός* (= *μυσσός*), que es un derivado nominal. Chantraine (*DELG* s.v.) planteó la

más restringido, encontramos también el abstracto λῦμα, asociado a la impureza en contextos rituales, si bien este es un sentido que se aleja del usual λυμαίνομαι ‘ultrajar’ y otros derivados. Sin embargo, con pleno valor religioso, encontramos el verbo ὀπολυμαίνω ya presente en la poesía homérica (*Il.* 1.313-314).⁵⁸

Por lo que respecta a la familia léxica de la pureza, los autores griegos emplean esencialmente dos lexemas: καθαρ-, del que deriva καθαρός ‘limpio, puro’, que ha conservado también un doble valor, religioso y profano.⁵⁹ y ἄγ-, que refiere específicamente a la pureza religiosa. Esta raíz presenta un doblote sin aspiración ἄγ-, que, en algunos derivados y compuestos, designa una relación negativa con la divinidad y, en ocasiones, hasta la impureza:⁶⁰ tal es el caso del término ἄγος ‘sacrilegio’⁶¹ o del adjetivo ἐναγής ‘maldito’, pero literalmente ‘en el ἄγος’. Haya o no una relación

posibilidad de que sea un derivado de μύδαω ‘ser humillado’; no obstante, Rudhardt propuso, quizás más acertadamente, derivarlo de μύειν ‘callarse’ cf. RUDHARDT (1992²: 49; 179). Este también añade que no responde a ningún concepto religioso específico u original, sino que es un vocablo afectivo que evita enunciar otras palabras, cargadas con mayor sentido religioso, que hagan referencia a la impureza religiosa. Su uso no se atestigua en Homero y no aparece hasta Empédocles y Esquilo, donde designa la mancha producida por ciertas muertes abominables (*Emp. Fr.* 128, 23; *A. Ch.* 650, 967; *Eum.* 150, 378, 445, 840, 872 y un largo etc.).

⁵⁸ Sobre esta raíz y sus derivados nos detendremos un poco más adelante, en la pág. 49 y ss.

⁵⁹ Esta doble significación se conserva en gran parte de sus derivados y adjetivos como καθαρός, καθάρειος, καθαρειότης, καθαρείως, καθαρεύω, καθάριος etc. Su etimología es incierta, aunque se ha propuesto un origen oriental, cf. BURKERT (1979: 77; 1995 [1984]: 189-190). Vid. MOULINIER (1952: 10-11); RUDHARDT (1992²: 50-51; 136-172).

⁶⁰ Según Chantraine (*DELG s.v. ἄγνός*), ἄγνός designa en origen la consagración y pureza ritual. Con el tiempo su sentido pasa a ser ambivalente y a designar tanto una noción positiva como negativa; véanse por ejemplo la pareja de adjetivos εὐαγής ‘con buena relación con la divinidad’, ‘pío’ y ἐναγής ‘bajo el azote de la divinidad’, ‘maldito’. Con su valor originario encontramos adjetivos como ἄγιος, ἄγνός ‘santo’ de este último los verbos ἀγνεύω ‘ser puro’, ἀγνίζω ‘purificar’ y el nombre de acción ἀγνεύα ‘pureza’.

⁶¹ RUDHARDT (1992²: 41); PARKER (1996²: 8). El ἄγος se presenta más bien como un mecanismo de retribución espontánea que se activa ante la violación de los códigos que rigen lo sagrado (ὄσιον). BURKERT (2007 [1977]: 359-360) considera el ἄγος como un tabú negativo, pero ambas categorías no son tan fácilmente asimilables, cf. PARKER (2018: 26-27).

etimológica entre ἄγ- y ἁγ-, sea uno el doblete de otro,⁶² es muy probable que los propios griegos relacionaran los derivados de ambas raíces.⁶³ Con todo, en términos estadísticos,⁶⁴ la raíz καθαρ- es mucho más empleada en contextos rituales, tanto en prosa como en epigrafía, que la forma ἄγ-, lo que sugiere una especialización más tardía.⁶⁵ Estas raíces que designan la doble idea de limpieza o pureza, entendida como un estado adecuado para encontrarse con la divinidad, se funden en ocasiones con la esfera de la sacralidad, expresada con las raíces ἱερός y ὄσιος.⁶⁶

Si bien, como prueba el léxico, la limpieza física es el punto de partida, no hay duda de que pureza e impureza, en tanto que representaciones simbólicas, la subsumen y la superan. Ya hemos dicho anteriormente que gran parte de los rituales de purificación, como aspersiones (περιρροαντήρεια), libaciones (σπονδή), baños (λουτρόν), o la simple limpieza de manos (χέρονιψ) se inspiran en actos propios de la higiene usual, pero hay otros muchos que se distancian de esta relación evidente, como el sacrificio.⁶⁷ De igual modo sucede con la impureza, que no se asimila tan solo a la suciedad física, sino que se establece como una condición simbólica, a veces adquirida por el mero contacto con sustancias o personas consideradas “sucias” o “impuras”. Por otro lado, estas categorías son también contextuales: hay sustancias que son, por naturaleza, purificadoras o contaminantes, como por ejemplo, el agua lustral de determinadas

⁶² Con todo, MOULINIER (1953: 5-8), cf. VERNANT (2007 [1996]) discute esta etimología y algunos investigadores, como Beekes, son prudentes a la hora de reconocerla, cf. *DEG s.v.* ἄζομαι. Probablemente, la mejor explicación es la que aporta RUDHARDT (1992²: 47-52), ya esbozada por Chantraine: la raíz significaría el respeto debido a la divinidad, en su faceta tanto positiva, como negativa, por el componente misterioso y terrible que emana de la divinidad, como recoge claramente el verbo ἄζομαι, cf. *DGE s.v.* ἐναγίζω ‘consagrar’. Esta ambivalencia es similar a la de *sacer* en latín, hecho que ha servido para apoyar teorías antropológicas sobre la peligrosidad del contacto con la divinidad, a las que ya nos hemos referido. Cf. DOUGLAS (1981: 8-9) y VALERI (2004: 125-128).

⁶³ Cf. CHANTRAINE-MASSON (1954: 88 y ss.); BURKERT (2007 [1977]: 112, 359); PARKER (1996²: 6).

⁶⁴ NAIDEN (2004: 128-135).

⁶⁵ Aún más restringido y tardío es el uso del adjetivo φοῖβος, literalmente ‘radiante’, y algunos de sus derivados, como ἀφοίβαντος, φοιβάω o φοβαίνω, etc., para referirse a la pureza, ya que se trata de un significado secundario debido a la vinculación de este epíteto con Apolo, cf. *EDG s.v.* φοῖβος.

⁶⁶ PEELS (2016: 22, 80-81).

⁶⁷ Cf. MOULINIER (1952: 63-144); PARKER (1996²: 20-31); BURKERT (2009 [1996]: 105-116); ECK (2012: 106-116; 265-281).

fuentes o el agua del mar,⁶⁸ que suelen ser percibidas como catárticas, pero hay otras, como la sangre, que son claramente ambivalentes, pues actúan tanto como elemento purificador como contaminador.⁶⁹ De hecho una vez empleadas en los rituales catárticos, las sustancias purificadoras podía tornarse impuras y era necesario un medio para desprenderse de ellas.⁷⁰

Pureza e impureza son estados mutables adquiridos por el individuo,⁷¹ ya que se requiere de una acción o una sustancia externa que de manera efectiva ensucien o limpien. Ciertamente, en no pocas ocasiones, el contacto con ciertas sustancias era algo ineludible o incluso necesario, como, por ejemplo, en el caso de la participación en los ritos fúnebres. Ser puro o impuro es una idea relevante a la hora de participar en los rituales o dirigirse a los dioses y, muy probablemente, fuera de estos contextos era considerado la mayoría de las veces una preocupación menor.⁷² La pureza se presenta como un estado diferenciado, propio de los recintos sagrados, y la purificación como un medio necesario para conseguirlo y lograr así una predisposición favorable de la divinidad en rituales.⁷³ Así, los primeros textos literarios demuestran que la pureza ritual es un prerrequisito que debe satisfacerse antes de rendir culto, ya que, de lo contrario, ello podía tener consecuencias sobre el ofertante o la comunidad, desde la falta de efectividad de las plegarias, como la ira de la divinidad.⁷⁴ Ahora bien, la impureza no era solo un elemento disruptivo en el ritual, sino también, en ocasiones, era consecuencia de

⁶⁸ BEAULIEU (2018).

⁶⁹ Vid. PARKER (1996²: 370-373); BURKERT (2009 [1996]: 112-114); ECK (2012: 22-25); JAILLARD (2015: 293-295) para los efectos positivos de la sangre, en particular como signo de la buena marcha del sacrificio. Heráclito en una conocida y muy comentada sentencia compara purificarse con sangre a zambullirse en el barro (Heraclit. 5). Con esta metáfora el filósofo pone de relieve la incongruencia de purificarse con una materia, en principio, nociva. Vid. ECK (2012) 22-23; PÒRTULAS I AMBRÒS (2006).

⁷⁰ Prueba de ello es que el término καθαρός y κάθαρμα puedan tener ambos valores, cf. Hp. *Morb. Sacr.* 362, 13 – 364, 1 [§1. 12], vid. nuestro comentario en la pág. 48 y ss.

⁷¹ Con todo, cabe decir que el estado usual del individuo es, por así decirlo, la impureza de baja intensidad, puesto que de un modo inevitable se tenía contacto con la suciedad. No obstante, cabe mencionar que existía una diferencia entre profano e impuro, como parece evidenciar la *lex sacra* de Cirene, al diferenciar entre ἐς ἱερὰ καὶ ἐς βᾶβ[α|λα] καὶ ἐς μισρά (*IGCyrr.* 016700 A, 9-10).

⁷² Así parece sugerirlo el tratado *Sobre la superstición* de Teofrasto.

⁷³ PARKER (1996²: 12-15); ECK (2012: 20-23).

⁷⁴ Cf. Hes. *Op.* 724-726.

un acto que atentaba gravemente contra el orden divino, como sacrificar una víctima indebida o robar objetos sagrados del templo.⁷⁵

La impureza era un fenómeno multiforme y diversas causas podían generarla. Este es, precisamente, el punto de partida de la excelente monografía de Parker, en la que este investigador desarrolla en sus primeros capítulos una tipología de impureza según la causa que podía originarla. Nacimientos, funerales y -aunque de un modo más restringido- relaciones sexuales son fenómenos biológicos que podían comportar impureza. Por otro lado, el homicidio y el sacrilegio, transgresiones de carácter más social y religioso, que implicaban, además, cierto grado de voluntad, eran connotadas muy negativamente, y la impureza era, por así decirlo, extraordinaria y de mayor gravedad.⁷⁶ Y es que, la impureza no era un estado homogéneo y las fuentes epigráficas sugieren, de un modo implícito, ciertas gradaciones de acuerdo con la persistencia de la impureza y la expiación necesaria para revertirla,⁷⁷ de modo que, cuanto mayor número de días de expiación y cuanto más costoso o complejo era el ritual, más grave era la impureza que se deseaba eliminar.

En las primeras páginas de su monografía, PARKER (1996²: 6) establece con particular acribia las características que se asociaban a la condición de lo impuro y la impureza:

The verb *miainō* is more freely applied, but where the noun *miasma* or the adjective *miaros* (except in the sense of 'revolting') occur, they almost always refer to a condition that has some, and usually all, of the following characteristics: it makes the person affected ritually impure, and thus unfit to enter a temple: it is contagious: it is dangerous, and this danger is not of familiar secular origin.

Así, bajo la impureza, subyace no tan solo la exclusión ritual, cierta idea de peligro y contagio, dos cuestiones indudablemente relacionadas entre sí. Como hemos visto previamente, el peligro es una de las bases de la teoría antropológica de Douglas a la hora de concebir la suciedad como un “matter out of place”, y, tal vez, no es necesario alargarnos más en ello. A nuestro juicio, conviene que nos detengamos con mayor

⁷⁵ PARKER (1996²: 258-260).

⁷⁶ Cf. JAILLARD (2015: 290-291).

⁷⁷ Cf. el ejemplo de la *lex sacra* de Cirene en las págs. 514 y ss.

amplitud en la idea de contagio, que hemos querido sugerir implícitamente en el título de nuestra tesis con la expresión de “contaminación religiosa”. Ciertamente, el contagio es una inferencia lógica que no es exclusiva de la impureza y que, como ya observó Frazer, forma parte de una categoría amplia de lo que podemos llamar “magia simpática”.⁷⁸ A pesar de que el contagio no es una cualidad siempre presente, en muchas ocasiones la impureza se caracterizaba, en mayor o menor grado, por su capacidad de contagiar y una determinada persistencia en el tiempo. Cuando esta cualidad era asimilada a un individuo, este era objeto de repugnancia⁷⁹ y se restringía su acceso a cualquier tipo de lugar sacro;⁸⁰ es más, esta exclusión de lo religioso repercutía también, en muchos casos, en el ámbito cívico con la prohibición de acceder a las instituciones públicas. En las situaciones más extremas, esto llegaba incluso hasta el punto de que los afectados podían ser castigados con la ἀτιμία, es decir con el menosprecio o el deshonor público. En ese sentido, la acusación de ‘suciedad’, en un plano religioso, era un arma efectiva, particularmente en boga en la oratoria forense, para desacreditar al contrario tanto en el sistema judicial ateniense como en las instituciones políticas.⁸¹

De las causas que generan impureza, el homicidio es, de lejos, el caso más atestiguado en las fuentes literarias, por cuanto, como veremos, es un motivo esencial en buena parte de mitos. A pesar de que nos detendremos con amplitud en esta cuestión es conveniente precisar algunos detalles. La mancilla asociada al homicidio iba en consonancia con la identidad de la víctima y su relación con el agresor, siendo particularmente aborrecibles los parricidios o el asesinato de huéspedes o suplicantes (individuos, pues, bajo el amparo de una deidad), o de un ciudadano, mientras que, en otros contextos, como la guerra, el homicidio legítimo o la muerte de un esclavo no parecían entrañar un mismo tipo de impureza.⁸² Según recogen las fuentes literarias, en

⁷⁸ FRAZER (1980: 36-40; 95 y ss.; la cita es de la pág 36): «[i]f we analyse the principles of thought on which magic is based, they will probably be found to resolve themselves into two: first, that like produces like, or that an effect resembles its causes; and, second that things which have once been in contact with each other continue to act on each other at distance after the physical contact has been severed. The former principle may be called Law of Similarity, the latter the Law of Contact or Contagion.»

⁷⁹ Sobre la repugnancia, cf. nuevamente LARSON (2014: 136-137); PARKER (2018: 25-26).

⁸⁰ Cf. MOULINIER (1952: 180-191); RUDHARDT (1992²: 28, 48, 51, 168-169).

⁸¹ PARKER (1996²: 322-323).

⁸² Cf. DURAND (1996: especialmente 43 y ss.); ECK (2012: 211 y ss.).

los casos más graves, la mancha del homicida era tan grave que su mera presencia podía poner en peligro la continuidad de la comunidad, puesto que podía propiciar la cólera divina y ser un desencadenante de catástrofes. Asimismo, el homicida se ve, en ocasiones, incluso perseguido por ciertas deidades -las más conocidas eran las Erinias- que buscaban retribución por el crimen cometido, y representaban, a criterio de algunos investigadores, la persistencia del difunto y de su ira en el mundo terrenal.⁸³ Ciertamente, esta visión se desprende de los textos de época clásica, particularmente la tragedia, y en los próximos capítulos habrá que ver hasta qué punto existe un equivalente epigráfico de la figura literaria del homicida.

Por último, debemos concluir este apartado advirtiendo que, como el lector ha visto, el griego tarda en hacer una diferencia léxica entre la suciedad y la limpieza física y sus correlatos religiosos. Por este motivo, a pesar de que en ocasiones el contexto religioso no dé lugar a dudas, es siempre necesaria una ardua labor de análisis e interpretación por parte del investigador para demostrar o desmentir la existencia de esa suciedad metafórica o espiritual. De hecho, esta atractiva exigencia de re-lectura y revisión de los textos permite explicar el interés que esta cuestión ha suscitado ininterrumpidamente en los últimos cincuenta años.

⁸³ PARKER (1996²: 107-108, 124); JOHNSTON (1999: 127 y ss.), vid. otra visión de las Erinias en ECK (2012: 54-55).

1. ÉPICA HOMÉRICA



Forma parte de la opinión general que los poemas homéricos –entiéndase con ello esencialmente la *Ilíada* y la *Odisea*– son el testimonio literario más antiguo que nos ha legado la tradición griega. Sin embargo, los trabajos de Parry⁸⁴ revolucionaron hace ya casi un siglo nuestra visión de estas dos grandes epopeyas, especialmente, en todo lo que atañe a su composición, transmisión y codificación por escrito. La composición oral de la épica griega se nutre de contenidos poco homogéneos, de origen muy diverso, algunos de los cuales, ciertamente, deben remontarse al segundo milenio,⁸⁵ pero otros son mucho más recientes, hecho que ya fue notado por los primeros filólogos alejandrinos, que no dudaron en suprimir ciertos versos por considerarlos interpolaciones posteriores. Es más, si tenemos en cuenta los estudios de los últimos años, en la actualidad se suele dar una cronología notablemente más baja a la constitución final de los poemas, en una forma similar a como se conocen a día de hoy; en efecto, cada vez es más aceptada la propuesta de algunos estudiosos que sitúa en la época pisistrática la primera puesta por escrito de estas tradiciones orales en el marco de la celebración de las Panateneas.⁸⁶ Aunque los manuscritos que poseemos hoy son muy probablemente el fruto del trabajo de los bibliotecarios alejandrinos sobre esta primera versión escrita, con total seguridad existían muchas versiones orales de los poemas, conectadas temáticamente entre sí, pero

⁸⁴ Vid. sus obras reunidas en PARRY (1971), actualizado también por JANKO (1986, 1988). Debe también mencionarse las apreciaciones de NAGLER (1975). Para una hipótesis diferente sobre su creación y transmisión, vid. WEST (1995; 2011: especialmente 6-7, 16-36; 2014: especialmente 23-43).

⁸⁵ CANTARELLA (2003: 74-77) ejemplifica algunos casos.

⁸⁶ Esta es una cuestión compleja que no podemos tratar aquí, vid. las objeciones de WHITMAN (1958: 66-74), para las diversas teorías SIGNES CODOÑER (2004: 171-192; 237-248); PÒRTULAS I AMBRÒS (2008: 481-486).

sometidas a la variación y adaptación consubstancial al género.⁸⁷ Así, la idea del arquetipo es poco útil para la épica arcaica y más bien debe hablarse de múltiples “*Ilíadas*” y “*Odiseas*”, de las cuales, por los azares de la historia, nos ha llegado una versión.⁸⁸

Si aceptamos que las dos grandes epopeyas griegas son una constante superposición de diferentes tradiciones y motivos que provienen de diferentes épocas históricas, la afirmación con la que hemos empezado este apartado debería matizarse. Los poemas homéricos no deben ser considerados como una composición uniforme, a pesar de haber sido transmitida hasta nuestros días como tal, y su estudio debe abordarse con cautela desde una lectura crítica, trufada de suposiciones e incertezas.⁸⁹ En ese sentido, tampoco debe aceptarse la idea de que la épica homérica reproduce necesariamente un estado muy arcaico de la cultura griega, aunque, ciertamente, sí que presenta motivos y rasgos muy antiguos. De esta forma, desde un punto de vista histórico, difícilmente se podría aceptar que el mundo “homérico” es un retrato fiel de un período concreto, si bien es verdad que algunos de sus elementos se pueden atribuir prácticamente sin reservas a un período determinado, como, por ejemplo, ciertas estructuras políticas, como el retrato de la sociedad itacense en la *Odisea*, u objetos concretos, como el célebre casco de colmillos de jabalí.⁹⁰ Precisamente, esta característica coloca las epopeyas homéricas en el cruce entre la historia, la arqueología y la leyenda, y las convierte en objeto de constante fascinación hoy y, seguramente, aún en los siglos venideros.

⁸⁷ SIGNES CODOÑER (2004: 157-165).

⁸⁸ Para la tradición homérica desde Pisístrato vid. NAGY (1996: 94-106).

⁸⁹ Hacemos nuestra la afirmación de PÒRTULAS I AMBRÒS (2008: 195): «Si no és el cas que l'historiador tingui la intenció de llançar-se a una estratigrafia tan arriscada com el que practicaren al llarg del segle XIX els estudiosos de la “qüestió homèrica”, li val més reconèixer tot d'una que els poemes han fos de tal manera uns materials de procedència diversa que l'esforç d'interrogar-se massa pel seu origen sovint no acaba de tenir sentit. Convé demanar-se, en canvi, quin sentit, i quina utilitat, podia tenir tornar a narrar, vers el segle VIII a.C., l'antiga contalla de Troia- i fer-ho en aquests termes, precisament».

⁹⁰ La bibliografía es evidentemente ingente, vid. para un ponderado y breve balance de esta cuestión, RAAFLAUB (1997, especialmente 627-628); CANTARELLA (2003: 70-77); PÒRTULAS I AMBRÒS (2008: 173-179; 182-204).

Dicho esto, debemos asumir que idénticos problemas se dan en el estudio de lo que fue llamado, a inicios del siglo pasado, la “religión homérica”, término considerado poco idóneo a día de hoy. Para ilustrar esta paradoja el mejor ejemplo puede ser el culto heroico, extensamente documentado en época arcaica, pero del que el *epos* homérico no hace mención alguna, al menos explícitamente.⁹¹ En ese sentido, la labor que nos hemos propuesto ha sido ya detalladamente tratada en los estudios específicos sobre la contaminación religiosa. Desde los escoliastas de la Antigüedad,⁹² la *communis opinio* coincide en considerar que en los poemas homéricos solo existe la suciedad puramente física, sin un correlato espiritual o religioso. De hecho, este ha sido uno de los argumentos⁹³ para datar la *Etiópida*, obra del ciclo épico menor, con una fecha posterior (ca. siglo VII), puesto que en esta composición épica la contaminación religiosa y el sacrificio expiatorio se atestiguan claramente.⁹⁴

En primer lugar, a principios del siglo pasado, Glotz⁹⁵ afirmó que no se conocía otra que la pureza física en época homérica, defendiendo su tesis con el argumento de que «la pureté matérielle leur suffit. Ils n’imaginent pas d’autre» (GLOTZ 1904: 220) y que la llamada “doctrina de la impureza” era un desarrollo del tardo-arcaísmo. Esta idea está también presente en la monografía de MOULINIER (1952: 26-32), aunque el investigador francés admitió la complejidad de algunos pasajes de difícil interpretación.

⁹¹ Vid. de nuevo PÒRTULAS I AMBRÒS (2008: 230-234, con abundante bibliografía en nota al pie 252).

⁹² Vid. dos escolios a la *Iliada*, puestos a colación por PARKER (1996²: 130), aunque ya antes fueron notados por GRIFFIN (1977: 48, nota al pie 55). El primero es Sch. II. 11, 690a1: οὐ διὰ τὰ καθάρσια Ἰφίτου πορθεῖται ἢ Πύλος, ἐπεὶ πῶς Ὀδυσσεὺς μείζων Νέστορος; καὶ παρ’ Ὀμήρω οὐκ οἶδαμεν φονεὰ καθαιρόμενον, ἀλλ’ ἀντιτίνοντα ἢ φυγαδεύομενον. Parker nota la posible ambigüedad de ἀντιτίνω, porque, a su parecer, puede significar tanto “killed in turn”, como “paying compensation”. No obstante, como recoge el *DGE s.v. ἀντιτίνω*, el verbo significa generalmente ‘pagar’ o ‘retribuir’; de hecho, este primer significado se da en la *Iliada* (18. 490-508) en una escena del escudo de Aquiles, en la que dos litigantes se enfrentan por una multa a un hombre asesinado. El segundo se trata de Sch. II. 24. 480 2a1: ὡς δ’ ὅτ’ ἂν ἄνδρ’ <ἄτη—εἰσορόωντας> · ὡς εἰ φυγὰς τις φονεὺς πάντας λαθὼν εἰσέρχεται καθαρθισόμενος καὶ παρακάθηται τῇ ἐστία καὶ πάντες ὄρωντες καταπλήσονται. ἕως δὲ ἀναχρονισμὸς ἐστὶν ὡς καὶ τὸ „ἴαχε σάλπιγξ“. τὸν δὲ καθαιρόντα καὶ ἀγνίτην ἔλεγον. Nótese que considera la purificación como un ἀναχρονισμὸς.

⁹³ LESKY (2009: 162-163), también notado por GRIFFIN (1977: 48, nota al pie 56).

⁹⁴ Vid. el siguiente capítulo dedicado a la épica cíclica.

⁹⁵ GLOTZ (1904: 229-233, 228 nota al pie 3 para la bibliografía anterior).

REDFIELD (1975: 202-204) consideró que el conflicto entre la suciedad y la limpieza se enmarcaba en una antinomia superior de cultura *vs.* naturaleza, donde la pureza refleja una necesidad de estructurar y cohesionar la realidad. Por otro lado, PARKER (1996²: 131-143)⁹⁶ aceptó con ciertas reservas las tesis de Moulinier y centró su atención en la ausencia de rituales de purificación en la épica homérica. Ante la falta de testimonios, sugirió una posible introducción de estos rituales en la Grecia continental desde Frigia o Creta, lugar de donde era originario Epiménides⁹⁷ y donde Apolo se purificó de la muerte de Pitón, o sugirió, incluso, su propagación mediante las doctrinas místicas, como el orfismo.⁹⁸ En todo caso, PARKER (1996²: 143) concluyó tan lacónica como acertadamente que «This historical excursus ends negatively. Nothing has emerged to explain the post-Homeric transformation. But, very probably, there was nothing to explain».

La obra de Eck rompe con esta *doctrina recepta*. Según ECK (2012: 93-96, 103-106), la mancha religiosa, especialmente la producida por el homicidio, es rastreable en ciertos pasajes de Homero, aunque se presenta de manera sutil y atenuada. A su parecer, en la *Ilíada* no existe la responsabilidad moral en la guerra, pero sí la condena de una violencia atroz e injustificable contra el enemigo.⁹⁹ Este investigador enfatiza además que la idea de mancha religiosa originada por un homicidio es una expresión de la culpabilidad del homicida, y, por tanto, justifica su omisión en la poesía homérica debido a la ausencia de una noción de culpabilidad. Para ello, toma en consideración los postulados de los estudios que la escuela inglesa y norteamericana han desarrollado sobre la dicotomía *shame culture vs. guilt culture* en la Grecia arcaica.¹⁰⁰ Así, Eck propone una cronología de la impureza religiosa del modo que sigue:

⁹⁶ PARKER (1996²: 66-67; 134): «The only pollution known to Homer, on this view, is simple dirt; for his world the metaphysical contagion of death would be a conceptual impossibility... The celebrated silence, therefore, reduces itself almost entirely to the matter of the actual rite of purification».

⁹⁷ Sobre Epiménides y el ἄγος de los Cilónidas, vid. págs. 260 y ss.

⁹⁸ PARKER (1996²: 143, especialmente notas al pie 161 y 162).

⁹⁹ ECK (2012: 123-124).

¹⁰⁰ La bibliografía al respecto es ingente. Quizás la obra más conocida es DODDS (1985⁴: *passim*, para la contaminación religiosa y la *καθαρσις*, 46-49), a quien, de hecho, ECK (2012: 128-129) critica. Vid. asimismo, ADKINS (1960); HOOKER (1987); CANTARELLA (2003: 43-48), *contra* CAIRNS (1993: 32-72). Sobre esta cuestión volveremos en la pág. 139 y ss.

La souillure liée à la tuerie sur le champ de bataille affleure dans la sensibilité grecque en premier et que la souillure reliée à l'homicide, posthomérique, se manifeste par conséquent en second dans la succession historique. (ECK 2012: 125).

Finalmente, en otra línea de estudios, la monografía de PETROVIC - PETROVIC (2016: 19-25), centrada en el desarrollo de la pureza moral, no considera la existencia de este concepto hasta *Trabajos y días* de Hesíodo, del que nos ocuparemos más adelante.

Ciertamente, ante tales estudios, algunos de ellos muy recientes y novedosos, se hace necesario reexaminar algunas de las evidencias. Al abordar el estudio de los pasajes, una de las mayores dificultades a las que nos enfrentamos es la falta de un léxico específico, en Homero, sobre la impureza.¹⁰¹ Por tanto, en las epopeyas homéricas encontramos raíces, como καθαρο- o μιορο-, pero resultan ambiguas, porque refieren tanto a la pureza física, como a la ritual o moral, algo, por cierto, nada inusual, puesto que, como ya hemos indicado, los textos epigráficos emplean normalmente léxico derivado de estas raíces. Sin lugar a duda, este hecho no invalida la tesis de la existencia de la impureza religiosa, pero dificulta su demostración. Faltos de una distinción léxica, disponemos de dos herramientas para la hermenéutica de estos pasajes, a) el contexto interno y b) los paralelos, que podemos encontrar en otro tipo de textos, algunos de ellos epigráficos, en los que se mencionan rituales similares.

¹⁰¹ ECK (2012: 105-106).

1.1. *Iliada*

1.1.1. Los λύματα del ejército

Se trata de un conocido pasaje del primer canto de la *Iliada*. En los primeros versos de este canto (93-100), Calcante ha dictaminado que la causa de los males de los aqueos es el desaire de Agamenón a Crises y, por tanto, es necesario que *la joven de hermosos ojos sea restituida a su padre sin rescate y que se lleve una sagrada hecatombe a Crisa* (ἀπὸ πατρὶ φίλῳ δόμεναι ἐλικώπιδα κούρην | ἀπριάτην ἀνάποινον, ἄγειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην ἐς Χρῦσην, 99-100) para aplacar así al dios flechador (τότε κέν μιν ἱλασσάμενοι, 100). Agamenón muestra sus reticencias y amenaza con tomar el botín de cualquier otro caudillo, pero al final de su discurso ordena que se bote una barca y que se reúnan remeros, que se embarquen las víctimas para la hecatombe junto a la joven Criseida y que se designe a un caudillo para que dirija la expedición (141-147). En los versos que siguen (121-187) se produce la disputa entre Agamenón y Aquiles, la célebre μῆνις anunciada en el proemio. La intervención de Atenea (188-221) y del anciano Néstor (254-284) en el clímax del enfrentamiento evita un mal mayor entre los héroes, pero la resolución adoptada por el Pelida es clara: χερσὶ μὲν οὐ τοι ἔγωγε μαχήσομαι εἵνεκα κούρης | οὔτε σοὶ οὔτε τῷ ἄλλῳ, ἐπεὶ μ' ἀφέλεσθέ γε δόντες (298-299). A continuación, el canto prosigue del siguiente modo:

οἱ μὲν ἔπειτ' ἀναβάντες ἐπέπλεον ὑγρὰ κέλευθα,
λαοὺς δ' Ἀτρεΐδης ἀπολυμαίνεσθαι ἄνωγεν ·
οἱ δ' ἀπελυμαίνοντο καὶ εἰς ἄλα λύματα βάλλον,
315 ἔρδον δ' Ἀπόλλωνι τεληέσσας ἑκατόμβας
ταύρων ἠδ' αἰγῶν παρὰ θῖν' ἀλδς ἀτρυγέτοιο ·
κνίση δ' οὐρανὸν ἴκεν ἐλισσομένη περὶ καπνῷ.
ὥς οἱ μὲν τὰ πένοντο κατὰ στρατόν · [...] (Il. 1. 312-318)

Entonces, ellos, tras embarcar, navegaron por los caminos del mar, y, a su vez, el Atrida ordenó al ejército limpiarse de la suciedad. Y ellos se iban limpiando y arrojaban al mar la suciedad y sacrificaban a Apolo hecatombes perfectas de toros y de cabras junto a la orilla del mar estéril. Y el olor de la grasa quemada llegaba al cielo en volutas de humo. Así ellos se aprestaban a realizar estas cosas por el campamento [...]

A continuación, se desarrollan dos escenas paralelas. Por un lado, en el campamento aqueo tienen lugar (1) la partida de Odiseo en una nave con Criseida (312-313), (2) los rituales y el sacrificio realizados por el ejército aqueo (314-317), que centrarán nuestro análisis; en ese momento, el protagonismo pasa a Aquiles, puesto que (3) toman por la fuerza a Briseida de su tienda (318-348) y (4), en consecuencia, el héroe suplica a Tetis, entre llantos, que le ayude a vengar la afrenta sufrida y obtiene de ella la promesa de una compensación futura (352-427). Por el otro, mientras todo esto sucede (αὐτάρ, 430), (1.) Odiseo llega a Crisa, siguiendo los dictámenes de Agamenón, (2.) devuelve Criseida a Crises (431-445), (3.) se realizan los preparativos de la hecatombe: disponen junto al altar y los participantes limpian, como es usual sus manos; una vez recuperada Criseida, Crises ruega a Apolo¹⁰² para que detenga la peste (446-456); a continuación (4.) se procede al sacrificio de las víctimas (457-473) y el banquete y, tras este, (5.) los jóvenes aqueos entonan al dios un peán llevados por la danza, hecho que complace a Apolo (καλὸν αἰείδοντες παιήονα κοῦροι Ἀχαιῶν | μέλποντες ἐκάεργον: ὃ δὲ φρένα τέρετ' ἀκούων, 474-475). Finalmente, los aqueos pasan la noche junto a sus naves y, con la aurora, zarpan de nuevo hacia su campamento, con un viento favorable que envía el propio Apolo (τοῖσιν δ' ἔκμενον οὔρον ἔει ἐκάεργος Ἀπόλλων, 479).

En la poesía homérica la sucesión de dos relatos paralelos, situados en dos lugares diferentes, es un procedimiento usual, cuya transición se marca mediante las partículas μέν y δέ (312-313).¹⁰³ Sin embargo, estos dos episodios se caracterizan por su similitud, ya que ambos incluyen sendas hecatombes a Apolo, aparentemente con el mismo objetivo de aplacar la ira del dios y detener la peste que asola el campamento aqueo. No obstante, debe subrayarse que solo la embajada de Odiseo a Crisa responde a las órdenes de Calcante (99-100), mientras que el sacrificio y los rituales de los aqueos en el mar parecen ser un mandato *motu proprio* de Agamenón.

A pesar de ser posterior al pasaje de nuestro interés, detengámonos, en primer lugar, a examinar los acontecimientos en Crisa. Como muchos investigadores han

¹⁰² Conviene recordar que se trata de un ἀρητήρ (*Il.* 1. 11, Cf. 1.94). Para la relación entre ἀρά y εὐχή, Vid. RUDHARDT (1992²: 189-192)

¹⁰³ Vid. KIRK (1985: 31-34); HITCH (2009: 166 para una breve tabla sinóptica de los episodios descritos, 172-173).

notado,¹⁰⁴ el sacrificio *lato sensu* tiene múltiples valores, desde agradecer un servicio a propiciar la divinidad por una falta cometida. Ciertamente, como nota PARKER (2011: 132), en este caso «it starts from the urgent need to propitiate an angry god». El objetivo del sacrificio de las reses es evidente no tan solo por la profecía del adivino (τότε κέν μιν ἰλασσάμενοι, 100) o las palabras de Odiseo (ὄφρ' ἰλασόμεσθα ἄνακτα, 443), sino también por la invocación de Crises (εὐχόμενος, 457)¹⁰⁵ a Apolo justo antes de iniciar el sacrificio (455-456): ἦδ' ἔτι καὶ νῦν μοι τόδ' ἐπικροήηνον ἐέλδωρ· | ἦδη νῦν Δαναοῖσιν ἀεικέα λαιγὸν ἄμυνον.

Normalmente, el sacrificio de las hecatombes sigue una estructura tripartita *presacrificio–sacrificio–postsacrificio*.¹⁰⁶ En este caso, el oficiante de mayor rango y edad es el vejado Crises, cuya τιμή ha sido restaurada, en primer lugar, por el dios, con el castigo de los aqueos,¹⁰⁷ y, posteriormente, por los mismos aqueos, con el retorno de Criseida. Asimismo, conviene remarcar la idoneidad de que el ritual finalice con un peán, un canto coral asociado especial pero no exclusivamente con Apolo.¹⁰⁸ En este contexto, no nos parece improbable que el término παίων, ya atestado en griego micénico,¹⁰⁹ remita al dios en su faceta de sanador, aunque no se encuentre en Homero como epiclesis del flechador.¹¹⁰ En todo caso, que esto agrada al dios se evidencia en la fórmula ὃ δὲ φρένα τέρετ' ἀκούων (475) y en el hecho de que el propio dios proporcione un viento de regreso favorable (479).

¹⁰⁴ GEORGOUDI (2010a; 2017:107-108); PARKER (2011: 132; 147-148).

¹⁰⁵ Sobre εὐχή y el sacrificio en Homero, nuevamente RUDHARDT (1992²: 189-192; 253-257).

¹⁰⁶ KIRK (1985: 102-103); el sacrificio en los poemas homéricos es en sí mismo particular, con grandes divergencias con los de época histórica, vid. para su especificidad HITCH (2009: 10-39).

¹⁰⁷ *Il.* 1. 94: [...] ἀρητήρος δὲν ἠτίμησ' Ἀγαμέμνων; 444-445: τιμησας μὲν ἐμέ, μέγα δ' ἕψαο λαὸν Ἀχαιῶν. Cf. EDWARDS (1980: 20-22).

¹⁰⁸ Es usual el canto del peán tras el banquete, vid. PARKER (2011: 161, especialmente nota al pie 144, que recoge los paralelos epigráficos de *LSS* 14. 33 y *LSAM* 24A 33). El peán es también cantado en *Il.* 22. 391-392 en un contexto bélico, cuando Aquiles se regocija de haber dado muerte a Héctor. Nada indica entonces que esté dedicado a Apolo, cf. RUDHARDT (1992²: 183-184); RICHARDSON (1993: 146).

¹⁰⁹ *EDG* s.v. παίων, que destaca su posible origen pregregio; *DMic*² s.v. pa-ja-wo-ne. Sobre Peán como divinidad independiente, también presente en la *Il.* 5. 888-889 y *Od.* 4. 232 (Παίων), BURKERT (2007 [1977]: 196-197).

¹¹⁰ DETIENNE (1998: 226-229).

Los comentaristas también han puesto de relieve que esta secuencia de los hechos responde claramente a un prototipo de conflicto con la divinidad:¹¹¹ el dios enojado (χωόμενος, 44; χωομένοιο, 46) por una falta que menoscaba sus prerrogativas o intereses,¹¹² manifiesta su ira con un mal, cuyo alcance suele ser colectivo. La peste (νοῦσον...κακήν, 9; λοιμός, 61) es sin duda un castigo apropiado para Apolo, puesto que, al expandirse entre los individuos de forma selectiva, se asemeja a los dardos o las flechas (κῆλα θεοῖο, 52-53; βέλος, 382), el arma por excelencia de este dios.¹¹³ Ante esta fatalidad, un adivino o un oráculo, personas reconocidas por tener un mayor contacto con la divinidad, revela los designios del dios y cómo expiar la falta y propiciarse de nuevo a la divinidad (ἰλάσκομαι, 1. 147, 386, 444, 472),¹¹⁴ reparando así la τιμή y el orden establecido. Como ha notado BONNECHERE (2018: 64-70), este constructo no se reduce a las fuentes literarias arcaicas, sino que goza de gran vitalidad y se puede rastrear, incluso, en algunas inscripciones oraculares.¹¹⁵ A nuestro parecer, nada hace dudar de la efectividad de los rituales llevados a cabo en Crisa; gracias a ellos, se restaura la situación anterior con la divinidad, si bien, como resultado, se genera un grave conflicto en el seno de los aqueos.

La efectividad del sacrificio en Crisa para apaciguar a Apolo plantea dificultades para la comprensión de los rituales en el campo aqueo ordenados por Agamenón (1. 312-317), ya que estos no forman, siquiera, parte de las recomendaciones de Calcante.

¹¹¹ Para este motivo en los poemas homéricos, EDWARDS (1980: 8-9); CANTARELLA (2003: 48-50); Vid. de nuevo DETIENNE (1998: 228-229, con bibliografía en las notas al pie); BURKERT (2009 [1996]: 183-187); PEELS (2016: 48-54).

¹¹² La falta aquí no es dejar de cultivar la relación con el dios mediante un voto o una hecatombe (εὐχολῆς ἐπιμέμφεται οὐδ' ἑκατόμβης, 93), como sugiere Aquiles, sino la afrenta a Crises (*II*. 1. 94).

¹¹³ Para la conexión entre el carácter solar del dios y las flechas vid. BUFFIERE (1956: 191-194, especialmente 195-200 para el comentario de este pasaje), que relaciona el imaginario de la peste con la canícula. Probablemente, como sugiere BRUIT (2001: 93-94) inspirándose en Delcourt, el término no remite a su faceta médica, sino «le fléau de la mort subite». Para unos oráculos a Apolo de Dídima y Claros, de época romana, pero que remiten a la faceta de arquero y purificador del dios, vid. BUSINE (2005: 89-94).

¹¹⁴ BONNECHERE (2018: 65) nota ambos significados, especialmente en la epigrafía, siguiendo al *DEG* s.v. ἰλάσκομαι.

¹¹⁵ Citamos los ejemplos que recoge BONNECHERE (2018: 65-66): *IKaunos* 56, de época helenística, en conexión con una laminilla de Dodona, LHÔTE (2006: 30-33, núm 2); *Syll.*³ 1044; *IDidyma* 132, etc.

Asimismo, el ritual ordenado por el Atrida es claramente excepcional, puesto que no tiene ningún paralelo en los poemas homéricos. En primer lugar, es importante hacer notar que, a diferencia de las hecatombes en Crisa, todo el pasaje tiene una clara dimensión colectiva, (ἀπελυμαίνοντο, 314; βάλλον, ἔρδον 315; κατὰ στρατόν, 318) dado que todos los λαοί participan de los rituales, bajo la autoridad de Agamenón.¹¹⁶ En segundo lugar, también resulta excepcional el hecho de que no se laven ritualmente las manos antes de proceder al sacrificio (χερνίψαντο, 449),¹¹⁷ sino que, en su lugar, los aqueos arrojan los λύματα al mar. Por último, tampoco las hecatombes van seguidas del consumo de la carne de las víctimas o de un banquete, aunque esto no es tan inusual, ya que también ocurre en *Il.* 3. 245-312. Por todas estas razones, el ritual previo al sacrificio en la orilla del mar constituye un *unicum* en los poemas homéricos y ha llamado indiscutiblemente la atención entre los estudiosos de la religión griega.

Antes de entrar en el comentario de este peculiar ritual, es menester precisar las circunstancias que se dan en el campamento aqueo. Ya hemos subrayado que estas hecatombes en el campo aqueo no son un designio de Apolo, sino una orden dada por el Atrida, que es, además, inefectiva, ya que el dios no cesa su ira y la peste hasta que es complacido en los términos que dicta previamente Calcante (*Il.* 1. 99-100). A pesar de las divergencias entre ambas escenas en Crisa y el campamento aqueo, existe un evidente punto de unión: el sacrificio, el ritual por excelencia.¹¹⁸ Y es que, ambos sacrificios se nos antojan complementarios: por un lado, el primero, en el campo aqueo, tiene un carácter claramente colectivo, dado que, bajo la potestad de Agamenón, los λαοί participan directamente en los sacrificios; por el otro, las hecatombes en Crisa son dirigidas por el propio Crises, y no por Odiseo (que funcionalmente actúa en el lugar de Agamenón), de modo que el interés se centra en la compensación del sacerdote y de su protector, Apolo. El sacrificio se plantea aquí y en diversos puntos de la *Ilíada* como la manera de reconciliarse con la divinidad¹¹⁹ y no hay motivos para negar que este sea el valor fundamental en los sacrificios en ambas escenas sacrificiales.

¹¹⁶ HITCH (2009: 65-68).

¹¹⁷ Sobre estos rituales en la *Ilíada*, véase el subcapítulo siguiente, pág. 63 y ss.

¹¹⁸ BRUIT (2001: 89-93).

¹¹⁹ *Il.* 1. 147: ἰλάσσειαι ἱερὰ ῥέξας, cf. 444; 2. 400: ἄλλος δ' ἄλλω ἔρεξε θεῶν αἰειγενετῶν; 4. 120, en este caso una promesa de sacrificio; al inicio de la *Ilíada* el propio Aquiles se pregunta al respecto en *Il.* 1.

HITCH (2009: 77-82) ha enfatizado el papel de Agamenón en los sacrificios en el campamento aqueo. En ese sentido, esta investigadora traza un interesante paralelo entre el ἄναξ homérico y el rey oriental, pues ambos acumulan prerrogativas religiosas, bélicas y políticas.¹²⁰ En el plano religioso, es evidente la preeminencia de Agamenón en los sacrificios, el acto cultual por antonomasia, en el que el Atrida o bien preside (*Il.* 2. 402; 7. 313-315; 19. 249-265) o bien desarrolla un papel relevante (3. 264-291). Es más, su autoridad se extiende al sacrificio en Crisa, puesto que no solo ordena y organiza la expedición, sino que también Odiseo entrega a Criseida a su padre en nombre de Agamenón (442: ὦ Χρῦση, πρό μ' ἔμεμψεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων). A propósito del pasaje de nuestro interés, HITCH (2009: 101) subraya que:

The single occurrence of “perform a sacrifice of a hecatomb” in the primary narrative-text comes in the only purification sacrifice in the epic. As soon as he has selected an embassy and provided hecatombs for Apollo at Kruse, Agamemnon orders the men to cleanse themselves and make sacrifice (“They sacrificed perfect hecatombs of bulls and goats”, (ἔρδον δ' Ἀπόλλωνι τελεήσασας ἑκατόμβας | ταύρων ἠδ' αἰγῶν παρὰ θῖν' ἀλδς ἀτρυνέτοιο, *Iliad* I 315-316). The sacrifice, which Agamemnon orders anonymous characters to perform on the seashore, is a response to his delegation of responsibility for the return of Khruseis to Odysseus. Typical of enacted scenes,¹²¹ the eyewitness perspective of the primary narrative does not anticipate the reception of the gods. The sacrifice provides pleasurable *knisé* that swirls to heaven (κνίση δ' οὐρανὸν ἵκεν ἐλισσομένη περὶ καπνῶ, *Iliad* I 317), but does not provide a feast for the mortal participants.

Esta interpretación es, en nuestra opinión, especialmente atractiva, ya que casa bien con el perfil psicológico del Atrida, reticente en otros pasajes de la *Ilíada* a admitir

65-67: εἴτ' ἄρ' ὃ γ' εὐχολῆς ἐπιμέμφεται ἠδ' ἑκατόμβης, | αἶ κέν πως ἀρνῶν κνίσης αἰγῶν τε τελείων | βούλεται ἀντιάσας ἡμῖν ἀπὸ λουγδὸν ἀμῦναι. Finalmente, el propio Fénix enumera qué recursos cuentan los hombres para aplacar a los dioses, 9. 499-501: καὶ μὲν τοὺς (sc. θεοὺς, 497) θυέεσι καὶ εὐχολῆς ἀγανῆσι | λουβῆ τε κνίση τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι | λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβῆη καὶ ἀμάρτη.

¹²⁰ HITCH (2009: 142): « Sacrifice in the *Iliad* exists as a reaffirmation of the tense social hierarchy created by the expedition to Troy, an authoritarian construct in which various kings submit to the most powerful king, Agamemnon. [...] He [*sc.* Agamemnon] also provides victims for the sacrifice at *Iliad* I 436–474, a singular instance in which he delegates his ritual authority to Odysseus in order to avoid acknowledging responsibility for the plague».

¹²¹ Para esta terminología, vid. HITCH (2009: 65).

la responsabilidad de sus acciones.¹²² Ciertamente, sin negar el valor religioso de toda la escena, es interesante remarcar su traducción *política*, en un momento en el que se acaba de desatar el conflicto definitivo en el campo aqueo, la célebre μῆνις de Aquiles.¹²³ Bajo esta perspectiva, la secuencia de los hechos cobra una nueva significación: recordemos, que tras aceptar Agamenón devolver a Criseida a su padre, ambos rituales, en Crisa y en el campo aqueo, son resolución del Atrida (308: Ἀτρεΐδης δ' ἄρα νῆα θοῖν ἄλα δὲ προέρουσεν; 313: Ἀτρεΐδης ἀπολυμαίνεσθαι ἄνωγεν) y que, al punto de ser realizados estos rituales por las huestes, Agamenón da la orden a Taltibio y Euríbates (318-325) de arrebatarse a Aquiles su parte del botín, Briseida. En efecto, es importante notar que este ritual, realizado a instancias de Agamenón por los soldados (λαοὺς) en el campo del combate, precede justamente el acto que va a privar de su τιμή a Aquiles¹²⁴ y, en consecuencia, va a llevar a la disensión y ruina de los aqueos. Lejos de ser un hecho accesorio, este encadenamiento de conflictos, ocasionado por las τιμαί debidas a Agamenón y a Aquiles, pone en riesgo la paz en la *temporary polis of the Achaeans*, un sistema político sustentado precisamente en el reparto y la ostentación de las τιμαί entre los diversos caudillos.¹²⁵ Por tanto, la función del mencionado ritual y sacrificio no es solamente, como sugiere Hitch, la de exculpar al Atrida de su responsabilidad, sino también claramente la de demostrar su autoridad sobre los aqueos, compensando al dios en los términos que él considera oportunos. Debe también notarse que una de las funciones del ritual sacrificial es reforzar la identidad grupal de sus participantes,¹²⁶ un hecho que parece enfatizarse en el pasaje por el anonimato de los protagonistas, todos ellos englobados en el término colectivo λαοί, pero también víctimas directas de la ira de Apolo.

¹²² Nos referimos al conocido pasaje de *Il.* 19. 87-100: ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι (19. 87). Vid. especialmente DODDS (1985⁴: 15-31), EDWARDS (1991: 247-249, notas *ad hoc*). Sin negar esta exégesis, debemos sumar otro argumento de corte narrativo: Agamenón, en tanto que ἄναξ y máximo dirigente de los λαοί, no puede partir del campo de batalla y envía a uno de sus βασιλεῖς como mensajero, una función que parece serle propia. Sobre el papel de los βασιλεῖς en Homero, vid. YAMAGATA (1997: 10-13).

¹²³ ADKINS (1977: 702-706).

¹²⁴ El propio Aquiles se compara a sí mismo a τιν' ἀτίμητον μετανάστην (*Il.* 9. 648; Cf. 16. 59); no obstante, está honra le será dada por Zeus (ἀνὴρ ὃν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ, | ὡς νῦν τοῦτον ἔτισε, 9. 117-118).

¹²⁵ RAAFLAUB (1993: 629, 635-637).

¹²⁶ HITCH (2009: 166-167).

Entrando ya en la cuestión, debemos remarcar que en los versos 313-314 la atención se centra en el ritual en la orilla del mar, puesto que el propio Agamenón da explícitamente la orden al ejército aqueo de desprenderse de los λύματα (λαοὺς δ' Ἀτρεΐδης ἀπολυμαίνεσθαι ἄνωγεν, 313). Los investigadores han centrado su atención en la controvertida naturaleza de los λύματα, puesto que de su significado depende en buena medida la interpretación del pasaje. Así, RUDHARDT (1992²: 48-51) sugirió que el término λῦμα estaba etimológicamente relacionado con λούω, una hipótesis hoy descartada,¹²⁷ y lo definió como todo aquello que puede lavarse y, en un contexto religioso, como un tipo de suciedad, física o espiritual, más fácil de eliminar que la μιαινοσύνη. Ahora bien, debe tenerse en cuenta que, en la *Ilíada*, λύματα aparece también en un contexto radicalmente diferente (14. 169-186), cuando Hera decide seducir a su esposo para poder auxiliar a los aqueos. Antes de engalanarse y unirse con aceite, la diosa limpia la suciedad de su cuerpo con ambrosía¹²⁸ (ἀμβροσίη μὲν πρῶτον ἀπὸ χροῶς ἱμερόεντος | λύματα πάντα κάθηρεν, ἀλείψατο δὲ λίπ' ἐλαίῳ, 14. 170-171). El verbo καθαίρω es ambiguo y no aporta prueba alguna para entender el significado de λύματα, visto que, como en otras fuentes, en la *Ilíada* y la *Odisea* designa tanto la limpieza habitual como la de carácter ritual, especialmente en el caso de objetos y cadáveres.¹²⁹ En el contexto concreto de la higiene previa al encuentro erótico, difícilmente puede entenderse una suciedad que no sea física, máxime cuando se trata de una actividad femenina alejada del conflicto bélico.¹³⁰ Al hilo de esta interpretación, λῦμα se ha puesto

¹²⁷ *DEG s.v. λῦμα; EDG s.v. λούω, λῦμα.*

¹²⁸ Sobre su uso como ungüento y las conexiones con las fórmulas ἐλαίος ἀμβρόσιος y ῥοδοεὺς ἐλαίος ἀμβρόσιος, vid. ZANNI (2008). Nótese una escena similar en *Od.* 18.192-194 en la que nos detendremos más adelante (*infra* pág. 103). Más conocido es su uso por parte de Tetis para evitar la descomposición del cuerpo de Patroclo (*Il.* 19. 37-39), que se ha considerado un modo de conceder simbólicamente la inmortalidad al héroe. Sobre estas cuestiones volveremos en el punto 1.3. *El baño en la Ilíada y la Odisea.*

¹²⁹ *Il.* 16. 667 (el cadáver de Sarpedón); 16. 228-229 (una copa, vid. *infra* pág. 71 y ss.); 24. 44-45: (el cadáver de Héctor); *Od.* 22. 438-439 (cf. 453 el palacio de Odiseo, tras la muerte de los pretendientes, vid. *infra* pág. 86 y ss.); *Od.* 6. 86-87 (prendas de ropa sucias, ῥυπόωντα, cf. 93, ῥύπα πάντα); 18. 192 (la cara de Penélope, en una escena de acicalamiento femenino); 20. 152 (cráteras).

¹³⁰ Nótese la interpretación de Plutarco en *Quaestiones Coniuviales*, 693c: μέχρι τούτων ἐπιμέλεια [καὶ] καθαριότητός ἐστιν.

también en relación con λύθρος, la suciedad propia del campo de batalla, ambos términos probablemente emparentados etimológicamente.¹³¹

De hecho, λῦμα es un término que podríamos denominar poético, ya que es de uso preferente en las fuentes literarias, especialmente en la tragedia y la poesía alejandrina y fuentes relativamente tardías¹³² mientras que en la epigrafía su uso es

¹³¹ EDG s.v. λῦμα.

¹³² Después de Homero, la primera mención se encuentra en Esquilo (*Pr.* 691: πήματα λύματα δειματα). No obstante este es un pasaje corrupto, como menciona GRIFFITH (1996: 212-213, notas *ad loc.*). «The general sense is clear [...] but metre and syntax are both impossible in the MSS [...]». Griffith señala también que el sentido de λῦμα es metafórico y equivalente a λύμη ‘destrucción’, citando dos paralelos, poco convincentes, en Eurípides (*Tr.* 591: †σὺ τ’†, ὃ λῦμ’ Ἀχαιῶν, en referencia a Héctor, aunque aquí nos parece más próximo a λυμέων, también común en la tragedia, cf. S. *Ai.* 573; E. *Hipp.* 1068 etc.) y Sófocles (*OC.* 805: ἀλλὰ λῦμα τῷ γήρῳ τρέφει; pero, en este caso, encontramos también problemas interpretativos, porque λῦμα puede indicar la impureza de Edipo, como notan oportunamente GUIDORIZZI-AVEZZÙ, 2008: 307, nota *ad loc.*). Λῦμα se documenta en la tragedia y parece tener un pleno sentido religioso, al designar la impureza de ciertas sustancias, cf. E. *Hel.* 1271; *Ai.* 655, cf. ECK (2012: 58-60). Este término es bastante común en la poesía de Calímaco, probablemente por ser considerado un arcaísmo. Así en un fragmento de los *Aitia* se afirma que Ártemis limpiaba sus λύματα en el río Partenio, nombre conectado evidentemente con la virginidad de la diosa (Fr. 75, 24-25: οὐδ’ ἐν Ἀμυκλαίῳ θρόνον ἐπλεκεν οὐδ’ ἀπὸ θήρης | ἐκλυζεν ποταμῷ λῦματα Παρθενίῳ, la reconstrucción, unánimemente admitida, es de Wilamowitz); también en el *Himno a Zeus*, Rea se purifica de los λύματα del parto en la corriente de un río (16-17: αὐτίκα δίξητο ῥέον ὕδατος, ᾧ κε τόκοιο | λῦματα χυτλώσαιο, τὸν δ’ ἐνὶ χροῶτα λοέσσαι), de modo que, como en la *Ilíada*, se puede observar este término asociado a la limpieza del cuerpo de las diosas. En un sentido también físico, en el *Himno a Apolo*, en una comparación entre dos estilos épicos diferentes, se dice que el río Asirio arrastra lodo y λύματα (108-109: τὰ πολλὰ | λῦματα γῆς καὶ πολλὸν ἐφ’ ὕδατι συρφετὸν ἔλκει, cf. el paralelo de Str. 5. 3. 8, 8, donde con λύματα se hace referencia a las aguas fecales arrojadas al Tíber y Erot. 93, 9: λῦματα · καθάρματα). En un sentido ligeramente diferente, λύματα se asimila a los desperdicios que quedan tras el banquete tanto en el *Himno a Ceres* (115: ἐκβολὰ λῦματα δαιτός; cf. Nic. Th. 919: βάλιοις ἐπι λῦματα δαιτός; Al. 259: μεμιασμένα λῦματα βάλλει, vid. para su interpretación HOPKINSON, 1984: 170-171, nota *ad loc.*) como en la *Hécate* (Fr. 295. 1: σὺν δ’ ἄμυδις φορυτὸν τε καὶ ἵπνια λῦματ’ ἄειρεν). Por último, este término es también empleado como un tecnicismo en el tratado del corpus hipocrático *De glandes*, en el que se dice que los flujos de sangre que parten del cerebro producen λύματα, unas sustancias nocivas, generadas en diversos órganos (12, 1: οὔτοι (sc. ῥόοι) τοῦ τε ἐγκεφάλου λῦματὰ εἰσιν ἀπιόντες)..

prácticamente inexistente,¹³³ incluso en sus derivados verbales, como λυμαίνομαι u otros compuestos más tardíos, como λυμαγωνεῖα o λυμαιωτικός.¹³⁴ Generalmente, el término λῦμα parece definir un tipo de suciedad física que se adhiere al cuerpo y que

¹³³ Hay una única mención a λῦμα en la *Lex sacra* de Cirene (*IGCyr. 10900A*, 28), una inscripción datada alrededor del siglo IV en la que nos detendremos más adelante. Dentro de una normativa entorno a la pureza ritual se detalla que el sacrificio de un animal que no fuera preceptivo sacrificar dejaba sobre el altar λῦμα (A. 25-28: αἶ κα ἐπὶ βωμῶι θύσηι ἱαρηῖον, ὅ τι μὴ νόμος θύεν, τ[ὸ] | ποτιπίαμμα ἀφελὲν ἀπ ὀ τῶ βωμῶ ἀποπλῦν | αι καὶ τὸ ἄλλο λῦμα ἀνελεν ἐκ τῶ ἱαρωῶ), vid. nuestro comentario a propósito de este pasaje en la pág. 529 y ss. Asimismo, el derivado λυμαίνομαι es más común, si bien parece estar más influenciado desde un punto semántico por λύμη, de modo que se alejaría de la noción de suciedad que es de nuestro interés. Vid. al respecto *DELG* y *EDG s.v. λῦμα*. BLANC (2002) defiende que λῦμα y λύμη no comparten una misma etimología, sino que se trata de dos raíces homónimas con constantes interferencias semánticas. Así, λυμαίνομαι significa ‘destruir’ o ‘dañar’ incluso en contextos religiosos. Por ejemplo, en una inscripción de un ἰχθυοτροφεῖον de Esmirna (*SEG 15, 728*), según interpreta GUARDUCCI (1978: 23-25), se advierte que *no se atente contra los peces ni dañar los utensilios sagrados de la diosa*, quizá Atagartis (1-3: [i]χθῦς ἱεροῦς μὴ ἀδικεῖν, | μηδὲ σκεῦος τῶν τῆς | θεοῦ λυμαίνεσθαι); también en la *Lex sacra* de Andania (*SEG 59, 403*), datada alrededor del siglo I d.C., se recoge el derecho del ginocónimo a desgarrar la ropa que portasen las mujeres si éstas no eran adecuadas para el ritual (25-26: ἂν δέ τις ἄλλως ἔχει τὸν εἰματισμὸν παρὰ τὸ διάγραμμα, ἢ ἄλλο τι τῶν κεκωλυμένων, μὴ ἐπιτρεπέ | τω ὀ γυναικονόμος καὶ ἐξουσίαν ἔχτω λυμαίνεσθαι), vid. el comentario y traducción de GAWLINSKY (2012: 70-71; 131-133), con paralelos en otras inscripciones de esta práctica, así como también DESHOURS (2006: 106; 113), que propone otra interpretación del pasaje, pero que, en nuestra opinión, violenta el significado de λυμαίνομαι.

¹³⁴ Se trata de dos hápax. El primero, λυμαγωνοῦντας (*SEG 27.26, B 69-70*), se encuentra en una conocida ley gimnástica de inicios del siglo II de Beroia, en Macedonia. Se trata de un participio activo de un posible verbo λυμαγωνέω, compuesto por λῦμα o λύμη, traducido por Gauthier-Hatzopoulos, como *ceux qui trichent*, es decir, aquellos que corrompen o perjudican las reglas de los juegos. Como remarcan los editores, conocemos el término λυμαγωνεῖα gracias al testimonio de un papiro del siglo I, mencionado en el suplemento del *LSJ*; GAUTHIER –HATZOPOULOS (1993: 116) reconocen su valor religioso e interpretan que «aux Asklepíeia d’Épidaure, des athlètes sont condamnés à de lourdes amendes διὰ τὸ φθείρειν τὸν ἀγῶνα. De manière analogue, λῦμα-λυμαίνομαι évoque la corruption et la souillure, ici celle des concours célébrés en l’honneur des dieux»; para el matiz religioso en este reglamento de los juegos, cf. GAUTHIER-HATZOPOULOS (1993: 95-97; 129-134). El segundo hápax, λυμαιωτικός, se encuentra en un amuleto hallado en Túnez (*SEG 44 859, 9-10: μηδὲν τῶν λ[υ] | μαιωτι κῶν*), aunque no se excluye que se trate de un derivado de λυμείων “destructor”, vid. *EDG s.v. λύμη*. KOTANSKY (1994: 52-53) traduce el genitivo como *pernicious things*, en referencia a un listado de desgracias de las líneas anteriores.

puede llegar a alterar la pureza ritual, pero que es susceptible de ser lavada. En ese sentido, en las fuentes posteriores, λῦμα designa también las sustancias que se arrastran en el proceso de limpieza, los residuos originados durante los banquetes, el sacrificio y otros rituales, incluidos los de purificación. Siguiendo esta idea, llega a designar, incluso, en contextos profanos, la suciedad arrastrada por el agua a los lechos de los ríos o, eufemísticamente, la suciedad expulsada por el cuerpo en textos de carácter médico e historiográfico.¹³⁵ Pese a su amplio significado, no hay duda de que λῦμα tiene una naturaleza física, a excepción de algunos usos metafóricos atestiguados en la tragedia.¹³⁶ Un claro matiz religioso parece mantenerse claramente hasta Plutarco, que en *De curiositate* (518b 5-7) compara los oídos de los entrometidos (πολυπράγμονες) con las puertas nefastas y oscuras (πύλας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς)¹³⁷ de ciertas ciudades por las que *se llevan a los condenados a muerte y se expulsan las inmundicias y los restos de las purificaciones, de donde nada propicio para la divinidad o sagrado entra o sale* (δι' ὧν ἐξάγουσι τοὺς θανατουμένους καὶ τὰ λύματα καὶ τοὺς καθαροὺς ἐκβάλλουσιν, εὐαγὲς δ' οὐδὲν οὐδ' ἱερὸν εἴσεισι οὐδ' ἔξεισι δι' αὐτῶν). A pesar de la ambigüedad tanto de καθαροὺς como de λύματα en este pasaje,¹³⁸ ambos términos designan elementos físicos que ponen en riesgo la pureza de la ciudad, de suerte que esta circunstancia justifica su expulsión a través de unos puntos específicos.

El compuesto ἀπολυμαίνομαι es casi un hápax, documentado tan solo en este pasaje de la *Iliáda*, en *Las Argonauticas* de Apolonio de Rodas y en Pausanias.¹³⁹ De

¹³⁵ De los pasajes antes mencionados, E. *Hel.* 1271; Hp. *Gland.* 12,1; Call. *Iou.* 17; *Ap.* 109; *Cer.* 115; *Fr.* 295. También en Flavio Josefo: *BI.* 2. 149, τῆς τῶν λυμάτων ἐκκρίσεως; 5, 550, τῆς γαστροῦς λυμάτων; *AI.* 15. 340, τὰ λύματα τῶν οἰκητόρων, en referencia a las cloacas. *Sud.* s.v. λῦμα recoge también esta idea: καθάρματα. αἱ τῆς γαστροῦς εἰς ἀφεδρῶνα ἐκκρίσεις.

¹³⁶ A. *Pr.* 691; E. *Tr.* 591; S. *OC.* 805.

¹³⁷ Plu. *Quaestiones Romanae* 271a.

¹³⁸ Las traducciones de este pasaje de Plutarco son diversas: *cast out the refuse and the scapegoats* (Hembold, Loeb); *on jette les souillures et les résidus de purifications* (Dumortier-Defradas, Les Belles Lettres); *si gettano via le immodindizie e le sozzure* (Inglese, M. d'Auria Editore); *por donde [...] arrojan las inmundicias y las purificaciones* (Aguilar, Gredos), etc. Ello se debe a la polisemia de ambos términos, cf. *LSJ* s.v. καθαρός.

¹³⁹ No hay duda de que ambos autores emplean como referencia el texto iliádico y la interpretación que se derivó del mismo. Apolonio de Rodas emplea este verbo en ocasión de la purificación de Jasón, 4.

igual modo, debe notarse que en la *Odisea* (17. 220, 337) encontramos el substantivo agente ἀπολυμαντήρ, también un hápax cuya interpretación plantea dificultades.¹⁴⁰ Desde la perspectiva de su formación, el prefijo-preposición ἀπ(ο)- implica la idea de separación o alejamiento,¹⁴¹ razón que lo hace especialmente productivo en verbos que denotan limpieza, como ἀποκαθαίρω, ἀπολούω, ἀπονίζω, etc.¹⁴² En lo que concierne al segundo miembro del compuesto, λυμαίνομαι, ἀπο-λυμαίνομαι se aleja del sentido usual de este verbo y conserva una conexión directa con λῦμα, y no con λύμη.¹⁴³ En el pasaje homérico de nuestro interés no cabe duda de que se establece una relación entre ἀπολυμαίνομαι y los λύματα, que se hace evidente mediante una figura etimológica y una aliteración ([...] ἀπολυμαίνεσθαι ἄνωγεν· | οἱ δ' ἀπελυμαίνοντο καὶ εἰς ἄλλα λῦματα βάλλον, 1. 313-314).

Si aceptamos el valor general de la preposición-prefijo ἀπ(ο), la significación de ἀπολυμαίνομαι sería ‘apartar o separar los λύματα’ de donde provendría su sentido general ‘purificar’, que es, de hecho, desde Platón, una de las interpretaciones usuales de la purificación, esto es, un modo de separar lo sucio de la limpio.¹⁴⁴ Esta significación, conservada en el substantivo ἀπολυμαντήρ, nos parece que es especialmente apropiada,

702-703: ῥέξε θυηπολίην οἷη τ' ἀπολυμαίνονται | νηλειτεῖς ἰκέται, *realizó un sacrificio mediante el que los suplicantes inocentes se purifican*. Más clara es la dependencia con Homero en Pausanias. El periegeta (8. 41, 2) recoge una paraetimología que conecta el río Λύμαξ con λύματα, por ser este el lugar de purificación de Rea tras dar luz a Zeus. Para ello se apoya en el pasaje iliádico: (sc. καθαροῖω ν τῶν Ῥέας) ὠνόμαζον δὲ ἄρα οἱ ἀρχαῖοι αὐτὰ λῦματα. μαρτυρεῖ δὲ καὶ Ὅμηρος, ἀπολυμαίνεσθαι τε ἐπὶ λύσει τοῦ λοιμοῦ τοὺς Ἕλληνας καὶ ἐμβάλλειν τὰ λῦματα εἰπὼν σφᾶς ἐς θάλασσαν.

¹⁴⁰ El término connota en ambos contextos al mendigo (πτωχός) bajo cuya apariencia se presenta Odiseo: πτωχὸν ἀνηρόν, δαιτῶν ἀπολυμαντήρα; 17.220; πτωχοὶ ἀνηροί, δαιτῶν ἀπολυμαντήρες, 377. *DEG, EDG* s.v. λῦμα recogen el significado “qui netoie la table” “table-cleaner”, puesto que estos limpian las λύματα que quedan de los banquetes (δαιτῶν), como recoge Sch. *Od.* 220; Eust. 2. 141, 19-22; 151, 17, etc. cf. *Lfgre* s.v. ἀπολυμαστήρ. No obstante, tal vez por influencia de λύμη, algunos exegetas (Apollon. *Lex. ἀπολυμαντήρ*; Hsch. s.v. ἀπολυμαντήρα δαιτῶν) proponen un sentido más amplio que recogen otros diccionarios *LSJ* s.v. ἀπολυμαντήρ ‘destroyer’, δαιτῶν ἄ. ‘one who destroys one’s pleasure at dinner, kill-joy’, *DGE* s.v. ἀπολυμαντήρ ‘aguafiestas’.

¹⁴¹ *DELG* s.v. ἀπό; para su valor en Homero, LURAGHI (2003: 118-123).

¹⁴² PAPANASTASSIOU (2011: 99).

¹⁴³ Vid. de nuevo BLANC (2002: 1-3).

¹⁴⁴ Remitimos a nuestro capítulo introductorio, pág. 26 y ss.

teniendo en cuenta la concreción física que tienen los λύματα en la *Iliada*, susceptibles de ser arrojados al mar (*Il.* 1. 314) o expulsarse del cuerpo con ambrosía (14. 170).

Más complejo es precisar la naturaleza exacta de los λύματα en la *Iliada*. Es un hecho aceptado por la *communis opinio* que la posición de este ritual antes de las hecatombes apunta una función similar a la limpieza de manos en Crisa (χερυνύψατο, 1. 449), es decir sortear el tabú de entrar en contacto con la divinidad en un estado de suciedad. Como explica KIRK (1991: 84, *nota ad loc*), ya en la Antigüedad, planteó dificultades la interpretación de ἀπολυμαίνομαι, puesto que, de tratarse de una purificación, implicaría asumir la partida de Odiseo y su séquito bajo un grave estado de impureza. MOULINIER (1952: 26-27) dudó seriamente de que el término λύματα se refiriera a ningún tipo de mancha religiosa y optó por considerarla un tipo de suciedad, probablemente generada durante el ardor del combate y desprovista de cualquier connotación religiosa. En cambio, GERNET (2001 [1917]: 247-250) consideró que los λύματα son productos de la peste, de modo que desprenderse de estos es un modo de purificarse. También BURKERT (2007 [1977]: 111-112) es de este parecer y vincula el pasaje a una tradición relacionada con “los purificadores de Apolo”.¹⁴⁵ RUDHARDT (1992²: 48), trayendo a colación estos versos, afirmó que «τὸ λῦμα résulte d’actes conformes à l’ordre du ὄσιον maisaltérant la ἀγνεία; c’est par exemple l’impureté consécutive à l’accouchement ou à l’action meurtrière du guerrier». De este modo, Rudhardt relacionaba los λύματα con los homicidios cometidos en la guerra (φόνος), una idea que desarrolla con mayor profusión ECK (2012: 116-129).

Por otro lado, PARKER (1996²: 210-212; 216-217) interpretó este pasaje de un modo radicalmente diferente. Este considera que los λύματα son los residuos que se desprenden de un ritual de purificación que realizan los soldados aqueos. El investigador inglés defiende esta interpretación basándose en interesantes concomitancias entre este

¹⁴⁵ El principal paralelo en el que apoya su argumentación es Clemente de Alejandría (*Strom.* 5. 48, 4): Απολλόδωρος δ’ ὁ Κερκυραῖος τοὺς στίχους τοῦσδε ὑπὸ Βράγχου ἀναφωνηθῆναι τοῦ μάντεως λέγει Μιλησίους καθαίροντος ἀπὸ λοιμοῦ, que menciona claramente la purificación de una peste (λοίμος). No obstante, como afirma en su comentario LE BOULLUEC (1981: 186-187, *nota ad loc.*), el texto plantea enormes dificultades para identificar la tradición, especialmente en relación con este Apolodoro de Corcira, autor desconocido, que ha suscitado, incluso, correcciones en el manuscrito. Vid. la crítica de ECK (2012: 113-114).

pasaje homérico y otro de *De morbo sacro*, una obra del corpus hipocrático, datada alrededor del siglo V. En esta obra se intenta desacreditar algunas prácticas religiosas que se llevaban a cabo para curar la epilepsia, la llamada θεῖα νόσος, que, en opinión del autor del tratado, no es ni más divina ni más sagrada que el resto de enfermedades (οὐδέν τί μοι δοκεῖ τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νοσηδῶν οὐδὲ ἱερωτέρη, 352, 2-3 [§ 1. 1]).¹⁴⁶ Tras mostrar las causas físicas que provocan dicha enfermedad, se describen los rituales de purificación que en ocasiones los charlatanes (ἀλάζονες) realizan sobre los epilépticos. Dichos rituales consisten en purificaciones (καθαρμοῖσι) y cantos mágicos (ἐπαιδιῆσι) que requieren el uso de la sangre y otras sustancias, hecho que los equipara a criminales afectados por la impureza (ἀλάστορας),¹⁴⁷ los hechizados (πεφαρμαγμένους ὑπ' ἀνθρώπων) o los que han realizado un acto impío (τι ἔργον ἀνόσιον εἰργασμένους). El autor de *De morbo sacro* opone estos rituales catárticos, en los que se trata al enfermo como un ser repugnante o impío, con otros rituales diseñados para conseguir la curación de los enfermos, como los sacrificios, las plegarias o las súplicas en los templos (θύειν τε καὶ εὐχεσθαι καὶ ἐς τὰ ἱερὰ φέροντας ἱκετεύειν τοὺς θεοὺς).¹⁴⁸ Siguiendo este argumento, extiende provocativamente esta analogía a los residuos que quedan del ritual: así, se debería depositar en el templo como voto a la divinidad (ἐς τὰ ἱερὰ φέροντας τῷ θεῷ ἀποδοῦναι) lo que resulta de la purificación (τάδε, sc. τὰ τῶν καθαρωῶν); pero, en cambio, estos charlatanes entierran los objetos o sustancias empleadas en la purificación (τὰ μὲν τῶν καθαρωῶν γῆ κρύπτουσι) o las arrojan al mar

¹⁴⁶ Sobre el equilibrio entre el escepticismo y la religiosidad del tratado, Vid. JOUANNA (2003: XXXVII-XXXIX).

¹⁴⁷ Seguimos la traducción de la edición de Budé de Jouanna, vid. JOUANNA (2003: 64). Ἀλάστωρ es un término testimoniado especialmente en la tragedia y designa tanto a una especie de entidad maléfica que perseguía a los homicidas, como a los perseguidos por ella. Cf. en su primera acepción, A. *Ag.* 1501-1052; E. *Or.* 337, 1546, 1669; *El.* 979; en su segunda A. *Eum.* 236; S. *Aj.* 374; D 19 305, 18 196; Men. *Pc.* 868 y un largo etcétera. Sobre la etimología de ἀλάστωρ, vid. PATERA (2010: 279-285), *DELG s.v. ἀλάστωρ*; *EDG s.v. ἀλάστωρ*.

¹⁴⁸ Hp. *Morb. Sacr.* 362, 13 – 364, 1 [§1. 12]: Καθαρμοῖσι τε χρεόνται καὶ ἐπαιδιῆσι, καὶ ἀνοσιώτατόν γε καὶ ἀθεώτατον ποιέουσιν, ὡς ἔμοιγε δοκεῖ· καθαιροῦσι γὰρ τοὺς ἐχομένους τῇ νοῦσῳ αἱματί τε καὶ ἄλλοισι τοιοῦτοισιν ὥσπερ μίασμά τι ἔχοντας, ἢ ἀλάστορας, ἢ πεφαρμαγμένους ὑπὸ ἀνθρώπων, ἢ τι ἔργον ἀνόσιον εἰργασμένους. οὗς ἐχρῆν τάντια τοῦτοισι ποιεῖν, θύειν τε καὶ εὐχεσθαι καὶ ἐς τὰ ἱερὰ φέροντας ἱκετεύειν τοὺς θεοὺς. Vid. BURKERT (2007 [1977]: 111); JOUANNA (2003: 63-64).

(τὰ δὲ ἐς θάλασσαν ἐμβάλλουσι).¹⁴⁹ Parker interpreta esta práctica como un modo de gestionar la contaminación que emanaba de los residuos que quedaban después del ritual catártico; enterrados o arrojados al mar es un modo de evitar el contacto, y por ende, controlar el contagio de la impureza.

El sintagma nominal τὰ τῶν καθαρῶν del texto hipocrático se aproxima semánticamente a la forma ática κάθαρμα, el término más usual, en la tragedia, para referirse a los residuos de las purificaciones, pero también, en otros contextos, a la basura en general.¹⁵⁰ Así, debe subrayarse que κάθαρμα presenta la misma ambigüedad que λῦμα a la hora de valorar su naturaleza, tanto profana en contextos generales, como perturbadora en el culto. Es más, también en plural este término puede designar, incluso, los propios rituales de purificación (καθάσματα).¹⁵¹

La expulsión de καθάσματα se encuentra atestiguada en algunos rituales y cultos. Eustacio (22.48, 1935. 5) menciona las Pompeas, unas fiestas atenienses en las que se producían las ἐκβολαὶ καθαρμάτων.¹⁵² Un reglamento ateniense del v (IG I³ 257, LSS 4) prohíbe sumergir y curtir las pieles de las víctimas (δέσματα) y arrojar los καθάσματα en el río Iliso en las proximidades del santuario de Heracles (l. 8-10: [μ]εδὲ βυρσοδεφῶν, μ|[εδὲ καθ]άρμ[ατ]α (ἐ)ς τὸν π|[όταμόν βάλλεν). Como muy adecuadamente apunta Sokolowsky en su edición, la inscripción debe interpretarse en un contexto post-sacrificial, en el que algunos individuos aprovechaban las pieles de las víctimas

¹⁴⁹ Hp. *Morb. Sacr.* 364, 3-7 [§1. 12]: [...] καθαίρουσι δὲ καὶ τὰ μὲν τῶν καθαρῶν γῆ κρύπτουσι, τὰ δὲ ἐς θάλασσαν ἐμβάλλουσι, τὰ δ' ἐς τὰ οὖρεα ἀποφέρουσιν, ὅπη μηδεὶς ἄψεται μηδὲ ἐμβήσεται. Τὰ δ' ἐχρῆν ἐς τὰ ἱερὰ φέροντας τῷ θεῷ ἀποδοῦναι, εἰ δὴ ὁ θεός γέ ἐστιν αἴτιος.

¹⁵⁰ Esta identificación entre τὰ τῶν καθαρῶν del texto hipocrático y καθάσματα ya fue intuida por Jones en su edición (*Hippocrates*, vol. II, Cambridge-Londres, 1923), en cuyo aparato crítico propuso esta posible corrección en el manuscrito. Vid. JOUANNA (2003: 65-66, nota *ad hoc*). Por otro lado, la Suda (s.v. λῦμα) relaciona λῦμα con κάθαρμα.

¹⁵¹ Vid. DELG s.v. καθαρός: «κάθαρμα “purification”, mais aussi ce qui vient de la purification, du nettoyage, d’où “ordure, rebut”...» Κάθαρμα aparece por primera vez en las fuentes literarias en la tragedia (A. *Ch.* 98, aquí relacionado con los residuos de la libación; E. *Her.* 225; *IT.* 1316), donde remite a la substancia que se desprende de la lustración. Por otro lado, en la comedia encontramos su valor usual en las inscripciones, como, por ejemplo, un reglamento de Paros (IG 12. 5 107 = LS I 104) que multa onerosamente la disposición de las ἐκκαθάσματα en la vía pública.

¹⁵² Sobre esta fiesta, cf. págs. 347 y ss.

sacrificadas y arrojaban los desperdicios al río que, arrastrados por la corriente, se acumulaban en los lindes del τέμενος. Si consideramos cierta esta reconstrucción,¹⁵³ es muy probable que el plural καθάρματα aluda a los restos de los propios animales sacrificados, sustancias y otros objetos empleados en los rituales, que podría ser portadoras de la impureza.¹⁵⁴ Aunque es claro que existe una fuerte repulsión hacia la suciedad física de los καθάρματα, el testimonio que hemos aducido no evidencian claramente que se trate de residuos fruto de los rituales de purificación, sino más bien los restos de la actividad religiosa en general.

Una estrecha conexión entre los λύματα y el mar se presenta también en un pasaje trágico de la *Helena* de Eurípides (1247-1287). Helena y su esposo, Menelao, fingen el fallecimiento de este último en el mar para burlar a Teoclímeneo, rey egipcio enamorado de Helena. El rey bárbaro ofrece a Helena erigir un cenotafio (τύμβος, 1244) a su esposo, que es, de hecho, la práctica usual entre los griegos; pero Helena alude a una norma (Ἑλλησίν νόμος, 1240, 1246) *ad hoc* para los fallecidos en el mar, que consiste en arrojar todo lo necesario para los difuntos al mar (ἐς πόντον ὅσα χρῆ νέκυσιν ἐξορμίζομεν, 1247). Un naufrago griego portador de la noticia –que, en realidad, es Menelao disfrazado– facilita las instrucciones del ritual: en primer lugar, se ofrece sangre a los de abajo (προσφάζεται μὲν αἷμα πρῶτα νεοτέρους, 1255) y seguidamente, se tira al mar un lecho cubierto vacío (στρωτὰ λέκτρα σώματος κενά, 1261) armas de bronce (χαλκήλαθ' ὄπλα, 1263) y los frutos de la tierra (καὶ τᾶλλ' ὅσα χθὼν καλὰ φέρει βλαστήματα, 1265). Teoclímeneo pregunta a qué distancia de la tierra se aleja la embarcación y Menelao revela que hasta que los remos no sean visibles desde la tierra. El rey egipcio reacciona con perplejidad y pregunta *por qué motivo Grecia respeta esta costumbre* (τί δῆ; τόδ' Ἑλλάς νόμιμον ἐκ τίνος σέβει; 1270), a lo que responde Menelao, *para que la marea no devuelva a tierra las impurezas* (ὥς μὴ πάλιν γῆ λύματ' ἐκβάλη κλύδων, 1271).

A pesar de ser un rito convenientemente ideado para zarpar del puerto con víveres y armas,¹⁵⁵ algunos elementos del ritual recuerdan, por un lado, la ceremonia funeraria habitual, como, por ejemplo, la cama vacía, empleada para transportar el

¹⁵³ La edición de LSS4 edita la l. 9 de este modo: [εδὲ καθάρ]μα[ατ]α (ἐ)ς τὸν π-. No obstante, la autopsia nos permitió confirmar de la ρ y un débil ápice que parece ser de la α.

¹⁵⁴ Cf. LE GUEN-POLLET (1991: 60-61).

¹⁵⁵ Cf. ALLAN (2008: 289-290).

difunto hasta la tumba (ἐκφορά), o la deposición de las posesiones del fallecido en la tumba; y, por el otro, remiten al culto heroico, especialmente el σφαγιασμός de las víctimas.¹⁵⁶ En todo caso, es claro que el inusual ritual de Helena está teñido de un carácter nefasto e impuro, propio de los ritos fúnebres, pese a que el elemento más contaminante, el cuerpo del difunto, está ausente.¹⁵⁷ Y es que, generalmente los ritos funerarios se definen precisamente por su naturaleza contaminante, hasta el punto de que los participantes deben purificarse en repetidas ocasiones y su impureza podía prolongarse diversos días.¹⁵⁸ En ese sentido, los λύματα son considerados fuentes de impureza, de modo que es necesario que estos desaparezcan en las profundidades marinas y no reaparezcan a orillas del mar. No obstante, los λύματα que son arrojados al mar no son solo los residuos de una purificación, sino que se trata de cuanto queda de todas las substancias y ofrendas empleadas durante el ritual fúnebre, es decir, lo que en palabras de Helena es ὄσα χροὴ νέκυσιν (1247). Cabe señalar que, desde un punto de vista literario, el poeta trágico supo sacar partido a la impureza del ritual: en un juego de oposiciones entre espacios rituales, el propio Teoclímeno justifica la preparación de las futuras bodas mientras Helena realiza el ritual, ya que *su palacio es puro y Menelao no murió allí* (καθαρὰ γὰρ ἡμῖν δῶματ'· οὐ γὰρ ἐνθάδε | ψυχὴν ἀφῆκε Μενέλεως, 1430-1431). Estos testimonios dan cuenta, pues, de la polisemia del término λύματα, que tanto puede referir a una suciedad externa, como a las substancias que tras ser empleadas en un ritual adquieren un carácter impuro.

A su vez, ECK (2012: 111-116) interpreta de un modo diferente el pasaje iliádico. Siguiendo algunos escolios y el *Comentario a la Ilíada* de Eustacio,¹⁵⁹ Eck conecta el ritual de la Ilíada con un conocido verso de *Ifigenia entre los tauros* (1193): θάλασσα κλύζει πάντα τάνθρώπων κακά. A pesar de que, en la trama trágica, este deseo de purificar la estatua de la diosa en el mar forma parte de la μηχανή para burlar al bárbaro Toante, no hay duda de que existe una tradición del empleo del agua de mar en rituales

¹⁵⁶ PARKER (1996²: 37-39); FRISONE (2000: 168-170).

¹⁵⁷ Helena expresa claramente esta idea más adelante, en los vv. 1374-1387.

¹⁵⁸ ALEXIOU (2002²: 5-10), sobre esta cuestión nos detendremos más extensamente a la hora de valorar el testimonio epigráfico.

¹⁵⁹ Eust. 1. 169, 8 que denomina este verso παροίμια; *Et. Gen.* A. 1069; *EM.* A. 127 (citado por número de página); *Sch. II.* 314a.

de purificación, documentada en las fuentes literarias¹⁶⁰ y, en menor medida, en las epigráficas.¹⁶¹ Guiándose por estos paralelos, ECK (2012: 115) concluye que:

¹⁶⁰ Cf. BEAULIEU (2018: 212-219). Especialmente la tragedia, A. *Fr.* 25a; S. *Ai.* 655-656; *OT.* 1141, aunque en este caso nos parece que es una interpretación de ECK (2012: 110), E. *IT.* 1338, 1193; A.R. 4, 664-665. Pausanias (9. 20, 4) recoge esta purificación en el *aition* de una estatua de un santuario de Dionisio en Tanagra, cf. Plu. *Quaestiones graecae*, 301a (40). En un *Idilio* de Teócrito (24. 97-98), Tiresias recomienda a Alcmena que purifique la casa con azufre y que, como es costumbre (ὡς νενόμισται, 97), esparza agua mezclada con sal ([...] δ' ἄλεσσι μειμιγμένον, | θαλλῶ ἐπιρραίνειν ἐστεμιμένῳ ἀβλαβὲς ὕδωρ, 97-98), cf. *infra* pág. 92. También en *El Supersticioso* de Teofrasto (*Car.* 16. 13) se mencionan abluciones en el mar (τῶν περιρραινομένων ἐπὶ θαλάττης); en un fragmento del cómico Dífilo (Diph. 126) se incluye dentro de una enumeración de las sustancias empleadas en la purificación de Preto y sus hijas, *una antorcha, una sola escila para tantos cuerpos, azufre, asfalto y el mar retumbante desde el profundo Océano que discurre suavemente*. PARKER (1996²: 227 nota al pie 108) cita también un pasaje de Diógenes Laercio (D.L. 8. 35), si bien la conjetura de Cobet, aceptada casi unánimemente, modifica substancialmente la lectura general del texto, de modo que, no se refiere al agua de mar, sino tanto al agua como al sol.

¹⁶¹ ECK (2012: 110-111) relaciona, en primer lugar, este pasaje con el baño ritual de estatuas en ciertas festividades, como las Plinterias (vid. más adelante, pág. 332 y ss, aunque es dudoso que la estatua de Atenea se bañase en el marco de esta festividad). En segundo lugar, pone a colación dos inscripciones ya mencionadas por BURKERT (2007 [1977]: 112-113). La primera, procedente de Cos, de mediados del siglo III, (*IG XII*⁴ 72) trata sobre diversas cuestiones rituales, especialmente las relacionadas con dos cultos a Deméter. Aunque no conocemos el contexto general, se menciona una purificación de una estatua, si bien, no es seguro que se emplease agua de mar para este propósito, puesto que esto es una reconstrucción de Sokolowsky (*LSCG* 154). Compárese la edición de *IG IG XII*⁴ 72 B0 (70-71: ἐξαγέτω ἅ ἱέρεια Κοροστρόφον κατὰ τὰ νομι(ζ)ό|[μ]ενα ... καὶ θυέτω ὕ|ν ἢ οἶν Κοροστρόφωι), con la de *LSCG* 124 (ἐξαγέτω ἅ ἱέρεια Κοροστρόφον κατὰ τὰ νομι(ζ)ό|[μ]ενα ἐπὶ θάλασσαν καὶ θυέτω ὕ|ν ἢ οἶν Κοροστρόφωι. Sokolowsky apoya su reconstrucción con un reglamento mucho más tardío, del siglo I d.C., de Pedneliso, en Pisidia (*LSAM* 79), pero su estado fragmentario no permite tampoco deducir quién es el sujeto de la oración o si se empleaba o no agua de mar: l. 15 [ἐ]λθωσιν (?), πλυνάτω καὶ ἔστω καθαρόν. La otra inscripción con la que Eck defiende su argumentación es menos controvertida; se trata de un reglamento funerario de Ceos, datado del siglo V, del que nos ocuparemos más adelante (*IG XII*⁵ 593, A. 14-18; 24 - 29), vid. págs. 562 y ss. Baste decir, por ahora que se trata de una normativa fúnebre, en la que se prescribe que un hombre libre asperja con agua de mar el hogar y, a continuación, se emplee hisopo (15-18: [δι|α] ρραίνεν τὴν οἰκίην [ἐ]λεύθερον θαλά[σση]|[ι] πρῶτον, ἔπειτα δ[ἐ] ὕσῳποι ο[ι]κη|τή[ρ]ο|[ι]α ἄπ|α|ντα· ἐπὶν δὲ διαρανθῆι, καθαρὴν εἶναι τὴν οἰκίην καὶ θύη θύεν ἐφ[ι]σ[ι]α). Más adelante, los afectados por la impureza deben realizar un baño ritual, pero nada evidencia que sea con agua de mar (29-30: τοὺς μι[ι]νομέ|νο[υ]ς|[...] λουσαμένου[ς]). Cf. PARKER

À mon avis, les *Iumata* ont été provoqués par la guerre, par les vicissitudes -la peste en est une- de la vie militaire, mais on songe d'abord à toutes les violences et au sang des ennemis qui a été versé [...] Et que les souillures soient jetées à la mer est important parce que, comme on l'a vu plus haut, il est bien attesté que l'eau de mer, par excellence efface la souillure du meurtrier.

Las dos interpretaciones más recientes de Parker y Eck conceden un valor eminente catártico al ritual en el campo aqueo, si bien divergen enormemente en la naturaleza de los λύματα. Por un lado, al parecer de Eck, estos serían las impurezas adquiridas en el campo de batalla y el ritual se llevaría a cabo en el mar por una supuesta capacidad catártica del agua de mar; por el otro, según Parker, λύματα haría referencia a los residuos de la purificación arrojados en el mar en el marco de una purificación antes de proceder al sacrificio. Desde un punto de vista semántico, ambas interpretaciones de λύματα son posibles, como hemos indicado, dado que el término λῦμα es polisémico y puede definir tanto la suciedad general como los residuos que arrastra la sustancia limpiadora.¹⁶² No obstante, la interpretación de Eck se enmarca en una teoría general sobre la suciedad religiosa que, a nuestro juicio, no es evidente en la *Iliada*. También crea otros problemas exegéticos suplementarios, a los que Eck no responde, como, por ejemplo, por qué la polución de la guerra se materializa únicamente en esta ocasión y es casi totalmente inadvertida en otros momentos de mayor brutalidad.

Tal vez puede arrojar un poco de luz un pasaje de la *Iliada* que, curiosamente, ha pasado desapercibido en las monografías de Eck y Parker. Se trata de una escena de juramento entre Agamenón y Aquiles (19. 250-267); el Atrida jura que ha mantenido la

(1996²: 34-41); FRISONE (2000: 57-72; 2004: 372-376). Curiosamente, ECK (2012) no trae a colación la conocida *Lex sacra* de Selinunte (*CGRN* 13), que luego trata en las pp. 265-274 de su monografía. DUBOIS (2010: 63-64) ha interpretado que las aspersiones se realizan con agua de mar en la purificación del ἐλάχιστος (B. 11, διορίζας ἡαλί καὶ χρυσοῖ ἀπορ(θ)ανάμενος ἀπίτο), una opción sintácticamente posible. Sobre la *Lex sacra* de Selinunte nos detendremos también más adelante. Por último, debe también mencionarse otra inscripción de Cos (*IG XII*⁴ 332) del siglo III, que tal vez testimonia el uso del agua de mar para purificar a los sacerdotes de diversas deidades antes de los rituales (A 2: ἔρσενι ἐπὶ θαλάσσαι καὶ θύει], nótese la lectura incierta de la λ), si bien la purificación parecía requerir principalmente un cerdo, 22-23: [κ] | ἀθαίρεται χρῶραι ἐ[πὶ θαλάσσαι]). Vid. sobre este grupo de textos de la isla de Cos (con imágenes), PARKER-OBBINK (2000, especialmente 445-447; 2001).

¹⁶² Cf. *DELG* s.v. λῦμα.

integridad de Briseida y corta el cuello de un jabalí (ἀπὸ στόμαχον κάπρου τάμε νηλεῖ χαλκῶ, 266) y Taltibio arroja sus restos al abismo marino (πολιῆς ἀλὸς ἐς μέγα λαῖτμα, 267) para que sean pasto para los peces (ῥῆψ' ἐπιδινήσας βόσιν ἰχθύσιν, 268). En su comentario, EDWARDS (1991: 266, *nota ad hoc*) señala que «The point seems to be that animals sacrificed at an oath-swearing are polluted and must not be eaten, and so here the boar's carcasse is thrown into the purifying sea». Según la interpretación de Edwards, la naturaleza contaminante del sacrificio queda probada en otro episodio similar (3. 310), en el que Príamo y Agamenón sacrifican una oveja fuera de la ciudad. Ahora bien, como objeta HITCH (2009: 103, nota al pie 28), «the disposal of the victims after the first oath is left unclear», dado que, después de este juramento del canto III, Príamo vuelve a Troya con los restos de las víctimas que él ha aportado para el ritual.

Un punto de vista, hoy dominante, es la capacidad simbólica de la víctima en este tipo de rituales. De hecho comparando con otras culturas del próximo oriente antiguo, KITTS (2005: 14-17) propone que en estos contextos tenía lugar una analogía entre la víctima y los participantes en el juramento, de modo que el ritual anticipaba lo que podía suceder a los participantes en caso de que cometiesen perjurio.¹⁶³ Ciertamente, ante la falta de elementos de juicio y un contexto aparentemente muy diferente, es mejor optar por la prudencia y no vincular directamente el ritual del canto I, en el que se arroja los λύματα, y este otro del canto XIX, relacionado con un juramento. Sin embargo, es innegable que en el poema épico se atestigua la práctica ritual de “arrojar algo al mar”, en la que el mar tiene un papel esencial como lugar de depósito y medio de desaparición;¹⁶⁴ muy probablemente esta práctica está imbuida de más de un sentido religioso. De este modo, ya en la épica, el *estéril* mar tiene una fuerte capacidad simbólica que no debe reducirse a un mero lugar de purificación, sino que más bien tiene un

¹⁶³ Vid. FARAONE (1993: 72-80), compárese con el juramento prestado en *Il.* 3. 297-301 o 19. 264-68. Para su relación con la ἐξώλεια, GAGNÉ (2013: 192-199).

¹⁶⁴ La desaparición en el mar es un fin ominoso para el cuerpo del guerrero, engullido por los peces, Vid. *Il.* 21. 122-127, 203-207, vid. VERNANT (2007 [1989]: 1352 y ss.). La polisemia del ritual se puede rastrear también en el sacrificio, Vid. al respecto PARKER (2013), que defiende una identificación entre la víctima y el ofertante en otros rituales.

carácter múltiple, a la vez purificador y lugar de depósito y desaparición de la impureza, como, de hecho, prueba la propia proyección que los griegos hacían de su naturaleza.¹⁶⁵

En conclusión, hemos demostrado que no es acertado conectar el cese de la peste con este ritual de purificación en el mar, puesto que tiene lugar solo después de que se haya satisfecho al dios en los términos exigidos por Calcante. Asimismo, si bien es muy posible el carácter catártico del mismo, nada indica que el agua de mar sea la sustancia empleada para la purificación: más bien, a la luz de otros pasajes, se describe el mar como un lugar de depósito y olvido.¹⁶⁶ En nuestra opinión, los λύματα son arrojados al abismo marino para impedir su retorno, como hemos podido observar en otro ritual de la *Ilíada* y en el pasaje de la Helena de Eurípides. Ciertamente, este breve apunte no resuelve la espinosa cuestión de los λύματα, y, mucho menos, si en los textos homéricos el término tenía un matiz religioso o más bien, si se hace una lectura literal, si se refería solo a suciedad física que podía ensuciar el cuerpo, como en el caso de la limpieza de Hera. Con todo no se puede negar que los λύματα son un elemento que debe evitarse en el sacrificio y, por ello, Agamenón ordena a los aqueos que se desprendan de ellos. Ante estos interrogantes, la cuestión queda aún por zanjar. A pesar de ello, podemos afirmar con seguridad que gran parte de la tradición exegética, ya desde la Antigüedad, interpretó que en este pasaje ilíaco se producía una purificación en términos similares a los que más adelante se documentan en la tragedia; precisamente, la importancia de tragedia como género tuvo su peso en la consolidación de esta interpretación, que hallamos claramente expresada en autores como Pausanias (8. 41,2). Algunos escolios, sin embargo, dan fe también múltiples exégesis, hecho que demuestra que este pasaje presentaba dificultades interpretativas no solo para nosotros, sino también para los antiguos.

¹⁶⁵ LINDENLAUF (2003: 423-425); BEAULIEU (2018: 210-2013).

¹⁶⁶ Vid. en ese sentido *Il.* 21. 122-136.

1.1.2. Lavarse las manos como prescripción ritual en la *Ilíada*

En la *Ilíada* se atestiguan solo cinco sacrificios¹⁶⁷ que presentan, además, muchas divergencias entre sí, especialmente en las fases pre- y post-sacrificiales.¹⁶⁸ La limpieza ritual de las manos previa al sacrificio se da únicamente en dos ocasiones: (1) en el sacrificio en Crisia (1. 446-456) y (2) antes del juramento entre aqueos y troyanos (ἀτὰρ βασιλεῦσιν ὕδωρ ἐπὶ χειρῶν ἔχευαν, *Il.* 3. 270).¹⁶⁹ También en la *Ilíada*, tres libaciones de siete¹⁷⁰ están precedidas de idéntica limpieza ritual de las manos: (1) antes de enviar la embajada a Aquiles, Néstor ordena que *le traigan agua para las manos y guarden silencio para orar a Zeus* (φέρτε δὲ χερσὶν ὕδωρ, εὐφημησαί τε κέλεσθε, | ὄφρα Διὶ Κρονίδῃ ἀρησόμεθ', αἶ κ' ἐλέησῃ, 9. 171-172); (2) en un pasaje que comentaremos más adelante, Aquiles limpia sus manos antes de libar vino a Zeus con una copa que le entregó Tetis ([...] ἐπειτα δ' ἔνιψ' ὕδατος καλῆσι ῥοῆσι, | νίψατο δ' αὐτὸς χειρῶν, 16. 229-230); y (3) Príamo también pide, a instancias de su esposa, que se le traiga agua (χερσὶν ὕδωρ ἐπιχεῦναι ἀκήρατον 24. 303) para libar a Zeus con el fin de propiciar su favor antes de partir de incógnito al campamento aqueo.

En la *Ilíada* se atestigua ya la limpieza de manos como un requisito para el culto ordinario a la divinidad, hecho que parece una constante en la religión griega. Tanto el humo del sacrificio como las libaciones se definen claramente en el poema homérico como el γέρας de los dioses,¹⁷¹ es decir, el privilegio que les es debido por parte de los hombres. La grasa quemada (κνίση) se eleva hacia el cielo y es aceptada por los inmortales, mientras que, a diferencia de los banquetes, las divinidades parecen no tener

¹⁶⁷ *Il.* 1. 313-171, 436-474; 2. 400-401, 402-432; 3. 245-312.

¹⁶⁸ Recordamos de nuevo el capítulo al respecto de HITCH (2009: 10-39). También es especialmente útil el cuadro sinóptico de HITCH (2006: 3-4).

¹⁶⁹ Por otro lado, en otra escena de juramento, en *Il.* 9. 258-269, no se produce esta limpieza de las manos. KITTS (2005: 133) justifica esta diferencia debido a que «it would seem that the ritual in Book 3 may illustrate a persistent association of lustral rituals with libations and prayers to the gods».

¹⁷⁰ Libaciones sin lavarse las manos previamente: *Il.* 9. 656, 712 (sin nombrar en nombre de qué dios se liba); 10. 579 (en honor a Atenea); 11. 774-775: (por contexto en honor a Zeus); 23. 219-221 (a Patroclo).

¹⁷¹ *Il.* 4. 48. 49; 24. 69-70: οὐ γάρ μοι ποτε βωμῶς ἐδεύετο δαιτὸς εἵσης | λοιβῆς τε κνίσης τε · τὸ γὰρ λάχ ομεν γέρας ἡμεῖς.

gran interés por el líquido derramado durante las libaciones.¹⁷² Cabe mencionar que, además, en muchos casos, ambos rituales son un modo de congraciarse a los dioses antes o después de realizarles peticiones, siguiendo los esquemas *do ut deso dedi ut des*. Ceder a los dioses dicho γέρας exige a los ofertantes el seguimiento de un protocolo, que parece estar especialmente fijado en la *Ilíada*.¹⁷³ Aunque solamente se mencione cinco veces, es evidente que en la *Ilíada* la limpieza de manos¹⁷⁴ incluye el uso de la χέρονιψ (*Il.* 1. 448, χέρονιψαντο), esto es, agua limpia, seguramente proveniente de una fuente de agua corriente (καλλιῆσι ῥοῆσι, 16. 229; (*sc.* ὕδωρ) ἀκήρατων, 24. 303). De hecho, esta idea es también enfatizada con las fórmulas ὕδωρ ἐπὶ χεῖρας ἔχευαν (3. 270, 9.174) y su variante, χερσὶν ὕδωρ ἐπιχεῦαι (24. 303), en juramentos, también rituales de suma importancia, donde las libaciones parecen adoptar otro valor.¹⁷⁵

Como hemos afirmado anteriormente, la limpieza de manos es un gesto ritual inspirado en los actos de higiene diaria. Mediante una metonimia, la limpieza de las manos garantiza la condición de pureza del ofertante necesaria para realizar el sacrificio o la libación, dos actos que requieren especialmente el uso de las manos, una idea ya presente en los escolios.¹⁷⁶ De este modo, la acción de lavar las manos adquiere un nuevo significado, sacraliza el evento¹⁷⁷ y garantiza la aptitud del ofertante.¹⁷⁸ Asimismo, la dimensión colectiva de cualquier ritual, incluido también el ritual de la limpieza de manos, ha sido también puesta de relieve como un modo de afianzar la identidad grupal

¹⁷² RUDHARDT (1992²: 242).

¹⁷³ HITCH (2009: 18-39).

¹⁷⁴ BURKERT (2007 [1977]: 101-102).

¹⁷⁵ También en *Od.* 1. 146; 3. 338; 4. 216; 9. 228; 21.270. Es interesante remarcar idéntica construcción con el verbo (ἐπι-)χέω para señalar la ruptura de los juramentos (ὄρατι' ἔχευαν, 4. 269). Según KITTS (2014: 137), «the expression “pouring oaths” is of course consistent with the actual curse that accompanies the libation of wine, wherein the pouring-out of wine is equated with the pouring-out of the brains of the perjurers and their families (*Il.* 3. 297-231)». De hecho, esta práctica materializa el pacto como demuestra la polisemia de σπονδή. Cf. TORRANCE (2014: 132) en su nota introductoria: «[t]he pouring of libations must also have accompanied oaths frequently since, although there are, relatively speaking, not a large number of references to libations being added to oaths in our sources, one of the commonest Greek words for a sworn treaty or alliance, *spondai*, also means ‘libations’».

¹⁷⁶ Sch. Er. *Il.* 266d1.

¹⁷⁷ RUDHARDT (1992²: 296).

¹⁷⁸ PARKER (1996²: 20-22; 226-227)

de cuantos participan en la muerte del animal, aunque esto es más evidente en época clásica, cuando la participación en el sacrificio tiene un valor cívico.¹⁷⁹

A pesar de que no se documenta en todas las escenas de sacrificios, no hay lugar a dudas de la importancia de que la limpieza ritual de las manos tiene una función esencial. Esto es particularmente claro en el siguiente pasaje, en el que el propio Héctor expresa sus escrúpulos religiosos ante la posibilidad de ofrecer libaciones con las manos sucias:

μή μοι οἶνον ἄειρε μελίφρονα πότνια μητερ,
 265 μή μ' ἀπογυιώσης μένεος, ἀλκῆς τε λάθωμαι ·
 χερσὶ δ' ἀνίπτοισιν Διὶ λείβειν αἶθοπα οἶνον
 ἄζομαι · οὐδέ πη ἔστι κελαινεφεῖ Κρονίωνι
 αἶματι καὶ λύθρω πεπαλαγμένον εὐχετάσθαι.
 ἀλλὰ σὺ μὲν πρὸς νηὸν Ἀθηναίης ἀγελείης
 270 ἔρχεο σὺν θυέεσσιν ἀολλίσσασα γεραιάς · (II. 6. 264-270)

No me des vino, dulce como la miel, señora madre, que no me debilites la fuerza y olvide el coraje. Siento escrúpulos de hacer libaciones con brillante vino con las manos sin lavar. De ninguna manera al Crónida envuelto en oscuras nubes se debe rogar cubierto de sangre y polvo del combate. Pero tú, tras reunir a las mujeres venerables, ve con ofrendas al templo de Atenea, conductora de la hueste.

Este es uno de los pasajes más citados en los estudios de religión griega.¹⁸⁰ Recordemos el contexto: en el inicio del canto, los troyanos están en clara desventaja ante el ejército aqueo. Héleno, el augur troyano, recomienda a Héctor volver a la ciudad para que este ordene a su madre depositar en las rodillas de la estatua de Atenea un bello peplo, para asegurar así el favor de la diosa y detener a Diomedes (II. 6. 77-101). Tras el intercambio de armas entre Glauco y Diomedes, la atención se centra en Héctor entrando por las Puertas Esceas. A su llegada, las esposas y los hijos de los troyanos interrogan a Héctor sobre sus familiares y amigos, pero él únicamente les recomienda

¹⁷⁹ BURKERT (2007 [1977]: 82-83; 2013: 224 y ss.) subraya la corresponsabilidad en la muerte del animal. Vid. también para la iconografía BUNDRICK (2014: 682-685).

¹⁸⁰ MOULINIER (1952: 27): «C'est par commodité qu'Hector ne se ferait laver que les mains»; RUDHARDT (1992²: 167-168, 240); PARKER (1996²: 19-20); BURKERT (2007 [1977]: 108); ECK (2012: 106-107).

que rueguen a los dioses (θεοῖς εὐχέσθαι, 6. 240) y se dirige al palacio de Príamo. Allí, Hécuba lo abraza y deduce que su llegada se debe a que los aqueos están cercando los muros y que el ánimo de Héctor (θυμὸς ἀνήκεν, 256) le ha llevado al palacio para alzar sus manos a Zeus (Διὶ χεῖρας ἀνασχεῖν, 257), es decir, realizar una plegaria a los dioses (εὐχή).¹⁸¹ Normalmente, estas peticiones a la divinidad se acompañan de libaciones y, con este fin, Hécuba dice que le traerá inmediatamente vino para que, en primer lugar, libe a Zeus y a los otros inmortales (ὥς σπείσης Διὶ πατρὶ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισι | πρῶτον [...], 259-260) y, a continuación, beba y obtenga de ello algún beneficio (ἔπειτα δὲ καὐτὸς ὀνήσεται, 260).

En este punto de la narración, Héctor rechaza la sugerencia de su madre, contrargumentando, en orden inverso, las dos razones expuestas por Hécuba. En primer lugar, el tomar vino no es aconsejable para el guerrero, ya que afecta el ardor en el combate (μένος) y la fuerza (ἀλκή). En segundo lugar, Héctor no puede libar a los dioses por estar sucio. El sentimiento de contrariedad de Héctor se expresa con el verbo ἄζομαι,¹⁸² cuya raíz ἀγ- articula, ya en la *Ilíada*, un tipo de relación con la divinidad basada en el temor y el respeto.¹⁸³ Héctor expresa su temor hacia Zeus como impedimento para libar con las manos sin lavar (χερσὶ ἀνίπτουσιν). El término ἄνιπτος

¹⁸¹ KIRK (1990: 195, nota *ad loc.*).

¹⁸² Sobre esta raíz remitimos a nuestro breve comentario en la *Introducción*, págs.31 y ss. Para su presencia en Homero, vid. BRUIT (2001: 97-102).

¹⁸³ Así, Crises describe a los aqueos como temerosos de Apolo, mediante el participio ἄζομένοι (ἄζόμενοι οἱ Διὸς υἱὸν ἐκηβόλον Ἀπόλλωνα, 1. 21). También, en la arístia de Diomedes, se afirma que el Tídida οὐδὲ θεὸν μέγαν ἄξετο (5. 434) y, más adelante, μηδ' ἄξεο θοῦρον Ἄρηα (830), en un momento en que el héroe sobrepasa, temporalmente y gracias a Atenea, los límites propios de su condición humana. De hecho, esta relación se puede llegar a establecer entre los propios dioses, de acuerdo con su posición; así, Hipno explica que no fue fulminado por Zeus porque este no quiso faltar a la Noche, la madre de Hipno (ἄξετο γὰρ μὴ Νυκτὶ θοῆ ἀποθύμια ἔρδοι, 14. 261). También se encuentra esta raíz en la *Odisea*, cuando los aqueos optan por respetar a Marón, sacerdote de Apolo, su esposa e hijos (9. 200: ἄζόμενοι); también se emplea para describir la impiedad del Cíclope al violentar la hospitalidad (9. 478 ἐπεὶ ξείνους οὐχ ἄξεο) y, en un contexto similar, se alude a la irreverencia que cometería Antínoo hacia la madre de Telémaco y cualquier otra persona del lugar, si lanzase al huésped (Odiseo) por la ventana (17. 400-401, West: μήτ' οὖν μητέρ' ἐμὴν ἄξεο τό γε μήτε τιν' ἄλλον | [δμῶων, οἱ κατὰ δῶματ' Ὀδυσσεὺς θεῖοιο.]).

remite claramente a la idea de la limpieza con agua (νίζω),¹⁸⁴ que, como hemos visto, ya en la *Ilíada* se realiza mediante la χέρονιψ, un compuesto de idéntica raíz, que designa el agua lustral para lavarse las manos. De hecho, todo el verso 266 es una construcción formular también presente con mínimos cambios en *Trabajos y días* de Hesíodo,¹⁸⁵ algo que ha hecho sospechar de su autenticidad en este pasaje homérico.¹⁸⁶ A nuestro juicio, esta estructura se debía enmarcar en la llamada dicción formular, propia del estilo épico, y, por tanto, lejos de ser una influencia de un autor sobre otro, se trataba de una construcción formular recurrente en las composiciones épicas. No es la única fórmula referida a la limpieza de manos común a ambas tradiciones poéticas: también χεῖρας νιψόμενος se testimonia tanto en la *Odisea* como en *Trabajos y días*,¹⁸⁷ circunstancia que lleva a plantearnos la tematización de este ritual como recurso literario en la épica. En todo caso, como hemos afirmado más arriba, es innegable la simbología de las manos limpias está profundamente arraigada en la mentalidad religiosa de los héroes en la *Ilíada*, hasta el punto de que Héctor no puede concebir la libación sin antes limpiar sus manos.

Este escrúpulo religioso suele ser sorteable con el mero gesto de lavarse las manos con la χέρονιψ, incluso en los casos de suciedad extrema. De hecho, esto sucede en otro pasaje de la *Ilíada* (24. 283-313) con muchas similitudes. Aún en duelo por la muerte de Héctor, con su cabeza cubierta de estiércol,¹⁸⁸ Príamo, decide, por mediación divina, recuperar el cadáver de su hijo. Hécuba portando vino y una copa le aconseja que libe a Zeus para garantizar el éxito de su empresa; el rey aprueba las palabras de su esposa y ordena que una criada le traiga agua para lavarse las manos. La esclava le trae, de hecho, una πρόχοος, un aguamanil, y un χέρονιβον (24. 304-305), este último un término poco conocido pero que, casi con total seguridad, hace referencia a una pila lustral.¹⁸⁹ A pesar

¹⁸⁴ *DEG s.v. νίζω; EDG s.v. νίζω.*

¹⁸⁵ Hes. *Op.* 724-725: μηδέ ποτ' ἐξ ἠοῦς Διὶ λείβειν αἴθοπα οἶνον | χερσὶν ἀνίπτοισιν μηδ' ἄλλοις ἀθανάτοισιν. Vid. nuestro comentario de este pasaje en las págs. 183 y ss.

¹⁸⁶ *LfgtE s.v. ἄνιπτος.*

¹⁸⁷ *Od.* 2. 261, 10. 182, 12. 336; Hes. *Op.* 739.

¹⁸⁸ *Il.* 24. 163-165: [...] ἀμφὶ δὲ πολλῇ | κόπρος ἔην κεφαλῇ τε καὶ ἀχένηι τοιοῦ γέροντος | τὴν ὅα κυλινδόμενος καταμήσατο χερσὶν ἔησι.

¹⁸⁹ Vid. RICHARDSON (1993: 305, nota *ad hoc*), que trae a colación su mención en una inscripción del siglo IV (*JG II*² 144a, 32) y *EDG s.v. χεῖρ.*

del mayor detalle de esta escena, en la que se mencionan incluso los objetos empleados en el ritual, las concomitancias estructurales de este pasaje con el de Héctor son evidentes: en ambos, es Hécuba quien, estando en el palacio, sugiere la libación y se traen los elementos necesarios para el ritual, la copa y el vino para que un varón realice libaciones a Zeus. No obstante, la acogida de esta iniciativa es totalmente diferente en uno y otro caso. También es diferente el contexto de ambos ofertantes, un joven guerrero que vuelve momentáneamente del combate y un anciano y derrotado rey que, influenciado por la divinidad, está determinado a recuperar el cuerpo de su hijo.

El escrúpulo de Héctor se explica más detalladamente en los dos versos siguientes (6. 267-268): no es posible rogar a Zeus (εὐχετάασθαι) en la circunstancia presente porque el príncipe troyano está cubierto de sangre y barro (αἷματι καὶ λύθῳ πεπαλαγμένον) al volver del combate. Debe notarse que la negación es especialmente tajante (οὐδὲ πη), enfatizando el temor expresado en la primera palabra del verso (ἄζομαι). ECK (2012: 106-107) considera que, a pesar de que el léxico de este pasaje es del ámbito de la higiene (ἄνιπτος) y la suciedad usual (παλάσσω),¹⁹⁰ Héctor se encuentra en un estado anormal que le impide purificarse y realizar los ritos que le aconseja su madre. Con todo, debe acordarse la posibilidad de que esta negativa obedece también a motivos narrativos, como sugiere en su comentario KIRK (1990: 195). Héctor no va al palacio para realizar ningún ritual u ofrenda en persona, sino que Héleno le manda que se dirija allí para que ordene a su madre y a su séquito de damas depositar un peplo sobre las rodillas de Atenea (πέπλον [...] θεῖναι Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠὔκομοιο, 97-99) y prometer, además, doce vacas de un año (οἱ ὑποσχέσθαι δυοκαίδεκα βοῦς ἐνὶ νηῶ, 93) a la diosa. Estas ideas están bien presentes en el discurso que transmite Héctor más adelante en los vv. 113-115 y en los vv. 269-278, repitiendo, en este último caso, las palabras exactas de Héleno. De hecho, en su propio discurso el príncipe troyano

¹⁹⁰ No obstante, esto no es tampoco una objeción, dada la convergencia de la esfera de la limpieza y la pureza ritual. De hecho, este aspecto es, por ejemplo, especialmente evidente en el paralelo que hemos expuesto de Hécuba y Príamo, puesto que el verso 24. 303 (χέρονιβον ἀμφίπολος πρόχοόν θ' ἄμα χερσὶν ἔχουσα) presenta un interesante paralelo formular con la *Odisea* en escenas de convite, muchas ellas relacionadas con la acogida del huésped, como *Od.* 1. 136; 4. 52; 7. 172; 10. 368; 15. 135; 17. 91: χέρονιβα δ' ἀμφίπολος προχόφ ἐπέχευε φέρουσα.

contrapone la situación de su madre, que se dirige al templo (ἀλλὰ σὺ μὲν, 279), con la suya (ἐγὼ δὲ, 280) que va en busca de Paris.¹⁹¹

Sin importar cómo valoremos el comportamiento de Héctor, ya sea como piadoso, ya sea como una excusa para poder dirigirse a donde esté su hermano y su esposa, el temor que expresa el príncipe troyano convence a Hécuba. De las palabras de Héctor se deduce que salpicarse de λύθρος y αἶμα es un motivo adicional, que aumenta su indisposición para participar en la libación. Sin embargo, estar sucio no es necesariamente un tabú que indisponga para participar en las libaciones, siempre que antes se derrame ritualmente agua en las manos, como demuestra el pasaje de la partida de Príamo al final de la *Ilíada* (24. 299-314). En ese sentido, ECK (2012: 107) defiende que λύθρος y αἶμα no forman parte de la suciedad ordinarias, sino que, al provenir del combate, son *per se* más contaminantes.¹⁹² No obstante, esta hipótesis se fundamenta exclusivamente en la interpretación del pasaje, ya que no hay en la *Ilíada* otras ocasiones en que estos elementos sean percibidos como intrínsecamente más contaminantes que otro tipo de inmundicia. En el contexto bélico de la *Ilíada*, no es extraño encontrar paralelos con el verbo παλάσσω, teniendo alternativamente como complemento a λύθρος¹⁹³ o αἶμα,¹⁹⁴ dos sustancias que se esparcen durante los combates se adhieren al cuerpo de los guerreros y los ensucian. Las manos llenas de λύθρος definen a Agamenón y a Aquiles como guerreros¹⁹⁵ e, incluso, esta fórmula se encuentra en un conocido símil homérico, cuando Odiseo es comparado con un león manchado de polvo y sangre (αἶματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον ὥς τε λέοντα, *Od.* 22. 406; cf. 23. 48)¹⁹⁶ al ser encontrado entre los cadáveres de los pretendientes. Ciertamente, esta comparación connota de manera especialmente negativa a Odiseo, de acuerdo con la imagen del león, un animal que

¹⁹¹ KIRK (1991: 196) afirma que «Hektor uses any available excuse, since he is in a hurry».

¹⁹² ECK (2012: 107): «Il est sûr que le “sang” et la “poussière mêlée au sang” ne sont pas des saletés ordinaires».

¹⁹³ *Il.* 11. 169: Ἀτρεΐδης, λύθρῳ δὲ παλάσσετο χεῖρας ἀάπτους; 20.503: Πηλεΐδης, λύθρῳ δὲ παλάσσετο χεῖρας ἀάπτους. Nótese la semejanza con 17. 387: χεῖρές τ' ὀφθαλμοί τε παλάσσετο μαρναμένοιιν

¹⁹⁴ *Il.* 5. 100: παλάσσετο δ' αἶματι θώρηξ; 11. 534-535, 20. 499-500: [...] αἶματι δ' ἄξων | νέρθεν ἅπας πεπάλλακτο [...].

¹⁹⁵ Cf. ECK (2012: 106-107).

¹⁹⁶ Sobre estas comparaciones, vid. recientemente PÒRTULAS I AMBRÒS (2014a).

puede llegar a encarnar la brutalidad ya en la *Ilíada*.¹⁹⁷ Quizá sería ir demasiado lejos considerar que la expresión αἵματι καὶ λύθῳ πεπαλαγμένον aplicada a Héctor en el pasaje de la *Ilíada*, esconde también una alusión a la fiera salvaje del león, aunque, a nuestro parecer, es más probable que la aparición de estos términos venga a subrayar la brutalidad del combate en el que Héctor participa y se distingue como excelente guerrero. De hecho, la virulencia de la contienda es especialmente clara al inicio del canto VI: la victoria de los aqueos parece casi inminente y los troyanos están a punto de retroceder hacia las murallas de la ciudad.¹⁹⁸

Tal vez sea imprudente tratar de inferir algo más de las pocas palabras de Héctor. Aunque coincidimos con ECK (2012: 107) en que «voir dans cette scène un simple témoignage sur la nécessité de se laver les mains avant tout acte rituel [lui] semble être une explication pauvre», debemos admitir que se trata de una escena aislada, de la que no se puede inferir un tabú específico en torno a la sangre o el polvo del combate, más aún cuando no se encuentran otros ejemplos de este tabú en una poema de guerra total como es la *Ilíada*. Tampoco se desprende de las breves palabras de Héctor una sensación de repugnancia hacia sí mismo por estar sucio y, mucho menos, una idea de aislamiento o contagio.

No podemos resistirnos a establecer un paralelismo literario entre la función religiosa de la suciedad y la particular situación de Héctor en este pasaje. En efecto, si resumimos -algo bruscamente- la concepción dougliana de la suciedad como *a matter out of place*, una forma natural de desorden que pone en riesgo la comunidad, podríamos considerar que Héctor, en sí mismo, es un *matter out of place* dentro del palacio. Y es que, tanto él como su hermano, Paris, deben ir inmediatamente al combate; esta premura es clara en el encuentro con su hermano, a quien incita a partir ante la emergencia que asola la ciudad.¹⁹⁹ En efecto, desde este punto de vista, debe también entenderse la negativa de Héctor a participar en un ritual dentro de la ciudad para propiciar a la

¹⁹⁷ MAUDIT (2006: 88-89, 92-94, para este pasaje de la *Odisea*, 132-133). Odiseo y Diomedes son también comparados con leones paseando entre la carnicería, los muertos y la sangre, cf. *Il.* 10. 297-298: [...] ὡς τε λέοντε δύο διὰ νύκτα μέλαιναν | ἄμ φόνον, ἄν νέκυας, διὰ τ' ἔντεα καὶ μέλαν αἶμα; vid. también más adelante el mismo símil con Diomedes en *Il.* 10. 485-488.

¹⁹⁸ La furia del combate es especialmente explícita en el episodio de Adrasto, al que Menelao mata, a instancias de su hermano, Cf. KIRK (1990: 161, nota *ad loc.*).

¹⁹⁹ Cf. *Il.* 6. 326-331, 359-368.

divinidad. Como el mismo expresa más adelante, la ciudad es el lugar para Andrómaca y el resto de las mujeres, mientras que la guerra es un asunto enteramente de hombres, 492-493: [...] πόλεμος δ' ἄνδρεσσι μελήσει | πᾶσι, μάλιστα δ' ἔμοι, τοὶ Ἴλιῳ ἐγγεγάασιν.

1.1.3. Limpieza ritual de una copa

- 225 ἔνθα δὲ οἱ δέπας ἔσκε τετυγμένον, οὐδὲ τις ἄλλος
οὔτ' ἀνδρῶν πίνεσκεν ἀπ' αὐτοῦ αἶθοπα οἶνον,
οὔτ' εὖ σπένδεσκε θεῶν, ὅτε μὴ Διὶ πατρί.
τό ῥα τότε ἔκ χηλοῖο λαβῶν ἐκάθηρε θεεῖω
πρῶτον, ἔπειτα δ' ἔνιψ' ὕδατος καλῆσι ῥοῆσι,
230 νίψατο δ' αὐτὸς χεῖρας, ἀφύσσατο δ' αἶθοπα οἶνον
εὐχετ' ἔπειτα στὰς μέσῳ ἔρκει, λείβε δὲ οἶνον
οὐρανὸν εἰσανιδῶν· Δία δ' οὐ λάθε τροπικέραννον· (II. 16. 225-232)

Allí tenía una copa bien hecha y ningún hombre bebía de ella brillante vino ni libaba a ningún dios que no fuera el padre Zeus. Tras tomarla del arca, la limpió con azufre primero y, después la lavó con agua de una hermosa corriente. Este lavó sus manos, la llenó de brillante vino y después, en pie en medio de la tienda, hizo una plegaria y libó con la vista al cielo. Y a Zeus, que se complace con el rayo, no le pasó inadvertido.

Se trata de una ritual claramente privado, que se lleva a cabo en el espacio doméstico (μέσῳ ἔρκει, 24. 231), justo antes de la partida del guerrero. Aquiles liba vino a Zeus (λείβε δὲ οἶνον, 231) y le ruega (ὥς ἔφατ' εὐχόμενος, 249) que aparte de los bajelos el combate y el griterío y que Patroclo vuelva sano y salvo. Este ritual, que sirve para solicitar el retorno del guerrero, consiste en una libación y una plegaria, una secuencia ritual presente en otros pasajes de la *Iliada*.²⁰⁰

Como nota JANKO (1994: 346-347), los detalles y la minuciosa preparación del ritual enfatizan claramente la importancia y emoción del momento. Antes de libar, Aquiles no solo se lava las manos (νίψατο δ' αὐτὸς χεῖρας, 230) sino que también se ocupa de purificar la copa con la que va a realizar el ritual, un hecho sin paralelos en la *Iliada*. En primer lugar, el héroe limpia la copa con azufre (ἐκάθηρε θεεῖω).

²⁰⁰ DONNAY (2005: 8-10) relaciona esta escena con otra en el palacio de Príamo en II. 24. 281-307.

Etimológicamente el sustantivo θεῖον, cuya forma primitiva es quizás la variante homérica θεεῖον, no está emparentado con el sustantivo θεός o el adjetivo θεῖος,²⁰¹ aunque algunos autores griegos, como Plutarco (*Quaestiones conviviales*, 665c.), lo relacionaron por homonimia con esta otra raíz. BURKERT (2007 [1997]: 106) considera el sahumado con azufre «una forma primitiva de desinfección» e, incluso, plantea la posibilidad de que el verbo καθαίρω sea un derivado de la raíz semítica de esta práctica, *qtr* ‘ahumar’.²⁰² Su relación con los rituales de purificación se evidencia claramente en los verbos denominativos θειόω, θεόω y sus derivados prefijados, como ἀποθειόω, ἐκθειόω o διαθειόω, este último, como veremos, ya testimoniado en la *Odisea* (22. 494).²⁰³

PARKER (1996²: 57-58) subraya muy adecuadamente la coincidencia entre el valor simbólico del azufre y sus propiedades naturales de desinfección, afirmando que (1996²: 227): «The smoke and pungent odour of sulphur, lapping round the polluted object and penetrating its every part, rendered vividly perceptible the desired effect». De hecho, su uso se documenta en las fuentes literarias,²⁰⁴ así como en el corpus hipocrático, de cuyo análisis se desprende que el sulfuro se consideraba una sustancia beneficiosa, especialmente en las terapias relacionadas con las funciones reproductivas de la mujer, algo que sin duda encaja con su valor ritual.²⁰⁵ Por otro lado, la epigrafía también recoge su uso, aunque en un único caso en una muy fragmentaria de Tasos de principios del siglo

²⁰¹ DELG s.v. θεῖον; EDG s.v. θεῖον.

²⁰² Cf. BURKERT (1975)

²⁰³ Vid. para su uso ritual en el palacio de Odiseo, las págs. 88 y ss.

²⁰⁴ *Od.* 22. 492-494: [...] οὐδ’ ἀπίθησε φίλη τροφῆς Εὐρύκλεια, | ἥνεικεν δ’ ἄρα πῦρ καὶ θήϊον· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς | εὖ διεθειώσεν μέγαρον καὶ δῶμα καὶ αὐλήν; E. *Hel.* 865-867: ἡγοῦ σὺ μοι φέρουσα λαμπήρων σέλας | θείου τε σεμνὸν θεσμὸν αἰθέρος μυχοῦς, | ὡς πνεῦμα καθαρὸν οὐρανοῦ δεξώμεθα, el pasaje presenta problemas textuales por la homofonía de θεῖος, Tampoco encontramos paralelos en la purificación del éter, cf. *Diph.* 125. En el *Phasma* de Menandro se sugiere a Fídiās que tres mujeres le purifiquen con su magia y le fumiguen de azufre, v. 54: περιμαξάτωσάν σ’ αἱ γυναῖκες ἐν κίγκλοι | καὶ περιθεωσάτωσαν [...]). En un idilio de Teócrito, ya mencionado (24, 96) Tiresias recomienda a Alcmena que purifique el hogar con azufre (καθαρῶ δὲ πυρώσατε δῶμα θεεῖω) después de que Heracles mate a las serpientes. Sobre el uso del azufre para la purificación de ciertos espacios, remitimos nuevamente a nuestro comentario de *Od.* 22. 478-494, en las págs. 86 y ss.

²⁰⁵ VON STADEN (1991: 56, especialmente nota al pie 45 para las fuentes).

IV (*LSS* 65), incluida en nuestro catálogo de inscripciones. Por ahora, nos limitaremos a decir que el contexto catártico de la misma es indudable puesto que se menciona en la línea 5 a Zeus Catarsio (σπείσας Διὶ Καθαρόσῳ); asimismo, en la línea siguiente se alude al azufre (θεῖον περιφέρων[τ..], 6) como substancia para la purificación, ya sea dispuesto alrededor del interesado (περιφέρων[τ..]) o, tal vez, quemado posteriormente (ἔσχέαι καὶ τὸ πῦρ καῦσαι, 7).²⁰⁶ Por otro lado, este río catártico que incluye azufrar y posteriormente lavar con agua se testimonia, si bien en contextos diferentes, en otras fuentes más tardías.²⁰⁷

Para concluir; en este pasaje de la *Ilíada*, la limpieza de los utensilios del ritual, dedicados además exclusivamente a Zeus, demuestran la solemnidad del momento y la importancia de la petición de Aquiles. Podría entenderse que se da un doble proceso de purificación mediante azufre y agua, aunque es también cierto que, después de desinfectar la copa con azufre, es necesario lavarla en agua, debido al fuerte olor que desprende esta substancia.²⁰⁸ El contexto religioso es evidente: la elección de Aquiles de libar con una copa de oro, objeto de inmenso valor, y el esmerado ritual de purificación evidencian claramente la voluntad de llamar la atención del dios, algo que de hecho sucede.²⁰⁹ La complejidad del ritual, sin paralelos en la *Ilíada*, y el valor de los objetos empleados en él indican la exclusividad del mismo, una de las características que definen precisamente la pureza ritual.

²⁰⁶ Vid. nuestro comentario en detalle en la pág. 427 y ss. No tomamos en consideración otra inscripción muy posterior de Pérgamo, datada alrededor del siglo III d.C. (*LSAM* 14), debido a su estado fragmentario. Si bien no hay duda de que esta otra inscripción alude a la purificación, en el marco de una incubación, la reconstrucción no es segura tanto por la laguna como por la homofonía de θεῖος a la que hemos aludido anteriormente, 4-5: se [νῶ ἀπαλ]λάσσεσθαι, περικαθαίρε[τω...] | [ἀλεκτρού]ν λευκῶι καὶ [θ]εῖωι καὶ δ[αδ]ι...].

²⁰⁷ De nuevo, en el *Phasma* de Menandro, Fidas debe ser purificado con azufre y a continuación con agua con sal (55-56: καὶ περιθειωσάπωσαν · ἀπὸ κρουνῶν τριῶν | ὕδατι περιόρσαν' ἔμβάλων ἄλας, φακούς); también sucede en el *Idilio* de Teócrito antes mencionado, en el que se recomienda purificar la casa y aspergerla después con sal (96-98: ἄστρεπτος. καθαρῶ δὲ πυρῶσατε δῶμα θεείῳ | πρᾶτον, ἔπειτα δ' ἄλεσσι μεμιγμένον, ὡς νενόμισται, | θαλλῶ ἐπιρραίνειν ἔστεμμένῳ ἀβλαβὲς ὕδωρ).

²⁰⁸ De hecho, este es el olor del rayo en *Il.* 14. 415: δεινὴ δὲ θεείου γίγνεται ὀσμὴ.

²⁰⁹ La efectividad de libar con la copa de oro se demuestra también más adelante, cuando pide a los vientos que enciendan la pira de Patroclo (23. 196: σπένδων χρυσέῳ δέπαϊ).

1.1.4. Sobre una supuesta purificación en la Dolonía

Desde la Antigüedad el canto X de la *Iliada* recibió diversas denominaciones: νυκτεργερσία,²¹⁰ νυκτεργερσία καὶ δολωφονία²¹¹ y δολώνεια,²¹² siendo este último término el que más fama ha cobrado entre los homeristas. Un escolio, del que se hace también eco Eustacio,²¹³ relata que este canto inicialmente no formaba parte de la *Iliada* (μὴ εἶναι μέρος τῆς Ἰλιάδος) y que fue introducido en el momento de la composición de los poemas homéricos encargada por Pisístrato. La bibliografía al respecto es prolija, ya que esta cuestión se funde irremediabilmente con interrogantes esenciales sobre los poemas homéricos, como la transmisión, composición y fijación de los textos épicos, y más particularmente, la cohesión de la propia *Iliada*. Sin hacer un estado de la cuestión exhaustivo, podemos determinar que, como recoge WEST (2011: 233-235), es prácticamente unánime la idea de que se trata de una incorporación posterior, atendándose especialmente a la cohesión y a cuestiones de estilo y niveles de narración.²¹⁴ También encontramos la opinión intermedia de CIRIO (1998: *passim*, especialmente 23-25), que, siguiendo argumentos lingüísticos y de corte narrativo, ha defendido la pertenencia del canto al poema homérico, si bien admite que su posición original no era, tal vez, la que se nos presenta hoy. Como apuntan DUÉ-ABBOT (2010: 25-26), esta cuestión no tiene mayor importancia, si aceptamos la teoría de que bajo

²¹⁰ Sch. *Il.* 3. 1; Dion. Thr. 768,28; Eust. 786, 64; 794, 62 etc.

²¹¹ Eust. 785, 18.

²¹² Sch. *Il.* 23 806; Sch. *Od.* 1, 262; Ael. *VH.* 13. 14; Eust. 785, 20.

²¹³ Sch. *Il.* 10, 0b: φασὶ τὴν ῥαψωδίαν ὑφ' Ὀμήρου ἰδίᾳ τετάχθαι καὶ μὴ εἶναι μέρος τῆς Ἰλιάδος, ὑπὸ δὲ Πεισιστράτου τετάχθαι εἰς τὴν ποιήσιν; Eust. *Comentarii ad Iliadem*, 3. 2, 8-9: φασὶ δὲ οἱ παλαιοὶ τὴν ῥαψωδίαν ταύτην ὑφ' Ὀμήρου ἰδίᾳ τετάχθαι καὶ μὴ ἐγκαταλεγεῖναι τοῖς μέρεσι τῆς Ἰλιάδος, ὑπὸ δὲ Πεισιστράτου τετάχθαι εἰς τὴν ποιήσιν.

²¹⁴ El estudio más sólido al respecto es probablemente el de DANEK (1988: particularmente, 230-237), que considera que el canto X fue compuesto más tardíamente en el seno de la misma tradición épica. Este se basa en cuestiones formales, especialmente en la transgresión en diversas ocasiones de la llamada *Ley de Zielinski* (*Sukzessionsgesetz*), según la cual el narrador en la *Iliada* no presenta dos acciones simultáneamente. No obstante, otros autores han demostrado sus reservas contra la *Ley de Zielinski*, vid. SCODEL (2008: 124): «The Homeric treatment of time is not governed simply by conventions, and no one explanation will work for every passage». Desde otra óptica, vid. los argumentos a favor de su inclusión en la tradición homérica DUÉ-ABBOTT (2010: 33-49).

Homero se agrupa toda una tradición poética consistente en cuanto a la forma, pero fluctuante y permutable en lo que atañe a su contenido, dependiendo de la ocasión en que se ejecutaba la *performance*. Sea como fuere, este asunto no es esencial para nuestros propósitos.

El pasaje de nuestro interés se sitúa al final del canto: después de matar a los tracios y robar los caballos de Reso, Diomedes y Odiseo vuelven victoriosos al campamento aqueo. Allí se refrescan y se limpian el sudor en el mar y, a continuación, se bañan en unas bañeras, se frotran con aceite y comparten el banquete.

570 νηὶ δ' ἐνὶ πρυμνῇ ἕναρα βροτόεντα Δόλωνος
 θῆκ' Ὀδυσσεύς, ὄφρ' ἰρὸν ἔτοιμασσαίαιτ' Ἀθήνη.
 αὐτοὶ δ' ἰδρῶ πολλὸν ἀπενίζοντο θαλάσση
 ἐσβάντες κνήμας τε ἰδὲ λόφον ἀμφί τε μηρούς.
 αὐτὰρ ἐπεὶ σφιν κῦμα θαλάσσης ἰδρῶ πολλὸν
 575 νίψεν ἀπὸ χρωτὸς καὶ ἀνέψυχθεν φίλον ἦτορ,
 ἔξ ὃ' ἀσαμίνθους βάντες εὐξέστας λούσαντο.
 τῷ δὲ λοεσσαμένῳ καὶ ἀλειψαμένῳ λίπ' ἑλαίῳ
 δείπνω ἐφιζανέτην, ἀπὸ δὲ κρητῆρος Ἀθήνη
 πλείου ἀφυσσόμενοι λειβὸν μελιηδέα οἶνον. (II. 10. 570-579)

En la popa de la nave, colocó Odiseo los restos ensangrentados de Dolón hasta que le ofrecieran un sacrificio a Atenea. Ellos, adentrándose en el mar, se iban limpiando el abundante sudor de las pantorrillas, el cuello y los muslos. Cuando la ola del mar les hubo lavado el abundante sudor de la piel y refrescado su espíritu, se metieron en unas hermosas bañeras y se dieron un baño. Bañados y ungidos con graso aceite, se sentaron en el banquete y, después de llenar una cratera de vino dulce como la miel, ofrecieron una libación a Atenea.

Recientemente ECK (2012: 108-111) ha interpretado que este paso por el mar, antes de proceder al baño propiamente dicho en las bañeras, es un ritual de purificación, recordando que el agua de mar es una substancia con propiedades catárticas.²¹⁵ Los argumentos que aporta el investigador francés son exegéticos y se apoyan en la peculiaridad del combate de la Dolonía; según ECK (2012: 109) «bien qu' Homère ne blâme pas ce type d'opérations, reflet probablement une réalité historique, on est loin de

²¹⁵ Al respecto, vid. la nota al pie 161.

l'*arété* qui donne à l'épopée sa grandeur» e interpreta que «[b]ref, Diomède et son complice Ulysse, avant de se baigner, auraient peut-être le sentiment d'avoir agi davantage soit en brute soit en assassin qu'en nobles combattans.» A esto, el investigador francés añade que, al volver de la escaramuza, es necesario que los héroes se purifiquen antes de libar a Atenea (verso 579). A su parecer, los dos contactos con el elemento líquido, primero en el mar y luego en la bañera, se complementan, puesto que considera que, por un lado, el agua de mar tiene un uso específico para eliminar impurezas mayores, como la del homicidio, y, por el otro, el agua dulce, asociada normalmente a la limpieza y purificación ordinaria, marca, la restauración de la normalidad en los héroes tras el período crítico de la guerra nocturna.²¹⁶

Aunque científicamente el *onus probandi* suele recaer en el que afirma, pensamos que debemos presentar algunas objeciones al análisis de Eck. En primer lugar, en lo que atañe al carácter general de la Dolonía, el filólogo francés parece deudor de algunos juicios estilísticos de inicios del siglo pasado, que largo tiempo han pesado sobre este canto.²¹⁷ Debemos mencionar que la escaramuza de Dolón fue estudiada en un célebre artículo de GERNET (1936), en el que se enfatizaba la relación de Dolón con Licaón y ciertos rituales de iniciación.²¹⁸ De igual forma, siguiendo a Dumézil, Gernet planteaba un posible origen indoeuropeo del episodio y establecía paralelos de la vestimenta lupina de Dolón y su *dolosa* muerte con las máscaras de la muerte y el más allá, hasta el punto de que, un poco abruptamente, señalaba similitudes con el chivo expiatorio, ya que en algunas versiones Dolón parece ser sacrificado.²¹⁹ Un reciente e iluminador artículo de STEINER (2015: 348-254) ha reexaminado la cuestión de Dolón en la *Ilíada* y concluye que Dolón no solo es el doble paródico de Odiseo, el *trickster* por excelencia, sino también del propio Aquiles. El juego de espejos entre Odiseo y Dolón prueba la licitud de esta modalidad de *guerra nocturna*, alejada ciertamente del tipo de

²¹⁶ ECK (2012: 111).

²¹⁷ Vid. HAINSWORTH (1993: 153-155); DUÉ-ABBOT (2010: 8-9) citan los comentarios de Leaf o Nagler, poco elogiosos a la hora de valorar este canto.

²¹⁸ Cf. asimismo HUGHES (1991: 104-107); BONNECHERE (1994: 93-96).

²¹⁹ El texto homérico parece no plantea esta idea, vid. el comentario de HAINSWORTH (1993: 209, nota *ad loc.*), *Il.* 10. 570-571: νηὶ δ' ἐνὶ πρυμνῇ ἕναρα βροτόεντα Δόλωνος | θῆκ' Ὀδυσσεύς, ὄφρ' ἰδὼν ἐτοιμασσαίαια' Ἀθήνη. Cf. GERNET (1936: 27-30).

combate usual en la *Iliáda*, pero presente tácitamente en otras partes la *Iliáda* y la *Odisea*.²²⁰ Es más, no debe olvidarse que todo tiene lugar bajo el patrocinio de Atenea,²²¹ diosa a la que se encomiendan tanto Odiseo (10. 278-282) como Diomedes (283-294) y que recibe en este pasaje los despojos de Dolón, prometidos por Odiseo (460). Es más, Atenea es invocada con el epíteto Ἀθηναίη ληϊτιδι (460), ‘protectora del botín’ (ληϊς), y, aunque nada parece indicar que se le ofreciera habitualmente el botín de los combates, DUÉ-EBBOT (2010: 295-299, 358, *nota ad loc.*) concluyen acertadamente que este y otros indicios relacionan claramente la diosa con la guerra táctica, incluida la emboscada.²²² Tampoco se aprecia en el texto ningún elemento que permita valorar algún tipo de turbación en Diomedes u Odiseo por su acción; es más, la alegría de los soldados²²³ y el regocijo de Odiseo²²⁴ al volver sano y salvo al campamento con los caballos de Reso prueba precisamente lo contrario.

En segundo lugar, consideramos que hay otras explicaciones más satisfactorias de los dos baños consecutivos, el primero en el mar y el segundo en las bañeras. Como nota ECK (2012: 108), el léxico no es determinante: el verbo νίζω (575), y su derivado ἀπονίζω (573) sugieren normalmente la limpieza usual de manos o pies,²²⁵ y en voz pasiva, también la de objetos.²²⁶ El texto es claramente reiterativo en los vv. 573-575, en los que se identifica el sudor (ἰδρῶ, 573, 575) que cubre sus miembros inferiores y el cuello como la substancia de la que se desprenden, como indica la preposición-preverbio ἀπό. La segunda parte del hemistiquio del v. 575 (καὶ ἀνέψυχθεν φίλον ἦτορ), informa, además, de otra función: recobrar el aliento y refrescarse.²²⁷ De hecho, esta expresión se repite más adelante (*Il.* 13. 84), cuando los aqueos descansan agotados junto a sus naves, antes de entrar en la contienda animados por Poseidón. HAINDWORTH (1993: 209, *nota ad*

²²⁰ Vid. DUÉ-ABBOTT (2010: 69-87).

²²¹ El papel relevante de Atenea se ha visto como una marca de referencialidad a la *Odisea*, vid. PUCCI (1987: 57-70).

²²² Vid. asimismo PÒRTULAS I AMBRÒS (2014a: 14-15).

²²³ *Il.* 10. 541-542: καὶ ῥ' οἱ μὲν κατέβησαν ἐπὶ χθόνα, τοὶ δὲ χαρέντες | δεξιῇ ἠσπάζοντο ἔπεσσι τε μείλιχίοισι; 565: [...] ἄμα δ' ἄλλοι ἴσαν χαίροντες Ἀχαιοί.

²²⁴ *Il.* 10. 564: [...] καρχαλάων.

²²⁵ *LSJ s.v.* νίζω; *DGE s.v.* ἀπονίζω.

²²⁶ *Il.* 7. 425.

²²⁷ *DGE s.v.* ἀναψύχω.

loc.) apunta que «The heroes bathe in the sea, partly in order to cool off after their exertions (575). After that they enjoy the pleasure of the (hot) bath as if preparing for a feast», aunque esta diferencia no es explícita en el texto.

Los dos versos siguientes (10. 576-577) son claramente formularios,²²⁸ comunes a escenas de baño de la *Odisea*, donde forman parte del ritual de hospitalidad. De hecho, esta es la única mención en toda *la Ilíada* a las bañeras (ἀσάμινθος), un término de gran antigüedad documentado ya en las tablillas micénicas²²⁹ y mucho más presente en la *Odisea*, donde aparece en contextos de hospitalidad en palacios.²³⁰ No obstante, conviene recordar que esta no es la única escena de baño en la *Ilíada*. Así, Néstor ordena a Hecamede que caliente agua para el baño para limpiar la herida de Macaón (θερμήνη καὶ λούση ἅπο βρότον αἱματόεντα, 14, 6); también los Atridas mandan a los heraldos que calienten agua en un trípode para limpiar la sangre del cuerpo de Aquiles (Πηλεΐδην λούσασθαι ἅπο βρότον αἱματόεντα, 23. 40-41), pero el Pelida se niega porque debe ocuparse antes de los rituales fúnebres de Patroclo.

Mención aparte merecen, precisamente, escenas fúnebres, donde los cadáveres son bañados y, seguidamente, ungidos con aceite.²³¹ A pesar de que el tratamiento ritual del cadáver será comentado en mayor detalle en un apartado específico, dedicado a las abundantes escenas de baño en la *Ilíada* y la *Odisea*,²³² debemos subrayar que no es casual que Aquiles se ocupe de los cadáveres de Patroclo y Héctor, o que la propia Andrómaca prepare el baño a su esposo (22. 463-464), puesto que anticipa al auditorio la muerte del héroe pocos versos después. Como argumenta muy convincentemente GRETHLEIN (2007: 38-41), el motivo del baño en estos casos tiene una función narrativa que encadena las muertes de los principales personajes a la vez que relaciona, en un juego de espejos, amigos y enemigos, enfatizando la fatalidad de la condición humana. Asimismo, GRETHLEIN (2007: 26-32) considera que, en los casos restantes que hemos mencionado, el motivo del baño anuncia el retorno del héroe cansado o herido del combate, de manera

²²⁸ HAINSWORTH (1993: 209, nota *ad hoc*), cf. *Il.* 10. 576 = *Od.* 4. 48, 17. 87; *Il.* 10. 577 = *Od.* 6. 96.

²²⁹ *DMic*² s.v. a-sa-mi-to; *EDG* s.v. ἀσάμινθος, que propone un origen acadio. Para las evidencias arqueológicas, GINOUVÈS (1962: 29-46); REECE (2002), (2009: 273-279) para su aparición en la épica.

²³⁰ Cf. *Od.* 3.464; 4. 48-51; 17. 87-89, etc.

²³¹ Cf. *Il.* 16. 667-670; 18. 343-350; 24. 587.

²³² Cf. págs. 94 y ss.

que marca la transición de un escenario amenazador o de riesgo, a un espacio de acogida y calma.

A la luz de lo expuesto, pensamos que el pasaje de la Dolonía no se trata ni de una escena de hospitalidad, aunque comparte con ellas concomitancias estructurales, ni tampoco de un rito de purificación, puesto que eso sería una interpretación forzada por un juicio de valor sobre el texto. La emboscada nocturna es una modalidad de guerra legítima en la *Ilíada*. Como veremos con mayor detalle, las escenas de baño no siempre se presentan en situaciones idénticas ni responden a los mismos motivos y, en ocasiones, es percibir un valor religioso. En ese sentido, nos parece que el primer baño en el mar se relaciona con el cansancio de los guerreros después de la batalla, de acuerdo con el paralelo de *Il.* 13. 84; nótese, además, que el texto subraya que Odiseo y Diomedes llegan sudados (ἰδρῶ πολλῶν, 572, 574), una evidencia de la intensa actividad física que han realizado. Por lo que respecta al segundo episodio de baño en bañeras, es convincente la hipótesis que lo sitúa dentro del motivo del retorno del combate, una idea que, de hecho, es también enfatizada en diversos momentos del canto.²³³ Por otro lado, esta explicación tampoco excluye otras posibilidades más peregrinas, pero también válidas, como la necesidad de eliminar la sal del cuerpo²³⁴ o de participar limpio en el banquete. Por todo lo expuesto, es difícil pensar que exista un fin catártico en estos baños en el mar.

1.1.5. Ἄρης μαιφόνος

Μαιφόνος es en la *Ilíada* un epíteto de Ares que solo se encuentra en cuatro ocasiones, la mayoría de ellas concentradas en el canto v.²³⁵ Es natural que sea así, debido a que es uno de los momentos en los que el dios tiene especial protagonismo, ya que se enfrenta a Diomedes. Precisamente, Atenea y Apolo se dirigen a él diciendo «Ἄρες Ἄρες βροτολοιγὲ μαιφόνε τειχεσιπλῆτα» (5. 31, cf. 455), dos vocativos seguidos -un hecho sin paralelos en la *Ilíada*- y tres epítetos encadenados que marcan un gran grado de formalidad. Desde el punto de vista de la narración, esta fórmula no es extraña, puesto

²³³ DUÉ-ABBOTT (2010: 380-381).

²³⁴ Cf. *Od.* 6. 219, 225; 23. 237.

²³⁵ *Il.* 5. 31, cf. 455, 844; 21. 402.

que ambos dioses desean enardecerlo e incitarlo a trabar combate contra el Tidida.²³⁶ Vale la pena resaltar que estos tres epítetos se relacionan con su actividad en el combate y su carácter nefasto para los hombres; no debemos olvidar que en muchas ocasiones Ἄρης es sinónimo de π(τ)όλεμος o μάχη, conceptos que él mismo metonímicamente parece encarnar.²³⁷ Más adelante, Ares es de nuevo llamado también μαιφόνος al matar a Perifante (τὸν μὲν Ἄρης ἐνάριζε μαιφόνος [...], 5. 844); finalmente, encontramos una última aparición de esta epiclesis cuando salta sobre Atenea por haber incitado a Diomedes a que le atacase (τῇ μιν Ἄρης οὔτησε μαιφόνος ἔγχεϊ μακροῶ, 21. 402). No encontramos este adjetivo hasta la tragedia o la prosa, géneros en los que designa tanto actos (μαιφόνα ἔργα) como a conocidos homicidas, como, por ejemplo, Orestes.²³⁸ En comparación con otros epítetos exclusivos de Ares, como θουρός²³⁹ o βροτολοιγός,²⁴⁰ las ocurrencias de μαιφόνος en la *Ilíada* son escasas, aunque no se puede dudar de su carácter formular, especialmente en los pasajes del canto v.

Una primera apreciación que debe hacerse es sobre el significado del término. En primer lugar, es necesario diferenciar el sustantivo agente de θείνω, φονός, con su doblete φονεύς, ‘criminal, ‘asesino’ y el nombre de acción φόνος, literalmente, el hecho de matar, es decir, ‘asesinato’, ‘matanza’, etc. Una primera mirada a la voz del *LSJ* evidencia claramente la polisemia de φόνος durante la diacronía de la lengua; en Homero φόνος parece tener un sentido general, puesto que es aplicado tanto al asesinato en el marco de la guerra, al homicidio entre privados o incluso a bestias matando a otros animales.²⁴¹ Como apunta ECK (2012: 16), de guiarnos por el acento del compuesto μαιφόνος, la relación sintáctica de los compuestos permite más de una interpretación: o bien ‘el de la matanza que ensucia’ o ‘el ensuciado de matanza’, si se prefiere darle un valor pasivo al lexema verbal.²⁴²

²³⁶ KIRK (1990: 55-56, *ad loc.*).

²³⁷ *DGE s.v. Ἄρης* II. 3. Es también sugerente que Δεῖμος y Φόβος sean sus hijos y su hermana Eris (*Il.* 4. 439; 13. 299).

²³⁸ Cf. Hdt. 5 92 1, 6; 5 92 6,7, referido a Periandro, tirano de Mileto; A. *Eum.* 607, a Orestes; E. *Med.* 1346, a Medea.

²³⁹ *Il.* 5. 30, 35, 355, 454, 507, 830, 904; 15 127, 142; 21, 406, 498.

²⁴⁰ *Il.* 5. 31, 455, 518, 909; 8. 349; 11. 295; 12. 130; 13. 298, 802; 20. 46; 21. 421.

²⁴¹ ECK (2012: 201-203).

²⁴² *EDG s.v. μαιφώνω*.

MOULINIER (1952: 26, 181) consideraba *μιαιφόνος* «parfois un reproche violent» y, comentando su uso en los oradores áticos, deducía que «parent de *μιαυφονεῖν*, qui signifie “assasiner”, il exprime plutôt l’idée de “sanguinaire” ou celle d’*auteur* d’un meurtre, l’impureté étant présente, mais au second plan de la pensée». Asimismo, PARKER (1996²: 134) oponía la inexistencia de una metáfora de la polución en Homero con este epíteto y lo traducía como «one who kills in a polluting way». Dentro de la escuela francesa, RUDHARDT (1992²: 58) creía que *μιαυφόνος* era una prueba fehaciente de la relación solidaria entre la suciedad y la guerra. Siguiendo esta interpretación de Rudhardt, ECK (2012: 24-27, 116-123) ha dedicado algunas páginas de su sugerente monografía a esta cuestión. El investigador francés asimila a los guerreros con el propio dios de la guerra tal como demuestran algunas fórmulas homéricas, como *θεράποντες Ἀρέος*,²⁴³ *ἀρηίφιλος*,²⁴⁴ referido a los aqueos, especialmente a Menelao,²⁴⁵ *ἴσος Ἀρη*²⁴⁶ e, incluso, *Ἀρηῖοι* (16. 42), literalmente ‘de Ares’. Al parecer de Eck, esta cercanía comportaba la asimilación de ciertos estados del guerrero con el dios de la guerra,²⁴⁷ incluyendo la suciedad que evoca el epíteto *μιαυφόνος*.²⁴⁸ En efecto, estas reflexiones de Eck presuponen la existencia de un tipo de mancilla religiosa en la guerra, una cuestión que, como ya hemos indicado, no está libre de controversia, dado el silencio de las fuentes.²⁴⁹

²⁴³ *Il.* 6. 67; 15. 773; 7.382; 19. 78.

²⁴⁴ *Il.* 6. 73; 16. 303; 17. 319, 366.

²⁴⁵ *Il.* 3.21 ,52, 69, 90, 136, 206, 232, 253, 307, 430, 432, 452, 457; 4. 13, 150; 5. 561; 17, 1, 11, 138. Nótese que solo hay una mención en *Od.* 15.169. ECK (2012: 117, nota al pie 115) remarca que quince de las diecinueve ocurrencias son en el canto III, aunque no explica la razón.

²⁴⁶ Normalmente referido a Héctor o Aquiles, *Il.* 11.295, 604; 12. 130; 13. 802; 20. 46, 51.

²⁴⁷ Vid. para los soldados como substitutos de rituales de Ares, NAGY (2013: 158-161): «6§44. In this light, we need to consider more closely the identity of the god Arēs. Yes, he is the god of war, but he is also, more specifically, the god of martial fury. In war, a warrior who is possessed by the god Arēs experiences this kind of martial fury, which is typically bestial».

²⁴⁸ ECK (2012: 119) pone a colación el pasaje al inicio de la *Ilíada*: «ne doit-on pas pense qu’un fil relie, en pleine cohérence, “Ares souillé par le meurtre”, les soldats achéens rapprochés de mille façons d’Arès, appelés “serviteurs d’Arès” par leur chef, et ces mêmes soldats auxquels ce même chef ordonne de se purifier et de jeter leurs “souillures” à la mer?».

²⁴⁹ BORGEAUD (2016).

En ese sentido, las siguientes breves consideraciones sobre este término se acotarán exclusivamente al dios de guerra en la *Iliada*. Una primera constatación es que el epíteto *μιαφόνος* se relaciona con la naturaleza negativa del dios. En ese sentido, Ares no es precisamente un dios bien connotado en la *Iliada*. Baste recordar las palabras de Zeus en *Il.* 5. 890-891: ἔχθιστος δὲ μοι ἔσσι θεῶν οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν · | αἰεὶ γὰρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε. Su carácter nefasto parece prolongarse a lo largo de la diacronía, hecho que explica la escasez de sus cultos y templos hasta época romana, momento en el que fue asimilado a Marte.²⁵⁰ En la *Iliada* se explicita que su ámbito de influencia es τὰ πολεμήϊα ἔργα,²⁵¹ que comparte con Palas Atenea, su competidora.²⁵² Una interpretación común es considerar que Atenea representa la táctica y la victoria en el combate, mientras que Ares encarna los aspectos más caóticos y agresivos de la guerra, que, de hecho, él mismo y sus hijos despiertan en la *Iliada*.²⁵³

Sea cual sea la interpretación que demos a *μιαφόνος*, el término se asocia claramente con la suciedad. A nuestro parecer, esta suciedad no necesariamente debe interpretarse como metafísica o abstracta (el hecho de *θείνω*), dado que *φόνος* ya en la *Iliada* y otros textos poéticos puede designar una realidad física (el efecto de *θείνω*), es decir, los cadáveres de los combatientes.²⁵⁴ Esta suciedad que cubre a Ares, que crea o se origina en el *φόνος*, no se traduce en una idea de impureza como la podríamos esperar de época clásica, dicho de otro modo, como una imagen de exclusión o contagio. Más bien, nos inclinamos a pensar que la imagen de la suciedad cubriendo al dios de la guerra manifiesta otro aspecto de esta metáfora: el rechazo o la repugnancia hacia la suciedad, sobre todo la que se ocasiona en el combate; una repudia que nos parece análoga a la que despiertan los aspectos más salvajes y dolorosos de la guerra, pero que no

²⁵⁰ BURKERT (2007 [1977]: 228-229).

²⁵¹ *Il.* 5. 428-430.

²⁵² *Il.* 15. 110-142; 21. 394-400. Cf. BUFFIERE (1956: 298-300).

²⁵³ BOUVIER (2002: 215-216); LOUDEN (2006: 214-216); PAYEN (2008: 35-37).

²⁵⁴ *LSJ. s.v. φόνος*. «4. blood when shed, gore. ἄμ φόνον, ἄν νέκυσ *Il.* 10. 298; κέατ' ἐν φόνῳ 24. 610; ἐρευσγόμενοι φόνον αἵματος 16. 162». Esto se da también en castellano con la palabra *matanza*, que puede designar tanto el acto como el efecto (*DLE s.v. matanza* 1; 2).

necesariamente presupone la noción de suciedad, como impedimento ritual, que nos interesa.²⁵⁵

1.2. *Odisea*

1.2.1. Lavarse las manos en la *Odisea*

A diferencia de la *Ilíada*, en la *Odisea* lavarse las manos con χέρονιψ es un acto usual, que en la mayoría de los casos se documenta en contextos profanos. En primer lugar, el término se menciona explícitamente en un grupo de cinco versos repetidos hasta en seis ocasiones en la *Odisea*:²⁵⁶ χέρονιβα δ' ἀμφίπολος προχόω ἐπέχευε φέρουσα | καλῆ χρυσεῖη, ὑπὲρ ἀργυρέοιο λέβητος | νίψασθαι· παρὰ δὲ ξεστὴν ἐτάνυσσε τράπεζαν. | σῆτον δ' αἰδοίη ταμίη παρεθήκε φέρουσα, | εἶδατα πόλλ' ἐπιθεισα, χαριζομένη παρεόντων. Parafraseamos su contenido: antes de proceder al banquete, una esclava porta una jarra de oro (προχόος), de la que vierte agua lustral (χέρονιψ) sobre un recipiente de plata (λέβης),²⁵⁷ dispone una mesa y trae pan (σῆτον) y abundantes viandas (εἶδατα πόλλα). Estos versos tienen un lenguaje evidentemente prefijado y formular y forman parte de una de las *type-scene*, que la escuela americana estudió con profusión

²⁵⁵ Más explícitamente, si consultamos el *Lfgre s.v. πόλεμος*, algunos adjetivos que acompañan a πόλεμος en la *Ilíada* son κακός, δακρυόεις, πολύδακρυς, δήμιος, στυγερός etc.

²⁵⁶ *Od.* 1. 136-140; 4. 52-56; 7. 172-176; 10. 368-372; 15. 135-139; 17. 91-95.

²⁵⁷ El λέβης normalmente se ha traducido como 'palangana' (vid. *LSJ s.v. λέβης* 2), aunque, de acuerdo con la arqueología, los lebetas son toda una tipología de vasos hondos con base plana. Los lebetas son objetos de prestigio ya en la *Ilíada* (23.259), donde Aquiles los ofrece como premio junto a los trípodes, sobre los cuales suelen posarse, de acuerdo con la iconografía, cf. RICHTER-MILNER (1935: 9-12); GINAUVÈS (1962: 58-60). Su función parece ser variada: eran utilizados para mezclar vino, transportar líquidos o contener el agua lustral. Mención aparte merece el λέβης γαμικός o νυμφικός, tipológicamente diferente del λέβης y relacionado con los rituales previos al matrimonio. En la *Odisea* desempeñan la función de transportar el agua lustral (3. 440, *infra*) como recogerla después de limpiar las manos (vid. *supra*) o los pies (19.386).

en el siglo pasado.²⁵⁸ Es más, en todos los casos el banquete forma parte del acogimiento hospitalario de un huésped: así Telémaco acoge a Mentos (*Od.* 1. 136 y ss.), Menelao a Telémaco y Pisístrato (4. 52 y ss.; 15. 135 y ss.), Alcínoo a Odiseo (7. 172 y ss.), Circe a Odiseo (10. 368 y ss.) y Telémaco (¿y Penélope?)²⁵⁹ a Teoclímeneo (*Od.* 17. 91 y ss.).

Como sucede en la *Ilíada*, el discurrir del agua sobre las manos es también un modo de aludir a este ritual. En ese sentido, la fórmula ὕδωρ ἐπὶ χεῖρας ἔχευαν se encuentra también como una variante en contextos similares, con la particularidad de que esta precede más claramente la entrada de comida o bebida en el banquete.²⁶⁰ Como excepción, debemos también mencionar otro pasaje de la *Odisea* (10. 182), donde lavarse las manos está asociado meramente al consumo de la carne de un animal cazado, en un contexto próximo al del banquete, sin que se enmarque en un contexto de hospitalidad.

Encontramos, además, dos menciones a la χέρονιψ en el sacrificio oficiado por Néstor en el canto III. Se trata de un pasaje muy conocido donde se describe con gran detalle todo el ritual sacrificial. Néstor ordena celebrar un sacrificio y sus hijos traen la víctima y todo lo necesario para realizarlo. Areto sale de su habitación y porta consigo el agua lustral, pero en este caso dentro de un λέβης (χέρονιβα δὲ σφ' Ἄρητος ἐν ἀνθεμόεντι λέβητι, 3. 440). Una vez está todo preparado, antes del sacrificio *stricto sensu*, Néstor esparce agua lustral y granos de cebada (χέρονιβά τ' οὐλοχύτας τε κατήρατο, 445) y después ruega a Atenea mientras quema cabellos de la testuz de la novilla (446). La formalidad de estos rituales preparatorios se evidencia en el empleo del verbo κατάραω (445), un tecnicismo que perdurará hasta época clásica, y que prueba la antigüedad de estas prácticas.²⁶¹ La interpretación de este ritual pre-sacrificial ha dependido del paralelo iliádico en Crisa, puesto que, como recogen HEUBECK ET ALII (1988: 187-188,

²⁵⁸ Para las *type-scene*, con bibliografía anterior, vid EDWARDS (1992: 303-304); HEUBECK ET ALII (1988: 94, nota *ad loc.*); DE JONG (2001:136). Estos versos formularios se han considerado en algunos casos interpolaciones posteriores, como, por ejemplo, *Od.* 1. 139-140; 10. 365-369, ya atetizados por Aristarco (Sch. *Od.* 5. 55-56).

²⁵⁹ Sobre el papel ambiguo de Penélope en este pasaje vid. RUSSO ET ALII (1992: 25, nota *ad loc.*).

²⁶⁰ *Od.* 4. 216 (Menelao acoge a Telémaco), cf. 213-214: χερσὶ δ' ἐφ' ὕδωρ | χευάντων. Nótese que en la mayoría de las ocasiones forma parte de todo un hexámetro formular: τοῖσι δὲ κήρυκες μὲν ὕδωρ ἐπὶ χεῖρας ἔχευαν, *Od.* 1. 147 (Telémaco acoge a los pretendientes); 3. 338 (Néstor a Telémaco); 21. 270 (Telémaco, de nuevo a los pretendientes).

²⁶¹ BURKERT (2007 [1977]: 80-81).

nota *ad loc*), existe una clara semejanza entre *Od.* 3. 445 e *Il.* 1. 449, *χερσίνψαντο δ' ἔπειτα καὶ οὐλοχῦτας ἀνέλοντο*. En consecuencia, podemos inferir, con cierta seguridad, que, aunque no sea explícito, la escueta mención al agua lustral hace referencia al gesto ritual de lavarse las manos antes del sacrificio.

A pesar de que las escenas de sacrificio están claramente prefijadas e incluyen la repetición de una misma estructura narrativa sacrificio-repartición-banquete, dos de tres escenas de sacrificio²⁶² omiten el uso de la *χέρνυψ*. Las razones de ello pueden ser diversas, como razones de tipo poético, como temáticas.²⁶³ En todo caso, no podemos dudar de la importancia de este acto ritual, dado que el aguamanos no solamente se atestigua en el sacrificio, casi paradigmático, que oficia el pío Néstor, sino también en otros pasajes con un fuerte carácter religioso. En efecto, algunos personajes también se lavan las manos antes de realizar peticiones a la divinidad: así Telémaco se aleja del palacio y, antes de orar a Atenea, lava sus manos en el mar (*ἐπὶ θίνα θαλάσσης, | χεῖρας νιψάμενος, πολίης ἀλδς εὐχετ' Ἀθήνη, 2. 260-261*) y, más adelante, Odiseo procede de mismo modo antes de orar a los dioses en la isla de Helios (*χεῖρας νιψάμενος, ὄθ' ἐπὶ σκέπας ἦν ἀνέμοιο, | ἠρώμην πάντεσσι θεοῖς 12. 336-337*). En ambos casos esta precaución parece efectiva puesto que los dioses se muestran favorables a las peticiones de padre e hijo.

Como ya hemos afirmado anteriormente, las manos cobran un especial protagonismo en los rituales. Con ellas se sostiene el objeto con el que se abate o se degüella a las víctimas; con las manos también se vierten libaciones y, cuando se ruega a la divinidad, se alzan las manos (*χεῖρας ἀνάσχεῖν*);²⁶⁴ de aquí se deduce la importancia de limpiarlas antes del ritual. De este modo, lavarse las manos es un gesto ritualizado para conseguir un estado de limpieza-pureza óptimo para entrar en contacto con los dioses mediante los rituales. En lo que atañe a los primeros ejemplos en contextos de hospitalidad, HEUBECK ET ALII (1988: 94, nota *ad loc.*) comentan muy acertadamente que lavarse las manos al principio del banquete trasciende la simple finalidad higiénica²⁶⁵

²⁶² *Od.* 12. 353-365; 14. 418-438.

²⁶³ Así, por ejemplo, en el caso del sacrificio en la isla de Helios, se puede aducir como argumento la peculiaridad de la situación, cf. HEUBECK-HOEKSTRA (1990: 183, nota *ad loc.*).

²⁶⁴ Vid. para las manos durante la plegaria, AUBRIOT-SÉVIN (1992: 105-106).

²⁶⁵ En un contexto totalmente profano aparece en *Ar.* V. 1216.

y convenimos que tiene un valor claramente ritual, si bien no conectado con el requisito de pureza. Es evidente que la repetición insistente de fórmulas ritualiza, al menos desde un punto de vista narrativo, la acción.²⁶⁶ Ahora bien, hay que tener en cuenta que la repetición de una misma imagen no establece necesariamente una misma función simbólica en contextos tan diversos, de modo que debemos ser cautos, porque corremos el riesgo de atribuir erróneamente un valor religioso a un gesto tan mundano y usual como lavarse las manos. Por su alto nivel de formalidad, nos parece evidente que traer aguamanos forma parte del protocolo de acogida del huésped, e incluso el reconocimiento de su condición: así, una vez Penélope admite el buen juicio del mendigo, que no es otro que Odiseo,²⁶⁷ ordena que Euriclea le lave pies y manos (19. 357-360), un tratamiento que no le es ofrecido anteriormente por su condición de pordiosero. En nuestra opinión, este gesto no solo permite participar al recién llegado en el banquete como un comensal más, sino que se trata de un mecanismo que enfatiza su integración temporal en la comunidad de acogida. En ese sentido, recuérdese que compartir la *χέρνιψ* es en época clásica un símbolo de pertenencia a una misma comunidad religiosa y que, una de las primeras prohibiciones del homicida es, precisamente, compartir la *χέρνιψ* con los miembros de su *φρατρία*.²⁶⁸

1.2.2. Purificación del palacio de Odiseo

En este subapartado estudiaremos diversas gestos de limpieza que se llevan a cabo en el palacio de Odiseo tras el asesinato de los pretendientes. Una vez acontecida la matanza de los pretendientes, la primera orden de Odiseo (*Od.* 22. 411-418) es hacer traer a las esclavas que tuvieron un comportamiento inadecuado; seguidamente, da las instrucciones siguientes a su hijo, al boyero y al porquerizo, que han colaborado en la matanza de los pretendientes: (i) llevarse los cuerpos, (ii) ordenar a las esclavas que

²⁶⁶ SEGAL (1967: 323).

²⁶⁷ *Od.* 19. 350-352: ξείνε φίλ'· οὐ γάρ πώ τις ἀνήρ πεπνυμένος ὄδε | ξείνων τηλεδαπῶν φιλίων ἐμόν ἴκ
ετο δῶμα, | ὡς σὺ μάλ' εὐφραδέως πεπνυμένα πάντ' ἀγορεύεις, nótese la ambigüedad de ξείνος en el verso 350 y 351.

²⁶⁸ Cf. GINOUVÈS (1962: 303), cf. A. Eum. 656; S. OT. 240; Eur. Or. 1602; Ar. Lys. 1128-1235; D. 20, 158 etc.

limpien mesas y sillas y (iii) sacarlas fuera y matarlas con la espada. Supervisadas por Telémaco, el boyero y el porquerizo, estas apilan los cadáveres en el patio, limpian las sillas y las mesas con agua y una esponja (439-440). Aunque no haya sido ordenado por Odiseo,²⁶⁹ Telémaco y sus siervos también se implican directamente en la limpieza barriendo con un rastrillo el suelo de la sala. Cuando todo está en orden (πᾶν μέγαρον διεκοσμήσαντο, 457, cf. 440), se ocupan de las últimas disposiciones de Odiseo: hacen salir a las siervas y, contraviniendo las órdenes de su padre, Telémaco decide dar una muerte menos honrosa a las esclavas colgándolas del techo (465-473).²⁷⁰ Seguidamente, traen al cabrero Melantio, al que habían atado previamente, y aún vivo lo mutilan (474-477).²⁷¹

Una vez cumplidas las órdenes, Telémaco y sus siervos se lavan las manos y los pies (ἀπονιψόμενοι χειρῶς τε πόδας, *Od.* 22. 478) antes de entrar al palacio. Como suele expresar el verbo ἀπονίζω, la limpieza aquí es superficial, dado que, más adelante (23. 130-140), Odiseo ordena que se bañen (λούσασθε, 131, cf. 142) y cambien sus ropas. Este primer acto de lavar manos y pies antes de entrar de nuevo en la morada se ha intuido como algún tipo de limpieza ritualizada, dadas las acciones cometidas previamente.²⁷² Una primera cuestión que debemos tener en cuenta es la ambigüedad de χεῖρ y ποῦς:

²⁶⁹ RUSSO ET ALII (1992: 299, nota *ad loc.*): «In view of the urgency of the situation Telemachus joins with the servants in carrying out these servile tasks». Para las diferencias entre las órdenes de Odiseo y los actos llevados a cabo, vid. el cuadro comparativo de DE JONG (2001: 542-543).

²⁷⁰ Para esta práctica, vid. LORAUX (1985: 33-37); CANTARELLA (2003: 240-247).

²⁷¹ De acuerdo con CANTARELLA (1996: 24-28), Melantio ya está muerto cuando es despedazado. La investigadora defiende acertadamente que no se trata de un μαχαλιασμός, una práctica testimoniada en fuentes más tardías (cf. Hsch. *s.v.* μασχαλίσματα, Sud. *s.v.* ἐμασχαλίσθη), por la que, al mutilar el cadáver se impedía que el difunto cobrara después venganza (ὑπὲρ τοῦ τὴν μῆνιν ἐκκλῖναι ἀκρωτηρίασαν τὰ μόρια τούτων), cf. JOHNSTON (1999: 157-159). En efecto, analizando el pasaje de la *Odisea*, la investigadora concluye que, como sucede con las criadas, se trataría de un modo de privar de una muerte honrosa a alguien de naturaleza indigna o servil, como Melantio, culpable no solo de traición, sino también de robo al facilitar armas a los pretendientes. De hecho, Antínoo amenaza al mendicante Odiseo en estos mismos términos en *Od.* 18. 82-87. Cf. un resumen en CANTARELLA (2003: 247-250). *Contra* RUSSO ET ALII (1992: 304-305), DAVIES (1994).

²⁷² Esta interpretación es implícitamente aceptada por RUSSO ET ALII (1992: 306 nota *ad loc.*): «But it is hardly surprising that after such slaughter they should need, and be required by ritual, to wash both hands and feet, or indeed their whole bodies» (el subrayado es nuestro).

estos términos significan tanto ‘manos’ y ‘pies’ como lo que hoy entendemos como extremidades superiores e inferiores.²⁷³ En ese sentido, en algunos pasajes de la *Ilíada* y la *Odisea* las manos y los pies son los elementos que definen la fuerza del ἀνήρ.²⁷⁴ Son incluso la parte del cuerpo que los hacen reconocibles en la *Odisea*: Menelao se percata de quién es Telémaco al verle los brazos y las piernas (4. 149) y, en una escena en la que casi se reconocen los esposos,²⁷⁵ Penélope ordena a Euriclea que limpie las manos y los pies del mendigo (en verdad Odiseo), afirmando que estas son semejantes a las que podría tener entonces su marido (19. 359).

Después de exterminar a los pretendientes, Telémaco busca a Euriclea. Al abrir las puertas, que se habían convenientemente cerrado, el aya ve a su señor entre los cadáveres, cubierto de sangre y polvo como un león (εὔρεν ἔπειτ’ Ὀδυσῆα μετὰ κατμένοισι νέκυσσιν, | αἷματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον²⁷⁶ ὥστε λέοντα, 401-402), una imagen terrible de ver (δεινὸς δ’ εἰς ὅπα ιδέσθαι, 405). Como demuestra sólidamente en su ensayo MAUDIT (2006: 132-133), esta imagen expresa el alcance y la violencia de la venganza de Odiseo. Para nuestros propósitos, conviene remarcar que estar manchado con polvo y sangre es el nexa que asimila a Odiseo con un león, puesto que la comparación se inicia y finaliza con idéntica imagen: αἷματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον ὥστε λέοντα (402) y ὡς Ὀδυσσεὺς πεπάλακτο πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεῖν (406).²⁷⁷ En ese sentido, no es baladí que se subrayen las extremidades superiores e inferiores como lugar donde se acumula la suciedad, ya que es una imagen literaria que se utiliza para referirse, por extensión, a la totalidad del cuerpo.

Teniendo en cuenta esta sinécdoque, la limpieza exclusivamente de brazos y piernas, o si se prefiere, de pies y manos, del verso 478, antes de volver a entrar en el

²⁷³ Vid. *LSJ* s.v. χεῖρ A 2, s.v. ποῦς. A 1: « [...] so of the leg with the foot, as χεῖρ for the arm and hand. »

²⁷⁴ Así, la vejez ha arrebatado la fuerza en brazos y piernas a Néstor y Peleo, en *Il.* 23. 627, *Od.* 11. 497; los dioses alientan fuerza a los pies y manos de sus favoritos, *Il.* 5. 122, 13. 61, 75.

²⁷⁵ Cf. DE JONG (2001: 475, nota *ad loc.*) para otras escenas similares. Ciertamente, como es ampliamente conocido, el primer reconocimiento de Odiseo tiene lugar poco después, cuando Euriclea lava sus pies y ve su herida en la pantorrilla (*Od.* 19. 467-475).

²⁷⁶ Cf. *Il.* 6. 268, *Od.* 23. 48.

²⁷⁷ También encontramos estos dos motivos unidos en *Il.* 17. 541-542: [...] ἄν δ’ αὐτὸς ἐβaine πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεῖν | αἱματόεις ὡς τίς τε λέων κατὰ ταῦρον ἐδηδῶς (referido a Automedonte); vid. también el breve comentario de ANDÒ (2010: 11-13).

palacio, remite claramente al contenido del verso 406. Resulta difícil trazar una conexión entre esta imagen literaria basada en la suciedad con su valor religioso; más bien el símil del león y la suciedad que le es asociada, hacen referencia al aspecto más salvaje de su venganza. De hecho, la imagen de Odiseo cubierto de sangre no provoca horror o algún tipo de temor religioso en Euriclea, sino que ella muestra su júbilo por la merecida muerte de los pretendientes. En definitiva, todo parece indicar que se trata de un acto relacionado con la higiene, en la línea de la limpieza de las mesas y sillas con una esponja por parte de las esclavas.²⁷⁸ De igual modo pensamos que deben interpretarse los baños que se realizan más adelante, cuando Odiseo ordena a Telémaco y a sus leales servidores que se bañen, cambien sus vestidos, saquen las esclavas y llamen al aedo para que parezca que celebran unas nupcias (23. 131-140). Es más, poco después (152-165), el propio Odiseo se baña y es embellecido por Atenea, de modo que Penélope empieza a reconocer la apariencia de su esposo.²⁷⁹ Sin negar el probable valor simbólico de estas imágenes de baño,²⁸⁰ en ellas no se rastrea, *a priori*, ningún tipo de relación con la impureza; más bien, el deseo de retardar todo lo posible el descubrimiento de la masacre de los pretendientes.

Más controvertida es la escena del siguiente pasaje:

οἱ μὲν ἔπειτ' ἀπονιψάμενοι χειρᾶς τε πόδας τε
 εἰς Ὀδυσῆα δόμονδε κίον, τετέλεστο δὲ ἔργον.
 480 αὐτὰρ ὃ γε προσέειπε φίλην τροφὸν Εὐρύκλειαν·
 “οἴσε θεῖον, γρηῦ κακῶν ἄκος, οἴσε δέ μοι πῦρ,
 ὄφρα θειώσω μέγαρον· σὺ δὲ Πηνελόπειαν
 ἔλθεῖν ἐνθάδ' ἄνωχθι σὺν ἀμφιπόλοισι γυναίξι·
 πάσας δ' ὄτρυνον δμῶδας κατὰ δῶμα νέεσθαι.”
 485 τὸν δ' αὖτε προσέειπε φίλη τροφὸς Εὐρύκλεια·
 “ναὶ δὴ ταῦτά γε, τέκνον ἐμόν, κατὰ μοῖραν ἔειπες.
 ἄλλ' ἄγε τοι χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἶματ' ἐνείκω,
 μηδ' οὔτω ῥάκεσιν πεπυκασμένος εὐρέας ὄμους

²⁷⁸ PARKER (1996²: 114, nota al pie 39); MOULINIER (1952: 93-95); ECK (2012: 104): «De même Ulysse qui est entièrement sali de poussière et de sang, se lave les pieds et les mains : ce geste d'hygiène élémentaire clôt définitivement l'épisode du massacre des prétendants et n'a manifestement aucun contenu religieux».

²⁷⁹ RUSSO ET ALII (1992: 327-328, nota *ad loc.*).

²⁸⁰ DE JONG (2001: 555, nota *ad loc.*): «As in Book 6, the bathing, beautification, and simile may be said to have a symbolic meaning, signalling the return to civilization of 'the lion' Odysseus.»

ἐνὶ μεγάροισι· νεμεσσητὸν δὲ κεν εἶη.”
490 τὴν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς·
“πῦρ νῦν μοι πρότιστον ἐνὶ μεγάροισι γενέσθω.”
ὡς ἔφατ', οὐδ' ἀπίθησε φίλη τροφὸς Εὐρύκλεια,
ἥνικεν δ' ἄρα πῦρ καὶ θήϊον· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς
εὔδιεθειωσεν μέγαρον καὶ δῶμα καὶ αὐλήν. (*Od.* 22. 478-494)

Después, [*sc.* Odiseo, Telémaco, el boyero y el porquerizo] se lavaron manos y pies y entraron en la casa de Odiseo, y la obra ya se había consumado. Entonces él [*sc.* Odiseo] dijo a su aya Euriclea: «Trae azufre, anciana, alivio de males, y tráeme fuego para que azufre esta sala. Y tú haz que venga aquí Penélope con sus criadas y manda que acudan también todas las esclavas del palacio.» Le respondió a su vez su aya Euriclea: «Sí, hijo mío, eso que dices es muy adecuado; mas, ea, te traeré ropa, un manto y una túnica, que no tengas tus anchos hombros así, cubierto de harapos, en estas salas, pues eso sería bien reprehensible.» Le contestó entonces Odiseo de muchos ardides: «Primeramente, que se me encienda el fuego en esta sala.» Así habló y no desobedeció su aya, Euriclea, pues trajo fuego y azufre. Al punto Odiseo azufró bien la sala, el palacio y el patio.

El uso del azufre y el fuego para limpiar las estancias (οἷσε θέειον, γρηῖ, κακῶν ἄκος, οἷσε δέ μοι πῦρ, 481)²⁸¹ es una cuestión que ha provocado disensión entre los especialistas.²⁸² El paralelo más inmediato se encuentra en la *Iliada* (16. 225-232), en el momento en que Aquiles purifica una copa con azufre y agua antes de libar a Zeus.²⁸³ Como hemos afirmado en nuestro comentario a este lugar, esta limpieza forma parte de las prescripciones rituales de Aquiles con las que acentúa la “exclusividad” del rito.

En este pasaje de la *Odisea* el azufre es denominado κακῶν ἄκος (481), ‘remedio de males’, una expresión eufónica también utilizada en singular en la *Iliada* (9. 250: κακοῦ ἔστ' ἄκος εὐρεῖν) para referirse a la solución que ayude a frenar el avance de los troyanos. Prueba de su valor poético es su aparición, casi exclusivamente, en la tragedia, donde, en algunos casos, parece relacionarse con el lenguaje médico.²⁸⁴ Las interpretaciones más restrictivas, como la de ECK (2012: 104) o HARRIS (2015: 15-16),

²⁸¹ Cf. *Od.* 23. 49-51: νῦν δ' οἱ μὲν δὴ πάντες ἐπ' αὐλείησι θύρησιν | ἄθροοι, αὐτὰρ ὁ δῶμα θεειοῦται περικαλλές, | πῦρ μέγα κηάμενος: σὲ δὲ με προέηκε καλέσσαί.

²⁸² PARKER (1996²: 57-58, 227-228); BURKERT (2007 [1977]: 106); *contra* MOULINIER (1952: 28); ECK (2012: 104), siguiendo a GLOTZ (1904: 230).

²⁸³ Cf. nuestro comentario en las págs. 71 y *ss.*

²⁸⁴ RUSSO ET ALII (1992: 306-307, nota *ad loc.*). Cf. A. Per. 631, vid. GARVIE (2009: 262, nota *ad loc.*); E. Alc. 135, HF. 93.

consideran que se trata de una precaución higiénica que no obedece a ningún imperativo religioso.

Nuestra interpretación discrepa substantivamente de la de estos investigadores. En primer lugar, aunque se trate de un argumento *ex silentio*, debe recordarse que en las fuentes posteriores no encontramos referencia alguna al uso del azufre como una substancia de limpieza o desinfección desvinculada de un ritual. En segundo lugar, debemos subrayar el carácter urgente de la fumigación, expresado mediante el adverbio *πρώτιστον* (22. 491) y el rechazo de Odiseo a cambiar sus ropas antes de azufrar la sala. De hecho, al contrario de su propósito inicial (*θειώσω μέγαρον*, 483), Odiseo no azufra solamente la sala donde los pretendientes han perecido, sino que abarca todo el hogar en su totalidad (*μέγαρον καὶ δῶμα καὶ ἀύλην*, 22. 494),²⁸⁵ como se intuye en el verbo compuesto *δια-θειώω*²⁸⁶ y el adverbio *εὖ*. De este indicio, se desprende que esta medida supera la previsión higiénica, de lo contrario, parece difícil entender por qué, en un momento de urgencia, la limpieza con azufre no se limita a la sala (*μέγαρον*) donde ha acaecido la matanza de los pretendientes, un lugar, por cierto, ya saneado previamente por Telémaco y las esclavas. De esta forma, el valor ritual de este acto nos parece evidente, pero menos claro qué tipo de impureza se pretende eliminar con ello. Muy prudentemente, PARKER (1996²: 226) simplemente admite que es empleado como substancia purificante y BURKERT (1995 [1984]: 64) afirma que tiene un claro valor ritual y considera que el término griego es, de hecho, un préstamo lingüístico del próximo oriente antiguo, donde el azufre desempeñaba en ocasiones esta función.

Por otro lado, si aceptamos que la fumigación del palacio de Odiseo se debe a la muerte violenta de los pretendientes, nos encontramos con que las fuentes históricas no parecen señalar el azufre como un elemento propio ni de los rituales funerarios ni de la purificación de los homicidios.²⁸⁷ Más frecuente es su aparición en diversas terapias del corpus hipocrático, como hemos mencionado más arriba.

Hallamos, empero, un interesante paralelo tardío en un idilio de Teócrito (24) dedicado a Heracles. Se trata de una escena doméstica en la casa de Anfitríon, en la que

²⁸⁵ Cf. *Od.* 23. 50: [...] [*sc.* Odiseo] ὃ δῶμα θειοῦται περικαλλές, 23. 50

²⁸⁶ Cf. RUSSO ET ALII (1992: 307, nota *ad loc.*).

²⁸⁷ Este es un argumento de ECK (2012: 104).

Heracles, con solo diez meses, mata las serpientes que Hera envía a su cama.²⁸⁸ Al día siguiente, Alcmena hace llamar a Tiresias, quien, tras pronosticarle el destino de su hijo, le encomienda, en primer lugar, quemar los restos de las serpientes y tirar las cenizas fuera de las fronteras, purificar la casa con azufre, asperger agua con sal con un ramo y sacrificar un lechón a Zeus (καθαρῶ δὲ πυρῶσατε δῶμα θεεῖω | πρῶτον, ἔπειτα δ' ἄλεσσι μεμιγμένον, ὡς νενόμισται, | θαλλῶ ἐπιρραίνειν ἐστεμμένω ἀβλαβῆς ὕδωρ | Ζηνὶ δ' ἐπιρρέξαι καθυπερέτρω ἄρσενα χοῖρον, 24, 96-99).²⁸⁹ Ciertamente, nos parece legítimo preguntarnos hasta qué punto el pasaje refleja un ritual concreto o bien, como parecen preferir los estudiosos, toda la escena forma parte de un juego de intertextualidad de diversos autores y obras, entre ellas la propia *Odisea*.²⁹⁰ En ese sentido, según notan FANTUZZI-HUNTER (2005: 207), la intervención de Tiresias parece ser una escena de consultación mágica, tan frecuente en época helenística. Por otro lado, se puede intuir cierta comicidad – quizá incluso parodia de los asesinatos de Heracles – en la escena, dado que las “víctimas” son dos serpientes enviadas por Hera. No obstante, por lo que atañe a los ritos, hemos de notar que la secuencia ritual está dividida en dos partes: (i) fumigar y asperger agua con sal y (ii) sacrificar una víctima a Zeus; esta estructura no necesariamente ha de ser una innovación²⁹¹ o una burla, puesto que en época clásica se documentan rituales de purificación seguidos o precedidos de sacrificios conciliadores.²⁹² En ese sentido, más allá de su valor literario, es muy posible que el poeta alejandrino esté documentando una práctica real transmitida a través de narraciones sobre la purificación de homicidas.

²⁸⁸ Este mito ya está presente en Pi. N. 1, 33-72. para la valoración de las fuentes, cf. GOW (1952²: 415); STERN (1974: 348-350); FANTUZZI-HUNTER (2005: 201-210). STERN (1974: 357) defiende también que quemar las serpientes y expulsar sus restos tiene similitudes con los φαρμακοί, una idea que se nos antoja algo extraña.

²⁸⁹ KYRIAKOU (2018: 215): «Such instructions are totally absent from Pindar's ode and had not been requested by the queen. Apart from striking a typically Hellenistic note, this part then indicates that for all her prudent intelligence and thoughtful fortitude, not to mention her potentially presumptuous readiness to instruct even a seer, Alcmena is not in a position to foresee and prepare for everything.»

²⁹⁰ STERN (1974: 358-359); FANTUZZI-HUNTER (2005: 208-209); KYRIAKOU (2018: 209-210).

²⁹¹ Siguiendo las teorías de su época GOW (1952²: 416) relaciona con la llamada “purificación délfica”. Vid para un resumen de esta cuestión GIORDANO (2014: 292-293).

²⁹² Sobre el valor de este sacrificio, cf. GEORGOUDI (2017).

Aunque el paralelo de Teócrito no nos permite sacar conclusiones fiables, debemos valorar que se trata de una circunstancia similar, esto es, la purificación de un espacio donde se ha cometido un homicidio.²⁹³ Pero su valor no se detiene aquí como hemos visto al comentar la purificación de la copa por parte de Aquiles en la *Ilíada* (16. 225-232). Algo de luz puede arrojar, tal vez, un pasaje de la *Historia naturalis* (35. 50) de Plinio el viejo en que se menciona, entre las ventajas del azufre, su uso en ceremonias de purificación de casas (*HN*, 35. 50): *habet et in religionibus locum ad expiandas suffitu domos*. Esto parece confirmado por un conocido escolio²⁹⁴ que menciona la costumbre de los atenienses de depositar, tras estas purificaciones domésticas (καθαίροντες οἰκίαν), incensarios de barro (ὄστράκινον θυμιατηρίου) en los cruces de los caminos, un lugar connotado como un lugar de depósito de la impureza.²⁹⁵ Estas fuentes son muy tardías, pero permiten apuntar hacia una tradición ritual, de carácter doméstico, en la que el azufre jugaba un papel importante en la purificación del hogar.

A todas luces, el azufre era percibido como una sustancia idónea para la purificación de recintos, ya que, como ya hemos dicho antes, por su olor intenso, se le imputaba una capacidad catártica natural,²⁹⁶ a la vez que, elevándose y ocupando el espacio, se aseguraba que llegase a todos los rincones. En definitiva, creemos que podemos afirmar con mayor certeza que este pasaje concreto de la *Odisea* contiene un primer indicio de suma importancia sobre la naturaleza de la impureza, asociada a una suciedad física, pero que, en cierto modo, parece sobrepasarla. La premura de Odiseo a la hora de fumigar el palacio se nos antoja como un signo del terror inherente a la suciedad, una característica muy señalada en los estudios de antropología. Es más, el carácter diferenciado de esta suciedad se hace evidente por la técnica utilizada para eliminarla; una limpieza al uso, con agua, no es suficiente, sino que es necesario el azufre, cuyo uso en la *Ilíada* y fuentes posteriores se reserva para contextos religiosos y médicos.

²⁹³ Para otras fuentes literarias donde se menciona la purificación de azufre, pero no vinculada a los espacios, vid. *ThesCra II* 21-22.

²⁹⁴ Sch. A. *Ch.* 97a (Smith).

²⁹⁵ Sobre los cruces de caminos, vid. nuestro comentario en la pág. 349 y ss.

²⁹⁶ Cf. nuevamente PARKER (1996²: 57-58).

1.3. El baño en la *Ilíada* y la *Odisea*

Como ya hemos anunciado previamente, en este capítulo analizaremos conjuntamente los ejemplos de baño de la *Ilíada* y de la *Odisea*, dado que comparten elementos comunes. En efecto, en los poemas homéricos, el baño, seguido siempre de la unción, tiene lugar, principal, aunque no exclusivamente, en dos situaciones concretas: en el marco del ritual fúnebre y en el de la hospitalidad.²⁹⁷ Dado el gran número de ejemplos disponibles, los hemos agrupado, primeramente, según estos dos contextos y, finalmente, hemos añadido un tercer grupo de casos variados.

(1.) **Bañar el cadáver.** En los poemas homéricos rendir honras fúnebres es un deber sancionado por los dioses, ya que, de lo contrario, el cuerpo insepulto puede despertar la ira de los dioses (θεῶν μῆνιμα, *Il.* 22. 358, *Od.* 11. 73; νεμεσσηθέωμέν, *Il.* 24. 53). Forma parte de los ritos debidos a los difuntos que alguien –generalmente, un familiar– se ocupe de su cuerpo; lo contrario se percibe en diversos momentos del *epos* como una grave transgresión que destruye el estatus heroico del ultrajado.²⁹⁸ En oposición a estas infracciones, encontramos un ritual fúnebre bien definido en los poemas homéricos. Aunque los muertos no reciben siempre el mismo tipo de honras fúnebres, se detalla un ritual que podríamos calificar de general. El primer paso es, precisamente, el cuidado de su cadáver; esto es, básicamente, limpiar y ungir su cuerpo con aceite y ponerle ropas limpias. Seguidamente, se le dispone en un lecho fúnebre donde es expuesto a la vista de los suyos para que lo velen y lloren por su muerte; finalmente, el cuerpo es quemado en una pira.²⁹⁹ Los funerales más destacados son los de Aquiles y Patroclo, en la *Odisea* (24. 43-96) y la *Ilíada* (18. 346-353) respectivamente. En la *Odisea*, Agamenón describe minuciosamente a Aquiles el funeral que los aqueos rindieron al Pelida; lo primero que hicieron fue tomar el cuerpo del combate, limpiarlo

²⁹⁷ Esta similitud, especialmente léxica, ya ha sido notada en los comentarios de EDWARDS (1991: 187, nota *ad loc.*) y RICHARDSON (1992: 338, nota *ad loc.*).

²⁹⁸ REDFIELD (1984: 229-230); VERNANT (2007 [1989]: 1352-1358); BOUVIER (2002: 107-109). En la *Ilíada* se presentan este tipo de escenas –que los expertos han denominado acertadamente *anti-funerales*– en la escalada de atrocidades de la guerra, cuya culminación es la ἀεικίη del cadáver de Héctor

²⁹⁹ SOURVINOU-INWOOD (1983: 37-38); VERNANT (2007 [1989]: 1354-1355).

con agua y ungirlo con aceite (καθήραντες χροάα καλὸν | ὕδατι τε λιαρῶ καὶ ἀλείφατι,³⁰⁰ 24. 45-46). De igual modo, en la *Ilíada*, Aquiles actúa con Patroclo; el Pelida ordena a los mirmidones que limpien la sangre de las heridas del cadáver (λουῦσιαν ἄπο βρότον αἱματόεντα, 18. 345), de modo que los mirmidones lo bañan, ungen, y cubren sus heridas para disponerlo, finalmente, en un lecho (καὶ τότε δὴ λουῦσάν τε καὶ ἤλειψαν λίπ' ἐλαίῳ, ἐν δ' ὠπειλὰς πλησαν ἀλείφατος ἐννεώροιο: | ἐν λεχέεσσι δὲ θέντες ἐανῶ λιπὶ κάλυψαν, *II*. 18. 350-352). El Pelida tendrá idéntico gesto para con Héctor al final de la *Ilíada*, ordenando a las esclavas que laven y froten su cuerpo con aceite (τὸν δ' ἐπεὶ οὖν δμῶαὶ λουῦσαν καὶ χροῖσαν ἐλαίῳ, 24. 586). Los cuidados al cadáver no están reservados a los grandes guerreros, sino que también aqueos y troyanos recogen a los hombres caídos en el campo de batalla y limpian la sangre de sus heridas (ἀλλ' ὕδατι νίζοντες ἄπο βρότον αἱματόεντα, 7. 241), antes de amontonarlos y quemarlos en las piras.

En ocasiones, los propios dioses se ocupan de los cuerpos de héroes que les son especialmente caros: Tetis evita que el cadáver de Patroclo se pudra echando gotas de ambrosía y néctar en la nariz de Patroclo (ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἐρυθρὸν | στοᾶξε κατὰ ῥινῶν, 19. 38-39) y también Zeus, incapaz de evitar el destino de Sarpedón, ordena a Apolo que recoja el cadáver de su amado hijo y le limpie la sangre (κελαινεφῆς αἶμα κάθηρον, *II*. 16. 667) y, a continuación, que lo lave y unja con ambrosía y lo cubra con ropas divinas (λουῦσον ποταμοῖο ῥοῆσι | χροῖσόν τ' ἀμβροσίη, περὶ δ' ἄμβροτα εἶματα ἔσσον, 669-670, cf. 679-680), para, finalmente, llevárselo a Licia donde recibirá exequias fúnebres, consideradas estas, 'el privilegio a los fallecidos' (τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων, 675). Asimismo, Apolo y Afrodita se ocupan del desfigurado cuerpo de Héctor, la primera ahuyentando las perras y ungiéndolo con rosada ambrosía para que no se le desgarre la piel al ser arrastrado por Aquiles (ῥοδόεντι δὲ χροῖεν ἐλαίῳ | ἀμβροσίῳ, ἵνα μὴ μιν ἀποδρῦφοι ἐλκυστάζων, 23. 186-187), y el segundo cubriendo el cuerpo con una nube (23. 188-190) y protegiéndolo con su escudo de los daños que le pueda también causar el iracundo Aquiles (24. 20-21).

(2) Bañar al huésped. A diferencia de la *Ilíada*, encontramos en la *Odisea* una nueva hospitalidad que no queda constreñida a las familias aristocráticas, sino que se

³⁰⁰ El término usual es ἔλαιος, mucho más genérico. Ἀλείφαρ es específicamente el aceite o ungüento para los ritos fúnebres y ya se documenta en época micénica. Vid. *DGE* s.v. ἀλείφαρ, cf. *II*. 18. 351.

hace extensible a cualquier persona que la solicite adecuadamente; de hecho, Odiseo es un buen ejemplo del extranjero errante que lejos de su comunidad de origen sobrevive gracias al acogimiento que le ofrecen. La esencia de sus aventuras se encuentra, precisamente, en sus viajes, la acogida hospitalaria u hostil que recibe y su carácter astuto (πολύτροπος) que le permite sobrevivir.³⁰¹ Ser acogido crea una relación de dependencia y confianza entre huésped y anfitrión que suele materializarse en la entrega de los dones de hospitalidad (τὰ ξένια). El baño no parece formar parte de las atenciones usuales que recibe el huésped común –a saber, alimentación y cobijo–, y más bien, como el aguamanos, parece estar reservado a huéspedes especialmente distinguidos.³⁰²

Las escenas de baño se dividen en tres partes: el huésped entra en la bañera, es bañado y ungido con aceite por esclavas domésticas (δμοφαί) o alguna de las hijas del anfitrión y, finalmente, se le proporciona ropa limpia. La tematización de estas escenas de baño se evidencia en el lenguaje eminentemente formular con el que son descritas.³⁰³ Así, Telémaco es bañado y ungido con aceite por Policasta, la hija de Néstor (3. 464-469) y, también al llegar a Esparta, las esclavas de Menelao se ocupan de igual modo del hijo de Odiseo y Pisístrato (4. 48-51). Asimismo, en Ítaca, Teoclímeneo y Telémaco son así atendidos al llegar de su largo viaje (17. 87-89). Helena menciona cómo bañó y ungió a Odiseo en Troya (4. 251-253), cuando se infiltró en la ciudad disfrazado de pordiosero,³⁰⁴

³⁰¹ Vid. SANTIAGO (2003, 2007).

³⁰² FRÄNKEL (1968: 97-99); HEUBECK ET ALII (1988: 188, nota *ad loc.*). Así sucede, con Mentos (*Od.* 1. 1.36 y *ss.*) y con Odiseo, disfrazado de mendigo en Ítaca (19, 22 *passim*).

³⁰³ DE JONG (2001: 87-88). La entrada en la bañera se describe con fórmulas que incluyen el verbo βαίνω y el término ἀσαμίνθος: ἔξ ᾧ ἀσαμίνθους βάντες ἐϋξέστας λούσαντο, *Od.* 4. 48, 17. 87; ἐκ δ' ἀσαμίνθου βῆ, 3. 468, 23. 163, 24. 370; ἐκ ᾧ ἀσαμίνθου βᾶς, 8. 456; ἐκ ᾧ ἀσαμίνθων βάντες, 17.90, etc. La fase de baño y ungimiento tiene más diversidad formal, aunque siempre incluye el verbo λούω seguido de χρίω y λίπ' ἐλάίω. La última parte del ritual es la que sufre menos variaciones: ἀμφὶ δ' ἄρα χλαίνας οὔλας βάλεν ἠδὲ χιτῶνας (4. 49, 10. 450, 17. 88), una fórmula con pequeños cambios en 3. 466, 8. 454, 10. 364, 23. 144, 24. 366. Tomamos en consideración las reflexiones, del investigador americano J.M. Foley, mencionadas por EDWARDS (1992: 306): «the actual verbal expression of this theme consists not of a completely fossilized run of hexameters but rather of a fluid collection of diction that can take on numerous different forms».

³⁰⁴ La escena es intrigante, dado que Helena se ocupa de atender a Odiseo. HEUBECK ET ALII (1988: 210, nota *ad loc.*) sugieren que Helena menciona este episodio del pasado para poner de relieve el hecho de

y, en la isla de los feacios, Odiseo es atendido del mismo modo por las esclavas de Arete (8. 443-446). No obstante, el caso de Circe es singular, ya que lava y unge a Odiseo solo después de ser vencida por este (10. 365-367); seguidamente, también lo hace con sus compañeros, que antes había convertido en cerdos (10. 449-455). Por último, al final de la *Odisea*, tras conocer las intenciones y la veracidad de cuanto relata el mendicante Odiseo, Penélope ordena a las criadas que laven al huésped y le preparen un lecho (ἀλλά μιν, ἀμφίπολοι, ἀπονίψατε,³⁰⁵ κάτθετε δ' εὐνήν, | δέμνια καὶ χλαίνας καὶ ῥήγεα σιγαλόεντα, 19. 317-318), y, a la mañana siguiente, que lo laven y lo unjan con aceite (ἤρι λοέσσαι τε χροῖσαι τε, 19. 320). Sin embargo, Odiseo añade que solo aceptará si lo hace una anciana que haya sufrido tanto como él mismo, lo que da pie al reconocimiento del héroe (εἰ μὴ τις γρηῦς ἔστι παλαιή, κεδνὰ ἰδυῖα, | ἢ τις δὴ τέτληκε τόσα φρεσὶν ὄσσα τ' ἐγὼ περ, 346-347).³⁰⁶

(3) Otros contextos. Resumimos aquí los pasajes que no encajan en ninguno de los otros dos contextos. En su primer encuentro con Nausica (6. 218-238), Odiseo se baña y se unge con aceite a sí mismo, puesto que siente vergüenza de su desnudez (αἰδέομαι, 10. 221).³⁰⁷ Atenea además lo embellece, haciéndolo más alto y grueso (μειζονὰ τ' εἰσιδέειν καὶ πάσσονα, 230). La diosa actúa de igual modo más adelante, cuando, después de la matanza de los pretendientes, Eurónoe baña y unge a Odiseo y la diosa le ensancha sus miembros (μειζονὰ τ' εἰσιδέειν καὶ πάσσονα, 23. 157) y embellece su cuerpo, de modo que se muestra semejante a los dioses (δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος, 163). Esta escena presenta concomitancias con otra del canto siguiente: después del

que ella ya había ofrecido hospitalidad a Odiseo con anterioridad, de modo que un trato similar es debido también a su hijo, Telémaco.

³⁰⁵ El verbo remite, en este caso, a lavar pies o manos, como sucede con ποδάνιπτρα (19. 504-505) vid. *DGE s.v. ἀπονίζω*.

³⁰⁶ RUSSO ET ALII (1992: 93-94, nota *ad loc.*) notan que estos tres versos fueron atetizados. La postura de Odiseo se explica por motivos narrativos. Sin embargo, la propia Euriclea afirma que ella lava los pies y manos al huésped para evitar así el ultraje y la desvergüenza de las criadas (τάων νῦν λώβην τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀλεείνων, | οὐκ ἕαας νίξειν, 19. 373-374), debido a su condición de mendigo.

³⁰⁷ Cf. DE JONG (2001: 162-163, *ad loc.*). Asimismo, de acuerdo con Standford, una aparente bajeza física puede explicar la negativa de Odiseo a ser bañado por el séquito de Nausica (6. 211-216), cf., GUTGLUECK (1988), que lo relaciona con el pudor, y, de nuevo, HEUBECK ET ALII (1988: 307, nota *ad loc.*).

reconocimiento de Odiseo por parte de su padre, una esclava siciliana se ocupa de bañar y vestir a Laertes con una capa y, seguidamente, Atenea lo hace más hermoso en idénticos términos (24. 365-371). Mención aparte merece el caso de Penélope, que se lava y cambia sus ropas en dos ocasiones por indicación de Euriclea y Telémaco antes de rogar a los dioses en sus habitaciones (*Od.* 4. 759-768; 14. 58-62). Finalmente, trasladando esta cuestión al Olimpo, en el canto de Demódoco sobre los amores de Ares y Afrodita, se relata que los amantes huyen tan pronto como son liberados de la red de Hefesto. Ares se dirige a Tracia y Afrodita a Pafos, lugar donde tenía un conocido culto. En su τέμνος las Gracias bañan a la diosa, la ungen con aceite inmortal de los dioses (ἔνθα δὲ μιν Χάριτες λοῦσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ | ἀμβρότῳ, οἷα θεοῦς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἔόντας, 8. 364-365) y le cambian los vestidos.³⁰⁸



Presentadas todas las evidencias, es momento de discutir si en algunos de los casos expuestos podemos deducir que exista una idea de suciedad que permita interpretar el baño como un ritual de purificación. En primer lugar, examinaremos los ritos fúnebres, dado que la relación entre la impureza y la muerte ha sido examinada ya profusamente desde muchas perspectivas.³⁰⁹ Con especial claridad, SOURVINOU-INWOOD (1983) planteó que estas acciones no solamente son muestras de dolor y desánimo colectivo por la muerte, sino que también, simbólicamente, expresan el estado excepcional que comporta una defunción en el seno de la comunidad, estado que, a su parecer, se materializaba también con la impureza que afectaba a los familiares del difunto. Por lo que respecta a la cuestión de nuestro interés, SOURVINOU-INWOOD (1983: 37-38) afirma lo siguiente:

³⁰⁸ Nótese que este pasaje mantiene el mismo estilo formular, pero incorpora algunas pequeñas modificaciones que trasladan la escena al mundo divino, como el papel de las criadas, substituido por las Gracias, y el aceite inmortal, propio de los dioses. Esta sustancia está también asociada a la diosa en el *Himno homérico a Afrodita* (68), vid. ZANNI (2008: 393-394).

³⁰⁹ GINOUVÈS (1962: 239-245, 263-264), MOULINIER (1952: 76-81); REDFIELD (1978: 203-207); SOURVINOU-INWOOD (1983); PARKER (1996²: 35-38, 59-73); para un resumen, DERDERIAN (2001: 8-14).

when the men filthy themselves they are taking on dirt as a symbol, and a material manifestation of the pollution which attaches to death. This representation of the metaphysical idea of pollution in material terms allows the abstract concept to be externalized and manipulated, first embraced and eventually removed, in a manner which accords well with others known manifestations of Greek pollution mentality. [...] In this process, the material symbolization of self-defilement provided symbolic concentration and allowed the mourners to act out acceptance and embracing of pollution and death, of which pollution is a symbolic attribute, in a manner that made it possible for them to eventually reverse the process and reject pollution and death.

A su parecer, la limpieza del cadáver permite simbolizar la muerte y la contaminación como una cualidad física, que por tanto se puede extraer del cuerpo del difunto, revirtiéndose metafóricamente su estado. En ese sentido, los participantes en el ritual absorberían la impureza que se desprende del cadáver, y serían considerados “impuros”. No obstante, en la escatología homérica no parece que ocuparse de los ritos fúnebres o el contacto o la cercanía con el cadáver sean fuente de impureza.³¹⁰ Incluso, los propios dioses, que participan y se enfrentan en el combate a los hombres, protegen y limpian los cadáveres de sus protegidos, hecho que ya causó extrañeza en la Antigüedad.³¹¹

Si la limpieza e incluso, en ocasiones, la incorruptibilidad es el estado ideal del cadáver del combatiente, como ocurre en el caso de Héctor o Sarpedón, la suciedad es característica de los que guardan duelo. Lejos de ser metafísica, esta suciedad es auto-infligida por los que participan en el duelo, una suerte de auto-humillación y suspensión de las normas básicas de higiene, ligadas a la duración del duelo.³¹² Aquiles, por ejemplo, se ensucia con ceniza la cabeza, afea su rostro, se mancha la túnica y se arranca el cabello justo en el momento que conoce la noticia de la muerte de Patroclo por boca de Iris (*Il.* 18. 23-31). Tras matar a Héctor, al inicio del canto XXIII, el Pelida pide a los mirmidones que se queden junto a él llorando a Patroclo (Πάτροκλον κλαίωμεν: ὃ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων, 9), y, seguidamente, que participen todos de un triste banquete fúnebre (δορπήσομεν ἐνθάδε πάντες, 11; ὃ τοῖσι τάφον μενοεικέα δαίνυ, 29). En este punto del

³¹⁰ PARKER (1996²: 67-73).

³¹¹ JANKO (1992: 395-396) nota en su comentario que Zenódoto condenó los versos que describen a Apolo ocupándose del cuerpo de Sarpedón.

³¹² Aquiles, *Il.* 18. 22-31, 23. 40-41; Príamo, 22. 414-417, 24. 163-168; Laertes, *Od.* 24. 315-319.

canto, los βασιλεῖς persuaden (παρπεπιθόντες, 37) al Pelida para que vaya a ver a Agamenón y, allí, los heraldos hacen ademán de prepararle agua caliente en un trípode para lavarle las heridas (εἰ πεπίθοιεν | Πηλεΐδην λούσασθαι ἄπο βρότον αἱματόεντα, 23. 40-41).³¹³ Pero Aquiles se niega obstinadamente, emitiendo un solemne juramento (ἤρνεϊτο στερεῶς, ἐπὶ δ' ὄρκον ὄμοσεν, 42), porque considera que una justicia superior le exige (οὐ θέμις ἐστὶ, 44)³¹⁴ no acercarse a su cabeza hasta finalizar los funerales de Patroclo.³¹⁵ El propio Aquiles aclara el porqué: [...] ἐπεὶ οὐ μ' ἔτι δεῦτερον ὧδε | ἴξετ' ἄχος κραδίην ὄφρα ζωοῖσι μετείω (46-47). En estos versos se hace evidente que los gestos de Aquiles asociados al duelo por Patroclo son una expresión del dolor (ἄχος) extremo que siente por la pérdida del ser querido; un dolor también extraordinario, puesto que no va a repetirse nunca más. En relación con este pasaje, Sourvinou-Inwood afirma muy sugerentemente que el conjunto de actos y gestos de expresión ritual del duelo pretenden construir una relación simpatética y solidaria con el cadáver, de modo que los familiares en duelo se asimilan a sí mismos con la sociedad.³¹⁶

En época clásica, ocuparse de los ritos fúnebres o la asistencia al funeral o la morada del difunto eran fuente de impureza, de modo que no era lícito participar durante un cierto período de tiempo en los rituales ordinarios de la polis.³¹⁷ Esta idea no se aprecia en los funerales homéricos. Con todo, de un modo similar, los participantes en el rito fúnebre se autoexcluyen de la cotidianidad. Por ejemplo, después del banquete

³¹³ La construcción ἄπο βρότον αἱματόεντα seguida de un verbo de limpieza se encuentra en escenas tanto de limpieza del cadáver (*Il.* 7. 425, 23. 41), como de algunos guerreros que retornan del combate, como Aquiles (18. 345) o (14. 7).

³¹⁴ Para el valor de estas cláusulas introducidas por θέμις ἐστὶ en Homero, vid. SCHEID-TISSINIER (2010: 25-27).

³¹⁵ *Il.* 23. 43-47: 'οὐ μὰ Ζῆν', ὅς τις τε θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος, | οὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ καρήατος ἄσσον ἰκέσθαι | πρὶν γ' ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πυρὶ σῆμά τε χεῦαι | κείρασθαι τε κόμην, ἐπεὶ οὐ μ' ἔτι δεῦτερον ὧδε | ἴξετ' ἄχος κραδίην ὄφρα ζωοῖσι μετείω.

³¹⁶ Este ritual ya había sido analizado en la Antigüedad en un conocido pasaje del *Banquete de los Deipnosofistas* (15. 674f – 675a = Arist. Fr. 101). Citando como fuente el *Banquete* de Aristóteles, se menciona que estos rituales se deben a la ὁμοπαθεία con el fallecido: διδὸ καὶ περὶ τὰ πένθη τοῦναντίον παρασκευάζομεν· ὁμοπαθεία γὰρ τοῦ κεκημηκότος κολοβοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς τῆ τε κουρᾷ τῶν τριχῶν καὶ τῆ τῶν στεφάνων ἀφαιρέσει, cf. PARKER (1996²: 64).

³¹⁷ Vid. PARKER (1996²:35 y ss.), vid. al respecto, nuestro análisis de los reglamentos fúnebres en la pág. 552 y ss.

fúnebre en honor de Patroclo, Aquiles pide a Agamenón que retire a sus hombres y, alejado del campamento aqueo, pasa la noche en la playa junto a los mirmidones, que, recordemos, se han encargado de lavar y ungir el cadáver de Patroclo (23. 54-92). Al día siguiente, cuando los aqueos entonan el lamento ritual (τοῖσι δὲ πᾶσιν ὑφ' ἕμερον ὄρσε γόοιο,³¹⁸ 153), el propio Aquiles da fin a su llanto y pide de nuevo (155-165) a Agamenón que despida a los soldados y que se queden allí solo aquellos encargados de ocuparse del ritual *stricto sensu* y los caudillos (οἷσι μάλιστα | κήδεός³¹⁹ ἔστι νέκυς · παρὰ δ' οἷ τ' ἄγοι ἄμμι μενόντων, 159-160). El recogimiento e intimidad del duelo comporta, pues, la exclusión voluntaria de Aquiles y los mirmidones del resto de los aqueos.

A nuestro entender, esta exclusión no responde a los parámetros de la contaminación religiosa, ya que Aquiles o los mirmidones son considerados foco de peligro o su presencia está prohibida en rituales. La inmundicia con la que voluntariamente se exponen y manchan sus cuerpos es un elemento puramente físico, con un valor expresivo, pero en modo alguno definitorio o interiorizado, como lo será en época clásica. De hecho, esta suciedad no es contagiosa ni perdura en el individuo ni parece requerir un ritual especial para su eliminación. Es una suciedad, pues, transitoria y corriente, que no genera el peligro que define la impureza en otras fuentes. En una situación similar que ya hemos puesto a colación, Príamo, a pesar de ensuciarse la cabeza y el cuello con estiércol como expresión de su duelo (ἀμφὶ δὲ πολλῇ | κόπρος ἔην κεφαλῇ τε καὶ ἀνχέει II. 24. 163-164), puede realizar, sin ningún impedimento, libaciones a Zeus después de lavarse las manos con χέρονιψ que le trae una esclava (302-307).

Entrando en la cuestión del baño fúnebre, los funerales han sido considerados por toda una escuela antropológica (principalmente anglosajona, deudora de van Gennep y Douglas) como un rito de paso, con un esquema tripartito de separación, transición e integración de los participantes.³²⁰ De este modo, el baño sería uno de los muchos ritos de transición entre la vida y la muerte para poder reintroducir la ψυχή del fallecido en la nueva “sociedad de los muertos”.³²¹ Menos atrevidamente, al hilo de las

³¹⁸ Sobre el γόος en estos rituales cf. DERDERIAN (2001: 31-35).

³¹⁹ Para este hápax, vid. RICHARSON (1993: 186 nota *ad loc.*).

³²⁰ Esta idea es desarrollada extensamente por PARKER (1996²: 60-67), que justifica la necesidad de ritualizar tanto el nacimiento como la muerte por ser periodos de desorden impuestos por la naturaleza y fuera del control humano.

³²¹ SOURVINOU-INWOOD (1983: 39 y ss.); FRISONE (2000: 16-17) con bibliografía.

interpretaciones de Redfield y Segal, VERNANT (2007 [1996]: 1352-1360 *passim*) se ocupó del valor de los funerales en ocasión de la ἀεικίη. Desfigurar el cuerpo de Héctor, hasta el punto de querer hacer sus rasgos irreconocibles, equivale no solo a suprimir su κλέος, sino también a forzar su desaparición y olvido. De acuerdo con Vernant, los ritos funerarios siguen esta lógica, pero en dirección inversa: pretenden preservar la belleza y el estado “vivo” del difunto, aún después de la muerte. Esto es especialmente claro en el caso de ciertos héroes, como Sarpedón o Héctor, cuyos cuerpos son ungidos con ambrosía, en lugar de aceite, para evitar que el tiempo los corrompa antes de que reciban las exequias fúnebres. Ciertamente ambas interpretaciones no se oponen, sino que pueden llegar a ser complementarias; en un caso se sistematiza la entrada del difunto en el más allá y, en el otro, su supervivencia, como fuente de valor social en el mundo de los vivos.

Desde una óptica diferente, tomando un punto de vista más narrativo, SEGAL (1967) asoció diversos motivos literarios a las denominadas *situations of transitions* de la *Odisea*, esto es, imágenes que enfatizan el cambio en la trayectoria vital de ciertos personajes, especialmente Odiseo.³²² En ese sentido, SEGAL (1967: 332-334) interpretó que lavarse indica la recuperación del estatus anterior, no solo a nivel físico o de la percepción, sino también en cuanto a la posición social. A su parecer, este motivo se asocia con la llegada del señor o el huésped y precede al reconocimiento de su condición en el banquete,³²³ de manera que el baño simboliza la reintegración del individuo en la comunidad, sea temporal, en el caso del huésped, o sea definitiva, en el caso de Odiseo y Telémaco. El motivo poético del baño, que, a la postre, es similar al esquema planteado por van Gennep en los ritos de paso,³²⁴ se puede también extrapolar también al duelo y a los ritos funerarios, ya que volver a estar limpio es dotar de un estado adecuado al

³²² Ciertamente, aunque abordado desde el análisis literario, este análisis es claramente deudor del estudio de los ritos de paso de van Gennep, en cuya teoría también se apoyan SOURVINOU-INWOOD (1983) y PARKER (1996²: 59-60).

³²³ Recordemos que Euriclea reconoce a Odiseo cuando le lava los pies (*Od.* 19. 386-398).

³²⁴ VAN GENNEP (2008: 24-27, para el mundo de los muertos, 222-224, 265-267).

individuo, sea para su reintegración, en el caso de Aquiles,³²⁵ sea para presentar al difunto en el estado más próximo al de la vida.

Y es que, en efecto, el ritual tripartito del baño (bañar, ungir y cambiar ropas) parece materializar un proceso de cambio y recuperación de la buena apariencia para un individuo.³²⁶ Asimismo, estar limpio tiene un valor social, puesto que es un estado particularmente apropiado para el hombre libre.³²⁷ Así, probando a su padre, Odiseo reprocha a Laertes, que guarda duelo por la muerte de su hijo, su descuidado aspecto, impropio para alguien de su edad y estatus, es decir, de alguien que parece un noble βασιλεύς (βασιλῆϊ γὰρ ἀνδρὶ ἕοικας, *Od.* 24. 253); incluso, afirma que es derecho del anciano después, comer tras ser lavado, y dormir en una cama mullida (τοιούτῳ δὲ ἕοικας, ἐπεὶ λούσαιτο φάγοι τε, | εὐδέμεναι μαλακῶς: ἢ γὰρ δίκη ἐστὶ γερόντων, 254-255). Ser privado del baño es una de las penurias de Odiseo durante su periplo, así este se alegra al contemplar el agua caliente del baño (ὁ δ' ἄρ' ἀσπασίως ἴδε θυμῷ | θερμὰ λοέτρ', 8. 450-451), puesto que no había tenido la posibilidad de ocuparse de ello (ἐπεὶ οὐ τι κομιζόμενός γε θάμιζεν, 451) desde que salió del palacio de Calipso. En Ítaca, después de dar muerte a los pretendientes, Odiseo afirma que su esposa lo menosprecia (ἀτιμάζει με, 23. 116) porque está sucio y viste ropas ajadas (νῦν δ' ὅττι ῥυπόω,³²⁸ κακὰ δὲ χροῖ εἴματα εἶμαι, 115). En conclusión, en estos pasajes se observa claramente que la suciedad envilece y deforma el aspecto hermoso de los héroes, de suerte que los lleva incluso a perder temporalmente no solamente su bella apariencia, sino que también relega u oculta su estatus.³²⁹

En algunas ocasiones, en la *Odisea*, después del baño se dan las llamadas escenas de “embellecimiento”.³³⁰ Así, Atenea otorga a Odiseo y Laertes una mayor hermosura, aumentando el grosor de sus espaldas (μειζονά τ' εἰσιδέειν καὶ πάσσονα, καὶ δὲ

³²⁵ No obstante, Aquiles la reintegración no se produce mediante ningún ritual de limpieza, sino con el inicio de los juegos fúnebres, cf. BOUVIER (2002: 426-427).

³²⁶ MOULINIER (1952: 27-28); GINOUVÈS (1962: 157-158); SEGAL (1967: 333-334).

³²⁷ SMITH (2007: 77-81).

³²⁸ *EDG s.v. ῥυπόος; DELG s.v. ῥυπόος*: «le champ sémantique de ῥύπος etc., se distingue de celui de μαρός, etc. par le fait qu'il s'agit de “crasse” et qu'au figuré le mot s'applique à l'avarice sordide, tandis que μαρός “sale, impur” a pris un sens religieux».

³²⁹ MOULINIER (1952: 28-30); REDFIELD (1975: 202-203).

³³⁰ Seguimos la nomenclatura de DE JONG (2001).

κάρητος, 6. 230, 23.157; μακρότερον καὶ πάσσονα θῆκεν ιδέσθαι, 8.20; εἶζονα δ' ἠὲ πάρος καὶ πάσσονα θῆκεν ιδέσθαι, 24. 369).³³¹ Este proceso también se aplica a la esposa de Odiseo, ya que la ojizarca se ocupa de embellecerla de un modo similar (καὶ μιν μακροτέρην καὶ πάσσονα θῆκεν ιδέσθαι, 18. 195) antes de presentarse ante los pretendientes. Conviene examinar más detalladamente este pasaje por su particularidad. Forma parte de una controvertida escena casi al inicio del canto XVIII, vv. 158-197.³³² por influjo de Atenea Penélope quiere mostrarse ante los pretendientes y expone a Eurínome este deseo. La sierva considera esto muy adecuado (κατὰ μοῖραν, 18. 170) y le sugiere que, antes de mostrarse a los pretendientes, se lave el cuerpo y unja sus mejillas (χρῶτ' ἀπονιψαμένη καὶ ἐπιχρίσασα παρειάς, 172, cf. 179: χρῶτ' ἀπονίπτεσθαι καὶ ἐπιχρίεσθαι ἀλοιφῇ), para presentarse ante ellos sin lágrimas en el rostro (μηδ' οὕτω δακρυῖοισι πεφυρμένη ἀμφὶ πρόσωπα | ἔρχεσθαι, 173-174). Sin embargo, Penélope se niega a ello y pide a su fiel criada que le traiga inmediatamente a dos esclavas, puesto que siente vergüenza (αἰδέομαι γάρ, 185) de mostrarse sola ante los hombres. Antes de que las siervas acudan, la diosa adormece a Penélope y le concede dones inmortales (ἄμβροτα δῶρα δίδου, 190) con el fin de despertar el deseo de los pretendientes: en primer lugar, le limpia el rostro con un aceite de ambrosía, el mismo con el que se unge Afrodita (κάλλει μὲν οἱ πρῶτα προσώπατα καλὰ κάθηρεν | ἀμβροσίῳ, οἶω περ ἔϋστέφανος Κυθήρεια | χρίεται, 191-193) y; seguidamente, hace que sea más alta y gruesa (195) y le concede una blancura superior a la del marfil (λευκοτέρην δ' ἄρα μιν θῆκε πριστοῦ ἑλέφαντος, 196). Es claro que la acción divina substituye el ofrecimiento de Eurínome, quizás, como sugiere DE JONG (2001: 446), para evitar un exceso de coquetería por parte de Penélope. Observamos que, en el caso de Penélope, el motivo literario de la diosa que embellece a sus protegidos – normalmente masculinos- se amplifica con dos imágenes que subrayan

³³¹ RUSSO ET ALII (1992: 324, 401, notas *ad loc.*); DE JONG (2001: 552-553, nota *ad loc.*). La fórmula también se encuentra en un contexto diferente, cuando Odiseo se presenta ante la asamblea de los feacios (κατέχευε χάριν κεφαλῆ τε καὶ ὄμοις | καὶ μιν μακρότερον καὶ πάσσονα θῆκεν ιδέσθαι, *Od.* 8. 19-20), quizás haciendo eco de otro pasaje de Telémaco ante la asamblea itacense en 2. 12, cf. DE JONG (2001: 192-193).

³³² RUSSO ET ALII (1992: 58-59, nota *ad loc.*) notan que este pasaje había sido considerado espurio en la Antigüedad.

el carácter femenino de la escena: lavar la cara con un ungüento y aumentar la blancura de su piel.³³³

No es casual que se aluda a ἀμβρόσιος, una suerte de aceite perfumado con olor de ambrosía, dado que la ἀμβροσία o el ἀμβρόσιος son sustancias utilizadas por las diosas cuando se lavan.³³⁴ De hecho, esta referencia a Afrodita nos remite indudablemente al canto de Demódoco (8. 364-366), en el que se explica detalladamente cómo Afrodita es acicalada con ἔλαιος ἄμβροτος por las Gracias tras ser descubierta en el lecho con su amante, Ares. Esta escena divina se produce en los términos usuales del ritual del baño,³³⁵ con la diferencia de que las Gracias emplean como ungüento un aceite inmortal (ἐλαίῳ ἀμβρότῳ, 364-365). De hecho, si nos atenemos a su función en el canto de Demódoco, el baño de Afrodita parece ser un modo de devolver a la diosa a su estado de belleza habitual, alterado tras la afrenta recibida; el proceso de restauración, por decirlo de alguna manera, tiene lugar dentro de su τέμενος, el recinto sagrado que le pertenece.³³⁶ En ese sentido, debemos recordar que el baño, además, es una actividad asociada a Afrodita en diversos episodios míticos³³⁷ y no descartamos que este episodio remitiera a rituales de baño femenino, como el prenupcial, cuyo correlato bien pudiera ser el baño de ciertas estatuas de diosas. Poniendo a colación este y otros pasajes, SUTTON (2014: 68) apunta que la conexión entre Afrodita y los baños femeninos evoca, muy probablemente, el ritual del baño lustral que las jóvenes νύμφαι realizaban antes de unirse en matrimonio.³³⁸ No obstante, debe tenerse en cuenta que la biografía mítica de otras diosas, como Ártemis y Hera, contaba con conocidas escenas de baño que también

³³³ Vid. DE JONG (2001: 446-447).

³³⁴ *DGE s.v. ἀμβρόσιος*. JANKO (1994: 396): «Ambrosia is the gods' equivalent of oil, and Aphrodite uses 'immortal oil' to protect Hektor's corpse».

³³⁵ *Od.* 8. 364-366: ἔνθα δὲ μιν Χάριτες λοῦσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ | ἀμβρότῳ, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἔόντας, | ἀμφὶ δὲ εἴματα ἔσσαν ἐπήρατα, θαῦμα ἰδέσθαι.

³³⁶ OLSON (2012: 169): «The ultimate result of the care the Graces bestow on Aphrodite, at any rate, is to restore her to her proper divine appearance».

³³⁷ *h. Ven.* 60-67, con idénticos versos, *AG.* 9. 619, 633, 637, comentadas en CORSO (2014: 57-58).

³³⁸ Ya en *la Ilíada* esta relación entre Afrodita y el matrimonio es especialmente clara en palabras de Zeus: ἀλλὰ σὺ γ' ἰμερόεντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο (5. 429).

estaban asociadas al matrimonio,³³⁹ de modo que esta supuesta transferencia entre mito y ritual no necesariamente se debe a Afrodita, sino que es posible que sea un motivo recurrente y compartido por diferentes deidades femeninas.

En nuestra opinión el baño de Afrodita tiene un claro valor cosmético, es decir, se trata de un modo de restaurar su belleza, el atributo definitorio de la diosa.³⁴⁰ De igual manera nos parece que debemos interpretar el baño femenino que propone Eurínome a Penélope, puesto que ella misma lo rechaza afirmando que los dioses ya destruyeron su belleza cuando partió Odiseo (ἀγλαίην γὰρ ἐμοί γε θεοί, τοῖ Ὀλυμπον ἔχουσιν, | ὤλεσαν [...], 18. 180-181).³⁴¹ La acción de Atenea substituye este baño y no solo restaura la belleza de Penélope, sino que también la acrecienta. La mención al baño de Afrodita sugiere, ciertamente, un contexto de preparación erótica: así al verla los pretendientes sienten los efectos del amor: τῶν δ' αὐτοῦ λῦτο γούνατ', ἔρω δ' ἄρα θυμὸν ἔθελχθεν, | πάντες δ' ἠρήσαντο παρὰ λειχέεσσι κλιθῆναι (212-213).³⁴²

Por el contrario, un claro valor religioso tienen otras dos escenas de baño protagonizadas por Penélope. Tras la partida de Telémaco, Euriclea recomienda a Penélope que se bañe, se ponga ropa limpia, suba a sus estancias y allí junto con sus siervas implora a Atenea para asegurar el retorno de Telémaco (ἀλλ' ὕδρηναμένη, καθαρὰ χροὶ εἶμαθ' ἔλοῦσα | εἰς ὑπερῶν' ἀναβάσσα σὺν ἀμφιπόλοισι γυναιξίν | εὕχε' Ἀθηναίη κούρη Διὸς αἰγιόχοιο, 4. 750-753, cf. 759-760). Penélope sigue exactamente esta pauta y ofrece a la diosa grano en una canasta,³⁴³ ruega a la diosa (ἐν δ' ἔθετ' οὐλοχῦτας κανέω, ἠρᾶτο δ' Ἀθήνη, 761) y culmina su plegaria entonando el grito ritual

³³⁹ Cf. GINOUVÈS (1962: 284-298); PARKER (1996²: 27-28); PIRENNE-DELFORGE (1994: 141-144) para Afrodita; DILLON (2001: 219-220); CORSO (2014) que concluye muy acertadamente que el baño de Afrodita era un motivo corriente en la iconografía del siglo V.

³⁴⁰ El baño de la diosa tiene paralelos en el próximo oriente antiguo, vid. el comentario al *Himno homérico a Deméter* de BERNABÉ (2017: 227-229).

³⁴¹ Este es un motivo recurrente más adelante en en *Od.* 18. 250 y ss.

³⁴² Como hemos visto, ungiarse con ambrosía tiene ya esta connotación en la Διὸς ἀπατή de la *Ilíada* (14. 170-171). En fuentes posteriores, los ungüentos faciales son un ingrediente propio de la magia, especialmente la erótica, cf. FARAONE (1999: 119-120).

³⁴³ Este rito parece no tener paralelos, aunque bien podría tratarse de una ofrenda incruenta, cf. HEUBECK ET ALII (1990: 240, nota *ad loc.*).

(ὀλόλυξε,767), propio de los rituales femeninos.³⁴⁴ Más adelante, se da otra escena similar: Telémaco ordena a su madre que cumpla idéntico cometido, pero dirigiéndose en este caso a Zeus (17. 48-51: ἀλλ' ὕδρηναμένη, καθαρὰ χροὶ εἴμαθ' ἔλοῦσα, | εἰς ὑπερῶ' ἀναβᾶσα σὺν ἀμφιπόλοισι γυναιξίν | εὐχεο πᾶσι θεοῖσι τεληέσσας ἐκατόμβας | ῥέξειν, αἶ κέ ποθι Ζεὺς ἄντιτα ἔργα τελέσση, cf. 58-60). Debe subrayarse que no solo se observa un cambio de destinatario sino también de modalidad de plegaria: en el primer caso, se trata de una petición del tipo *da quia dedit*, mientras que en el segundo se trata de una promesa *da quia dabo*, para que los ἄντιτα ἔργα, que, de hecho, ha planeado Telémaco lleguen a buen término.³⁴⁵

Es evidente que ambas escenas comparten un mismo lenguaje formular y estructura. En ambos casos, se trata de un ritual de carácter eminentemente privado y femenino, desarrollado en las estancias superiores del palacio.³⁴⁶ Tanto Euriclea como Telémaco instruyen a Penélope sobre cómo realizar la plegaria de manera muy precisa. Es relevador que en los dos casos se mencione el deber de bañarse (ὕδρηναμένη)³⁴⁷ y cambiar las ropas antes del ritual *stricto sensu*. Ciertamente, si comparamos con otras escenas de εὐχή de la *Odisea*,³⁴⁸ cuando el suplicante es varón, basta con limpiarse las manos, mientras que en el caso de Penélope esta prescripción se extiende a todo el cuerpo. Esta diferencia parece evidenciar una tendencia, en las fuentes, a asociar a la mujer con el baño lustral en contextos de limpieza ritual. De ello debe desprenderse que ya en los poemas homéricos la mujer tiene normas rituales diferenciadas por causa de su sexo. La razón de ello no nos es evidente. En ese sentido, creemos que sería ir demasiado lejos conjeturar que la mujer es portadora de un tipo de contaminación religiosa diferente o que, como ha llegado a defenderse, es considerada por naturaleza un ser más impuro que el varón.³⁴⁹

Finalmente, conviene hacer referencia a un último pasaje protagonizado por otro personaje femenino importante. Circe acoge a los compañeros de Odiseo y con φάρμακα

³⁴⁴ Vid. DILLON (2001: 242-243).

³⁴⁵ Cf. RUSSO ET ALII (1992: 22 nota *ad loc.*); BURKERT (2009 [1996]: 239-240).

³⁴⁶ DE JONG (2001:119).

³⁴⁷ DELG s.v. ὕδραίνω resalta su aparición en contextos poéticos.

³⁴⁸ *Od.* 2. 260-261; 12. 336-337.

³⁴⁹ Vid. AUGIER (2016: 294-29, 2017), *contra* CARSON (2002: 78-79).

λύγρα (10. 236, cf. φάρμακον οὐλόμενον, 394) mezcladas con la comida les hace olvidar el hogar y, tocándolos con su varita, los convierte en cerdos. Odiseo es instruido por Hermes sobre cómo hacer frente a la diosa y le otorga el μῶλυ, un φάρμακον ἐσθλόν (287, 292), para evitar que sufra el mismo destino que sus compañeros. Así, el μῶλυ anula los efectos del φάρμακον (317) que Circe mezcla en una mixtura que sirve en una copa a Odiseo.³⁵⁰ Siguiendo los consejos de Hermes, el héroe yace con Circe, un acto que simboliza la domesticación de la diosa.³⁵¹ A partir de entonces, Odiseo se convierte en huésped de Circe, tal como demuestra la inclusión de dos escenas claramente indicadoras del ritual de hospitalidad: el baño y el banquete (365-374). A continuación, Odiseo pide a Circe que libere a sus compañeros convertidos en cerdos. Esta los unge con otro preparado (προσάλειφεν ἐκάστω φάρμακον ἄλλο, 10. 392) que hace que se caiga el pelaje que había brotado por obra del primer φάρμακον y recuperen su forma humana. Como sucede con Atenea, los cuidados de la diosa comportan que los camaradas de Odiseo tengan también una mejor apariencia: καὶ πολὺ καλλίονες καὶ μείζονες εἰσοράασθαι (396).³⁵²

Esta escena contiene motivos de carácter mágico, así como elementos propios de los cuentos populares.³⁵³ El dominio de los φάρμακα, cuya connotación es tanto positiva como negativa,³⁵⁴ es propio de Circe, denominada la πολυφάρμακος (276). El primer φάρμακον es ingerido mientras que el segundo es administrado mediante un unguento:³⁵⁵ así, el verbo προσαλείφω, como el resto de los compuestos de ἀλείφω, indica la idea de frotar la sustancia sobre la piel.³⁵⁶ De hecho, su utilización es bastante

³⁵⁰ Circe transforma a los compañeros de Odiseo con la varita, mientras que en el caso de Odiseo el φάρμακον de Hermes contrarresta la pócima de la diosa; para esta incoherencia, vid. HEUBECK-HOEKSTRA (1990: 64, nota *ad loc.*).

³⁵¹ Cf. MARINATOS (2008: 11-13), que conjetura un posible origen en el próximo oriente.

³⁵² Cf. HEUBECK-HOEKSTRA (1990: 64, nota *ad loc.*); DE JONG (2001: 263-264, nota *ad loc.*).

³⁵³ COLLINS (2008: 28-29).

³⁵⁴ EDG *s.v.* φάρμακος.

³⁵⁵ Ya en Esquilo los φάρμακα se pueden comer, beber o untar, A. *Pr.* 479-481: [...] οὔτε βρώσιμον | οὐ χριστὸν οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων | χρεῖαι κατεσκεύλλοντο [...]. También en Eurípides, Fedra pregunta a su sierva si el φάρμακον se bebe o se unta, E. *Hipp.* 516: πότερα δὲ χριστὸν ἢ ποτὸν τὸ φάρμακον;

³⁵⁶ DELG *s.v.* ἀλείφω.

común en recetas de época helenística, tal como demuestran los papiros mágicos griegos, aunque su uso puede rastrearse también en fuentes anteriores.³⁵⁷ Untar con el φάρμακον es similar a untar con aceite después del baño y comporta, en el caso de Circe, un mismo efecto, una más bella apariencia física. Desde un punto de vista literario, nos parece el ejemplo más claro de cómo la fricción con una sustancia opera como transición de un estado inferior (animalización) a otro superior (humanización).

En conclusión, a excepción de la limpieza ritual de Penélope antes de realizar su plegaria, el análisis de los textos no permite evidenciar que, en otros contextos, el baño tenga un valor catártico, esto es, que se presente como un medio de eliminar una impureza que pueda disturbar la esfera divina. No obstante, en nuestro estudio de las secuencias de baño, hemos estado conformes con la idea de que, en los poemas homéricos, el baño forma parte de un *pattern* narrativo de gran amplitud, cuya función es culminar la transitoriedad de un estado negativo a otro positivo. Ciertamente, los rituales de purificación parecen obrar en esta misma dirección, puesto que pretenden eliminar un estado de suciedad y conducir a uno de pureza mediante gestos rituales similares. Ahora bien, la impureza se define precisamente por la exclusión y el contagio que la acompaña, de donde el peligro que conlleva, unas ideas que no se encuentran todavía en los contextos analizados.

A modo de epílogo, nos parece oportuno comentar un caso que presenta muchas similitudes y cuyo valor catártico es indudable. Nos referimos a la *lex sacra* de Cirene (*IGCy.* 10900), datada de medios del siglo IV, de cuyo estudio nos ocuparemos más adelante.³⁵⁸ En las últimas líneas dedicadas al ικέσιος τρίτος αὐτοφόνος (B, 132-141, §19), ‘suplicante tercero asesino de los suyos’,³⁵⁹ se detalla el ritual de integración y

³⁵⁷ Por ejemplo, Píndaro narra que Medea dio a Jasón φάρμακα mezclados con aceite para que se untase con ellos y pudiera superar las pruebas, *Pi. P.* 4. 221-223, también es relevante el caso del *Hipólito* (516), puesto a colación en la nota al pie anterior. Para los papiros mágicos, una búsqueda simple en *LMPG* s.v. χρίω evidencia su uso. Para algunos ejemplos concretos, vid. FARAONE (1999: 19, 30-31, 112).

³⁵⁸ Cf. su comentario en las págs. 514 y ss.

³⁵⁹ Sobre el ικέσιος hablaremos más adelante *in extenso*. Por ahora basta decir que la mayoría de los investigadores acepta sin reservas que, en este caso, es un ser humano, equivalente al sustantivo ικετής. Mayor dificultad presenta el término αὐτοφόνος, aunque también hay cierto consenso a la hora de considerar que refiere a un tipo de homicida, para el término αὐτοφόνος, cf. *infra* la pág. 548.

purificación de un suplicante. Este, una vez ha anunciado su condición de suplicante (ὡς δέ κα καταγγήλε[ι κέ]σθαι, 133-134) en las instituciones de la ciudad ([-]πολίαν καὶ τριφυλίαν, 132-133),³⁶⁰ debe sentarse encima de un vellón blanco, y allí ser lavado y ungido (ἐπὶ τῷ ὡδῶι ἐπὶ νόκει λευκῶ[ι νί]ζεν καὶ χρίσαι, 134-135). A nuestro entender, esta pieza delimita el espacio sobre el cual se va a realizar el espacio de purificación; bien podría tratarse de una medida para controlar o/y contrarrestar la mancha que porta consigo el suplicante. En todo caso, este proceder recuerda indudablemente la secuencia de baño y unción que hemos presentado en la *Ilíada* en la *Odisea*. Indudablemente este es un débil, pero valioso indicio: ¿es posible que este ritual de purificación imite la imagen del baño, un motivo ligado en la *Ilíada* al recibimiento hospitalario? De ser así, este ritual sería una prueba más del nexo entre hospitalidad y purificación, dos conceptos que se fusionan en los mitos relacionados con los homicidas.

1.4. Homicidas exiliados en la poesía homérica

En este apartado analizaremos brevemente la figura del homicida prófugo en Homero. Si bien consideramos que, de acuerdo con la *doctrina recepta*,³⁶¹ en los poemas homéricos no se establece ninguna relación explícita entre el homicida y la impureza generada por el crimen de sangre, es oportuno tratar brevemente esta cuestión porque será un tema presente en la épica cíclica posterior. Con el fin de analizar mejor cómo son descritos los episodios de homicidio en Homero, presentamos la siguiente lista de homicidas:

³⁶⁰ El nombre subraya el carácter tribal de las mismas, vid. RHODES-OSBORNE (2003: 505).

³⁶¹ MOULINIER (1952: 31-33); PARKER (1996²: 128-137); ECK (2012: 97-103); GIORDANO (2014); HARRIS (2015: 15-22).

Tabla 1: Homicidas en la poesía homérica.³⁶²

	Homicida	Víctima y parentesco	Causa del homicidio	Origen	Destino	Receptor	Referencia
(1)	Tlepólemo	Licimnio - tío materno	—	Argos	Rodas	—	<i>Il.</i> 2. 661-670
(2)	*Fénix	Amintor - padre	Yacer con la concubina	Beocia	Ftía	Peleo	9. 447-477
(3)	Medonte	Hermano de Eriopis - tío adoptivo	—	Lócride	Fílaca	—	13. 694-696, cf. 15. 334-336
(4)	Licofrón	Un hombre	—	Citera	Salamina	Áyax	15. 431-439
(5)	Epegeo	Un primo (ἀνεψιός)	—	Budeon	Ftía	Peleo y Tetis	16. 571-576
(6)	Patroclo	El hijo de Anfidamante	Una riña jugando a las tabas	Opunte	Ftía	Peleo	23. 83-90
(7)	<i>Cretense</i> (Odiseo)	Orsíloco	Privar del botín	Troya	Pilo	Navegantes fenicios	<i>Od.</i> 13. 259-275
(8)	Etolio	Un hombre	—	Etolia	Ítaca	Penélope	14. 379-380
(9)	Teoclímeneo	Un hombre de la misma tribu (ἄνδρα ἔμφυλον)	—	Argos	Pilos Ítaca	Telémaco	15. 271-285

En primer lugar, al hablar de homicidio en los poemas homéricos, nos referimos a la violencia en el marco de una misma comunidad (δῆμος), a la que pertenecen tanto el asesino como la víctima, en ocasiones con vínculos de sangre entre ellos, como en el

³⁶² Nos hemos inspirado en el listado de GAGARIN (1981: 6-9). El asterisco (*) señala los prófugos que no son homicidas *de facto*.

caso de (1), (3) y (5).³⁶³ En los poemas homéricos, al homicida se le presentan diversas posibilidades: la venganza por parte de los familiares del difunto, el pago de una multa y el exilio.³⁶⁴ Aunque nuestro foco de interés es evidentemente el tercer punto, por ser un esquema que se asocia a la impureza y la purificación, detengámonos brevemente en comentar todas las casuísticas posibles. Para comenzar, la venganza del homicidio (normalmente llamada *τίσις*) es efectiva en los poemas homéricos solo en un conocido caso de singulares circunstancias, Orestes. Mencionado en diversas ocasiones en la *Odisea*,³⁶⁵ la figura de Orestes es puesta como ejemplo para el joven Telémaco, ya que es el paradigma del hijo vengador del honor del padre, una gesta por la que es ya bien conocido (*κλέος ἔλλαβε δῖος Ὀρέστης | πάντας ἐπ' ἀνθρώπους, Od. 1. 298-299*). Conviene remarcar que el hijo de Agamenón es presentado como el que mató al asesino de su padre (*ἔκτανε πατροφονῆα, 1. 299; 3. 307*), pero no como un matricida, una idea quizá desarrollada posteriormente, aunque también es posible que en los poemas homéricos se silenciase esta versión.³⁶⁶ Vengar el asesinato se presenta como una obligación para los familiares: en el último canto de la *Odisea*, el padre de Antínoo exhorta a los itacenses a capturar a Odiseo antes de que huya, puesto que, de lo contrario, quedará una gran *λώβη* (24. 433) para los hombres venideros (*ἔσσομένοισι πυθέσθαι*) en

³⁶³ La expresión usual es *ἐν δήμῳ* (*Od. 9. 634, 23.118*), aunque también se encuentra la expresión *δήμου φάτις* (*Il. 9. 460*), vid. *infra*.

³⁶⁴ Asimismo, de un controvertido pasaje de la *Odisea* (23. 118-122) se dice que el homicida debe huir si no dispone de auxiliares en la ciudad (*τίς θ' ἔνα φῶτα κατακτείνας ἐνὶ δήμῳ, | ᾧ μὴ πολλοὶ ἕωσιν ἄοσητῆρες ὀπίσσω, 119-120*); de ahí se deduce, *a sensu contrario*, que, si dispone de auxiliares puede quedarse. Ciertamente, esta interpretación depende del antecedente del pronombre relativo *ᾧ*, que puede referir tanto a *τίς* como *ἔνα φῶτα* del verso precedente. Nótese que parte del v. 120 (*μὴ πολλοὶ ἕωσιν ἄοσητῆρες*) es una *variatio* de la fórmula *μὴ ἄλλοι ἄοσητῆρες ἕωσιν*, atestiguada en *Od. 4. 165*, cuando Pisístrato informa a Menelao de la situación de Telémaco, carente de auxiliares. En este caso el antecedente es el sujeto de la oración principal *πατρὸς πάϊς οἰχομένοιο*.

³⁶⁵ *Od. 3. 232-312; 4. 524-537; 11. 387-465; 24. 18, 198 y ss.*

³⁶⁶ En la *Odisea* se omite cómo Orestes mata a Egisto y se detalla simplemente el entierro de la madre y su amante en presencia de los aqueos (*τάφον...μητρὸς τε στυγερῆς καὶ ἀνάγκιδος Αἰγίσθου, 3. 309-310*). Las primeras menciones al matricidio se encuentran en Hes. *Fr. 23a 27-30* (West); Procl. *Chr. 300-306; Stesich. 40; Hellenic. Fr. 169. DELCOURT (1959: 19-27)*.

caso de no vengarse (τισόμεθα, 435) de Odiseo.³⁶⁷ Vale la pena recordar que λώβη es un sustantivo deverbativo de λάζομαι ‘aferrar, tomar’,³⁶⁸ que, por ampliación semántica, remite precisamente al hecho de enfrentarse a alguien verbalmente, una acción, que en la épica se relaciona claramente con la pérdida de τιμή y el κλέος que le es asociado.³⁶⁹ De hecho, recuperar la τιμή es precisamente una idea implícita en τίνω, un verbo especializado en la venganza.³⁷⁰ En ese sentido, la venganza es a todas luces un mecanismo plenamente válido, sancionado por la divinidad, para hacer pagar una falta recibida.³⁷¹ Y es que, como concluye GIORDANO (2014 : 300): «La vengeance est la *poiné*, le prix du sang qu’il faut payer pour rétablir l’équilibre. Elle est un procès correctif et l’explication de la « forme d’obligation » intrinsèque à la *dikê*, dans le sens de rétorsion et de réciprocité (au point que *dikê* peut signifier « vengeance » tout court)».

Siguiendo esta idea, mejor documentado está el motivo de la multa (ποινή) como un medio de compensar a los familiares del difunto.³⁷² Cabe subrayar que la ποινή es un mecanismo de compensación que no se reduce a situaciones de homicidio,³⁷³ sino que es extensivo a otras situaciones de conflicto como el adulterio.³⁷⁴ Este procedimiento se atestigua ligado al homicidio dos veces en la *Ilíada*. Por primera vez, cuando Áyax pide a Aquiles que deponga su ira ya que, *incluso un hombre recibe compensación* (ποινήν... ἐδέξατο, *Il.* 9. 633) *del asesino de su hermano o hijo muerto, y, el que ha pagado largamente* (ἀποτίσας, 634) *se queda en el pueblo, y el otro refrena su corazón y ánimo*

³⁶⁷ ALUJA PÉREZ (2017: 155): «Amb aquesta fórmula [...] s’expressa la consciència que un fet, una acció o un comportament determinats poden tenir transcendència més enllà del moment actual a través del *kléos* que aquest fet generi o per mitja de l’erecció d’un monument que perduri en el temps. Sovint el fet que pot arribar és vergonyós o ultrajant per qui parla, cosa que l’empeny a actuar per evitar-lo o corregir-lo.»

³⁶⁸ *EDG* s.v. λάζομαι, λώβη.

³⁶⁹ RAGOT (2002: 250-253, 258-260).

³⁷⁰ GIORDANO (2014: 299-301), que menciona, a su vez, el *DELG* s.v. τίνω.

³⁷¹ Cf. *Od.* 20. 169-171: αἱ γὰρ δὴ, Εὐμαιε, θεοὶ τεισαιάτο λώβην, | ἦν οἶδ’ ὕβριζοντες ἀτάσθαλα μηχανόωνται | οἴκῳ ἐν ἀλλοτριῷ, οὐδ’ αἰδοῦς μοῖραν ἔχουσιν.

³⁷² GAGARIN (1981: 13-15); HARRIS (2015: 15).

³⁷³ Cf. *Il.* 9. 119-121 (Agamenón a Aquiles), *Od.* 8. 329-358 (en el caso del adulterio de Ares).

³⁷⁴ YAMAGATA (1994: 80-85); WILSON (2002: 77-83).

*irritado tras recibir la compensación.*³⁷⁵ Ciertamente, este ejemplo demuestra que el pago de una suma era considerado un modo legítimo de restablecer el orden alterado por un homicidio y recibir satisfacción públicamente.³⁷⁶ La segunda mención se encuentra en un conocido pasaje del escudo de Aquiles (18. 497-508), en el que se presenta una disputa por una suma de dinero ofrecida como compensación de un homicidio (εἵνεκα ποινῆς | ἀνδρὸς ἀποφθιμένου, 498-499). Un primer litigante afirma haber pagado la ποινή, mientras que el segundo niega haber recibido la compensación (μηδὲν ἐλέσθαι, 500).³⁷⁷ Sin entrar en detalle en la cuestión ni en el papel de los agentes implicados, es necesario recordar que la escena descrita se sitúa en imagen de la llamada *polis en paz*³⁷⁸ y ha recibido la mayor atención de los expertos en derecho, dado que permite observar cierto grado de formalidad jurídica.³⁷⁹ A pesar de los análisis que se han realizado, el pasaje todavía suscita muchas preguntas difíciles de responder: en qué supuestos era aceptable el pago de una ποινή, qué familiares aceptaban y recibían la compensación, cómo se establecía la ποινή, etc. No obstante, es indudable que estos versos apuntan la existencia de un procedimiento público y legal al que podían acogerse particulares y familiares de personas asesinadas, aunque otras fuentes parecen indicar que el homicidio fue, durante largo tiempo, un asunto enteramente privado.³⁸⁰

Si, como hemos observado, el pago de una multa permitía al asesino quedarse en el lugar de origen -recordemos las palabras de Áyax en *II. 9. 634*: ὁ μὲν ἐν δήμῳ μένει αὐτοῦ πόλλ' ἀποτίσας-, el exilio se define precisamente por la partida del homicida y su instalación en otro territorio, que, en los poemas homéricos es permanente, sin posibilidad de retorno. A diferencia de lo que ocurría en la Grecia clásica y helenística,

³⁷⁵ *II. 9. 632-636*: [...] καὶ μὲν τίς τε κασιγνήτοιο φωνῆος | ποινήν ἢ οὐ παιδὸς ἐδέξατο τεθνηῶτος: | καὶ ὃ' ὁ μὲν ἐν δήμῳ μένει αὐτοῦ πόλλ' ἀποτίσας, | τοῦ δὲ τ' ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ | ποινήν δεξαμένῳ: [...].

³⁷⁶ CANTARELLA (1976: 28-32, 56-58).

³⁷⁷ Seguimos la interpretación de GAGARIN (1981: 14) y NAGY (2003: §4), que trae a colación paralelos en el próximo oriente antiguo.

³⁷⁸ VILATTE (1988: 92-93).

³⁷⁹ Como muestra representativa, pero no exhaustiva, vid. MACDOWELL (1978: 19-20); GAGARIN (1981: 13-16), (1986: 32-33); EDWARDS (1991: 214-216, nota *ad loc.*); NAGY (1997: especialmente 203-205), para su correlato histórico, WILSON (2002: 159-161).

³⁸⁰ GAGARIN (1986: 28-30).

donde el exilio era, en la mayoría de casos, una pena impuesta,³⁸¹ en la épica, la huida del homicida es a iniciativa del propio interesado, ante una situación de indefensión y quizá riesgo por la propia vida,³⁸² probablemente por temor a las represalias de los familiares del difunto.³⁸³

En la épica, el homicidio es una de las principales razones –aunque no la única– de desplazamiento e instalación de griegos en otros territorios y sucede mediante los cauces de la súplica y la hospitalidad. Esta cuestión nos lleva, inevitablemente, a mencionar sucintamente algunas premisas sobre las que partimos a la hora de valorar la hospitalidad como una institución ya documentada en Homero. En época arcaica, antes del nacimiento de la institución de la proxenía, la condición del extranjero se define por la inseguridad física y jurídica;³⁸⁴ con todo, también existen mecanismos que permiten la acogida e integración del extranjero. Tanto la sociedad itacense como el campamento aqueo son sociedades de acogida de extranjeros y huéspedes, dos ideas que en griego se funden en la palabra ξένος, o, en su forma jónica, ξείνος.³⁸⁵ No todos los extranjeros reciben un mismo trato: atentando a la veracidad de los hechos, Aquiles responde a la embajada de Odiseo que ha sido despreciado como un *migrante sin honor* (ὡς εἴ τιν' ἀτιμητον μετανάστην, *II*. 9. 648, cf. 16. 59), privado, por tanto, de respeto y protección; mientras que Patroclo, acogido por Peleo, es honrado por Aquiles y los mirmidones. Esta diferencia substancial se debe precisamente a las relaciones solidarias de hospitalidad entre miembros de una misma clase social, en este caso, entre Meneceo, el padre de Patroclo, y Peleo, que se pueden intuir en la *Ilíada*.³⁸⁶

³⁸¹ GRAY (2015: 119-126).

³⁸² Odiseo compara su situación a la de un homicida que se ve obligado a huir por falta de apoyos, *Od.* 23. 118-120: καὶ γὰρ τίς θ' ἕνα φῶτα κατακτείνας ἐνὶ δῆμῳ, | ᾧ μὴ πολλοὶ ἕωσιν ἀοσοσητῆρες ὀπίσσω, | φεύγει πηρὺς τε προλιπὼν καὶ πατρίδα γαῖαν, cf. 24. 426-437. También, en unos conocidos versos omitidos por Aristarco, Fénix explica haber huido de su tierra sin osar matar a su padre por miedo a la mala fama que le hubiera supuesto ser considerado un parricida entre los aqueos, pero no se menciona el temor a las represalias. Sobre este pasaje, véase *infra*.

³⁸³ Cf. *Od.* 15. 271-278.

³⁸⁴ BASLEZ (2008: 34).

³⁸⁵ SANTIAGO (2013: 30-31).

³⁸⁶ Vid. *II*. 23. 83-89.

Con todo, en la *Ilíada*, la ξενία es una hospitalidad de tipo nobiliario restringida a las élites.³⁸⁷ Este pacto privado entre individuos de familias de alto estrato social, pertenecientes a comunidades diferentes,³⁸⁸ consistía en ayuda y acogimiento recíproco en tierra extranjera y se constituía con el ritual de intercambio de dones (ξείνια), normalmente, bienes de prestigio.³⁸⁹ El establecimiento de estas relaciones de hospitalidad comprometía a ambas familias, pues tenía carácter perdurable y sobrepasaba los límites de contexto temporal y espacial, extendiéndose a las generaciones posteriores. Las visitas entre huéspedes formaban parte de esos servicios mutuos, podían ser repetidas en un futuro y se sustentaban, en palabras de BASLEZ (2008: 41-43), en una *éthique du don et contre-don*. Este pacto estaba, además, sancionado por Ζεὺς Ξένιος, protector de suplicantes y huéspedes. Por otro lado, en la *Odisea* encontramos una nueva hospitalidad, que no queda constreñida a las familias aristocráticas, sino que se hace extensible a cualquier persona que la solicite de manera adecuada. Sin estar del todo institucionalizada,³⁹⁰ esta hospitalidad hacia el recién llegado se convierte en una prescripción religiosa y en una norma social que, en caso de quebrantarse, puede comportar la ira de la divinidad y un merecido castigo.³⁹¹ En algunos casos, esta hospitalidad de carácter extensivo puede derivar en una nueva hospitalidad “nobiliaria”, en los términos que hemos referido anteriormente.

Para nuestro tema de interés, conviene remarcar que los homicidas se instalan en una tierra diferente a la suya de origen gracias a la protección que le brinda el βασιλεύς del lugar de acuerdo con ambos tipos de hospitalidad. De acuerdo con su condición noble, estos exiliados suelen desempeñar un cargo de responsabilidad, ya sea como θεράπων,³⁹² una suerte de escudero, del βασιλεύς -o, en su defecto, de su hijo- o en, en el caso de Fénix (2), como el ayo. Por ejemplo, Meneceo se lleva a su hijo, Patroclo, a Ftía, donde es acogido por Peleo. Allí, Patroclo es criado y nombrado el θεράπων de Aquiles (σὸν

³⁸⁷ SANTIAGO (2007: 740).

³⁸⁸ BAZLEZ (2008: 31-33); SANTIAGO (2004: 27).

³⁸⁹ Vid. de nuevo SANTIAGO (2004: 41; 2007: 740).

³⁹⁰ Seguimos a SANTIAGO (2013: 41-45), que considera que en la *Odisea* ya hay indicios de cierta protoinstitución política en la isla de los feacios.

³⁹¹ El ejemplo más paradigmático es el ciclope en la *Odisea* (9. 477-479).

³⁹² Vid. para el posible valor religioso del θεράπων, como substituto ritual, TARENZI (2005).

θεράποντ' ὀνόμηνεν, *Il.* 23. 90); parecida es la situación de Licofrón, que se convierte en el θεράπων de *Áyax Telamón* (*Αἴαντος θεράποντα*, 15. 431). Lejos de ser consideradas tareas serviles, estos cargos son tenidos por honrosos y permiten su introducción en la nueva comunidad, que se suele plasmar con una relación de *φιλία* con su protector, como es el caso de Aquiles con Patroclo, al que el Pelida califica de *φίλος ἑταῖρος* (18. 80), o de *Áyax* y Teucro con Licofrón, al que consideraban *πιστὸς ἑταῖρος* y al que honraban como a sus padres.³⁹³

Por lo que atañe a la segunda vertiente de la hospitalidad, en algunos casos, los homicidas se presentan como suplicantes (*ικέτης*), una condición concomitante a la del *ξένος*, pues ambos se encuentran en una posición de vulnerabilidad y están tutelados por Zeus.³⁹⁴ Aunque no podemos disertar largamente sobre esta cuestión, nótese que el procedimiento de súplica, ya presente en Homero, consiste en una serie de gestos bien diferenciados, que apelan al *αἰδώς* del receptor, y que, por tanto son ya una práctica claramente ritualizada.³⁹⁵ La conexión entre suplicantes y homicidas, que está ampliamente documentada en fuentes literarias posteriores, se atestigua, por tanto, ya en los poemas homéricos. En la *Ilíada* Epegeo (5),³⁹⁶ anteriormente rey de Budeo, mata a un primo suyo y parte como suplicante a la morada de Peleo y Tetis (*ἔς Πηλῆϊ ἰκέτευσε καὶ ἔς Θέτιν ἀργυρόπεζαν*, 16. 574) o, en la *Odisea*, Teoclímeneo (9) tras mucho errar (*νῦ μοι αἴσα κατ' ἀνθρώπους ἀλάλησθαι*, *Od.* 15, 276) acaba suplicando auxilio a Telémaco (*φυγῶν ἰκέτευσα*, 277) y, de hecho, el hijo de Odiseo acepta embarcarlo consigo rumbo a Ítaca, prometiéndole tratarlo como *φίλος* (*αὐτὰρ κεῖθι φιλήσειαι, οἷά κ' ἔχωμεν*, 281). Efectivamente, la súplica tiene como claro objetivo lograr refugio y protección ya que los homicidas podían ser asesinados por los familiares de la víctima, aun cuando estuvieran

³⁹³ *Il.* 15.437-439: [...] *πιστὸς ἑταῖρος* | *Μαστορίδης, ὃν νῶϊ Κυθηρόθεν ἔνδον ἔοντα* | ἴσα φίλοιαι τοκεῦσιν ἐτίομεν ἐν μεγάροισι.

³⁹⁴ Esto es especialmente evidente en *Od.* 9. 269-71: *ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεοῦς: ἰκέται δέ τοί εἰμεν, | Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἰκετῶν τε ξείνων τε, | ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἄμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ*. Vid. GOULD (1973: 92-93).

³⁹⁵ Al respecto, vid. NAIDEN (2006: 140-142).

³⁹⁶ Para la alternancia entre *Ἐπηγεύς* y *Ἐπειγεύς* y la discusión sobre Budeon, vid. BRÜGGER (2018: 259, nota *ad loc.*), también JANKO (1994: 387-388, nota *ad loc.*).

en el exilio; así lo expresa elocuentemente Teoclímeneo al final de su súplica: μή με κατακτείνωσι· διωκόμεναι γὰρ οἴω (278).³⁹⁷

Esta relación entre la figura del homicida y el suplicante se puede también observar en uno de los símiles más impactantes de la *Iliada* entre Príamo y un homicida, en el que vale la pena detenerse:

τοὺς δ' ἔλαθ' εἰσελθὼν Πρίαμος μέγας, ἄγχι δ' ἄρα στᾶς
χερσὶν Ἀχιλλῆος λάβε γούνατα καὶ κύσε χεῖρας
δεινὰς ἀνδροφόνους, αἱ οἱ πολέας κτάνον υἱᾶς.
480 ὥς δ' ὅτ' ἄν ἄνδρ' ἄτη πυκινὴ λάβῃ, ὅς τ' ἐνὶ πάτρῃ
φῶτα κατακτείνας ἄλλων ἐξίκετο δῆμον
ἄνδρὸς ἐς ἀφνειοῦ, θάμβος δ' ἔχει εἰσορόωντας,
ὥς Ἀχιλεὺς θάμβησεν ἰδὼν Πρίαμον θεοειδέα·
θάμβησαν δὲ καὶ ἄλλοι, ἐς ἀλλήλους δὲ ἴδοντο. (*Il.* 24. 477-484)

Y el gran Príamo entró sin que se dieran cuenta y, acercándose a Aquiles, tomó entre sus manos las rodillas y besó las terribles manos homicidas, las que le habían matado muchos hijos. Y como cuando una amarga fatalidad cae sobre un varón que mata a un hombre en su patria y marcha al país de otros, a casa de un hombre rico, y el estupor invade a los que lo ven, así se asombró Aquiles al ver al deiforme Príamo, y también se asombraron los otros y se miraron unos a otros.

El símil se debe tanto a la condición de suplicante que Príamo comparte con el homicida fugitivo, como a la sorpresa (θαμβός, θάμβησαν, 24. 481, 484) que causa su presencia en la tienda de Aquiles. En efecto, Príamo actúa claramente como suplicante (ἰκετής, 24. 158, 187, 570, etc.) y realiza el gesto ritual de abrazarse a las rodillas de Aquiles; de igual modo besar sus manos es una señal de afecto inusitada, normalmente asociada a la bienvenida de un ser querido.³⁹⁸ Por otro lado, la compleja simbología de las manos es un elemento a tener en cuenta, ya que Aquiles es caracterizado en este pasaje por sus χεῖρας δεινὰς ἀνδροφόνους (478-479), una fórmula normalmente aplicada a Héctor.³⁹⁹ Es más, estas manos definen a Aquiles como un homicida, una idea

³⁹⁷ La particular vulnerabilidad de Teoclímeneo bien puede deberse a que él mismo es hijo de un prófugo, cf. *Od.* 15. 254-255.

³⁹⁸ Vid. RICHARDSON (1994: 323, nota *ad loc.*), cf. *Od.* 21. 225, 22. 499-500, 24.394.

³⁹⁹ Vid. ECK (2012: 141-142).

que se desarrolla en la oración de relativo siguiente, αἱ οἱ πολέας κτάνον υἱας. Ahora bien, lo más llamativo de esta comparación es la inversión de sus términos, porque el receptor del suplicante, Aquiles, es en verdad el homicida y el suplicante, Príamo, el señor cargado de riquezas (ἄνδρὸς ἐξ ἀφνειοῦ, 482).⁴⁰⁰ Entrando en la cuestión de nuestro interés, en un célebre artículo, Gould consideró esta sensación de estupor como un indicio de la impureza religiosa del homicida.⁴⁰¹ Por otro lado, PARKER (1996²: 135) defendió que esta reacción demuestra la sorpresa y el asombro de los asistentes y nada tiene que ver con esta idea. No obstante, sugirió la posibilidad -que él mismo consideraba entonces “unfashionable”- de que en la súplica del homicida se podría encontrar implícitamente el deseo de ser purificado.⁴⁰² Asimismo, ECK (2012: 101-102, 108) ha reflexionado sobre esta cuestión y, comparando con otros pasajes donde aparece este término asociado al encuentro con la divinidad, ha concluido que es un modo de indicar que el asesino deja de ser percibido como un ser humano corriente y se encuentra en un estado, en palabras de Eck, “*sorti de l’humanité*”.

De hecho, como apunta ECK (2012: 102-103), el πάθος que comportan estos homicidios no es un motivo central en las epopeyas homéricas. En algunas ocasiones, incluso, este hecho es mencionado con la mera fórmula ἄνδρα κατέκτα ο, su variante más regular, ἄνδρα κτείννας (*Il.* 12. 378, 13. 170, 15. 432; *Od.* 14. 380). A nuestro entender, es difícil intentar aplicar o amoldar esquemas recurrentes en fuentes de época clásica a una construcción de la complejidad de la *Iliada* o la *Odisea*. En los poemas homéricos se presentan una diversidad de situaciones en las que no es posible buscar una coherencia interna, porque, entre otras cuestiones, muy probablemente estas tradiciones sobre los

⁴⁰⁰ RICHARDSON (1994: 324, nota *ad loc.*).

⁴⁰¹ GOULD (1973: 96, nota 111): «It does not seem to have been remarked that this simile, with its peculiar sense of the social, and perhaps religious, tension involved in a face to face encounter with one who has shed blood, deserves to be set against those Homeric passages so often quoted to establish the absence of a sense of 'pollution' in the Homeric world [...]».

⁴⁰² PARKER (1996²: 135): «If Homer had been lost, indeed, and only the mythological evidence survived, no one would have doubted for a moment that these rites were primeval. It is tempting to revive the unfashionable view that, in ‘supplicating’ a foreign lord, the Homeric killer implicitly requests purification; the actual ritual is omitted by the poet, not by the society the poet describes».

homicidas estaban sometidas a cambios y fluctuaciones, como, se puede observar en las fuentes posteriores.⁴⁰³

Como ya han demostrado otros investigadores, el motivo del homicida-exiliado es un mecanismo de orden narrativo para estructurar mitos y fijar genealogías, especialmente en los casos en que hay concurrencia de versiones.⁴⁰⁴ Hasta tal punto era un mecanismo explotado que el *parcours* prototípico del homicida es, incluso, parodiado en la *Odisea*, cuando Odiseo (7), intentando engañar a una joven –que es, de hecho, Atenea– se hace pasar por un exiliado cretense. Como nota DE JONG (2001: 327-328), las historias que cuenta el artero Odiseo están trufadas de hechos ficticios y algunos datos ciertos, hilvanándose entre sí para hacer un conjunto plausible para el interlocutor. Esto es especialmente evidente en esta primera narración en la que Odiseo se presenta como un exiliado, sin facilitar su nombre o su patronímico. Bajo su nueva identidad, Odiseo afirma que *huye porque ha matado al hijo de Idomeneo, Orsíloco, de pies ligeros*, (φεύγω, ἐπεὶ φίλον υἷα κατέκτανον Ἴδομενῆος, | Ὀρσίλοχον πόδας, *Od.* 13. 259-260), *el cual le quería privar por completo de su botín de la guerra de Troya* (με στερέσαι τῆς ληΐδος ἤθελε πάσης | Τρωϊάδος, 262-263), amparándose en la insubordinación que el cretense-Odiseo había cometido al no seguir las órdenes de Idomeneo. Así, tras matar en una emboscada (λοχησάμενος, 268) a Orsíloco, se embarca en un barco de fenicios para que lo lleven a Pilos o Élide a cambio de parte de sus riquezas, pero estos le dejan en una playa de Ítaca con sus bienes. De esta narración solamente es cierta la existencia de Idomeneo, un conocido caudillo griego, mientras que su hijo es llamado en el resto de pasajes Ὀρτίλοχος.⁴⁰⁵ En efecto, Ὀρσίλοχος es un antropónimo que aparece en otras muchas fuentes y, concretamente en Homero, encontramos incluso a otros dos combatientes, uno mesenio y otro troyano, con idéntico nombre.⁴⁰⁶ Esta modificación de Odiseo tiene un efecto claramente cómico, ya que pone en conexión el nombre del héroe con la raíz ὀρσι-, de ὀρνυμι, ‘lanzar’ o ‘levantar’, pero también ‘incitar’, un valor presente en otros compuestos, como ὀρσίαλος, ὀρσίπους, etc., y en nombres propios como Ὀρσίμαχος u Ὀρσίλαος. Combinado con la raíz de la emboscada (λόχος, λοχησάμενος, 268), el

⁴⁰³ Para el instructivo caso de Peleo, vid. GARCÍA MURIEL-MAGADÁN OLIVES (2017).

⁴⁰⁴ PRINZ (1979: *passim*); PARKER (1996²: 376).

⁴⁰⁵ Cf. *Il.* 5. 542; *Od.* 3. 489, 15. 187, 21.16

⁴⁰⁶ *Il.* 5. 512-549, 8. 274. Vid. al respecto JANSE (2011: 629-630).

nombre de Ὀροσί-λοχος, ‘el que incita a la emboscada’, evocaría precisamente el destino del cretense asesinado en dicha situación.⁴⁰⁷ En todo caso, de este curioso episodio se desprende que, en el contexto de la épica, estas narraciones sobre homicidas y exiliados eran recurrentes y se aplicaban tanto a héroes de rancio abolengo, cuya dinastía era bien conocida, como también a otros personajes casi desconocidos y de carácter incluso misterioso, como el etolio que se presenta en el palacio de Odiseo como migrante (8), el propio Odiseo-cretense o el homicida mencionado en el símil de la *Iliada* (24. 481-483).

Conviene analizar algunos casos de nuestro listado que nos parecen particulares.

En primer lugar, en la autobiografía de Fénix (3), el ayo de Aquiles expone que, por petición de su madre, seduce a la concubina de su padre, para que esta despreciara a su padre (ἴν’ ἐχθήρειε γέροντα, *Il.* 9. 452).⁴⁰⁸ Al enterarse, Amintor maldice a su hijo sin descendencia (¿una posible mención a la castración real o simbólica?)⁴⁰⁹ y lanza sobre él las Erinias (πολλὰ κατηρᾶτο, στυγεράς δ’ ἐπεκέκλετ’ Ἐρινῦς, 454), un hecho usual en las ᾄραι contra los propios hijos en los poemas homéricos.⁴¹⁰ Es más, Fénix afirma que estas imprecaciones fueron cumplidas por Zeus subterráneo y Perséfone, dioses que sancionaron su efectividad.⁴¹¹ Los versos siguientes (458-461) son de suma importancia, a pesar de que fueron suprimidos por Aristarco y son omitido en todos los manuscritos y papiros que conservamos.⁴¹²

⁴⁰⁷ Vid. DE JONG (2001: 327).

⁴⁰⁸ Sobre la rivalidad entre esposa y amante (παλλακή), vid. BOUVIER (2002: 316-318, 323-324).

⁴⁰⁹ Esta idea es sugerida por PÒRTULAS I AMBRÒS (2016: 322-324), que pone a colación el *Fénix* de Eurípides y un relato sobre el δαίμων de Anagirunte, recogido en la *Suda s.v. Ἀναγυράσιος*, en el cual no hay duda de la castración.

⁴¹⁰ ECK (2012: 30-34, 41-48); GAGNÉ (2013: 178-179); PARKER (1996²: 196-197): «Such curses are, in the epic, administered by the Erinyes, who are guardians of the structure of family authority (younger sons normally have no Erinyes) [...]». Esta idea es particularmente clara en *Il.* 15. 204: οἷσθ’ ὡς πρεσβύτεροισιν Ἐρινῦες αἰὲν ἔπονται, cf. *Il.* 9. 566-572; 21. 410-414; *Od.* 2. 135; 11. 280.

⁴¹¹ Al parecer de HAINSWORTH (1993:123, nota *ad loc.*), Ζεὺς καταχθόνιος (9. 457) hace referencia a Hades; aunque también es cierto que Zeus Ctónico se relaciona, al menos en época clásica, con Deméter, vid. BURKERT (2007 [1977]: 215, 298); PARKER (2011: 70).

⁴¹² Vid. APTHORP (1998), la fuente principal es Plut. *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 26f y parcialmente en *De adultere et amico*, 72b, que menciona su omisión en Aristarco. Que no se presente en ningún manuscrito o escolio indica que la vulgata helenística ya carecía de estos versos. Plutarco dice que fueron eliminados por sugerir un parricidio, pero, quizás su omisión se debe al paralelo de Fileo

τὸν μὲν ἐγὼ βούλευσα κατακτάμεν ὄξει χαλκῷ·
ἀλλά τις ἀθανάτων παῦσεν χόλον, ὅς ᾿ ἐνὶ θυμῷ
460 δῆμου θῆκε φάτιν καὶ ὄνειδεα πόλλ' ἀνθρώπων,
ὥς μὴ πατροφόνος μετ' Ἀχαιοῖν καλεοίμην. (II. 9. 458-461)

Y yo pensaba matarlo (*sc.* Amintor) con el afilado bronce, pero un dios detuvo mi ira, y me hizo pensar en la maledicencia del pueblo y los muchos reproches de los hombres, para que no fuera llamado parricida entre los aqueos.

Según Plutarco, la idea del parricidio fue la razón por la que Aristarco suprimió el pasaje.⁴¹³ Aceptemos o no estos versos, la continuación es como sigue: Fénix no desea vivir junto a su padre montado en cólera (οὐκέτι πάμπαν ἐρητύετ' ἐν φρεσὶ θυμῶς | πατρὸς χωομένοιο κατὰ μέγαρα στρωφᾶσθαι, II. 9. 462-463),⁴¹⁴ pero servidores y primos pretenden retenerlo con sus ruegos (!) (λίσσόμενοι κατερήτυον ἐν μεγάροισι, 464)⁴¹⁵ y montan guardia durante nueve noches para evitar que huya. En ese sentido, los familiares encargados de vigilar a Fénix (ἔται καὶ ἀνεψιοί, 464) parecen realizar una función similar

un poco antes, en II. 2. 625-628, también exiliado, pero sin plantearse la cuestión del parricidio. No obstante, SCODEL (1982: 133-137) ha demostrado convincentemente que su mención es apropiada como una transición temática.

⁴¹³ Plut. 26f *Quomodo adolescens poetas audire debeat*: ὁ μὲν οὖν Ἀρίσταρχος ἐξεῖλε ταῦτα τὰ ἔπη φοβηθεῖς· ἔχει δὲ πρὸς τὸν καιρὸν ὀρθῶς, τοῦ Φοίνικος τὸν Ἀχιλλεῖα διδάσκοντος οἷόν ἐστιν ὀργῇ καὶ ὄσα.

⁴¹⁴ Se ha planteado que el enfado se debe a un incesto en segundo grado (*second-type incest*), vid. WILGAUX (2011: 224-227). En una tragedia perdida de Eurípides sobre Fénix, de la que se hace eco Apolodoro (3. 13, 8), la concubina acababa acusando falsamente a Fénix y su padre, Amintor, acababa cegando a Fénix (οὗτος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐτυφλώθη καταψευσαμένης φθορὰν Φθίας τῆς τοῦ πατρὸς παλλακῆς), hecho que recuerda, sin duda, la situación de Edipo. Cf. para las fuentes BOUVIER (2002: 321).

⁴¹⁵ El relato es incoherente, como afirma HAINSWORTH (1993: 124, nota *ad loc.*), «but again what would be the point of λίσσόμενοι?». En su traducción GARCÍA-MACÍA (1998: 248, nota *ad loc.*) sugieren que «sin la inclusión de los versos 448-461 no se entiende bien el comportamiento de los parientes: ¿para qué le suplican si van a tenerlo encerrado? Solo si Fénix ha dejado ver sus intenciones de matar a su padre cobran sentido ambas actuaciones.» Durante la estancia de estos familiares, el poeta subraya que se consumen cantidades ingentes de vacas, cerdos y vino (vv. 466-470, cf. *Od.* 23. 166), un hecho que recuerda a los pretendientes en casa de Odiseo, algo también un tanto incoherente.

a la de los familiares que persiguen al homicida, como es el caso de los perseguidores de Teoclímeneo en la *Odisea* (πολλοὶ δὲ κασιγνητοὶ τε ἔται, *Od.* 15. 273). Sin embargo, durante la décima noche, consigue escaparse y parte hacia Ftía, donde es recibido y criado por Peleo ([sc. Peleo] ὁ δὲ με πρόφρων ὑπέδεκτο, *Il.* 9. 480). En efecto, allí recibe parte del reino y consigue integrarse en el γένος del eácida al ocuparse de la crianza de Aquiles.⁴¹⁶

Aunque Fénix no es *de facto* un parricida, este es puesto bajo una extrema vigilancia que debe sortear para partir al exilio. De hecho, de las palabras de Fénix se deduce claramente que el parricidio es un acto censurable que afectaría su consideración en el resto de los aqueos, si bien este temor parece, *a priori*, desprovisto de cualquier valor religioso (φάτιν καὶ ὀνειδέα πόλλ' ἀνθρώπων, | ὡς μὴ πατροφόνος μετ' Ἀχαιοῖν καλεοίμην 460-461). Inevitablemente debemos contrastar la situación de Fénix con la de Edipo. Según se desprende de la *Nekyía*, Edipo comete un parricidio, pero no es exiliado y sigue reinando en Tebas (ὁ δ' ὄν πατέρ' ἐξεναρξίξας, *Od.* 11. 273), pese a que el rey de Tebas es maldito por Epicasta y perseguido por las Erinias que esta le envía (τῷ δ' ἄλγεα κάλλιπ' ὀπίσσω | πολλὰ μάλ', ὅσσα τε μητρὸς Ἐρινύες ἐκτελέουσιν, 279-280).⁴¹⁷ Si Homero desconocía o silenciaba esta cuestión es algo que escapa a nuestra demostración. En todo caso, el exilio parece ser un motivo también asociado al conflicto dinástico entre βασιλεὺς y su propio hijo, como prueba el caso de Fileo, que emigra a Duliquio, y Polifides, padre de Teoclímeneo, que parte a Hiperesia.⁴¹⁸

⁴¹⁶ FELSON (2002: 41-43).

⁴¹⁷ Vid. también *Il.* 23. 679-680; *Od.* 11. 271-280, especialmente 11. 275-276: ἀλλ' ὁ μὲν ἐν Θήβῃ πολυηράτῳ ἄλγεα πάσχων | Καδμείων ἦγασσε θεῶν ὀλοᾶς διὰ βουλάς. Como comenta acertadamente HEUBECK-HOEKSTRA (1990: 93-94, *ad loc.*), en los poemas homéricos encontramos los ejes centrales de la historia de Edipo (parricidio, matrimonio con su madre, descubrimiento, maldición y suicidio de Yocasta). Según un escolio (Sch. *Il.* 23. 679b), Hesíodo parece seguir también esta versión; el primer indicio de la condena del parricidio parece encontrarse en un conocido pasaje de la *Tebaida* (*Fr.* 2), vid. DAVIES (2015: 54-55, 138): «These cups were, according to the author of the cyclic *Thebais*, the esteemed possessions of his father, that is, Laius. It would seem that the old hero was vexed not only at his sons' disobedience, but at being reminded how he had murdered his own father».

⁴¹⁸ *Il.* 2. 629-630: ὅς ποτε Δουλίχιον δ' ἀπενάσσατο πατρὶ χολωθεῖς · | τῷ δ' ἄμα τεσσαράκοντα μέλαινα νῆες ἔποντο; *Od.* 15. 254-255: ὅς ῥ' Ὑπερησίηνδ' ἀπενάσσατο πατρὶ χολωθεῖς, | ἐνθ' ὃ γε ναιετάων ματεύετο πᾶσι βροτοῖσι. Nos parece que este es un motivo ligado al lenguaje formular ya que se repite

Dejando de lado la pertinencia de los versos atetizados, un elemento discordante pero esencial en la historia de Fénix es la presencia de los familiares y su pretensión de evitar que Fénix huya (*Il.* 9. 465). Si bien el texto presenta en este punto dificultades de comprensión, pensamos que las súplicas son un punto de unión entre las narraciones, dado que también están presentes en la historia de Meleagro (ἐλλίσσοντο 574, 585, 591) –de la que Fénix se servirá para ejemplificar los beneficios de saber ceder a tiempo– y en la embajada enviada a Aquiles donde se le implora que vuelva al combate (λίσσετο, 591). A primera vista, existe una clara semejanza entre el relato de Fénix y el final del enfrentamiento entre Aquiles y Agamenón, al inicio de la *Iliada*, en el que se evita el estallido de la violencia gracias a la intervención de Atenea; sin embargo, como otros investigadores han demostrado, no es un símil exacto, porque no hay una equivalencia exacta entre Agamenón y Amíntor.⁴¹⁹ Nos parece especialmente seductora la propuesta de SCODEL (1982), que considera la historia de Fénix como un modo de plantear una solución imposible para Aquiles, es decir, partir hacia Ftía y tener una vida larga allí; de hecho, el propio Aquiles insinúa esta posibilidad (*Il.* 9. 410-428).⁴²⁰ Por otro lado, BOUVIER (2002: 328-331) plantea que el *parcours* homicida de Fénix evoca de un modo tácito la suerte de su anfitrión, Peleo como exiliado, una circunstancia a la que no los poemas homéricos no aluden.⁴²¹

Cabe señalar que en el conflicto de Fénix se intuye un potencial conflicto dinástico,⁴²² que es, por otro lado, particularmente explotado en las fuentes de época clásica.⁴²³ En

en ambas situaciones una misma fórmula (ἀπενάσσατο πατρὶ χολωθεῖς), quizás también como un modo de evocar un enfrentamiento entre padre e hijo conocido por el público, como es el caso de Fileo, que se enfrentó a su padre, Augías, al sostener que este había prometido a Heracles la décima parte de su ganado si podía limpiar los establos en tan solo un día (*Str.* 10.459; *Apollod.* 2. 88).

⁴¹⁹ SCHLUNK (1976: 205-206); SCODEL (1982: 128); HAINSWORTH (1993: 123, nota *ad loc.*).

⁴²⁰ Vid. asimismo WILSON (2002: 99-100).

⁴²¹ Vid. de nuevo GARCÍA MURIEL-MAGADÁN OLIVES (2017). Peleo no es más que el padre de Aquiles en la *Iliada* y no se mencionan sus aventuras, bien documentadas en otras fuentes. No obstante, no deja de ser chocante que Peleo sea el principal receptor de homicidas en la *Iliada*, como en (2) (5) y (6).

⁴²² Este conflicto también se puede intuir en Medonte (2), hermanastro de Áyax el menor e hijo de Oileo y una concubina, Rena. Sin embargo, este motivo no es explícito en las escasas menciones a este personaje en la *Iliada* (2. 716-717; 13. 694-696, cf. 15. 334-336).

⁴²³ Cf. los mayores ejemplos que disponemos son las tragedias *Ión*, *Hipólito* y *Andrómaca* de Eurípides.

efecto, la madre de Fénix reacciona claramente como una mujer ultrajada, pero, es también probable que su apremiante deseo de que Amíntor rechace la concubina - incitando para ello a su hijo a cometer una acción execrable- refleje el temor de ver a su hijo desplazado en la línea sucesoria. Y es que, si la concubina engendrase un hijo, aunque bastardo, se plantearía una situación de conflicto para acceder al legítimo trono del rey beocio. No se nos escapa que este tipo de conflicto parece ser un motivo común en la biografía de célebres fraticidas. Tal vez el paralelo más conocido es el de los eácidas Peleo y Telamón, asesinos de su hermanastro Foco, hijo, según algunas versiones, de la ninfa Psámate.⁴²⁴ Es más, la similitud es más evidente si tomamos en consideración la versión que nos transmite Pausanias (2. 29, 9), según la cual Peleo y Telamón acabaron adrede con la vida de Foco en una competición atlética para complacer (ἐχαρίζοντο) a su madre, Endeis, ya que Foco era hijo de otra mujer. Asimismo, el conflicto sucesorio es evidente en otro par de fraticidas, Atreo y Tiestes. Entre las múltiples versiones que disponemos,⁴²⁵ un escolio, que sigue a Helánico de Lesbos (*Fr.* 157), explica que Crisipo era fruto de un matrimonio anterior de Pélope y era, incluso, muy amado por su padre (ἀγαπωμένου δὲ ὑπ' αὐτοῦ σφόδρα τοῦ Χρυσίππου), de modo que su madrastra, Hipodamía, y hermanastros, temerosos de que le legase el trono de Olimpia (τὰ σκήπτρα αὐτῷ καταλείψει), deciden matarlo, motivo por el cual parten como exiliados a Micenas. Finalmente, otro fraticidio que debemos mencionar, a pesar de no contar con intervención materna, es el de Ténages, asesinado por sus hermanos a causa de la envidia

⁴²⁴ Para las fuentes remitimos a GANTZ (1993: 220-221) y de nuevo a GARCÍA MURIEL-MAGADÁN OLIVES (2017). Esta tradición parece antigua, ya que la filiación de Foco con Éaco aparece en Hesíodo (*Th.* 103) y su asesinato en la *Alcmeónida* (*Fr.* 1).

⁴²⁵ *Th.* 1. 9, 2; *Pl. Cra.* 395b; *Paus.* 6. 20, 7; *Tz. H.* 1. 417; *Sch. Pi O.* 1. 144; *Sch. E. Or.* 4, etc, cf. para el comentario de las fuentes, GANTZ (1993: 489-490). Por otro lado, Píndaro (*O.* 1. 144) hace Crisipo hijo de Hipodamía y no menciona el homicidio. Plutarco (*Paralela minora*, 313d-e) exculpa del asesinato a Atreo y Tiestes cargando toda la responsabilidad tanto intelectual como material a Hipodamía. Según otra versión, Crisipo no es solo hijo de Hipodamía, sino que también se suicidó por vergüenza tras ser violado por Layo; la fuente es un conocido escolio (*Sch. E. Ph.* 1760) que menciona como fuente a Pisandro. Es una cuestión muy debatida de qué Pisandro se trata (¿quizá el mitógrafo helenístico?) y de qué fuentes se nutrió (¿alguna composición épica anterior, quizá la *Tebaida* o la *Edipódia*, como algunos estudiosos han defendido?) cf. MASTRONARDE (1994: 31-38); para un comentario exhaustivo y actualizado LLOYD-JONES (2002).

que producía su dominio de la astronomía.⁴²⁶ Las versiones que involucran a los labdacidas y los eácidas parecen tener en común con la biografía de Fénix muchos elementos: (i.) la instigación materna, (ii.) un acto considerado impío y (iii.) el exilio de los autores materiales del crimen a otro territorio. En ese sentido, nos parece observar ya en la *Ilíada* un motivo literario, vinculado a los homicidas, extremadamente productivo que refleja los conflictos de legitimidad en el interior del οἶκος.

En todo caso, aceptemos o no la autenticidad del parricidio en este pasaje de la *Ilíada*, hallamos en la biografía de Fénix los mismos nodos argumentales que construyen las narraciones de los homicidas: crimen-exilio-acogimiento. Por otro lado, no debemos descartar la circulación en paralelo de diversas versiones. De hecho, el análisis pormenorizado de las fórmulas épicas desde la perspectiva de la referencialidad ha abierto recientemente nuevas posibilidades a la hora de interpretar estos pasajes como una velada alusión a otras tradiciones épicas, a las que el *epos* homérico se refería y con las que, a su vez, competía.⁴²⁷

En segundo lugar, en la *Ilíada* se documenta, aunque en una variante *sui generis*, otro motivo que en las fuentes posteriores estará también presente en las narraciones de homicidas, a saber, la fundación de ciertas colonias.⁴²⁸ En el *Catálogo de las naves* se sugiere esta idea en una digresión sobre Tlepólemo (1), un pasaje no exento de dificultades hermenéuticas.⁴²⁹ De este se explica que en su juventud mata a su tío materno, Licimnio, y, perseguido por los otros hijos y nietos de Heracles, construye una nave, reúne al λαός y, huyendo, se hace a la mar (αἶψα δὲ νῆας ἔπηξε, πολλὸν δ' ὄγε λαὸν

⁴²⁶ D. S. 5.57.2.

⁴²⁷ Vid. BARKER-CHRISTENSEN (2008: 11-24).

⁴²⁸ Sobre esta cuestión vid. DOUGHERTY (1998); CALDERÓN DORDA (2017: 96-98). Otros casos semejantes de fundadores homicidas son Arquias (Plut. *Amatoriae narrationes*, 772e-773b; D.S. 8. 10); Triopas (D.S. 4. 57, cf. Paus. 10. 11, 1), fundador de Cnido. Mención aparte merece Atamante que en el exilio funda Alo, en Atamantia, y Alcmeón, cuyos descendientes se relacionan con Acarnania y Anfioquía, en los que nos detendremos ampliamente más adelante, cf. pág. 218 y ss. Más anecdóticos son los casos de Carnabas (Eust. *Commentarii ad Homeri Iliadem*, 1. 706) y Leucipo, el protagonista de una novela resumida por Partenio (5). En idéntica línea, algunas versiones mencionan que Orestes también funda una ciudad tras ser exiliado de Argos, si bien esto parece ser una tradición algo tardía (Eur. *El. 1273*, *Or.* 1647; Paus. 8. 3, 1-2), cf. DRAKOPOULOS (1991).

⁴²⁹ Vid. KIRK (1985: 226-227).

ἀγείρας | βῆ φεύγων ἐπὶ πόντον, *Il.* 2. 665-666). Tras sufrir muchas penalidades, llegan a Rodas, donde se instalan y establecen un sistema división del territorio en tres partes, correspondientes a tres ciudades, Lindos, Yálisho y Cámiro, en las que habitan tres tribus dorias diferentes (τριχθὰ δὲ ὤκηθεν καταφυλαδόν, 668). Este episodio presenta diferencias con los homicidas que hemos mencionado anteriormente, pues Tlepólemo no se exilia solo, sino que toma parte del λάος (πολὺν δ' ὄ γε λαόν, 654), y se integra no en un reino preexistente, sino que crea un nuevo tipo de comunidad política en la isla.⁴³⁰ En ese sentido, un pasaje de Píndaro (*O.* 7. 27-33) es clave para su interpretación, puesto que es mucho más explícito en la mención de los elementos esperables en un mito de colonización.⁴³¹ En primer lugar, aporta un dato importante a la acción homicida de Tlepólemo al afirmar que mató a su tío en un ataque de ira (28-29),⁴³² y, seguidamente, añade todos los elementos esperables en un mito de colonización, como el oráculo délfico (31-33) y el establecimiento de un culto al οἰκιστής tras su muerte (79-80).⁴³³

En su análisis de la historia de Tlepólemo, DOUGHERTY (1998: 185) apunta que «this particular pattern of colonial narrative is also influenced, at least in part, by the common mythological tale of a murderer sent into permanent exile» y considera este tipo de mitos fundacionales como la expresión de una analogía más amplia, explícita en otras fuentes de época clásica,⁴³⁴ entre la expulsión de ciertos miembros, y la posterior fundación de las ciudades, y la contaminación religiosa. Ciertamente, esta relación se ve reforzada por el hecho de que sea Apolo, dios de Delfos, el encargado tanto de dictar los oráculos de colonización, como de consulta en el caso de los homicidas, e incluso, en época clásica,

⁴³⁰ KIRK (1985: 226, nota *ad loc.*).

⁴³¹ La ausencia un procedimiento sancionado por Apolo en la *Ilíada* puede interpretarse como un término *ante quem*, ya que parece que su fijación parece producirse a partir del siglo VIII, cf. MALKIN (1987: 78-81).

⁴³² Pi. *O.* 7. 27-29: [...] ἀμφὶ δ' ἀνθρώπων φρασὶν ἀμπλακίαι | ἀναρίθμητοι κρέμανται. τοῦτο δ' ἀμάχανον εὐρεῖν, ὃ τι νῦν ἐν καὶ τελευτᾷ φέριστατον ἀνδρὶ τυχεῖν. Para la interpretación de la sentencia gnómica. vid. DOUGHERTY (1998: 191-192). Apolodoro (2. 8, 2) recoge una versión en la que el homicida se debe a un accidente.

⁴³³ DOUGHERTY (1993: 20-26); CALDERÓN DORDA (2017: 101-102).

⁴³⁴ El más claro de ellos es Pla. *Leg.* 735e-736a, que considera la colonización un eufemismo (οὐτοῖς ὡς νοσήματι πόλεως ἐμπεφυκῶτι δι' εὐφημίας ἀπαλλαγὴν ὄνομα ἀποικίαν τιθέμενος).

de su purificación.⁴³⁵ Sin embargo, relación entre la impureza y la colonización no se aprecia en los escuetos versos del *Catálogo de las naves*, puesto que el exilio de Tlepólemo se presenta en los mismos términos que el de los otros homicidas (πατρὸς ἑοῖο φίλον μήτροα κατέκτα, *Il.* 2. 662), sin mención alguna a la suciedad o a Apolo.⁴³⁶ Con todo, es importante subrayar que en la *Iliada* se testimonia el exilio como un motivo etiológico en mitos fundacionales; de hecho, la narración de Tlepólemo forma parte de una tradición que sitúa una presencia aquea en Rodas, prefigurando así, ya en los poemas homéricos, una futura identidad dórica, dado que Tlepólemo es hijo de Heracles.⁴³⁷ En ese sentido, Tlepólemo puede considerarse la primera mención a una suerte de héroe fundador, cuyas peripecias personales -incluyendo en ocasiones el homicidio- guían todo el proceso de establecimiento y creación de las polis.

Finalmente, concluiremos nuestro análisis tratando el destino de Odiseo después de matar a los pretendientes. Una vez conocida la matanza en el palacio de Odiseo, los familiares de las víctimas consideran que deben vengar su muerte (εἰ δὴ μὴ παίδων τε κασιγνήτων τε φονῆας | τισόμεθ', *Od.* 24. 434-435) antes de que Odiseo huya a Pilos o Élide. Justo antes de que estalle el conflicto entre Odiseo y los nobles itacenses, se produce un *deus ex machina* que pone fin a la contienda mediante juramentos de paz a instancias de Atenea.⁴³⁸ No obstante, la solución usual a este conflicto, a saber, el exilio, se plantea en diversos puntos del poema: al llegar a Ítaca el propio Odiseo pregunta a Atenea a dónde podría huir en caso de que matase a los pretendientes, (εἴ περ γὰρ κτείναιμι Διὸς τε σέθεν τε ἔκητι, | πῆ κεν ὑπεκπροφύγοιμι;⁴³⁹ τὰ σε φράζεσθαι ἄνωγα, 20. 42-43) y, más adelante, la posibilidad del exilio se materializa de nuevo, cuando Odiseo expone a Telémaco la dificultad de la situación aduciendo que quien mata a alguien en el δῆμος abandona a los suyos y huye de su tierra patria (φεύγει πηούς τε

⁴³⁵ Vid. DOUGHERTY (1993: 34-41); PARKER (1996²: 140).

⁴³⁶ No todos los mitos de colonización siguen el modelo délfico, vid. al respecto LABATE (1972: 91-94).

⁴³⁷ Cf. *Pi. O.* 7. 27-29; MELE (2007: 159-162); HALL (2008: 393-395). En época histórica, esta identidad es evidente con la pertenencia de estas ciudades cretenses a la llamada hexápolis dórica (Hdt. 1. 144).

⁴³⁸ Entre otras razones, este final anómalo ha hecho dudar de la autenticidad del canto, vid. el estado de la cuestión en MARKS (2008: §3). Sobre las versiones alternativas al destino de Odiseo, vid. BURGESS (2014a: 347-352).

⁴³⁹ Vid. *Lfgre s.v.* φεύγω II8; RUSSO ET ALII (1992: 234-235, nota *ad loc.*): «Odysseus' fears in fact prove to be well grounded at xxiv 413ff.; and this passage prepares for those events».

προλιπὼν καὶ πατρίδα γαῖαν, 23. 120). Es más, también en la profecía de Tiresias (11. 100-137) se sugiere el exilio de Odiseo, en tanto que homicida, puesto que el adivino profetiza que, tras vengarse de los actos violentos de los pretendientes (βίας ἀποτίσεια, 119), debe *tomar un remo y dirigirse a donde se encuentren hombres que nunca han visto el mar, ni comen alimentos con sal, ni conocen las naves de encarnadas proas, ni saben nada de los remos que son como alas para las naves* (121-125).⁴⁴⁰ Una vez allí, cuando se encuentre con un hombre que le pregunte por qué lleva un aventador bajo el brazo, signo que evidencia el desconocimiento de la náutica, debe clavar allí mismo el remo y sacrificar a Poseidón un carnero, un toro y un verraco y, de vuelta a Ítaca, hecatombes a todos los dioses. Las palabras del adivino predicen un nuevo largo vagar para el errabundo Odiseo y otras muchas aventuras, algunas de ellas objeto de desarrollo en otras obras épicas no-homéricas.⁴⁴¹ En ese sentido, que lleve el remo y realice un sacrificio suntuoso de tres animales a Poseidón⁴⁴² indica que el fin del peregrinaje es congraciarse al dios del mar. No obstante, esta partida inmediata, tras matar a los asesinos y un largo vagar son elementos que figuran en la suerte usual de muchos homicidas. De esta forma, encontramos incluso otras versiones en las que Odiseo parte al exilio después de la matanza de los pretendientes, aunque muy probablemente son todas ellas posteriores a la *Odisea*.⁴⁴³



⁴⁴⁰ *Od.* 9. 121-125: ἐρχεσθαι δὴ ἔπειτα λαβὼν ἐνήρες ἐρετμόν, | εἰς ὃ κε τοὺς ἀφίκηται οἱ οὐκ ἴσασι θάλασσαν|ἀνέρες, οὐδέ θ' ἄλεσσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσιν· | οὐδ' ἄρα τοί γ' ἴσασι νέας φοινικοπαρήρους | οὐδ' ἐνήρε' ἐρετμά, τά τε περὶ νηυσὶ πέλονται.

⁴⁴¹ HEUBECK-HOEKSTRA (1990: 84-85, nota *ad loc.*); DE JONG (2001: 278, nota *ad loc.*); MARKS (2008: § 4).

⁴⁴² Vid. GEORGOUDI (2018); se trata de un sacrificio de tres animales llamado τρίπτο(ι)α, τρίπτῦα ο τρίπτῦς normalmente vinculado a juramentos.

⁴⁴³ Apolodoro (*Epit.* 7. 40) recoge una versión en la que Odiseo parte a Etolia como exiliado después de ser juzgado por Neoptólemo. Esta narración nos parece posterior ya que comporta evidentemente un mayor desarrollo jurídico. Que el lugar sea Etolia es también relevante, puesto que, según algunas tradiciones mitográficas, Etolo, su héroe epónimo, huyó de Élide por matar a Apis en una carrera de carros (Daim. 1; Apollod. 1. 7, 6; Sch. Pi. *O.* 3. 22c). Asimismo, según el resumen de la *Telegonía*, que nos ha transmitido Proclo en su *Crestomatía* (Telegon. *Arg.* 1b), después de los funerales de los pretendientes de Penélope, Odiseo parte a Élide para ver sus boyadas (¿tal vez una mención al exilio voluntario?). Vid. HUXLEY (1969: 171-173); BURGESS (2014: 117-119).

Resumimos algunas conclusiones sobre los homicidas en Homero. El motivo del homicida que se exila se presenta como un *pattern* no exclusivo de héroes, sino también propio de personajes anónimos. Este modelo narrativo se compone de tres partes bien diferenciadas: (1) homicidio, (2) exilio y (3) acogimiento.

(1) El homicidio sucede entre miembros de un mismo δῆμος, aunque, en gran parte de los casos, existe un grado de parentesco entre el asesino y la víctima. Dado que el homicidio se considera un conflicto entre particulares, la solución tiene lugar también entre particulares –normalmente el homicida y los parientes del difunto–, aunque también se puede dar una especie de responsabilidad colectiva que empuja una comunidad a perseguir al criminal. En los poemas homéricos no hay una condena moral del homicidio, pero sí que parece existir cierta reprobación pública tanto para el parricida (*Il.* 9. 460-461) como para los familiares que descuidan vengar el asesinato de uno de los suyos (*Od.* 24. 434-435). Y es que, a la luz de los textos, los familiares del difunto deben vengar su muerte (τίνω) de una forma u otra. En ocasiones, se plantea una compensación económica (ποινή) en lugar de la vida del homicida, aunque en los textos no es evidente en qué condiciones esta conmutación de la pena era legítima o aceptada.⁴⁴⁴ Las motivaciones del homicida son silenciadas en la mayoría de ocasiones; tampoco se detalla si el homicidio fue intencionado o no,⁴⁴⁵ si bien encontramos dos excepciones destacables en las que el homicidio es resultado de un estado de ira transitorio que ha producido una momentánea privación de la razón (χόλον, *Il.* 9 .459 (2); νήπιος οὐκ ἐθέλων ἀμφ’ ἀστραγάλουσι χολωθεῖς, 23.88 (6)). En todo caso, el homicidio se presenta como un crimen sin atenuantes.⁴⁴⁶

(2) El exilio es una medida voluntaria tomada de parte por el homicida, *a priori*, para rehuir la posible violencia que se podría ejercer contra él (*Od.* 24. 432-435). En nuestra opinión, el exilio es un mecanismo no exclusivo de los homicidas, puesto que está presente en casos de conflicto entre miembros de un mismo γένος, como es el caso Fileo o Polifides. En ese sentido, el exilio se presenta como una solución legítima ante

⁴⁴⁴ GIORDANO (2014: 300-302).

⁴⁴⁵ En el caso de los homicidas más ilustres, encontramos más de una versión en la que se exculpa o culpa al homicida según si fue un crimen accidental o voluntario, cf. NÜNLIST (2009).

⁴⁴⁶ Vid. CANTARELLA (2003: 259-262; 271-273).

conflictos enconados entre miembros de una misma comunidad; este modelo literario es muy posible que evoque la cultura política del período arcaico, caracterizada por los conflictos entre los γένη.

Entrando en el análisis de la movilidad de los homicidas, el desplazamiento suele ser hacia territorios próximos, si bien hay casos señalados en los que se recorren largas distancias, como, por ejemplo, en el relato de Tlepólemo. A nivel político, el exilio parece ser un punto de no retorno para el prófugo, ya que, tras su partida, pierde su estatus en la comunidad de origen; no obstante, esta ruptura no afecta su identidad porque sigue siendo conocido por su linaje. Asimismo, cabe advertir que, tal como se desprende del testimonio de Teoclímeneo, el exilio *per se* no garantizaba la salvación del homicida, ya que, si estaba privado de protección, los familiares del difunto podían perseguirlo y cobrar venganza fuera de su tierra de origen.

(3) El proceso de acogimiento e integración del homicida en una nueva comunidad se relaciona claramente con las instituciones de la ξενία y la ικετεία. Por lo que respecta a la ξενία, podemos deducir que las relaciones de hospitalidad jugaban un papel importante a la hora de determinar el lugar de adopción; en ese sentido, es elocuente el caso de Patroclo, que es llevado por su padre a la corte de Peleo siendo un niño (νήπιος, 23.88), probablemente protegido por las relaciones de ξενία y φιλία entre Meneceo y Peleo, reyes vecinos, cuyas genealogías algunas tradiciones mitográficas hacen converger en Egina, abuela de Patroclo y bisabuela de Aquiles.⁴⁴⁷ Por otro lado, en la *Ilíada* y la *Odisea* encontramos casos de homicidas que mediante la súplica solicitan el acogimiento, como Epegeo o Teoclímeneo. En todos los casos el receptor es siempre alguien que forma parte de la élite local, normalmente el βασιλεύς. Dado que los homicidas se ponen bajo la protección de los principios de la ξενία o/y la ικετεία, su acogimiento parece estar sujeto a cierta norma social; de hecho, héroes bien reconocidos, como Peleo o Telémaco, se muestran dispuestos a aceptar a estos homicidas de noble abolengo.

⁴⁴⁷ Ambos formaban parte de la tripulación del Argos, aunque en los poemas homéricos no se mencionan estas u otras aventuras. No obstante, ya en la *Ilíada* (11. 785, 16. 14), Menecio es hijo de Áctor, un antropónimo bastante común en las genealogías heroicas. Sin embargo, el corpus hesiódico (Hes. *Fr.* 242a) hace Menecio hijo de Éaco y, por tanto, hermano de Peleo. Por otro lado, en Píndaro (*O.* 9. 69-71), Meneceo es hijo de Áctor y Egina, por tanto, hermanastro de Éaco.

El fugitivo recibe protección de su anfitrión y se pone a su disposición recibiendo cargos de responsabilidad y confianza. Ahora bien, en ninguno de los casos documentados se emparenta genealógicamente con el clan local, ya sea por adopción o por matrimonio, un motivo que será especialmente desarrollado con posterioridad.⁴⁴⁸ El personaje del cretense que adopta Odiseo nos parece un uso paródico de estas narraciones sobre homicidas y un valioso indicio sobre la existencia común de este motivo en la épica. Mención aparte merece el caso de Tlepólemo, puesto que, a pesar de seguir las dinámicas del homicida que huye, su huida parece ser un *aitíon* de la colonización doria de la isla de Rodas. De hecho, este es el único caso evidente en que el homicidio comporta la instauración de un nuevo linaje dinástico en un territorio foráneo.

1.5. Algunas reflexiones finales

No son pocas las dificultades a las que nos hemos tenido que enfrentar a lo largo de este capítulo. Uno de los principales obstáculos ha sido los múltiples valores que pueden adoptar en los poemas homéricos medidas de higiene frecuentes, como lavarse las manos o el baño. Particularmente en la *Odisea*, algunos de estos gestos de limpieza forman parte de fórmulas prefijadas, hecho que nos ha hecho considerar su interpretación, desde el punto de vista de la dicción formular, como escenas de transición.

Es indudable que, en contextos netamente religiosos o culturales, ciertos gestos de limpieza son un prerrequisito para relacionarse con la divinidad, particularmente cuando se realiza alguna ofrenda, como libaciones o sacrificios. En ese sentido, encontramos ya testimoniados en los poemas homéricos rituales particularmente establecidos y ya frecuentes en fuentes posteriores, como la limpieza de manos con la $\chi\acute{\epsilon}\rho\nu\iota\psi$ y, en contextos femeninos, el baño. Una mención aparte merece el ritual del primer canto de la *Ilíada*, cuya interpretación es controvertida. Como evidencian estos ritos, la limpieza ritual es un parámetro simbólico de la limpieza física. Sin embargo, es destacable que, ya en Homero, estos conceptos pueden actuar, en ocasiones, de un modo independiente: así, lavarse las manos no implica desterrar totalmente la suciedad física, como hemos

⁴⁴⁸ De nuevo, los eácidas Peleo (Apollod. 3. 13, 2) y Telamón (3. 12, 7), Alcmeón (3. 5, 5), Heracles (Plut. *Quaestiones graecae*, 304c = 58), etc.

podido observar cuando Príamo decide realizar una libación a Zeus a pesar de estar cubierto de suciedad (24. 283-313).⁴⁴⁹ Con un valor eminentemente catártico, encontramos, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, el uso del azufre⁴⁵⁰ y, con menor seguridad, el agua de mar.⁴⁵¹

Por el contrario, la impureza ritual aparece como un concepto prácticamente indiferenciado de la suciedad física. Así, en los poemas homéricos, la suciedad se presenta como una realidad externa capaz de adherirse por contacto a partes del cuerpo u objetos, pero, no se convierte en una cualidad metafísica o interiorizada de los individuos, ni los sume en un estado que provoque rechazo o repugnancia. Dicho de otro modo, en los poemas homéricos, los individuos no son calificados como μαρός, si bien su cuerpo o partes de él pueden estar sucios. Asimismo, la suciedad está desprovista de buena parte de su carga religiosa, puesto que no parece despertar tampoco el temor del contagio, ni siquiera en el caso de los ritos fúnebres,⁴⁵² y solo es un elemento aborrecible a la hora de rendir culto. Únicamente hallamos una posible excepción en la *Odisea* (22. 478-494), cuando Odiseo ordena azufrar su palacio, si bien este es también un caso dudoso. Es más, es convención de la épica homérica que los dioses intervengan directamente en el mundo de los mortales y que, incluso, en la *Ilíada*, participen en el combate sin sentir temor o repugnancia por el λύθος u otra suciedad,⁴⁵³ lo cual parece abogar por la ausencia de su dimensión religiosa.⁴⁵⁴ En ese sentido, con este análisis somos conscientes que no nos demarcamos substancialmente de una bien asentada *communis opinio*.⁴⁵⁵



⁴⁴⁹ Cf. no obstante, *Il.* 6. 266-268.

⁴⁵⁰ *Il.* 16. 229-230; *Od.* 22. 481-494.

⁴⁵¹ Cf. *Od.* 2. 260-261; 12. 336-337.

⁴⁵² Se puede conjeturar que se trata de una consideración diferente de la muerte y los ritos fúnebres, si bien también es cierto que en ciertos contextos honoríficos la impureza parecía ser una realidad, subyacente, pero ignorada cf. SOURVINOU-INWOOD (1983: 43 y ss.; 1996: 433-438); PARKER (1996²: 42-43).

⁴⁵³ Solamente Ares es repudiado por darse en exceso a esta actividad, como hemos notado previamente.

⁴⁵⁴ Indudablemente, ello no quiere decir que la ausencia de suciedad sea un estado necesariamente propio de las divinidades en las tradiciones míticas; recuérdese, por ejemplo, que las diosas dan a luz y también se exponen a los λύματα, cf. por ejemplo, nota al pie 1028.

⁴⁵⁵ GLOTZ (1904: 229-230); MOULINIER (1952: 25-30); PARKER (1996²: 64-65).

Conviene que nos detengamos ampliamente en la cuestión de los homicidas. Como hemos visto, la poesía homérica recoge abundantes referencias a prófugos homicidas. Sin embargo, un hecho diferencial de la poesía homérica es que los homicidas no se ven afectados por ningún tipo de suciedad o impureza, mientras que en el resto de fuentes, ya desde el ciclo épico, la secuencia homicidio-exilio-acogimiento se amplifica con la purificación del homicida. En este punto, conviene preguntarse por qué en los poemas homéricos no se asocia al homicida con la impureza o la necesidad de purificarse, puesto que, como dice PARKER (1996²: 135) con cierta sorna «a Nestor would doubtless have been happy to preside over such a ceremony». Y es que, ante el misterioso silencio homérico, el investigador inglés sugiere que la contaminación religiosa es un rasgo arcaico, que ya era conocido en el contexto de desarrollo de la épica homérica, aunque fue voluntariamente obviado en estos mismos poemas.

Las tesis de Parker se han convertido en la *communis opinio*. De este modo, no es extraño encontrar en la bibliografía científica la presunción de que la contaminación religiosa forma parte de un pensamiento extremadamente arcaico y pre-institucional. No obstante, al poco de la publicación de la monografía de Parker, ARNAOUTOGLU (1993) consideró que la por él denominada “pollution doctrine” debió aparecer a finales del siglo VI y era primordialmente una categoría no relacionada con el homicidio, hecho que puede explicar su ausencia en los poemas homéricos. Siguiendo esta idea, en los últimos años algunos investigadores, como SEALEY (2006), GIORDANO (2014) o HARRIS (2015), han hecho énfasis, desde diversas perspectivas, en el hecho de que las fuentes demuestran que la contaminación ligada al homicidio es muy probablemente un desarrollo posterior, quizás de mediados del siglo VII o inicios del siglo VI.

Uno de los principales documentos que se aduce para probar esta afirmación es la conocida ley del homicidio de Dracón, una supuesta copia de finales del siglo V del reglamento original expuesto en ἄξοις públicamente en el ágora, que, según las fuentes, se retrotrae hacia el año 620, antes del arcontado de Solón.⁴⁵⁶ A pesar de sus grandes lagunas, esta inscripción recoge el procedimiento que debe aplicarse en el caso de un

⁴⁵⁶ SEG 3. 19, cf. NOMIMA 2. Vid. para un breve estado de la cuestión y bibliografía PEPE (2012: 7-27) y, más recientemente, CANEVARO (2017: particularmente 54 y ss.), que pone en duda algunas de las restauraciones.

homicidio no premeditado (μὲ ῥ'κ [π]ρονοῖ[α]ς, l. 11),⁴⁵⁷ que consiste, a grandes rasgos, en el exilio permanente del homicida ([φεύγ]ε[ν], l. 11), un hecho que recuerda claramente a la dinámica homicida–fugitivo de los poemas homéricos. Por otro lado, en dicha inscripción no hay mención alguna de la contaminación religiosa o de la necesidad de purificación para el homicida. Esta ausencia en una de las inscripciones supuestamente más arcaicas,⁴⁵⁸ así como el uso partidista que hacen los oradores áticos de la mancha del homicida en sus discursos, han llevado a estos investigadores a defender que la impureza no es una idea intrínseca en el homicidio y que se trata de una idea secundaria, explotada por el género trágico.

GIORDANO (2014: 302-307) inscribe la venganza en la δίκη, entendida como una fuerza cosmológica que regula la naturaleza, pero también la relación entre los hombres. En su opinión, el código de la venganza parece ser la opción preferente para solventar el conflicto del homicidio en el mundo arcaico, como evidencia el caso de Orestes, Odiseo o los familiares masacrados por el héroe. En ese sentido, la investigadora atribuye la impureza del homicida a una innovación ateniense del siglo VII, en un contexto en el que la venganza individual, ejercida por los γένη, se devalúa en pos de una autoridad política.

Paralelamente, apoyándose en la oratoria forense, HARRIS (2015: 15-22) defiende que la impureza religiosa es necesariamente un desarrollo de época clásica, puesto que, en las fuentes que se nos han conservado el homicidio se presenta según la casuística de los tribunales atenienses, articulándose según el nivel de culpabilidad o responsabilidad del homicida. De este modo, en su opinión, la mancilla religiosa no era el rastro de un pensamiento arcaico o de un mecanismo en un momento de pobre desarrollo social o legal, sino que se trataba de una imagen para gradar las penas impuestas al homicida. De igual modo, Harris expone que la función de la mancilla religiosa era doble: por un lado, conceptualizaba la gravedad del crimen en diversos grados de impureza y, por el otro, dado su carácter contagioso, convertía el homicidio en un asunto público, reforzando así

⁴⁵⁷ Esta categoría legal no debe confundirse con el φόνος ἀκούσιος, el homicidio involuntario, vid. CANTARELLA (2003: 59-61).

⁴⁵⁸ En efecto, aparte de su estado lacunar y sus numerosas reconstrucciones, no estamos seguros de hasta qué punto esta copia es fiel, en términos de forma y contenido, al original, vid. GAGARIN (2008: 96-105); CANEVARO (2015). Autores del siglo V y IV, como Lisias (1. 30-32), Demóstenes (20. 158; 23. 22, 28) o Antifonte (5. 10, 14), se refieren también a esta ley en algunos de sus discursos, lo cual se ha tenido en cuenta para su reconstrucción.

un poder central que administrase justicia en detrimento de una justicia ancestral administrada privadamente por los familiares de los difuntos.

Ambos autores parecen situarse en una perspectiva antagónica a la de GERNET (1964 [1955]: 175-255), aún hoy vigente, según la cual ya en la sociedad arcaica hubo una fase de proto-derecho, en la que dominaba la emoción y el valor religioso de la ley, y otra de derecho *stricto sensu*, caracterizada por la racionalidad, una autoridad política externa a las partes, las instituciones y la casuística de la ley codificada por escrito.

Como ya hemos sugerido anteriormente, las reflexiones de Giordano sobre la *τίσις* nos parecen particularmente adecuadas. En efecto, en los poemas homéricos no hay una condena al homicidio *per se* y tanto la venganza como el pago de una *ποινή* son soluciones legítimas en esta lógica de retribución.⁴⁵⁹ De estas dos soluciones, la *τίσις* o venganza parece más acorde al carácter heroico, una idea que indudablemente forma parte de los valores aristocráticos y de la estructura solidaria de los *γένη*. En ese sentido, la *τίσις* se basa en una reciprocidad negativa⁴⁶⁰ y es un principio que no solo se aplica a los homicidas, sino a cualquier falta cometida contra la *τιμή*, como, por ejemplo, los desmanes de los pretendientes de Penélope en la *Odisea*. De hecho, en los pocos casos en los que se detalla el motivo del homicidio, la *τίσις* juega también un papel también importante: así, retomando los ejemplos antes comentados, Fénix desea matar a su padre después de que este lo haya maldito sin descendencia; Patroclo riñe jugando a las tabas y, en la ficción de Odiseo, Orsíloco es asesinado por apropiarse de un botín que no le correspondía.

Pero, aún hay más; como afirma LONEY (2019: 25-26), la *τίσις* forma parte de los pilares argumentales de los poemas homéricos, especialmente en la *Odisea*, ya que en estas obras se problematizan y se presionan los límites y consecuencias de esta lógica retributiva. Uno de los hechos que atenta contra esta dinámica de redistribución es el exilio del homicida, puesto que el asesino huye sin dar compensación alguna a los familiares del fallecido, comportando, además, una mella en el honor de los familiares.

⁴⁵⁹ *Od.* 11. 118-120. Recuérdese que, también en el caso de los pretendientes, se presenta la *ποινή* como una solución posible en palabras de Eurímaco (*Od.* 22. 54-59), que Odiseo rechaza por no poder compensar los excesos de los pretendientes (*πρὶν πάσαν μνηστήρας ὑπερβασίην ἀποτίσαι*, 22. 64, cf. 3. 206).

⁴⁶⁰ Vid. para un análisis como patrón narrativo y ético en la *Odisea*, con bibliografía, WIDZISZ (2012); SCODEL (2008a: 75-86) LONEY (2019: 23-41).

Como han indicado Giordano y Harris, a diferencia de la *τίσις*, la impureza colectiviza el conflicto y convierte el homicidio en un elemento de preocupación pública, porque, al menos en el plano religioso, la presencia del homicida sobre el territorio comporta un peligro para la comunidad.

Sin embargo, a nuestro juicio, la impureza religiosa no se aleja substancialmente de los parámetros en los que actúa la *τίσις*. Tanto la *τίσις* como la impureza parecen formar parte de los oscuros automatismos que rigen el *κόσμος*; esto es evidente al menos en el tratamiento que las fuentes mitográficas y trágicas hacen de la mancha religiosa y la venganza, puesto que parecen responder a una misma lógica inapelable de retribución: una acción comporta una consecuencia mecánica e imparabile, justificada por una suerte de orden universal. En ese sentido, como sucede con la venganza, la contaminación religiosa se presenta como una consecuencia directa e inmediata del homicidio, sin entrar a valorar grados de culpabilidad o intencionalidad, más propios de un supuesto desarrollo jurídico, que vendrían a introducir eventuales atenuantes o agravantes de la pena. Es más, en el plano literario, la mancha que acarrea el homicida reproduce el mismo procedimiento que la *τίσις*. Ante la ausencia de una venganza real por parte del *γένος*, el homicida debe ser expulsado por su condición de impuro y perseguido por criaturas sobrenaturales y deidades infernales, que se alzan como si de los familiares de la víctima se tratase.⁴⁶¹ Las consecuencias de esta persecución son tanto externas como internas, especialmente llamativo es el caso de la locura.⁴⁶² De este modo, nos parece evidente que la mancha religiosa asociada a los homicidas se construye sobre los mismos parámetros que la venganza en la épica: una prueba elocuente de ello es, además, que los espíritus vengadores reciban el nombre de *τίσιες*.⁴⁶³

A nuestro parecer, esta similitud contradice la tesis de que la contaminación religiosa, entendida como una realidad metafísica, emerja a causa de un mayor desarrollo jurídico. En efecto, el razonamiento de Giordano y Harris se nos antoja extremadamente parcial

⁴⁶¹ Vid. PARKER (1996²: 131-135); ECK (2012: 126-129), aunque, a nuestro entender, va demasiado lejos en su interpretación psicológica. Estas criaturas son, naturalmente, las Erinias, aunque encontramos muchas otras, como *ἀλάστωρ*, *μιάστωρ*, *παλαμναῖος*, *προστροπαῖος* y, en la *lex sacra* de Selinunte, los *ἐλάστορες*.

⁴⁶² Cf. PADEL (2009: 203-207; 216-219); SAÏD (2013: 381-385).

⁴⁶³ *LSJ s.v. τίσις A*, cf. Hdt. 3. 126, 128.

puesto que, a nuestro entender, la impureza religiosa, en su valor físico o metafísico, no se reduce al homicidio, sino que tiene una casuística mucho más desarrollada en otros ámbitos, como, por ejemplo, el funerario; hay que privilegiar, por tanto, un análisis más amplio, que incluya todos los ámbitos en los que la impureza se va definiendo como una noción compleja y articulada del pensamiento religioso. Por otro lado, como observaremos en el capítulo siguiente, si aceptamos los resúmenes que nos han llegado de la épica cíclica, parece ser que, en estos poemas épicos, datados de alrededor del siglo VI –aunque gran parte de su material se remontaría como mínimo a un siglo anterior–⁴⁶⁴ la contaminación religiosa era ya un elemento esencial en algunos de sus argumentos. Por su amplia difusión por todo el mundo griego nos parece inverosímil que una metáfora de estas características tuviese un origen tan localizado, como sugieren Harris y Giordano, en la Atenas clásica y que, se extendiera a territorios tan dispersos del mundo griego, como Cleonas, Selinunte o Cirene.⁴⁶⁵ De hecho, a la luz de los textos epigráficos, que serán analizados posteriormente, la metáfora de la suciedad y la limpieza se puede observar como una imagen prácticamente panhelénica, pero extremadamente multiforme. Cabe tener en cuenta, además, que en las inscripciones la mancilla tiene una casuística mucho más amplia que la del homicidio. De esta forma, la impureza se evidencia como un elemento maleable que no crea, sino que se adapta a la norma jurídica; esto no es extraño, ya que como veremos la llamada *doctrina de la pureza* fluctuaba y se adecuaba a los nuevos parámetros religiosos, e incluso se modificaba en función de intereses políticos.⁴⁶⁶ En ese sentido, es natural que no fuera un elemento estático en el pensamiento griego, pues una evolución es también apreciable en otras nociones que formaban parte de la esfera religiosa (ὄσιος),⁴⁶⁷ como la εὐσέβεια o su opuesto, la ἀσέβεια.⁴⁶⁸

Conviene también detenerse en la hipótesis de ECK (2012: 126-129) sobre la cuestión. El investigador francés vincula la contaminación religiosa a la idea de la culpabilidad o responsabilidad, dos conceptos que, de acuerdo con la escuela inglesa, son ajenos a

⁴⁶⁴ WEST (2013: 40-47).

⁴⁶⁵ Vid. el capítulo dedicado al testimonio epigráfico, en las págs. 359 y ss.

⁴⁶⁶ PARKER (2011: 57-61); CHANIOTIS (2018: 42-47).

⁴⁶⁷ PARKER (1996²: 330).

⁴⁶⁸ BRUIT (2001: 97-112); NAIDEN (2016), que también relaciona este concepto con la contaminación religiosa.

Homero. En efecto, aunque Eck muestra sus reservas ante la dicotomía *shame-culture* vs. *guilt-culture*, considera que la culpabilidad no es un concepto que afecte al homicida. Eck trae a colación el símil de la *Iliada* (24. 480-482) en el que se compara la reacción de Aquiles al ver a Príamo en su tienda a la de un homicida sobre el que ha caído una ἄτη (ὡς δ' ὅτ' ἄν ἄνδρ' ἄτη πυκινὴ λάβῃ, 480), y lo relaciona con el conocido pasaje en el que la ἄτη cae sobre Agamenón (*Il.* 19. 85-99). Aceptando la idea de que no existe una noción de responsabilidad en los poemas homéricos, ECK (2012: 127) extrae la conclusión, a nuestro entender, un tanto circular de que:

En conséquence, conformément à une sorte de démonstration en creux, on peut affirmer que la souillure du meurtrier, absente chez Homère, est, du moins en partie, l'expression du sentiment de la culpabilité, vu qu'Homère ignore ce sentiment. Le fameux « silence » d'Homère est pour moi une preuve en négatif, mais une preuve forte, de ce qui se cache derrière la souillure et de ce qu'on perçoit intuitivement à la lecture des textes.

En primer lugar, es necesario hacer unas precisiones sobre el ἄτη en el pasaje iliádico.⁴⁶⁹ El término ἄτη es polisémico ya en los poemas homéricos y designa tanto la causa que lleva a tomar una decisión inadecuada como la consecuencia desastrosa de esa acción.⁴⁷⁰ De acuerdo con CAIRNS (2012: 16) este segundo significado es el que encontramos en el pasaje: a nuestro entender, en este pasaje ἄτη no es la fuerza externa que lleva al *error*, es decir, al homicidio, sino que se presenta como la fatalidad que es

⁴⁶⁹ *Il.* 24 480-482: ὡς δ' ὅτ' ἄν ἄνδρ' ἄτη πυκινὴ λάβῃ, ὅς τ' ἐνὶ πάτρῃ | φῶτα κατακτείνας ἄλλων ἐξίκετο δῆμον | ἄνδρὸς ἐς ἀφνειοῦ, θάμβος δ' ἔχει εἰσορόωντας.

⁴⁷⁰ CAIRNS (2012: 14-15): «*Atē* covers both [...] the harm that results from a human being's actions and the harm to his mental faculties that causes that outcome in the first place. In the one case we translate it as 'delusion', and in the other 'disaster', but though there are contexts in which these senses are distinct, it is often very difficult to decide which is in play, and it is normal in Homer for each to imply the other – even where the primary reference is to mental impairment, this is an impairment that has objectively disastrous consequences, and even where it refers to consequences, these are regularly the result of some misjudgement.» SOMMERSTEIN (2013: 2-5) analiza la aparición de este término en otras fuentes y, con el apoyo de la epigrafía, concluye que daño es el significado primario, como refleja el verbo ἄάω. Vid. en esta misma dirección EDG s.v. ἄάω, ἄτη; el DGE s.v. ἄάω que propone una etimología. *Contra* PORTER (2017: 1-4).

impuesta al homicida después de su acto (κατακτείνας).⁴⁷¹ No obstante, ἄτη es en ambas acepciones una fuerza externa -pero no necesariamente de origen divino- que modifica o actúa sobre el comportamiento humano.⁴⁷²

En los últimos años se ha criticado duramente la tesis *progresivista* que niega cualquier tipo de responsabilidad moral en Homero, en la que claramente Eck apoya parte de su argumentación.⁴⁷³ Recientemente RUSSO (2012: 14-15), siguiendo las consideraciones iniciales del ensayo de SULLIVAN (1988: 1-3), ha enfatizado que los poemas homéricos son construcciones literarias, en las que se acentúan ciertas facetas del pensamiento humano con fines poéticos, de manera que no se pueden extrapolar conclusiones universales sobre el pensamiento griego. En su opinión, los procesos mentales relacionados con la toma de decisiones se externalizan poéticamente en la epopeya, de modo que son presentados como realidades influenciadas por fuerzas ajenas al individuo. Sin entrar en detalle en este asunto, es hoy unánimemente aceptado que, aunque el ἄτη se presenta como una motivación externa a la voluntad humana, va siempre ligada a la actuación errónea de los mortales. En ese sentido, en el famoso pasaje en el que Agamenón niega ser *causante* de lo sucedido (ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιὸς εἶμι, *Il.* 19. 86), justificándose en el ἄτη enviada por unas potencias superiores, presupone implícitamente cierta noción, sino de responsabilidad, de *agentividad* o *causalidad* humana.⁴⁷⁴ Si seguimos esta interpretación, las palabras del Atrida deben ser examinadas como un modo de evitar presentarse como *causante* último de sus acciones en un momento de reconciliación de las partes, después de la renuncia de la μῆνις por parte de

⁴⁷¹ Vid. BRÜGGER (2015: 180-181, nota *ad loc.*).

⁴⁷² Cf. *Il.* 2. 111, 9. 18, 16. 805; *Od.* 21. 302, donde se evidencia claramente esta fuerza de origen exterior. Vid. PORTER (2017:12); SAÏD (2013: 365): «But it is never the one who experiences the harmful consequences of an action who is presented as its subject, since no one willingly damages oneself. Retrospectively, the victim of *ate* cannot understand how he or she happened to behave in such a foolish way: such harmful behavior has to come from outside».

⁴⁷³ La cuestión es evidentemente prolija y la bibliografía inabarcable. Por ello remitimos al reciente estado de la cuestión de RUSSO (2012: 11-23) y CRISP (2013: 5-6, 9-12).

⁴⁷⁴ Vid. el análisis de este pasaje de CAIRNS (2012: 17-20, 25). WILLIAMS (2011: 89-9, 94-952) defiende también esta idea al examinar *Od.* 22. 154-156 y este pasaje.

Aquiles.⁴⁷⁵ De hecho, la culpabilidad es admitida al menos implícitamente por Odiseo en los versos siguientes al afirmar que: Ἀτρείδη σὺ δ' ἔπειτα δικαιότερος καὶ ἐπ' ἄλλῳ | ἔσσεαι. οὐ μὲν γὰρ τι νεμεσσητὸν βασιλῆα | ἄνδρ' ἀπαρέσασσθαι ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη, *II*. 19. 181-183.⁴⁷⁶

Si en los poemas homéricos existe ya una noción próxima a la responsabilidad (aunque nunca planteada en *nuestros* términos) es una cuestión secundaria, por cuanto Eck relaciona el surgimiento de la responsabilidad con una noción de culpabilidad. A la postre, el argumento de Eck, por el que pretende conjugar erróneamente la inexistencia de la mancilla religiosa con la inexistencia del concepto de responsabilidad en Homero, se basa en su propia interpretación de la impureza y pureza religiosa. ECK (2012: 20-23) concibe la suciedad como un concepto ligado a la moral y un recurso que expresa un sentimiento próximo al remordimiento por parte del homicida, de modo que la purificación materializaría el deseo de desembarazarse de la carga que psicológicamente le oprime. A pesar de que las fuentes literarias de época clásica y arcaica no hacen tampoco especial énfasis en el perdón o la contrición,⁴⁷⁷ es indudable que ya en la misma *Iliada* hay situaciones en que los héroes se arrepienten de sus acciones sin que lleguen, sin embargo, a considerarse culpables o a pedir perdón por las consecuencias que sus acciones han acarreado: un ejemplo claro de ello es el discurso de Aquiles (*II*. 19. 56-73, 270-275), en el que el héroe se lamenta por haber reñido con el Atrida e incluso por haber tomado a Briseida como botín, pero no expresa ningún sentimiento de culpa ni asume responsabilidad alguna ante las numerosas muertes que se han producido en el bando aqueo como consecuencia de ambos sucesos. En otra ocasión, si bien Aquiles cede a la petición de Patroclo y permite que se cubra con su armadura (16. 40-43, 60-74), en modo alguno manifiesta ser responsable de la muerte de Patroclo, al contrario, desea castigar

⁴⁷⁵ WILLIAMS (2011: 108-116); CAIRNS (2012: 21-22) nota aquí acertadamente la manipulación del tema del ἄτη: «Agamemnon is not arguing that he is never responsible (much less that *no one* is ever responsible), but that in this situation, in which others are blaming him as the cause (*aitios*) of their misfortunes, there are special circumstances which mean that he should not be blamed.» Vid. asimismo SCODEL (2008: 128-129); CORAY (2016: 52-54, nota *ad loc.*).

⁴⁷⁶ FULKERSON (2013: 61).

⁴⁷⁷ KONSTAN (2011: 20-26); FULKERSON (2013: 5-8, 64-65).

el que ha sido su causante, Héctor (18. 92: Πατρόκλιοιο δ' ἔλωρα Μενοιτιάδεω ἀποτίση).⁴⁷⁸

Como sugiere KONSTAN (2010: 59-60), tal vez, con estas reflexiones, proyectamos en este pasaje conceptos y categorías morales que eran ajenos a la civilización griega. Esta conexión entre suciedad y remordimiento, que, a priori, parece a nuestros ojos tan natural,⁴⁷⁹ aparece de manera muy restringida en las fuentes, principalmente en la tragedia.⁴⁸⁰ En nuestra opinión, Eck enfatiza injustificadamente en su análisis el peso de la tragedia, un género, en el que de manera continuada se (re-)examina la cuestión de la responsabilidad del homicida -y, por ende, su inocencia- y las consecuencias que implica llevar a cabo una acción considerada abominable.⁴⁸¹

Nos parece que la cuestión de la culpabilidad del homicida no es pertinente a la hora de intentar rastrear los orígenes de la contaminación religiosa y más bien pensamos que la contaminación religiosa originada por el homicidio se plantea en continuidad con la τύσις. De hecho, como hemos observado anteriormente, la contaminación religiosa no discrimina, al menos inicialmente, intencionalidad y parece más bien situarse en el plano de la *agentivity*, esto es, en la idea de quién es el causante de la falta. La terminología asociada al homicida parece ir en esa dirección, tanto en el léxico jurídico, en compuestos del tipo ἀυτόχειρ⁴⁸² o αὐτουργός, como en la tragedia con el empleo de vocablos del tipo παλαμναῖος,⁴⁸³ o en el religioso de las inscripciones, donde se atestiguan términos

⁴⁷⁸ *Il.* 18. 92 = 11. 433, 12. 250, 16. 681. Para su interpretación vid. EDWARDS (1991: 158, nota *ad loc.*).

⁴⁷⁹ ECK (2012: 127) se refiere a ello como una evidencia; para el concepto actual de remordimiento WIJZE (2005: 466-470).

⁴⁸⁰ KONSTAN (2010: 77-78).

⁴⁸¹ El paradigma más claro es el de Orestes; tómese como ejemplo, las reflexiones del Orestes en las tragedias de Eurípides, E. *El.* 1244-1276, 1288-1291; *Or.* 1643-1654; 1660. Vid. al respecto VERNANT (1977: 67-68, 70-74); GAGNÉ (2013: 440-445).

⁴⁸² *DGE s.v.* ἀυτόχειρ 'que obra con o por su propia mano' (*DGE s.v.* ἀυτόχειρ) que se emplea en algunos contextos para designar 'el que asesina con su propia mano', 'autor material de un crimen'. Vid. *LSJ s.v.* ἀυτόχειρ 2; GERNET (1964 [1955]: 35-38).

⁴⁸³ Παλαμναῖος significa literalmente, "el de la mano" y es un derivado adjetival substantivado de un neutro *παλαμα, idéntica raíz de παλμή "palma, mano". Vid. *DELG s.v.* παλμή, *LSJ s.v.* παλαμναῖος. Es claramente un uso eufemístico para referirse al "criminal, asesino" cuyas manos ha empleado para cometer un crimen, y de aquí, su segundo significado, particularmente presente en la tragedia, el espíritu que persigue al παλαμναῖος.

semejantes como *αὐτορρέκτας*⁴⁸⁴ o *αὐτόφονος*;⁴⁸⁵ en todos los casos, se pone de relieve que alguien ha cometido el acto con sus propios recursos, una idea que apunta claramente a lo que hoy llamamos el *autor material*. De hecho, la *Orestíada* de Esquilo ahonda precisamente en este rasgo de la impureza, presentándola como un principio inmutable de retribución que puede comportar, como la venganza, la disolución de los linajes. Finalmente, cabe decir que estas consideraciones no niegan el valor psicológico y moral que Eck atribuye a la impureza religiosa. Ciertamente, esta metáfora actúa claramente como un medio de transmisión de valores que difícilmente no pueden considerarse “morales” -al menos en el sentido etimológico-, como, el tabú del homicidio.⁴⁸⁶



En los párrafos anteriores hemos intentado plantear nuestras objeciones ante las tesis que presuponen que la impureza religiosa ligada al homicidio es una creación post-homérica. Al menos por ahora, nos parece más plausible defender la idea contraria; es decir, que el silencio homérico no implica que esta idea no estuviera ya desarrollada y no existiera ya en época arcaica. Con ello nos sumamos a la opinión aún hoy predominante de PARKER (1996²: 140-143). Aceptando plenamente esta preferencia, debemos notar que no es un hecho aislado ya que algunos autores de época clásica también son proclives a evitar mencionar la impureza.⁴⁸⁷ La omisión bien puede deberse a las convenciones de la epopeya homérica, con tendencia a esquivar el *πάθος*, como, por ejemplo, ocurre en relación con el sacrificio de Ifigenia en Áulide o la muerte de Clitemnestra en la *Odisea* (3. 309-310), o quizá por sus pretensiones de llegar a un público panhelénico evitando las versiones en las que se incluían aspectos potencialmente reprehensibles. Sea cual sea el

⁴⁸⁴ *Αὐτορρέκτας* es un hápax de la *lex sacra* de Selinunte (*CGRN*13), para su interpretación, vid. pág. 497.

⁴⁸⁵ Nos referimos al significado que adquiere en la *lex sacra* de Cirene (*IGCyr.* 016700, B. I. 132), vid. pág. 548.

⁴⁸⁶ GAGARIN (1987: 302-303); WILLIAMS (2011: 141-152).

⁴⁸⁷ NÜNLIST (2009: 634) menciona el caso de la *Electra* de Sófocles.

motivo, que se documente en fuentes posteriores no indica necesariamente que se trate de una innovación.

En cualquier caso, la inclusión de numerosos relatos de homicidas fugitivos evidencia que se trataba de un esquema narrativo reconocible por la audiencia, que probablemente fue utilizado y desarrollado más allá de los propios poemas homéricos.⁴⁸⁸ La mención de la historia de Tlepólemo en dos ocasiones en la *Iliada* es particularmente valiosa, porque pone de relieve una conexión entre el motivo del homicida y la colonización prehistórica, creando un antecedente de gran interés para los relatos de fundación que proliferaran en la literatura posterior. En otras ocasiones, el motivo del homicida fugitivo servía de trasfondo para explicar un desplazamiento de linaje: así, Diomedes (*Il.* 14. 119-121) dice eufemísticamente que Tideo tras mucho vagar (πλαγχθεῖς, 120) se estableció en Argos.⁴⁸⁹ Sin embargo, Homero no se interesa por conocer el destino de los homicidas que habrían sido atrapados por sus perseguidores ni explora los límites de la τῆσις, es decir, si la venganza contra el homicida, como en el caso de Orestes o los pretendientes de Penélope, mantenía siempre un carácter hereditario.

La figura del homicida es una construcción literaria, una imagen de cierta relevancia para las genealogías y mitos fundacionales del siglo VI en adelante, y cualquier relación con el correlato histórico de la figura del homicida ha de ser compleja. En ese sentido, hemos de acoger con cierto escepticismo la idea difundida según la cual la audiencia tenía una idea del homicidio y de sus consecuencias en los términos en los que se plantea en los poemas homéricos. En ese sentido, vale la pena citar las interesantes reflexiones sobre la *Iliada* y la *Odisea* del eminente helenista LLOYD -JONES (1971: 70, 71-72), también traídas a colación por DAVIES (2016: §3 56-57):

we should surely expect the belief in pollution to be something ancient, something far older than any extant literature, older perhaps than any literature whatever. [...] Can it be that the notions

⁴⁸⁸ RICHARDSON (1993: 323).

⁴⁸⁹ NÜNLIST (2009: 633), apoyándose en JANKO (1992: 164, nota *ad loc.*); *contra* CHRISTENSEN-BARKER (2011: 24-25, nota al pie 2). Apolodoro (1. 8, 4-6) recoge diferentes versiones sobre el homicidio perpetrado por Tideo: o bien la víctima fue su tío Alcátoo, los hijos de Melas, sus primos, o su propio hermano, Olenías. En estos dos últimos casos cita como fuente la *Alcmeónida* (*Fr.* 4) y Ferécides (*Fr.* 83a), respectivamente. A su vez Higino (69) recoge que Tideo mata a un hermano suyo llamado Melanipo. Vid. en *Los Siete contra Tebas* las injurias que recibe por parte de Anfiarao, A. *Th.* 572-575.

of pollution and purification play a minor part in Homer not because they were unimportant in the early period, but because the epic poets did not choose to allow them any prominent place in the world depicted in their poems?

Las causas de este silencio en la épica se nos escapan y cualquier explicación queda siempre en el terreno de la mera suposición. Sin embargo, en nuestra opinión, muy probablemente la enorme circulación y vocación panhelénica de la *Ilíada* y la *Odisea* puede haber sido determinante a la hora de delimitar algunos temas y su tratamiento por parte del poeta o el aedo. Así, la épica homérica explora claramente las dimensiones del homicidio que resultan más apropiadas para su género y minimiza la dimensión social de este tipo de actos.

Para concluir, en Homero el homicidio parece plantearse normalmente en términos neutrales, pero algunos aspectos singulares pueden rastrearse en tres pasajes, ya puestos en consideración anteriormente:

(1) los versos de la *Ilíada* (9. 458-461), atetizados por Aristarco, en los que Fénix toma en consideración el temor al δήμου φόβος y al reproche de los aqueos a la hora de reprimir la intención de asesinar a su padre;

(2) el juicio sobre la ποινή como compensación por un homicidio en el escudo de Aquiles (*Il.* 18. 497-508), y

(3) el deus *ex machina* del final de la *Odisea* (24. 533-548), en el que Atenea hace que ambas partes realicen juramentos (ὄρκια δ' αὖ κατόπισθε μετ' ἀμφοτέροισιν ἔθηγεν, 547), sellando así la paz.

Si bien el primer y último pasaje han sido sospechosos largo tiempo de ser espurios, creemos que se ha prestado poca atención al segundo pasaje, que forma parte clara e indudablemente de un motivo arcaico de la épica. En efecto, es muy sugerente que en el modelo de polis en paz se ponga en escena una deliberación sobre una cuestión relacionada con el dinero acordado en compensación de un homicidio. Si, como defiende NAGY (2003: §4), el auditorio se identificaba con el pueblo reunido en círculos en torno a los litigantes y jueces, al privilegiar esta escena, el poeta muy probablemente evocaba la capacidad de gestionar colectivamente los conflictos de la ciudad, entre ellos también el homicidio.⁴⁹⁰

⁴⁹⁰ Cf. CANTARELLA (2003: 289-291).

2. ÉPICA CÍCLICA



Desde época helenística se ha agrupado bajo el epígrafe ciclo épico (κυκλικά, o simplemente, κύκλος) una serie de composiciones épicas que se fijaron y transmitieron de manera estable alrededor del siglo VI.⁴⁹¹ El dictamen de Aristóteles y otros autores antiguos es unánime: consideradas obras menores, el ciclo épico representaba una diferencia con la épica homérica –con la que coexistía- en términos cuantitativos y cualitativos;⁴⁹² así, llenas siempre de cierto color local, presentan una tendencia a la fantasía, a la magia y a lo novelesco, que, en ocasiones, se ha asociado a creencias religiosas populares.⁴⁹³ A pesar de que apenas nos han llegado algunos fragmentos de la épica cíclica, mayoritariamente citados en obras posteriores o en escolios, el argumento de algunas de estas composiciones se puede reconstruir con cierta seguridad gracias a Apolodoro y al resumen que realizó el patriarca Focio (siglo IX d.C.) sobre la *Crestomatía* de Proclo, autor que ha sido identificado -si bien no unánimemente- con el filósofo neoplatónico del siglo V d.C. En efecto, a pesar de ser extremadamente tardío, el testimonio de Focio es de vital importancia puesto que parece reproducir con exactitud buena parte de la obra de Proclo. Aunque en su *Crestomatía* Proclo juzgaba con cierta severidad estas composiciones, no hay razones para dudar de que, apoyándose en fuentes anteriores, este autor presentaba y resumía fielmente el contenido de algunos de estos poemas, pues otras fuentes parecen confirmar la veracidad de cuanto transmite de manera indirecta el filósofo.⁴⁹⁴

Para nuestro interés, Focio y otras fuentes tardías tienen una gran importancia porque, en dos pasajes incluidos en las ediciones modernas al ciclo épico, se presenta la

⁴⁹¹ Para esta terminología y las fuentes, vid. WEST (2013: 16-40).

⁴⁹² Sobre la fortuna del ciclo épico en época alejandrina, WEST (2013: 47-51).
RIFFIN (1977: 42-48); NAGY (1990: 71-73); BURGESS (2001: 17-21).

⁴⁹⁴ SEVERYNS (1938: 87-89); WEST (2013: 21-26).

purificación de héroes homicidas. Recientemente, ECK (2012: 89-94) ha recogido y comentado estos pasajes, aunque su comentario nos parece en exceso sucinto.⁴⁹⁵ Pese a que no nos alejaremos substantivamente de sus conclusiones, pensamos que podemos hacer algunas precisiones en las páginas que siguen. Finalmente, advertimos que la *Alcmeónida*, cuya adscripción al ciclo épico es dudosa, será tratada brevemente más adelante en ocasión de un pasaje de Tucídides.⁴⁹⁶

2.1. La *Etiópida*

La principal fuente para conocer el argumento de este poema es Proclo (*Cycl.* 171-203), pero, a juzgar por las muchas representaciones iconográficas, parte de su contenido era bien conocido seguramente con anterioridad, especialmente el enfrentamiento entre Aquiles y Penteseilea.⁴⁹⁷ Atribuida a Actino de Mileto,⁴⁹⁸ si seguimos el testimonio de Proclo, la *Etiópida* estaba dividida en cinco libros y cubría los acontecimientos inmediatamente posteriores a los narrados en la *Ilíada*: el enfrentamiento entre Aquiles y la amazona Penteseilea, el asesinato de Tersites a manos de Aquiles, la llegada de Memnón, rey de los etíopes, y su derrota por Aquiles; la muerte del Pelida delante de las puertas Esqueas a causa de una flecha de Apolo y los juegos fúnebres en honor del

⁴⁹⁵ Cf. PARKER (1996²: 131-132).

⁴⁹⁶ Vid. *infra*, págs. 231 y ss. Las razones que nos llevar a tratarla separadamente es la dificultad a la hora de establecer la datación de la *Alcmeónida*, que algunos autores investigadores retrasan hasta principios del siglo VI, y, por tanto, quedaría excluida de lo que hoy consideramos *stricto sensu* el ciclo épico.

⁴⁹⁷ WEST (2013: 129-132).

⁴⁹⁸ Arctino de Mileto es considerado unánimemente por las fuentes el autor de la *Etiópida* y la *Iliupersís*. Las fuentes, asimismo lo sitúan en la novena olimpiada, aproximadamente en el año 740. Vid. HUXLEY (1969: 147-150); BERNABÉ (1989: 141); WEST (2013: 26-27, especialmente, 31-32, 34) que repasa toda la cuestión de la autoría de estos poemas épicos. Estamos de acuerdo con BURGESS (2001: 162-167) en que «the ascription of authorship to Arctinus and therefore the labeling of the poem as Milesian is uncertain».

héroe.⁴⁹⁹ Al parecer de WEST (2013: 135-136), la obra estaba constituida primigeniamente por dos composiciones independientes: una *Ἀμαζονία*, que trataría el episodio de Penthesilea y el altercado de Tersites, y otro canto épico, que el investigador británico intitula *Memnonis*, que iría de la llegada de Memnón hasta los juegos fúnebres en honor de Aquiles.⁵⁰⁰ Sea como fuere, BERNABÉ (1989: 141) señala adecuadamente la unidad orgánica del poema: «la figura central es Aquiles, cuyas últimas hazañas, su muerte y las consecuencias de la misma constituyen el hilo conductor de los acontecimientos». Posteriormente, Quinto de Esmirna (*ca.* siglo IV d.C.) retomó parte del argumento de la *Etiópida* en los primeros libros de las *Posthoméricas*, pero con importantes modificaciones.⁵⁰¹

Entrando en el tema de nuestro interés, presentamos el siguiente pasaje de la *Crestomatía* de Proclo:

καὶ Ἀχιλλεὺς Θερσίτην ἀναιρεῖ λοιδορηθεὶς πρὸς αὐτοῦ καὶ ὄνειδισθεὶς τὸν ἐπὶ τῇ Πενθεσιλείᾳ λεγόμενον ἔρωτα· καὶ ἐκ τούτου στάσις γίνεται τοῖς Ἀχαιοῖς περὶ τοῦ Θερσίτου φόνου. μετὰ δὲ ταῦτα Ἀχιλλεὺς εἰς Λέσβον πλεῖ, καὶ θύσας Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Λητοῖ καθαίρεται τοῦ φόνου ὑπ' Ὀδυσσέως. (Procl. *Chr.* 178-184)

Aquiles mata a Tersites, porque este lo había injuriado y se había burlado de él a causa de un supuesto amor por Penthesilea y, a raíz de esto, se origina una disensión entre los aqueos por el asesinato de Tersites. Seguidamente, Aquiles pone rumbo a Lesbos y, tras sacrificar a Apolo, Ártemis y Leto, es purificado de su crimen por Odiseo.

Fuentes muy posteriores narran también el enfrentamiento con Aquiles que causa la muerte Tersites,⁵⁰² pero solo en Focio encontramos explícitamente la

⁴⁹⁹ Asimismo, a pesar de que no lo menciona Focio, la *Etiópida* probablemente incluía el juicio de las armas de Aquiles y el suicidio de Áyax, como demuestra el *Fragmento 5*, vid. al respecto WEST (2013: 159-162).

⁵⁰⁰ Siguiendo *Vit. Hom.* 44, donde se afirma que Homero compuso una *Ἀμαζονία*. BERNABÉ (1989: 141) rechaza prudentemente esta idea porque contradice el testimonio de la conocida *Tabula Iliaca*.

⁵⁰¹ Vid. al respecto SPINA (2001: 33-43).

⁵⁰² Vid. WEST (2013: 140-143), las principales fuentes son Apolodoro (*Epit.* 5), Licofrón (*Alex.* 998-1001), y Quinto de Esmirna (1. 741-781). Conocemos una tragedia titulada *Ἀχιλλεὺς Θερσιτοκτόνος* o *Θερσίτης* de Queremón, un dramaturgo del siglo IV, que se ocupaba de este episodio; solo podemos

purificación del Pelida en Lesbos. Ciertamente, ya en la *Iliada* (2. 211-277), el personaje de Tersites va ligado al riesgo de una στάσις entre los caudillos aqueos, puesto que recrimina a Agamenón su avaricia y propone el retorno del ejército en un momento muy delicado en el que el Atrida pone a prueba a sus hombres.⁵⁰³ Carente de patronímico u origen,⁵⁰⁴ el Tersites homérico es presentado como un individuo detestado por los aqueos (ἔχθιστος δ' Ἀχιλλῆϊ μάλιστ' ἦν ἢδ' Ὀδυσῆϊ, 2. 220), ridículo tanto por lo que atañe a su apariencia como a su personalidad.⁵⁰⁵ En la *Etiópida* encontramos la continuidad de este personaje⁵⁰⁶ con un mismo talante desafiante e invectivo, hecho que le comporta su muerte a manos de Aquiles. Cabe decir que precisamente su ácida crítica a la autoridad hará que Tersites sea popular en autores posteriores, particularmente en elogios y otros ejercicios retóricos, en los que se alabará y rehabilitará su figura.⁵⁰⁷

Con ello no queremos decir que la *Etiópida* presente una ruptura con el modelo homérico; al contrario, todo parece indicar que, la *Iliada* presenta una versión diferente de la historia canónica de este ilustre personaje. En efecto, en fuentes post-homéricas y muy probablemente también en la *Etiópida*, este caudillo era de origen etolio y rancio abolengo, hijo de Agrio, hermano de Eneo y, por tanto, primo de Meleagro y

suponer que en la obra se producía también la purificación de Aquiles. Vid. Sud. s.v. Χαίρημων, Chaerem. 2-3.

⁵⁰³ Vid. KIRK (1985: 122-123).

⁵⁰⁴ Del discurso de Tersites queda claro que tiene un rango superior al de un simple soldado raso, ya que afirma haber cedido al Atrida el oro que había conseguido a cambio de liberar troyanos, *II*. 2. 231, (sc. χρυσός, 229) ὃν κεν ἐγὼ δῆσας ἀγάγω ἢ ἄλλος Ἀχαιῶν. Sobre si Tersites forma parte en la *Iliada* de los βασιλεύς o es un soldado corriente, vid. MARKS (2005: 2-6).

⁵⁰⁵ NAGY (1999²: 14§ 10-14) estudió en profundidad la descripción de Tersites como “el peor de los aqueos” y llegó a la conclusión de que el conflicto entre Tersites y Agamenón reflejaba la contraposición entre dos formas diferentes de poesía: la épica y la poesía yámbica, cf. KIRK (1985: 140-141, nota *ad loc.*); SCODEL (2002: 110); JOUANNO (2005: 182-187); MARKS (2005: 5-7, 11): «It is possible that the *Iliad*, wheter by accident, evolution or design, embeds no specific “internal” assumptions about Thersites’ social standing either». Vid. ROSEN (2007: 72-78) con una interesante crítica al análisis de Nagy y también ROUSSEAU (2013: 27-31).

⁵⁰⁶ Sobre la relación entre el Tersites de la *Iliada* y el de la *Etiópida*, vid. DAVIES (2016 §3).

⁵⁰⁷ Vid. de nuevo SPINA (2001: 47-59).

Diomedes.⁵⁰⁸ Muy probablemente, esta ascendencia de Tersites era en la *Etiópida* la causa de la στάσις a la que alude Focio. A qué se refería exactamente Proclo con el término στάσις podemos intuirlo gracias a las *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna. En la obra de este autor, Tersites se burla de la blandura de Aquiles ante la belleza de Penthesilea muerta⁵⁰⁹ y este involuntariamente lo mata de un puñetazo.⁵¹⁰ A pesar de que la mayoría de los aqueos se alegran de la muerte de Tersites (Q. S. 1. 747: [...] χάρη δ' ἄρα λαδς Ἀχαιῶν), Diomedes se encoleriza con Aquiles debido a su parentesco con el finado, de modo que recrimina a Aquiles su acción. Ambos guerreros están a punto de desenvainar sus espadas y enfrentarse el uno contra otro, pero el resto de los aqueos les persuaden para que depongan su ira (ἀλλ' οἱ μὲν πεπίθοντο παραιφασίησιν ἑταίρων, 781) y, finalmente, el conflicto se salda sin mayores incidentes.

En las *Posthoméricas* todo se reduce a un conato de venganza por parte de Diomedes, actuando en calidad de familiar de la víctima; mientras que, de ser exacto el resumen de Proclo, en la *Etiópida* la muerte de Tersites daba lugar a un conflicto entre los aqueos (στάσις γίνεται τοῖς Ἀχαιοῖς), de modo que no involucraba meramente a Diomedes. Es muy posible que en la *Etiópida* Tersites contase con más apoyos dentro del ejército aqueo, ya fueran familiares o compañeros de combate, y, por tanto, que el

⁵⁰⁸ Lyc. *Alex.* 999-1001; Apollod. 1. 8, 6; *Tz. H.* 151, 879-882; Lib. *Enc.* 8, 4; Q. S. 1. 766-774; Euph. 82S; Pherecyd. *Fr.* 123 mencionan su participación en la cacería de Calidón. Cabe recordar que, según Apolodoro, Diomedes mata a Agrio y sus hijos, a excepción de Tersites y Onquesto, y restaura a su abuelo en el trono de Calidón. A su vez, Tersites y su hermano se vengan de Eneo y lo asesinan en una emboscada. Vid. contra esta identificación de Tersites, WEST (2013: 142, nota al pie 17).

⁵⁰⁹ BURGESS (2001: 169-170) considera que esta relación entre amor y muerte debía ser original en el ciclo épico, tal como recoge Apollod. *Epit.* 5. 1: ὅστις μετὰ θάνατον ἐρασθεὶς τῆς Ἀμαζόνοσ κτείνει Θεοσίτην λοιδοροῦντα αὐτόν. Según Licofrón (999-1001) y un escolio (Sch. S. *Ph.* 445), Tersites atraviesa el cadáver de Penthesilea con una lanza, hecho que enfurece a Aquiles. WEST (2013: 142: 15) nota acertadamente el paralelo de *Il.* 22. 371-375, en el que los aqueos maltratan el cadáver de Héctor.

⁵¹⁰ Otras fuentes hablan de un homicidio más violento, vid. de nuevo WEST (2013: 142-143). Es probable que la versión que nos presenta Quinto de Esmirna sea una posterior, quizás ya explotada en las tragedias de Queremón. Esta versión “suavizada” del homicidio, por la que se sitúa el conflicto en una supuesta falta de intencionalidad, es una tendencia general en autores tardíos, vid. NÜNLIST (2009: 640-643).

conflicto fuera mayor de lo que muestra la versión de Quinto de Esmirna.⁵¹¹ En ese sentido, el término *στάσις* señala claramente a un conflicto en el seno del colectivo que pone en serio peligro la continuidad y el equilibrio político.⁵¹² Una situación análoga, que ya hemos comentado anteriormente, se encuentra en el final de la *Odisea*, cuando las leyes de la venganza llevan al colapso una comunidad política. Precisamente, por esta razón el sucinto testimonio de la *Etiópida* es de suma importancia, dado que refleja no solo la dimensión social de la venganza, sino también la purificación como un medio de expiar el crimen y conseguir la reintegración del homicida en la comunidad de origen. Esto marca una diferencia substancial con otros episodios de homicidio presentes en los poemas homéricos, analizados previamente, donde el homicida se veía obligado a abandonar su comunidad, era acogido en otra y ya no regresaba nunca más a su tierra. La introducción de la purificación del homicida no responde, por tanto, a una necesidad narrativa, sino que tiene una dimensión religiosa y también política, que tal vez evidencia un tipo diferente de sensibilidad ante este tipo de homicidios involuntarios, como se documenta en Atenas en el siglo V.⁵¹³

Focio presenta la purificación como una respuesta a un problema político, aunque muy probablemente en la *Etiópida* se enfatizaba también el valor religioso del *φόνος*, esto es, el asesinato ilegítimo de miembros de una misma comunidad. Muchos son los interrogantes que se plantean a la hora de valorar los detalles de esta purificación. En primer lugar, no hay una razón que explique por qué Aquiles zarpa a Lesbos para purificarse, y no a cualquier otro lugar. OLLER GUZMÁN (2004: 177-180) recoge algunas sugerentes conexiones de Aquiles con la isla. Ya en la *Ilíada* (9.128-130; 270-272), cuando Agamenón promete entregar grandes dones al Pelida para aplacar su ira, afirma que le dará siete mujeres lesbianas, que Agamenón escogió para sí cuando Aquiles tomó Lesbos;

⁵¹¹ ECK (2012: 91, especialmente nota al pie 7): «[...] Thersite n'est plus vraiment l'obscur buffon du laos qu'il est chez Homère : il a certainement le soutien de partisans, donc, probablement, celui d'un clan».

⁵¹² Vid. sobre *στάσις* y su tradición en época arcaica ya desde Homero VAN WEES (2008: 4-15); CAIRNS (2015: 62-65).

⁵¹³ En efecto, la práctica forense del siglo V demuestra que quien había cometido un homicidio involuntario (*ἀκούσιος φόνος*) era exiliado durante un tiempo y podía retornar una vez había sacrificado y purificado a los dioses, cf. D. 23. 72. Vid. PHILLIPS (2008: 63-64).

más adelante (9. 663-665), también se menciona a Diomedes, una sirvienta con la que Aquiles comparte lecho, oriunda de Lesbos.⁵¹⁴

La toma de Lesbos parece haber tenido cierto desarrollo en la épica: Partenio (26 = Euph. 37), citando a su vez el poema épico *El tracio* de Euforión de Calcis (ca. siglo III),⁵¹⁵ menciona que, durante el saqueo de Lesbos, Aquiles mató a Trámbelo, hijo de Telamón. De hecho, los lesbios llaman a uno de sus líderes, Trámbelo, para que les socorra. Trámbelo se enfrenta al Pelida, pero el Pelida lo hiere de muerte y, acto seguido, admirado por su valor, le pregunta su identidad y origen. Trámbelo en su último suspiro le revela quién es y Aquiles, apesadumbrado por matar al hijo de un amigo, se lamenta y construye junto al mar un túmulo en su honor, aún reconocible en época de Partenio (τούτο ἔτι νῦν ἠρῶον Τραμβήλου καλεῖται). Tanto Aristobulo de Casandria (3 M) como Tzetzes (*ad Lyc.* 467) mencionan también este episodio, pero lo sitúan en Mileto, donde se mostraba la particular fuente en la que se purificó Aquiles después del homicidio ([sc. κρήνην εἶναι Ἀχιλλεῖον καλουμένην] ἀφ' ἧς οἱ Μιλήσιοι περιρρόνασθαί φασι τὸν ἥρωα). OLLER GUZMÁN (2004: 179) colige que estas dos versiones reflejan una disputa entre ambos territorios para apropiarse de este episodio con el fin de justificar la antigüedad del lugar. Que el homicida deje a su paso costumbres, instituciones o evidencias materiales, como templos, que luego serán consagradas en el marco de cultos locales es un hecho corriente; tal es el caso de muchos héroes panhelénicos, como, por ejemplo, Orestes, cuyo periplo está documentado mayoritariamente por Pausanias,⁵¹⁶ o

⁵¹⁴ Vid. OLLER GUZMÁN (2012: 41-43). La rafia de Lesbos está también documentada en otras fuentes más tardías, Apolodoro (*Epít.* 3. 33), Dictis de Creta (2. 16-17) y, de nuevo, Partenio (21), que narra la toma de Metimna gracias a la ayuda de Pisídice.

⁵¹⁵ Se ha conjeturado sobre el argumento de esta obra, la que, de toda la obra de Euforión, está mejor documentada. Este poema parece que estaba teñido de un particular πάθος, característico de Euforión, puesto que explotaba *exempla* míticos de carácter lúgubre, como el parricidio de las hijas de Pelias, el episodio de Itis, Tereo, Procne y Filomena, Medea y Absirto etc. Vid. sobre la composición y argumento del poema, CLÚA (2005: 105-119).

⁵¹⁶ En efecto, encontramos episodios post-matricidas en Arcadia (E. *Or.* 1643; Paus. 8. 3,1-2), Trecén (Paus. 2. 31, 4; 31, 8-9.), Gitio (Paus. 3. 22, 1), Cerinea (Paus. 7. 25, 7) y Megalópolis (Paus. 8. 34, 1-4). Vid. sobre estas tradiciones DRAKOPOULOS (1991); PUCCI (2016), que las considera tradiciones epicóricas de época arcaica.

el propio Aquiles.⁵¹⁷ En ese sentido, no debemos descartar que la elección de Lesbos como lugar de purificación tenga relación con otros episodios de la biografía de Aquiles en la isla. Por otro lado, WEST (2011: 43-47) sugiere que esta preferencia por la isla refleja probablemente algún interés de tipo local por parte del poeta. De ser el autor Actino de Mileto, como afirman algunas fuentes, es algo frustrante que el autor no optara por la versión que sitúa este episodio en Mileto, sino en Lesbos, teniendo en cuenta la concurrencia de ambas ciudades por atraerse -al menos en época helenística- la figura del Pelida.

Siguiendo a otros investigadores, el propio WEST (2013: 143) ha subrayado la innegable semejanza de la purificación de Aquiles con las hecatombes en Crisa del primer canto de la *Ilíada* (1. 431-475).⁵¹⁸ en ambos casos los aqueos se desplazan en barco a una isla, donde Odiseo tiene un papel preeminente, aunque en el primer caso se trata, de un acto delegado por Agamenón. De hecho, Odiseo también tiene una especial conexión con Lesbos. En la *Odisea* (4. 342-344; 17. 133-135) Menelao rememora el combate del Laertíada contra un tal Filomelides,⁵¹⁹ rey de Lesbos, al que Odiseo gana en la lucha al tirarlo al suelo ([sc. Ὀδυσσεύς] ἔξ ἔριδος Φιλομηλείδῃ ἐπάλαισεν ἀναστάς, | καὶ δ' ἔβαλε κρατερῶς [...], 4. 343-344, cf. 17. 134-135).⁵²⁰ Esta paranarración de la *Odisea* se puede reconstruir gracias a una cita indirecta a Helánico de Lesbos (*Fr.* 150): Filomelides era un βασιλεύς de Lesbos que retaba a la lucha a cuantos se encontraba y al que Odiseo y Diomedes mataron, quizá mediante una argucia (δολοφονήσαντες). A continuación, estos héroes griegos hacen de su tumba un lugar de acogida para los

⁵¹⁷ Remitimos de nuevo al estudio de OLLER GUZMÁN (2004).

⁵¹⁸ Para el comentario de este episodio, cf. el capítulo precedente, págs. 42 y ss.

⁵¹⁹ 4. 342-344: τοῖος ἐὼν οἷός ποτ' εὐκτιμένη ἐνὶ Λέσβῳ | ἔξ ἔριδος Φιλομηλείδῃ ἐπάλαισεν ἀναστάς, | καὶ δ' ἔβαλε κρατερῶς, κεχάροντο δὲ πάντες Ἀχαιοί. Nótese que es un raro caso en que el patronímico no va acompañado del antropónimo, algo ya notado por Herodiano (*Fig.* 3.2, 435) y Apolonio (*Lex.* 163. 22, citado por página y línea) y Hesiquio (*s.v.* Φιλομηλείδης), vid. HEUBECK ET ALII (1988: 214, nota *ad hoc*).

⁵²⁰ Para el valor de esta paranarración en la *Odisea*, vid. ALDEN (2017: 168-169). Es interesante notar el paralelo de Ámico, rey de los bébrices, que también retaba a cuantos extranjeros encontraba y que fue vencido por Pólux, según transmite Apollod. 1.9, 20, vid. al respecto el comentario de CUARTERO IBORRA (2010: 180-181).

extranjeros (καταγώγιον ξένων).⁵²¹ Ciertamente, estas narraciones apuntan a que la captura y razia de Lesbos por parte de importantes capitostes aqueos era un motivo bien conocido por el auditorio en época de composición y difusión de los poemas homéricos. No obstante, esto no nos da indicios para conocer el motivo por el que Aquiles se traslada a Lesbos para ser purificado por Odiseo. De igual modo, por la brevedad del resumen de Focio, no podemos suponer si en la *Etiópida* Aquiles embarcaba solo o acompañado de sus mirmidones, o con el propio Odiseo, o si, por el contrario, el Laertíada se encontraba ya en la isla.

En ese sentido, un punto que nos parece especialmente destacable es que, al contrario de la gran mayoría de narraciones míticas de homicidas, en este caso la purificación no se asocia a la hospitalidad. En efecto, usualmente el motivo del exiliado-homicida va unido a un acogimiento hospitalario por parte del βασιλεύς local, que se encarga de llevar a cabo la purificación. A pesar de las múltiples conexiones con Lesbos, es claro que Odiseo no es un habitante autóctono ni forma parte de la élite política o social de la isla, sino que se trata, como Aquiles, de un aqueo desplazado allí. Como sugiere DAVIES (2016: §3 58-59), muy probablemente el hecho de que sea Odiseo el purificador de Aquiles se debe, al menos en parte, al papel que juega como salvador del ejército aqueo en diversos episodios del ciclo troyano, como, por ejemplo, el retorno de Criseida, antes mencionado, la infiltración en Troya con el famoso caballo,⁵²² la obtención del arco de Filoctetes,⁵²³ etc. Si tomamos esta interpretación la participación del artero Odiseo en el ritual tendría como fin conseguir solucionar la crisis social en la polis de los aqueos. Por otro lado, desde un punto de vista religioso, ECK (2012: 92-93) añade que este pasaje refleja la función religiosa que ejercían los βασιλεῖς homéricos y

⁵²¹ Hellan. *Fr.* 150: [...] ἀλλ' [sc. Φιλομηλείδης] οὔτος βασιλεύς ὦν Λέσβου τοὺς παριόντας εἰς πάλην ἐκάλει· καὶ τοὺς Ἕλληνας δὲ προσορμισθνντας. ὃν Ὀδυσσεὺς καὶ Διομήδης δολοφονήσαντες τὸν τάφον αὐτοῦ καταγώγιον ξένων ἐποίησαν, ὡς Ἑλλάνικὸς φησιν. También mencionado muy brevemente en Eust. *Commentari ad Homeri Iliadem*, 1. 76, 16-22. Este hecho nos recuerda, evidentemente a la *Dolonía*, donde también mediante el δόλος ambos personajes se alzan con la victoria.

⁵²² *Od.* 4. 235-264, 8. 487-498.

⁵²³ Sch. *Od.* 2. 722; Apollod. 3. 10, 8, pero en la *Pequeña Ilíada* es Diomedes (*Arg.* 2b).

que Odiseo es particularmente idóneo para asumir este papel por tratarse de un personaje *charismatique*.

A pesar de que la purificación es llevada a cabo por Odiseo, sacrificar a Apolo implica propiciar al dios, probablemente en su faceta de purificador. Así, esta primera mención a un culto a Apolo fue uno de los elementos clave para desarrollar la hipótesis sobre una influencia de Delfos a la hora de fijar los ritos de purificación.⁵²⁴ Sin embargo, si bien esta es una de las primeras menciones a Apolo, como dios relacionado con la purificación, lo que realmente sorprende de este pasaje es la mención de un sacrificio dedicado a este dios junto con Ártemis y Leto; estas dos divinidades femeninas guardan un claro parentesco con Apolo, pero su participación conjunta en contextos catárticos solo está documentada en este pasaje, hasta hoy un *unicum*. Ciertamente, en algunas leyendas locales, Ártemis parece desempeñar también el mismo papel de Apolo en la purificación de homicidas, especialmente de aquellos afectados de locura, como subraya Davies en su comentario,⁵²⁵ pero no ocurre así con su madre Leto. Desde un punto de vista histórico, el culto a la tríada apolínea se encuentra especialmente testimoniado en la isla de Delos, por ser este el lugar de nacimiento de Apolo y Ártemis. Más concretamente, los estudios arqueológicos han demostrado la existencia de un *Letoon*, un templo dedicado a Leto en el que también se debería rendir culto a Ártemis y Apolo, ya en época arcaica en el norte del santuario de Apolo, y de época clásica otro a Apolo y Leto.⁵²⁶ En conexión con Delos, es interesante la mención a Lesbos en el *Himno Homérico Apolo*. Datado a finales del siglo VII o inicios del VI,⁵²⁷ el himno homérico recoge en sus primeros versos (25-59) las múltiples peripecias de Leto por el egeo para hallar un lugar donde pudiera dar a luz. Entre diversas islas, el poeta menciona “Lesbos

⁵²⁴ Cf. DYER (1969).

⁵²⁵ Vid. DAVIES (2016: 3§ 55-57) con abundante bibliografía. Esta tríada se encuentra en el llamado himno cultural de las jóvenes delias dentro del *Himno homérico a Apolo* (158-159): [sc. Δηλιάδες] αἶ τ' ἐπεὶ ὄρ πρῶτον μὲν Ἀπόλλων' ὑμνήσωσιν, | αὐτὶς δ' αὖ Λητώ τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν. Vid. al respecto, CLAY (1989: 46-56). Por lo que atañe a Ártemis, según Ferécides (*Fr.* 135), Orestes se refugia de las Erinias en un templo a Ártemis en Oresteo y de allí son expulsadas por la propia diosa; en un fragmento de Acusilao (*Fr.* 28) y en una oda de Baquílides (11) se menciona que las Prétides sanaron gracias a los ruegos a Ártemis Ἡμέρα. Cf. LLOYD-JONES (1983: 96-98).

⁵²⁶ BRUNEAU-DUCAT (2005⁴: 222-225, §53); cf. Str. 10. 5, 2.

⁵²⁷ Vid. RICHARDSON (2010: 13-15) para un breve estado de la cuestión.

la sagrada” (Λέσβος τ’ ἠγαθὴν, 37); no es este un hecho banal si tenemos en consideración que, como han subrayado diversos estudiosos, en el particular *parcours* de la diosa se refleja una red cultural al dios.⁵²⁸ También, en Eolia se documentan numerosos cultos a Apolo, algunos de ellos establecidos en Lesbos, como el de Apolo Ναπαῖος, que muy probablemente se remontan a época arcaica (ca. primera mitad del siglo VI).⁵²⁹ Por la singularidad de este ritual, no nos parece descabellado que este sacrificio a la tríada “apolínea” remita a algún tipo de tradición cultural local, que no necesariamente pudiera ser conocida por parte del auditorio. Ciertamente, esto iría en favor del carácter local del ciclo épico y de la adscripción de la *Etiópida* a una tradición jónica septentrional.

Por otro lado, no debemos olvidar que ya en época micénica la isla constituía un enclave de suma importancia para el comercio marítimo en el Egeo, hasta el punto de ser mencionada en diversas ocasiones en las fuentes hititas como *Lazpa*.⁵³⁰ De hecho, la documentación micénica confirma el contacto con poblaciones anatolias e, incluso, el posible establecimiento de algunos cultos a divinidades, de origen posiblemente anatolio en Pilos.⁵³¹ En ese sentido, es digna de mención una carta (*KUB V 6+KUB XVIII 54, CTH570*)⁵³² en la que el rey hitita Muršili II⁵³³ pide la intervención de las divinidades de *Lazpa* y de *Ahhiyawa* para sanar su enfermedad. Indudablemente, este hecho destaca la importancia y autonomía de la isla en el segundo milenio –si no real, al menos percibida como tal por los hititas–, con los que los isleños mantenían relaciones comerciales.⁵³⁴

⁵²⁸ KOWALZIG (2007: 78-79); MCINERNEY (2015: 102-109, 107): «[...] the mention of holy Lesbos (line 38) brings to mind both the cult of Apollo Maloeis at Mytilene and Strabo’s remark that along the shore between Lesbos and Tenedos Apollo was venerated as Smintheus, Killaios or Gryneus.».

⁵²⁹ Para el culto de Apolo en Lesbos, FARNELL (1907: 161-164), para las fuentes materiales, SPENCER (1995: 295-299).

⁵³⁰ Para un resumen de esta cuestión, vid. GONZÁLEZ (2004: 80-94). Especialmente destacable es la carta del gobernador Manapatarḫunta (*CTH191*) a un soberano hitita, en la que se alude a Lesbos como un territorio dependiente del imperio hitita, y la carta mencionada *supra*.

⁵³¹ Cf. SANTIAGO (2013b: 21-22).

⁵³² De nuevo, GONZÁLEZ (2004: 92-93, especialmente nota al pie 59 con abundante bibliografía sobre este documento). Seguramente, esta sanación implicaba transportar las representaciones de los dioses ante la presencia del rey hitita.

⁵³³ Sobre el carácter piadoso de este rey, vid. BERNABÉ - ÁLVAREZ-PEDROSA (2004: 104-105).

⁵³⁴ MORRIS (2001: 428): «This startling appeal to alien gods certainly confounds the claim by Herodotus that Midas of Phrygia was the first foreign king to worship Greek gods (or at least send gifts to Delphi:

Aunque con ello no queremos sugerir una continuidad religiosa, llama claramente la atención que algunos dioses locales ya se relacionen notoriamente con la curación, en época histórica una prerrogativa -aunque no exclusiva- de Apolo.⁵³⁵

Entrando en el estudio del ritual, hay dificultades a la hora de analizar la purificación. En primer lugar, el texto parece mencionar dos ritos realizados por dos agentes diferentes: mientras el sacrificio es llevado a cabo por Aquiles (θύσας), Odiseo parece ser el encargado de realizar la purificación (καθαίρεται τοῦ φόνου ὑπ' Ὀδυσσεύως). En ese sentido, es difícil pensar que nos encontramos ante un sacrificio catártico (καθάρσιον), ya que las dos acciones se presentan como dos actos independientes, uno de ellos realizado por el propio homicida. El participio aoristo θύσας indica claramente una acción anterior al verbo principal. Ciertamente, como nota GEORGOUDI (2017: 116), es improbable pensar que el sacrificio sea realizado por Aquiles en un estado de impureza, dada la prohibición general de participar en rituales por parte de aquellos considerados impuros. La investigadora defiende que «in fact, an author can use and order his words loosely, without necessarily adapting the structure of his narration to the order followed by cult actions during the ritual time», de modo que es posible intuir que el sacrificio sigue la purificación en lugar de precederla. Por nuestra parte, suponemos que este tipo de ritos era algo ya mal conocido en época de Focio, el cual no tenía tampoco acceso al poema épico y, como ya hemos recordado, parte de un resumen de Proclo, cuya acribia no podemos conocer. Por esta razón, no es descabellado desconfiar de la exactitud de la información, como hace Georgoudi. Sin embargo, es posible que caigamos en un excesivo deseo de sistematizar una escena que de por sí presenta detalles tan singulares.

Vinculando este sacrificio con el φόνος de Tersites, NAGY (1999²: 16§2-10, 19§1) planteó que Tersites es en la *Etiópida* una suerte de φαρμακός del ejército aqueo. En efecto, este especialista en el *epos* homérico comparó este pasaje con la muerte del

1.14). Clearly spiritual traffic across the Aegean began in the Bronze Age, and travelled in both directions, perhaps sustained by human traffic».

⁵³⁵ No nos parece oportuno plantear aquí la aún irresoluble y ya clásica cuestión de los orígenes anatólios de Apolo. Para esta cuestión, cf. GRAF (2008: 108-109); OETTINGER (2015: *passim*, especialmente 134-135), que subraya que no hay una etimología plausible para Ártemis, Apolo o Leto ni en griego ni en las lenguas anatólias.

fabulista Esopo⁵³⁶ a manos de los delfios y llegó a la conclusión de que remitían a un modelo literario de *φαρμακός*, que es posible rastrear en la poesía yámbica, especialmente en Hiponacte.⁵³⁷ Se pueden presentar algunas objeciones: a pesar de su fealdad, no se trataría de un personaje de bajo estrato social, en el caso de Tersites, y, más importante aún, su muerte no comportaría la purificación sino todo lo contrario, el exilio por el φόνος y, en el caso de Esopo, incluso la peste, la impureza y la ira de la divinidad.⁵³⁸ De hecho, de acuerdo con ECK (2012: 92, nota al pie 8), cuanto sabemos de la *Etiópida* no indica que su muerte responda a la dimensión ritual del *φαρμακός*, y, de hecho, su muerte, considerada φόμος, es la causa de στάσις y la impureza, al menos, sobre Aquiles. Ciertamente, con ello no queremos rechazar que, en otros contextos épicos, el personaje estuviera imbuido de estas características, pero en este caso parece más bien improbable.

Tras el homicidio, en los poemas homéricos se contempla como medios de compensación el pago de una ποινή o la venganza, o bien, si le es posible al homicida, un exilio sin retorno. Por el contrario, la *Etiópida* es el primer testimonio en el que la purificación se plantea como una solución de compromiso que apacigua la στάσις y permite el retorno -suponemos que casi inmediato- del héroe al campamento aqueo. En ese sentido, debe notarse que la purificación funciona como una suerte de absolución del crimen de sangre y el retorno del héroe a la comunidad. Este último hecho no es del todo usual, ya que, en las narraciones biográficas de héroes homicidas, la purificación no suele comportar el retorno del exilio, si bien hay excepciones bien conocidas.⁵³⁹ Finalmente, la

⁵³⁶ Cf. Vit. *Aesop.* G.3.

⁵³⁷ MIRALLES-PÒRTULAS (1988: *passim*, especialmente, 48-69); KURKE (2010: 88-90).

⁵³⁸ Vid. ROSEN (2007: 102): «Clearly both stories reflect a very specific aitiology for a pharmakos-ritual, namely an event that demands the expiation of communal guilt for a past crime by reenacting the original crime itself».

⁵³⁹ En efecto, a pesar de que en la mayoría de los casos el desplazamiento del héroe por un crimen comporta su instalación en otro territorio, hay también casos de míticos reyes que retornan al hogar, como Orestes, presente ya en la *Odisea* (3. 309-312), aunque no se anuncia su purificación –sobre el retorno a Argos, vid. PUCCI (2017: 72-95)–, o Teseo, absuelto por el Delfinio o bien purificado en Trecén (Pollux 8. 119, Paus. 1. 22, 2). Otros retornan al cabo de cierto tiempo, como, por ejemplo, en otras versiones Teseo retorna al cabo de un año (E. *Hipp.* 33-37), Hipotes, desterrado durante diez años (φυγαδεῦσαι δέκα ἔτη τὸν ἀνελόντα, Apollod. 2.8,3; *contra* Paus. 3. 13,4) y Eolo, exiliado durante

importancia de este episodio es también argumental, pues como remarca acertadamente WEST (2013: 132-134), la partida a Lesbos sirve de transición entre los dos episodios que conformaban el poema.

Una última cuestión que debemos examinar es la llegada de Pentesilea, un tema que no es tratado extensamente en el resumen de Focio. En la *Ilíada* no se mencionan las amazonas como parte del contingente extranjero que sirve a Príamo, e incluso el mismo Príamo recuerda que socorrió a Migdón de Frigia cuando vinieron las amazonas (*Il.* 3. 188-190).⁵⁴⁰ Esta breve mención se ha interpretado como una alusión a una expedición de juventud de Príamo contra las amazonas, tal vez un episodio mitológico bien conocido por la audiencia, del cual, empero, no hemos conservado rastro alguno en otras fuentes, ni siquiera en la iconografía, donde abundan las amazonomaquias.⁵⁴¹ Si contrastamos el testimonio de la *Ilíada* con la *Etiópida*, se plantea una aparente contradicción de la que autores de la Antigüedad ya dieron cuenta,⁵⁴² puesto que las amazonas habrían pasado de enfrentarse a troyanos y a frigios a ser sus aliadas en menos de una generación.

Recientemente, MAYOR (2014: 289-291) ha planteado una interpretación novedosa que, en nuestra opinión, merece ser considerada: las palabras de Príamo no sugieren que las amazonas se enfrenten a los frigios, sino que acuden ante estos en calidad de aliadas, como el propio rey de Troya (ἐπικούρος, *Il.* 3. 188). Recordemos el contexto: Príamo se asombra de ver a Agamenón con tantos hombres que lo obedecen (ἦ ῥά νύ τοι πολλοὶ δεδμηῆτο κοῦροι Ἀχαιῶν, 183) y eso le recuerda cuando se encontraba como aliado junto a Migdón el día que vinieron las amazonas (ἦματι τῷ ὅτε τ' ἦλθον Ἀμαζόνες ἀντιάνειραι, 189). Ciertamente, el verbo ἔρχομαι no indica un enfrentamiento

un año (ἐπ' ἐνιαυτὸν ἀπῆλθε φυγὰς, Greg. Cor. *in meth.* 1313). Finalmente, Alcátoos no parte en exilio por la muerte de su hijo, sino que es meramente purificado *in situ* por Políido (Paus. 1. 42, 6; 43.5).

⁵⁴⁰ También son mencionadas más adelante, en *Il.* 6. 186, a propósito de la lucha que sostuvieron con Belerofonte por orden de Yóbates, rey de Lidia. De hecho, algunas fuentes sitúan a las amazonas en Libia, como recoge Diodoro Sículo (3. 52), aunque la mayoría optan por ubicarlas junto a los escitas, con los que comparten algunos rasgos. Vid. MAYOR (2014: 37-38, 44-51, para las fuentes).

⁵⁴¹ KRIETER-SPIRO (2015: 80, nota *ad loc.*).

⁵⁴² Filóstrato (*Her.* 56. 11) no considera plausible (πιθανὸν γὰρ οὐκ) que las amazonas luchen en la guerra de Troya como aliadas de Príamo (ξυμμαχούς Ἀμαζόνας). Por otro lado, hay que tener en cuenta la tendencia del autor helenístico a modificar las versiones estándares de los mitos por divertimento sofisticado o erístico.

bélico, de modo que la oposición entre frigios y amazonas es resultado de una inferencia de las palabras de Príamo. Si seguimos esta interpretación, se trazaría un paralelismo entre troyanos y frigios *vs.* amazonas y aqueos, que algunos comentaristas ya consideraron sin sentido en este contexto.⁵⁴³ En nuestra opinión, es mucho más satisfactorio pensar que esta evocación se debe simplemente al gran número de huestes congregadas, hecho que recuerda a Príamo su llegada a la tierra de los frigios, el día que llegaron también las amazonas. Solo así puede entenderse el final de su breve parlamento, ἀλλ' οὐδ' οἱ τόσοι ἦσαν ὅσοι ἐλίκωπες Ἀχαιοὶ (190), que resume con total claridad el sentido del símil: la multitud de troyanos, licios y amazonas, que recuerda de su juventud, no puede compararse a la multitud del ejército aqueo.⁵⁴⁴

Si admitimos este sentido del texto, se explica por qué Penthesilea acude como aliada de Príamo (Procl. *Chr.* 175-176: Ἀμαζῶν Πενθεσίλεια παραγίνεται Τρωσὶ συμμαχήσουσα) después de los funerales de Héctor. Fuentes más tardías transmiten otra razón suplementaria: Penthesilea había matado por accidente a su hermana, Hipólita, y había partido como exiliada a Troya, donde fue purificada por Príamo.⁵⁴⁵ No obstante, el testimonio más antiguo de Helánico de Lesbos (*Fr.* 149) (¿y quizás también Lisias?), transmitido por Tzetzes (Posth. *PH.* 14-19),⁵⁴⁶ apunta a que Penthesilea participó en la guerra de Troya para acrecentar su fama (κῦδος ἀεξήσουσα). De esta forma, Quinto de Esmirna es el único autor que parece querer reconciliar ambas versiones al presentar explícitamente ambos motivos (ἄμφω, Q. S. 1. 20): el deseo de combate (στονόμεντος ἐελδομένη πολέμοιο, 20) y la voluntad de alejarse de un terrible renombre por la muerte de su hermana (καὶ μέγ' ἀλευαμένη στυγερὴν καὶ ἀεικέα φήμην, 21). Sea como fuere, tanto en un caso como en otro, deben presuponerse buenas relaciones con Príamo;

⁵⁴³ KIRK (1985: 291-292, nota *ad loc.*).

⁵⁴⁴ MAYOR (2014: 290) pone también a colación que los troyanos se reúnan en la *Ilíada* (2. 811-815) en la tumba de Mirina antes del combate. Este nos parece un argumento un poco más débil puesto que las fuentes que la identifican con la amazona son tardías, Str.12. 8, 6; Sch. Er. *Il.* 2. 814; Tz. *ad Lyc.* 243. Vid. KIRK (1985: 246-247).

⁵⁴⁵ Apollod. *Epit.* 5. 1; D.S. 2. 46, 5; Q. S. 1. 21-32.

⁵⁴⁶ Hellanic. *Fr.* 149: Ἑλλάνικος, Λυσίας δὲ καὶ ἄλλοι ἄνδρες ἀγαθοὶ φὰν ἔνεκα σφετέρης ἀρετῆς ἐπιήλυθε Τροίη κῦδος ἀεξήσουσα, ὅπως τε γάμοισι μιγείη. ταῖς γὰρ ἀπαισιόν ἐστι παρ' ἀνδράσι βήμεναι εὐνήι, εἰ μὴ μὲν πολέμοισιν ἀριστευσώσιν ἐπ' ἀνδρας. τῶς μὲν Πενθεσίλειαν ἐπελθέμεν οἱ γ' ἐρέουσιν.

especialmente, en el caso de la purificación de los homicidas, es usual algún tipo de relación previa de φιλία. En ese sentido, la *Ilíada* ya parece reflejar una buena relación entre bébrices, troyanos y amazonas.

Por lo que atañe al fratricidio involuntario de Penthesilea, es frustrante que en el resumen de la *Crestomatía* no se mencione esta cuestión y se zanje con un escueto Ἀμαζῶν Πενθεσίλεια παραγίνεται Τρωσὶ συμμαχήσουσα. Ciertamente, no podemos saber con seguridad si este motivo estaba ya presente en la *Etiópida*, pero en caso afirmativo, se trataría de un motivo relevante del poema,⁵⁴⁷ ya que crearía un paralelismo entre Aquiles, purificado de la muerte de Tersites, y Penthesilea, purificada de la muerte de Hipólita. En efecto, ya hemos observado que el motivo exiliado-homicida es especialmente productivo tanto en la épica como en otras fuentes literarias. Penthesilea, como amazona, recibiría el mismo trato que un héroe varón al dar muerte accidentalmente a una de sus hermanas: parte al exilio, y es acogida en la corte de un rey local, purificada por este e integrada en su comunidad, en este caso, como una noble combatiente en la causa troyana. Nos parece plausible que esta versión, que introduce el motivo del homicidio, sea más tardía, probablemente con la voluntad de conciliar el malinterpretado testimonio de Homero y la *Etiópida*. De este modo, el necesario exilio y la acogida del homicida permitirían justificar la presencia de Penthesilea en el bando troyano.

En conclusión, en la *Etiópida* encontramos el primer testimonio en las fuentes literarias de la purificación ligada al homicidio. No obstante, algunas circunstancias son excepcionales en comparación a los relatos de homicidas al uso. Las resumimos a continuación: (1) el homicidio no se da entre familiares o miembros de un mismo clan, sino entre combatientes de una misma clase social reunidos en Troya (2) la necesidad de purificarse se pone en relación con un conflicto social (στάσις) que pone en peligro una frágil paz interna en el campamento de los aqueos;⁵⁴⁸ (3) como es usual, la purificación sucede lejos del lugar donde se ha cometido el homicidio, en este caso, en Lesbos, la elección de este lugar, empero no es evidente; (4) la purificación es llevada a cabo por

⁵⁴⁷ Vid. WEST (2013: 138, 143), que concluye «Purification from homicide is un-Homeric, as observed by sch. (T) *Il.* 11. 690. All the more noteworthy that the motif appeared twice in the *Amazonis*, with Penthesileia and now with Aquilles».

⁵⁴⁸ Evidentemente, el conflicto entre los aqueos es también un motivo explotado con anterioridad en la *Ilíada*.

Odiseo, que no es rey de Lesbos, y no sabemos en calidad de qué acoge a Aquiles, (5) también enigmático es el sacrificio a una *triada apolínea*, no documentada en otras fuentes, pero permite observar las competencias de Apolo como purificador ya en el siglo VII y, por último, (6) la purificación culmina con una reintegración, no en una nueva comunidad, como es usual, sino con el retorno al punto de origen.

Como ya hemos subrayado, el retorno es exigido por la trama; de otro modo, no podría cumplirse el destino del Pelida, ya mencionado explícitamente en la *Ilíada* (22. 355-360), y con el que culminaría, de hecho, la *Etiópida*. A pesar de estas especificidades, debemos suscribir las esclarecedoras conclusiones de BURGESS (2001: 166-167) sobre la *Etiópida*:

This offers us little more than a summary, but it implies that the homicide was problematic enough to merit a complex purification ritual of Achilles in the *Aithiopsis* remains our first example of the phenomenon, and the fact that Proclus's brief summary of the episode makes mention of it implies that the ritual was anything but routine, and that the murder of Thersites was a particularly transgressive act that merited a particularly scrupulous atonement.

2.2. La purificación de Céfalo

Se trata de un pasaje del ciclo épico que en la edición de Bernabé se sitúa, aunque con reservas, dentro de los *Epígonos*.⁵⁴⁹ Lo reproducimos a continuación:

περὶ τῆς Τευμησίας ἀλώπεκος οἱ τὰ Θηβαϊκὰ γεγραφότες ἰκανῶς ἱστορήκασιν, καθάπερ Ἀριστοδόδημος· ἐπιπεμφθῆναι μὲν γὰρ ὑπὸ θεῶν τὸ θηρίον τοῦτο τοῖς Καδμείοις, διότι τῆς βασιλείας ἐξέκλειον τοὺς ἀπὸ Κάδμου γεγονότας. Κέφαλον δὲ φασὶ, τὸν Δηϊόνος, Ἀθηναῖον ὄντα καὶ κῆνα κεκτημένον, ὃν οὐδὲν διέφευγε τῶν θηρίων (ὃς ἀπέκτεινεν ἄκων τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Πρόκριν, καθηράντων αὐτὸν τῶν Καδμείων), διώκειν τὴν ἀλώπεκα μετὰ τοῦ κύνος· καταλαμβανομένους δὲ περὶ τὸν Τευμησὸν λίθους γενέσθαι τὸν τε κῆνα καὶ τὴν ἀλώπεκα. εἰλήφασιν δ' οὗτοι τὸν μῦθον ἐκ τοῦ Ἐπικοῦ κῆκλου. (Arisodem. Alex. Fr. 5 = Sud. s.v. Τευμησία; Phot. s.v. Τευμησία)

⁵⁴⁹ BERNABÉ (1996²: 31, nota *ad loc.*): «dubium est utrum historia ad *Epigonos* ad aliud carmen cycli Thebani pertineat»; detalla además en su traducción y edición al castellano BERNABÉ (1989: 74): «No es en cambio totalmente seguro que el fragmento 2 pertenezca a *Epígonos*. La fuente atribuye la historia a los poemas tebanos, por lo que igual podría aparecer en la *Edípodia* o en la *Tebaida*.»

Acerca de la zorra de Teumeso, los que escribieron los poemas tebanos nos ofrecen una narración bastante amplia, igual como Aristodemo: que esta fiera les fue en efecto enviada por los dioses a los cadmeos, y que por ello excluyeron de la realeza a los nacidos de Cadmo. Dicen también que Céfalo, el hijo de Deyón, que era ateniense y que tenía un perro al que no se le escapaba ninguna fiera, tras haberlo purificado los cadmeos cuando mató sin querer a su propia esposa, Procris, persiguió a la zorra con su perro. Cuando se encontraban el perro y la zorra junto al Teumeso, se convirtieron en rocas. Esos tomaron el mito del *Ciclo Épico*. [trad. BERNABÉ, 1989]

En esta entrada de la *Suda* se resume a grandes rasgos el mito de la zorra teumesia, perseguida por el perro de Céfalo y convertida en piedra junto a su perseguidor. De esta narración mítica nos interesa la escueta mención a su propietario, Céfalo, un ateniense, cuya presencia en Tebas se explica, según la *Suda*, por el hecho de haber sido allí purificado del homicidio no intencionado de su esposa por los cadmeos (ὄς ἀπέκτεινεν ἄκων τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Πρόκριον, καθηράντων αὐτὸν τῶν Καδμείων). Nos encontramos, pues, ante un héroe homicida desplazado que llega a un nuevo territorio, donde es purificado, y acomete allí algunas proezas.

La *Suda* hace mención a la principal fuente documental, los escritores tebanos (οἱ τὰ Θηβαϊκὰ γεγραφότες)⁵⁵⁰ y Aristodemo (*ca.* siglo II), los cuales probablemente eran conocedores del llamado ciclo tebano, muy probablemente de los *Epígonos* o la *Tebaida*. Ciertamente, la tradición cíclica mencionada por la *Suda* y las otras muchas fuentes que aluden a la zorra teumesa prueban que nos encontramos ante un mito que tuvo continuidad a lo largo del tiempo, pero que siempre estuvo ligado a Tebas.⁵⁵¹ La versión más conocida, en la que Céfalo mata a Procris accidentalmente con la lanza que esta misma le regaló, aparece ya en Ferécides (*Fr.* 34) y fue objeto de modificaciones a lo largo de su transmisión, tal como parecen recoger Apolodoro o Antonino Liberal.

Desgraciadamente, no podemos realizar un análisis pormenorizado de las muchas versiones del conglomerado mítico que rodea la historia de Procris y Céfalo. Para ello remitimos a los estudios de DELATTRE (2009, 2010, 2019) y DELATTRE-VIDEAU

⁵⁵⁰ Sabemos que Corina trató este mito; Corinn. 33b (672 Page). Nótese que Corina atribuye a Edipo la derrota de la Esfinge y la zorra teumesa lo cual, de acuerdo con CINGANO (2015: 260), reforzaba el componente tebano de estas proezas.

⁵⁵¹ CINGANO (2015: 258-260).

(2009) quienes han demostrado la inconveniencia de establecer la diacronía de estos mitos,⁵⁵² si bien algunos elementos esenciales provienen claramente de una tradición anterior, quizás indoeuropea.⁵⁵³

Aunque nuestro interés se reduce al homicidio y hemos descartado realizar un comentario mitográfico en profundidad, debemos detenernos en mencionar las fuentes más antiguas que nos transmiten este relato. En efecto, la *Odisea* es la primera fuente que parece aludir al mito: en la *Nekyia* Odiseo ve a Fedra, Procris y Ariadna (Φαίδρην τε Πρόκριν τε ἴδον καλήν τ' Ἀριάδην, *Od.* 11. 321), deteniéndose el narrador en los versos siguientes en el *parcours* mitológico de esta última (322-325). La mención a la tríada solidaria de Fedra, Procris y Ariadna es un claro indicio de que el destino de estas tres mujeres, todas ellas en la órbita de Atenas y conectadas, de algún modo, con Creta, debía de ser conocido por el auditorio.⁵⁵⁴ Por lo que respecta a Procris, la versión del mito que se alude en este verso podría comprender, como en el caso de Fedra y, tal vez en el de Ariadna,⁵⁵⁵ algún tipo de engaño o la infidelidad su amante.⁵⁵⁶ Ciertamente esta

⁵⁵² DELATTRE (2019: 92-93): «Ce n'est pas que les relations entre textes soient inintéressantes, bien au contraire ; mais ce n'est pas la définition d'un arbre généalogique unissant les sources entre elles par des filiations linéaires qui permet, en tout cas dans ce cas, de résoudre certains des problèmes posés par notre étude.» Agradecemos a Charles Delattre que nos facilitase su artículo antes de su publicación.

⁵⁵³ Cf. SERGENT (1999: 276-64, especialmente 61-64) que compara el mito de Céfalo con el Celtchar. Dejando de lado algunas interpretaciones un poco inverosímiles, Sergent demuestra que ambos personajes comparten atributos similares, que deben explicarse por un sustrato común.

⁵⁵⁴ ALDEN (2017: 108): «His mention by name only of Phaedra and Procris (11.321) might be attributable to a desire to pass over their unflattering stories in silence, but it is also possible that their stories are evoked by the mere mentions of their names, which serve as one-word paradigms of betrayal by a woman to preface the more developed para-narrative introduced at the end of the same line, Ariadne's betrayal of Dionysus [...]».

⁵⁵⁵ Para Ariadna, cf. *Od.* 11.324-325, donde se relata su muerte a manos de Ártemis *por los testimonios acusadores de Dionisio* (Διονύσου μαρτυρήσι, vid. SANTIAGO 2013a: 100), tal vez, una velada referencia a una versión en la que Ariadna era infiel a Dionisio con Teseo en la arboleda o el τέμενος del dios, cf. sch. *Od.* 11. 325; ALDEN (2017: 109), *contra* HEUBECK-HOEKSTRA (1990: 97, nota *ad loc.*).

⁵⁵⁶ Vid. ALDEN (2017: 109-110) que lo conecta su mención al engaño de Odiseo y Penélope y el temor a que esta acepte el regalo de los pretendientes. Ahora bien, es difícil saber de qué tipo de engaño se trata, si a) con el propio Céfalo disfrazado (Pherecyd. *Fr.* 34; *Ov. Met.*); b) a cambio de una corona con Pteleón, cuyo nombre se relaciona claramente con el demo de Ptélea (*Apollod.* 3. 15, 1) o c) Minos, de quién obtendría la lanza y el can que tan decisivos son en otros episodios del mito (*Palaiph.* 2; *Eratosth.*

breve alusión no demuestra que el homicidio a manos de su esposo estuviera ya en los poemas homéricos, pero parece indicar la adscripción ateniense del mito, una relación que se verá confirmada en los siglos posteriores. Así, Procris es, al menos desde el siglo V, hija del mítico rey ateniense Erecteo⁵⁵⁷ y junto a su marido, Céfalo, recibía culto en Tórico, un demo de Atenas, de donde Céfalo era oriundo; prueba fehaciente de ello es su mención en un calendario de este demos, datado también a mediados del siglo V.⁵⁵⁸ Asimismo, la tragedia ática se ocupó con total seguridad de este mito, ya que conocemos una obra de Sófocles (*Fr.* 533) intitulada *Procris* y el destino de esta heroína es mencionado en un fragmento de la *Hipsípila* de Eurípides, en el que se menciona su trágica muerte.⁵⁵⁹ Es más, según recoge Apolodoro, tras matar azarosamente a Procris (τυχὸν ἀποκτείνει Πρόκριον, 3. 15, 3), Céfalo es incluso juzgado, como otros ilustres homicidas, en el Areópago y es condenado a exilio perpetuo por su crimen (καὶ κριθεὶς ἐν Ἀρειῷ πάγῳ φυγὴν αἰδίων καταδικάζεται, 3. 15, 3).⁵⁶⁰

Para acabar de demostrar su importancia en la polis ática, conviene traer a colación un conocido pasaje de Pausanias. En su descripción del Ática, el periegeta (1. 36-38) comenta los monumentos, tumbas y templos que se encontraban a lo largo de la llamada Vía sagrada (ὁδὸς ἱερὰ) de Atenas a Eleusis. Sin ánimo de ser exhaustivo, realiza una suerte de catálogo de los monumentos y sepulcros que considera más importantes e, incluso, se detiene a mencionar el origen o el mito de fundación de algunos de estos. Es

Cat. 33; *Hyg. Astr.* 2. 35, 1, *Fab.* 189; *Apollod.* 3. 15, 1). En todo caso, en estos tres episodios el motivo del soborno a Procris con joyas o algún otro bien está presente, vid. DELATTRE (2010: 98-100).

⁵⁵⁷ *Hellanic. Fr.* 323a; *Pherecyd. Fr.* 34; *Ister* 14; *Apollod.* 3. 15, 3.

⁵⁵⁸ *CGRN* 32, l. 15-17: χοῖρον ὠνητὸν ὀλόκαυτον, τῶι ἀκολοῦ | ὄντι ἄριστομ παρέχεν τὸν ἱερέα : Κεφ | ἄλοι οἶν κριτόν : Πρόκριδι τράπεζαν · Nótese que Ferécides relaciona también Céfalo con Tórico (*Pherecyd. Fr.* 34: Κέφαλος ὁ Δηϊονέως [...] ἐν τῇ Θεορικίῳ κατῴκει, cf. *Apollod.* 2. 4, 7). Por su parte, Antonino Liberal (ca. siglo II d.C.) afirma que Céfalo se casó en Tórico, hecho que sugiere que no provenía de este lugar (ἐγημεν ἐν Θεορικῷ τῆς Ἀττικῆς).

⁵⁵⁹ *E. Fr.* 1. 4, 1-5: νεμον ἄγαγέ ποτε | κυναγὸν τε Πρόκριον τὰν πόσις ἔκτα | κατεθρήνησεν αἰοδαῖς | θάνατος ἔλαχε · τὰ δ' ἐμὰ πάθε[α].

⁵⁶⁰ Este juicio también es mencionado en un pasaje de Helánico (*Fr.* 169a) en el que se listan los homicidas juzgados en el Areópago. No obstante, muy probablemente se trata de una tradición más tardía y muy probablemente no original, fruto de la reducción de competencias de este tribunal y alentada por el juicio de Orestes en la tragedia ática. Vid. WALLACE (1989: 87-91), para una visión más crítica HARRIS (2019: 405-412).

particularmente relevante que Pausanias centre su atención en monumentos de un marcado carácter local, como, por ejemplo, el *τέμενος* de Lacio, héroe epónimo del demo de los Laciadas, situado entre Eleusis y Atenas; un templo (*ιερόν*) a Deméter y Core, edificado por Fítalo, rey mítico ateniense del que provenía el *γένος* de los Fitálidas;⁵⁶¹ o un templo (*ιερόν*) fundado por los descendientes del propio Céfalo, los Cefálidas.⁵⁶² Pausanias (1. 37, 6-7) narra que este templo contenía estatuas (*ἀγάλματα*) de Deméter, Perséfone, Atenea y Apolo, pero que en origen estaba dedicado en exclusiva a este último. En ocasión de este templo, el periegeta nos detalla diversos episodios míticos de Céfalo transmitidos por una fuente indeterminada y local (*λέγουσιν*). Los enumeramos por orden de aparición en el relato de Pausanias: Céfalo (1) ayudó a Anfitríon a expulsar a los *teléboas*, (2) ocupó por primera vez Cefalonia, isla de la que se consideraba héroe epónimo,⁵⁶³ (3) sufrió destierro en Tebas por el asesinato de su esposa, Procris (sin mencionar, no obstante, el episodio de la zorra *teumesia*: *μετοικεῖν δὲ αὐτὸν τέως ἐν Θήβαις φεύγοντα*) y (4), en la décima generación (*δεκάτη δὲ ὕστερον γενεᾷ*), sus descendientes, Calcino y Deto, pidieron al dios de Delfos volver a Atenas (*ἤτουν τὸν θεὸν κάθοδον ἐς Ἀθήνας*). Este les indicó enigmáticamente que debían realizar sacrificios a Apolo en el Ática (*θῦσαι πρῶτον Ἀπόλλωνι ἐνταῦθα τῆς Ἀττικῆς*) allá donde un trirreme discurriera por la tierra. Una vez desentrañaron el enigma, sacrificaron *in situ* a Apolo y se dirigieron a Atenas, donde recibieron la ciudadanía (*ἐλθόντας ἐς τὴν πόλιν ἀστοὺς ἐποίησαντο Ἀθηναῖοι*).

En esta narración, Pausanias pretende conectar el pasado mítico de los Cefálidas con el presente mediante el *aítion* de fundación de este templo. Ciertamente, es muy sugestivo que, según las palabras de Pausanias, el templo haya pasado de albergar un culto a Apolo a un grupo de deidades olímpicas, entre ellas el propio flechador. Esta inconsistencia, que *a priori* nos puede hacer dudar de la veracidad de sus palabras, no impide que Pausanias sea el primer autor conservado que establece un hilo conductor de

⁵⁶¹ Hsch. s.v. Φιταλίδα. Estos son conocidos por purificar a Teseo en su entrada en el Ática, como relata el propio Pausanias (1. 37, 4), cf. Plu. *Thes.* 4, vid. para su relación con Zeus Miliquio, pág. 336.

⁵⁶² Hsch. s.v. Κεφαλίδα. A propósito de los Cefálidas, vid. PARKER (1996: 300).

⁵⁶³ Como subraya DELATTRE (2009: 162-164), se trata de una tradición local, avalada por la numismática, que conocemos de manera muy superficial. En todo caso, funcionalmente, no solamente este héroe da nombre a la isla, sino que, incluso, los hijos que engendra allí con Lisipa son héroes epónimos de las ciudades de la isla (Str. 10, 14).

las aventuras de Céfalo, que culmina con el re-establecimiento de su linaje en el Ática. Debemos enfatizar la evidente dimensión política y local que entraña este relato del retorno de los descendientes de Céfalo a Atenas, puesto que, históricamente, en la polis ática se documenta el γένος de los Κεφαλίδαι, descendientes de Céfalo y supuestos fundadores del templo descrito por el periegeta. La fundación de un templo a Apolo se relaciona claramente con la purificación y la expiación de un crimen de sangre que, en este caso, se caracteriza por ser un elemento hereditario, una cualidad que se presenta también en otros episodios semi-míticos de Atenas, como el destierro de los Alcmeónidas.⁵⁶⁴ Teniendo en cuenta este hecho, opinamos que la sentencia del Areópago que recoge Apolodoro (3. 15, 3) φυγῆν αἰδίων debe interpretarse no solo como un destierro a perpetuidad, sino también de carácter hereditario y extensible al conjunto del γένος.⁵⁶⁵ Aunque no podemos precisar la antigüedad de esta tradición, nos parece verosímil que esta tenga origen en el entorno de los Cefálidas, quizá a finales del siglo V o inicios del siglo IV, para justificar el retorno de los descendientes de Céfalo después del destierro dictado por el Areópago. Precisamente, esta tradición de ser juzgado en este prestigioso tribunal, documentada ya en Ferécides, data con total seguridad de mediados del siglo V, momento en que esta institución es desprovista de gran parte de sus competencias. Asimismo, es plausible que se haya tomado como modelo el caso de otros personajes míticos ilustres, culpables de homicidio, cuya andadura culmina en este tribunal, como Orestes.

Aunque no podemos saber cuándo se establece este mito de retorno de los Cefálidas, el testimonio del calendario de Tórico demuestra la existencia de un culto a Céfalo y Procris en la polis, en la que muy seguramente participaban sus descendientes. A propósito de los Cefálidas, WEST (1985: 106-107), tras tomar en consideración un fragmento de Hesíodo,⁵⁶⁶ conjeturó que Procris no estaba originalmente casada con Céfalo y que se trata de una apropiación de los Cefálidas para remontar su genealogía a

⁵⁶⁴ Vid. GAGNÉ (2013: 207-209).

⁵⁶⁵ *Contra* la interpretación de ECK (2012: 92-95).

⁵⁶⁶ Hes. *Fr.* 332 = *An. Ox.* 1. 46, 31: Ἡσίοδος δὲ τὸ “πρόκριον”, παρὰ τὸ κρίςις, πρόκρισις, πρόκρισινκα ἢ ἐν συγκοπῇ “πρόκριον”. Conviene resaltar que este fragmento demuestra que en algunas de las obras atribuidas a Hesíodo se mencionaba a Procris; su adscripción a una obra o el tratamiento del mito por parte de este poeta épico resta en el terreno de la conjetura.

Erecteo, mítico rey de Atenas.⁵⁶⁷ Para ello, trae a colación el modelo femenino de la cazadora que se define, precisamente, por ser una *πάρθενος*. Esta sugerente apreciación tiene a favor la participación de Ártemis en algunas versiones del mito, como diosa protectora de Procris que le entrega la lanza y el perro, dos elementos esenciales en el mito.⁵⁶⁸ No obstante, la mención homérica que la sitúa entre ilustres e infieles mujeres atenienses -aunque, como hemos notado, también relacionadas, de un modo u otro, con Creta- nos parece una prueba del componente erótico del mito, existente ya en época arcaica. En ese sentido, como apunta acertadamente PÀMIAS I MASSANA (2006: 486-488), esto no es incompatible con la idea de que Procris fuera originalmente una cazadora virgen asociada a Ártemis, pero, a su vez, representante de una sexualidad femenina exuberante y peligrosa, incluyendo en esta caracterización el engaño - quizá ya entonces mutuo- a Céfalo.⁵⁶⁹

Sea como fuere, es claro que la caza no solo es un elemento definitorio de la pareja, sino que juega un papel importante en todas las versiones de la muerte de Procris. En las fuentes es un hecho unánime que la muerte de Procris es valorada como un *φόνος*,⁵⁷⁰ un delito de sangre que comporta el exilio de Céfalo.⁵⁷¹ Solamente en la entrada de la *Suda* se explicita la purificación llevada a cabo por los cadmeos, mientras que las otras fuentes se limitan a aludir meramente al exilio. Dado que la *Suda* se basaba

⁵⁶⁷ Nótese que algunas genealogías parecen construirse también por línea materna. Apolodoro (3. 14, 3) recoge que Céfalo es hijo de Hermes y Herse, hija de Cécrope, e Higino (*Fab.* 160) hace a Céfalo hijo de Mercurio y Creusa, hija, a su vez, de Erecteo. Este autor también lo relaciona en otra fábula (270) con Pandión, un mítico rey de Atenas.

⁵⁶⁸ Paus. 9. 19, 1; Hyg. *Fab.* 189, Ártemis da el perro a Procris en Creta; Ov. *Met.* 7. 754-756.

⁵⁶⁹ Sobre la relación entre sexualidad y caza, vid. los estudios, un tanto estructuralistas de PELLIZER (1987: especialmente 44-46).

⁵⁷⁰ Paus. 1. 37, 6: διὰ τὸν Πρόκριδος τῆς γυναικὸς φόνον; Apollod. 2. 57, 6. Asimismo, en un fragmento de Istro (*Fr.* 14) se menciona la costumbre, seguida por Erecteo, padre de Procris, de clavar la lanza sobre la tumba de la víctima para clamar venganza contra el homicida: Ἴστρος δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν Αἰθιδῶν περὶ Πρόκριδος καὶ Κεφάλου εἰπὼν γράφει ταυτὶ· « Τινὲς δὲ ἐπὶ τοῦ τάφου δόρυ καταπεπηχότα τὸν Ἐρεχθέα φασὶ πεποιῆσθαι παρακαταθέμενόν τε καὶ τὸ πάθος σημαίνοντα, διὰ τὸ νόμιμον εἶναι τοῖς προσήκουσι τοῦτον τὸν τρόπον μετέρχεσθαι τοὺς φονέας.»

⁵⁷¹ El homicidio en un accidente de caza se documenta en otros casos, como el de Pentesilea, al que hemos hecho referencia *supra*, o el de Peleo que mata a su suegro, Euritión, en la célebre cacería del jabalí de Calidón (Apollod. 3. 13, 3).

en una fuente anterior, es lógico presuponer que los otros testimonios no ignoraban la purificación de Céfalo, una etapa usual en la reintegración de los homicidas, sino que prefirieron no poner énfasis en este rito. Precisamente, es llamativo que la purificación sea llevada a cabo por los cadmeos, en plural (καθηράντων αὐτὸν τῶν Καδμείων), y no por el βασιλεύς local. Ciertamente no se trata de un *unicum*, ya que, por ejemplo, según recoge Pausanias (2. 31, 4, 8–9), también Orestes fue purificado en Trecén por nueve hombres (ἄνδρες Τροϊζηνίων ἑννέα)⁵⁷² o Teseo que, según Plutarco (*Th.* 12), fue purificado por los descendientes de Fítalo después de haber matado al bandido Sinis.⁵⁷³ Debe concluirse, no obstante, que ambos mitos tienen un neto carácter etiológico, porque permiten explicar instituciones o tradiciones de ambas localidades, algo que a priori no se puede deducir en el caso de la estancia de Céfalo en Tebas.

Otras explicaciones son posibles. Como recoge esta misma voz de la *Suda*, parece ser que existía una tradición según la cual Tebas no tenía como forma de gobierno la monarquía, de la cual proviniese un linaje que tuviera en sus manos el gobierno, sino un régimen oligárquico, un hecho que podría explicar la ausencia de un βασιλεύς que acoja a Céfalo y el carácter colectivo de la purificación.⁵⁷⁴ Por otro lado, tampoco es descabellado plantear que la *Suda* o las fuentes consultadas por sus redactores (que, recordemos, no son el ciclo épico, sino autores más tardíos como Aristodemo) resumen en exceso la tradición épica tebana, de modo que, como la mayoría de las otras fuentes,

⁵⁷² No podemos pararnos a valorar la naturaleza de esta purificación; si se trata, de una imitación del juicio del Areópago, formado también por nueve miembros, o de una tradición eminentemente local. No obstante, nos inclinamos por esta segunda opción. Vid. PUCCI (2013: 81, 85): «The college of purifying men indicates that this was deeply anchored in the institutions of Troezen, while the reference to Ártemis and Apollo in their specific epicicles denotes the direct link with local ritual.»

⁵⁷³ Vid. pág. 336.

⁵⁷⁴ La *Suda* conecta la llegada de la zorra teumesa con el final de la monarquía: *Sud. s.v. Τευμησία*: [...] ἐπιπεμφθῆναι μὲν γὰρ ὑπὸ θεῶν τὸ θηρίον τοῦτο τοῖς Καδμείοις, διότι τῆς βασιλείας ἐξέκλειον τοὺς ἀπὸ Κάδμου γεγονότας. Vid. CLOCHE (1953: 22-23): «[...] certains textes, en effet, nous parlent d'un « roi de Thèbes » ou d'un « roi des Béotiens » ; mais ils sont d'une brièveté et d'un vague extrêmes, et le fait est qu'aucun texte contemporain ou datant de la période classique ne nous montre la Thèbes archaïque gouvernée par un roi.» En ese sentido, recuérdese el panorama que nos presenta Hesíodo en la obra *Trabajos y días* en Ascra, vid. ROCKWELL (2017: 37-39, 42-44). Asimismo, nótese que en el *Escudo* pseudohesiódico (11-13) Anfitríon es suplicante de los cadmeos.

no presentan un relato cohesionado y omiten detalles significativos, como puede ser la purificación. En todo caso, la anonimidad de un purificador y el establecimiento final de Céfalo en Cefalonia y no en Tebas, podrían explicar el desinterés o banalidad de la tradición mitográfica por este ritual. En ese sentido, la tradición que sitúa a Céfalo en Cefalonia parece tener origen local y no es posterior al menos al siglo V, ya que se testimonia en la producción monetaria de la isla. Es más, en el siglo IV, parece que las relaciones entre Atenas y Cefalonia eran fluidas, dada la anexión, sin necesidad de fuerza, de la isla a la Segunda Liga ateniense (*ca.* 378-355),⁵⁷⁵ un hecho que, a nuestro entender, pudo ser definitivo en la fijación de una versión sobre la descendencia de Céfalo, afincada en la isla.

La *Suda* y la mayoría de las fuentes enlazan el homicidio en Tebas y la cacería de la zorra de Teumeso.⁵⁷⁶ Otras fuentes van más allá y relacionan a Céfalo con Anfitríon, otro exiliado a causa de un homicidio en Tebas,⁵⁷⁷ que interviene para que Céfalo ceda a su perro para la cacería y, de este modo, él mismo se asegure la ayuda de Creonte, rey de Tebas, en la expedición contra de los teléboas, en la que, por cierto, también participa Céfalo a cambio de una parte del botín.⁵⁷⁸ Este detalle de las versiones más tardías rompe con la relación causal entre la acogida en Tebas del héroe fugitivo y la derrota de la zorra de Teumeso, que encontramos en la *Suda*. De hecho, si tomamos en consideración estas fuentes, la cacería de este animal no se trata de un acto de solidaridad hacia la comunidad

⁵⁷⁵ Vid. DELATTRE (2009: 162-164); SOTIRIOU (2013: 4-5, 47-48). Según el relato de Tucídides (2. 30, 2) fueron anexionadas sin necesidad de presentar batalla (*ἀνευ μάχης*), si bien, posteriormente serán conquistadas por Ificrates en el llamado Segundo Imperio ateniense (X. *HG* 5. 33).

⁵⁷⁶ Cf. PARKER (1996²: 380): Apollod. 2. 57, 6; Paus. 1. 37, 6. Por otro lado, las fuentes más tardías no conectan el homicidio con la cacería de la zorra de Teumeso: Palaiph. 5; Eratosth. *Cat.* 33; Ant. Libr. 41, 5-9; Hyg. *Astr.* 35; Ov. *Met.* 7. 761 y ss.

⁵⁷⁷ Anfitríon mata a su suegro Electríon en un ataque ira (Hes. *Scu.* 11-13: ἤ μὲν οἱ πατέρ' ἐσθλὸν ἀπέκτανε Ἴφι δαμάσσης, | χωσάμενος περὶ βουσί· λιπὸν δ' ὄ γε πατρίδα γαῖαν | ἐς Θήβας ἰκέτευσε φερεσσακῆας Καδμείους) o durante una disputa (Pherecyd. *Fr.* 13c: ἠράσθη Ἀμφιτρύων. Ὅς ἀνελὼν Ἥλεκτρώνα, βοῶν ἀμφισβητήσεως χάριν, ἐξ Ἄργους ἔφυγεν εἰς Θήβας), o bien, según fuentes más tardías, accidentalmente (Pherecyd. *Fr.* 13b: καὶ Ἀμφιτρύων ἀποκτείνας ἀκουσίως; Apollod. 2. 4, 6).

⁵⁷⁸ Según Apolodoro (2. 4, 7) y Antonino Liberal (41, 9), Céfalo accede a ello a cambio del botín de los teléboas en Acarnania, una aventura de la que también nos informa, como hemos visto, Pausanias (1. 37, 6). Apolodoro recoge también que Anfitríon captura Cefalonia con ayuda de Céfalo y otros héroes y otorga a este último el control de la isla, cf. Str. 10. 20, 24.

que acoge a Céfalo, sino de un servicio retribuido por Anfitrión, un héroe también en el exilio. En ese sentido, nos parece estimulante la sugerencia de DELATTRE (2019: 162), que considera paralelas las dos versiones: una primera, que incluiría el homicidio de Procris, y otra, que lo omitiría, de suerte que la presencia de Céfalo en Tebas respondería a este particular encargo de Anfitrión. En todo caso, esta primera versión tiene continuidad hasta Pausanias y, de acuerdo con su relato, el homicidio era la versión más difundida en Atenas.

Desde un punto de vista religioso, ECK (2012: 93-94) ha comparado recientemente la hazaña de Céfalo con el mito de Edipo:⁵⁷⁹ en ambos casos se trata de extranjeros homicidas (aunque en el caso de Edipo sin saberlo) portadores de una mancha, pero, a su vez, resultan benéficos para la ciudad, dado que son capaces de vencer los monstruos que la asolan. Debe tenerse en cuenta, empero, que existe entre ellos grandes diferencias: Céfalo es admitido en la comunidad y purificado, mientras que la victoria sobre la esfinge comporta que Edipo ocupe el lugar del hombre que ha asesinado, que es a su vez su padre. Asimismo, en el caso del hijo de Layo, se añade la gravedad del parricidio y posterior incesto, una circunstancia que acrecienta, sin lugar a duda, el ἄγος que se abate sobre el héroe. Quizás es más prudente adoptar un punto de vista escéptico con la tesis de Eck, si bien reconocemos que esta entrada de la *Suda* podría documentar por primera vez el motivo del héroe-homicida que, después de ser purificado, sirve a la comunidad que lo acoge eliminando el peligro que la amenaza. Es más, la *Suda* menciona que Céfalo es purificado por los tebanos, una situación que hemos calificado, hasta cierto punto, de anómala. Si este detalle era un motivo relevante en el ciclo o producto del hábil resumen de la *Suda* es algo que ignoramos.



Podemos concluir que, a raíz de los dos testimonios mencionados, en el ciclo épico afloran los primeros casos de homicidas purificados, lo que sugiere la existencia de una

⁵⁷⁹ Recuérdese, nuevamente, que, según Corina (*Fr.* 33b), Edipo vence tanto la Esfinge como la zorra teumesa.

idea de suciedad o mancha peligrosa asociada a los crímenes de sangre. Resumimos brevemente nuestras aportaciones:

(1) Según el resumen de la *Crestomatía* de Proclo, en la *Etiópida*, Aquiles mata a Tersites; este hecho provoca la στάσις dentro del ejército aqueo y comporta la partida de Aquiles a Lesbos, donde es purificado por Odiseo. El texto de Focio plantea el conflicto político como una στάσις. No podemos estar seguros sobre si este era el término original -nos aventuramos a pensar que no lo era-, pero, en todo caso, el uso de este término pone el acento en la naturaleza colectiva del conflicto, un hecho *a priori* radicalmente diferente del tratamiento usual del homicidio en Homero. En efecto, parece ser que en la *Etiópida* se desarrolla una novedosa dimensión social de la impureza religiosa, que podemos atribuir, siempre con reservas, a un contexto más tardío y local, quizá en la emergencia de la polis.

A pesar de que hay muchos interrogantes alrededor de la purificación de Aquiles, no hay duda de que este ritual basta para que el héroe pueda regresar y reintegrarse de nuevo en el campamento de los aqueos. Precisamente el retorno de los homicidas a su tierra de origen es una circunstancia que tampoco se concibe en Homero e, incluso, es extraordinaria en las narraciones de homicidas del acervo griego, como, por ejemplo, Orestes. A nivel narratológico, la purificación de Aquiles es un episodio de transición en la *Etiópida*, puesto que encadena la muerte de Pentésiliea y la llegada de Memnón con los etíopes. En ese sentido, resulta curioso que en las *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna el rito de expulsión y purificación sea substituido por la mediación de los otros aqueos; en ese sentido, ambos procedimientos, uno religioso y otro más político, parecen funcionar con un mismo objetivo: recuperar la concordia en el campamento aqueo.

(2) El mito de Céfalo y Procris se documenta ya en Homero, aunque solo podemos conjeturar qué detalles de la biografía se presentaban en la versión arcaica del mito. No obstante, parece una constante la estrecha vinculación de ambos protagonistas con Atenas, hasta el punto de que Céfalo era considerado el héroe epónimo del clan de los Cefálidas. La mayor parte de las fuentes mencionan el exilio de Céfalo tras asesinar involuntariamente a Procris, pero solamente la entrada de la *Suda* -que afirma seguir a los escritores tebanos (τὰ Θηβαϊκὰ γεγραφοτέρως), como Aristodemo, que tomaron, a su vez el argumento del ciclo tebano- menciona explícitamente la purificación de Céfalo en Tebas, mientras que las otras fuentes, todas ellas más tardías, no hacen referencia a este rito necesario para la integración del homicida entre los cadmeos. Es más, Apolodoro (2. 4, 7) y Antonino Liberal (41, 9) afirman que Céfalo se desplaza a Tebas tras ser llamado

por Anfitrión, otro homicida del cual ya tenemos noticia en el *Escudo* pseudo-hesíodico (11-13); de ello se puede deducir que existía una versión paralela del mito, que posiblemente excluía el homicidio o desconectaba ambos episodios.

Sea como fuere, a juzgar por Pausanias, en Atenas existía una preferencia por la versión que nos transmite la *Suda*. Precisamente en la polis ática encontramos continuidad de un culto a Céfalo a lo largo de los siglos, tal como demuestran la inscripción de Tórico (siglo V) y el propio Pausanias (siglo II d.C.). De hecho, Pseudo-Apolodoro y Pausanias son los primeros autores que conocemos que intentan construir -aunque con ciertas dificultades- una biografía coherente de Céfalo. El relato de Pausanias incluye, además, la expiación del crimen de sangre por parte de sus descendientes, los Cefálidas, para poder volver al Ática. De ello se deduce que, en la versión que llegó a Pausanias, el exilio se extendía hacia los descendientes y solo, con la intervención del oráculo de Apolo y un rito expiatorio adecuado, era posible el retorno de los Cefálidas. Aunque no podemos conocer en qué momento se incorporó esta tradición local, hemos sugerido que esta nueva consideración del φόνος pudo haber sido influenciada por el ἄγος de los Cilónidas y, muy probablemente, no puede ser anterior al siglo VI, momento en el que también parece desarrollarse con cierta profusión en los textos literarios el motivo de la culpa hereditaria.⁵⁸⁰

Como hemos dicho al comienzo de este apartado, el ciclo épico era juzgado, ya desde la Antigüedad, como un grupo de composiciones de menor calidad en comparación con las dos grandes epopeyas atribuidas a Homero. Este es un mar plagado, además, de incertidumbres, puesto que la mayor parte de nuestro conocimiento proviene de resúmenes de resúmenes de estas obras, producidos con más de seis siglos de diferencia entre su momento de difusión y circulación originaria. A partir de los resúmenes y pocos fragmentos del ciclo épico de los que disponemos, se han deducido una serie de características que sitúan al ciclo épico en el ámbito de lo *popular* o lo *novelresco*, ya que parecen reflejar un mundo épico muy diferente al de los poemas homéricos, que fueron paradigma de la épica griega tanto para los antiguos como para nosotros. A pesar de ello, en relación con el motivo del homicida en el exilio, se puede trazar una línea de continuidad muy clara entre Homero y la épica cíclica, dado que suele ser un aspecto de gran relevancia en la biografía de muchos héroes, que sirve para

⁵⁸⁰ PARKER (1996²: 121-122); GAGNÉ (2013: 206-209, 452-454).

explicar sus andaduras a lo largo de la geografía de Grecia; así, por ejemplo, ocurre en los casos de Patroclo, Céfalos o el propio Aquiles.

Deducimos que en la *Etiópida* se conocía el concepto de impureza religiosa ligada al homicidio; esta deducción no obstante se infiere por el hecho de que Aquiles es purificado antes de reintegrarse al ejército. Dicho de otro modo, en el resumen de Proclo no se afirma que sea considerado “impuro”, pero si se le purifica, hemos de suponer que sí lo estaba. De hecho, la purificación de los homicidas siguió siendo un motivo poco usual en la épica arcaica; así, por ejemplo, en *El escudo* y las *Eeas*, dos obras atribuidas a Hesíodo,⁵⁸¹ se presenta se presenta como homicidas a Anfitríon, a cuyas peripecias ya hemos hecho referencia, y a Hieto sin hacer referencia alguna a su purificación. Por otro lado, apoyándose en un pasaje de Apolodoro (1. 8, 5), en el que se pone, a colación la *Alcmeónida* (Fr. 4) y Ferécides (Fr. 122a), SEVERENYS (1928: 218-219) especuló que ya en la *Tebaida* se hacía alusión a la purificación de Tideo por Adrasto, si bien esto es solo una mera inferencia.⁵⁸² Sea como fuere, es cierto que el ciclo tebano tenía un especial interés por los homicidas. Son muy pertinentes estas palabras del prólogo de la edición de WEST (2003: 5)

To judge by what we know of their contents, the poems of the Theban cycle breathed a different spirit from the *Iliad* and *Odyssey*. With their emphasis on family quarrels and killings, vengeful exiles, and grimly ruthless women and warriors, they have reminded more than one scholar of the world of Germanic saga.

En nuestra opinión, este interés por este tipo de conflicto puede ser una causa de la emergencia de la imagen de la impureza en el género épico. No obstante, solo algunos de los poemas del ciclo épico, de temática más local, parecen reflejar con claridad este tipo de relación pureza-impureza, que, a nuestros ojos, puede resultar tan

⁵⁸¹ Vid. PARKER (1996²: 135); ECK (2012: 94-97). Hes. *Sc.* 11-19, 80-84; *Fr.* 257. HIRSCHBERGER (2004: 151) considera este último fragmento parte de las *Grandes Eeas* (Fr. 15, en su numeración), una propuesta que aceptamos y que nos resulta, por otro lado, muy natural ya que Pausanias (9. 36, 6-7), la fuente que nos ha transmitido este fragmento atribuye estos versos a las *Grandes Eeas*.

⁵⁸² Cf. BERNABE (1979: 62); SEVERENYS (1928: 218-220): «On remarquera ensuite que, racontée par Phérécyde, elle a pu se trouver dans la *Thébaïde*, car Phérécyde, on le verra, a lu et résumé la *Thébaïde*, notamment pour l'épisode de la vengeance de Tydée». El fragmento de Ferécides menciona que Tideo mató a su hermano Oleno, un hecho que coincide con un fragmento de la *Tebaida* (Fr. 6).

fascinantemente arcaica. A raíz de los textos analizados, puede deducirse que la purificación formaba parte de los rituales de (re-)integración del homicida e, incluso, en el caso de la *Etiópida*, se podía concebir como un modo de llegar a la paz social dentro de la comunidad en la que había sucedido el homicidio. Por otro lado, las muchas anomalías que presenta la purificación de Aquiles en este poema épico nos hacen plantearnos si nuestro objeto de estudio era un fenómeno mucho más complejo y rico en época arcaica de lo que podemos apenas intuir hoy.

3. HESÍODO



La obra hesiódica ha gozado de la mayor atención por parte de los investigadores por diversas y muchas razones. A nuestro entender, las dos cuestiones centrales -y, a su vez, íntimamente relacionadas- que han fascinado a mayor número de investigadores en los últimos años son, por un lado, el análisis del “yo” poético, la autoría y la creación literaria y, por el otro, el estudio de sus obras como una fuente histórica para conocer el arcaísmo griego.⁵⁸³ La obra de Hesíodo se presta fácilmente a ambas perspectivas, puesto que, por su tono en ocasiones abiertamente personal,⁵⁸⁴ el autor sitúa parte de su recorrido poético en la inmediatez del *hic et nunc* que compartía con su audiencia.

Casi en la parte final de *Trabajos y días* (694-764) se encuentra una lista de prescripciones rituales y tabús, aparentemente inconexos entre sí, que algunos editores del siglo XIX y principios del siglo XX, como Wilamowitz, consideraron no genuinos del poema de Hesíodo.⁵⁸⁵ No obstante, ha quedado acreditada su autenticidad⁵⁸⁶ e incluso,

⁵⁸³ Vid. una detallada recopilación de los últimos estudios y perspectivas sobre *Trabajos y días* en CANEVARO (2012: 23-25).

⁵⁸⁴ No entramos a debatir hasta qué punto es cierta la información que nos transmite el poeta; este punto no es importante para nuestro análisis; no obstante, suscribiendo las reflexiones de MOST (2006: XVI-XX), pensamos que conviene más estudiar la función de esta biografía en el interior de la composición épica que su autenticidad.

⁵⁸⁵ Vid. PARKER (1996²: 291-292); PETROVIC-PETROVIC (2016: 42, nota al pie 10). Nos parece pertinente reproducir la tan breve como brillante argumentación de CANEVARO (2012: 337-338, nota *ad loc.*): «The so-called superstitions are cultural norms which may sound strange to us but are hardly inappropriate for an archaic Greek poet; the reasoning is certainly looser than in some other parts of *Op.* but bears a striking resemblance to lines that are above suspicion such as 424, 433, 570; the structure too may be looser than elsewhere but it fits the pattern established already in 706 (and which is set to continue in the *Days*). The passage as a whole displays Hesiod's expertise in more obscure matters (rituals, religious lore): the obscurity of the structure may, then, be part of the intended effect.»

⁵⁸⁶ ROBERTSON (1969: 168-169, especialmente nota al pie 20); WEST (1978: 333-334); CANEVARO (2012: 329-330).

se ha podido rastrear una notable influencia de las culturas del Próximo Oriente Antiguo en buena parte de estas máximas gracias a los trabajos de investigadores como WALCOT (1966: 80-103), NAGY (1990a: 69-71), WEST (1997: 327-333) o, más recientemente, SCODEL (2014). En ese sentido, queremos resaltar que, en una importante monografía dedicada a Hesíodo, RUTHERFORD (2009: 17-22) ha enfatizado la complejidad de rastrear estos supuestos préstamos y ha descrito un escenario de plurilingüismo y *continuum* cultural en el este del Mediterráneo durante el final de la Edad del Bronce, del que Hesíodo, directa o indirectamente, sería heredero.

3.1. Algunas prescripciones rituales en *Trabajos y días*

Para nuestros propósitos, tomaremos en consideración un extenso pasaje de esta sección de *Trabajos y días*, donde hallamos algunas prescripciones relacionadas con la pureza ritual, así como una particular concepción de la pureza religiosa. Lo presentamos a continuación:⁵⁸⁷

- [μηδέ ποτ' ἐξ ἠοῦς Διὶ λείβειν αἶθοπα οἶνον
725 χερσὶν ἀνίπτοισιν μηδ' ἄλλοις ἀθανάτοισιν ·
οὐ γὰρ τοί γε κλύουσιν, ἀποπτύουσι δέ τ' ἄρας.
μηδ' ἄντ' ἠελίου τετραμμένος ὀρθος ὀμιχεῖν,
αὐτὰρ ἐπεὶ κε δύη, μεμνημένος, ἔς τ' ἀνιόντα,
730 μὴ δ' ἀπογυμνωθεῖς · μακάρων τοι νύκτες ἔασιν.
729 μῆτ' ἐν ὀδῶ μῆτ' ἐκτὸς ὀδοῦ προβάδην οὐρήσης ·
731 ἐξόμενος δ' ὅ γε θεῖος ἀνήρ, πεπνυμένα εἰδώς,
ἦ ὅ γε πρὸς τοῖχον πελάσας εὐεργέος αὐλῆς.
μηδ' αἰδοῖα γονῆ πεπαλαγμένος ἔνδοθι οἴκου
ιστίη ἐμπελαδὸν παραφαινέμεν, ἀλλ' ἀλέασθαι.
735 μηδ' ἀπὸ δυσφήμοιο τάφου ἀπονοστήσαντα
σπερμαίνειν γενεήν, ἀλλ' ἀθανάτων ἀπὸ δαιτός.
736a μηδ' ἐπὶ κρηνάων οὐρεῖν, μάλα δ' ἐξαλέασθαι.
737 μηδέ ποτ' ἀενάων ποταμῶν καλλίρροον ὕδωρ
ποσσὶ περᾶν πρὶν γ' εὕξῃ ἰδὼν ἐς καλὰ ῥέεθρα

⁵⁸⁷ De acuerdo con el *DGE*, seguimos la edición y numeración de Solmsen.

χειρας νιψάμενος πολυηρόατῳ ὕδατι λευκῷ.
740 ὃς ποταμὸν διαβῆ κακότητ' ἰδὲ χειρας ἄνιπτος,
 τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἄλγεα δῶκαν ὀπίσσω. (*Op.* 724-741)

No libes nunca al alba negro vino a Zeus ni a los otros inmortales con las manos sin lavar, porque no te prestarán atención y escupirán tus súplicas. Tampoco orines de pie hacia el sol,⁵⁸⁸ sino recuerda [hacerlo] cuando el sol se ponga y hacia el sol levante. No te desnudes completamente, puesto que las noches son de los dioses. Tampoco orines en el camino mientras vayas en ruta ni tampoco en los lindes de los caminos; el hombre piadoso, conocedor de cosas sensatas, [lo hace] de cuclillas o arrimado al muro de un patio bien cercado. No te muestres con tus vergüenzas sucias de esperma dentro de tu casa, junto a la llama del hogar, mas evítalo. No procrees después de volver de un nefando funeral, sino después de un banquete a los inmortales. No orines en las fuentes, evítalo a toda costa. Nunca atraveses a pie el bello cauce continuo de los ríos sin orar mientras miras su bello flujo y limpias tus manos con deliciosa y transparente agua. El que cruza un río sin purificar sus manos y sus bajezas, de este los dioses se vengán y le dan sufrimientos en retorno.

Seguidamente, presentamos también la siguiente tabla para orientarnos en nuestro análisis. En adelante emplearemos esta numeración para referirnos a cada precepto hesiódico:

⁵⁸⁸ Literalmente ‘hacia el sol’, aunque por sentido no es descartable entenderlo como ‘durante el día’ por coherencia con los versos siguientes, como sugiere en su comentario ERCOLANI (2010: 396-397). Esto tiene además la ventaja de dar un sentido más unitario a los versos siguiente, justificando así el cambio de orden de los versos 729-730. Asimismo, BEALL (2001: 164-166) ha indicado muy sugerentemente que la construcción ἄντ' ἡελίου (727) subraya que es el sol, como agente, el que recibe el perjuicio de la acción verbal.

Tabla 2: prescripciones religiosas de *Op.* 724-740.

Núm.	Versos	Tabú religioso	Substancia o acto impuro	Consecuencia
(1)	724-726	No lavarse las manos antes de libar	Suciedad en general	Los dioses no escucharán la plegaria
(2)	727-730	Miccionar de pie hacia el sol / durante el día	Orina	-
(3)	729-732	Miccionar en el camino o sus lindes	Orina	-
(4)	733-734	Tener el miembro manchado de esperma cerca del fuego del hogar	Relaciones sexuales	-
(5)	735-736	Engendrar tras un entierro	Cadáver o los participantes en el rito fúnebre	-
(6)	736a	Miccionar en un río	Orina	-
(7)	737-740	No purificarse ni orar antes de atravesar un río	Suciedad en general y κακότης	Castigo por parte de los dioses.

Como ya hemos detallado, el pasaje se encuentra en una amplia lista (*Op.* 695-764) de recomendaciones y prescripciones rituales que preceden la segunda gran parte del poema (765-828) dedicada al calendario. Hesíodo encadena diversas sentencias con la voluntad de ofrecer un modelo de conducta adecuado para con las normas sociales y religiosas.⁵⁸⁹ Más concretamente, los versos que citamos tienen la particularidad de centrarse en cuestiones de pureza ritual en diversos contextos de la vida cotidiana. Conviene advertir que en este punto el texto presenta algunas dificultades evidentes de comprensión e, incluso, algunos editores, como West, han alterado notablemente el orden de los versos que nos transmiten los manuscritos.⁵⁹⁰ Ciertamente, el

⁵⁸⁹ WEST (1978: 333; 1988: XV-XVI).

⁵⁹⁰ Los manuscritos repiten el verso 736a más adelante, en el verso 758, donde se vuelve a mencionar la prohibición de miccionar en fuentes y ríos (756-759). Nuestra edición conserva esta repetición, mientras que la de West desplaza los versos 757-759 tras el verso 736 y justifica esta decisión en que

funcionamiento autónomo de los preceptos y la aparente falta de un hilo discursivo nos impiden tener certezas sobre la ordenación “original” de estos preceptos. Es más, si, como sugiere Canevaro, tomásemos en consideración el resumen de Proclo (*ad Hes. Op.* 727-732), observaríamos, además, una gran discrepancia entre la síntesis de este pasaje que nos ofrece el filósofo neoplatónico y los versos de nuestra versión de *Trabajos y días*, de modo que es legítimo preguntarse si el pasaje de nuestro interés es completamente diferente a la versión que disponía Proclo en el siglo V d.C.

Sea como fuere, aunque las prescripciones funcionan como unidades de significado autónomas, algunas de las prescripciones sí que presentan una relación lógica entre ellas, puesto que se encadenan unas a otras gracias a un elemento o idea de enlace.⁵⁹¹ En efecto, en (2) y (3) el nexa es claramente el tabú de orinar en un espacio o momento inadecuado; (4) y (5) tratan la procreación y las relaciones sexuales. Asimismo, sugerimos que existe una asociación entre (4) y (5) con las anteriores (2) y (3), así como con (6), ya que todas estas prescripciones tratan tabús relacionados con los genitales masculinos, tanto en lo que atañe a su función reproductiva como a la evacuación de residuos. De nuevo debemos advertir la especial situación de (6), puesto que este verso presenta problemas de crítica textual y su posición en el poema ha sido modificada por diversos editores. No obstante, no cabe duda de que las cláusulas (6) y (7) se relacionan íntimamente entre sí, dado que ambas se ocupan de ríos y fuentes como lugares sagrados. Finalmente, las cláusulas (1) y (7), principio y final de nuestro listado -pero no de la enumeración de preceptos que se extiende hasta el verso 804-, mencionan el mismo acto ritual de lavarse las manos en dos contextos dispares, aunque de profundo sentido religioso. Nos atrevemos a apuntar que ambos puntos tienen especialmente relieve en la

este verso es un nexa esencial entre los temas abordados en 727-732 (no orinar hacia el sol) y 737-741 (no orinar en los ríos); vid. WEST (1978: 398, *ad loc.*). Esta posición ha sido recientemente criticada con argumentos sólidos por ERCOLANI (2010: 401-402, *ad loc.*) y CANEVARO (2012: 341-342, nota *ad loc.*), de modo que optamos por esta posición más conservadora. Por otro lado, el desplazamiento del verso 730 fue una corrección de Solmsen, que parece adecuarse al sentido del texto, vid. de nuevo la reflexión de CANEVARO (2012: 338-339, nota *ad loc.*).

⁵⁹¹ Esta idea es sugerida -pero no desarrollada- por CANEVARO (2012: 329). Asimismo, la investigadora cita además un trabajo de 2012 de R. Scodel que, al menos por cuanto hemos indagado, es inédito y resulta imposible, por tanto, su consulta. Probablemente esta reflexión que nosotros hemos intentado desarrollar verá la luz en los próximos años en el comentario de *Trabajos y días* que Scodel prepara.

enumeración, no solo porque retoman una misma cuestión, a modo casi de composición anular, sino también porque solamente en estos dos casos se explicitan las graves consecuencias que puede conllevar negligir este aspecto.

Entrando en el comentario individual de estas máximas, en (1) nos encontramos ante la prescripción de lavarse las manos antes de libar a Zeus y los otros dioses (Διὶ λείβειν αἶθοπα οἶνον | χερσὶν ἀνίπτοισιν, 724-725). Como ya hemos destacado *supra*, el paralelo más próximo se encuentra en la *Ilíada* (6. 264-270), donde encontramos incluso la misma fórmula con muy ligeras variaciones (χερσὶ δ' ἀνίπτοισιν Διὶ λείβειν αἶθοπα οἶνον, *Il.* 6. 266). Tanto en Homero como en Hesíodo, las libaciones son gestos de gran importancia a través de los cuales el ofertante se comunica con la divinidad.⁵⁹² Limpiarse las manos con agua lustral tiene aquí el carácter de prescripción ritual, cuya transgresión comporta que los dioses nieguen las peticiones que se realicen, que debemos intuir que tenían lugar inmediatamente después de la libación (οὐ γὰρ τοὶ γε κλύουσιν, ἀποπτύουσι δὲ τ' ἀράς, *Op.* 726).⁵⁹³ En este ritual las manos adquieren una particular importancia, no solo porque con ellas se derrama el líquido, sino porque tienen un papel esencial en la gestualidad que acompaña el ritual de la plegaria. La consecuencia de negligir esta prescripción es justamente la inhabilitación del ritual: al no presentarse en un estado de pureza adecuado, las demandas del ofertante no se verán satisfechas, puesto que los dioses no se mostrarán proclives a cumplirlas.

Más graves son las consecuencias de (7) ya que comportan un castigo por parte de los dioses (θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἄλγεα δῶκαν ὀπίσσω, *Op.* 741). De hecho, la purificación se presenta casi en idénticos términos que en (6) (χερσὶν ἀνίπτοισιν, 725; χεῖρας ἀνίπτος, 740), pero el contexto es aparentemente muy diferente, pues se trata de atravesar un río (περᾶν, 738; διαβῆ, 740). PARKER (1996²: 293-294) y otros investigadores han constatado la importancia de esta experiencia religiosa al subrayar que los ríos en general, al menos desde la perspectiva de Hesíodo (*Th.* 337-345), son también

⁵⁹² BURKERT (2007 [1977]: 98-102).

⁵⁹³ Para el significado de ἀποπτύουσι en el contexto, vid. *DGE s.v. ἀποπτύω* II. Las libaciones suelen preceder a los sacrificios y los banquetes, pero también se documentan como actos independientes antes de hacer una petición (ἄρα) a la divinidad. Cf. PARKER (2005: 180-181); PIRENNE-DELFORGE (2011: §1.1).

considerados dioses.⁵⁹⁴ A la luz de esta evidencia, la limpieza ritual se presenta como un requisito antes de tener un contacto directo -y, en este caso, claramente físico- con la divinidad, una función similar a la de lavarse las manos con la χέρνιψ antes de las libaciones.

Ahora bien, en (7) Hesíodo no solo prescribe lavarse las manos ritualmente sino también debe eliminarse la κακότης (κακότητ' ἰδὲ χεῖρας ἄνιπτος, *Op.* 740), esto es la cualidad y condición de lo κακός.⁵⁹⁵ En este punto, conviene poner a colación el reciente análisis de este pasaje de PETROVIC-PETROVIC (2016: 43-52). En opinión de estos investigadores, en la Grecia antigua, era también necesaria a la hora de realizar un ritual cierta disposición mental por parte de los agentes, a saber, un estado de conocimiento y respeto hacia los propios ritos, que Petrovic-Petrovic denominan pureza interior (*inner purity*).⁵⁹⁶ Este requisito se encuentra ampliamente documentado en época clásica y la

⁵⁹⁴ Asimismo, como nota CANEVARO (2012: 342, nota *ad loc.*), debe tenerse en cuenta que la acumulación de fórmulas refuerza el carácter sacro que Hesíodo adjudica al río (καλλίρροον ὕδωρ, 737; καλὰ ῥέεθρα, 738; πολυηράτω ὕδατι λευκῶ, 739).

⁵⁹⁵ Κακότης aparece ya en *Op.* 287-292, donde se opone a ἀρετή. El significado de ambos términos en este pasaje ha sido interpretado del mismo modo durante largo tiempo; HOFINGER (1972: 73-76) y WEST (1978: 229) consideraron que estos términos estaban privados de dimensión moral y hacían referencia a la posición social y la prosperidad económica. No obstante, este significado no acaba de ajustarse para el verso 740. Negando cualquier valor moral, WEST (1978: 339, nota *ad loc.*) interpretó que: «We should think of this κακότης not as 'sin' but as physical pollution which anyone might accidentally have picked up since his last wash»; cf. ERCOLANI (2010: 236, 403 nota *ad loc.*). Por otro lado, MOULINIER (1952: 35-36) notó un valor moral en este término, pero concediéndole, como West, cierta naturaleza física. PARKER (1996²: 292) dio también por hecho que este término tenía implícitamente cierta naturaleza moral; también CANEVARO (2015: 70-71) es de este parecer y subraya la polisemia del término (pág. 70): «κακότης can be used of 'badness', whether of moral character (baseness, cowardice), of behaviour (wickedness, vice), or of condition (distress, misery, misfortune); similarly, 289 ἀρετή denotes 'goodness' or 'excellence' of any kind » Finalmente, PÉRON (1976: 267, nota al pie 2) aceptó conceder a κακότης en el verso 740 un sentido moral, pero, precisamente por esta razón, lo consideró espurio: «On laisse de côté l'emploi de κακότης au v. 740, qui a toutes chances de ne pas être authentique ; le substantif y désigne une souillure morale.» Sin duda, el investigador seguía sin mencionarlo un escolio (Sch. Hes. *Op.* 740a) en el que se detalla que Aristarco atetizó este verso.

⁵⁹⁶ Facilitamos la definición que PETROVIC-PETROVIC (2016: 35) hacen de dicho concepto: «In the Greek religious context, inner purity is the reflective propositional attitude of the worshipper rooted in the worshipper's acknowledgement of normative expectations that govern religious behaviour,

epigrafía más tardía del siglo III y II, pero, en menor medida, en textos arcaicos y de comienzos de época clásica. Según la tesis de Petrovic y Petrovic, este pasaje contiene la primera mención explícita a esta noción. En efecto, en *Trabajos y días* el modelo del θεῖος ἀνὴρ (731) se define por el recto seguimiento de la justicia y las normas de conducta, incluyendo la corrección ritual,⁵⁹⁷ mientras que su contrario, el κακὸς ἀνὴρ (239, 271), se caracteriza por su soberbia y malas acciones (ὑβρις [...] κακῆ καὶ σχέτλια ἔργα, 238), que, además, pueden poner en riesgo toda la comunidad con sus desaciertos al atraer sobre la polis la cólera de los dioses (242-247). PETROVIC-PETROVIC (2016: 41-45) demuestran satisfactoriamente que ambos términos incluyen ya en Hesíodo cualidades morales y, por tanto, no es descabellado pensar que el término abstracto κακότης tenga un matiz -aunque no exclusivamente- moral.

Hay evidentes dificultades a la hora de interpretar el contenido de los versos 740-741, puesto que κακότης es una condición o calidad, y, por tanto, un término claramente abstracto. En ese sentido, en el verso 740 el tabú se plantea en términos de limpieza física, puesto que ἄνιπτος, un derivado del verbo νίζω, designa la limpieza, ritual o no, con agua. Así pues, conviene preguntarse cómo se puede limpiar la κακότης, dado que se trata de una realidad que no es *per se* física, aunque en ocasiones puede llegar a manifestarse en la apariencia física del κακός. MOULINIER (1952: 36) y PARKER (1996²: 294) consideraron que el gesto de limpiarse las manos sirve para eliminar tanto la suciedad física de las manos como la κακότης, un término al que, además, ambos investigadores atribuían un valor moral. Por otro lado, WEST (1978: 339) era del parecer que κακότης remitía aquí a una suciedad física adquirida al no lavarse las manos. No obstante, a esta interpretación debe objetarse que se ignora de forma clara el significado original de κακότης –cuyo sufijo no deja lugar a dudas sobre la naturaleza abstracta del término–⁵⁹⁸

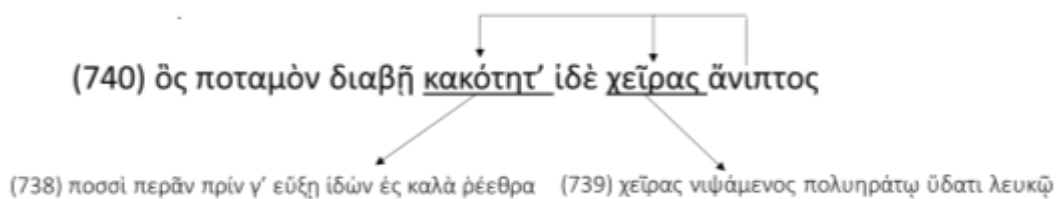
expectations which are based on the admittance of specific ethical, moral, and theological postulates and assumptions, and resulting in the submission of the self to the scrutiny of a projected divine authority.»

⁵⁹⁷ Así lo demuestra, en su análisis de *Op.* 335-3341, NAGY (1995: 63): «the moral correctness of *diké* in the ultimate sense of “justice” is programmatically reinforced by the ritual correctness of the just man.»

⁵⁹⁸ *DELG s.v. κακός*; CHANTRAINE (1933: 296-298, § 234).

para justificar un pretendido carácter físico de la suciedad.⁵⁹⁹ Apoyándose en una nueva interpretación del texto, PETROVIC-PETROVIC (2016: 47-49) defienden que existe una correlación, por un lado, entre el término *κακότης* (740) y el verso 738, y, por el otro, entre el término *χειρας* (740) y el verso 739. Pensamos que este juego de referencias se puede expresar visualmente en el siguiente esquema:

Figura 1: Esquema de *Op.* 738-740.



En efecto, los versos 740-741 reformulan en forma de máxima gnómica el contenido ya expuesto anteriormente en la prohibición de los versos 737-739.⁶⁰⁰ Dicha prohibición consiste en que no se debe cruzar el río sin orar (*εὕξει*, 737) mientras se mira la corriente del río y se lavan las manos en su agua. Como sugieren acertadamente PETROVIC-PETROVIC (2016: 49), todo parece sugerir que el río es el receptor de la *εὐχή*, no solo por su naturaleza divina y porque al orar se debe fijar la mirada en su curso (*ἰδὼν ἐς καλὰ ῥέεθρα*, 738), sino también porque, de hecho, esta es la divinidad con la que se va a tener contacto *directo* al cruzar sus aguas (*ποσσὶ περᾶν*, 738).⁶⁰¹ Por otro lado, como

⁵⁹⁹ Nótese, además, que esta interpretación es incoherente con la traducción posterior de WEST (1988: 59): «If a man crosses a river without cleansing his wickedness and his hands, the gods look askance at him and give him woe later». Idéntico reproche puede hacerse a la traducción de ERCOLANI (2010: 113): «Chi varca un fiume non l'avate le mani o la malvagità, di lui si risentono gli dèi e mali a seguiré gli danno.»

⁶⁰⁰ CANEVARO (2012: 342, nota *ad loc.*).

⁶⁰¹ PARKER (1996²: 76-77); PETROVIC-PETROVIC (2016: 43), cf. *Hes. Th.* (337-345). A nuestro entender en este pasaje el propio Hesíodo hace énfasis en la sacralidad de los ríos mediante el uso de diversas

señala WEST (1978: 338, nota *ad loc.*), este tipo de plegaria parece tener dos interesantes paralelos: ya en la *Odisea* (5. 445-450) Ulises realiza una plegaria delante de la boca de un río (ικέτης δὲ τοι εὔχομαι εἶναι, 445) para que este detenga su corriente; también Heródoto (6. 76, 1) nos transmite que Cleómenes ofreció víctimas a orillas del Erasino para iniciar propiciamente la guerra contra los esparciatas.⁶⁰²

Ambas preinscripciones, rogar al dios y lavarse las manos, parecen orientadas hacia el mismo objetivo: cruzar el río sin irritar las fuerzas divinas que en él habitan. La máxima de los versos 740-741 se presenta, como es usual, en dos partes bien diferenciadas: en primer lugar, la falta en que se incurre (v. 740) y, seguidamente, la consecuencia (v. 741). A pesar de las diversas lecturas que presentan los manuscritos,⁶⁰³ es unánimemente aceptado que en el verso 740 nos encontramos ante dos acusativos de relación, κακότητα y χειρας, dependientes del adjetivo ἄνιπτος. Como indica el compuesto ἄνιπτος, no hay duda de que es necesario cierto estado de pureza para emprender dicha travesía. En primer lugar, por lo que atañe a χειρας, la limpieza de las manos es un requisito antes de realizar un ritual, una idea ya avanzada en (1). En segundo lugar, en cuanto a la eliminación de la κακότης, no nos parece una explicación satisfactoria que la limpieza de manos sirva para tal propósito, como defienden estudiosos como Parker o West. Si aceptamos que los versos 740-741 reformulan el contenido de los dos versos anteriores, es lógico pensar que los rituales que permiten adquirir dicho estado son los descritos en los dos versos precedentes. En ese sentido, en los versos 738-739 se hace especial énfasis en el verbo εὔχομαι al situarlo en un primer plano sintáctico, por lo que, a nuestro juicio, forma indiscutiblemente parte de los ritos necesarios para propiciar el buen paso por el río. Bajo esta interpretación, εὔχομαι no indica solo una petición concreta a la divinidad, como en el caso de la libación en (1) (ἀράς, 726), sino también, en un sentido más general, expresa una proclamación hacia la divinidad.⁶⁰⁴

fórmulas: ἀενάων ποταμῶν καλλιρροον ὕδωρ (737), καλὰ ῥέεθρα (738) y πολυηράτω ὕδατι λευκῶ (739).

⁶⁰² Aunque en este caso parece que se trata más bien de un ritual de transición previo a la batalla (διαβατήρια), no cabe duda del carácter sacro del río. Vid. al respecto LIMA (1987); JAMESON (2014: 103-105).

⁶⁰³ Cf. WEST (1978: 339, nota *ad loc.*).

⁶⁰⁴ Cf. AUBRIOT-SEVIN (1992: 209-215).

Como plantean PETROVIC-PETROVIC (2016: 48-50), hacer una plegaria al río implica reconocer el río como una divinidad y establecer una relación de respeto y temor con este. El reconocimiento de esta jerarquía lleva necesariamente a adoptar cierta disposición mental que, de acuerdo con Petrovic-Petrovic, puede interpretarse como la adquisición de un estado de pureza interior. Por el contrario, el desconocimiento o negligencia de estas normas de conducta o rituales envilecen al hombre y lo convierten en el opuesto del θεῖος ἀνὴρ, esto es, en un sentido general, en un κακὸς ἀνὴρ. A la luz de esta interpretación, el término κακότης (740) tiene un claro componente religioso y moral y califica la condición de aquellos que se comportan como un κακός, cometiendo actos abominables (σχέτλια ἔργα, 282).⁶⁰⁵ Y es que, en Hesíodo el κακὸς ἀνὴρ no se caracteriza por su baja extracción social, sino por violentar la justicia y llevar la fatalidad a sus semejantes con sus acciones.⁶⁰⁶

Concluyendo ya nuestro análisis de (7), es evidente que atravesar un río exige un mayor grado de corrección ritual, ya que el estado de pureza no se consigue solo con la limpieza ritual de manos, como en (1). En efecto, dicho encuentro requiere eliminar dos impurezas: por un lado, la física, que se elimina ritualmente al lavarse las manos, y por el otro, una de carácter más abstracto, la κακότης, es decir, la conducta del κακός, para la que se requiere además una plegaria. Asimismo, Hesíodo presenta en este pasaje cierta gradación de estos tabús relacionados con la impureza: así, realizar las libaciones con las manos sin lavar en (1) anula la efectividad de las ἀράς, mientras que en (7) negligir el aspecto ritual antes de cruzar el río comporta perjuicios y la venganza de los dioses (θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἄλγεα δῶκαν ὀπίσσω, 741), una situación, sin lugar a duda, de mayor gravedad que (1). La razón por la que (7) desencadena un ἄγος no nos es del todo evidente. Se puede deducir que la ruptura de dos prescripciones religiosas genera una falta mayor, o que cruzar un río es un acto de mayor importancia, quizá por ser una situación más extraordinaria o conllevar cierto peligro para el interesado. En ese sentido,

⁶⁰⁵ PETROVIC-PETROVIC (2016: 43-44, 92-93 para un paralelo en Empédocles (B 145)) sitúan, además, físicamente la κακότης en el νοῦς del individuo.

⁶⁰⁶ Como observa CANEVARO (2012: 188), la anonimidad del κακός es esencial para los fines didácticos de la poesía hesiódica, ya que el poeta advierte a toda la audiencia, presumiblemente aristocrática, del riesgo potencial de convertirse en este anti-modelo social y moral.

la prudencia no nos permite decantarnos por ninguna de estas explicaciones, que, por otro lado, no son excluyentes entre sí.

No cabe duda de que la contaminación religiosa tiene una importancia capital en los otros preceptos de este pasaje de *Trabajos y días*. En (2), (3) y (6) el poeta se ocupa de dónde y cuándo (no) es conveniente miccionar; esta temática es, además, retomada un poco más adelante en los versos 757-759. El carácter nocivo de la orina es especialmente evidente en (2), puesto que se evita hacerlo en dirección hacia el sol, en consideración de su naturaleza divina.⁶⁰⁷ Ciertamente, algunos pasajes de la tragedia apoyan la idea de que, por su posición casi permanente en la bóveda celeste, el sol es una deidad especialmente sensible a la impureza y, por tanto, debe evitarse el contacto de los rayos del sol con cualquier foco que la genere.⁶⁰⁸ No obstante, con la excepción de una máxima pitagórica,⁶⁰⁹ no encontramos otras fuentes en que la orina sea descrita como una sustancia que genere una particular repulsión por parte de las potencias divinas; es más, otros testimonios de la comedia nos refieren que miccionar o excretar junto a las estatuas de algunas divinidades no era una práctica extraña, al menos en época clásica.⁶¹⁰ Algunos paralelos, sin embargo, parecen encontrarse en el Oriente Próximo; así, WEST (1978: 335, nota *ad loc.*) subraya que estas normas de conducta, mediante las cuales se protege al dios solar de los esfínteres y otras sustancias residuales, se encuentran

⁶⁰⁷ Cf. ERCOLANI (2010: 397-398).

⁶⁰⁸ Tres ejemplos de la tragedia: en *Edipo Rey* de Sófocles (1425-1428) Creonte recomienda ocultar a Edipo de Helios y llevarlo al palacio para que su mancha no llegue a la tierra, a la luz o la lluvia. En el *Heracles* (1231-1233) de Eurípides Heracles pregunta a Teseo por qué le destapa la cabeza de los rayos del sol y le conmina a huir de su mancha; con idéntico objetivo, en *Ifigenia entre los tauros* (1207), Ifigenia oculta la cabeza de Orestes y Pílates con sus peplos. Sin embargo, nótese que en todos los casos se trata de la mancha de un crimen (ἄγος, OT. 1426; μύασμα, HF. 1233) y no de una sustancia física como el caso que nos ocupa.

⁶⁰⁹ D.L. 8 ,17: πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμίχειν. En sendos comentarios de WEST (1998, *ad loc.*) y ERCOLANI (2010: 397, *ad loc.*) se mencionan otros preceptos de Hesíodo también relacionados con la doctrina pitagórica, como 742-743 (cortarse las uñas en un banquete), 744-745 (poner la enócoe sobre la cratera) o 803-805 (evitar el quinto día del mes), etc.

⁶¹⁰ PARKER (1996²: 293, nota al pie 101) propone dos ejemplos de la comedia: Ar. V. 394; Ra. 366. Añadimos nosotros el testimonio epigráfico de un reglamento del santuario de Dioniso y Leto en Delos (LSS53, l. 5-8) en el que se prohíbe arrojar basura en dicho santuario, incluyendo excrementos, cf. pág. 362.

documentadas en el mundo iranio, especialmente con las leyes de Manu y el zoroastrismo.⁶¹¹

Por otro lado, en el verso 730 (μη δ' ἀπογυμνωθεῖς·⁶¹² μακάρων τοι νύκτες ἕασιν) hallamos además la prescripción de no orinar totalmente desnudo durante la noche. En este caso, los comentaristas interpretan de dos modos esta prohibición: o bien, se trataría de una muestra de respeto hacia los dioses o bien, de una medida de protección ante el poder maléfico de ciertas deidades.⁶¹³ En su comentario, WEST (1978: 336) pone a colación un pasaje de Plutarco (*Quaestiones romanae*, 40, 274a-c) en el que, a propósito de la costumbre del *flamen dialis* de no ungirse con aceite en público, Plutarco afirma que es impío desnudarse en los templos o en los recintos sagrados (καθάπερ ἐν ναῶ καὶ ἱερῶ γυμνοῦν ἑαυτὸν ἀθέμιτόν ἐστιν) y hace extensible este razonamiento al aire libre, puesto que los dioses y otras divinidades se encuentran allí (οὕτω τὸν ὑπαιθρον ἀέρα καὶ τὸν ὑπουράνιον, ὄντα καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων μεστόν). No obstante, es difícil valorar las palabras de Plutarco debido a que son un argumento para explicar esa costumbre romana. De hecho, la desnudez masculina no parece ser *per se* un tabú, e incluso, al contrario, en la Antigua Grecia suele estar asociada a ritos y ceremonias cívicas, especialmente en el caso de los efebos.⁶¹⁴ La otra explicación nos parece más satisfactoria: como indica ERCOLANI (2010: 730), la noche se asocia normalmente en las fuentes literarias griegas como un período funesto,⁶¹⁵ de modo que es probable que el

⁶¹¹ WEST (1978: 334). Sin embargo, debe recordarse que la orina de ciertos animales era también un agente purificador en algunos rituales del zoroastrismo.

⁶¹² Como indica WEST (1978: 336, *ad loc.*), el sentido del término es ambiguo, ya que puede indicar tanto descubrir una parte del cuerpo como desnudarse totalmente, cf. *DGE s.v. ἀπογυμνώω*.

⁶¹³ WEST (1978: 336, nota *ad loc.*): «[...] The danger may either be of offending them [...] or being harmed by them in vital parts»; ERCOLANI (2010: 730, nota *ad loc.*): «la nudità (parziale o totale che sia) è perceptita come fattore di debolezza ed esposizione a malefici in *Od.* 10. 301. Qui potrebbe valere un simile principio. [...] Ma più probabilmente, stando all' spiegazione μακάρων τοι νύκτες ἕασιν, il precetto è dettato dalla stessa idea di rispetti del sacro valida per il sole a 727 (cfr. già Proclo).»

⁶¹⁴ Para el valor del desnudo como indicador social, especialmente en los juegos atléticos, vid. GHERCHANOC (2008). Vid. asimismo, para su valor cívico y ritual BONFANTE (1989); OSBORNE (2011: 74-75). Sobre la desnudez femenina, vid. KREILINGER (2006: especialmente 233-236).

⁶¹⁵ Prueba de ello podría ser el eufemismo εὐφρόνη “la benévola” con la que se dirigían a la noche, *LSJ s.v. εὐφρόνη*, cf. Hes. *Op.* 560; P. *N.* 7.3; A. *Pers.* 221. No obstante, Plutarco (*De curiositate*, 521d) explica su significado positivamente, por ser un momento de sosiego y descanso, muy adecuado para la

tabú vaya dirigido a la inconveniencia de estar desnudo al aire libre en un período nefasto del día. En ese sentido, se podría interpretar que la mención a los *μάκαρες* del verso 730 tiene un valor eufemístico, si bien esta posibilidad se nos antoja difícil, ya que se trata de una manera usual de nombrar a los dioses en el género épico, y, en ningún caso, deidades con algún poder maléfico.⁶¹⁶

En (3) y (6) el poeta menciona lugares en los que es o no es lícito miccionar. De nuevo, los comentaristas han subrayado las múltiples concomitancias con las fuentes iránias, especialmente con las *Leyes de Manu*.⁶¹⁷ Las prescripciones de (6) se complementan en cuanto a su contenido con los versos 757-759,⁶¹⁸ donde la interdicción de orinar se amplía a fuentes (*μηδ' ἐπὶ κρηνάων οὐρεῖν*, 758) y se prohíbe, además, el defecar en estos espacios (*μηδ' ἐναποψύχειν*, 759).⁶¹⁹ Es indudable que, desde un punto de vista funcional, estos preceptos pretendían preservar la potabilidad del agua corriente, dado que las enfermedades e intoxicaciones por agua contaminada debían de ser habituales. Asimismo, existe un claro componente religioso en estas prohibiciones, puesto que se debe respetar el carácter sacro -y, en consecuencia, la pureza- de estos cursos de agua; en ese sentido, la prohibición de mezclar las sustancias líquidas puras, susceptibles de ser ingeridas, con otras líquidas impuras, nos remite claramente al temor religioso de la impureza.

En cuanto a (3), no es claro que la prohibición de orinar en los caminos se relacione, al menos de manera evidente, con el temor a la impureza, ya que, a diferencia

reflexión (*μέγα πρὸς εὐρεσιν τῶν ζητουμένων καὶ σκέψιν ἠγούμενοι τὴν ἡσυχίαν καὶ τὸ ἀπερίσπαστον*) y el pensamiento (*εὐφρονέω*), cf. MONTIGILIO (2016: 194).

⁶¹⁶ Algunos ejemplos: *Il.* 1. 339, 4. 127, 5. 339, 6. 138 etc.; *Od.* 5. 7, 8. 306, 10. 299; *Hes. Th.* 33, 101, 128, 881; *Op.* 136, 139, 706, etc., pero también en Hesíodo aplicado a los mortales (*Op.* 140), cf. HEER (1969: 4-8)

⁶¹⁷ WEST (1978: 334-335, 336, 338 nota *ad loc.*). Subrayamos, además, el testimonio de Heródoto (1. 138, 2) que refiere la prohibición entre los persas de orinar o lavarse las manos en los ríos.

⁶¹⁸ *Hes. Op.* 757-759: *μηδέ ποτ' ἐν προχοῆς ποταμῶν ἄλαδε προρεόντων | μηδ' ἐπὶ κρηνάων οὐρεῖν, μάλα δ' ἐξάλεασθαι · | μηδ' ἐναποψύχειν · τὸ γὰρ οὐ τοι λώϊόν ἐστιν.*] Recordamos que West traslada en su edición estos tres versos después del verso 736, vid. WEST (1978: 338).

⁶¹⁹ Este *unicum* tiene una larga tradición exegética, vid. ERCOLANI (2010: 410, nota *ad loc.*). Hoy es aceptado mayoritariamente el significado que recoge el *DGE*.

de las encrucijadas,⁶²⁰ no parece que los caminos estuvieran especialmente connotados, desde un punto de vista religioso, como lugares puros o impuros. Dado que esta prohibición se encuentra en un listado de prescripciones religiosas donde la impureza juega un papel fundamental, se puede deducir cierto temor al contagio, tal vez, por ser los caminos lugares de tránsito.⁶²¹ Y es que, como hoy en día, seguramente este tipo de hábitos eran diversos y no existía un código bien establecido sobre cómo y dónde es más adecuado llevar a cabo estas necesidades fisiológicas y es tal vez por esta razón que el poeta explicita en los versos 731-732 las costumbres que sigue el θεῖος ἀνήρ.

Mientras que los preceptos anteriores se ocupan del comportamiento en el exterior, (4) y (5) se enmarcan en el ámbito privado del οἶκος (ἐνδοθι οἴκου, 733). Ambos tratan, además, tabús relacionados con la reproducción y la sexualidad. En primer lugar, en (4) Hesíodo expone eufemísticamente⁶²² la prohibición de mantener relaciones sexuales ante la ἰστίη (734), el fuego del hogar.⁶²³ Como sucede con ἔστιά,⁶²⁴ la forma épica ἰστίη es ambigua, puesto que puede remitir tanto a la llama o altar que se encontraba dentro de cada οἶκος, como a la diosa Hestia, cuya primera mención en calidad de diosa se documenta, precisamente, en *Teogonía* (453-454).⁶²⁵ Por lo que respecta a su primera acepción, este punto del οἶκος cobraba especial importancia por su significación religiosa. De esta forma, los griegos concebían la ἰστίη como la personificación del hogar y un símbolo de la continuidad del οἶκος a lo largo del

⁶²⁰ Sobre los cruces de caminos, vid. nuestro comentario en la pág. 352 y ss.

⁶²¹ Tanto WEST (1998: 336, nota *ad loc.*) como ERCOLANI (2010: 398, nota *ad loc.*) subrayan la similitud con una máxima pitagórica recogida por Jámblico (107, 21): ἐν ὁδῷ μὴ σχίζε, que West sugiere corregir a χέζε. Ambos comentaristas mencionan también otros paralelos de esta preinscripción en otras civilizaciones. No obstante, en dichos paralelos, se trata de la prohibición de salir a la vía pública por una mujer menstruante, un contexto totalmente diferente al que nos presenta Hesíodo.

⁶²² ERCOLANI (2010: 400, nota *ad loc.*).

⁶²³ Esta interpretación nos la transmiten los escolios (Sch. Hes. *Op.* 733) y que los investigadores aceptan unánimemente.

⁶²⁴ Aunque equivalentes, la relación entre las formas ἔστιά -ιστίη no es clara, vid. *EDG s.v. ἔστιά*.

⁶²⁵ Las primeras referencias a ἰστίη se encuentran en Homero, pero no remiten nunca a la diosa, vid. OLSON (2012: 146).

tiempo.⁶²⁶ Es más, sabemos que en la Atenas clásica se celebraban algunos rituales en este espacio; el más conocido de ellos es quizá las Amfidromias, en las que los recién nacidos eran legítimamente introducidos en el seno de la familia.⁶²⁷ Por otro lado, este imaginario se desarrollaba también en el plano colectivo, pues las polis griegas disponían de la κοινὴ ἑστία, sede simbólica de la comunidad y normalmente ubicada en el pritaneo o en el bouleuterión.⁶²⁸

Cabe decir que la importancia de la ἱστίη se documenta explícitamente ya en la *Odisea* (14. 158-159),⁶²⁹ cuando Odiseo, disfrazado de mendigo, pronostica la llegada de sí mismo y pone como testigos de ello en *primer lugar, entre los dioses, a Zeus, la mesa hospitalaria y el hogar del irreprochable Odiseo* (ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν, ξενίη τε τράπεζα, | ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος [...]). En nuestra opinión, este juramento, repetido en otras tres escenas de prolepsis del retorno de Odiseo,⁶³⁰ menciona dos elementos religiosos que bien podrían simbolizar el οἶκος; así, a nivel exterior, la mesa hospitalaria se relaciona con el acatamiento de los preceptos de la ξενία, de los que Zeus era precisamente garante, y, a nivel interior, la ἱστίη el espacio religioso en el centro del οἶκος donde se celebraban los ritos domésticos, oficiados por el βασιλεύς.⁶³¹

⁶²⁶ BURKERT (2007 [1977]: 230); PARKER (2007: 14). Nótese que en castellano se ha conservado parte de esta idea en la palabra hogar, vid. *DLE s.v. hogar*.

⁶²⁷ PARKER (2007: 13-14).

⁶²⁸ Prueba de ello es también la transferencia de este “fuego sagrado” de las metrópolis a las colonias dentro de los ritos de colonización. Vid. al respecto MALKIN (1987: 114-134, especialmente 122-132); KAJAVA (2004: 2-6).

⁶²⁹ Encontramos en la poesía homérica el término ἐσχάρα, que parece suplantar, en cuanto su uso, el más común ἑστία, aunque no hace solo referencia a este espacio del οἶκος, sino que también designa las hogueras en general, como las del campamento troyano (*Il.* 10. 418) o la que prepara el porquerizo Eumeo (*Od.* 14. 418-438). Vid. *EDG s.v. ἐσχάρα*, cf. PARVULESCU (2009: 133-134).

⁶³⁰ *Od.* 17. 155-156; 19. 303-304, aquí con una pequeña variación y 20. 230-231; vid. JONG (2001: 351, 414 nota *ad loc.*). Sobre la mesa hospitalaria y su tradición literaria, vid. SANTIAGO (2017: *passim*, especialmente 68-71)

⁶³¹ Vid. GIORDANO (1999: 26-28), también para las teorías que relacionan estos lugares con ciertos cultos reales de época micénica. Tomando en cuenta paralelos de época clásica, la investigadora subraya que la ἑστία era también el lugar en el que el suplicante solicitaba asilo, pero de ello no hay prueba en Homero.

En clara continuidad con el testimonio homérico, del verso de Hesíodo debe deducirse que la *ιστή* era el centro religioso del hogar y, por ende, es comprensible que se procurara salvaguardarlo de cualquier contaminación. Precisamente, como detalla PARKER (1996²: 91-94), practicar el sexo en los lugares sagrados era una actividad incompatible y disruptiva; de aquí la necesidad de evitar el contacto con la *ιστή* tras la actividad sexual. Nótese que, como ocurría en el caso de (2), no se trata aquí de un contacto físico, sino que la simple presencia de una persona con los restos visibles de una reciente cópula se considera como una situación de contagio.

A ello debe añadirse el carácter virginal de Hestia, presente ya en el *Himno Homérico a Afrodita*.⁶³² VERNANT (1988²: 160-165) analizó las implicaciones de este espacio en relación con la figura de la *παρθένος*. Así, la *ιστή* se evidencia como un espacio cerrado y femenino, en el que la *παρθένος*, en una clara asociación con la diosa, se ocupaba de cuidar el fuego. Desde un punto de vista sociológico, este investigador francés subrayó la contradicción entre la simbología de la *ιστή* y la *παρθένος*: si la *ιστή* y, por ende, Hestia representaban la permanencia y sucesión del *γένος* a lo largo del tiempo, la *παρθένος* estaba destinada a abandonar su hogar al convertirse en *γυνή*. La *ιστή* era la imagen de la preservación del *οἶκος* a lo largo de las generaciones y quizá, por este motivo, se asimiló a una *παρθένος* que permanece perpetuamente en el hogar, aunque otras hipótesis pueden tener también validez.⁶³³

Sea por su carácter sacro, sea por su relación con Hestia y la figura de la *παρθένος*, la *ιστή* es, en Hesíodo, un lugar que debía quedar al margen de la sexualidad.⁶³⁴ Se han puesto de relieve, a nuestro entender con excesivo entusiasmo, dos posibles paralelos en la poesía de Hiponacte. Por lo que atañe al primer fragmento (107= 104 West), dado su estado extremadamente fragmentario, es imposible desentrañar su sentido global. De

⁶³² En el *Himno homérico a Afrodita* (21-32), datado, aunque con muchas precauciones, ca. siglo VII, se recogen los episodios de la “biografía” de la diosa: el cortejo por parte de Poseidón y Apolo, la negativa de la diosa y las prerrogativas que le fueron concedidas por Zeus. Para las fuentes, vid. OLSON (2012: 145-146).

⁶³³ Recogemos, por ejemplo, una interpretación de BURKERT (2007 [1977]: 85-86, 230) quien interpreta del modo que sigue la relación entre la diosa y la *ιστή*: «[...] [*sc.* el relato del *Himno Homérico a Afrodita*] se corresponde con los antiguos tabúes sexuales relacionados con el hogar; son las hijas de la casa las que custodian el fuego del hogar, un fuego que también se entiende como fuerza fálica.»

⁶³⁴ PARKER (1996²: 77).

hecho, los comentaristas y estudiosos han observado una falta de coherencia en las diversas partes del poema: los primeros dieciséis versos parecen tratar de una situación de invectiva y enfrentamiento entre el poeta y otro individuo, mientras que el resto de cuanto hemos conservado narra algún tipo de preparación erótica que culmina con una mención a las Targelias.⁶³⁵ En esta segunda parte del fragmento, el protagonista se despoja de su manto (ἐ]ξέδυσσά τὴν χλαῖναν, 17), limpia sus pies (πό]δας περιψήσας, 18), cierra la puerta (τὴν] θύρην ἐπάκτωσα, 19) y cubre el fuego (τὸ πῦρ κατακρύψας, 20); a continuación, seguramente en el marco de un ritual, toma aceite lidio⁶³⁶ con el que unta sus fosas nasales (βακκάω]ι δὲ τὰς ῥίνας,⁶³⁷ | ἥλειφον ἴῃσι δ' ἴ ο]ἴηνπερ Κροῖσος, 21-22). Los versos 24-31 son desgraciadamente lacunares y muy difíciles de reconstruir. No obstante, en los versos 32-43, donde el texto ya es legible, encontramos dos términos relacionados con la actividad sexual, ν]ενυχμένωι πρωκτῶ]ι (32) y πόρνη (34). Los versos 36-46 son prácticamente ilegibles y los versos 46-50 son una digresión inesperada e inexplicable sobre las Targelias. En suma, no conocemos el hilo conductor del poema, pero los versos 17-22 parecen describir una escena doméstica, tal vez de descanso tras la lucha de los versos anteriores; a continuación, el narrador se ocupa de ocultar la lumbre (τὸ πῦρ), y en los versos 32-34 se menciona un “trasero empalado” y una prostituta. Habida cuenta el carácter burlesco de la poesía de Hiponacte, muy probablemente estos versos no remiten solamente a un acto sexual entre el protagonista y una prostituta, sino que es también posible que estos términos obscenos den pie a una digresión o una burla de algún ritual que desconocemos.

Precisamente, una más evidente parodia ritual se encuentra en el otro paralelo hiponacteico, notado también por West. Se trata del fragmento 78 (= 78 West), en el que, según la interpretación canónica de MIRALLES-PÒRTULAS I AMBRÒS (1988: 9-21) el

⁶³⁵ Vid. WEST (1974: 145-146); DEGANI (2007: 125-126, nota *ad loc.*). No obstante, ambos motivos seguramente estaban hilvanados de algún modo en la laguna de los primeros once versos.

⁶³⁶ Cf. DEGANI (2007: 126, nota *ad loc.*).

⁶³⁷ Podría entenderse una imagen erótica más explícita en esta escena. De hecho, a propósito del fragmento 78 de Hiponacte, WEST (1974: 143) propone entender ῥίς como pene, de acuerdo con su interpretación de los fragmentos 25 (= 22 West) y 24 (= 17 West). Sin embargo, como el propio West reconoce, no hay otros ejemplos de ῥίς con este significado, por lo que nos es preferible no ir más allá. Vid. sobre esta controversia también MIRALLES-PÒRTULAS (1988: 17-19); DEGANI (2007: 90, nota *ad loc.*).

poeta hace burla de diversos rituales. Al parecer de estos autores, en este fragmento se parodian dos rituales: un ἀσκολιασμός, un rito dionisiaco que consistía en saltar sobre odres y de un individuo azotado como un φαρμακός. La mención a Cicón (Κίκωνα, 7), en algunas fuentes hermano del adivino Melampo, situaría la narración en una suerte de tratamiento contra la impotencia, tal como el mítico Melampo se ocupó de la de Ífito.⁶³⁸ Al final del fragmento, el éxito de la terapia parece indudable, puesto que el protagonista finaliza la narración masturbándose (ἀπ...ἐδέψατ', 16).⁶³⁹ El paralelo de nuestro interés se halla en los versos 9-11, en los que parece describirse la escena donde se realizan parte de los rituales. En el verso 9 solo se ha conservado una mención a la brasa de carbones (μαρίλην ἀνθρ[άκων, 9), mientras que en el verso 10 se dice que la llama no penetraba en la estancia (κ[α]ῖ πῦρ οὐκ ἐσέρχ, 10)⁶⁴⁰ y en el verso 11 se lleva a los Cabiros un pez (ἀ]θερίνην ἐς Καβειρ[ων] φοίτε[σκε, 11),⁶⁴¹ en un contexto muy probablemente sacrificial.⁶⁴² Finalmente, en los versos 13-15, el interesado entra en casa, come moras (σुकάμυγα, 13),⁶⁴³ y se tiñe la nariz con su zumo y escupe tres veces (¿quizás sobre su pene?).⁶⁴⁴

Dado el contexto claramente erótico, WEST (1978: 337, *ad loc.*) considera que los rituales se realizan fuera de la lumbre para evitar contaminarla, del mismo modo que parece suceder en el fragmento 107. Sin embargo, nos parece que el contexto de estos

⁶³⁸ MIRALLES-PÒRTULAS (1988: 13).

⁶³⁹ Se trata de un hápax, vid. *DGE s.v. ἀποδέφομαι, δέφω*; DEGANI (2007: 118, nota *ad loc.*).

⁶⁴⁰ El verso 11 adolece de ambigüedad sintáctica, dado que el sujeto de ἐσέρχ puede ser tanto el “paciente” de este ritual como πῦρ. La interpretación depende, evidentemente, de la reconstrucción del verso; West lo reconstruye del siguiente modo: σέλα]ς δὲ κ[α]ῖ πῦρ οὐκ ἐσέρχε[τ' οὐ π]υρρ[όν, mientras que Degani, a pesar de que adopta la interpretación de West, prefiere mantener las lagunas:]ς δὲ κ[α]ῖ πῦρ οὐκ ἐσέρχ. [...]υρρ

⁶⁴¹ El texto se ha conservado en este punto en mal estado, vid. MIRALLES-PÒRTULAS (1988: 14-15), que no excluyen que ἀθερίνη sea una metáfora del pene.

⁶⁴² Esta posibilidad fue planteada por WEST (1974: 142-143).

⁶⁴³ Se ha conjeturado que este es el remedio contra la impotencia, vid. de nuevo DEGANI (2007: 118, nota *ad loc.*).

⁶⁴⁴ Sobre el posible eufemismo de la nariz, ya hemos hablado antes. WEST (1974: 143) interpreta esta curiosa escena de este modo: «That the patient should redden the tip of his penis with mulberry-juice and then spit on it (with juice-stained saliva) makes a lucid enough piece of magic». No obstante, vid. las juiciosas objeciones de MIRALLES-PÒRTULAS (1983: 17-20).

pasajes es diferente. En efecto, en el fragmento 107 los versos 17-20 señalan la vuelta al hogar, mientras que en el fragmento 78, a causa de las lagunas y la ambigüedad del término πῦρ,⁶⁴⁵ nada asegura que el ritual tenga lugar en el seno del οἶκος. Más bien, el texto conservado sugiere lo contrario: en el verso 13 se describe al protagonista yendo hacia casa (ἐλθὼν δ' ἐς οἶκον, 13), de modo que debe deducirse que el fuego encendido del verso 10 se encuentra en otro lugar, de lo que se deduce que no necesariamente debe tratarse de una ἑστία. Es más, si bien en el fragmento 107 es evidente la intención de ocultar el fuego por parte del sujeto antes de empezar lo que parece ser el ritual (τὸ πῦρ κατακρύψας, 20), en el fragmento 78 esta mención al fuego parece ser meramente descriptiva, o incluso, es posible conjeturar que se trata de un requisito ritual sin relación alguna con la pureza.

En ese sentido, discrepamos también de la interpretación de WEST (1978: 337) según la cual «[p]ersons in an unclean state are sometimes forbidden to see fire or the sun, for fear of polluting those divine bodies». No hay evidencias que nos permitan observar un estatus divino *per se* del fuego, como sucede con la deidad solar, Helios;⁶⁴⁶ los pocos testimonios que hemos colacionado nos transmiten que la sacralidad reside solo en la ἱστίη, la llama dentro del οἶκος, como un núcleo religioso que conviene preservar de la actividad sexual. Así, consideramos que extrapolar este carácter sacro a cualquier tipo de llama comportaría multiplicar exponencialmente las situaciones de riesgo en el día a día, algo que no recogen las fuentes. Con ello no negamos el indudable papel religioso que el fuego adquiriría en ciertos contextos rituales, especialmente en los sacrificios, y, por ende, se puede suponer que en tales situaciones la pureza ritual sí jugaba un papel fundamental. Incluso se documenta la utilización del fuego en rituales de purificación y parecía tener cierta consideración de fuego sagrado en el templo de Apolo en Delfos, donde recibía el nombre de fuego inextinguible (πῦρ ἀσβεστόν, Plu.

⁶⁴⁵ También es cierto que en ocasiones πῦρ puede emplearse como sinónimo de ἑστία, aunque en la mayoría de las ocasiones, se complementa de algún modo para evitar la ambigüedad semántica, cf. *Od.* 5.59; ἕως ἂν αἴθῃ πῦρ ἐφ' ἑστίας ἐμῆς, vid *LSJ s.v.* πῦρ 3-4.

⁶⁴⁶ A los testimonios presentados, debemos añadir los papiros mágicos griegos, en los que se menciona el uso de las *Lucernae* en diversos rituales, incluidos algunos de carácter erótico, vid. ZOGRAFOU (2010a: 285-286).

Num. 9, 5).⁶⁴⁷ En definitiva, pensamos que Hesíodo nos transmite una prescripción que vela por la pureza del centro religioso doméstico, una preocupación que encuentra un único y dudoso paralelo en el fragmento 140 de Hiponacte.

Retornando a *Trabajos y días*, la prescripción (5) trata sobre el momento más adecuado para engendrar. El poeta considera de mal agüero hacerlo después de volver de un funeral (ἀπὸ δυσφήμοιο τάφου ἀπονοστήσαντα, 735), mientras que aconseja hacerlo al volver de un banquete a los dioses (ἀθανάτων ἀπὸ δαιτός, 736).⁶⁴⁸ En efecto, los funerales eran concebidos -y nos atreveríamos a decir que es natural que así fuera- como una situación aciaga;⁶⁴⁹ ciertamente, la alegría del banquete, en oposición a la tristeza y llanto del funeral,⁶⁵⁰ hace del primero una ocasión más idónea para entregarse a los dones de Afrodita. Desde un punto de vida religioso, la muerte de un allegado era un hecho extraordinario que suspendía la normalidad religiosa. Parece este un uso extendido en el mundo griego que asistir al funeral o traspasar la morada del difunto comportaban impureza, de modo que cuantos se encontraban en tal situación no podían participar en los rituales ordinarios durante cierto período de tiempo.⁶⁵¹ A pesar de no ser explícito, no es descabellado deducir en esta prescripción hesiódica que el contacto con el difunto durante los ritos fúnebres (τάφος, 735) introduce en un estado de fatalidad e impureza; mientras que la cercanía a los dioses durante el banquete parece tener un efecto benéfico que favorece la procreación. Sea como sea, se puede concluir que el mero hecho de acudir a un funeral sume en un estado desfavorable al individuo para ciertas acciones, una idea, sino similar a la contaminación religiosa, muy próxima a esta. Finalmente, es posible que en esta prohibición subyazca también el tabú, bien conocido en otras culturas, de la inconveniencia de mezclar la muerte, con la que se ha tenido contacto previamente, con la simiente, símbolo de la vida.⁶⁵²

⁶⁴⁷ A propósito de esto, vid. de nuevo MALKIN (1987: 124-126).

⁶⁴⁸ Sobre esta construcción, con numerosos paralelos en la épica (cf. *Od.* 3. 336, 420; 8.76), vid. ERCOLANI (2010: 401, nota *ad loc.*). Parece designar un tipo del banquete en el que los dioses, probablemente representados mediante una estatua, tomaban parte de las viandas, junto al resto de comensales.

⁶⁴⁹ WEST (1978: 337, nota *ad loc.*)

⁶⁵⁰ Precisamente la idea del llanto parece estar implícita en δύσφημος (735), vid. WEST (1978: 337, nota *ad loc.*).

⁶⁵¹ Cf. al respecto el apartado dedicado a los reglamentos fúnebrarios, pág. 552 y ss.

⁶⁵² Vid. DOUGLAS (1996: 139-140); VALERI (2000: 350-532).



Las prescripciones que hemos analizado forman un corpus moderadamente extenso dentro del poema. A pesar de ser unidades independientes entre sí, estos preceptos tratan diversos aspectos de la vida común relacionados con la impureza. Si bien no podemos asegurar que los griegos coetáneos a Hesíodo cumplieran con observancia dichas prescripciones o que se trataran de meras supersticiones, el hecho de que el poeta dedique parte de su repertorio didáctico a esta cuestión es un valioso indicio de su importancia desde un punto religioso ya en el siglo VII.

En ese sentido, la impureza no se define como una cuestión abstracta sino como un estado que transcurre a través de las prohibiciones y consejos de Hesíodo. Es destacable que la impureza se muestre como un parámetro que debe ser tenido en cuenta no solamente durante el culto, sino en cualquier ocasión del día en que se dé trato con la deidad. En la mayoría de los casos, la pureza se presenta como un requisito para contactar con la divinidad, mientras que las sustancias impuras son especialmente molestas para las potencias divinas tanto dentro como fuera del ritual. Es más, las características generales de la impureza y de su funcionamiento parecen ya claramente definidas en Hesíodo. Esta se presenta como una realidad de difícil manejo, cuya transmisión puede producirse tanto por contacto directo, como por mera exposición o visualización, como sucede con el sol (2) o la *ιστίη* (4). La impureza puede originarse no solo en sustancias consideradas *per se* sucias, como la inmundicia o la orina, sino también al realizar ciertos actos, como mantener relaciones sexuales o participar en los ritos fúnebres.

La variada casuística que nos plantea Hesíodo evidencia que la impureza era una noción bien establecida en el pensamiento religioso. De hecho, es menester subrayar que en *Trabajos y días* encontramos por primera vez testimoniada la fórmula épica *ἀγνῶς καὶ καθαρῶς* (*Op.* 337),⁶⁵³ de modo que se diferencia léxicamente la limpieza física de la pureza ritual; a nuestro entender, este hecho permite observar una progresión en la

⁶⁵³ *Contra* PARKER (1996²: 294). El contexto de esta fórmula es la disposición que debe adoptarse al realizar el sacrificio, *Op.* 336-337: *Κὰδ δὴ δύναμιν δ' ἔρδειν ἰέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν | ἀγνῶς καὶ καθαρῶς, ἐπὶ δ' ἀγλαὰ μηρία κείειν*, cf. *h.Ap.*121; *Oenom.* 10, 44.

imagen de la contaminación religiosa, ya que la pureza no responde únicamente a los parámetros de la limpieza, sino que es ya una noción independiente. La mayor prueba que disponemos es la prescripción (7), ya que la κακότης es una realidad metafísica alojada en el individuo. En ese sentido, de ser cierta la nueva línea de interpretación planteada por Petrovic-Petrovic, la metáfora pureza englobaría en tiempos de Hesíodo una dimensión moral.

La impureza se presenta como una realidad presente en el día a día. El poeta nos presenta situaciones comunes y aporta rituales que no son complejos de realizar, limitando su repertorio a la usual limpieza de manos, a la plegaria o meramente a evitar el encuentro con lo divino en estado de impureza. No obstante, no debe descartarse que existiesen situaciones extraordinarias que requiriesen una ceremonia más compleja o la participación de otros individuos. De esta forma, llama la atención el desinterés de Hesíodo hacia una situación tan extraordinaria para la comunidad como el homicidio.⁶⁵⁴ En efecto, ya hemos constatado que la situación del homicida es un *topos* en la épica y que el ciclo épico parece reflejar las consecuencias religiosas y colectivas que comporta. Dado el interés de Hesíodo por la justicia, no deja de ser sorprendente que no aluda a la situación de los homicidas.⁶⁵⁵ Por otro lado, en la línea de otros sabios de época arcaica, como Epiménides, Hesíodo anticipa la figura de los exegetas del siglo V, especialistas en cuestiones religiosas, especialmente en los ritos de purificación.

Acertadamente, PARKER (1996²: 293-294) nota que Hesíodo muestra una preocupación mayor por la impureza que los autores de época clásica y que gran parte de las prescripciones hesiódicas no tiene paralelo en fuentes posteriores, de modo que probablemente en época clásica habían caído en desuso. En nuestra opinión, esta primera apreciación de Parker puede explicarse por la tendencia de la literatura sapiencial a compilar normas y costumbres y, tal vez, por los diversos añadidos que se fueron sumando durante su larga transmisión. Con todo, no puede dudarse de la antigüedad de gran parte de ellas, habida cuenta el paralelo en la tradición literaria del Próximo Oriente. Salvando las distancias geográficas y temporales, el paralelo más

⁶⁵⁴ Cf. JOHNSTON (1999: 142).

⁶⁵⁵ La única referencia a un homicida, Anfritrón, en el corpus hesiódico se encuentra en el *Escudo* (11-13), una obra que muchos autores consideran pseudohesiódica, cf. la nota al pie 577.

cercano se puede rastrear en algunas *leges sacrae*, en las que también se presenta un catálogo de mancillas religiosas y los rituales para eliminarlas.⁶⁵⁶

En definitiva, a diferencia de los poemas homéricos y del ciclo épico, la poesía didáctica de Hesíodo nos transmite un tipo de impureza más común con la que se podía tener contacto día a día. Como apunta Parker, a pesar de que no podemos estar seguros del alcance de estos preceptos, su inclusión en el poema demuestra que el tabú de la contaminación religiosa era un asunto digno de ser tratado y de inquietud, mayor o menor, dentro de la comunidad. En efecto, si el objetivo de Hesíodo es mostrar a Perses los trabajos (ἔργα) que permiten tener el mejor estilo de vida posible, es evidente que la preocupación por la impureza forma parte del modelo social que preconiza el poeta.

⁶⁵⁶ Cf. por ejemplo, *infra* en el capítulo 6, la *lex sacra* de Cleonas (CGRN 3, siglo VI), la *lex sacra* de Cirene (IGCyr. 016700, siglo IV) o la *lex sacra* de Metrópolis (CGRN71, siglo IV).

4. LA IMPUREZA A TRAVÉS DE LA HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO V



En este apartado analizaremos algunos pasajes que hemos seleccionado del género historiográfico en los que la contaminación religiosa se presenta como un motivo central. Más concretamente, nuestro interés será evidenciar cómo la impureza es, en estos textos, una noción plenamente consolidada y desarrollada, tanto en el marco de la polis, como en narraciones y mitos locales sobre homicidas. Dado que gran parte de los sucesos se documenta en más de una fuente histórica y es necesario confrontar las diferentes versiones que nos han llegado, hemos optado por no subdividir este apartado por autores y tratarlos conjuntamente para evitar inútiles repeticiones que dificultarían la lectura.

Debemos añadir que, como premisa, en este apartado dejaremos de lado algunas particularidades de estos autores, especialmente su pensamiento teológico. En el caso de las *Historias*, es indudable que Heródoto reflexiona y pondera la fuerza de la divinidad en el mundo de los hombres y ofrece en ocasiones una visión teológica del cosmos, compartida con otras fuentes de este período, particularmente la tragedia.⁶⁵⁷ Estas reflexiones son también aplicables en sentido contrario a la obra de Tucídides;⁶⁵⁸ en

⁶⁵⁷ La bibliografía sobre esta cuestión es, evidentemente, ingente. Nos contentamos con señalar por lo que respecta al siglo pasado la discusión de ROMILLY (1971). Para el desarrollo de esta cuestión en los últimos años, vid. HARRISON (2000: 31-39; especialmente 102-121); BERRUECOS (2013: especialmente 371-380, donde se resaltan las diferencias y semejanzas con Jenófanes); GAGNÉ (2013: 277-281); para la tragedia SAÏD (2002); GRIFFIN (2006). SCULLION (2006: 197-203) plantea sucinta y brillantemente la cuestión: «Herodotus' divinity is real and active but remote, intelligible primarily as a set of principles governing the universe. The positive propositions he clearly accepts are that it tends to balance extremes and check excess, and that, like Heraclitus' lord of Delphi, it 'gives signs' of what is to come».

⁶⁵⁸ Como en el caso anterior, la bibliografía al respecto es también inabarcable, vid. un estado de la cuestión y su evolución en el ámbito de los estudios clásicos FURLEY (2006 *passim*); LIOTSAKIS (2015: 278-281).

efecto, en comparación con Heródoto, se ha considerado que el historiador ateniense tiende a reducir la influencia de la religión o el radio de acción de la divinidad – una idea concentrada en la conocida expresión, θεὸς ἠρέμα, prefiriendo, en su lugar, explicaciones más racionales de los hechos históricos. Sin embargo, desde un punto de vista cuantitativo, ambos historiadores mencionan todo tipo de actos de cariz religioso: juramentos, sacrificios, plegarias, milagros, profecías y augurios, algunos de los cuales, a pesar de ser, en ocasiones, construcciones *ex eventu* o estar desacreditados en opinión del propio autor, juegan un papel esencial en el discurrir de la narración y la valoración de los hechos.⁶⁵⁹ Estos rituales, nociones o actos religiosos se presentan, además, en un contexto determinado, de modo que su testimonio permite al investigador extraer valiosas conclusiones sobre la religión griega, en especial sobre la ocasión, la causa o su efectividad de algunas prácticas rituales.⁶⁶⁰ Por último, al presentar estas motivaciones religiosas se puede esclarecer la influencia de la religión en la toma de decisiones⁶⁶¹ cotidianas y en la psicología de los personajes históricos.

En ese sentido, nos limitaremos a estudiar estos textos como un testimonio de dichas prácticas, costumbres y nociones religiosas, sin entrar a valorar, en todos los casos, la posición adoptada por el historiador. Ciertamente, aunque los autores acepten, critiquen, extrapolen o señalen su incredulidad ante un fenómeno religioso, su mera mención nos parece indicar que esta era una realidad conocida y, por tanto, comprendida dentro de los límites de lo “verosímil” para su auditorio o sus lectores. Con ello, no queremos defender el extremo opuesto, a saber, que la historiografía en general deba considerarse como una suerte de tratado de religión griega o un espejo exacto de la religiosidad del siglo V; más bien este género debe ponderarse como una valiosa fuente de información que, al colacionarse con otros datos, ayuda a reconstruir y sistematizar, siempre con notables lagunas e imprecisiones, cuanto sabemos del politeísmo griego.

⁶⁵⁹ Cf. HARRISON (2000: 17).

⁶⁶⁰ En claras palabras de SCULLION (2006: 197): «[...] when reporting oracles or violations of sanctuary or retelling stories or events Herodotus often allows the routine language of Greek polytheism to emerge».

⁶⁶¹ Cf. JORDAN (1986: 120-121): «[...] the fact that in Thucydides the gods do not intervene in human affairs as they do, for example, in Herodotus, is not *eo ipso* proof that he ignores the institutions and conventions of religion; he does, in fact, retail a not inconsiderable amount of detail about both».

Por lo que atañe a nuestro tema de interés, estos autores documentan en repetidas ocasiones la impureza religiosa. En nuestra opinión, su testimonio es especialmente valioso por dos razones. Por un lado, desde un punto de vista narrativo, los historiadores presentan mitos en los que homicidas desempeñan un papel importante; es más, en algunos casos, estas narraciones míticas son también *aiḗtia* de rituales locales, de forma que se puede vislumbrar el papel de la impureza en la compleja interrelación entre mito y ritual. Por el otro, desde una perspectiva histórica, estos autores suelen mencionar rituales de purificación o el temor de la impureza religiosa en contextos de crisis religiosas o sociales. Como ya hemos señalado, controlar la impureza no es solo un asunto que atañe al particular, sino también a la comunidad en su conjunto, puesto que sus perniciosos efectos sobrepasan al propio individuo. Como apunta RUDHARDT (1992²: 47-48), no hay duda de que la impureza es una realidad que atenta contra la piedad (εὐσεβεία), de manera que polis se presenta como el marco de gestión y regulación sobre este asunto, especialmente en lo que atañe a los recintos sagrados. No obstante, como veremos, la preocupación por controlar la impureza trasciende, en ocasiones, los límites espaciales de la propia polis. En ese sentido, no hay duda de que la impureza era una realidad que no solo se situaba en el pasado mítico o remoto de las instituciones, sino que también podía estar presente en un momento histórico preciso e influir determinadamente en la historia de la comunidad.

4.1. Homicidas e impuros en las tradiciones míticas

4.1.1. Adrasto

Un primer caso de impureza religiosa se encuentra casi al inicio de las *Historias* de Heródoto. Tras el proemio y mencionar brevemente los primeros enfrentamientos entre griegos y bárbaros, en su búsqueda de la αἰτία, Heródoto se aleja de las tradiciones orales transmitidas por griegos, persas y fenicios, y traslada su narración al tiempo histórico al afirmar que, por su propio conocimiento (ἐγὼ δὲ; οἶδα, Hdt. 1.5, 3 ; ἡμεῖς ἴδμεν, 1. 6, 2), Creso es el primer bárbaro que empezó a someter a los griegos en Asia Menor. La historia del monarca lidio, que se extiende largamente en el relato del primer libro, ha recibido la mayor atención por parte de historiadores del pensamiento griego, puesto que encarna la condición humana sometida a la τίσις y la νέμεσις, poderes divinos retributivos

que castigan una felicidad excesiva y la arrogancia.⁶⁶² La influencia de la tragedia es clara en el logos lidio:⁶⁶³ como algunos héroes trágicos, Cresos se caracteriza por su soberbia y ofuscación. Así, vanagloriándose de su riqueza, el rey lidio menosprecia los consejos de Solón (1. 28-33), entiende erróneamente el sueño que predice la muerte de Atis y permite a su hijo que se una a la cacería donde encuentra una muerte violenta a manos de Adrasto (1. 34); su fatalidad culmina cuando el rey lidio también malinterpreta el sentido de las profecías del oráculo de Delfos (1. 54-55) y, tras ser preso por Darío, reconoce el fin de su imperio, el cambio definitivo de su suerte y la sabiduría en las palabras de Solón.

A criterio de Heródoto (ὡς εἰκάσαι, 1.34, 1), a causa de su excesiva jactancia, una νέμεσις μεγάλη cae sobre Cresos materializándose en la muerte de su hijo predilecto. Antes de ocuparnos propiamente del análisis del pasaje, conviene subrayar el carácter ficticio de esta narración, inspirada en motivos también presentes en la tragedia.⁶⁶⁴ Es más, incluso los nombres de sus protagonistas, Atis y Adrasto, son casi *nomina parlantia* y evocan conceptos abstractos muy presentes en la tragedia: el ἄτη y la Ἀδράστεια -este último término asimilado, en ocasiones, con la diosa Νέμεσις-,⁶⁶⁵ dos principios que preconizan el fatídico desenlace de estos personajes en el relato de Heródoto. En ese sentido, parece que el destino de algunos reyes lidios, como Gíges, pudo ser también un material mítico explotado por la tragedia ática. Es más, se ha planteado incluso la posibilidad de que alguna tragedia perdida se ocupase de la historia de Cresos.⁶⁶⁶

La historia de Cresos se resumiría de este modo. Cresos tiene dos hijos, uno sordomudo, y Atis, aventajado en todo (τὰ πάντα προῦτος, Hdt. 1. 34, 2), al que el rey lidio tiene en especial estima. Una noche, Cresos tiene un sueño que presagia la muerte de Atis

⁶⁶² HARRISON (2000: 38-44, vid. nota al pie 36 para la bibliografía); VERSNEL (2011: 182-186).

⁶⁶³ GAGNÉ (2016: 337-338); parece ser este un elemento necesario en la teología de Heródoto, ya que la acción humana es el desencadenante último del destino, un motivo literario bastante común en la tragedia, cf. para el pasaje que sigue, CHIASSON (2003); KAISER (2005: *passim*, especialmente 22-32) y SHEEHAN (2018: 73-76).

⁶⁶⁴ No obstante, no puede negarse que haya algunos elementos de carácter histórico, corroborados por otras fuentes, como, por ejemplo, la amistad entre lidios (Cresos) y frigios (Adrasto), la muerte violenta de un hijo de Cresos o la probable relación entre Atis con Attes, una deidad oriental; para la historicidad y el probable origen local del relato, vid. de nuevo ASHERI ET ALII (2005: 104, nota *ad loc.* con abundante bibliografía).

⁶⁶⁵ *DGE s.v.* Ἀδράστεια I, ya documentada en el micénico *a-da-ra-te-ja*.

⁶⁶⁶ Cf. PAGE (1962).

a causa de una herida producida por una punta de hierro (ὡς ἀπολέει μιν αἰχμῆ σιδηρῆ βληθέντα); temeroso por el vaticinio, Creso toma todo tipo de precauciones y dispone el matrimonio de su hijo. Al poco, llega a Sardes, un extranjero frigio, que había matado a su hermano involuntariamente, y el rey lidio lo purifica y lo acoge en su corte. Por estas fechas, aparece también un jabalí en el monte Olimpo, en Misia, y los misios solicitan al rey que envíe a su hijo junto a otros jóvenes y una jauría para cazar la terrible bestia. Creso recuerda el vaticinio que recibió en sueños y no accede a la petición de los misios con el pretexto de que su hijo acaba de casarse. En lugar del príncipe lidio, envía los jóvenes más distinguidos de Lidia y una jauría entera para que ahuyenten la bestia. No obstante, Atis desea participar en la cacería y, en un discurso cargado de tintes retóricos, Atis pregunta a su padre si ha visto en él cobardía o falta de ardor (οὔτε τινὰ δειλίην μοι παριδὼν οὔτε ἀθυμίην, 1. 37, 2) y pide que le cuente por qué razón (λόγῳ) le impide unirse a la expedición. Creso explica el sueño a Atis, pero este demuestra a su padre que sus temores son infundados, porque, en su opinión, el jabalí no tiene manos ni nada que pueda semejarse a la punta de hierro del sueño. Convencido por los argumentos de su hijo, Creso permite que se una a la batida, pero, para mayor seguridad, dispone que lo acompañe Adrasto y le haga de guardián (φύλαξ). Sin embargo, en la cacería Adrasto mata por accidente a Atis con su jabalina. Al volver a Sardes, Adrasto pide a Creso que lo inmole sobre su hijo, pero, al ver la desesperación de Adrasto, Creso decide perdonarle la vida.

Entre los motivos literarios que parecen construir el relato, se encuentra claramente el del héroe homicida, que se introduce en el momento en que Adrasto llega a la corte lidia y solicita ser purificado (Hdt. 1. 35). Si comparamos este relato con otras narraciones míticas de prófugos, se observa que la historia de Adrasto es prácticamente prototípica: (1.) un joven miembro de una familia noble mata de forma (in)intencionada a un pariente próximo (φονεύσας δὲ ἀδελφεὸν ἐμειωτοῦ ἀέκων, 1. 35, 12-13) y (2.) es obligado a partir al exilio, en este caso por orden de su padre (ἐξεληλαμένος τε ὑπὸ τοῦ πατρὸς), de modo que es privado de sus derechos en su tierra natal. Una vez llegado a un nuevo territorio como exiliado, (3.) solicita al señor del lugar que lo purifique (καθαροῖος; ἐκάθηρε, 1.35, 1; τὸν καθήραντα (*sc.* Creso), 1. 45, 1) y lo acoja (ὑποδεξάμενος, 1. 41, 1), de manera que (4.) pasa a ocupar un puesto de honor en la nueva comunidad; en el relato de Heródoto, Creso confía tanto en Adrasto que incluso le pide que sea el guardián del joven Atis (φύλακα παιδός, 1. 41, 2) durante la cacería de un terrible jabalí. Sin embargo, el final del relato rompe los límites de este esquema, ya

que Adrasto, empujado por una inevitable fatalidad (ya indicada en su propio nombre), mata involuntariamente al hijo de su purificador, de modo que se cumplen así los malos augurios que Creso había presagiado en sus sueños.

Conviene que examinemos parte del texto en detalle, ya que presenta algunas particularidades en las que vale la pena que nos detengamos. Reproducimos el principal pasaje de interés:

ἔχοντι δὲ οἱ ἐν χερσὶ τοῦ παιδὸς τὸν γάμον ἀπικνέεται ἐς τὰς Σάρδις ἀνὴρ συμφορῇ ἐχόμενος καὶ οὐ καθαρὸς χειρᾶς, ἐὼν Φρυγῆ μὲν γενεῆ, γένεος δὲ τοῦ βασιλείου. παρελθὼν δὲ οὗτος ἐς τὰ Κροΐσου οἰκία κατὰ νόμους τοῦς ἐπιχωρίους καθαρσίου ἐδέετο ἐπικυρῆσαι, Κροΐσος δὲ μιν ἐκάθηρε. [2] ἔστι δὲ παραπλησίη ἢ κάθαρις τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι Ἑλλήσι. ἐπεῖτε δὲ τὰ νομιζόμενα ἐποίησε ὁ Κροΐσος, ἐπυνθάνετο ὁκόθεν τε καὶ τίς εἴη λέγων τάδε · [3] ‘ὦνθρωπε, τίς τε ἐὼν καὶ κόθεν τῆς Φρυγίης ἦκων ἐπίστίός μοι ἐγένεο; τίνα τε ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν ἐφόνευσας;’ ὁ δὲ ἀμείβετο ‘ὦ βασιλεῦ, Γορδίῳ μὲν τοῦ Μίδεω εἰμι παῖς, ὀνομάζομαι δὲ Ἄδρηστος, φονεῦσας δὲ ἀδελφεδὸν ἐμεωυτοῦ ἀέκων πάρεμι ἐξεληλαμένος τε ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ ἐστερημένος πάντων.’ [4] Κροΐσος δὲ μιν ἀμείβετο τοῖσιδε: ‘ἀνδρῶν τε φίλων τυγχάνεις ἐκγονος ἐὼν καὶ ἐλήλυθας ἐς φίλους, ἔνθα ἀμηχανήσεις χρήματος οὐδενὸς μένων ἐν ἡμετέρου, συμφορῆν τε ταύτην ὡς κουφότατα φέρων κερδανέεις πλεῖστον.’ (Hdt. 1. 35, 1-4)

Pero, mientras [*sc.* Creso] se ocupaba de la boda de su hijo, un hombre, de origen frigio y de linaje real, llegó a Sardes portando consigo una fatalidad y con las manos manchadas. Tras llegar al palacio de Creso, pidió que lo purificase mediante un sacrificio según los ritos locales y Creso lo purificó -la purificación es, de hecho, similar entre lidios y griegos-. Una vez que Creso hubo llevado a cabo los ritos prescritos, le preguntó de dónde venía y quién era de este modo: «Amigo, ¿de qué parte de Frigia has venido para ser mi suplicante? ¿A qué hombre o mujer has asesinado?» Aquel le contestó: «Majestad, soy hijo de Gordias, hijo de Midas, y me llamo Adrasto. Maté a mi hermano involuntariamente y aquí estoy, desterrado por mi padre y privado de todo». Creso le respondió de este modo: «Nacido eres de amigos y viniste a casa de amigos; aquí no carecerás de nada si te quedas con nosotros; por lo que atañe a tu desgracia, ganarás más si la soportas con la mayor ligereza posible.»

Un primer punto de interés es la acogida de Adrasto por parte de Creso. VANDIVER (2012: 155-163) ha observado recientemente que en el relato de Heródoto se encuentran interesantes ecos a la hospitalidad homérica que hay que tener en cuenta.⁶⁶⁷

⁶⁶⁷ Para la influencia de Homero en Heródoto en general, vid. el breve estado de la cuestión de BOEDEKER (2002).

Estas semejanzas son tanto fraseológicas como temáticas y permiten observar una clara y, por otro lado, nada sorprendente continuidad entre ambos autores. En primer lugar, tras purificar al príncipe frigio, Creso se dirige a Adrasto en términos que recuerdan a la interpelación de extranjeros y suplicantes en la *Odisea* (τις τε ἔων καὶ κόθεν τῆς Φουγίης [...]);⁶⁶⁸ En segundo lugar, más adelante (Hdt. 1. 41-42), Creso pide a su huésped que proteja a Atis y le incita a participar en la funesta cacería, puesto que este es también un ἄεθλον (1. 42, 1) digno de un hombre de su rango y edad. A criterio de VANDIVER, esta es una exhortación similar a la que recibe Odiseo por parte de Laodamante al día siguiente de llegar a Esqueria (*Od.* 8. 145-157), cuando los feacios se preparan para celebrar los juegos. Más aún, en ambos casos, acongojado por sus penas, el ξένος muestra su renuencia a participar en estos actos lúdicos, que expresan la plena integración del extranjero en la comunidad. Finalmente, un último punto de contacto entre Homero y Heródoto es la similitud entre la fraseología del parlamento de Creso, al final del relato (Hdt. 1. 45, 2-3), y la de Príamo en la *Iliada* (3. 164-165). En efecto, resignado, el rey lidio exculpa a Adrasto de la muerte de Atis y achaca a la divinidad cuanto ha sucedido; en términos casi idénticos, en una conocida escena de la *Iliada*, Príamo se dirige a Helena para que esta se sitúe sin temor junto a él en lo alto de las murallas de Troya y le identifique algunos combatientes del bando aqueo.⁶⁶⁹ Al hilo de estas similitudes, VANDIVER (2012: 162-163) concluye que, mediante estas imágenes homéricas, Heródoto parece querer explotar la figura del monarca oriental que, de un modo un tanto imprudente, acoge a un extranjero que comporta un desastre contra su morada.

A pesar de estos inequívocos ecos homéricos, el pasaje de Heródoto se aleja en algunos puntos substanciales del procedimiento usual de integración de los homicidas homéricos. En primer lugar, Adrasto no adopta explícitamente una actitud de súplica al

⁶⁶⁸ Vid. ASHERI ET ALII (2007: 105, nota *ad loc.*); VANDIVER (2012: 157-158) nota más explícitamente la semejanza entre las palabras del rey lidio y la *Odisea* (1. 170; 10. 325; 14. 187; 15.264; 19. 105; 24.298: τις πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες;).

⁶⁶⁹ Las semejanzas son evidentes a simple vista: Hdt. 1.45, 3: εἷς δὲ οὐ σὺ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, εἰ μὴ ὅσον ἀέκων ἐξεργάσαο, ἀλλὰ θεῶν κού τις, ὅς μοι καὶ πάλαι προεσήμαινε τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι; *Il.* 3. 164-165: οὐ τί μοι αἰτὴν ἔσσι, θεοὶ νῦ μοι αἴτιοί εἰσιν | οἳ μοι ἐφώρησαν πόλεμον πολύδακρον Ἀχαιῶν.

llegar al palacio de Cresos.⁶⁷⁰ el joven fugitivo solicita ser purificado inmediatamente, sin presentarse previamente ni explicar qué razón le lleva a realizar esta petición. Esta es una situación anómala, con un único paralelo en las *Argonáuticas* (4.745), cuando Circe purifica a Medea y Jasón y posteriormente los interroga sobre sus crímenes.⁶⁷¹ Si comparamos esta situación con otros episodios de súplica que ya hemos examinado previamente, como el de Teoclímeneo en la *Odisea* (15. 271-285) o el símil de Príamo con un suplicante homicida en la *Ilíada* (24. 480-482), lo normativo es, precisamente, facilitar el nombre, patronímico, origen y exponer la situación antes de solicitar amparo. En ese sentido, son llamativos la ausencia de un léxico de la súplica o la hospitalidad y el empleo de términos claramente neutrales para describir la llegada de Adrasto.⁶⁷² El prófugo frigio tampoco realiza ningún gesto ritual, como abrazar las rodillas o coger las manos de Cresos para obtener su protección; esto es particularmente curioso, porque estas acciones sí se documentan en otros pasajes de las *Historias* protagonizados por otros extranjeros.⁶⁷³ La razón de esta excepcionalidad no nos parece evidente; con ello, tal vez el historiador pretenda subrayar la extrema magnanimidad del monarca, al presentar la purificación como una concesión directa de Cresos. Asimismo, de acuerdo con las fuentes que nos han llegado,⁶⁷⁴ los reyes lidios se caracterizaban por concentrar gran parte de las prerrogativas religiosas y políticas, un rasgo que se hace extensible a la mayoría de los reyes orientales en las fuentes griegas. A pesar de su particular entrada en la morada de Cresos, no puede dudarse de la condición de suplicante-homicida del frigio; de hecho, el propio Cresos considera a Adrasto un ἐπίσιος (Hdt. 1. 35), un término que remite a su condición de suplicante, en el que nos detendremos, de hecho, un poco más adelante en ocasión de Zeus Ἐπίσιος.

⁶⁷⁰ ASHERI ET ALII (2007: 105, nota *ad loc.*); ECK (2012: 102-103).

⁶⁷¹ Cf. PARKER (1996²: 374). No obstante, debe tenerse en cuenta que Medea y Circe están emparentadas, de modo que la presentación puede ser hasta cierto punto innecesaria.

⁶⁷² En efecto, el verbo ἦκω es el verbo empleado para enunciar la llegada de Adrasto tanto en el narrador omnisciente (παρελθὼν; ἐδέετο ἐπικυρῆσαι) como en la intervención de Ciro (τίς τε ἔδων καὶ κόθην τῆς Φρυγίης ἦκων ἐπίσιός μοι ἐγένεο;). Tanto παρέρχομαι como ἦκω son verbos de movimiento sin valor religioso, a diferencia de ἵκω (cf. ἰκέτης), con el que es posible que ἦκω guarde alguna relación etimológica, cf. EDG s.v. ἦκω.

⁶⁷³ Vid. NAIDEN (2006: 45-46), cf. Hdt 1. 111.

⁶⁷⁴ Sobre las prerrogativas religiosas de los reyes lidios, vid. PAYNE-WINTJES (2016: 106-108).

Más evidente es la relación de φιλία –de la que cabe deducir también ξενία– entre Creso y Adrasto, aunque no sea en un primer momento explícita. En efecto, al mencionar su origen, Creso lo reconoce inmediatamente como φίλος, pues el frigio es hijo de los φίλοι del rey de Lidia;⁶⁷⁵ por su carácter hereditario, se debe deducir que la relación de ambos personajes se enmarca en una ξενία típica de las élites aristocráticas en la Grecia arcaica. Esta φιλία se define, además, en el intercambio mutuo de favores, es decir, en la χάρις (καὶ δεῖ τοὶ χαρίζεσθαι, Hdt. 1. 42, 2), ya que, en virtud de esta relación, Creso ordena a Adrasto que acompañe a su hijo en la cacería.⁶⁷⁶ Solo después de que suceda la muerte de Atis, el historiador presenta, por primera vez, a Adrasto como un ξένος, que ha sido, además, purificado de su crimen (ξεῖνος, οὗτος δὴ ὁ καθαρθεὶς τὸν φόνον, 1. 43, 2).⁶⁷⁷ De hecho, a partir de este instante, encontramos un especial énfasis en la condición de huésped de Adrasto, ya que ello acrecienta el πάθος trágico de su inevitable destino, doblemente homicida, primero de su hermano natural y después del hijo de su protector.⁶⁷⁸

De mayor importancia para nuestro estudio son las referencias a la impureza y la purificación del extranjero frigio. Al inicio del pasaje presentado anteriormente, el narrador introduce a Adrasto mediante dos expresiones que anticipan su crimen y estado de impureza: συμφορῇ ἐχόμενος καὶ οὐ καθαρὸς χειρῶν (1. 35, 1). A nuestro entender, mientras la primera locución, συμφορῇ ἐχόμενος, alude, de una manera un tanto críptica, a la funesta situación general (συμφορῇ)⁶⁷⁹ del príncipe frigio, la litote οὐ καθαρὸς χειρῶν remite eufemísticamente no solo a que es autor material de un crimen de sangre, sino también materializa la impureza religiosa que dicho crimen entraña. En ese sentido, debe subrayarse que Heródoto es el primer autor no trágico, aunque particularmente condicionado por la tragedia, que recoge la imagen de la impureza religiosa concentrada

⁶⁷⁵ Hdt. 1.35, 4: ἀνδρῶν τε φίλων τυγχάνεις ἔκγονος ἐὼν καὶ ἐλήλυθας ἐς φίλους.

⁶⁷⁶ Hdt. 1. 51, 2: νῦν ὧν, ὀφείλεις γὰρ ἐμεῦ προποισάντος χρηστὰ ἐς σὲ χρηστοῖσι με ἀμείβεσθαι, φύλακα παιδὸς σε τοῦ ἐμοῦ χρηρίζω γενέσθαι ἐς ἄγρην ὀρμωμένου.

⁶⁷⁷ Como subraya JONG (2005: 93-94), esta construcción perifrástica sirve no solo para recapitular, sino también enfatizar y pronosticar la fatalidad del personaje.

⁶⁷⁸ Adrasto es denominado ξένος en diversas ocasiones después de la muerte de Atis (Hdt. 1. 44, 2; 45, 1) y Creso su receptor (ὑποδεξάμενος τὸν ξεῖνον, 1. 44, 2); vid. de nuevo VANDIVER (2012: 160-161).

⁶⁷⁹ Cf. para la συμφορῇ en Heródoto, DARBO-PESCHANSKI (2011: 12-13).

en las manos del homicida. No es extraño que las manos sean el elemento definitorio de la pureza o la impureza (οὐ καθαρός), dado que encontramos esta imagen en diversas fuentes literarias del siglo v.⁶⁸⁰ Como ya hemos enfatizado previamente, las razones que hacen especialmente productiva esta sinécdoque son múltiples: por un lado, las manos son una parte esencial del cuerpo para realizar rituales religiosos, de modo que es necesario limpiarlas antes de realizar libaciones y sacrificios; por el otro, también es la parte del cuerpo que empuña las armas y la más susceptible de mancharse al realizar actos violentos.⁶⁸¹

Entrando ya en la purificación, Adrasto solicita en el momento de su llegada un καθαροσίον según las normas del lugar (κατὰ νόμους τοὺς ἐπιχωρίους καθαροσίου). A nuestro parecer, que esta sea esta su primera petición, aún antes de presentarse, subraya la urgencia de su petición. De esto se intuye un temor de orden religioso, pero también social, ya que de la respuesta de Cresos depende la propia supervivencia del desamparado homicida. El término καθάρσιον es polisémico, pero, en este contexto, parece indicar el uso de algún sacrificio expiatorio por el que se produce la purificación (κάθαρσις).⁶⁸² De especial interés es que Heródoto subraye el color local de este ritual mediante la expresión κατὰ νόμους τοὺς ἐπιχωρίους, esto es, según la costumbre lidia. En ese sentido, como en otras ocasiones,⁶⁸³ Heródoto enfatiza la cercanía de costumbres y rituales (νομιζόμενα) entre griegos y lidios al considerar la similitud de la purificación (παραπλησίη ἢ κάθαρσις). Aunque la patria de Heródoto se encontraba en el área de influencia de los pueblos anatolios, conviene ser cautos a la hora de valorar las palabras del historiador, puesto que, como ya hemos apuntado, encontramos numerosos elementos de ficción e incluso una tendencia a helenizar comportamientos, instituciones

⁶⁸⁰ La fórmula καθαρὰς χειρῶς / ἀγνὸς χειρῶς, con o sin negación, es recurrente: Ion. Fr. 27 (West); A. Eum. 317; Eur. Or. 1604, IT. 946; D. 25. 60; Plu. Per. 8. 8, etc. Para el término ἀυτόχειρ, relacionado también con la mano y en la tragedia con los fratricidas, cf. LORAUX (1986: 168-169).

⁶⁸¹ PARKER (1996²: 56-57).

⁶⁸² Τὸ καθάρσιον es claramente un adjetivo substantivado por la ausencia del sustantivo con el que va asociado (ιερόν); vid. LSJ s.v. καθάρσιος, ASHERI ET ALII (2007: 105, nota *ad loc.*); cf. para los sacrificios purificadores, GEORGOUDI (2017: *passim*, para καθάρσιον, especialmente 108-117).

⁶⁸³ Cf. ROOD (2006: 291-293); nótese la similitud de nuestro pasaje con Hdt. 1. 94, 1: Λυδοὶ δὲ νόμοισι μὲν παραπλησίοισι χρέωνται καὶ Ἕλληνας, χωρὶς ἢ ὅτι τὰ θήλεα τέκνα καταπονεύουσι.

y las actitudes de algunos personajes, como es el caso del propio Cresos.⁶⁸⁴ Con ello no queremos negar la posibilidad de que Heródoto conociera o interpretase la costumbre existente entre los lidios; al contrario, es plausible que, dentro del *continuum* cultural de estos territorios,⁶⁸⁵ se dieran concomitancias entre los rituales y que la impureza religiosa jugase tanto en Lidia como en Grecia un papel importante, especialmente en lo que refiere a la expulsión e integración de los homicidas. Sin embargo, no disponemos de elementos de juicio que nos permitan confirmar la afirmación del historiador. En todo caso, revestir la narración con elementos locales responde, probablemente, a la pretensión de dar veracidad a la narración, situada en una tierra extranjera, a la par que satisfacer la curiosidad por la etnografía por parte del auditorio.⁶⁸⁶

A pesar de que, como en la mayoría de las fuentes, Heródoto describe muy elusivamente el ritual, limitándose al uso de substantivos derivados de la raíz *καθάρ-* (*καθαίρω*, *καθάρσιον* y *κάθαρσις*), de su comparación entre lidios y helenos se presupone un conocimiento concreto del ritual griego, tanto por parte del historiador como de su audiencia. En ese sentido, es especialmente remarcable el término *τὰ νομιζόμενα*, que, si bien remite al ritual realizado por el rey lidio, indica la existencia de una tradición ritual ya asentada y plenamente normativizada.⁶⁸⁷ De ello, pues, cabe deducir que la *κάθαρσις* del homicida, a la que hace referencia directa el historiador, era un rito fijado en el imaginario colectivo, cuya ejecución estaba perfectamente delimitada. En nuestra opinión, este conocimiento general podía provenir tanto vía la tradición literaria, especialmente el ciclo épico y la tragedia, como vía los rituales y cultos, en la que probablemente los exegetas jugaban también un papel importante.⁶⁸⁸

Otro punto de interés en el relato de Cresos es la invocación de Zeus, como deidad encargada de la purificación. En uno de los momentos culminantes del relato, cuando Cresos es informado de la muerte de su hijo, el rey lidio invoca a Zeus en unos curiosos

⁶⁸⁴ MIKALSON (2003: 161-164).

⁶⁸⁵ Vid. una breve reflexión sobre la historia e influencia de Lidia en los asentamientos griegos de Asia Menor en MAC SWEENEY (2013: 75-79); PAYNE-WINTJES (2016: 31-43; para el panteón religioso lidio y las similitudes con el griego, 97-108).

⁶⁸⁶ Prueba del interés de los griegos por este pueblo es *τὰ Λυδιακά*, de Janto de Lidia, autor coetáneo a Heródoto, y, ya antes, Helánico de Lesbos.

⁶⁸⁷ Vid. para esta fórmula, especialmente en los ritos funerarios, HAME (1999: 6-8).

⁶⁸⁸ Sobre los exegetas en Atenas, vid. pág. 324 y *ss.*

términos, que merecen una explicación por parte del propio historiador. Presentamos el pasaje:

[...] ὁ δὲ Κροῖσος τῷ θανάτῳ τοῦ παιδὸς συντεταραγμένος μᾶλλον τι ἐδεινολογέετο ὅτι μὴ ἀπέκτεινε τὸν αὐτὸς φόνου ἐκάθηρε. περιημεκτέων δὲ τῇ συμφορῇ δεινῶς ἐκάλεε μὲν Δία καθάρσιον, μαρτυρόμενος τὰ ὑπὸ τοῦ ξείνου πεπονθῶς εἶη, ἐκάλεε δὲ <Δία> ἐπίστιόν τε καὶ ἑταιρήιον, τὸν αὐτὸν τοῦτον ὀνομάζων θεόν, τὸν μὲν ἐπίστιον καλέων, διότι δὴ οἰκίοισι ὑποδεξάμενος τὸν ξεῖνον φονέα τοῦ παιδὸς ἐλάνθανε βόσκων, τὸν δὲ ἑταιρήιον, <διότι> ὡς φύλακα συμπέμψας αὐτὸν εὐρήκοι πολεμιώτατον. (Hdt. 1. 44- 45,1)

[...] y azorado por la muerte de su hijo, Creso estaba muy indignado porque lo había matado la persona que él había purificado de un crimen de sangre. Abrumado por la desgracia, invocaba (ἐκάλεε)⁶⁸⁹ en terribles términos a Zeus purificador (καθάρσιον), poniéndolo como testigo de cuanto había sufrido por su huésped; invocaba también a Zeus del hogar (ἐπίστιον) y Zeus de los compañeros (ἑταιρήιον); llamaba al dios con la advocación de protector del hogar, porque, al haber aceptado en su hogar al huésped, había alimentado sin saberlo al asesino de su hijo, y de los compañeros, porque, al enviarlo como protector de su hijo, encontró en él su peor enemigo.

Zeus es mencionado bajo tres epiclesis diferentes, καθάρσιος, ἐπίστιος y ἑταιρήιος.⁶⁹⁰ Como se desprende de la explicación de Heródoto, las tres parecen remitir a la relación y los servicios que Creso brinda a Adrasto y, a su vez, en consonancia con el πάθος trágico del pasaje, enfatizan la triple transgresión del fugitivo hacia su purificador y anfitrión. De acuerdo con esta interpretación, el orden de los epítetos de Zeus reproduce la secuencia de los acontecimientos que precipitan la muerte de Atis: la purificación, acogida en el hogar, en tanto que φίλος, y la inclusión de Adrasto, como

⁶⁸⁹ Sobre este valor religioso de καλέω, cf. *LSJ s.v. καλέω*, *DELG s.v. καλέω*, más concretamente en Heródoto, cf. POWELL (1938: 181).

⁶⁹⁰ PARKER (2017: 16) trae a colación de este episodio un pasaje de *Las Argonáuticas* (2. 1223-1233), en el que Citisoro y sus hermanos invocan a Ζεὺς Ἐπόσιος, Ξεῖνιος y Ἰκέσιος para pedir ayuda a Jasón. Por nuestra parte, añadimos que este triple juramento puede encontrarse con modificaciones en Atenas, donde según Pólux (8. 142: τρεῖς θεοὺς ὀμνύναι κελεύει Σόλων, ἰκέσιον καθάρσιον ἐξακεστήρα), Solón juraba por Zeus Ἰκέσιος, Καθάρσιος y Ἐξακεστήρ, tres epítetos ligados a la purificación y la súplica cf. VALDÉS GUÍA (1999: 43-44) que relaciona, quizá algo forzosamente, este juramento con la crisis de los cilónidas.

ἑταῖρος de Atis, en la partida de caza. Por lo que hace referencia a Zeus Καθάρσιος, es conocido su papel como deidad garante de la purificación de homicidas.⁶⁹¹

Mayor explicación merecen las referencias a Zeus Ἐπίσιος y Ἐταιρήτιος. El primer epíteto se documenta mayormente en su variante ática, ἐφέστιος. De hecho, la forma ática -έστιος es especialmente productiva en segunda posición de compuestos con preverbio, como ἀνέστιος, συνέστιος o ὁμέστιος, un hecho que evidencia el valor religioso y simbólico de la ἑστία⁶⁹² para definir la pertenencia o exclusión de un individuo a un núcleo familiar o social. En ese sentido, las fuentes que disponemos recogen en muchos contextos el uso del adjetivo ἐφέστιος y, en menor medida, de la variante jónica ἐπίσιος. Como se desprende de un primer análisis de los compuestos, ἐπίσιος o ἐφέστιος designa a aquellos que se encuentran junto a o próximos a la ἑστία y, por extensión, a los miembros del οἶκος que se congregan junto al hogar.⁶⁹³ De especial interés es la polisemia del término: el adjetivo ἐφέστιος se relaciona con la figura del ἰκέτης y el homicida,⁶⁹⁴ dado que uno de los gestos de súplica que documentamos es situarse junto al hogar tras solicitar amparo.⁶⁹⁵ En ese sentido, Creso considera a Adrasto un ἐπίσιος (ἦρκων ἐπίσιός μοι ἐγένεο, Hdt. 1. 35); a pesar de que autores

⁶⁹¹ Cf. BLICKMAN (1986). Bajo este epíteto, Zeus parece representar el papel del anfitrión, encargado de llevar a cabo la purificación, cf. AR. 4. 708-709 (en la purificación de Jasón); Plu *De esu carnium* 997a, como interjección para mostrar su repugnancia ante la impureza; Paus. 5. 14, 8 menciona un altar a Zeus Catarsio en Élide. Eustacio (*Commentarii ad Odyseam*, 1. 266) lo equipara a Zeus συνάσιος porque los higos se empleaban como elemento purificador. Desde un punto epigráfico, este solo se documenta, como ya hemos mencionado en una inscripción de Tasos (LSS 65c, siglo IV) y en otra mucho más tardía de Caria (LSAM56 AB 7-8, siglo II), vid. sobre esta primera inscripción, pág. 427 y ss. También aplicado a Apolo, aunque no con idéntico valor, en A. *Eum.* 64: τοῖσιν ἄλλοις δωμάτων καθάρσιος, 578: φόνου δὲ τῶιδ' ἐγὼ καθάρσιος. Vid. SUÁREZ DE LA TORRE (2001: 66-68).

⁶⁹² Cf. PARKER (2005: 13-15); ya hemos subrayado supra el valor religioso de la ἑστία en ocasión de un pasaje de *Trabajos y días*, cf. pág. 191.

⁶⁹³ DELG s.v. ἑστία.

⁶⁹⁴ Vid. LSJ s.v. ἐφέστιος A; ἰκέτης ἐφέστιος: A. *Eum* 576 (Orestes); Plut. *Quaestiones graecae*, 299d (37) (Pemandro); A.R. 4.703 (νηλειεῖς ἰκέται = Medea y Jasón). Esta relación entre ἐφέστιος y ἰκέτης se encuentra de manera implícita en otros dos pasajes de la tragedia, A. *Supp.* 365 y S. *OT.* 32.

⁶⁹⁵ Ya en la *Odisea*, después de rogar a Arete, Odiseo se sienta sobre la ceniza junto a la lumbre del hogar (*Od.* 7. 154-155: ὡς εἰπὼν κατ' ἄρ' ἔξετ' ἐπ' ἐσχάρῃ ἐν κονίησιν | πὰρ πυρὶ [...]), cf. NAIDEN (2006: 159-160).

bizantinos interpretaron ἐπίστιος en este pasaje como un sinónimo de ἔποικος ‘residente, extranjero’,⁶⁹⁶ de acuerdo con el LSJ s.v. ἐφέστιος, es más plausible que, con este término, Cresos aluda a la posición de indefensión y suplica de Adrasto, antes de ser reconocido como φίλος por el rey.

No obstante, la invocación a Zeus bajo esta epiclesis no nos remite aparentemente a su faceta de protector de suplicante -una función normalmente asociada al epíteto Ἰκέσιος- o extranjeros, Ξένιος, sino a su papel como protector del hogar. Ello se deduce de una única mención a Zeus Ἐφέστιος en unos versos del *Áyax* (492-493).⁶⁹⁷ A la luz de este único paralelo, el término ἐφέστιος, empleado como epíteto de Zeus, subraya el papel del dios como guardián de la ἰστίη o ἑστία y, por extensión, de la totalidad del hogar.⁶⁹⁸ Por otro lado, este es el sentido que se deduce de la explicación de Heródoto, puesto que el historiador justifica esta advocación en el hecho de que Cresos había nutrido e introducido a Adrasto en su propio palacio, en otras palabras, que le había dado amparo e integrado como un miembro más en torno a la ἑστία.

El epíteto ἐταιρήϊος está más ampliamente documentado que el de ἐφέστιος, si bien también mayormente en su variante ática ἐταιρεῖος. De acuerdo con las evidencias que poseemos, el culto a Zeus bajo esta epiclesis era particularmente importante en algunas tradiciones locales, puesto que, en Macedonia y Magnesia de Tesalia se celebraban las Hetaireias, fiesta en la que se realizaban sacrificios a Zeus ἐταιρεῖος.⁶⁹⁹ Es más, según Hegesandro, esta festividad tesalia tenía además origen en la partida de Jasón y los Argonautas, los cuales sacrificaron a Zeus antes de dirigirse a la Cólquide; la fiesta pues pretendía no tan solo recordar la ἐταιρεία de estos héroes, sino, muy

⁶⁹⁶ Sud. s.v. ἐπίστιος; Zonar. s.v. ἐπίστιος; Greg. Cor. 4. 616; Eust. *Commentarii ad Homeri Iliadem*, 1. 725.

⁶⁹⁷ En este pasaje, Tecmesa teme el destino del héroe y el suyo propio, en caso de que fuera privada de su señor, e invoca a Zeus ἐφέστιος junto al tálamo de Áyax, para subrayar que ella es también miembro del οἶκος y, por tanto, susceptible de solicitar el amparo del héroe, cf. FINGLASS (2011: 281-282, nota *ad loc.*).

⁶⁹⁸ Para las interpretaciones de esta epiclesis en este sentido, cf. Eust. *Commentarii ad Homeri Odysseam*, 2. 68; Sch. Ar. rec. *Pl.* 392; Sch. E. *Hec.* 345 D; Sch. S. *Ai.* 492.

⁶⁹⁹ Eust. *Commentarii ad Homeri Odysseam*, 2. 285; para las Ἐταιρίδεια: Hegesand. 25. 6, cf. Ath. 13. 31, *Epit.* 2.2, 108; otra tradición se remonta también a Creta pero es difícil profundizar al respecto, cf. Hsch. s.v. ἐταιρεῖος, vid. la breve síntesis de MILI (2015: 204-205).

probablemente, ensalzar la camarería de las *ἐταιρείαι* locales.⁷⁰⁰ Zeus Ἐταιρεῖος suele aparecer junto a Zeus Φίλιος,⁷⁰¹ hecho que apunta a que ambas epiclesis compartían atribuciones, en contextos de un carácter ritual no tan marcado. En ese sentido, parece que, bajo ambas advocaciones, Zeus se presentaba como garante de la amistad y la relación de común confianza que se establecía entre los φίλοι y los ἑταῖροι,⁷⁰² dentro o fuera de contextos rituales y asociaciones religiosas. De esta forma, la invocación de Creso a Zeus Ἐταῖρος pretende denunciar ante el dios la traición a estos principios de mutua confianza entre ἑταῖροι. Esta relación entre ἑταῖροι se circunscribe no solo a Creso y su protegido, sino también a los compañeros de caza, Atis y Adrasto; en efecto, ambos jóvenes están en una misma franja de edad y colaboran como compañeros en una cacería en el monte Olimpo, en Misia.⁷⁰³ Ciertamente, en el relato de Heródoto, esta transgresión de la amistad se ve acentuada por el hecho de que Adrasto parte por orden de Creso para proteger (φύλαξ, φυλάσσειν, Hdt. 1. 37)⁷⁰⁴ a Atis. Este hecho provoca un mayor πάθος trágico, ya que, como afirma Creso, el infeliz Adrasto se comporta de un modo opuesto a lo esperable de un huésped, esto es, como un πολέμιος⁷⁰⁵ de Atis.

Es indudable que Heródoto se sirve aquí de un modelo cultural de homicida que tiene ya una larga tradición y que se remonta, como hemos visto, hasta Homero. Mediante las tres epiclesis de Zeus, se enfatizan las transgresiones del huésped frigio que atentan contra el modelo de la hospitalidad de su anfitrión. En ese sentido, a partir de este contra-modelo de conducta, se pueden deducir las características esenciales de la relación entre Creso y Adrasto: ellos son purificador y purificado, receptor de homicidas y homicida acogido, protector y φύλαξ de su hijo. Se trata de un juego de polaridades que nos parecen extrapolables a gran parte de los relatos de homicidas. En efecto, entre

⁷⁰⁰ Dejamos de lado en esta breve exposición el carácter iniciático que algunos autores han asociado a la *hetaireia*; remitimos al estimulante estudio de HERMAN (1987: especialmente 58-68).

⁷⁰¹ Cf. COOK (1965: 1175-1177); cf. Diph. 20; Socr. *Ep.* 27. 1, 3; Ael. *NA.* 7. 10, 31; Ar. *Byz. Epit.* 2. 201; Zonar. *s.v.* Ἐταιρεῖος, Sud. *s.v.* Ἐταιρεῖος, etc.

⁷⁰² Cf. FARAGUNA (2012: 356-357).

⁷⁰³ De hecho, un paralelo interesante parece encontrarse en la *Iliada* (15. 437), donde Licofrón, un homicida de Citera y escudero de Áyax, es considerado πιστός ἑταῖρος por Áyax y su hermano, Teucro.

⁷⁰⁴ Proteger o educar al hijo de su anfitrión es una función usual de los homicidas ya en Homero, como ya hemos visto en el caso de Fénix o Patroclo, vid. pág. 116.

⁷⁰⁵ Nótese que el *LSJ s.v.* πολέμιος nota la oposición entre πολέμιος y φίλιος.

purificador y purificado se suele establecer una relación de confianza y dependencia entre el primero y el segundo, en el que interviene, además, la institución de la hospitalidad para la acogida y eventual integración del homicida gracias a la ayuda del anfitrión. Así, como indica VANDIVER (2012: 161), es sorprendente la ausencia de una mención explícita a Zeus Hospitalario (ξένιος), una de las advocaciones esperables en los casos en los que se vulnera la institución de la hospitalidad,⁷⁰⁶ sobre todo porque el carácter extranjero de Adrasto, es claro a lo largo de la narración, especialmente al final, donde es considerado explícitamente el ξεῖνος de Creso (Hdt. 1. 43-45).⁷⁰⁷

Después de que se informe a Creso de la muerte de su hijo, en una escena de claros tintes trágicos,⁷⁰⁸ el homicida se entrega voluntariamente y clama ser degollado sobre el cuerpo exánime de Atis, mientras afirma que había matado a su purificador y que no merece vivir (λέγων τὸν καθήραντα ἀπολωλεκῶς εἶη, οὐδέ οἱ εἶη βιώσιμον, Hdt. 1. 45, 1).⁷⁰⁹ En un primer momento, Creso parece querer exigir la vida de Adrasto en pago de la vida de su hijo,⁷¹⁰ lo cual, según la tradición literaria desde Homero, es uno de los derechos de los familiares del difunto sobre el homicida; no obstante, el rey lidio se compadece de Adrasto y le perdona la vida ya que, al condenarse él mismo a muerte, ofrece ya la máxima compensación posible (πᾶσαν τὴν δίκην); de hecho, el rey lidio va más allá y afirma que Adrasto no es culpable de lo sucedido (εἶς δὲ οὐ σὺ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἵτιος), solo en la medida en que no obró voluntariamente (εἰ μὴ ὄσον ἀέκων ἐξεργάσαο). De ser así, Adrasto se encontraría en la misma situación que al inicio del relato, autor material de un homicidio involuntario. Sin embargo, el homicida se considera igualmente el hombre más desdichado (ἦδεε βαρυσυμφορώτατος) y decide degollarse en la tumba de Atis (ἐπικατασφάζει τῷ τύμβῳ ἑωυτόν).

⁷⁰⁶ Vid. por ejemplo ya el célebre pasaje de la *Odisea* (14. 389 y ss.).

⁷⁰⁷ Especialmente claro es este valor un poco antes (1.45), cuando el rey lidio se dirige a Adrasto en estos términos: Ἔχω, ὦ ξεῖνε, παρὰ σεῦ πᾶσαν τὴν δίκην, ἐπειδὴ σεωυτοῦ καταδικάζεις θάνατον; cf. DICKEY (1996: 148-149).

⁷⁰⁸ ASHERI ET ALII (2007: 107, nota *ad loc.*).

⁷⁰⁹ Cf. Hdt. 1.45, 4: φονεὺς δὲ τοῦ <υἱοῦ τοῦ>καθήραντος; τὸν καθήραντα se refiere, indudablemente a Creso, quien metafóricamente fallece con la muerte de su hijo.

⁷¹⁰ Esto es más evidente en otra versión transmitida por Diodoro Sículo (9. 29, 1-2), en la que Creso pretende inicialmente quemar vivo a Adrasto.

En opinión de Crespo, todo es imputable a la divinidad (τύς...θεῶν) que predijo ya este suceso, una alusión al sueño de Crespo. Esta determinación por parte de Crespo de exculpar a Adrasto del crimen refleja, sin duda, una concepción sobre la responsabilidad humana, claramente afín a la que encontramos en ocasiones en la tragedia;⁷¹¹ se trata de una diferencia sofística entre el autor material del crimen y el responsable último del mismo, la divinidad, lo que jurídicamente recibiría hoy la calificación de ‘autoría mediada’, de modo que el individuo se convierte en un mero instrumento del dios.⁷¹² Por otro lado, Crespo distingue jurídicamente un crimen voluntario e involuntario (ἀέκων), como previamente hace Adrasto al presentarse ante el rey lidio. Esta distinción entre crimen voluntario e involuntario, presente en muchos mitos de homicidas, demuestra la existencia clara de un marco jurídico ya desarrollado y, por tanto, una posible gradación de las penas, en principio, una idea ajena al esquema mítico del homicida.

En definitiva, a pesar de que Heródoto despliega un esquema convencional de los homicidas, el historiador presenta en el relato de Adrasto ciertas particularidades que hemos querido enfatizar en las páginas precedentes. El supuesto conocimiento de los ritos lidios y su comparación con los griegos nos lleva a considerar el texto de Heródoto uno de los primeros pasajes no trágicos en los que se puede presuponer la fijación de una doctrina en torno a la purificación. En ese sentido, lo más llamativo es el pretendido color asiático que el historiador transmite al mencionar la purificación de Adrasto *a la lidia* (κατὰ νόμους τοὺς ἐπιχωρίους). De la descripción e interpretación de las costumbres religiosas de los λόγοι etnográficos -la llamada *interpretatio graeca*- se deducen algunas concepciones implícitas en el politeísmo griego.⁷¹³ Así, la impureza y la pureza se presentan en las *Historias* como una idea transcultural que el historiador proyectaba en su análisis de otras culturas en diversos lugares de las *Historias*, como por ejemplo en el *logos* egipcio.⁷¹⁴ Finalmente, un último apunte que debemos hacer es que Lidia es una

⁷¹¹ De nuevo, vid. HARRISON (2000: 223-225); CHIASSON (2003: *passim*, especialmente 13-17).

⁷¹² El caso más conocido es el de Orestes, vid. al respecto, las reflexiones de Lesky, resumidas en CODINO (1976).

⁷¹³ Cf. HARTOG (1980: 18-20; 317-324); ROOD (2006: 304-306).

⁷¹⁴ Según Heródoto (2. 37, 5), las habas son consideradas impuras (νομίζοντες οὐ καθαρὸν εἶναι μὲν ὄσπριον). También los cerdos, con los que bastaba un mero roce para tener que purificarse en el río; a los porquerizos no les era lícito entrar en los santuarios, sin embargo estos animales eran sacrificados

zona en la que abundan, en épocas posteriores, a partir, del siglo III, todo tipo de regulaciones sobre el culto, incluida la purificación. Acertadamente se considera que gran parte de estas regulaciones en Asia Menor tienen su propia idiosincrasia y que parecen reflejar ciertas especificidades propias de la región, fruto quizá del sincretismo cultural y religioso.⁷¹⁵ No obstante, nada impide que, aunque de manera parcial, algunas de estas normativas se fundaran en una tradición exegética local, de la que Heródoto podría ser testimonio ya en pleno siglo V.

4.1.2. Atamante

También Heródoto (7. 197) nos transmite un curioso ritual y su *aitíon* mítico en Alo, en Acaya Ftiótide, cerca de Tesalia. Dado que la impureza juega un papel relevante en el mito es necesario que nos detengamos en su comentario. En ocasión del paso de Jerjes por Alo, sus guías explican al rey persa una tradición local (ἐπιχώριον λόγον) relacionada con el templo de Zeus Lafistio. Este es el ἐπιχώριος λόγος que nos transmite Heródoto:⁷¹⁶

ἐς Ἄλον δὲ τῆς Ἀχαιῆς ἀπικομένῳ Ξέρξῃ οἱ κατηγομένες τῆς ὁδοῦ βουλόμενοι τὸ πᾶν ἐξηγέσθαι ἔλεγον οἱ ἐπιχώριον λόγον, τὰ περὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Λαφυστίου Διός· ὡς Ἀθάμας ὁ Αἰόλου ἐμηχανήσατο Φοῖξω μῦθον σὺν Ἴνοι βουλευσας <...> μετέπειτα δὲ ὡς ἐκ θεοπροπίου Ἀχαιοὶ προτιθεῖσι τοῖσι ἐκείνου ἀπογόνοισι ἀέθλους τοιοῦδε· [2] ὃς ἂν ἦ τοῦ γένεος τούτου πρεσβύτατος, τούτῳ ἐπιτάξαντες ἔργεσθαι τοῦ λήϊτου αὐτοὶ φυλακὰς ἔχουσι (λήϊτον δὲ καλέουσι

a los dioses, como menciona el propio Heródoto (Ἵν δὲ Αἰγύπτιοι μιᾶρον ἡγῆνται θηρίον εἶναι, καὶ τοῦτο μὲν ἦν τις ψαύση αὐτῶν παριῶν αὐτοῖσι τοῖσι ἱματίοισι ἀπ' ὧν ἔβαψε ἐωυτὸν βὰς ἐς τὸν ποταμόν· τοῦτο δὲ οἱ συμβῶται ἐόντες Αἰγύπτιοι ἐγγενέες ἐς ἱερὸν οὐδὲν τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἐσέρχονται μῶνοι πάντων, 2. 47, 1-3); no obstante, las fuentes egipcias demuestran que el cerdo era un animal común y consumido usualmente, cf. QUACK (2013: 140-141); BORGEAUD (2013: 273-283). Por último, el historiador (2.41.3) menciona que los egipcios no besan a los griegos porque matan bueyes, y el buey Apis era sagrado. De nuevo, se puede poner en duda la vigencia de este principio. Cf. de nuevo QUACK (2013: 150-152).

⁷¹⁵ Cf. PARKER (2016).

⁷¹⁶ En este caso, seguimos la reciente edición de N.G. Wilson, *Herodoti Historiae* (vol II), Oxford: Oxford Clarendon Press, 2015. Añadimos la laguna que presentan la mayoría de las ediciones en (2), después de πρυτανήμιον.

τὸ πρυτανήιον οἱ Ἀχαιοὶ) · ἦν δὲ ἐσέλθη, οὐκ ἔστι ὄκως ἕξεισι ἴπρῳ ἢ θύσεσθαι μέλλη · ἄς τ' ἔτι πρὸς τοῦτοισι πολλοὶ ἤδη τούτων τῶν μελλόντων θύσεσθαι δείσαντες οἴχοντο ἀποδράντες ἐς ἄλλην χώραν, χρόνου δὲ προϊόντος ὀπίσω κατελθόντες ἂν ἠλίσκοντο ἐσελθόντες ἐς τὸ πρυτανήιον, <... > ὡς θύεται τε ἐξηγέοντο στέμμασι πᾶς πυκασθεὶς καὶ {ὡς} σὺν πομπῇ ἕξαχθεὶς. [3] ταῦτα δὲ πάσχουσι οἱ Κυτισσώρου τοῦ Φριξίου παιδὸς ἀπόγονοι, διότι καθαροὺν τῆς χώρας ποιευμένων Ἀχαιῶν ἐκ θεοπροπίου Ἀθάμαντα τὸν Αἰόλου καὶ μελλόντων μιν θύειν ἀπικόμενος οὗτος ὁ Κυτίσσωρος ἐξ Αἴης τῆς Κολχίδος ἐρρύσατο, ποιήσας δὲ τοῦτο τοῖσι ἐπιγενομένοισι ἐξ ἑωυτοῦ μῆνιν τοῦ θεοῦ ἐνέβαλε. (Hdt. 7. 197, 1-3)

Al llegar a Alo en Aquea, los guías, que querían explicarle todo a Jerjes, le contaron un relato local, en relación con el templo de Zeus Lafistio; de cómo Atamante, hijo de Eolo, maquinó la muerte de Frixo, tras haberlo deliberado con Ino <...> y después, siguiendo un oráculo, los aqueos establecen para los descendientes de este [*sc.* los de Atamante] las pruebas siguientes. Al que sea el mayor de su generación, le mandan que se aparte del *leitón* (los aqueos llaman *leitón* al pritaneo) y ellos mismos ponen guardias. En caso de que entre, no puede salir ἄσφαστα; le contaron además que, por eso, muchos de los que iban a ser sacrificados, presos por el miedo, se iban y huían a otra región; pasado el tiempo, al volver, si eran cogidos entrando al pritaneo, <...> y [*sc.* los guías] le explicaban cómo [*sc.* ¿el descendiente de Atamante?] era sacrificado cubierto por completo con guirnaldas [como] acompañado por una procesión. Esto sufren los descendientes de Citisoro, hijo de Frixo, porque, cuando los aqueos, por orden de un oráculo, se disponían a hacer de Atamante, hijo de Eolo, un modo de purificar el país y ya lo iban a sacrificar, este Citisoro llegó desde Ea de la Cólquide y lo salvó; al hacer esto, atrajo sobre sus descendientes, a partir de él, la cólera del dios.

El historiador hace una amplia digresión para explicar en detalle este curioso ritual.⁷¹⁷ Este pasaje nos ha llegado corrupto, con muchas variantes de lectura y con una importante laguna que, limita extraordinariamente su inteligibilidad.⁷¹⁸ El texto que hemos recibido se presenta de un modo un tanto desordenado y casi minimalista: en primer lugar, el mito de Frixo (7. 197, 1), seguidamente el ritual (197, 2), en el que

⁷¹⁷ FOWLER (2013: 191-201) opina que el relato de Heródoto «came from the tragedian rather than from serious research into local knowledge; more probably, we have a bit of both.» En nuestra opinión, que Heródoto explique el significado del *leitón* es un indicio de que el historiador pudo consultar una fuente local, al menos para el ritual, aunque es poco creíble, como afirma HUGHES (1991: 95), que Heródoto en persona presenciase el rito. De hecho, es improbable que el propio Jerjes haya pasado por esta zona, como nota VAN ROOKHUIJZEN (2019: 115-117).

⁷¹⁸ Cf. HUGHES (1991: 231, nota al pie 77); FOWLER (2013: 199, nota al pie 14); en mayor detalle, GAGNÉ (2013a: 101-105).

participan los descendientes de Frixo, y, de nuevo, otro *aition* (197, 3), que involucra a los descendientes de Citisoro. Según esta interpretación, la conexión entre el primer y segundo *aition* es insegura, ya que, antes de la laguna, el sujeto que debe pasar las pruebas es claramente el descendiente de Atamante (τοῖσι ἐκείνου ἀπογόνοισι, 1), mientras que, en el segundo, son los descendientes a partir de Citisoro (οἱ Κυτισσώρου τοῦ Φοίξου παιδὸς ἀπόγονοι, 3) los que sufren estas pruebas. Ciertamente, dado que Citisoro es nieto de Atamante, en ambos casos el ritual concerniría el linaje de los Atamántidas, pero las causas de ello serían diferentes.

Centrémonos en la narración mítica. En primer lugar, en el texto se observa que el interés del historiador se centra en el rito local y el mito de Atamante se trata de una manera inconexa, breve y superficial. En el primer *aition*, Heródoto presenta una versión según la cual Atamante, junto a su esposa Ino, maquinó (ἐμηχανάσατο, 7. 197, 1) la muerte de Frixo, el hijo de Atamante con otra esposa que no es aquí mencionada.⁷¹⁹ El texto de Heródoto no es elocuente en cuanto a algunos detalles esenciales del mito, como, por qué y cómo Atamante e Ino conspiran para matar a Frixo,⁷²⁰ el intento de sacrificio del joven, la intervención salvadora de la divinidad mediante la aparición del célebre vellocino de oro, o el papel de Hele, hermana de Frixo, en la trama. En ese sentido, Powell, seguido por la edición que hemos adoptado de Wilson, considera que

⁷¹⁹ Ciertamente, el texto de Heródoto no dice explícitamente que Ino sea la madrastra de Frixo, aunque este detalle se puede deducir gracias a los relatos mitográficos posteriores, como Apollod. 1. 9, 1. Conviene notar que existen diversas versiones sobre este episodio, que introducían la colaboración o no de Atamante en el crimen y variaban el nombre de la madrastra, vid. al respecto, GANTZ (1993: 176-180); BREMMER (2007: 4-7); en todo caso Frixo es siempre fruto del primer matrimonio. Este mito fue especialmente explotado por los tragediógrafos, aunque no sabemos mucho del tratamiento que hacían del personaje, para las tragedias que se ocupaban de este mito, vid. CABALLERO GONZÁLEZ (2018: 28-116) con un extenso comentario dedicado a cada obra.

⁷²⁰ Los motivos son diversos: Ino, como madrastra, desea la muerte de los hijos de Atamante con el matrimonio anterior (Apollod. 1. 9, 1, una idea, presente en las dos obras de Eurípides tituladas *Frixos*, cf. E. *Fr.* 820a, 822b, 828) o bien, como Fedra, se enamora de este (Pherecyd. *Fr.* 98). Por otro lado, como una variante de este mitema, Higino (*Astr.* 2. 20 ,2) recoge que es Demócide, la mujer de su tío paterno, la que se enamora de Frixo y, ante el rechazo del joven, lo acusa falsamente. Asimismo, la versión más conocida de Apolodoro consiste en que Ino convenció a las otras mujeres que tosasen el grano, hecho que provoca la carestía al año siguiente; al parecer de BONNECHERE (1994: 98) esta versión puede tratarse de una racionalización del mito.

hay una omisión por parte del escriba, mientras que otros estudiosos se han decantado por un silencio voluntario de Heródoto, reticente en ocasiones a explicar algunos mitos locales en los que se describen sacrificios humanos.⁷²¹ En todo caso, no se puede dudar de que el mito era conocido desde fecha muy temprana.⁷²² Leyendo atentamente el texto, podemos reconstruir que la versión herodotea incluía la salvación de Frixo y su establecimiento en la Cólquide, ya que, en el segundo *aítion*, Atamante es liberado por su nieto, Citisoro, que acude desde esta región.⁷²³ Por lo que atañe al segundo *aítion*, después de la huida de Frixo, en un momento indeterminado -previsiblemente, al cabo de algunos años desde su llegada a la Cólquide-, los aqueos pretenden convertir a su propio rey en un medio para purificar el lugar (καθαροὺν τῆς χώρης ποιευμένων) y sacrificarlo (θύειν), puesto que así lo señala un oráculo (ἐκ θεοπροπίου, 7. 197,3). Con estos elementos podemos construir un relato coherente que sigue un esquema ya prototípico del ἄγος:⁷²⁴ (1) una falta de extrema gravedad genera (2) un castigo por parte de la divinidad, en muchos en forma de una impureza que se extiende en forma de peste o infertilidad, y (3) un oráculo señala qué medidas deben emplearse para purificar el territorio y cesar la calamidad.

No hay duda de que el fallido sacrificio de Atamante guarda relación con el culto a Zeus Lafistio. La μῆνις τοῦ θεοῦ que persigue a los Atamántidas se origina por la falta cometida contra esta deidad, esto es, privar al dios de su καθαροῦς, Atamante. En ese sentido, parece lógico que el dios al que se pretende aplacar en la narración mítica sea también Zeus Lafistio.⁷²⁵ Es más, el culto a Zeus Lafistio, literalmente ‘el devorador’, se

⁷²¹ BONNECHERE (1994: 237-239); GAGNÉ (2013a: 104-105): «The obscurity of the passage is one of many indications that Herodotus is not simply devising a tale in this case, but reorganising something he has heard. His account of the cult of Zeus Laphystios is not an elaboration of a self-contained narrative, but the adaptation of some pre-existing ritual etiology.»

⁷²² Cf. *Od.* 5. 333-335; *Hes. Fr.* 255; *Alcm.* 503.

⁷²³ En las *Argonáuticas* (2. 1155) se menciona que Citisoro y sus hermanos fueron a reclamar la herencia de su abuelo, cuyo reino el poeta alejandrino sitúa en Orcómeno; no sabemos si esto se conectaría con el intento de sacrificio de Atamante.

⁷²⁴ BONNECHERE (1994: 118, 251-253). Nótese que este exactamente el mismo esquema que podemos encontrar en el pasaje del sacrificio de Frixo (y Hele) que nos transmite Apolodoro.

⁷²⁵ PIETSCH (1999: 43), cf. *Sch. Ar. Nu.* 257b: [...] πεποίηκε γὰρ ὁ Σοφοκλῆς τὸν Ἀθάμαντα ἐστεφανωμένον καὶ παρεστῶτα τῷ βωμῷ τοῦ Διὸς. Según nos transmite otro escolio a las *Nubes* (*Ar. Nu.* 257a

asociaba al sacrificio humano, un hecho que refuerza esta conexión con el intento de sacrificio de Atamante.⁷²⁶ Las razones que llevan al sacrificio del rey beocio no son del todo evidentes en el texto de Heródoto. PIETSCH (1999: 42-43) considera dos posibilidades: o bien el καθαμός podría estar motivado por una falta que no está recogida en el texto, o bien este sacrificio expiatorio pretendería reparar el intento de sacrificio de Frixo por parte de su propio padre, Atamante.⁷²⁷ A favor de esta última hipótesis, contamos con el testimonio del teatro ático: en una de las dos tragedias tituladas *Atamante*, Sófocles presentaba a este rey también al borde del sacrificio, pero en este caso Heracles interrumpía el ritual al desvelar que Frixo estaba vivo, de lo que se deduce que su sacrificio estaba conectado con la muerte de su primogénito.⁷²⁸ Se ha discutido la influencia mutua entre Heródoto y Sófocles a la hora de presentar este episodio o la existencia simultánea de múltiples versiones del mito, pero esta es una cuestión que se nos antoja secundaria para nuestros propósitos.⁷²⁹ Nos contentaremos con observar dos hechos coincidentes en ambos autores: la conexión causal entre el

Prolegomena), se produce una sequía (αὐχμός) debido a que Nefele, la madre de Frixo y Hele, parte al cielo a causa de los celos que siente de la segunda esposa de Atamante, Ino.

⁷²⁶ Cf. *EDG s.v. λαφύσσω*; BONNECHERE (1994: 96-107), que lo aproxima a Zeus Liceo en Arcadia. Dado que en Beocia se encuentra el monte Lafistio, es probable que el culto proceda de este territorio, también conectado con Atamante. Este territorio además era particularmente connotado por este tipo de ritos, cf. Pl. *Min.* 315c; al describir una pintura en un edificio de la acrópolis de Atenas, Pausanias (1. 24, 2) relaciona el sacrificio a Zeus Frixio por parte de Frixo con el Zeus Lafistio entre los de Orcómeno (ὡς δὲ εἰκάσαι τῷ Λαφυστίῳ καλούμενῳ παρὰ Ὀρχομενίοις), cf. ELLINGER (2005: 103-104); HALM-TISSERANT (2007: 164-165, con un interesante mapa de estos cultos en la pág. 280).

⁷²⁷ Sin decantarse por ninguna de las opciones, PIETSCH (1999: 42) considera «die zweite der beiden Lösungen wahrscheinliche.»

⁷²⁸ Una referencia humorística al sacrificio de este personaje se encuentra en *Nubes* (257), cf. Sch. Ar. *Nu.* 257a-d, especialmente 257d: εἰσάγεται ὁ Ἀθάμας ἐστεφανωμένος ὥσπερ ἱερεῖον σφραγισθόμενος διὰ Φοῖξον, καὶ ῥύεται αὐτὸν Ἡρακλῆς εἰπὼν ζῆν τὸν Φοῖξον. παραδειγματι οὖν χρώμενος ὁ Ἀριστοφάνης δεδιέναι φησὶ τῷ Ἀθάμαντι παραπλήσια μέλλοντι θύεσθαι; vid. también en el resumen de Tzetzes, *Tz. Comm. Ar. Nu.* 256a: [...] στεφανωθεὶς ἀντ' ἐκείνου τῷ βωμῷ τοῦ Διὸς παρίστατο τυθηόμενος. ἐπιφανεὶς δὲ Ἡρακλῆς τῆς σφραγῆς τοῦτον ἐκσώζει· Φοῖξος, εἰπὼν, ζῆ. cf. CABALLERO GONZÁLEZ (2018: 48-53) con abundante bibliografía en las notas al pie.

⁷²⁹ FONTENROSE (1948: especialmente 125-150) intentó sistematizar las diversas tradiciones, aunque con ciertas dificultades, vid. las síntesis de CABALLERO GONZÁLEZ (2011: 339-345) y FOWLER (2013: 200-201).

sacrificio/asesinato de Frixo con el sacrificio del propio Atamante y la presentación de Atamante como una víctima sacrificial. Si, como todo apunta, Heródoto tenía en consideración la versión en la que Frixo iba a ser injustamente sacrificado,⁷³⁰ se daría, como nota GAGNÉ (2013a: 105-106), un claro paralelismo entre Atamante y Frixo, puesto que ambos son dispuestos en el altar sacrificial y salvados en último momento. Es más, también se daría una inversión de papeles: el sacrificante del primer *aítion*, Atamante, ocuparía en el segundo la posición de la víctima sacrificial, antes reservada a Frixo.⁷³¹

Siguiendo esta interpretación, el impío intento de sacrificar a Frixo desata un ἄγος sobre la ciudad, aunque nada explica por qué este tiene lugar varios años después del acto impío en sí. Si hay un καθαρός τῆς χώρας,⁷³² cabe deducir la existencia de la impureza sobre el territorio. El genitivo χώρας puede tener tanto un sentido literal, esto es, el territorio, como un sentido figurado, el país, incluyendo su cuerpo cívico. Ambas ideas no son contradictorias y pueden estar implícitas en esta braquilogía. En nuestra opinión, es difícil no valorar la impureza como una realidad que afecta la χώρα en un sentido físico; en ese sentido, recuérdese que el sacrificio de Frixo viene motivado en las versiones mitológicas por la ἀκαρπία.⁷³³ Es un modelo usual particularmente productivo en los homicidas: ante una falta grave de carácter religioso o ritual, uno de los modos de

⁷³⁰ Un indicio de ello sería el término ἐμηχανήσατο (7. 197, 1). Si bien la μηχανή es una herramienta normalmente asociada a lo femenino, en este caso el protagonismo y autoría del crimen recaen claramente en Atamante.

⁷³¹ MOULINIER (1953: 91-92) relacionaba sugerentemente este episodio con la elocuente fórmula trágica φόνω φόνον πάλιν λύειν, cf. S. *OT*. 100-101; E. *Or*. 510-511.

⁷³² Vid. un paralelo de esta expresión en D.S. 2.55, 3, donde designa un curioso ritual llevado a cabo por los etíopes.

⁷³³ Desde un punto de vista antropológico, Atamante se ha conectado con la figura del monarca del cual depende la buena marcha de las cosechas, cf. FRAZER (1890: 678): «The tradition which associated the sacrifice of the king or his children with a great dearth points clearly to the belief, so common among primitive folk, that the king is responsible for the weather and the crops, and that he may justly pay with his life for the inclemency of the one or the failure of the other. Athamas and his line, in short, appear to have united divine or magical with royal functions [...].»; esta es una tesis también recogida recientemente por CUARTERO IBORRA (2010: 148, nota al pie 239).

manifestar el ἄγος es la peste y la infecundidad (λοιμός / λιμός)⁷³⁴ de la tierra y cuanto crece o mora sobre ella.⁷³⁵ Cabe deducir que, en la versión de Heródoto, la χώρα parece ser en todos los episodios míticos la misma en la que tiene lugar el ritual. Así, lo indica la referencia a los Ἀχαιοί, por contexto, los aqueos ftiódes (Ἀχαιοὶ Φθιώται), que se ocupan, por mediación de un oráculo, tanto del sacrificio de Atamante, como del ritual en Alo.

Entrando en el ritual de purificación, algunos investigadores han relacionado este sacrificio con la expulsión de los φαρμακοί durante las Targelias, fiesta ateniense relacionada, precisamente, con la fertilidad.⁷³⁶ HUGHES (1991: 232, nota al pie 81) plantea acertadamente algunas objeciones a esta identificación con el ritual del φαρμακός de época histórica. Como nota GAGNÉ (2013a: 107), el texto de Heródoto es suficientemente elocuente como para ser interpretado en sus propios términos, sin desplegar necesariamente la figura ritual de los φαρμακοί de época clásica: el rey tesalio es convertido en un καθαρός, esto es, en el medio para la expiación de la falta, y la purificación se concreta en forma de sacrificio (θύειν), en el que Atamante ocupa el lugar de la víctima sacrificial.⁷³⁷ Con esto, no queremos negar que, desde un punto de vista funcional, el sacrificio de Friso y Atamante respondiera a un tipo de purificación, con un funcionamiento similar al del φαρμακός, pero no asimilable a este. De hecho, es un mitema rastreable en diversos mitos: así, ante una situación grave que pone en peligro la continuidad de la comunidad, es necesario el sacrificio del βασιλεύς o de un miembro preeminente para la salvación del colectivo.⁷³⁸ En ese sentido, Frazer consideraba que

⁷³⁴ Vid. por ejemplo, Hes. *Op.* 243; Hdt. 7. 171, 8. 115; Th. 2. 54; Antipho. 1. 10-11 y un largo etcétera; Esta relación viene auspiciada por la evidente homonimia entre estos términos cf. DE LAMBERTERIE (2005) para la etimología; JOUANNA (2006) para este tópico en la diacronía.

⁷³⁵ Otros casos: A. *Ag.* 1664; S. *OT.* 96; D. S. 2. 55, 3; Polyb. 4. 21. 8-9; Paus. 9. 11, 6.

⁷³⁶ SCHWENN (1915: 43-45); HOW-WELLS (1928: 219, nota *ad loc.*). Sobre las Targelias, véase págs. 330 y ss.

⁷³⁷ Vid. *LSJ* s.v. καθαρός que conecta ambos significados.

⁷³⁸ PARKER (1996²: 259, 265-267); BURKERT (2007 [1977]: 116-117); BREMMER (2005: 7-8); FOWLER (2013: 198).

tanto el ritual como el mito mostraban una versión mitigada de un sacrificio humano, que, con el paso del tiempo, se había vuelto injustificable a ojos de los griegos.⁷³⁹

No obstante, en el caso que nos ocupa, la falta personal juega también un papel decisivo: Atamante es rey, pero también culpable de planear la muerte de su propio vástago, del mismo modo que Citisoro lo es de salvar a su abuelo, impidiendo así que se lleve a cabo la purificación ordenada por el dios. Si bien en la versión de Sófocles la llegada de Heracles, un semidios externo al γένος, pone previsiblemente un punto final a las penurias de Atamante y sus descendientes,⁷⁴⁰ en el *aition* de Heródoto la llegada⁷⁴¹ e intervención inesperada de Citisoro comportan todo lo contrario. El ἄγος y la impureza del mito se transforma, en el presente histórico de Heródoto, en la μῆνις del dios, que debe ser aplacada convenientemente con un ritual a lo largo de las generaciones.

El descontento del dios queda, pues, contenido en un ritual que da protagonismo a los Atamántidas, pero que también involucra al resto de los aqueos. Este ritual ha causado la mayor perplejidad entre los especialistas, porque, como ya hemos avanzado, el texto se encuentra en un estado que impide sacar conclusiones claras sobre su funcionamiento. Ciertamente, el texto de Heródoto no nos explica algunas cuestiones básicas, como por qué el descendiente de Atamante no podía entrar en el pritaneo; por qué este intenta entrar si le está prohibido; por qué, si huye antes de ser sacrificado, desea volver a entrar, etc. Esta prohibición de entrar en el principal espacio político no es evidente, aunque, en nuestra opinión, es verosímil que el crimen de Atamante jugase un papel esencial en este “destierro político”. Después de la laguna, se detalla un ritual claramente sacrificial, en el que los descendientes de Citisoro ocuparían el lugar de la víctima y se harían acompañar, como sucede en el sacrificio, de una πομπή. Al parecer de los investigadores es difícil creer que el sacrificio humano tuviera lugar -al menos en

⁷³⁹ FRAZER (1890: 172): «At a later time, perhaps, the custom was mitigated into a rule that a member of the royal and priestly family should sacrifice a ram to Laphystian Zeus in the town-hall.»

⁷⁴⁰ Para el papel de Heracles como *deus ex machina* en otras tragedias, como *Alcestis*, *Prometeo encadenado*, *Auge*, *Pirítoo* etc, vid. SILK (1985: 4-6).

⁷⁴¹ Apolonio de Rodas hace coincidir a Jasón con Citisoro y sus hermanos. Sin mencionar el sacrificio de su abuelo, Citisoro afirma que se dirigió a Orcómeno a causa de los bienes de Atamante (νεύμεθ' ἔς Ὀρχομενὸν πτεάνων Ἀθάμαντος ἔκητι), esto es, a reclamar su herencia, cf. Sch. A. R. p. 160, vv. 388-391.

tiempos de Heródoto-,⁷⁴² de manera que, previsiblemente, la θυσία quedaría reducida simbólicamente a su conato, como sucede dos veces en los *aítia* de Frixo y Atamante.⁷⁴³ En ese sentido, el descendiente de Citisoro imitaba el *parcours* de sus ancestros al huir ante la perspectiva del sacrificio e, incluso, se recogía el detalle, de acuerdo con el testimonio de Sófocles, de caracterizarse como víctima sacrificial (στέμμασι πᾶς πυκασθεῖς καὶ {ὥς} σὺν πομπῇ ἔξαχθεῖς, 7. 197, 2). HUGHES (1991: 92-96) y BONNECHERE (1994: 96-107) defienden persuasivamente que se trata de un rito iniciático para el primogénito de este rancio linaje, de modo que a este curioso ritual culminaría con la reintegración de la “víctima sacrificial”. Por otro lado, BONNECHERE (1994: 106-107) y más explícitamente BURKERT (2013 [1997²]: 186-188) han relacionado este rito con la llamada magia climatológica, una idea que se puede rastrear en los motivos que llevan al sacrificio de Frixo y la intervención de Néfele.

En un plano político, la expiación a Zeus Lafistio, realizada generación tras generación, ponía cada cierto tiempo en el punto de mira de la polis los Atamántidas y la falta primigenia cometida por el mítico rey, Atamante, probablemente tenido por fundador de la propia ciudad.⁷⁴⁴ GAGNÉ (2013a: 106-107) ha analizado recientemente la salvación de Atamante por su nieto como un acto de solidaridad entre miembros de un mismo γένος, cuyas consecuencias son el establecimiento de un ritual que involucra tanto a los descendientes de Atamante como a las instituciones de la polis. En opinión de este investigador canadiense, el recuerdo de esta transgresión sitúa el pasado mítico-monárquico en el seno de la vida política e institucional, esto es, el λήϊτον. Sin negar otras probables funciones, no hay duda de que el ritual vehiculaba, pues, no solo las complejas relaciones entre el pasado y el presente, sino que, muy probablemente, la relación de este linaje con los otros grupos de la polis, y las instituciones.

Tras explicar el ritual, Heródoto se sitúa de nuevo en el presente histórico. El relato parece haber impresionado a Jerjes; ni este ni su ejército cruzan el bosque sagrado (ἄλσος), e incluso, el rey persa muestra su piedad (ἔσέβετο) hacia la casa de los descendientes de Atamante (τῶν τε Ἀθάμαντος ἀπογόνων τὴν οἰκίην) y el τέμενος,

⁷⁴² HUGHES (1991: 95-96); BONNECHERE (1994: 100-101).

⁷⁴³ A nuestro entender, la idea de que el sacrificio no llega a buen término es reiterada en el texto por la triple repetición del verbo μέλλω.

⁷⁴⁴ Str. 7. 5, 8, vid. *infra*.

previsiblemente asociado al ἱεὸν de Zeus Lafistio, a propósito del cual se desarrolla todo el excursus.⁷⁴⁵ El respeto religioso hacia el τέμενος y la οἰκίη por parte de Jerjes demuestran no solo el poderoso impacto psicológico de esta narración en el rey persa, sino también la existencia de diversos espacios religiosos en Alo ligados al mito de Atamante. En efecto, estos lugares jugaban un papel importante para la comunidad y no sería extraño que en ellos se desarrollase parte del ritual descrito por el historiador; más concretamente, el ἄλσος se ha identificado como el lugar al que huían los descendientes de Citisoro.⁷⁴⁶ En cuanto a la expresión “la casa de los descendientes de Atamante”, no podemos saber si se refieren a la vivienda real de este γένος ο, más probablemente, a un espacio religioso, probablemente de culto heroico, capaz de despertar sentimientos religiosos, como denota el verbo σέβομαι.

La narración de Heródoto concentra los dos episodios míticos y el ritual en esta pequeña localidad tesalia. A pesar de que de la antigua Alo no conocemos ni tan solo su ubicación, la numismática de Nueva Alo, reconstruida en el siglo IV por Demetrio Poliorcetes o Casandro, es un testimonio valioso a la hora de valorar la importancia de este mito para esta comunidad. Concretamente, encontramos representaciones de Frixo sobre el vellocino de oro y del templo de Zeus Lafistio en diversas monedas datadas de finales del siglo IV.⁷⁴⁷

Independientemente de las fuentes que emplease Heródoto, no hay duda de que este era un mito igualmente celebrado en esta zona. De esta forma, las fuentes se disputan el origen ya sea beocio o tesalio de Atamante⁷⁴⁸ y presentan una biografía de este rey mucho más extensa de lo que nos muestra Heródoto. De hecho, conviene resaltar la prolífica faceta de héroe fundador atribuida a Atamante: Estrabón (7. 5, 8) afirma que Atamante fundó la propia Alo; por su parte, Helánico (*Fr.* 126) de Orcómeno, en Beocia;

⁷⁴⁵ Hdt. 7. 197, 4: Ἐξοξίης δὲ ταῦτα ἀκούσας ὡς κατὰ τὸ ἄλσος ἐγίνετο, αὐτὸς τε ἔργετο αὐτοῦ καὶ τῆ στρατιῆ πάση παρήγγειλε, τῶν τε Ἀθάμαντος ἀπογόνων τὴν οἰκίην ὁμοίως καὶ τὸ τέμενος ἐσέβετο.

⁷⁴⁶ Cf. BONNECHERE (1994: 101) que considera que es lugar liminal en la ἐσχατιαί. GAGNÉ (2013a: 106-107), por su parte, identifica el ἄλσος como el lugar en el que presumiblemente Frixo iba a ser sacrificado.

⁷⁴⁷ REINDERS (2003).

⁷⁴⁸ FOWLER (2013: 200-201).

Apolodoro (1. 9. 2) nos transmite una curiosa versión⁷⁴⁹ en la que Atamante coloniza una χώρα que recibirá el nombre de Atamantia, también entre Tesalia y Beocia y, finalmente, Ferécides (*Fr.* 102),⁷⁵⁰ Pausanias (7. 3, 6) y, de nuevo, Estrabón (14. 1 ,3) le hacen colonizador de la jónica Teos con los minias de Orcómeno. Parece evidente que todas estas regiones se apropiaron de un modo directo o indirecto de la figura de Atamante y se reclamaban, al igual que Alo, como lugares en los que sucedió el mito.⁷⁵¹ Un punto de interés es que tanto Apolodoro como Ferécides conectan el papel de héroe fundador de Atamante con su condición de exiliado homicida por la muerte de los hijos de Ino, un episodio que transmiten también las fuentes más tardías. Esta faceta de héroe homicida no es explícita en la tradición que nos transmite Heródoto, aunque probablemente ya era conocida en tiempos del historiador.

En suma, en el relato de Heródoto, mito y ritual se construyen en un evidente juego de espejos. Durante el ritual en Alo, se recordaba la historia de Frixo y Atamante y el ἄγος que puso al borde de la desaparición de la *polis*. En nuestra opinión, dicho ἄγος vino motivado por la maquinación de Atamante mediante la cual pretendió matar a su propio hijo ofreciéndolo en sacrificio. La impureza se extendió por la χώρα y un oráculo dictó que Atamante debía convertirse en el καθαρός τῆς χώρας y, a su vez, ser

⁷⁴⁹ A causa de un ataque de locura, Atamante mata a los hijos de Ino y huye al exilio. Preguntó al dios dónde debía establecerse (κατοικήσει) y este le contestó que allá donde fuera hospedado por bestias salvajes (τόπω ὑπὸ ζώων ἀγρίων ξενισθῆ). Paseando encontró unos lobos que devoraban una oveja; al verlo, los animales huyeron y allí fundó Atamantia. Apollod. 1.9, 2: Ἀθάμας δὲ κτίσας τὴν χώραν Ἀθαμαντίαν ἀφ' ἑαυτοῦ προσηγόρευσε [...]. La expresión de Apolodoro κτίσας τὴν χώραν podría indicar una colonización del territorio, probablemente relacionado con el proceso de “civilización” del territorio, cf. CASEVITZ (1985: 32-43). Sea como fuere, las fuentes recogen que Ἀθαμαντία era una llanura que colindaba Tebas con Beocia, en la Ftiótide, cf. Pl. *Min.* 315c. Por otro lado, otras fuentes nos describen un πεδῖον Ἀθαμάντιον cerca del lago Copaide en Beocia, cuyo nombre deriva, evidentemente de Atamante, cf. Paus. 9. 24, 1; Sch. A.R. 2 513; E. M. s.v. Ἀθαμάντιον πεδῖον.

⁷⁵⁰ El escoliasta (Sch. Pl. *Hipparch.* 229d) que sigue a Ferécides sitúa su fundación durante el destierro del rey beocio, vid. *supra* el pasaje de Apolodoro. Como subraya PÀMIAS I MASSANA (2008: 40, nota 140), la epigrafía y la numismática de Teos confirman esta tradición mítica.

⁷⁵¹ La conexión entre Atamante y Beocia es particularmente evidente. Según Pausanias (9. 34, 7), allí se encontraba el monte Lafistio y el templo a dedicado a Zeus, donde se decía que sucedió el intento de sacrificio de Frixo. Que el periegeta nos haya transmitido esta narración evidencia la continuidad de esta tradición mítica, cuando menos, hasta el siglo II d.C.

sacrificado. No obstante, no llegó a ser así, porque Citisoro salvó a su abuelo. Privado de su καθαρός, la μήνις de Zeus se abate sobre el γένος, que desde entonces debe expiar puntualmente la falta de su ancestro, ya sea Citisoro o Atamante. La expiación consiste en un curioso ritual en que los descendientes de Atamante intentan penetrar en el pritaneo e imitan el fallido sacrificio de sus ancestros. En consecuencia, estos se convierten puntualmente en víctimas expiatorias en un simulacro de sacrificio, en el que la polis participa activamente. De este modo, el ἄγος ya no cae sobre la χώρα, sino que se desplaza exclusivamente, aunque de manera mitigada, sobre los Atamántidas. En ese sentido, podemos deducir que el ritual apartaba el temor de que la ira de Zeus Lafistio recayese sobre la comunidad, y por ende, desatase un nuevo ciclo de fatalidad e impureza sobre la polis.

4.1.3. Alcmeón

Como ya hemos mencionado en diversos lugares, algunos héroes homicidas tienen un papel particular como héroes fundadores.⁷⁵² Uno de los ejemplos más conocidos es el del matricida Alcmeón, y Tucídides (2. 102-5-6) es una de las primeras fuentes que nos transmite este episodio. No obstante, en aras de facilitar nuestro análisis, es conveniente que presentemos previamente la larga tradición y los testimonios previos que disponemos de este conocido personaje.



La antigüedad del mito es evidente, puesto que parte de la historia de este héroe había sido tratada en la épica cíclica, aunque no sabemos exactamente en qué términos. Sin embargo, ya en la poesía homérica, encontramos algunas valiosas referencias a la muerte de Anfiarao, padre de Alcmeón, y parte del material mítico explotado por el ciclo tebano. En la *Ilíada* (4. 370-410) se alude a dos campañas diferentes contra Tebas: una primera en la que participó Tideo, padre de Diomedes, y otra en la que tomó parte la generación siguiente de caudillos griegos, como Esténelo y el propio Diomedes, los

⁷⁵² Cf. nuevamente DOUGHERTY (1998).

cuales participan, a su vez, en la guerra de Troya.⁷⁵³ Más importante es el testimonio de la *Odisea*, donde encontramos un detalle básico de la trama de Erífyle contra Anfiarao. En el llamado catálogo de las mujeres de la *Nekyia* Odiseo menciona su encuentro con Erífyle, esposa de Anfiarao, a la que describe como *la que aceptó el preciado oro a cambio de su esposo* (ἡ χρυσὸν φίλου ἀνδρὸς ἐδέξατο τιμήεντα, 11. 327). Esta alusión dentro del catálogo demuestra que ya en la *Odisea* Erífyle se consideraba un paradigma de la traición conyugal.⁷⁵⁴ Es más, más adelante, en una digresión sobre el linaje de Teoclímeneo, al que el poeta conecta con Melampo (15. 225-247), se explica que Anfiarao, el tatarabuelo de Teoclímeneo y ya entonces padre de Mantio y Alcmeón, era caro a Zeus y Apolo (ὄν περὶ κῆρι φίλει Ζεὺς τ' αἰγιοχοῦ καὶ Ἀπόλλων, 245) y que no falleció de vejez, sino que *murió en Tebas a causa de los regalos femeniles* (ἀλλ' ὄλετ' ἐν Θήβησι γυναικῶν εἶνεκα δώρων, 246). Este verso es el primer testimonio que parece confirmar la antigüedad de la versión transmitida por otras muchas fuentes,⁷⁵⁵ según la cual Erífyle persuadió a Anfiarao⁷⁵⁶ de participar en la guerra porque había sido sobornada de algún modo por Polinices.

Entrando en el ciclo épico, la *Tebaida* narraba la primera campaña contra Tebas y daba un lugar preeminente a Anfiarao en el bando de Polinices; de hecho, al parecer de los investigadores, posiblemente esta obra culminaría con la muerte del propio Anfiarao en el campo de batalla.⁷⁵⁷ En clara continuidad con la *Tebaida*, los *Epígonos* se

⁷⁵³ De hecho, Esténelo compara la dureza del asedio a Tebas con el de Troya, cf. CORAY ET ALII (2017: 166, nota *ad loc.*).

⁷⁵⁴ HEUBECK-HOEKSTRA (1989: 97, nota *ad loc.*); DE JONG (2001: 281-282, nota *ad loc.*); ALDEN (2017:48-54, 111-112) para su función en el relato.

⁷⁵⁵ D.S. 4. 65, 5; Paus. 7. 17, 7-8; 9. 41, 2-4; Apollod. 3. 6, 1-3; Hyg. *Fab.* 73.

⁷⁵⁶ Al hilo de algunas fuentes tardías DELCOURT (1959: 34-35) se inclina por pensar que, en la épica cíclica, Anfiarao se comportaba “en vassal revolté” escondiéndose de Polinices para no participar en la guerra. Por nuestra parte, nos decantamos por pensar que su negativa se debía a que conocía su destino gracias a su don oracular, como recogen la mayoría de las fuentes (cf. D.S. 4. 65, 6 Apollod. 3. 6, 2; Asclep. Myr. *Fr.* 23); que en la *Odisea* se incluya a Anfiarao en el linaje tesalio de Melampo es una prueba rotunda de ello. Cf. HEUBECK-HOEKSTRA (1989: 248, nota *ad loc.*).

⁷⁵⁷ Cf. BERNABÉ (1979: 62-63); TORRES-GUERRA (2015: 227), vid. los fragmentos 5, 8 y 9 de la *Tebaida*. El fragmento 8 ha sido considerado como un consejo de Anfiarao a su hijo Alcmeón antes de partir a Tebas. No obstante, DEBIASI (2013: 198-200) ha dudado recientemente de esta adscripción a la *Tebaida* y opta por considerarlo parte de la *Alcmeónida*.

ocupaba de la segunda campaña contra Tebas, en la que participó Alcmeón, probablemente, de acuerdo con los mitógrafos, en calidad de líder.⁷⁵⁸ En ese sentido, se ha conjeturado que este poema épico culminaría con la venganza de Alcmeón y el asesinato de Erífile, la madre de Alcmeón, aunque ningún fragmento parece apoyar esta teoría.⁷⁵⁹

La biografía de Alcmeón fue, previsiblemente, tratada *in extenso* en la *Alcmeónida*, una obra cuya adscripción al ciclo épico es aún hoy discutida.⁷⁶⁰ La datación del poema es un asunto complejo, si bien, desde Wilamowitz, convencionalmente se acepta que es posterior al año 600, y que, muy probablemente, fue compuesta en el *milieu* cultural de Corinto.⁷⁶¹ Cuanto nos ha llegado se reduce a solo ocho fragmentos (de los que solamente tres reproducen parte del *epos*), de modo que hay muchas más especulaciones que certezas.⁷⁶² Por lo que atañe a nuestro tema de interés, los autores

⁷⁵⁸ BERNABÉ (1978: 74-75); GANTZ (1993: 522-525), vid. especialmente el primer fragmento de los *Epígonos*, que proviene de Pi. P. 8. 50-53 y su escolio; D.S. 5. 66; Apollod. 3. 7, 2-4.

⁷⁵⁹ CINGANO (2013: 250-251).

⁷⁶⁰ Ninguna de las fuentes que poseemos sitúa la *Alcmeónida* dentro del ciclo épico ni menciona su autor; su independencia o no de otras obras es también una cuestión insegura y se ha propuesto, incluso, que formaba parte de los *Epígonos* u otra obra épica. Vid. para cuestiones de datación o autoría, SEVERYNS (1928: 224-225; 229-236); BERNABÉ (1979: 80-81); WEST (2003: 11-12); DEBIASI (2013: 199-201; 2015: 261-263, la cita es de esta última página): «Whether the inclusion of the *Alcmaeonis* in the canonical Epic Cycle is admitted or not, an evaluation of the Cycle must consider such a poem, inherently placed at the crossroads between the two sagas, Theban and Trojan, which pervade the Cycle».

⁷⁶¹ La principal evidencia es Estrabón (10, 2. 9 = *Alcmaeonis Fr.* 5): [...] ὁ δὲ τὴν Ἀλκμαιονίδα γράψας, Ἰκαρίου τοῦ Πηνελόπης πατρὸς υἱεῖς γενέσθαι δύο, Ἀλυξέα καὶ Λευκάδιον, δυναστεῦσαι δ' ἐν τῇ Ἀκαρνανίᾳ τούτους μετὰ τοῦ πατρὸς· τούτων οὖν ἐπωνύμους τὰς πόλεις Ἐφορος λέγεσθαι δοκεῖ. El escritor combina dos fuentes distintas, la *Alcmeónida* y Éforo (*Fr.* 124, cf. *Fr.* 123a-b). Esto sitúa toda la narración en el marco de las tradiciones fundacionales de la Acarnania, Alicea y Leúcade, todas ellas conectadas con Corinto. Precisamente, esta referencia a Leúcade, una colonización corintia de tiempos de Cípselo o Periandro, se ha empleado como término *postquem* para la datación de la obra entre la segunda mitad del siglo VII o inicio del VI, bajo la tiranía de los Cipsélidas.

⁷⁶² GANTZ (1993: 520) subraya que el material mitográfico del que disponemos es muy diverso y difícilmente podemos reconstruir los episodios y el orden de estos en la *Alcmeónida*. Por ejemplo, algunas fuentes nos transmiten que la toma de Tebas fue posterior al matricidio y otros anterior. En ese sentido, DELCOURT (1959: 32) hace coincidir con dos versiones diferentes del mito, una la

que mencionan la *Alcmeónida* no lo hacen, en la mayoría de los casos, en ocasión de la historia de Alcmeón o del matricidio, sino que curiosamente acuden a este texto para explicar la situación de otros homicidas. En efecto, en el *Fragmento* 1a y 1b, se hace alusión al asesinato de Foco a manos de Peleo y Telamón,⁷⁶³ y en el *Fragmento* 4 al de los hijos de Menante por parte de Tideo y su huída a Argos, donde es purificado, según otras fuentes, por Adrasto.⁷⁶⁴ Considerando la parquedad del material que disponemos, que ningún fragmento mencione el asesinato de Erífile por Alcmeón no debe considerarse un argumento para negar que el matricidio estuviera ya presente en la *Alcmeónida*. De esta forma, la mención a tantos homicidas bien da a entender lo contrario, esto es, que la *Alcmeónida* exploraba ampliamente el homicidio y sus consecuencias, una tendencia que hemos observado ya anteriormente en algunas obras de la épica cíclica.

De vital importancia es el pasaje de Estrabón (10. 2, 9= *Alcmaeonis Fr.* 5) en el que el geógrafo alude a la *Alcmeónida* como una fuente que transmite el dominio de Acarnania por Icaro y el nacimiento de sus dos hijos, Leucadión y Alizeas, héroes epónimos de la isla de Leúcade y la polis de Alicea.⁷⁶⁵ Como sugiere BERNABÉ (1979: 84-87), esto no solamente demostraría el interés del poeta por estas fundaciones en el norte del Peloponeso, sino que, parece un paralelismo de la faceta colonizadora de Alcmeón, cuyos dos hijos son también epónimos de dos territorios de la zona, Acarnania y Anfiloquia.⁷⁶⁶ De ser así, es tentador especular si el poeta establecía el linaje de

Alcmeónida y otra en los *Epígonos*, algo perfectamente posible, habida cuenta la intertextualidad de las composiciones épicas.

⁷⁶³ Sobre este homicidio en la biografía de Peleo, vid. GARCÍA MURIEL-MAGADÁN OLIVES (2017).

⁷⁶⁴ Asimismo, siguiendo Apolodoro (1. 8, 6), WEST (2003: 11) plantea que, muy posiblemente, la *Alcmeónida* recogía la venganza de Diomedes, ayudado por Alcmeón, contra los hijos de Agrio. De ser así, como recoge DEBIASI (2013: 269-270), encontraríamos en la *Alcmeónida* un doble acto de venganza por la muerte del progenitor, el de Tideo y el del propio Alcmeón.

⁷⁶⁵ Cf. DEBIASI (2013: 271-272) que explica que «The reference to Odyssean characters does not surprise, since Alcmaon's biography sums up both 'Iliadic' episodes, first of all the expedition against Thebes, and 'Odyssean' episodes, characterized by the long wandering».

⁷⁶⁶ Cf. GANTZ (1993: 526-528); DEBASI (2013: 272-273). La fuente principal es de nuevo Éforo (*Fr.* 123) y Tucídides (2. 68, 3). Como ya hemos visto, Acarnán da nombre a Acarnania y, el hermano o hijo de Alcmeón, Anfíloco, a Argos en Anfiloquia, cf. *infra*.

Alcmeón en Acarnania después del matricidio, como, de hecho, hace el pasaje de Tucídides que examinaremos *infra*.

Estesícoro se ocupó también del ciclo tebano en diversas obras.⁷⁶⁷ Por lo que respecta a la historia de Alcmeón, conocemos un poema intitulado *Erífile*. Gracias a los testimonios de este poema (Stesich. 194), se conoce que esta obra se ocupaba de la caída de Tebas -en la que Erífile jugaba un papel importante al forzar la participación de su marido- y del retorno de Alcmeón a su hogar.⁷⁶⁸ Se ha conservado un solo testimonio papiráceo (Stesich. 148 S) en el que Alcmeón parece partir de un banquete a pesar de las peticiones de Adrasto, hermano de Erífile, lo que se ha relacionado con los *Epígonos*.⁷⁶⁹ No sabemos el contexto de esta disputa, pero bien puede deberse a la partida forzada de Alcmeón o Anfiarao al combate por la intercesión de Erífile o Adrasto. Unánimemente se considera que *Erífile* debió de influenciar en gran manera a los autores trágicos posteriores. A nuestro parecer, es interesante subrayar que Estesícoro es también una de las fuentes que parecen influenciar la *Orestía* de Esquilo, ya que el poeta coral es el primer testimonio literario conservado que documenta, tras el asesinato de Clitemnestra, la persecución de las Erinias y la participación de Apolo en la defensa de Orestes.⁷⁷⁰ En nuestra opinión, si Estesícoro indagaba y problematizaba el matricidio de Orestes en la *Orestía*,⁷⁷¹ es razonable suponer que el poeta hubiese optado por idéntico procedimiento en la *Erífile*.

También Píndaro (*P.* 8, 39-50) evoca la caída de Tebas, con un especial énfasis en el papel de Anfiarao, Alcmeón y Adrasto. Son de particular interés los vv. 41-55 del epinicio, en los que Anfiarao profetiza la victoria de su hijo, Alcmeón, en la segunda

⁷⁶⁷ NOUSSIA-FANTUZZI (2013: 431-432).

⁷⁶⁸ DAVIES-FINGLASS (2014: 346-347).

⁷⁶⁹ NOUSSIA-FANTUZZI (2013: 432).

⁷⁷⁰ Estesícoro recoge dos motivos esenciales: el llamado sueño de Clitemnestra, una de las imágenes más impactantes de *Coéforas* (Stesich. *Fr.* 42; *A. Ch.* 526-540; 928-929) que profetiza el matricidio, y la entrega de un arco por Apolo para alejar a las Erinias (ἐξάμυνασθαι | θεάς). En ese sentido, es muy probable que el poeta coral sea el primero en situar la intervención de Apolo en el enfrentamiento entre Orestes y estas terribles divinidades (Stesich. 40, cf. *E. Or.* 268-274, *Sch. E. Or.* 268).

⁷⁷¹ DAVIES-FINGLASS (2014: 489-490).

campana contra Tebas.⁷⁷² El poeta hace especial énfasis en la desaparición de Anfiarao bajo tierra por voluntad de los dioses: en la *Olímpica* 6 (13-17), Anfiarao es ensalzado como adivino y guerrero (ἀμφοτέρων μάντιν τ' ἀγαθὸν καὶ δουρὶ μάρασθαι, 17) y el poeta afirma que *la tierra lo engulló a él y sus brillantes yeguas* (κατὰ γὰρ αὐτὸν τέ νιν καὶ φαιδίμας ἵππους ἔμαρψεν, 14). En la *Nemea* 9 (13-25) y 10 (8-10) también se hace referencia a este mito, pero se hace mayor énfasis en la intervención de Zeus (Ζεὺς τὰν βαθύστερον χθόνα, κ' ῥύψεν δ' ἄμ' ἵπποις, 9. 25; γαῖα δ' ἐν Θήβαις ὑπέδεκτο κεραυνωθεῖσα Διὸς βέλεσιν μάντιν, 10. 14).⁷⁷³

De acuerdo con el testimonio de Píndaro, documentamos la existencia de diversos cultos heroicos a Anfiarao en diversos lugares donde se consideraba que el adivino había desaparecido, como Tebas.⁷⁷⁴ Mención aparte merece el santuario de Anfiarao en Oropo, ciudad beocia limítrofe al Ática, cuya actividad parece consolidarse en la segunda mitad del siglo v.⁷⁷⁵ Conocido por sus ritos de incubación, el *Amphiareion* era tanto la sede de un oráculo como un lugar de sanación, semejante al Asclepeio.⁷⁷⁶ En ese santuario se rendía, además, culto a Anfiarao y sus descendientes. De hecho, a propósito de este santuario, Pausanias (1. 34, 3) menciona la existencia de un altar (ὁ βωμός) que estaba dividido en cinco partes (μέρη), consagradas cada una a un grupo de divinidades: una, a Heracles, Zeus y Apolo Peón; otra, a los héroes y sus mujeres (τὸ δὲ ἥρωσι καὶ ἡρώων ἀνεῖται γυναιξί); la tercera, a Hestia, Hermes, Anfiarao y los hijos de Anfíloco (Ἑστίας καὶ Ἑρμοῦ καὶ Ἀμφιαράου καὶ τῶν παίδων Ἀμφιλόχου); la cuarta, a Afrodita, Panacea, Yaso, Higia y Atenea Peonía; y, finalmente, la quinta, a las Ninfas, Pan y los ríos Aqueloo y Cefiso. La arqueología ha documentado que se trata de un altar monumental de inicios del siglo IV, del cual se han encontrado, además, parte de los

⁷⁷² Como deduce STONEMAN (1981: 55), Anfiarao parece hacer esta profecía ya bajo tierra, como recoge el propio Píndaro (*N.* 8. 23-25). Los versos 58-60 de la *Pítica* 8 se han interpretado como una mención a un culto a Anfiarao en la zona, ya que este es descrito como γείτων ὅτι μοι καὶ κτεάνων φύλαξ ἐμῶν (58), cf. VICAIRE (1979: 28-29). RUTHERFORD (2013: 452-454) ha demostrado recientemente que en este pasaje Píndaro sigue el ciclo épico, probablemente los *Epígonos*.

⁷⁷³ Cf. TERRANOVA (2013: 80-82).

⁷⁷⁴ Cf. SINEUX (2007: 66-67), Str. 9. 2, 10-11; Paus. 9. 8, 3.

⁷⁷⁵ SINEUX (2007: 73-90).

⁷⁷⁶ RENGGERD (2017: 272-291) que compara el *Amphiareion* con el *Asclepeion*. Para su carácter oracular, que parece ser anterior al terapéutico, Hdt. 8. 133-134, vid. de nuevo RENGGERD (2017: 310-317).

bloques de piedra con los nombres de las divinidades que menciona Pausanias.⁷⁷⁷ Este complejo listado de divinidades, de carácter olímpico, ctónico y heroico, y su división en subgrupos se ha analizado como una evidencia del complejo sistema de relaciones de estas divinidades con la actividad sanadora y profética del santuario, y también con las tradiciones míticas ligadas a Anfiarao en el marco de Beocia y Atenas.⁷⁷⁸ Sobre la tercera parte, situada en el centro del altar y dedicada al culto de héroes y deidades con capacidades proféticas,⁷⁷⁹ entre ellas a Anfiarao, el periegeta detalla que Alcmeón no recibía ninguna τιμή en el santuario de Anfiarao, ni incluso junto a Anfíloco, a causa del “asunto” de Erífyle (Ἀλκμαίων δὲ διὰ τὸ ἐς Ἐριφύλην ἔργον οὔτε ἐν Ἀμφιαράου τινά, οὐ μὴν οὐδὲ παρὰ τῷ Ἀμφιλόχῳ τιμὴν ἔχει). Esta prohibición debe ponerse en el contexto de los diversos ritos catárticos que tenían lugar en el santuario, donde se celebraba el don oracular de Anfiarao y su linaje, de modo que, en nuestra opinión, con ello se pretendía evitar la impureza asociada a Alcmeón. De hecho, el propio Pausanias (1. 34, 5) hace particular énfasis en que, en el procedimiento para consultar al oráculo, el interesado debía purificarse primero antes de sacrificar a las deidades del altar (καὶ πρῶτον μὲν καθήρασθαι νομίζουσιν ὅστις ἦλθεν Ἀμφιαράῳ χρῆσόμενος).⁷⁸⁰

También la iconografía demuestra la amplia circulación de los mitos en torno a Anfiarao, Erífyle y Alcmeón a mediados del siglo VI, incluyendo el matricidio.⁷⁸¹ Estas primeras representaciones coinciden *grosso modo* con su aparición en el drama ático.

⁷⁷⁷ SINEUX (2007: 142-143).-

⁷⁷⁸ Vid. SINEUX (2007: 143-148), TERRANOVA (2013: 174-195)

⁷⁷⁹ Cf. TERRANOVA (2013: 174-189) detalla ampliamente el papel profético de Hermes, considerado *guía de los sueños* (ἡγήτωρ ὀνειρώων) y Hestia, relacionada con la tradición délfica del Ónfalos. Al parecer de esta investigadora, su situación en esta parte del altar probablemente quería legitimar el culto a Anfiarao y sus hijos; un curioso recurso para la elección de estas deidades es la homofonía que hay tanto entre Hermes y Hestia como en Anfiarao y Anfíloco.

⁷⁸⁰ Cf. sobre esta cuestión GEORGOUDI (2017: 117-118).

⁷⁸¹ DELCOURT (1959: 39-41, 44-45); STONEMAN (1981: 47-49); GANTZ (1993: 526), vid el comentario de GARCÍA GUAL (2014: 75-81). Se trata de representaciones de Adrasto partiendo a la batalla y Erífyle con sus hijos, en ocasiones colgando de su cuello un collar. Por lo que atañe al matricidio, se trata de una ánfora tirrénica de mediados del siglo VI, en la que Alcmeón huye subido en el carro, en el lado contrario, una tumba con Erífyle con un corte en la garganta y tres figuras que se han identificado con las Erinias. Por otro lado, como subraya, SINEUX (2007: 62-65), en el siglo V se encuentran las primeras representaciones de la desaparición de Anfiarao bajo tierra.

Así, en los *Siete contra Tebas* de Esquilo (587-589), Anfiarao es conocedor de su destino y profetiza su muerte en la ciudad de las siete puertas; por otro lado, Esquilo también fue también autor de una obra llamada *Epígonos*, donde quizá se presentaba la venganza de Alcmeón.⁷⁸² A su vez, Sófocles compuso también tres obras de temática tebana: *Epígonos*, particularmente célebre en la que tenía lugar el matricidio⁷⁸³ y *Alcmeón*, donde Alcmeón era presa de la locura.⁷⁸⁴ Por su parte, Eurípides explotó otras aventuras colaterales del héroe en *Alcmeón en Psófide*⁷⁸⁵ y *Alcmeón en Corinto*.⁷⁸⁶ La preferencia de los tres grandes tragediógrafos por este personaje se hace extensible a otros considerados menores, como Aqueo, Queremón, Agatón, Timoteo, Nicómaco de Alejandría y un largo etcétera.⁷⁸⁷ En suma, como afirma la propia *Poética* (1453a-b), no hay duda de la popularidad de este personaje sobre la escena griega y su asociación con el matricidio. Esto debe hacerse extensible, además, a la comedia, ya que sabemos de dos comedias intituladas *Alcmeón* y atribuidas a Anfis y a Mnesímaco, dos comediógrafos del siglo IV.

Previsiblemente las diferentes aproximaciones a la figura de Alcmeón por parte de los trágicos articularon, pero también modificaron y alteraron las versiones que circulaban de este mito, especialmente en lo que debía atañer al matricidio y sus consecuencias.⁷⁸⁸ Las tragedias sobre Alcmeón enlazaron y ordenaron algunos episodios de la trayectoria vital del homicida, como, por ejemplo, el segundo soborno de Erífyle, ya

⁷⁸² LUCAS DE DIOS (2008: 296-298).

⁷⁸³ LUCAS DE DIOS (1983: 91-94), GARCÍA GUAL (2014: 53-54). Dejamos de lado la *Erífyle*, ya que no hay seguridad de su independencia de los *Epígonos*.

⁷⁸⁴ Cf. S. *Fr.* 108, vid. de nuevo, LUCAS DE DIOS (1983: 60-63).

⁷⁸⁵ WEBSTER (1967: 39-43), cf. Paus. 6. 17, 6, 7. 24, 7; Apollod. 3. 7, 5.

⁷⁸⁶ WEBSTER (1967: 265-268), cf. Apollod. 3. 7,7.

⁷⁸⁷ SOMMERSTEIN (2013: 463-464; con un catálogo por autores, 481-486).

⁷⁸⁸ Cf. Arist. *EN.* 1111, a20, donde se critica la decisión de Alcmeón, probablemente siguiendo una tragedia. Un caso curioso también transmitido por Aristóteles es el *Alcmeón* de Astidamas, tragediógrafo del siglo IV. De acuerdo con la *Poética* (1453a-b), en esta obra Alcmeón realizó el crimen sin conocer la gravedad de su acto y la relación de parentesco con su madre (ἀγνοοῦντας δὲ προᾶξιαι τὸ δεινόν, εἴθ' ὕστερον ἀναγνωρίσαι τὴν φιλίαν), cf. TARÁN-GUTAS (2012: 263-264, nota *ad loc.*). Al respecto, DELCOURT (1959: 48) dedujo lo siguiente: «Cela peut signifier ou bien que des circonstances inconnues induisaient le fils en erreur sur l'identité de sa mère, ce qui ne se concilie avec aucune mythopée connue, ou bien que son intelligence était troublée au moment où il la tua.»

documentado en Helánico (*Fr.* 98) o el infausto matrimonio de Alcmeón, seguramente ya presente en alguna de las obras del ciclo tebano. En ese sentido, las fuentes más tardías son las que presentan relatos más completos y cohesionados, pero también diversos, sobre Alcmeón.⁷⁸⁹ En efecto, en muchas ocasiones, con vocación de anticuarios o *paleógrafos*, estos autores recogen y cotejan diversas versiones del mito, un hecho que evidencia una larga y variada tradición sobre el matricida. Esto es particularmente evidente, por ejemplo, en la controversia al respecto de si el matricidio sucede antes o después de la segunda campaña contra de Tebas. Asclepiades (*Asclep. Tragil. Fr.* 29), autor del siglo IV, recoge que Anfírao hizo prometer a Alcmeón que mataría a su madre antes de partir con los Epígonos. Por su parte, como nota DELCOURT (1959: 46-47), tanto Apolodoro como Diodoro Sículo parecen querer aunar esta variante con la que sitúa el homicidio después de la caída de Tebas.⁷⁹⁰

Como también advierte DELCOURT (1959) en las primeras páginas de su célebre ensayo, no podemos dejar de lado las influencias entre autores y la contaminación entre los dos grandes matricidas, Alcmeón y, el más popular, Orestes. Las semejanzas son evidentes: ambos matricidas actúan y cometen un crimen aborrecible para vengar al progenitor, asesinado a instancias de una corruptible esposa. GARCÍA GUAL (2014: 90-91) subraya que hay diferencias substanciales entre ambos matricidas: a diferencia de Clitemnestra, Erífíle no es en ningún caso autora material del crimen, sino su mediadora, al obligar a su esposo a participar en la guerra contra Tebas para favorecer a su hermano, Adrasto. Así, el matrimonio de Erífíle con Anfírao probablemente pretendía resolver

⁷⁸⁹ D. S. 4. 65, 6-7; 66, 1-4; Paus. 8. 24, 7-8; Apollod. 3. 7.3-7; Hyg. *Fab.* 73; Ov. *Met.* 9. 407-417.

⁷⁹⁰ Diodoro Sículo (4. 66, 1-3) apunta que Alcmeón interrogó a Apolo (ἐπηρώτεσε) por dos razones, para conocer si debía participar en la segunda expedición contra Tebas y el castigo de Erífíle (ἐπὶ τὰς Θήβας στρατείας καὶ περὶ τῆς Ἐριφύλης τῆς μητρὸς κολάσεως); no obstante, un poco antes (4. 65, 6), el propio historiador dice que Alcmeón lo hizo de acuerdo con las órdenes de su padre (κατὰ τὰς τοῦ πατρὸς ἐντολὰς). Apolodoro presenta también esta doble causalidad: el mandato de Anfírao de que Alcmeón y Anfíloco matasen a su madre una vez hubieran crecido (τοῖς παισὶν ἐντολὰς ἔδωκε τελειωθεῖσι τὴν τε μητέρα κτείνειν, 3. 6, 2) y, también, más adelante, la orden del oráculo de Apolo (καὶ χρῆσαντος Ἀπόλλωνος αὐτῷ τὴν μητέρα ἀπέκτεινεν, 3. 7, 5). Como analiza DELCOURT (1959: 46-47), ambos autores presentan versiones, probablemente porque intentan aunar diversas fuentes, cf. GANTZ (1993: 524-526).

una disputa entre estos dos γένη, que gobernaban, junto a los Prétidas, en Argos.⁷⁹¹ No obstante, la lealtad de Erífyle parece oscilar entre su hermano, Adrasto, a cuyo γένος ella había estado vinculada anteriormente,⁷⁹² y su marido, Anfiarao, con el que Erífyle contrajo matrimonio. El elemento decisivo es, precisamente, la avaricia de Erífyle, puesta de relieve ya en la épica, dado que esta acepta el soborno, ya sea de parte de Adrasto o de Polinices, a cambio de la participación de Anfiarao en la guerra; e incluso, en algunas versiones, repite idéntico proceder con su hijo Alcmeón. El conflicto entre el marido y su familia política (γαμβροί) se perpetuaba, además, en la biografía mítica de Alcmeón, especialmente en la Psófide, donde el matricida era asesinado a manos de los hijos de Fegeo, hermanos de su primera esposa, y estos, a su vez, a manos de los hijos de Alcmeón, que, gracias a los ruegos de su madre a Zeus, se convertían en adultos de inmediato para vengar a su padre.⁷⁹³ Este conflicto en el seno del οἶκος coloca a Alcmeón en una situación muy diferente a la de Orestes, ya que Alcmeón no es un exiliado ni está desposeído de sus derechos; al contrario, todo da a entender que Alcmeón formaba parte del núcleo familiar. No obstante, las órdenes del oráculo y la promesa hecha a su padre en su infancia debían poner, sin duda, al héroe en una situación difícil dentro del οἶκος.



Entrando ya en el de Tucídides, el historiador introduce el relato de Alcmeón dentro de la descripción de las costas de Acarnania en ocasión de las maniobras navales llevadas a cabo allí por los atenienses en el invierno del tercer año de guerra, durante el año 428. Ha llamado la atención de los investigadores la función de este relato al final del segundo libro de Tucídides, dada la renuencia del historiador a la hora de introducir este tipo de excursos mitológicos.⁷⁹⁴ Con todo, el historiador parece mostrar un especial

⁷⁹¹ Algunas fuentes nos transmiten que Anfiarao había matado a un familiar de Adrasto, su padre, Tálao, o su hermano, Prónax, tal vez, como sugiere GANTZ (1993: 507-508), por el reparto de poder en Argos. Cf. Sch. Pi. N. 9. 30a-b; Menaechm. Fr. 10; Ael. VH. 4, 5.

⁷⁹² Cf. Apollod. 3. 6, 2; Hyg. Fab. 73, 1-3.

⁷⁹³ Cf. Ov. Met. 403-416; Apollod.

⁷⁹⁴ HORNBLLOWER (1991: 377-378, nota *ad loc.*), que sugiere su aparición por asociarse al Alcmeón ateniense, epónimo de los Alcmeónidas. Más convincentemente, POTHOU (2009: 56-57) concluye que

interés en explicar la llegada de Alcmeón al Aqueloo y la instauración de su linaje en la zona. Reproducimos el pasaje:

[...] λέγεται δὲ καὶ Ἀλκμέωνι τῷ Ἀμφιάρῳ, ὅτε δὴ ἀλᾶσθαι αὐτὸν μετὰ τὸν φόνον τῆς μητρὸς, τὸν Απόλλω ταύτην τὴν γῆν χρῆσαι οἰκεῖν, ὑπειπόντα οὐκ εἶναι λύσιν τῶν δειμάτων πρὶν ἂν εὐρῶν ἐν ταύτῃ τῇ χώρᾳ κατοικήσῃται ἥτις ὅτε ἔκτεινε τὴν μητέρα μήπω ὑπὸ ἡλίου ἑωρᾶτο μηδὲ γῆ ἦν, ὡς τῆς γε ἄλλης αὐτῷ⁷⁹⁵ [6] μεμιασμένης. ὁ δ' ἀπορῶν, ὡς φασί, μόλις κατενόησε τὴν πρόσχωσιν ταύτην τοῦ Ἀχελῷου, καὶ ἐδόκει αὐτῷ ἰκανῆ ἂν κεχῶσθαι δίαιτα τῷ σώματι ἀφ' οὐπερ κτείνασ τὴν μητέρα οὐκ ὀλίγον χρόνον ἐπλανᾶτο. καὶ κατοικισθεὶς ἐς τοὺς περὶ Οἰνιάδας τόπους ἐδυνάστευσέ τε καὶ ἀπὸ Ἀκαρνάνος παιδὸς ἑαυτοῦ τῆς χώρας τὴν ἐπωνυμίαν ἐγκατέλιπεν. τὰ μὲν περὶ Ἀλκμέωνα τοιαῦτα λεγόμενα παρελάβομεν. (Th. 2. 102, 5-6)

Se dice que también, cuando Alcmeón, hijo de Anfiarao iba errante tras el asesinato de su madre, el oráculo de Apolo le dictó habitar esta tierra [*sc.* las islas Eníadas, cerca de Acarnania], ya que este le había advertido que no hallaría solución alguna a sus temores hasta encontrar e instalarse en aquella región que, cuando asesinó a su madre, no hubiera sido vista aún por el sol ni siquiera fuera entonces tierra, porque la tierra restante había sido mancillada.⁷⁹⁶ Según se dice, anduvo perplejo, pero, finalmente, pensó en el suelo aluvial del río Aqueloo y le pareció que se habría acumulado suficiente tierra para poder subsistir allí, ya que había pasado mucho tiempo desde que empezó a vagar después de matar a su madre. Habiéndose instalado en ese lugar, cerca de las Eníadas, estableció allí su poder y este territorio recibió su nombre por su hijo, Acarnán. Tales cosas que se dicen sobre Alcmeón hemos recogido.

Tucídides parece un excelente conocedor de estos mitos, puesto que, un poco antes (Th. 2. 68, 1-2), menciona la fundación de Argos por Anfíloco, hermano de Alcmeón, para explicar el origen de las desavenencias entre argivos y ambraciotas. En ese sentido, no hay duda de que ya existía, en tiempos de Tucídides, una tradición sólida sobre los hijos de Anfiarao. Con todo, es difícil conocer de qué tradición se sirvió el

el objetivo es explicar la creación de las islas Eníadas e ilustrar la topografía de la zona, una idea ya apuntada por GOMME (1956: 275, nota *ad loc.*).

⁷⁹⁵ El dativo αὐτῷ puede tener como antecedente tanto a Alcmeón como *ad sensum* el matricidio, explícito en la oración subordinada temporal ὅτε ἔκτεινε τὴν μητέρα. En nuestra traducción nos hemos decantado por esta segunda posibilidad.

⁷⁹⁶ El término αὐτῷ es claramente ambiguo puesto que el pronombre puede hacer referencia tanto a Alcmeón como al matricidio en sí. En nuestra traducción hemos optado por conservar esta ambigüedad semántica.

historiador. HUXLEY (1969: 51) sugirió que Tucídides seguía de cerca el ciclo épico, probablemente la *Alcmeónida*, ya que, como hemos visto, en esta obra (*Fr.* 5) se mencionaba la llegada de Alcmeón a Acarnania. Ahora bien, Tucídides parece haber recolectado diversas fuentes de carácter oral (λέγεται; περὶ Ἀλκμέωνα τοιαῦτα λεγόμενα παρελάβομεν, Th. 2. 102, 5-6),⁷⁹⁷ de modo que no se puede negar la posibilidad de que el autor hiciera referencia a tradiciones locales, vinculadas o no a la *Alcmeónida*, similares a las que recogerá unos siglos más tarde Pausanias (8. 24, 7-8) en la Psófide, donde se decía que se encontraba la tumba de Alcmeón. Ciertamente, la geografía de la zona se prestó a relacionarse con Alcmeón;⁷⁹⁸ en ese sentido, el propio Tucídides y otros autores⁷⁹⁹ relacionan Acarnán con Acarnania, y Anfíloco, hermano o hijo de Alcmeón, con Argos Anfíloquide, en la vecina región de Anfíloquia.⁸⁰⁰ Por último, no se puede obviar la influencia del drama ático a la hora de propagar las versiones del mito. Así, por

⁷⁹⁷ HORNBLOWER (1991: 378, nota *ad loc.*), *contra* GOMME (1956: 250, nota *ad loc.*).

⁷⁹⁸ Un poco antes de nuestro pasaje, el propio Tucídides (2. 102, 2) describe brevemente el curso del Aqueo. Este río partía del norte, atravesaba Anfioquia, cruzaba el golfo de Ampracia y Dolopía, llegaba a Acarnania, donde hacía de frontera natural con Etolia al este, y desembocaba en el mar.

⁷⁹⁹ Cf. Str. 10.2.6; Apollod. 3. 7, 5-7.

⁸⁰⁰ El papel de Anfíloco como héroe colonizador ha sido poco estudiado. Como ya hemos mencionado, Tucídides (2. 68, 1) relata la fundación de Argos y Anfíloquia por parte de Anfíloco (Ἄργος τὸ Ἀμφιλοχικὸν καὶ Ἀμφιλοχίαν τὴν ἄλλην ἔκτισε) a causa de su descontento con la situación de Argos (οὐκ ἄρεσκόμενος τῇ ἐν Ἄργει καταστάσει), tal vez un eufemismo para referirse a la presencia de Erífyle en la ciudad o, más probablemente, al matricidio de Alcmeón, sobre el que, según afirma lacónicamente Apolodoro (3. 7, 5), algunos autores mencionaban la participación del propio Anfíloco. Sea como fuere, la fundación de la Argos Anfíloquide comporta la civilización de la zona, ya que, bajo Anfíloco, los anfíloquios aprendieron griego (ἠλληνίσθησαν, 2. 68, 1). Estrabón contrasta dos versiones en dos ocasiones (7. 7, 7; 10. 2, 26). Siguiendo a Éforo (*Fr.* 123, 123a cf. Str. 6. 4), menciona que Anfíloquia era una fundación de Alcmeón (ἐκείνου κτίσμα ἀποφαίνει) y que los anfíloquios toman el nombre de Anfíloco; por otro lado, siguiendo a Tucídides (seguramente, 2. 68, 1-3;) y otros autores (καὶ ἄλλοι), el geógrafo afirma que, después de la guerra de Troya, Anfíloco se instaló en Acarnania y tras suceder a su hermano en el poder (κατὰ διαδοχὴν, 10. 2, 26) fundó Argos. Retomando probablemente el argumento de *Alcmeón en Corinto* de Eurípides, también Apolodoro (3. 7, 7) hace a Anfíloco hijo de Alcmeón y fundador de Argos Anfíloquico, cf. Apollod. *Epit.* 19-22. Al respecto vid. GANTZ (1993: 527-528). Como subraya DE POLIGNAC (2010: 169-173), no hay duda de la actividad fundadora de Anfíloco, aunque esta parece concentrarse más bien al oeste de Grecia, en Claros y Cilicia, que en el Epiro.

ejemplo, si tomamos como fecha convencional el año 428, momento de los acontecimientos finales de este libro, sabemos con seguridad que ya se habían representado en Atenas los *Epígonos* de Esquilo y *Alcmeón en la Psófide* en el año 438⁸⁰¹ así como, con mayor incerteza, los *Epígonos* de Sófocles.⁸⁰² En realidad, esto no demuestra que el historiador se inspirase en alguna de estas tragedias, pero evidencia el conocimiento general del mito, incluidos los episodios post-matricidio, en la sociedad ateniense.⁸⁰³ Dada la poca concreción de Tucídides a la hora de enumerar las fuentes, se nos antoja más probable que el historiador se sirviera, por así decirlo, de la cultura popular, transmitida por diversas vías, tal vez alguna local, que de una obra o autor en concreto.⁸⁰⁴

Tucídides presenta a Alcmeón como un héroe que vaga por la tierra durante un largo periodo de tiempo (ἀλᾶσθαι Th. 2. 102, 5; οὐκ ὀλίγον χρόνον ἐπλανᾶτο, 6).⁸⁰⁵ Esta parece ser una circunstancia similar a la del otro matricida, Orestes, que, de acuerdo con el testimonio trágico, también yerra durante largo tiempo.⁸⁰⁶ Este desplazamiento

⁸⁰¹ Vid. WESBTER (1967: 39-40); en este caso, sabemos que la obra es mencionada dentro de la trilogía, *Alcestis, Las cretenses y Alcmeón en la Psófide*, hecho que facilita su datación

⁸⁰² Para su difícil datación, remitimos de nuevo a LUCAS DE DIOS (1983: 93-94).

⁸⁰³ *Contra* GOMME (1956: 225).

⁸⁰⁴ Por otro lado, RIDLEY (1985: 35) considera que se trata de una estrategia del historiador para abordar un mito polémico.

⁸⁰⁵ Plu. *De exilio*, 602d; Apollod. 3. 7, 5-6 traza una larga trayectoria de Alcmeón: (1) de casa de Oicles, su abuelo, en Arcadia, (2) a casa de Fegeo, padre de Arsínoe, en Psófide; de allí, marchó (3) a casa de Eneo, en Calidón, atravesó (4) la región de los tesprotos y, finalmente, (5) se estableció en la rivera del Aqueloo. Este paso por tantos lugares explica también la relación entre los dos matrimonios de Alcmeón, tal vez en origen dos motivos independientes entre sí.

⁸⁰⁶ El vagabundeo en Orestes es recurrente en las diversas tragedias que se nos han conservado. En las *Euménides*, Apolo advierte a Orestes que deberá atravesar *tierra prensada con sus pasos errantes* (πλανοστιβῆ χθόνα, A. Eum. 76). En la *Electra* de Eurípides, Cástor pronostica en el deus ex machina final que las Ceres le harán ir errante girando como una rueda de carro, (Κῆρῆς [...] <σ> αἱ κυνώπιδες θεᾶν | τροχηλατήσουσ' ἐμμανῆ πλανώμενον, E. El. 1252-1253), hasta poder llegar a Atenas donde será juzgado y absuelto. También, en el inicio de *Ifigenia entre los Tauros*, Orestes se lamenta que él y Pílates, como prófugos, han recorrido muchos caminos torcidos (δρόμους τε πολλοὺς ἐξέπλησα καμπίμους, E. IT. 81) y han dado vueltas por toda Grecia (περιπολῶν καθ' Ἑλλάδα, 84), con el único fin de acabar con la locura que afecta al primero y que se asemeja, de nuevo, a una rueda (τροχηλάτου

errático y sin rumbo, propio de la tragedia, enfatiza la desesperada situación de estos homicidas, en riesgo de no encontrar nunca un lugar en el que asentarse por la continua persecución de las Erinias. Como Orestes, el vagabundeo de Alcmeón finaliza solo cuando interviene Apolo. En efecto, mediante su oráculo (χοῆσαι, 5), Apolo señala al hijo de Anfiarao, de un modo un tanto críptico pero habitual en el oráculo, qué debe hacer. La relación entre Alcmeón y Apolo es posiblemente más amplia de lo que a primera vista parece, ya que, como con Orestes, en algunas versiones, tal vez ya conocidas en tiempos de Tucídides, el matricidio de Alcmeón se realiza bajo los auspicios del oráculo de Delfos.⁸⁰⁷ En este pasaje, el oráculo de Apolo se presenta como la autoridad en los casos de impureza por homicidio. El dios indica un rumbo al matricida y el término de su desplazamiento errático;⁸⁰⁸ indudablemente, esta función profética del dios va ligada a la sanadora y purificadora.⁸⁰⁹ De este modo, Alcmeón puede librarse de sus terrores (λύσιν τῶν δειμάτων, 6), una mención que debemos conectar con la demencia⁸¹⁰ que generan las Erinias u otros espíritus que atormentan física o psicológicamente al homicida.⁸¹¹

| μανίας, 82-83). Estos vagabundeos se relacionan claramente con la persecución constante de las Erinias, que se materializa, además, en el extravío interior de la locura. Cf. PADEL (2009: 203 y ss.).

⁸⁰⁷ La autoridad de Apolo en los ritos de purificación se intuye ya, como hemos visto, en el ciclo épico, cf. pág. 156; para la influencia del oráculo de Delfos en la colonización y purificación, cf. nuevamente, DOUGHERTY (1993: 34-41); para su relación con los exegetas, VALDÉS (2009: 309-311).

⁸⁰⁸ Este proceder no es muy diferente al de Apolo en la colonización o fundación de una ciudad, como indica MONTIGLIO (2005: 152).

⁸⁰⁹ Cf. PARKER (1996²: 139-140). Solo en *Euménides*, Apolo es conocido por ser ἰατρόμαντις ‘médico y adivino’ (62), τερασκόπος ‘observador de prodigios’ (62), καθάρσιος ‘purificador’ (63, 578) y φοῖβος ‘brillante’ pero también ‘puro’ (283, 744).

⁸¹⁰ Asclepiádes (Asclep. Tragil. Fr. 29) menciona la locura y curación de Alcmeón, pero desligándola de Acarnania ([...] καὶ διὰ τὴν μητροκτονίαν μανῆναι. Τοὺς δὲ θεοὺς ἀπολύσαι τῆς νόσου αὐτὸν διὰ τὸ ὀσίως ἐπαμύνοντα τῷ πατρὶ τὴν μητέρα κατακτείνειαι.). Vid. asimismo D.S. 4.65, 7.

⁸¹¹ Como con Orestes, las Erinias están especialmente presente en la versión que transmite Apolodoro (3. 7, 5-6). Por su parte, Pausanias (8. 24, 8) menciona τὸν Ἐριφύλης ἀλάστορα, ‘el espíritu vengador de Erifíle’. Sobre ἀλάστωρ y Zeus Ἀλάστορος, cf. nota al pie 1625. En *Coéforas*, Orestes también cuenta que sufrirá, entre otras cosas, la locura y los terrores nocturnos, pero en este caso de los προστροπαῖα de los difuntos, en alusión al espíritu vengador de su padre, Agamenón (καὶ λύσσα καὶ μάταιος ἐκ

Apolo comunica a Alcmeón que la λύσις τῶν δειμάτων llegará cuando se instale en un lugar con unas curiosas particulares. Dos son los requisitos de dicho lugar: que, cuando fue cometido el asesinato, (1) no haya estado bajo la vista del sol (ὑπὸ ἡλίου ἔωρᾶτο, Th. 1. 102, 5) y (2) que no fuera entonces tierra, porque cualquier otra había sido mancillada por el crimen de Alcmeón (μηδὲ γῆ ἦν ὡς τῆς γε ἄλλης αὐτῷ μεμιασμένης, 5-6). Como bien deduce Alcmeón, se trata de una χώρα cuya superficie se ha formado después del matricidio⁸¹² y, por tanto, no ha sido contaminada. Particularmente llamativa es la virulencia de la impureza, explicitada con la subordinada ὡς τῆς γε ἄλλης αὐτῷ μεμιασμένης; en efecto, la impureza se presenta como una realidad extremadamente contaminante, que se extiende globalmente al resto de la γῆ al realizar el matricidio. La excepcional fuerza de esta impureza es explicada ingeniosamente por DELCOURT (1959: 49-50) como un gesto de solidaridad de la tierra, también madre, con Erífyle; con todo, esta relación no aparece explícita en las fuentes y, como en el caso de Orestes, puede explicarse por el excepcional aborrecimiento de este crimen.⁸¹³ Una relación indirecta con la impureza puede también rastrearse en la primera condición del oráculo, según la cual el sol no debe haber visto la χώρα en la que habitará Alcmeón, puesto que el sol es una entidad particularmente sensible a la impureza por su omnisciencia.⁸¹⁴ El temor de contaminar el sol y la tierra parece funcionar como un merismo particularmente presente en la tragedia, lo cual puede indicar que esta era una de las fuentes consultadas por el

νυκτῶν φόβος | κινεῖ ταράσσει καὶ διωκᾶθει πόλεως | χαλκηλάτοι πλάστιγγι λυμανθὲν δέμας, *Ch.* 288-290).

⁸¹² Esta es la idea que aparece haberse retenido, siglos más tarde, en Pausanias (8. 24, 8): [...] μόνην χώραν οὐ συνακολουθήσειν, ἥτις ἐστὶ νεωπότη καὶ ἡ θάλασσα τοῦ μητροῦ μιάσματος ἀνέφηγεν ὕστερον αὐτήν.

⁸¹³ En ese sentido, algunas tradiciones, transmitidas por la tragedia (E. *El.* 1273-1275; *Or.* 1644-1647, cf. Pherecyd. *Fr.* 135), mencionan la huida de Orestes a Arcadia, donde funda Orest(h)io, junto al río Alfeo. Este *aition* parece estar en disputa en diversas regiones, puesto que, como testimonia Pausanias, había una controversia en torno a si la fundación era de Oresteo, hijo de Licaón (Ὀρεσθεύς), u Orestes (Ὀρέσσης), el matricida, cf. Paus. 8 3,1-2, para un estado de la cuestión y la situación geográfica de la ciudad. Vid. DRAKOPOULOS (1991), PUCCI (2017: 191-271, especialmente 225-237).

⁸¹⁴ Cf. Hes. Th. 727-730, vid. nuestra nota precedente núm. 610.

historiador.⁸¹⁵ En ese sentido, PARKER (1996²: 316-317) apunta sugerentemente que «when heroes or their attendants say that they pollute the sun, or that earth itself will not receive them, it is tempting to see this rejection by the very elements as an extreme extension of their exclusion from the society of men».

Si ἡ ἄλλη (γῆ) ha sido contaminada, se debe deducir, *a sensu contrario*, que la πρόσχωσις del río es un lugar puro. Es muy sugerente que se trate de un terreno aluvial, junto a las islas Eníadas, ya que es un terreno pantanoso en la desembocadura del río y, por tanto, en contacto tanto con agua dulce del río como de mar, dos sustancias empleadas en rituales catárticos. Esta nueva χώρα es además un terreno sin hollar, entre la tierra y el agua, por tanto, ambiguo, particularmente apropiado para Alcmeón, puesto que es un lugar alejado y claramente liminal. La mera instalación en la χώρα es suficiente para librar al héroe de sus terrores, sin introducir ningún tipo de rito catártico.

No obstante, la purificación es explícita en autores más tardíos. Con muchos siglos de diferencia, Apolodoro (3. 7, 5) afirma que una primera purificación en la Psófide por su rey local, Fegeo, cuya hija, Arsínoe, Alcmeón toma por primera esposa. A ella le entrega, además, los objetos fatales que habían servido para sobornar a su madre Erífyle y que desencadenan, más adelante, de nuevo la fatalidad.⁸¹⁶ Como al cabo de un tiempo la impureza se vuelve a manifestar en la tierra (γενομένης δὲ ὕστερον τῆς γῆς δι' αὐτὸν ἀφόρον), el oráculo le indica que debe partir a la desembocadura del río Aqueloo para ser juzgado allí de nuevo (παρ' ἐκεῖνον παλινδικίαν λαμβάνειν).⁸¹⁷ Tras un largo viaje,

⁸¹⁵ Cf. D. 19.267. Así en la *Medea* (1327-1328) de Eurípides, Jasón pregunta a Medea cómo se atreve a mirar al sol y la tierra: καὶ ταῦτα δράσασ' ἥλιόν τε προσβλέπεις | καὶ γαῖαν, ἔργον τλάσσει δυσσεβέστατον. Antes el Coro (1251-1254) advierte al sol y la tierra para que alejen su mirada antes de que Medea mate a sus hijos: ἰὼ Γᾶ τε καὶ παμφαῖς | ἀκτὶς Ἰλίου, κατίδεν' ἴδετε τὰν | ὀλομέναν γυναῖκα, πρὶν φοινίαν | τέκνοις προσβαλεῖν χερ' αὐτοκτόνον ·

⁸¹⁶ En efecto, más adelante, a petición de su segunda esposa, Calírooe, Alcmeón reclama a Fegeo los presentes con la excusa de que los debía consagrar en Delfos para librarse de su locura (τεθεσπίσθαι τῆς μανίας ἀπαλλαγὴν ἑαυτῷ). Fegeo descubre la verdad y ordena que maten a Alcmeón en ruta a Delfos.

⁸¹⁷ El término παλινδικία es claramente un tecnicismo jurídico que señala la celebración de un mismo juicio por una misma causa, cf. Plu. *Dem.* 61; Poll. 8,26. No conocemos ningún caso en que Alcmeón fuera juzgado, pero, como en el caso de Orestes o Ares, es posible que, en alguna fuente consultada por Apolodoro se diera esta circunstancia.

el propio río Aqueloo purifica a Alcmeón (καθαίρεται τε ὑπ' αὐτοῦ) y le entrega en matrimonio a su propia hija, Calírroe. Pausanias (8. 24, 8-9) también transmite este mito, incluyendo la purificación de Alcmeón, pero con diferencias importantes: el nombre de la primera esposa es Alfesíbea,⁸¹⁸ y Calírroe es hija del río Aqueloo y de Erífíle (ἡ μήτηρ ἄρα τοῦ Ἀλκμειῶνος). Pausanias parece seguir una tradición diferente de Apolodoro,⁸¹⁹ muy probablemente de carácter local (λόγῳ τῶν Ἀκαρνάνων, 9). Sea como fuere, no es improbable que Tucídides fuera conocedor de estas purificaciones, sea en la Psófide o en la propia orilla del Aqueloo. Su omisión puede explicarse, tal vez, por su tendencia general a minimizar la dimensión más religiosa o mítica de los hechos históricos.⁸²⁰ De hecho, en líneas generales, el historiador no parece muy interesado en la cuestión de la impureza: no menciona las Erinias ni, explícitamente, que Alcmeón fuera impuro. En el pasaje del historiador, la mancilla religiosa se presenta solo en los dictámenes del oráculo, puesto que la impureza es la condición que justifica la elección del lugar donde el matricida debe instalarse. En ese sentido, la breve digresión de Tucídides sobre Alcmeón no pretende tratar *in extenso* la biografía del homicida, sino explicar la situación de la isla y la relación de su linaje con Acarnania. Por esta razón, la historia del matricida empieza *in medias res* y finaliza, pues, *in medias res*, ya que Tucídides concluye la narración situando a Alcmeón reinando en el lugar (ἐδυνάστευσε, Th. 2. 102, 6) y estableciendo allí a su hijo Acarnán, héroe epónimo de la zona, sin abundar en la suerte del homicida o el destino de su descendencia.

En suma, a pesar de que Tucídides introduce la historia de Alcmeón de un modo algo tangencial, hemos podido señalar algunas cuestiones de interés. En primer lugar, Tucídides forma parte de una cadena de transmisión de una tradición compleja y múltiple sobre este matricida que se remonta, como mínimo, al ciclo épico. Del testimonio del historiador podemos deducir los elementos principales del mito, tal como nos han sido transmitidos por Apolodoro y otras fuentes más tardías: el asesinato de Erífíle, el vagabundeo de Alcmeón después del matricidio, la locura, la intervención del

⁸¹⁸ Como sugiere GUAL (2014: 53-55), Alfesíbea es mencionada por autores latinos como la primera esposa de Alcmeón y, probablemente, tuviera un papel más bien positivo en algunas tragedias, al vengarse de sus propios hermanos por amor a su esposo, cf. Prop. 1. 15, 15-16, de nuevo, Apollod. 3. 7, 2-8.

⁸¹⁹ Vid. de nuevo, GANTZ (1993: 526-527).

⁸²⁰ FURLEY (2006: 415-418).

oráculo y el establecimiento de su dinastía en Acarnania. Debemos subrayar especialmente la intervención del oráculo de Apolo, lo cual probablemente indica la influencia de Apolo como autoridad que protege y, en ocasiones, purifica al homicida. En segundo lugar, por lo que atañe a la impureza, el autor describe los efectos del matricidio tanto en Alcmeón, preso de la locura, como en la tierra que, por contacto, ha sido contaminada (μεμιασμένη) y rechaza la presencia del matricida. Por último, pese a que no se menciona un rito de purificación, el peregrinaje del héroe culmina con su llegada a Acarnania; como ya hemos mencionado, este es un patrón común⁸²¹ a muchos homicidas, cuyo restablecimiento en la vida social tiene lugar mediante colonización de un nuevo territorio o la fundación de una ciudad.

Para acabar, debemos subrayar, de nuevo, la importancia de la figura de Alcmeón en Acarnania y Anfioquía. Ya hemos mencionado un poco más arriba, que, en época de Pausanias (8. 24, 8-9), los acarnanios se reclamaban como descendientes de Alcmeón y sus hijos. En ese sentido, con más de un siglo de anterioridad, Estrabón (10. 2, 25) menciona un curioso suceso entre acarnanios y romanos. Siguiendo tal vez, como en otros pasajes, a Éforo,⁸²² el geógrafo explica, sin mencionar el matricidio, que, tras haber ayudado a Diomedes a capturar Etolia, Alcmeón conquistó Acarnania (εις τὴν Ἀκαρνανίαν παρελθεῖν καὶ ταύτην καταστρέφεσθαι. El geógrafo también relata que el matricida rehusó participar en la guerra de Troya, un hecho que conecta con la ausencia de los acarnanios en la *Iliada*. A continuación, Estrabón cuenta que, según parece (ὡς εἰκός), este relato fue utilizado sofisticadamente por los acarnanios para preservar su autonomía frente a los romanos, aduciendo que los acarnanios, fueron los únicos helenos que no se enfrentaron a los antepasados (ἐπὶ τοὺς προγόνους) de los romanos, esto es, los troyanos.⁸²³ A pesar de ser textos tardíos, estos relatos acreditan la explotación de estos mitos por parte de estas poblaciones locales.⁸²⁴ A nuestro entender, la llegada de

⁸²¹ Cf. DOUGHERTY (1994: 184-186), vid. la nota al pie núm. 428.

⁸²² Cf. Str. 7.7, 7. Recordemos que un poco más adelante Estrabón, (10, 2. 26= Ephor. Fr. 123a) utiliza esta fuente para confrontarla a Tucídides.

⁸²³ Str. 10. 2, 25: τοῦτοις δ' ὡς εἰκός, τοῖς λόγοις ἐπακολουθήσαντες οἱ Ἀκαρνανῆες σοφίσασθαι λέγονται Ῥωμαίους καὶ τὴν αὐτονομίαν παρ' αὐτῶν ἐξανύσασθαι, λέγοντες ὡς οὐ μετάσχοιεν μόνοι τῆς ἐπὶ τοὺς προγόνους τοὺς ἐκείνων στρατείας.

⁸²⁴ Cf. SIERRA MARTÍN (2013: 209-211).

Alcmeón a las Eníades, un terreno virgen y pantanoso, corresponde, en el imaginario mítico, a la instalación del γένοϛ de Anfiarao en un territorio aún por colonizar, de substrato prehelénico. En ese sentido, como subraya SIERRA MARTÍN (2013: 209-2011), siguiendo al célebre historiador G. Grote, la temprana apropiación de Alcmeón y Anfíloco por parte de estos territorios se relaciona con el prestigio de los adivinos acarnanios,⁸²⁵ un don que provendría, en última instancia, de la llegada de los célebres descendientes de Melampo a la región.

Si tomamos esta interpretación, concluiremos subrayando la ambivalencia de la figura de Alcmeón en las fuentes conservadas. Así, en el santuario de Oropos, Alcmeón era privado de su τιμή por el crimen contra su propia madre, mientras que su relación con Acarnania era reivindicada y celebrada a nivel local, puesto que ello permitía entroncar la región con el linaje de los príncipes argivos y el adivino Melampo. Esta ambigüedad precisamente nos permite observar el carácter tanto positivo como negativo que podían adquirir estos personajes, portadores de la impureza, pero, una vez purificados y aceptados, también portadores de beneficios para la comunidad de acogida.⁸²⁶

⁸²⁵ Cf. Hdt. 162, 4; 7. 219, 221, los ejemplos son de SIERRA MARTÍN (2013).

⁸²⁶ Esta es una idea ya apuntada por GERNET (2001 [1917]: 253-255).

4.2. Impureza, instituciones y πόλις en la historiografía

4.2.1. Τὸ κυλώνειον ἄγος

Con la expresión κυλώνειον ἄγος, algunos autores⁸²⁷ evocan sintéticamente las consecuencias religiosas de un suceso que convulsionó la historia de Atenas. Se considera que la rebelión de los Cilónidas debió de tener lugar entre la horquilla del 640-636,⁸²⁸ de acuerdo con la victoria de Cilón en la Olimpiada. A raíz del asesinato de los cilónidas, se dio paso a un periodo de inestabilidad que condujo a reformas políticas de la mano de Dracón y Solón, la instauración de la tiranía pisisrátida por más de cincuenta años y la llegada de la democracia a manos de un descendiente de uno de los homicidas encausados. Heródoto (5. 71), Tucídides (1. 126), la *Vida de Solón* (12. 2-4) de Plutarco y la *Constitución de los atenienses* (1.1) y, en menor medida, Diógenes Laercio (1. 109-111) son las fuentes principales que nos transmiten este suceso que ha hecho correr -y previsiblemente seguirá siendo así- verdaderos ríos de tinta por parte de historiadores y estudiosos de la Antigüedad en general.⁸²⁹ La pluralidad de fuentes y los diversos puntos de vista adoptados, por los autores antiguos⁸³⁰ a la hora de tratar esta cuestión demuestran la importancia y la prevalencia de este suceso en la memoria colectiva de Atenas.

Antes de empezar nuestro comentario, facilitamos la siguiente tabla sinóptica, puesto que será necesario hacer alusión a estas fuentes:

⁸²⁷ A partir de Plutarco, si bien esta terminología es muy probablemente anterior, Plu. *Sol.* 11, 2; *Per.* 33, 1; D.L. 110, 11; Theo rhetor, *Prog.* 69, 29; 84, 3; Hemo. *Inu.* 2, 5; Ephor. 2a 70; Hsch. s.v. κυλώνειον ἄγος, Sud. s.v. κυλώνειον ἄγος, etc.

⁸²⁸ Cf. RODHES (1981: 81-83).

⁸²⁹ Sin ánimo de ser exhaustivos, citamos algunas de las obras más importantes y recientes. Sobre su supuesta relación con la ley del homicidio, HUMPREYS (1991: 22-25); FORSDYKE (2005: 84-91), *contra* GAGARIN (1981: 19-21; 2008: 94-97). Sobre la reforma religiosa y política, vid MOULINIER (1946); RHODES (1981: 79-84); STANTON (1990); PARKER (1996²: 14-16, 211-212); VALDÉS GUÍA (2002a, 2002b); PHILLIPS (2008: 35-43); GAGNÉ (2013: 306-325); ROOD (2013).

⁸³⁰ Una prueba del interés de esta cuestión es un escolio de Aristófanes (*Eq.*445) en el que se sintetizan las diferentes versiones. Por otro lado, sabemos que, aparte de las fuentes que citaremos, algunos logógrafos anteriores, como Helánico, se habían también interesado por este acontecimiento.

Tabla 3: Comparativa sobre el *καλώνειν ἄγος* en las diversas fuentes.⁸³¹

	Hdt. 5.71	Th. 1. 126-127	Arist. <i>Ath.</i> 1.1	Plu. <i>Sol.</i> 12	D.L. 1. 110-111
		X			
Sacrilégio	Refugio junto a la estatua o el altar de la diosa	X	X		X
	Engaño por parte de los arcontes		X		
	Muerte de los Cilónidas cerca de (los altares de) las Venerables		X		X
	Acusados del sacrilégio	Alcmeónidas	Nueve arcontes		Megacles y los otros arcontes
	Juicio a los homicidas			X	X
Consecuencias	Destierro de los homicidas	X	X	X	X
	Expulsión de los cadáveres fuera de las fronteras		X	X	X
	Manifestación del ἄγος en la ciudad				X
	Purificación de Epiménides			X	X
Destierro de los descendientes (ἐναγεῖς)	X	X	X	X	

Heródoto es la fuente más antigua que tenemos a nuestro alcance. El historiador introduce el relato de los cilónidas en ocasión de los enfrentamientos previos a la adopción de la democracia y la injerencia espartana en la política ateniense. En efecto, según el historiador de Halicarnaso (5. 70), Iságoras solicita a Cleómenes, rey espartano y huésped de Iságoras, que acuda en su auxilio contra su enemigo político, Clístenes. Este

⁸³¹ Nótese que, en el caso de la *Politeía*, atribuida a Aristóteles, nos encontramos ante una *laguna*, en el de Diógenes Laercio, el biógrafo empieza el episodio *in media res* porque se centra en la figura de Epiménides, de modo que, en estos autores, no podemos completar todos los campos de la tabla.

político ateniense pide a Cleómenes que acuse a los Alcmeónidas y sus partidarios (οἱ συστασιῶται) de ser éναγέες (τοὺς éναγέας ἐπιλέγων) dado el crimen (αἰτίην τοῦ φόνου τούτου) perpetrado contra Cilón y sus partisanos, unas tres generaciones antes de Clístenes. Seguidamente, el historiador explica en qué consiste esta acusación. Reproducimos el pasaje acompañado de su traducción:

οἱ éναγέες Ἀθηναίων ὧδε ὠνομάσθησαν· ἦν Κύλων τῶν Ἀθηναίων ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης. οὗτος ἐπὶ τυραννίδι ἐκόμησε, προσποιησάμενος δὲ éταιρηίην τῶν ἡλικιωτέων καταλαβεῖν τὴν ἀκρόπολιν ἐπειρήθη, οὐ δυνάμενος δὲ ἐπικρατῆσαι ἰκέτης ἕζετο πρὸς τὸ ἄγαλμα. τούτους ἀνιστᾶσι μὲν οἱ πρυτάνεις τῶν ναυκράρων, οἵπερ ἔνεμον τότε τὰς Ἀθήνας, ὑπεγγύους πλὴν θανάτου· φονεῦσαι δὲ αὐτοὺς αἰτίη ἔχει Ἀλκμεωνίδας. ταῦτα πρὸ τῆς Πεισιστράτου ἡλικίης ἐγένετο. (Hdt 5. 71)

Los sacrílegos (éναγέες) atenienses habían recibido este apelativo del siguiente modo: Cilón era un ateniense que había ganado en los juegos olímpicos. Este deseaba hacerse con la tiranía y, tras atraerse hacia sí un círculo de jóvenes de su edad, intentó capturar la Acrópolis; como no pudo, se sentó como suplicante junto a la estatua. Los prítanos de los *naucraros*, que gobernaban entonces Atenas, los sacaron de allí, con la garantía de que (ὑπεγγύους), si bien iban a ser castigados, no lo serían con la pena de muerte. Sin embargo, se culpa a los Alcmeónidas de haberlos matado. Tales cosas sucedieron antes del tiempo de Pisítrato.

A primera vista, el relato de Heródoto diverge en algunos puntos substanciales con las otras fuentes que poseemos. En primer lugar, Heródoto recoge que en ese momento (τότε, 5. 71) la administración pública estaba en manos de los prítanos de los *naucraros*, un cuerpo de funcionarios, que probablemente se remonta al sinecismo de Atenas y del que apenas tenemos testimonios. A juzgar por el pasaje de Heródoto, estos parecen tener como competencia la transferencia y custodia de los criminales hasta el lugar donde van a ser juzgados, muy probablemente el consejo del Areópago.⁸³² Como analiza ROOD (2013: 123-124), en el relato de Heródoto no hay una conexión clara entre los prítanos y los Alcmeónidas, ya que en ningún momento se dice que estos formasen parte de los mismos; al contrario, se puede observar incluso una oposición entre estos dos grupos en el relato de Heródoto, mediante las partículas μὲν y δέ. Se observa, además, que la parataxis de las oraciones parece acentuar este contraste: por un lado, la

⁸³² Cf. VALDÉS GUÍA (2002a: 69-75; 2002b: 81-82)

oración que explica la decisión de los prítanos finaliza con la fórmula *ὑπεγγύους πλὴν θανάτου*,⁸³³ descartando con énfasis la pena capital; por el otro, la oración siguiente, en la que se explica la *αἰτίη* de los Alcmeónidas, se inicia con el infinitivo *φονεῦσαι*, en clara contradicción con el *πλὴν θανάτου* anterior. En nuestra opinión, este relato tan desarticulado, falta de desarrollo y contexto, es un recurso del historiador para demostrar la irrelevancia de la *αἰτίη* contra los Alcmeónidas. En ese sentido, otra diferencia esencial es que Heródoto no menciona a las Venerables en ningún punto de la narración, cuyo culto en la Acrópolis, que probablemente remonta a época micénica.⁸³⁴ Este detalle es importante para nuestro objeto de estudio, ya que, bajo este eufemismo o el de Euménides, se pretendía propiciar a las Erinias, unas deidades ctónicas relacionadas con persecución de los homicidas y los crímenes de sangre, y que es un motivo esencial del ἄγος de los Cilónidas en las fuentes posteriores.⁸³⁵

Pasemos a examinar el testimonio de Tucídides. Durante el siglo pasado⁸³⁶ se consideró que Tucídides parecía enmendar (e incluso polemizar) con Heródoto, un autor más proclive, al parecer de los investigadores, a exculpar a los Alcmeónidas por sus simpatías con el régimen democrático ateniense, pero esta es hoy una interpretación carente de validez entre los especialistas.⁸³⁷ A diferencia de Heródoto, el historiador ateniense inserta este relato en el intercambio de embajadas por parte de lacedemonios y atenienses justo antes del inicio de la Guerra del Peloponeso.

En la primera, los espartanos exigen a los atenienses la expulsión del ἄγος de la diosa (*τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ*, Th. 1. 126, 1), en alusión al asesinato de los Cilónidas, y, en la segunda, los atenienses responden a los espartanos que, a su vez, se ocupen ellos

⁸³³ Literalmente *ὑπ-εγγύη*, ‘bajo la garantía’. La *ἐγγύη* es la garantía personal por una obligación adquirida, ya sea comercial o social. Para *ἐγγύη* y su campo léxico, vid. SANTIAGO (1989: 170); CANTARELLA (2011: 15-20; 2014).

⁸³⁴ VALDÉS GUÍA (2002a).

⁸³⁵ Este papel de vengadoras de los crímenes de sangre, especialmente en los casos de violencia intrafamiliar, aflora especialmente en los textos trágicos de época clásica, si bien no hay evidencias para no pensar que este sea también un rasgo primitivo de este grupo de divinidades, cf. DARBO-PESCHANSKI (2006) para la ambivalencia de la(s) Erinia(s); para las fuentes y la diacronía, ECK (2012: 30-48).

⁸³⁶ Cf. JORDAN (1970: 174 y *ss.*) con bibliografía.

⁸³⁷ Vid. RHODES (1981: 82-83); GAGNE (2013: 308 y *ss.*); ROOD (2013: 122-125).

de dos supuestos ἄγῃ similares. El primero (1. 128, 1) es un sacrilegio similar al de los Cilónidas: unos suplicantes ilotas que se habían refugiado en el templo de Poseidón de Ténaro fueron expulsados y asesinados por los lacedemonios junto al lugar sagrado, un hecho que, según otras fuentes, comportó la ira de Poseidón.⁸³⁸ El segundo (1. 134) es explicado en mayor detalle por el historiador. El célebre general espartano Pausanias pactó a escondidas con el rey persa, pero la conjura fue descubierta por los éforos, y el general se refugió en el templo de Atenea Calcieco, en la Acrópolis de Esparta. Para evitar que huyese, los éforos ordenaron quitar el techo y tapiar las puertas del templo para reducir al suplicante por inanición. No obstante, al percatarse de que Pausanias estaba cerca de su fin (μέλλοντος αὐτοῦ ἀποψῆχειν, 134, 3) lo llevaron al exterior del templo donde pereció casi al instante.

Los detalles de la muerte de Pausanias en el Calcieco serán analizados en el capítulo siguiente; por el momento, baste señalar que estos dos relatos, puestos a colación con fines retóricos por los atenienses, presenta semejanzas evidentes con el κυλώνειον ἄγος: (i.) las víctimas se encuentran bajo el amparo de una divinidad, (ii.) en los tres casos, los homicidas tienen el celo de apartar a los suplicantes del *sacrum* pero, (iii.) ello no impide que los actos sean considerados sacrílegos por haber violado un derecho sagrado de la súplica,⁸³⁹ de modo que (iv.) se desata un ἄγος y (v.) es necesaria una expiación para evitar la ira de la divinidad.⁸⁴⁰ Si bien estos sacrilegios no conllevan la

⁸³⁸ Cf. D. S. 11. 63, 3; Paus. 4. 24, 5 (*infra*); vid. DUCAT (1990: 130-131).

⁸³⁹ Este razonamiento se encuentra también en el escoliasta de este pasaje, cf. Sch. Th. 1. 134, 3: ἐξάγουσιν: ἴνα δῆθεν μὴ ἀσεβήσωσιν. ἐτέρω δὲ τρόπῳ ἠσεβήσαν, ἐν ἱερῷ αὐτὸν πολιορκήσαντες, cf. PARKER (1996²: 182-183).

⁸⁴⁰ De hecho, se puede encontrar otro ejemplo en Heródoto (6. 90-91). En el marco de una crisis social en Egina, un condenado se libra de las ataduras y se refugia en la puerta exterior (πρόθυρα) del templo de Démeter Θεσμοφόρος y se ase con fuerza en las argollas de las puertas del templo. No pudiéndolo separar, los eginetas le cortan las manos, hecho que genera un ἄγος (ἀπὸ τούτου δὲ καὶ ἄγος σφί ἐγένετο) que es expiado con sacrificios hasta después de la expulsión de los eginetas por los atenienses. Vid. al respecto FIGUEIRA (1991: 104-109). También la epigrafía aporta un interesante paralelo: el conocido *Juicio de Mantinea* (SEG 11. 1087), en el que los causantes de la muerte en el santuario, así como sus descendientes, tanto hombres como mujeres, son considerados sacrílegos según un oráculo (ἰμμενφῆ[ς ἔναι καὶ] | τὸ χροῆστέριον, l. 28-29), cf. NOMIMA II 2, págs. 26-31; ECK (2012: 299-300) para el término ἰμμενφή.

expulsión de los homicidas espartanos -de aquí la reclamación de los atenienses-, en el segundo caso del rey espartanos Pausanias, se observa que sí que se da una expiación en términos que vienen dictados desde el oráculo de Delfos.⁸⁴¹

Entrando ya en el episodio de los Cilónidas, el historiador ateniense presenta algunas particularidades dignas de interés que justifican reproducir el pasaje casi en su integralidad:

Κύλων ἦν Ἀθηναῖος ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης τῶν πάλαι εὐγενῆς τε καὶ δυνατός, ἐγεγαμῆκει δὲ θυγατέρα Θεαγένους Μεγαρέως ἀνδρός, ὃς κατ' ἐκεῖνον τὸν [4] χρόνον ἐτυράννει Μεγάρων. χρωμένω δὲ τῷ Κύλωνι ἐν Δελφοῖς ἀνεῖλεν ὁ θεὸς ἐν τοῦ Διὸς τῇ μεγίστῃ ἑορτῇ [5] καταλαβεῖν τὴν Ἀθηναίων ἀκρόπολιν. ὁ δὲ παρὰ τε τοῦ Θεαγένους δύναμιν λαβὼν καὶ τοὺς φίλους ἀναπέισας, ἐπειδὴ ἐπήλθεν Ὀλύμπια τὰ ἐν Πελοποννήσῳ, κατέλαβε τὴν ἀκρόπολιν ὡς ἐπὶ τυραννίδι, νομίσας ἑορτὴν τε τοῦ Διὸς μεγίστην εἶναι καὶ ἑαυτῷ τι προσήκειν Ὀλύμπια [6] νενικηκότι. [...] οἱ δὲ Ἀθηναῖοι αἰσθόμενοι ἐβοήθησάν τε πανδημεὶ ἐκ τῶν ἀγρῶν [8] ἐπ' αὐτοὺς καὶ προσκαθεζόμενοι ἐπολιόρκουν. χρόνου δὲ ἐγγιγνομένου οἱ Ἀθηναῖοι τρυχόμενοι τῇ προσεδρίᾳ ἀπήλθον οἱ πολλοί, ἐπιτρέψαντες τοῖς ἐννέα ἄρχουσι τὴν τε φυλακὴν καὶ τὸ πᾶν αὐτοκράτορσι διαθεῖναι ἢ ἂν ἄριστα διαγιγνώσκουσιν· τότε δὲ τὰ πολλὰ τῶν πολιτικῶν οἱ ἐννέα ἄρχοντες [9] ἔπρασσον. οἱ δὲ μετὰ τοῦ Κύλωνος πολιορκούμενοι φλαύρως εἶχον σίτου τε καὶ ὕδατος ἀπορίᾳ. [10] ὁ μὲν οὖν Κύλων καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐκδιδράσκουσιν· οἱ δ' ἄλλοι ὡς ἐπιέζοντο καὶ τινες καὶ ἀπέθνησκον ὑπὸ τοῦ λιμοῦ, καθίζουσιν ἐπὶ [11] τὸν βωμὸν ἱκέται τὸν ἐν τῇ ἀκροπόλει. ἀναστήσαντες δὲ αὐτοὺς οἱ τῶν Ἀθηναίων ἐπιτετραμμένοι τὴν φυλακὴν, ὡς ἐώρων ἀποθνήσκοντας ἐν τῷ ἱερῷ, ἐφ' ᾧ μὴδὲν κακὸν ποιήσουσιν, ἀπαγαγόντες ἀπέκτειναν· καθεζομένους δὲ τινὰς καὶ ἐπὶ τῶν σεμνῶν θεῶν τοῖς βωμοῖς ἐν τῇ παρόδῳ ἀπεχρήσαντο. καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτῆριοι τῆς θεοῦ [12] ἐκεῖνοι τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνων. ἦλασαν μὲν οὖν καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς ἐναγεῖς τούτους, ἦλασε δὲ καὶ Κλεομένης ὁ Λακεδαιμόνιος ὕστερον μετὰ Ἀθηναίων στασιαζόντων, τοὺς τε ζῶντας ἐλαύνοντες καὶ τῶν τεθνεώτων τὰ ὀστᾶ ἀνελόντες ἐξέβαλον· (Th. 1. 126, 3-6, 8-12)

Muchas generaciones atrás, Cilón, un ateniense noble y poderoso, vencedor de los Juegos Olímpicos, había tomado por esposa una hija de Teágenes, que en aquel tiempo era tirano en Megara. Una vez que Cilón consulto al oráculo de Delfos, el dios le contestó que tomaría la Acrópolis de Atenas “en la mayor fiesta de Zeus”. Tras obtener el apoyo de Teágenes y convencer a sus amigos, Cilón tomo la Acrópolis para instaurar la tiranía en el momento que empezaban las fiestas Olímpicas en el Peloponeso, con la creencia de que estas eran “las mayores fiestas de Zeus” y que esto tenía relación con él, que había ganado en las Olimpiadas. [...] Al darse cuenta, los atenienses acudieron desde los campos en masa contra los cilónidas y se instalaron allí y sitiaron

⁸⁴¹ Cf. Th. 1. 34,4.

la Acrópolis. Al cabo de un tiempo, muchos de los atenienses, cansados por el asedio se fueron, tras haber encomendado a los nuevos arcontes la vigilancia y plenos poderes para gestionar la situación como mejor considerasen (entonces los nuevos arcontes se ocupaban de la mayoría de los asuntos políticos). Ciertamente, los que estaban sitiados con Cílón se encontraban en apuros a causa de la falta de comida y agua. Cílón y su hermano habían escapado; mientras que los otros conjurados, como estaban en una situación difícil e, incluso, algunos morían de hambre, se sentaron sobre el altar de la Acrópolis, como suplicantes. Cuando los vieron a punto de morir en el templo, los atenienses que se ocupaban de su vigilancia los levantaron, bajo la condición de que no les harían ningún daño, pero se los llevaron y los mataron. También dieron muerte a aquellos que se sentaron sobre los altares de las Venerables en la salida de la Acrópolis. Por esta razón, llaman a estos y a los miembros de su linaje sacrílegos e impíos de la diosa (ἐναγεῖς καὶ ἀλιπήριοι τῆς θεοῦ). Así, los atenienses expulsaron a estos impíos y también el lacedemonio Cleómenes los expulsó más tarde en apoyo de una facción ateniense; expulsaron a los vivos y también desenterraron los huesos de los muertos y los arrojaron.

En primer lugar, Tucídides es el único autor que detalla que Cílón había recibido un oráculo de Delfos que predecía su ascensión a la tiranía; no obstante, este no llegó a buen término, debido a que Cílón no interpretó correctamente su verdadero significado.⁸⁴² Seguidamente, el historiador afirma que, al conocerse la noticia, los atenienses de todos los demos vinieron desde los campos y tomaron las armas⁸⁴³ y pusieron bajo asedio la Acrópolis. En consecuencia, pertrechados sin víveres y faltos de líder tras la huida de Cílón y su hermano,⁸⁴⁴ los Cilonidas empezaron a perecer de hambre y sed y se hicieron suplicantes sobre el altar de la Acrópolis (ἐπὶ τὸν βωμὸν ἰκέται τὸν ἐν τῇ ἀκροπόλει, 1. 126, 10). En este punto, el historiador detalla que, a la sazón, los nueve arcontes se ocupaban de gran parte de los asuntos políticos (τὰ πολλὰ τῶν πολιτικῶν, 1. 126, 8). Como en el pasaje de Heródoto, las máximas autoridades del momento consiguieron que los suplicantes se levantaran de los sitios con la promesa de

⁸⁴² Al parecer de ROOD (2013: 130-135), se trata de un mitema creado *ad hoc* para aportar cierta tensión en la trama.

⁸⁴³ Th. 1.126, 7: οἱ δὲ Ἀθηναῖοι αἰσθόμενοι ἐβοήθησάν τε πανδημεὶ ἐκ τῶν ἀγρῶν ἐπ' αὐτοὺς καὶ προσκαθεζόμενοι ἐπολιόρκουν; FORSDYKE (2005: 81-83) nota que normalmente el tirano cuenta con el apoyo de las clases populares, de modo que es posible conjeturar otras causas que llevaron a este repliegue hacia la Acrópolis.

⁸⁴⁴ Ello debió comportar muy probablemente la pérdida de los derechos por ἀτιμία, vid. FORSDYKE (2005: 83-84), que pone a colación la legislación antitiránica.

no hacerles daño alguno (μηδὲν κακὸν ποιήσουσιν, 1. 126, 11), pero, tan pronto como lo hicieron, los capturaron y mataron, incluidos aquellos que volvieron a tomar refugio cerca de los altares de las Venerables. Tucídides (1.126, 11) es también es la primera fuente conservada que menciona el sacrílego cometido contra estas diosas. Según el historiador ateniense, una vez capturados algunos Cilónidas, de camino a la salida de la Acrópolis (ἐν τῇ παρόδῳ), se sentaron sobre los altares de las venerables, previsiblemente para recobrar su inviolabilidad, pero fueron igualmente asesinados (καθεζομένους δὲ τινας καὶ ἐπὶ τῶν σεμνῶν θεῶν τοῖς βωμοῖς ἀπεχρήσαντο, 1. 126, 11), provocando un ἄγος de extrema gravedad al manchar sus altares con sangre humana.⁸⁴⁵ Finalmente, hay que subrayar que Tucídides no explicita que entre estos nueve arcontes se encontrase un miembro de la familia de los Alcmeónidas, pero, más adelante, el historiador clarifica las pretensiones políticas de los lacedemonios, puesto que Pericles era descendiente por parte de madre de los culpables⁸⁴⁶ y que, con ello, se perseguía el destierro de este importante dirigente ateniense (ἐκπεσόντος αὐτοῦ (*sc.* Pericles), 1. 127, 1).

Varios siglos después, encontramos el relato de Plutarco (*Sol.* 12. 1), mucho más explícito en algunos detalles. Según el biógrafo, el arconte Megacles, de la familia de los Alcmeónidas, convenció a los Cilónidas, suplicantes de la diosa (ἰκετεύοντας τὴν θεὸν), para que se presentasen a juicio y estos descendieron agarrando un hilo que partía de la efigie (ἔδος) de la diosa, para garantizar su inviolabilidad guardando el contacto con la imagen; sin embargo, dicho hilo se rompió cerca de la representación, tal vez un grupo escultórico, de las Venerables (περὶ τὰς σεμνὰς θεᾶς) y Megacles y el resto de los arcontes decidieron apresarlos, porque estimaban que la diosa les niega así el derecho de asilo (ὡς τῆς θεοῦ τὴν ἰκεσίαν ἀπολεγομένης). Asimismo, en este punto de la narración, Plutarco ofrece diferentes finales a los Cilónidas: (1) los que huyeron fueron lapidados,⁸⁴⁷

⁸⁴⁵ Cf. JAILLARD (2015: 295-297), que nota además el uso del verbo ἀποσφάζω, un término relacionado con el sacrificio en *Plu. Sol.* 12.

⁸⁴⁶ Cf. para las diversas explicaciones del silencio de Tucídides, FORSDYKE (2005: 80-82).

⁸⁴⁷ La lapidación es de hecho el modo usual de acabar con los tiranos y otros personajes que atentan el orden establecido, por ser esta una pena ejecutada colectivamente por los ciudadanos, cf. *Hdt.* 5.38.1-2; 5.67.2; GRAS (1984: 83-88), que nota la similitud con el castigo infligido en algunas fuentes al φαρμακός; CANTARELLA (1996: 76 y *ss.*); LURAGHI (2013, *passim*).

(2) los que se refugiaron en los altares de las Venerables fueron degollados (ἀπεσφάγησαν)⁸⁴⁸ y (3) se perdonaron a aquellos que suplicaron a las mujeres de los magistrados (μόνοι δ' ἀφείθησαν οἱ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἰκετεύσαντες).

Tanto Heródoto como Tucídides, las fuentes más antiguas de que disponemos, atribuyen la condición de ἐναγεῖς tanto a los asesinos como a sus descendientes, por el hecho de atentar contra la diosa (τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ, Th. 1. 126, 3; ἐναγεῖς καὶ ἀλιπήριοι τῆς θεοῦ, 11), sin mencionar un castigo por parte de las Venerables. En ese sentido, la transgresión que comporta el ἄγος es claramente quebrantar la inviolabilidad (ἀσυλία) que asistía a los suplicantes acogidos a Atenea en el santuario de la Acrópolis.⁸⁴⁹ En ambos casos se subraya, además, la perfidia de los apresadores, ya que estos traicionan la promesa de no matarlos (ὑπεγγύους πλὴν θανάτου, Hdt. 5. 71; ἐφ' ᾧ μὴδὲν κακὸν ποιήσουσιν, Th. 1. 126, 11). A diferencia de las fuentes posteriores, ambos historiadores trazan muy tímidamente una relación directa entre el ἄγος y los Alcmeónidas. Es más, ambos autores arguyen que estas acusaciones, en Heródoto contra Clístenes y en Tucídides contra Pericles, tenían eminentes motivaciones políticas y enmascaraban el deseo por parte de Esparta de interferir en la política ateniense.⁸⁵⁰ En el caso de Heródoto, esta acusación llevó a la expulsión de Clístenes y los llamados sacrílegos (ἐξέβαλλε Κλεισθένεα καὶ μετ' αὐτοῦ ἄλλους πολλοὺς Ἀθηναίων, τοὺς ἐναγέας ἐπιλέγων, 5. 70, 2; cf. 5. 72, 1), que en la práctica consistió en el destierro de setecientas familias (ἑπτακόσια ἐπίστια Ἀθηναίων),⁸⁵¹ una hipérbole que más bien debía

⁸⁴⁸ Se entiende que esta muerte evoca claramente la de las víctimas sacrificiales, un hecho que acrecienta el patetismo y la gravedad del ἄγος, cf. BURKERT (2007 [1977]: 83-84).

⁸⁴⁹ Sobre la ἀσυλία, vid. GOULD (1973: 77-78, 89), para el asesinato en el espacio consagrado a los dioses, cf. para casos de transgresiones similares, GOULD (1973: 84); NAIDEN (2006: 124-129).

⁸⁵⁰ Cf. GAGNÉ (2013: 309-312), Th. 1. 127: τοῦτο δὴ τὸ ἄγος οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον ἐλαύνειν δῆθεν τοῖς θεοῖς πρῶτον τιμωροῦντες εἰδότες δὲ Περικλέα τὸν Ξανθίππου προσεχόμενον αὐτῷ κατὰ τὴν μητέρα καὶ νομίζοντες ἐκπεσόντος αὐτοῦ ῥᾶον <ἄν> σφίσι προχωρεῖν τὰ ἀπὸ τῶν Ἀθηναίων (nótese la posición del adverbio δῆθεν).

⁸⁵¹ Este detalle también es retenido en la *Constitución de los atenienses*, cf. BICKNELL (1970); RHODES (1981: 245-246). Vid. GAGNÉ (2013: 324): «The ancestral fault of pollution is used thus in this passage to undermine the narrative of foundation that must undoubtedly have surrounded the figure of Cleisthenes on the time of Herodotus, and thus the memory of triumph and victory that shaped the dominant narrative of the Athenian revolution.»

incluir a los enemigos políticos de Iságoras, suponemos que miembros del partido democrático y aliados de Clístenes, que a los descendientes *stricto sensu* de los homicidas. Gracias a otras fuentes, sabemos que la etiqueta de ἐναγέες era adjudicada popularmente a los Alcmeónidas, pero, en ocasiones, se hacía extensible a otros γένη, probablemente los descendientes del resto de arcontes o simplemente individuos asociados a las pretensiones políticas de Clístenes.⁸⁵²

Independientemente de la manipulación política que ya hemos apreciado en boca de los propios historiadores, los ἄγνη, especialmente los originados por los homicidios, no se reducían a un mero mitema narrativo o mítico, sino que también, eran percibidos como hechos históricos que habían puesto en grave peligro la continuidad de la polis. Ciertamente, estos despertaban el temor religioso, porque, de no ser correctamente expiados, podían volver a repetirse a lo largo del tiempo y sumir la ciudad de nuevo en crisis.⁸⁵³ En ocasiones, como sucede con el ἄγος del general espartano Pausanias en el templo de Atenea Calcieco, la divinidad explícita, normalmente mediante un oráculo, en qué términos debe compensarse la falta, si bien el método usual es la celebración de rituales que expelan el ἄγος.⁸⁵⁴ Dicha expulsión se traduce, esencial, aunque no únicamente, en el exilio de aquellos individuos que han cometido la falta, los ἐναγεῖς, es decir que se encuentran ἐν ἄγρει. En el caso que nos ocupa, esta acusación se hace extensiva a la totalidad de los miembros del γένος,⁸⁵⁵ incluidos, en ocasiones, sus

⁸⁵² Cf. THOMAS (1989:275-277). Prueba de su notoriedad son diversos *ostraca* en los que se califica a diversos miembros de la familia de los Alcmeónidas ἀλιττειοί, cf. FORSDYKE (2005: 156-157); DUPLOUY (2006: 93-94). En *Los caballeros* (445-446) de Aristófanes, en un conocido enfrentamiento en tetrametros yámbicos entre varios personajes, el paflagonio acusa al vendedor de salchichas de ser uno de los ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ, una referencia explícita que queda confirmada por un escolio (Sch. Ar. Eq. 445a). A su vez, este último contesta a su adversario que es un descendiente de un miembro de la guardia personal de Hipias, los cuales mataron al tiranicida Aristogitón; esto nos permite observar cómo estas acusaciones, a la postre, se convertían en meros insultos, desprovistos de la gravedad que nos transmiten los historiadores, cf. SOMMERSTEIN (1981: 167, nota *ad loc.*).

⁸⁵³ PARKER (1996²: 16-17).

⁸⁵⁴ Cf. CHANTRAINE-MASSON (1954: 88-90); PARKER (1996²: 6-8).

⁸⁵⁵ Hdt. 1. 126, 11: καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνων, cf. PARKER (1996: 60-62).

descendientes.⁸⁵⁶ En ese sentido, no es sorprendente que estas acusaciones fueran dirigidas a un γένος en su conjunto y no a las personas individuales, ya que este conflicto se situaba en el plano de la violencia solidaria entre diversos clanes por el control de la polis.⁸⁵⁷

Tucidides define a los homicidas no solo como ἐναγεῖς, sino que son ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ (Th. 1. 126, 11). El término ἀλιτήριος nos remite claramente a una ofensa o culpa contra la divinidad⁸⁵⁸ en este caso, explicitada con el genitivo τῆς θεοῦ. Este adjetivo, popularizado ya en fuentes contemporáneas para referirse a estos homicidas,⁸⁵⁹ pone de relieve la heredabilidad de la culpa y su transmisión a lo largo de las generaciones. Tucídides es la primera fuente que narra que la expulsión de los ἐναγεῖς se hizo extensible no solo a los culpables vivos sino también a aquellos que ya habían perecido (τοὺς τε ζῶντας ἐλαύνοντες καὶ τῶν τεθνεώτων τὰ ὅσα ἀνελόντες ἐξέβαλον, Th. 1. 126, 11). La razón de esta medida se encuentra en las fuentes posteriores:⁸⁶⁰ la expulsión de los homicidas no fue inmediata y se dilató en el tiempo hasta el punto de que algunos de los acusados ya habían muerto antes de que se hiciera efectiva su expulsión fuera de las fronteras (ὑπὲρ τοὺς ὄρους, Plu. *Sol.* 12, 3), un hecho que enfatiza la impureza que les era asociada.⁸⁶¹ Es más, tanto *La constitución de los atenienses* como la *Vida de Solón* recogen que dicha expulsión se produjo, además, bajo el amparo de las instituciones de la polis, ya que los homicidas fueron juzgados en un juicio sumarísimo por trescientos hombres, probablemente en el Areópago.⁸⁶² El resultado del juicio fue, según Aristóteles, el destierro perpetuo, haciéndose esta pena extensible a su γένος (τὸ δὲ γένος αὐτῶν ἔφυγεν ἀειφυγίαν, Arist. *Ath.* 1.1.), pero es indudable que más adelante

⁸⁵⁶ Vid. entre otros, el ejemplo de los Cefálidas, pág. 167 y ss.

⁸⁵⁷ Cf. PARKER (1996²: 192 y ss.).

⁸⁵⁸ PARKER (1996²: 270); *DELG s.v. ἀλεΐτης*; *EDG s.v. ἀλεΐτης*; BLANC (2003: especialmente 30-34, § 13). Debe también remarcarse que esta raíz se asocia también a la impureza y la venganza, como testimonian los derivados ἀλιτήριος (*LSJ s.v. ἀλιτήριος II*), un espíritu relacionado con la venganza, y ἀλιτηριώδης.

⁸⁵⁹ Cf. la nota núm. 852.

⁸⁶⁰ Arist. *Ath.* 1.1; Plu. *Sol.* 12.

⁸⁶¹ Cf. MOULINIER (1946: 201-202); HORNBLOWER (1991: 210, nota *ad loc.*); *contra* RHODES (1981: 81).

⁸⁶² VALDÉS GUÍA (2002b: 82-83). Como apunta PARKER (1996²: 191-192), es un paso necesario que la causa del ἄγος sea señalada y proclamada por un oráculo, un dios o una institución.

se permitió su retorno, tal vez a mediados del siglo VI, gracias a la política de reconciliación atribuida a Solón.⁸⁶³

La polémica sobre estas cuestiones, particularmente presente en Tucídides, evidencia que no existía una única opinión a la hora de dar por concluido estos episodios de crisis religiosa en la polis. En efecto, en el pasaje del historiador ateniense, tanto atenienses como lacedemonios polemizan sobre esta cuestión y enfatizan que no ha habido una expulsión efectiva de los ἐναγεῖς del territorio, dado su carácter hereditario, de manera que consideran legítimo reclamar una nueva acción que permita conciliar al dios. De ello debemos también inferir que no había total seguridad sobre *cuándo* estas faltas se daban por expiadas y, por tanto, cuándo era lícita la reintegración de los descendientes de los sacrílegos.

Entrando ya en el tema de nuestro interés, la existencia de un ἄγος no indica necesariamente la impureza religiosa, si bien es verdad que son dos motivos que suelen aparecer asociados.⁸⁶⁴ Parece legítimo preguntarse si la dimensión religiosa de este asunto es más bien un motivo tardío. Es más, de hecho, la contaminación religiosa no se presenta con total claridad hasta la *Constitución de los Atenienses* y no aparece de manera evidente en los relatos de Heródoto y Tucídides, puesto que ninguno de estos historiadores menciona la célebre κάθαρσις llevada a cabo por Epiménides ni emplea un léxico explícito relacionado con la impureza religiosa. Sin embargo, como sugiere GAGNÉ (2013: 310), la fraseología empleada por Heródoto es afín a la noción de la impureza religiosa. En primer lugar, el historiador describe en dos ocasiones el destierro de los descendientes de los homicidas con el verbo ἐκβάλλω;⁸⁶⁵ este es un verbo que aparece en numerosos contextos donde se evoca la idea de la expulsión, ya sea de objetos o individuos;⁸⁶⁶ no obstante, en contextos particulares, este verbo se encuentra también

⁸⁶³ FORSDYKE (2005: 90). Plutarco (*Sol.* 11) menciona que Alcmeón, hijo del arconte Megacles, capitaneó el ejército ateniense durante la primera guerra sagrada, aunque es una noticia discutida.

⁸⁶⁴ Cf. PARKER (1996²: 6-8); sobre este pasaje ECK (2012: 300-301). En efecto, aunque en muchas ocasiones la idea del ἄγος comporta implícitamente la impureza, no siempre ambos conceptos están asociados, más bien la impureza parece ser un añadido a la idea de ἄγος, cf. RUDHARDT (1992²: 47-48, 51).

⁸⁶⁵ Hdt. 5. 70, 2; 5. 72, 1; Th. 1. 126, 11.

⁸⁶⁶ Vid. *LSJ s.v.* ἐκβάλλω

asociado a la expulsión de la impureza fuera de la fronteras, como es el caso de las ἐκβολαὶ καθαυμάτων en las Pompeas.⁸⁶⁷ Más apreciable es la relación con la impureza en el verbo ἀγλατέω, un derivado del casi hápax ἀγήλατος,⁸⁶⁸ con el que Heródoto describe la expulsión de las familias atenienses por parte de los lacedemonios ((sc. Cleómenes) ἀπικόμενος δὲ ἀγλατέει ἐπτακόσια ἐπίστια Ἀθηναίων, Hdt. 5. 70, 2). Pese a que está poco testimoniado, este término aparece junto a ἐκβάλλω en un contexto donde la impureza religiosa está particularmente presente: en *Edipo Rey* de Sófocles, Edipo acusa a Tiresias de haber intrigado con Creonte contra él y le advierte que, después de sus ofensas, él y su familiar, es decir, Creonte, deberán alejar el ἄγος entre lamentos.⁸⁶⁹ Es más, Tucídides emplea la construcción paralela ἄγος + ἐλαύνω únicamente en este episodio de mutuas acusaciones entre atenienses y espartanos⁸⁷⁰ y emplea idéntico verbo para referirse a la expulsión de estos homicidas (ἤλασαν μὲν οὖν καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς ἐναγεῖς τούτους, 1. 126, 12). La construcción ἄγος + ἐλαύνω se testimonia también en la *Constitución de los atenienses* al relatar la acusación de Cleómenes contra los Alcmeónidas (συνέπεισεν ἐλαύνειν τὸ ἄγος, διὰ τὸ τοὺς Ἀλκμεωνίδας δοκεῖν εἶναι τῶν ἐναγῶν, Arist. *Ath.* 20. 3), una fuente en la que se menciona claramente la purificación llevada a cabo por Epiménides.⁸⁷¹

La purificación de la ciudad es mencionada por autores más tardíos, pero es difícil negar su carácter arcaico. *La constitución de los atenienses* es la primera fuente que menciona la purificación. Este texto relaciona la expulsión de los Cilónidas y la

⁸⁶⁷ Cf. pág. 347 y ss.

⁸⁶⁸ Cf. *DELG* s.v. ἄγος, *DGE* s.v. ἀγήλατος. Se trata de un compuesto exocéntrico de ἄγος y ἐλαύνω, cuya interpretación es algo obscura. Ἀγήλατος se documenta tan solo en Licofrón (436) para caracterizar el rayo, según recoge Pseudo-Zonaras, el *Etimologycum Magnum* (s.v. ἀγήλατος) y los escolios (Lyc. 436).

⁸⁶⁹ S. *OT.* 399-402: ὄν δὴ σὺ πειρᾶς ἐκβαλεῖν, δοκῶν θρόνοις | παραστατήσιν τοῖς Κρεοντείοις πέλας. | κλαίων δοκεῖς μοι καὶ σὺ χὼ συνθεῖς τάδε | ἀγλατήσιν. [...]

⁸⁷⁰ Th. 1. 126, 1: τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ (asesinato de los Cilónidas), cf. 127. 1, 1. 135, 1; 1. 128, 1: τὸ ἀπὸ Ταινάρου ἄγος ἐλαύνειν (el ἄγος de Ténaro); 1. 128, 2 ἐκέλευον δὲ καὶ τὸ τῆς Χαλκιοῖκου ἄγος ἐλαύνειν αὐτούς (el ἄγος de Pausanias).

⁸⁷¹ Cf. GAGNÉ (2013: 310), que considera la construcción ἄγος ἐλαύνω una suerte de tecnicismo para la purificación ritual. Es muy probable que (pseudo-)Aristóteles tuviese como referente a Tucídides, al parecer de RHODES (1981: 244-246).

purificación de la ciudad por parte del cretense Epiménides mediante la ambigua expresión ἐπὶ τούτοις (1.1)⁸⁷² Por su parte, Plutarco y Diógenes Laercio conectan con menor rotundidad ἄγος cilónida con la purificación llevada a cabo por el sabio cretense.⁸⁷³ Si bien en la obra de Aristóteles la purificación se menciona con la mayor brevedad,⁸⁷⁴ en las otras fuentes, especialmente en Plutarco, la purificación y reforma religiosa del cretense tienen un papel fundamental en el devenir de la polis.⁸⁷⁵

Según Plutarco, la intervención salvífica del cretense sucede a instancias de otro gran sabio, Solón, un detalle que no documentan otros autores, y que ha sido interpretado como una construcción literaria, producto de la tendencia en la biografía antigua de sincronizar personajes extraordinarios en un mismo tiempo y espacio.⁸⁷⁶ Plutarco sitúa la actuación de Solón en un contexto de extrema στάσις (ἐν δὲ τῷ τότε χρόνῳ τῆς στάσεως ἀκμὴν, Sol. 12, 2) a causa del enfrentamiento entre los Alcmeónidas y los supervivientes de los Cilónidas, cuya influencia volvía a ser creciente en la ciudad. Precisamente, por su imagen de moderador, el sabio ateniense es capaz de persuadir a los supuestos ἐναγεῖς de que se presenten a juicio (δεόμενος καὶ διδάσκων ἔπεισε τοὺς ἐναγεῖς λεγομένους δίκην ὑποσχεῖν) y estos son sentenciados en los términos que refiere Tucídides. No obstante, esto no parece dar por concluida la fatalidad, ya que surgen rumores, supersticiones e, incluso, ciertas apariciones (φάσματα) en la ciudad; los adivinos (οἳ τε μάντις)⁸⁷⁷ confirman estos indicios, ya que al realizar los sacrificios (διὰ

⁸⁷² En efecto, esta puede tener tanto valor causal como temporal, sobre esta cuestión, vid. RHODES (1981: 83-84, nota *ad loc.*).

⁸⁷³ En efecto, por un lado, Plutarco justifica la llamada de Epiménides por cierto temor supersticioso (τινὲς ἐκ δεισιδαιμονίας, Sol. 12, 3) y la aparición de ciertos indicios que evidenciaban la ira de la divinidad, pero no conecta estas señales con la matanza de los Cilónidas. Por el otro, Diógenes Laercio explica que, por encargo del oráculo de Delfos, Epiménides es llamado para purificar la ciudad de una peste (λοιμὸν) y, solo, casi al final del episodio se menciona la creencia de que esta estaba relacionada con el Κυλώνειον ἄγος (οἱ δὲ τὴν αἰτίαν εἶπεῖν τοῦ λοιμοῦ τὸ Κυλώνειον ἄγος σημαίνειν τε τὴν ἀπαλλαγὴν, 110), cf. PARKER (1996²: 211, nota al pie 23); GIGANTE (2001: *passim*, especialmente 10-13).

⁸⁷⁴ Arist. *Ath* 1.1: Ἐπιμενίδης δ' ὁ Κρήης ἐπὶ τούτοις ἐκάθηρε τὴν πόλιν.

⁸⁷⁵ RHODES (1981: 83-84); JIMÉNEZ (2013: 132-134).

⁸⁷⁶ Cf. de nuevo RHODES (1981:82-83); FEDERICO (2001: 86).

⁸⁷⁷ Al parecer de VALDÉS GUÍA (2002a), se trataría de una referencia a los Eumólpidas y el papel de los exegetas, relacionados con Epiménides. Otra tradición relaciona estrechamente a Epiménides con

τῶν ἱερῶν), se manifiestan sacrilegios e impurezas que requieren un rito de purificación (ἄγη καὶ μiasμοὺς δεομένους καθαρῶν προφαίνεσθαι). Tras consultar al oráculo de Delfos, los atenienses deciden, pues, llamar desde Creta⁸⁷⁸ al sabio Epiménides.

Si bien la fascinante figura de Epiménides ha sido objeto de minuciosos análisis por parte de diversos especialistas,⁸⁷⁹ por nuestra parte, nos limitaremos a señalar que este sabio parece pertenecer a una categoría bien definida de otros sabios, como Bacis o Melampo, situados en la categoría (quizá hoy ya en desuso) de un arcaico chamanismo griego.⁸⁸⁰ Estos taumaturgos poseen un especial conocimiento de tipo mántico y religioso, que deriva en última instancia en una relación carismática con la divinidad. Son hombres divinos, expertos en τὰ θεῖα, y su actuación, religiosa y/o política, tiene lugar precisamente en momentos de crisis y de cambio social que caracterizan el final del arcaísmo.⁸⁸¹ Como afirma PARKER (1996²: 208-210), las fuentes más antiguas se refieren a estos como ἰατρομάντις, esto es, adivinos y curanderos, capaces de prescribir el remedio a los males, entre ellos la impureza, pero no son equivalentes a los purificadores (καθαρτής) de época clásica, ya que ellos prescriben el remedio pero no ejecutan personalmente el ritual.⁸⁸²

La purificación dirigida por el sabio cretense es descrita en detalle por Diógenes Laercio en pleno siglo III d.C. El biógrafo presenta dos tradiciones diferentes e

Bouzigues, el ancestro de una de las familias eupátridas más conocidas, encargada de realizar algunos ritos de purificación, cf. Ar. *Fr.* 342; Hsch. *s.v.* Βουζύγης; Serv. *G.* 1. 19; al respecto, vid. VISCONTI (2002); VALDÉS GUÍA (2009: *passim*, especialmente 295-300).

⁸⁷⁸ Recientemente, MARCHETTI (2015) ha puesto en cuestión la relación de Creta con Epiménides y sitúa su actividad en el Peloponeso; aunque su propuesta es interesante -y también discutible- no nos detendremos a comentarla por ser esta una cuestión secundaria a nuestro ámbito de interés.

⁸⁷⁹ Vid. el excelente volumen editado por Federico y Visconti *Epimenide Cretese* (Nápoles, 2001), algunos de cuyos artículos hemos consultado; MARTÍNEZ (2000: 111-115); JIMÉNEZ (2013: 129-130) con un buen estado de la cuestión y abundante bibliografía en las primeras notas al pie.

⁸⁸⁰ DODDS (1985⁴: 133-170, especialmente 138-142); PÒRTULASI AMBRÒS (1995: 54-55); BURKERT (2007 [1977]: 403-404); PARKER (2011: 256, especialmente nota al pie 85 para una crítica a las tesis de Dodds). Para su papel como purificadores, PARKER (1996²: 208-209); para Melampo en su faceta de purificador y adivino, vid. JOST (1992: 176-181); NOGUERAS (2002: 83-85).

⁸⁸¹ VERNANT (1983⁵: 66-67).

⁸⁸² PÒRTULASI AMBRÒS (1995) indica que esta faceta recuerda a la de los exegetas reenviamos, vid. *infra* pág. 323 y *ss.*

independientes entre sí sobre la purificación: en la primera, Epiménides cesa la peste en la ciudad con un ritual catártico (ἔπαυσε τὸν λοιμὸν τοῦτον τὸν τρόπον, D.L. 110) y no se vincula al asesinato de los Cilónidas, mientras que, en la segunda, juzgada por algunos investigadores posterior,⁸⁸³ la pestilencia sí se origina a causa de este ἄγος y se prescribe un ritual completamente diferente. He aquí el pasaje:

[...] καὶ ὃς ἔλθων Ὀλυμπιάδι τεσσαρακοστῇ ἔκτη ἐκάθηρεν αὐτῶν τὴν πόλιν καὶ ἔπαυσε τὸν λοιμὸν τοῦτον τὸν τρόπον. λαβὼν πρόβατα μελανὰ τε καὶ λευκὰ ἤγαγε πρὸς τὸν Ἄρειον πάγον. κάκειθεν εἶασεν ἰέναι οἱ βούλοιντο, προστάξας τοῖς ἀκολούθοις ἐνθα ἂν κατακλίνοι αὐτῶν ἑκαστον, θύειν τῷ προσήκοντι θεῷ· καὶ οὕτω λῆξαι τὸ κακόν. ὄθεν ἔτι καὶ νῦν ἔστιν εὐρεῖν κατὰ τοὺς δήμους τῶν Ἀθηναίων βωμοὺς ἀνωνύμους, ὑπόμνημα τῆς τότε γενομένης ἐξιλάσεως. οἱ δὲ τὴν αἰτίαν εἶπειν τοῦ λοιμοῦ τὸ Κυλώνειον ἄγος σημαίνειν τε τὴν ἀπαλλαγὴν· καὶ διὰ τοῦτο ἀποθανεῖν δύο νεανίας, (111) Κρατῖνον καὶ Κτησίβιον, καὶ λυθῆναι τὴν συμφορὰν. (D.L. 1. 110-111)

[...] y (*sc.* Epiménides) vino en la cuadragésima sexta Olimpiada y purificó su ciudad [*sc.* la de los atenienses] y cesó la peste del modo siguiente: tomó ovejas negras y blancas y las llevó hacia el Areópago; desde allí las dejó ir allá donde les pluguiera y ordenó a aquellos que las seguían que, allá donde se echasen cada una de ellas, las sacrificasen al dios del lugar. De este modo, paró el mal. Desde entonces y aún hoy se pueden encontrar en los demos atenienses altares anónimos, en recuerdo de la propiciación llevada a cabo entonces. Otros dicen que [Epiménides] señaló que la causa de la peste era el sacrilegio de los Cilónidas e indicó cómo apartarlo. Por este motivo, mataron dos jóvenes, Cratino y Ctesibio, y se solucionó la calamidad.

El primer ritual es del todo peculiar: este consiste en liberar ovejas negras y blancas (πρόβατα μέλανα τε καὶ λευκά) en el Areópago y sacrificarlas a la deidad del lugar donde se detengan. Las consecuencias de esta purificación se podían apreciar en tiempos de Diógenes Laercio, que menciona la existencia de βωμοὶ ἀνωνύμοι a estas deidades, también anónimas, en los demos atenienses.⁸⁸⁴ Como indica JIMÉNEZ (2013: 135-136), el sacrificio de ovejas negras tiene paralelos interesantes ya en Homero, donde estos animales se asocian claramente a sacrificios a deidades ctónicas,⁸⁸⁵ mientras que el

⁸⁸³ PARKER (1996²: 259): « [...] and a Hellenistic romancer introduced the sacrifice of two handsome young men into the account of Epimenides' famous cleansing of Athens».

⁸⁸⁴ Sobre estos altares, vid. FEDERICO (2001: 113-116).

⁸⁸⁵ Cf. BURKERT (2007 [1977]: 85).

uso de las ovejas blancas está mucho más extendido. Por otro lado, VALDÉS (2009: 310-311) va más allá y sugiere la posibilidad de que estos ritos catárticos se relacionasen con el culto de las Venerables y de Zeus Miliquio, dado el papel conciliador y purificador de estas diosas con los homicidas y los crímenes de sangre.⁸⁸⁶ En todo caso, es muy sugerente que las ovejas partan del Areópago (κάκειθεν, D.L. 111), el prestigioso tribunal donde se juzgaban los crímenes de sangre y en el que fueron condenados, muy probablemente, Megacles y el resto de implicados.⁸⁸⁷

En este pasaje la purificación y el sacrificio se relacionan, indudablemente, con el cese de la plaga (κάθηρεν αὐτῶν τὴν πόλιν καὶ ἔπαυσε τὸν λοιμὸν τοῦτον τὸν τρόπον). PARKER (1996²: 211) considera, algo taxativamente, que «Epimenides cleansed the Athenians, according to the tradition, not by lustration but by an ingenious sacrificial ritual designed to propitiate offended gods», aunque no se puede afirmar que este sacrificio a lo largo de los δῆμοι tuviera también un valor catártico. En nuestra opinión, el recorrido errático de las ovejas puede simbolizar el avance de la impureza, puesto que esta también es generada en un punto y se propaga, por contacto, por todo el territorio. Siguiendo esta interpretación, el sacrificio en diversos puntos de Atenas y la consagración de los altares puede indicar que la impureza se habría extendido en estos lugares, de modo que sería necesario conciliar las deidades y purificar estos espacios. Por otro lado, desde un punto de vista político, estos sacrificios a lo largo del Ática son considerados un modo de cohesionar y refundar ritualmente los δῆμοι, un hecho que entronca claramente, como veremos, con la actividad nomotética atribuida al sabio.

Por lo que atañe a la segunda versión que nos transmite Diógenes Laercio, el biógrafo afirma que, al parecer de otros (οἱ δὲ, 1. 110), el sabio indicó que la causa de la peste era el sacrilegio de los Cilónidas. Para apartar este ἄγος (ἀπαλλαγὴν), según las indicaciones del cretense, era necesaria la muerte de dos jóvenes, Cratino y Ctesibo (καὶ διὰ τοῦτο ἀποθανεῖν δύο νεανίας, Κρατῖνον καὶ Κτησίβιον). Es más, según Neante de Cízico, Cratino ofreció voluntariamente (ἑκδὼν) su vida para la salvación de la comunidad

⁸⁸⁶ Vid. FEDERICO (2001: 112, 134) que recuerda la conexión con el Διὸς κῶδιον en Atenas, en el que nos detendremos ampliamente. A favor de esta hipótesis, debemos señalar que el sacrificio de ovejas (οἴς) a Zeus Miliquio se documenta explícitamente en Atenas, tanto en el marco de las Diasias como en los sacrificios locales del demo de Tórico, cf. pág. 334 y ss.

⁸⁸⁷ PÒRTULAS I AMBRÒS (1995: 54); VALDÉS GUÍA (2002b: 67-69).

y fue seguido en su sacrificio por Aristodemo.⁸⁸⁸ A pesar de que Diógenes Laercio emplea términos muy neutros (ἀποθανεῖν), tal vez de un modo deliberado, es comúnmente aceptada la suposición de que el ritual consistiría en un sacrificio humano expiatorio,⁸⁸⁹ un rito excepcional, pero ampliamente documentado en otros mitos y narraciones de carácter histórico.⁸⁹⁰

El primer rito descrito previamente por el biógrafo, que consiste en liberar ovejas por el Ática, por es *extensivo*, pues afecta diversos puntos del territorio (κατὰ τοὺς δήμους), mientras que, en esta segunda tradición, el ritual es *intensivo* y se concentra en el sacrificio de estos dos jóvenes miembros de la aristocracia ateniense. En opinión de algunos investigadores, este sacrificio evocaría un rito parecido al del φαρμακός,⁸⁹¹ puesto que la muerte de estos jóvenes libera al resto de la población de la plaga y, por ende, de la impureza. De hecho, según Focio (*Bibl.* 534a), el ritual de los φαρμακοί en Atenas tendría su *aitíon* en una plaga semejante originada por la muerte de Androgeo, hijo de Minos, orquestada por los atenienses.⁸⁹² De igual manera, las víctimas son dos jóvenes de buen linaje, pero en una posición ambigua dentro de la comunidad, puesto que, como νεάντῃαι, no forman aún parte del cuerpo cívico, una característica que los

⁸⁸⁸ Cf. Neanth Cyz. *Fr.* 16 (ca. siglo III) = Ath. 13.78 (vid. nota al pie *infra*). Ateneo menciona a Cratino y su amante Aristodemo, en lugar de Ctesibio. Debe destacarse que el diálogo de Ateneo que nos transmite el testimonio presenta este hecho con cierta incredulidad, y cita, a su vez, la autoridad de Polemón para desacreditar esta versión, cf. BONNECHERE (1994: 249, nota al pie 77).

⁸⁸⁹ Es más explícito el texto de Neante de Cízico (*Fr.* 16): διαβόητα δ' ἐστὶν καὶ τὰ ἐπὶ Κρατίνῳ τῷ Ἀθηναίῳ γενόμενα ἄς μειράκιον <ὄν> εὐμορφον, Ἐπιμενίδου καθαιρόντος τὴν Ἀττικὴν ἀνθρωπεῖα αἵματι διὰ τινὰ μύση παλαιά, ὡς ἱστορεῖ Νεάνθης ὁ Κυζικηνὸς ἐν β' περὶ Τελετῶν (FHG III 8), ἐκὼν αὐτὸν ἐπέδωκεν [ὁ Κρατίνος] ᾧ καὶ ἐπαπέθανεν ὁ ἐραστῆς Ἀριστόδημος, λύσιν τ' ἔλαβε τὸ δεινόν. La purificación del Ática se hace mediante sangre humana (ἀνθρωπεῖα αἵματι), una imagen que recuerda claramente a la purificación con sangre de asambleas y otros lugares sagrados, cf. FEDERICO (2001: 88-92).

⁸⁹⁰ BURKERT (1979: 72-79); BREMMER (1983: 302-304).

⁸⁹¹ HUGHES (1991: 155-156) con ciertas reservas; FEDERICO (2001: 88-92); PÒRTULAS I AMBRÒS (2002: 217-218).

⁸⁹² Phot. *Bibl.* 534a: Τὸ δὲ καθάρσιον τοῦτο λοιμικῶν νόσων ἀποτροπιασμὸς ἦν, λαβὼν τὴν ἀρχὴν ἀπὸ Ἀνδρόγεω τοῦ Κρητός, οὗ τεθνηκότος ἐν ταῖς Ἀθήναις παρανόμως τὴν λοιμικὴν ἐνόσησαν οἱ Ἀθηναῖοι νόσον, καὶ ἐκράτει τὸ ἔθος αἰεὶ καθαιρεῖν τὴν πόλιν τοῖς φαρμάκοις. Cf. Apollod. 3. 15, 7; Hyg. *Fab.* 41.

acerca al *φαρμακός*, un individuo que se define también por su marginalidad.⁸⁹³ No obstante, hay también argumentos sólidos para dudar que este tipo de sacrificios fueran equivalentes a la figura ritual del *φαρμακός*, cuyo sacrificio o muerte no se documenta, además, en las Targelias atenienses.⁸⁹⁴

Este es un balance que se presta a una difícil solución, en el que, desgraciadamente, no podemos detenernos con mayor amplitud dada la dificultad y parquedad de las fuentes. Con todo, no se puede negar que, en esta segunda versión de la purificación, estos jóvenes actúan como el *καθαρός* prescrito por el sabio,⁸⁹⁵ y se convierten, de hecho, en la ‘separación’ (*ἀπαλλαγὴ*) que aparta el *ἄγος* que asola la ciudad. Estos jóvenes no son culpables ni mediadores del crimen de los cilónidas, sino dos voluntarios que ofrecen su vida por la salvación de la patria (*ἐκὼν αὐτὸν ἐπέδωκεν [ὁ Κρατῖνος] ὑπὲρ τῆς θροεψαμένης*, Neant Cyz. Fr. 16). Aceptemos o no esta relación con la imagen o el ritual del *φαρμακός* en Atenas, parece claro que, tras esta expiación, subyace un mecanismo de concentración y transmisión de la impureza, que coincide a grandes rasgos, con otros rituales, como el chivo expiatorio.

Sea como fuere, es interesante notar que Diógenes Laercio parece dar mayor protagonismo a la primera de las versiones, en la que se detiene ampliamente. Este mayor interés del biógrafo por el ritual se puede deducir por su particular relación con la historia religiosa local de Atenas y la creación de nuevos lugares de culto por el territorio.⁸⁹⁶ Es más, el propio Diógenes Laercio (1. 111), siguiendo a Lobón de Argos, nos transmite que Epiménides fundó el templo de las Venerables e, incluso, afirma que fue el primero en purificar campos y casas y en edificar templos.⁸⁹⁷ Por su parte, Plutarco considera que el

⁸⁹³ BREMMER (1983: 303-304).

⁸⁹⁴ BONNECHERE (1994: 293 y ss.); ECK (2011: 28): «le phénomène du pharmakos est, à mon sens, assez étranger au sacrifice volontaire et pleinement assume d’un individu pour sauver la communauté en péril, thème qui est attesté dans le mythe, dans la tragédie et même dans l’histoire.»

⁸⁹⁵ Véase también el caso de Atamante, en el que nos hemos detenido previamente, particularmente, pág. 224.

⁸⁹⁶ Nótese, además, que en el Ática la purificación o expiación de homicidas o sus descendientes podía ser un *aition* para la edificación de templos o altares, como en el caso de los Cefálicas o Teseo, cf. Paus. 1. 37, 4, 6-7.

⁸⁹⁷ También Clemente de Alejandría (Prot. 2 26) nos transmite que ordenó construir altares a Ὑβρις y Αἰαδεία, cf. PÒRTULAS I AMBRÒS (2002: 218).

cretense inició (κατοργιάσας, *Sol.* 12. 5) los ritos orgiásticos y llevó el respeto hacia la divinidad (καθοσιώσας)⁸⁹⁸ mediante ritos propiciatorios, purificaciones y fundaciones (ίλασμοῖς τισι καὶ καθαρμοῖς καὶ ἰδρύσει).⁸⁹⁹ No podemos saber cuánto hay de real en la supuesta actividad religiosa y nomotética de Epiménides, pero no hay duda de que su reforma fue recordada como una refundación religiosa de la polis,⁹⁰⁰ previa o simultánea, pero claramente complementaria, a la llevada a cabo por Solón. Es más, esta relación se hace explícita en este mismo pasaje de la *Vida de Solón*,⁹⁰¹ puesto que, en palabras de Plutarco, Epiménides preparó el camino a la legislación de Solón e, incluso, las medidas dictadas por el sabio cretense llevaron a la concordia (ὁμόνοιαν) a la ciudad, un extremo también atribuido al gran legislador.⁹⁰²

Concluyendo ya; es indudable que el τὸ κυλώνειον ἄγος y la eventual purificación de Epiménides fueron recordados como momentos clave entre las múltiples crisis políticas y sociales de finales del arcaísmo. La apropiación del episodio en la memoria colectiva es palpable incluso en la Acrópolis: Pausanias, el periegeta, (1. 28, 1) muestra su extrañeza ante el hecho de que los atenienses erigieran una estatua de bronce de Cílón (Κύλωνα δὲ οὐδὲν ἔχω σαφὲς εἰπεῖν ἐφ' ὅτῳ χαλκοῦν ἀνέθεσαν τυραννίδα ὁμῶς βουλευσάντα); e incluso, no sin cierta duda, es posible que existiese en la Acrópolis un Κυλωνεῖον, un probable monumento en recuerdo de los cilónidas.⁹⁰³ A nivel político, este

⁸⁹⁸ Sobre este compuesto, vid. PEELS (2016: 231-232).

⁸⁹⁹ Cf. FEDERICO (2001: *passim*); para el análisis de estos términos y sus posibles referencias a reformas concretas, vid. JIMÉNEZ (2013: 135-140).

⁹⁰⁰ PÒRTULAS I AMBRÒS (1995: 55-56).

⁹⁰¹ Plu. *Sol.* 12, 4-5: [...] (sc. Epiménides) ἐλθὼν δὲ καὶ τῷ Σόλωνι χρησάμενος φίλῳ πολλὰ προσυπειργάσατο καὶ προωδοποίησεν αὐτῷ τῆς νομοθεσίας. [...] τὸ δὲ μέγιστον, ἰλασμοῖς τισι καὶ καθαρμοῖς καὶ ἰδρύσει κατοργιάσας καὶ καθοσιώσας τὴν πόλιν ὑπήκοον τοῦ δικαίου καὶ μᾶλλον εὐπειθῆ πρὸς ὁμόνοιαν κατέστησε.

⁹⁰² Como afirma PÒRTULAS I AMBRÒS (2002: 221): «En el fons es tracta, en tots dos casos, d'una activitat orientada en el mateix sentit i que té com a objectiu, en un pla com en l'altre, d'ordenar la vida social, de reconciliar i unificar la ciutat: induir-la a la justícia (εὐπειθῆ) i més temperada per la ὁμόνοια».

⁹⁰³ Seguimos la edición de Müller, *Polem. Hist Fr.* 49, *apud* Sch. S. OC. 489: καὶ (sc. Ἰσχυίδα) προθύονται πρὸς τῆς θυσίας κριδὸν Ἰσυχῶ ἱερὸν ἤρω, τοῦτον οὕτω καλοῦντες διὰ τὴν εὐφημίαν· οὗ τὸ ἱερὸν ἐστὶ παρὰ τὸ Κολώνειον, ἐκτὸς τῶν Ἐννέα πυλῶν. Müller corrige Κυδώνιον por Κολώνειον; no obstante, JUDEICH (1905: 257, nota al pie 3) considera substituir Κυδώνιον por Κυλώνειον. Sobre los

conflicto entre γένη se saldó con la expulsión temporal de uno de los γένοσ más importantes e influyentes de la polis ática; asimismo, este homicidio comportó, a nivel religioso, la acusación de ἐναγεῖς para los descendientes, un hecho que se prolongó a lo largo de las generaciones y puso, con total seguridad, en riesgo continuo de στράσις.⁹⁰⁴ En efecto, tanto Heródoto como Tucídides mencionan el uso de esta partidista de esta acusación contra Clístenes y su nieto Pericles. Es más, algunos óstraca donde se acusa a Jantipo nos permiten observar la extensión de este fenómeno. De hecho, no fue esta la única difamación contra los Alcmeónidas: según recoge Heródoto (6. 115, 121), estos fueron también señalados como colaboradores de los persas en la segunda guerra médica.

Aristóteles y Plutarco refieren que su expulsión tuvo lugar bajo el amparo de las instituciones mediante un juicio, seguramente, en el Areópago. Sin embargo, ninguna de nuestras fuentes detalla ni en qué condiciones ni cuándo se permitió el regreso de los Alcmeónidas. De hecho, como relata Heródoto, se sucedieron al menos dos nuevos destierros de los Alcmeónidas, uno en tiempo de Clístenes y, otro en tiempos de Pisístrato, lo cual implica al menos dos retornos.⁹⁰⁵ Esto nos lleva a considerar que el ἄγος era aún una cuestión inconclusa y objeto de revisionismo por parte de los enemigos políticos de esta influyente familia. No es descabellado suponer que este relato de los ἐναγεῖς hubiera sido promovido, en diversas ocasiones, por los descendientes de Cilón y el resto de los jóvenes que colaboraron en la acción, de modo que las múltiples expulsiones de los Alcmeónidas evidenciaban también un conflicto latente y periódicamente reactivado entre los más importantes γένη de la ciudad.

En las versiones que mencionan la purificación, acompañada o no de reformas religiosas, este ritual se concibe como un modo de restaurar, al menos temporalmente, la armonía en la polis. Si bien ni Heródoto ni Tucídides no mencionan la purificación, hemos defendido que la expulsión del ἄγος llevaba implícita la idea de impureza en estos autores. En efecto, el léxico, la perduración en el tiempo y la expulsión de los homicidas incluso exánimes nos lleva a considerar que nos encontramos ante el temor religioso de

Hesíquidas y el culto a Zeus Hesiquio, cf. PARKER (1996: 298-299, con otras fuentes en la nota al pie 41).

⁹⁰⁴ Cf. LORAUX (2005: 168 y ss.).

⁹⁰⁵ Cf. Hdt. 6. 63, 123.

la impureza. De ser así, el asunto de los Alcmeónidas sería un buen ejemplo de la dimensión colectiva y, por ende, política de la impureza. Prueba de ello es que la purificación no se realiza sobre los individuos considerados impuros o los homicidas, sino que recae sobre toda la ciudad. Al menos en el plano ideológico, controlar el ἄγος y la impureza que de él emana se presentaba como un asunto de interés público, un hecho que coincide, como veremos, con algunos testimonios epigráficos que nos han pervivido. Es interesante que este fenómeno se asocie a luchas intestinas entre clanes, intentos de golpes de estado y homicidios de miembros preeminentes de la sociedad; en ese sentido, el ἄγος y la impureza religiosa se presentan aquí -y en otros casos- como un modo, tal vez ya ineficaz, pero aún vigente, de gestión de conflictos en el seno de la polis.



Unas pocas páginas antes hemos tratado brevemente el sacrificio de los jóvenes atenienses como καθαυμός dictado por Epiménides para purificar Atenas. Como una suerte de epílogo a este subapartado, quisiéramos presentar un interesante paralelo en la órbita espartana. Heródoto explica que atenienses y espartanos mataron a los heraldos que Darío había enviado para pedir “tierra y agua”. A diferencia de lo que ocurrió en Atenas,⁹⁰⁶ quebrantar la inviolabilidad de los heraldos⁹⁰⁷ tuvo graves consecuencias en Esparta, donde cayó la ira de Taltibio (μῆνις κατέσκηψε Ταλθυβίου τοῦ Ἀγαμέμνονος κήρυκος, 7. 134, 1), protector de los heraldos, e, incluso, como documenta el propio Heródoto, tenía un importante culto de carácter heroico en un templo local.⁹⁰⁸ La ira de este héroe se manifestó en los sacrificios, los cuales dejaron de dar presagios favorables

⁹⁰⁶ En efecto, el historiador es menos taxativo a la hora de conectar este sacrilegio con un ἄγος en particular, cf. Hdt. 133. 2; Paus. 3.12.7, que concentra el castigo de la divinidad en Milcíades. PARKER (1996²: 188): «How the Athenians were punished for the same crime Herodotus is not certain, but he does not doubt that divine anger should have found some expression».

⁹⁰⁷ Vid. GOBLOT-CAHEN (1999: especialmente 185-188); para otras versiones de este suceso histórico WÉRY (1966); MARRIGIÒ (2007) que valora con escepticismo el relato de Heródoto.

⁹⁰⁸ En efecto, el historiador menciona incluso la existencia de un γένος formado por sus descendientes (εἰσὶ δὲ καὶ ἀπόγονοι Ταλθυβιάδαι καλεόμενοι), que tenían el privilegio de servir de heraldos. Nos encontramos, pues, ante un claro tipo de culto heroico, por otro lado, también documentado en Atenas, en Paus. 3.12, 7; 7.24, 1, cf. EKROTH (2002: 97).

(καλλιερῆσαι θυομένοισι οὐκ ἐδύνατο),⁹⁰⁹ una circunstancia que, sin duda, paralizó la vida religiosa y evidenció una ruptura en las relaciones con la divinidad.⁹¹⁰ Ante esta fatalidad, los espartanos se reunieron en la asamblea (ἀλία) y se preguntó públicamente si alguien estaba dispuesto a morir por Esparta (πρὸ τῆς Σπάρτης ἀποθνήσκειν). Espertias y Bulis, dos espartanos de buen linaje y posición económica (φῦσι τε γεγονότες εὔ καὶ χρήμασι ἀνήκοντες ἐς τὰ πρῶτα), por ende, miembros preeminentes de la sociedad, se ofrecieron voluntariamente para pagar la ποινή a Jerjes por la vida de los dos heraldos asesinados (ἐθέλονταὶ ὑπέδυσαν ποινήν τίσαι Ξέρξη τῶν Δαρείου κηρύκων, cf. 7.136, 2 ποινήν ἐκείνων τίσοντας).

Sin embargo, una vez en la corte del rey persa, Jerjes no deseó tomar la vida de estos espartanos, ya que consideraba que matar a los heraldos atentaba contra las normas del género humano (συγγέαι τὰ πάντων ἀνθρώπων νόμιμα ἀποκτείναντας κήρυκας, 7. 136, 2)⁹¹¹ y, por otro lado, no era de su incumbencia resolver el problema de los espartanos (ἀπολύσειν Λακεδαιμονίους τῆς αἰτίας).⁹¹² La ira de Taltibio se aplacó con este gesto momentáneamente (ἢ Ταλθυβίου μῆνις [...] ἐπαύσατο τὸ παραντίκα, 7. 137, 1), si bien, esta se despertó de nuevo con los inicios de la guerra del Peloponeso y, al parecer de Heródoto, tuvo como consecuencia la muerte de Nicolao y Anaristo, respectivamente hijos de Espertias y Bulis, a manos de los atenienses en el campo de batalla.⁹¹³

Las similitudes con una de las purificaciones de Epiménides son llamativas: personas bajo el amparo de la divinidad son asesinadas y un ἄγος sacude una comunidad. Para cesar la fatalidad, es necesaria una expiación por parte de individuos de buen

⁹⁰⁹ Como nota convenientemente GAGNÉ (2013: 299-300), una de las tareas de Taltibio en la *Iliada* y la *Odisea* es dirigir sacrificios; cf. *Il.* 3.118-320; 19. 250-251; 267-268; *Od.* 20. 276-277.

⁹¹⁰ MIKALSON (2003: 51). Aunque se trate de una inferencia, no podemos descartar que esta suspensión de los sacrificios incluyera implícitamente la impureza de los espartanos.

⁹¹¹ Sobre el supuesto carácter universal de estos νόμοι por parte del rey persa, cf. HARRISON (2000: 239-241).

⁹¹² La repugnancia de Jerjes a la hora de aceptar esta ποινή no debe entenderse como un ejercicio de piedad religiosa, sino como un modo de evitar solucionar una crisis religiosa en el campo enemigo, cf. GAGNÉ (2013: 303).

⁹¹³ Cf. Hdt. 7. 137; vid. MAKILSON (2003: 50-51); GAGNÉ (2013: 302-306) que enfatiza el vocabulario religioso empleado por Heródoto en este pasaje.

linaje,⁹¹⁴ que se presentan voluntariamente, sin ser los autores materiales o instigadores del crimen. En ambos casos, se hace, además, un particular énfasis en el sacrificio voluntario por la patria.⁹¹⁵ Sin embargo, en el pasaje de Heródoto, la expiación se plantea, además, como una retribución del homicidio, en términos muy semejantes de la venganza personal (ποινή τίσαι), y existe, de hecho, una clara retribución entre el crimen y la ποινή.⁹¹⁶ Y es que, la negativa de Jerjes a satisfacer del modo que dicta la providencia conduce a que la μῆνις del dios llegue a la generación posterior de estos voluntarios. Ciertamente, la purificación no es explícita en este pasaje de Heródoto, pero permite observar cómo se desarrolla un mecanismo de herencia y compensación del ἄγος muy similar al de las narraciones anteriores.

4.2.2. El ἄγος del Calcioco

La expiación del asesinato de Pausanias era un episodio muy conocido en la Antigüedad⁹¹⁷ del que disponemos de diversas versiones dependiendo de la fuente. Recientemente FORNIS VAQUERO (2015) ha puesto en duda el retrato que nos ha llegado de este personaje, puesto que considera probable una manipulación de los sucesos por parte de los éforos, dada la política abiertamente panhelénica y aperturista de este general y contraria a los intereses compartidos de las elites políticas en Esparta. La verdad histórica es para nosotros una cuestión secundaria y nuestro estudio nos lleva a valorar cómo se articula la narración del ἄγος del general espartano.

En la versión que nos transmite Tucídides (1. 134, 4), a cuyo contexto ya nos hemos referido en el subapartado anterior, Pausanias se refugia en el templo del Calcioco

⁹¹⁴ STERN (1991: especialmente 306, 310-311).

⁹¹⁵ Neant Cyz. Fr. 16: ἐκὼν αὐτὸν ἐπέδωκεν [ὁ Κροατίνος] ὑπὲρ τῆς θρηψαμένης; Hdt. 7. 134: εἴ τις βούλοιο Λακεδαιμονίων πρὸς τῆς Σπάρτης ἀποθνήσκειν.

⁹¹⁶ Cf. HARRISON (2000: 112-113); PARKER (1996²: 264), que plantea sugerentemente que este episodio pondría sobre la mesa que el castigo autoinfligido puede ser también una forma de expiación. Es más, el propio Heródoto arguye incluso que esta compensación era justa (τὸ δίκαιον οὕτω ἔφερε, Hdt. 7. 137, 2).

⁹¹⁷ Por ese motivo, Pausanias (3. 17, 7), el periegeta, se excusa de explicar ampliamente la historia de las estatuas de Pausanias: τὰ γὰρ τοῖς πρότερον συγγραφέντα ἐπ' ἀκριβὲς ἀποχρῶντα ἦν.

y, encerrado allí por los éforos, se le deja morir por inanición. Tras su muerte, los espartanos discuten qué hacer con el cadáver de Pausanias: primeramente, plantearon arrojar su cadáver al barranco Céadas, un lugar donde abandonaban los cuerpos de los criminales, pero, finalmente, optaron por enterrarlo en un lugar cercano al recinto (ἔπειτα ἔδοξε πλησίον που κατορύξαι, 134, 4).⁹¹⁸ Según Tucídides, causar la muerte del suplicante, aún de un modo indirecto, comporta un ἄγος, ya que, después de enterrar el cadáver en un lugar cercano, fuera del recinto, un oráculo pide a los espartanos que trasladen su tumba al punto exacto junto al santuario donde había fenecido (μετενεγκεῖν οὔπερ ἀπέθανε, Th. 1. 134, 4).⁹¹⁹ La muerte del rey en el santuario es considerado un ἄγος y el dios de Delfos pide además como compensación (ἀποδοῦναι) “dos cuerpos” en lugar de uno (δύο σώματα ἀνθ’ ἐνὸς τῆ Χαλκιοίκῳ ἀποδοῦναι).⁹²⁰ Los espartanos consagran entonces dos figuras masculinas de bronce en lugar de Pausanias (χαλκοῦς ἀνδριάντας δύο ὡς ἀντὶ Πανσανίου), en clara relación al papel de la diosa como protectora del trabajo del bronce, como demuestra la epiclesis Χαλκίοικος.⁹²¹ Estas estatuas masculina de bronce (χαλκοῦς ἀνδριάντας) representaban al propio suplicante asesinado, como confirman Diodoro Sículo (11. 45) y Pausanias, el periegeta (3.17, 7), que describe estas dos figuras cercanas al templo como dos efigies de Pausanias (δύο εἰκόνες Πανσανίου).

Esto, tal vez, debe ponerse en relación con un conocido pasaje de Heródoto (6. 58, 3), en el que el historiador describe los funerales debidos a los reyes espartanos. En concreto, el de Halicarnaso menciona que, cuando el rey moría en el campo de batalla,

⁹¹⁸ Cornelio Nepote (*Paus.* 5. 5) también refiere este conato de privar de un funeral digno al general espartano; por otro lado, la *Suda* (s.v. Πανσανίας) contradice Tucídides y afirma que su cuerpo fue arrojado en este barranco (τὸ δὲ σῶμα εἰς τὸν Κεάδαν -βάραθρον δὲ ἐστὶ τοῦτο- ἔρριψαν).

⁹¹⁹ Según FONTENROSE (1978: 129) y otros autores se trata de un indicio de un culto heroico, cf. *Paus.* 3. 14, 1; la arqueología parece confirmar que los edificios circundantes albergaban algunos cultos heroicos, cf. MUSTI-TORELLI (1997³: 210-212). Tucídides confirma la exactitud de esta afirmación con unas estelas que indicaban el lugar donde estaba enterrado el regente espartano (καὶ νῦν κεῖται ἐν τῷ προτεμενίσματι, ὃ γραφῆ στήλαι δηλοῦσι, 1. 134, 4).

⁹²⁰ Cf. RICHTER (1994: 83-85); VERNANT ([1990] 2007: 1569-1571) subraya la idea de substitución de la preposición ἀντί. Asimismo, el verbo ἀποδίδωμι está ligado, en muchas ocasiones, al campo semántica de la poινή, cf. *LSJ* s.v. ἀποδίδωμι

⁹²¹ Cf. de nuevo *Paus.* 3.17, 7, que describe el templo decorado con figuras y placas de bronce; para la monumentalización del templo y la epigrafía, cf. RODRÍGUEZ ALCOCER (2018: 176-187, 197-199).

realizaban una figura suya y esta era transportada dentro de un féretro hasta la tumba (τούτω δὲ εἶδωλον σκευάσαντες ἐν κλίνῃ εὖ ἐστρωμένη ἐκφέρουσι). De acuerdo con VERNANT ([1990] 2007: 1569), las estatuas no actúan solo como un medio de expiación, sino como de substitución del cuerpo del difunto que ha sido tratado de un modo indigno, de modo que debe «être deux fois présent, dans son statut de mort, auprès de la déesse». Es más, Tucídides parece apuntar esta idea de substitución al desplegar deliberadamente la amplia polisemia del término σώματα, tanto el cuerpo del fallecido Pausanias como su representación escultórica.⁹²² El propio historiador explica, de hecho, el porqué de dos estatuas en lugar de una, considerando que se trataba de una suerte de compensación por el ἄγος (ὡς ἄγος αὐτοῖς ὄν τὸ πεπραγμένον, 1. 134, 4).

Diodoro Sículo (11. 45, 5-9) sigue de cerca la versión de Tucídides, pero incorpora algunos motivos diferentes. En primer lugar, según este historiador, la idea de encerrar a Pausanias en el templo fue sugerida por su propia madre, que se dirigió al Calcioco y en silencio depositó una piedra en la entrada del templo; este es un detalle también recogido por Aristodemo (*Fr.* 8) y que resulta de extrema importancia, porque, la propia madre de Pausanias sería la instigadora de como acabar con la vida de su vástago.⁹²³ En segundo lugar, el cuerpo pasa a manos de los familiares, pero en ocasión de una consulta en Delfos, Apolo ordenó que devolvieran el suplicante a la diosa (ὁ θεὸς ἔδωκε χρησμὸν κελεύων ἀποκαταστήσαι τῇ θεῷ τὸν ἰκέτην, D.S. 11. 45, 8), al considerar que se había violado el derecho de asilo (τῆς τῶν ἰκετῶν σωτηρίας καταλυθείσης). Inicialmente, los lacedemonios no entienden las órdenes del dios y las consideran irrealizables (οὐ δυνάμενοι ποιῆσαι τὸ προσταπτόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ), pero, a la postre, deciden ofrecer

⁹²² Esta lógica de substitución es, incluso, llevada al extremo por un escoliasta: Sch. Th. 1. 134, 12-14: δύο σώματα κτέ.: τουτέστι δύο ἐφόρους ἀποθανεῖν ἀντ' αὐτοῦ· οἱ δὲ ἐσοφίσαντο τοὺς ἀνδριάντας. Este escolio afirma que inicialmente la expiación consistía en la muerte de dos éforos en retribución de la muerte del general espartano, pero que en su lugar ingeniaron (ἐσοφίσαντο) las estatuas. Como sucede con estas noticias aisladas, no podemos saber si nos encontramos ante una tradición de cierta antigüedad o ante un ejercicio de imaginación o inferencia por parte del escoliasta.

⁹²³ Cf. ELLINGER (2005: 77-78). Algunos autores posteriores alaban el gesto de la anciana madre de Pausanias, como Polyæn. *Exc.* 8. 51; Schol. Th. 1. 134, 2: [...] τοιαῦται γὰρ αἱ Λακωνικαὶ γυναῖκες. τε κμήριον δὲ τοῦτο τοῦ μισοτυράννου εἶναι τοὺς Λάκωνας; cf. Nep. *Paus.* 5, 3. Ciertamente, esta versión entronca con la tradición de que las mujeres espartanas anteponian el honor y la salvación de la patria a los propios sentimientos maternales.

dos estatuas de Pausanias según su interpretación del oráculo (ὁμως δ' ἐκ τῶν ἐνδεχομένων βουλευσάμενοι κατεσκευάσαν εἰκόνας δύο τοῦ Παιουσανίου χαλκᾶς, καὶ ἀνέθηκαν εἰς τὸ ἱερόν τῆς Ἀθηνᾶς, 9). Con todo, en la versión de Diodoro Sículo, hay una total substitución del cuerpo de Pausanias que es retornado en forma de estatuas, ya que el cadáver pasa a manos de los familiares del regente.

Plutarco era conocedor de una versión un tanto diferente en la que el regicidio implica la instalación del fantasma del difunto en el templo. Según un escolio, el polígrafo de Queronea (*Fr.* 126, *apud* Sch. E. *Alc.* 1128) contaba, en un tratado llamado *Estudios homéricos* (ἐν ταῖς Ὀμηρικαῖς μελέταις),⁹²⁴ que unos ψυχαγωγοὶ tesalios, capaces de invocar, así como de expulsar los fantasmas mediante purificaciones y encantamientos (οἴτινες καθαρμοῖς τισι καὶ γοητείαις τὰ εἶδωλα ἐπάγουσι τε καὶ ἐξάγουσιν), fueron llevados a Esparta, ya que el εἶδωλον del regente espartano perturbaba a quienes entraban en el templo del Calcioco.⁹²⁵ Este hecho también es mencionado, aunque de un modo tangencial, en *De sera numinis vindicta* (560e-f núm. 17).⁹²⁶ En una discusión sobre el papel activo de las deidades a la hora de castigar las malas acciones, el narrador hace alusión al vaticinio que recibió Calondas (o Córax), un mercenario naxio, que propició en el ψυχοπομπεῖον de Ténaro⁹²⁷ el alma del poeta Arquíloco (ἰλάσασθαι τὴν τοῦ Ἀρχιλόχο ψυχὴν), al que había matado en una batalla. A continuación, el narrador afirma que, de igual modo (ὁμοίως), siguiendo los designios de un oráculo (χρησθέν), los

⁹²⁴ Como demuestra OPSOMER (1992), el escolio no recoge las *ipsissima verba* de Plutarco, sino que el escoliasta parece reformular el contenido a conveniencia.

⁹²⁵ Plu. *Fr.* 126: Ψυχαγωγοὶ τινες γόητες ἐν Θετταλία οὔτω καλούμενοι, οἴτινες καθαρμοῖς τισι καὶ γοητείαις τὰ εἶδωλα ἐπάγουσι τε καὶ ἐξάγουσιν· οὗς καὶ Λάκωνες μετεπέμψαντο, ἥνικα τὸ Παιουσανίου εἶδωλον ἐξετάραξε τοὺς προσιόντας τῷ ναῷ τῆς Χαλκιοίκου, ὡς ἱστορεῖ Πλούταρχος ἐν ταῖς Ὀμηρικαῖς μελέταις.

⁹²⁶ En palabras de Plutarco, el poeta era considerado ὡς ἱερόν ἀνδρα τῶν Μουσῶν, de modo que la Pitia expulsó de su templo a Calondas y le ordenó realizar algún rito expiatorio en Ténaro del que no tenemos mayor detalle. Cf. Ael. *Fr.* 80; Sud. *s.v.* Ἀρχιλόχος. Por otro lado, Eusebio de Cesarea (*Praep. Ev.* 5. 93. 9) menciona que el homicida fue Arquías, vid. para un juicio crítico de las fuentes COLE (1991: 80-81).

⁹²⁷ Sobre el ψυχοπομπεῖον en Ténaro, vid. OGDEN (2001: 168-173). Para los oráculos delficos y su relación con la biografía de Arquíloco, vid. PÒRTULAS I AMBRÒS (2008a), a cuyo parecer Calondas o Córax es una construcción metaliteraria.

espartanos propiciaron (ἰλάσασθαι) el alma de Pausanias e hicieron venir ψυχαγωγοί - en esta ocasión, sin embargo, llegados de Italia-⁹²⁸ para que, mediante sacrificios, consiguieran alejar (ἀπεσπάσαντο) del templo el εἶδωλον del general espartano.⁹²⁹ Así, en la versión plutarquea, el espíritu (ψυχή) del propio finado se convierte en el agente disruptivo que impide las relaciones entre los espartanos y los dioses, ya que su εἶδωλον se ha instalado permanentemente en el templo, tal vez conservando aún su condición de suplicante.

Plutarco alude a la intervención de especialistas foráneos, que denomina ψυχαγωγοί, literalmente ‘conductores de almas’. En algunas fuentes literarias,⁹³⁰ la actividad de esta suerte de necromantes se limita a unos recintos concretos, próximos a “las entradas del inframundo”, llamados νεκρομαντεῖα, a los que, como el nombre indica, se acudía para consultar los difuntos con fines normalmente oraculares. Sin embargo, en este pasaje de Plutarco, los ψυχαγωγοί no son meros médiums, sino que se les adjudica la capacidad tanto de llamar los espíritus de los difuntos mediante encantamientos⁹³¹ (γοητείας τὰ εἶδωλα ἐπάγουσι), como de exorcizarlos con purificaciones (καθαρμοῦς τισι...τε καὶ ἐξάγουσιν). En efecto, como enfatizan los términos ἐπ-άγω y ἐξ-άγω, los ψυχαγωγοί tenían la capacidad de conducir (ἄγω) las almas de los difuntos, es decir hacerlas presentes y transportarlas, empleando términos modernos, al Más Allá. En *De sera numinis vindicta* se añade que estos expulsaron el εἶδωλον de Pausanias

⁹²⁸ La mención de Italia en este pasaje de Plutarco se puede explicar como un problema textual, de acuerdo con el testimonio de Pausanias (3. 17, 9) que relata la llegada de ψυχαγωγοί de Figalia (ἐς Φιγαλίαν), en Tesalia, cf. BURKERT (1962: 48-49, nota al pie 65). No obstante, OGDEN (2001: 178-180) detalla la existencia de diversos ψυχομαντεῖα, hecho que podría también ocasionado la confusión. Concretamente, en otra obra moral de Plutarco (*Consolatio ad Apollonium*, 109b-d) se menciona un ψυχομαντεῖον en Terina, en Italia, cf. Cic. *Tusc.* 1. 115.

⁹²⁹ *De sera numinis vindicta*, 560e-f: [...] ὁμοίως δὲ καὶ Σπαρτιάταις χρησθέν ἰλάσασθαι τὴν Πausανίου ψυχὴν ἐξ Ἰταλίας μεταπεμφθέντες οἱ ψυχαγωγοὶ καὶ θύσαντες ἀπεσπάσαντο τοῦ ἱεροῦ τὸ εἶδωλον.

⁹³⁰ Vid. especialmente, Ephor. *Fr.* 134a; Sud. *s.v.* ψυχαγωγία, cf. OGDEN (2001: 182-185, nota 39 para las fuentes; 2001a: 96-99). Nótese que su primera aparición es en una tragedia homónima de Esquilo (*Fr.* 237, 273a), en la que estos personajes aconsejarían a Odiseo antes de emprender la catábasis. Vid. asimismo, BURKERT (1962: 48-51); JOHNSTON (1999: 102-105; 108-123).

⁹³¹ Sobre la γοητεία, también como técnica para alzar los muertos, vid. JOHNSTON (1999: 102-105; 108-123).

propiciándolo (ἱλασάσθαι) mediante un sacrificio (θύσαντες), seguramente de ovejas negras, como sugiere OGDEN (2001a: 100). De ello se deduce, pues, que el ámbito de actuación de estos especialistas era particularmente amplio e incluía, no solo la convocación, sino el apaciguamiento y expulsión de los espíritus de los muertos,⁹³² algo que, sin duda, nos recuerda a la actividad de algunos purificadores, como Epiménides o Melampo.

Conviene mencionar que, en las versiones plutarqueas, esta conciliación del espíritu del suplicante no se pone en relación con la ira de la diosa del Calcioco que nos refieren autores posteriores; más bien se presenta como un motivo que sustituye la influencia de la diosa y centra la narrativa en el espíritu colérico de Pausanias, tal vez, como sugiere Burkert, de acuerdo con una concepción religiosa diferente,⁹³³ o quizá porque Plutarco sigue fuentes diferentes a las de Tucídides, probablemente con una mayor relación con el *milieu* délfico.⁹³⁴ En ese sentido, como dedujo Burkert, muy probablemente no nos encontramos ante una innovación, sino, más bien, ante tradiciones paralelas.

Es curioso que, un poco antes en *De sera numinis vindicta* (555c) y en la *Vida de Cimón* (6. 4-6), el polígrafo de Queronea menciona otra consultación a los difuntos, pero llevada a cabo, en este caso, por el propio general espartano. Se trata de una historia también célebre en tiempos de Plutarco:⁹³⁵ Pausanias había matado accidentalmente en Bizancio a Cleonice, una joven libre (παρθένον ἔλευθέραν) de la nobleza del lugar, que había sido entregada coercitivamente por sus propios padres al soberbio general

⁹³² Cf. BURKERT (1962: 42 y ss.); OGDEN (2001a: 105-106) nota que el exorcismo se incluía en ocasiones en la categoría de la γοητεία.

⁹³³ BURKERT (1962: 49): «Man wird geneigt sein, gegenüber dem kargen Bericht des Thukydidens die Gespenstergeschichte Plutarchs für sekundäre Ausschmückung zu halten; doch fügt sie sich in die Denkweise des 5. Jahrhunderts. v. Chr. ein: wo ein Frevel verübt wurde, macht sich ein Fluchgeist, ein ἀλάστωρ, bemerkbar, und der Geist der erschlagenen Klytimestra ruft in Aischylos' ‚Eumeniden‘ die Erinyen.»

⁹³⁴ FARAONE (1991: 186-187).

⁹³⁵ Plu. *Cim.* 6, 7: [...] ταῦτα μὲν οὖν ὑπὸ πολλῶν ἰστόρηται. Era particularmente conocido un hexámetro que la difunta dirige a su asesino y que el polígrafo recoge en dos ocasiones con una pequeña variación: *De sera numinis vindicta* 555c: “βαῖνε δίκης ἄσσον ἄ μάλα τοι κακὸν ἀνδράσιν ὕβρις”; *Cim.* 6. 6: “στεῖχε δίκης ἄσσον ἄ μάλα τοι κακὸν ἀνδράσιν ὕβρις”.

espartano.⁹³⁶ A excepción de *De sera numinis vindicta* (555c), que alude al asunto veladamente con la expresión ἔκ τινος ταραχῆς καὶ ὑποψίας, las fuentes literarias que narran esta historia relatan unánimemente que, mientras Pausanias dormía, la joven entró en la habitación y, al tropezar, tiró una lámpara al suelo; al despertarse, Pausanias creyó que se trataba de un enemigo y clavó una espada o una daga en la joven.⁹³⁷ Tras su muerte, Cleonice aparecía continuamente en los sueños del espartano,⁹³⁸ hasta el punto de que, según Plutarco, Pausanias tuvo que navegar desde Bizancio al ψυχομαντεῖον de Heraclea Póntica.⁹³⁹ De acuerdo con el polígrafo de Queronea, Pausanias invocó allí el espíritu de la difunta y realizó ritos propiciatorios para aplacarla.⁹⁴⁰ La joven se mostró ante Pausanias y le profetizó que los males de regente cesarían cuando volviese a Esparta,⁹⁴¹ una clara referencia al final que le aguardaba en su propia patria. No ha

⁹³⁶ En la *Vida de Cimón* (6. 4) se dice que los padres, de origen ilustre, entregaron a la joven por miedo y necesidad (ὑπ' ἀνάγκης καὶ φόβου προέσθαι τὴν παῖδα) y, en Aristodemo (*Fr.* 8), se dice que el padre era un tal Corónides, un hombre local, temeroso de la crueldad de Pausanias (ὁ δὲ Κορωνίδης δεδοικῶς τὴν ὠμότητα τοῦ Πausανίου ἐπεμψεν αὐτῷ τὴν παῖδα).

⁹³⁷ Cf. Plu. *Cim.* 6. 6; Paus. 3, 17, 8-9; Aristodem. *Fr.* 8. Recientemente, SÁNCHEZ-MAÑAS (2019: 235-236) ha sugerido que la caída de la lámpara anticipa el episodio de la invocación del espíritu de Cleonice.

⁹³⁸ Plutarco refiere la continua aparición del φάσμα ο εἶδωλον de Cleonice en sueños y el terror que ello generaba en Pausanias (οὐ παυομένου δὲ τοῦ φάσματος, *De sera numinis vindicta*, 555c; καὶ τῷ φάσματι ταραπτόμενος ὡς λέγεται, *Cim.* 6.6). Por otro lado, Aristodemo (*Fr.* 8) refiere que Pausanias fue presa de la locura, una situación usual en aquellos perseguidos por potencias vengadoras (καὶ διὰ τοῦτο εἰς μανίαν περιέστη, καὶ γενόμενος φρενομανῆς ἐκεκράγει, ὡς δὴ μαστιγούμενος ὑπὸ τῆς κόρης). En la *Vida de Cimón* (6, 6), el polígrafo de Queronea informa, además, que Pausanias fue expulsado en ese momento de Bizancio, aunque no por un motivo religioso sino político, puesto que los aliados prefirieron a Cimón.

⁹³⁹ Sobre este ψυχομαντεῖον, cuya fundación se atribuía a Heracles, vid. de nuevo OGDEN (2001a: 30-37).

⁹⁴⁰ Plu. *De sera numinis vindicta* 555c (núm 10): [...] εἰς Ἡράκλειαν ἰλασμοῖς τισι καὶ χοαῖς ἀνεκαλεῖτο τὴν ψυχὴν τῆς κόρης; *Cim.* 6. 6: [...] καὶ τὴν ψυχὴν ἀνακαλούμενος τῆς Κλεονίκης παρητεῖτο τὴν ὄργην; Aristodem. *Fr.* 8: [...] πολλοῦ δὲ χρόνου διαγενομένου ἐξιλάσατο τοὺς δαίμονας τῆς παιδὸς καὶ οὕτως ἀποκατέστη.

⁹⁴¹ Nótese el juego de palabras entre el antropónimo Pausanias, literalmente cese (παύση) de la aflicción (ἀνία), que parece explotar Plutarco; cf. *De sera numinis vindicta* 555c: ὅτι παύσεται τῶν κακῶν, ὅταν ἐν Λακεδαιμόνι γένηται; *Cim.* 6, 7: ἡ δ' εἰς ὄψιν ἔλθοῦσα ταχέως ἔφη παύσεσθαι τῶν κακῶν αὐτὸν ἐν Σπάρτῃ γενόμενον. Vid. el ensayo de ELLINGER (2005: *passim*, especialmente 143, 160-170).

pasado desapercibido que la narración de Cleonice forma parte de un mitema, particularmente productivo en autores helenísticos como Plutarco, según el cual, mujeres y especialmente doncellas eran objeto de abuso por parte de los tiranos y, en muchas ocasiones, instigadoras o responsables de su caída.⁹⁴²

A juzgar por un único testimonio de un resumen en un código parisino, Aristodemo (*Fr.* 8), trataba también extensamente la historia del regente espartano en términos diferentes a Plutarco y más cercanos a Diodoro Sículo. Dado que no nos encontramos ante las *ipsissima verba* del historiador, cuya identidad y datación es controvertida, debemos mostrar nuestra cautela a la hora de interpretar este texto.⁹⁴³ A pesar de narrar extensamente el asesinato de Cleonice, Aristodemo no parece relacionar la muerte de la joven de Bizancio con el fatídico destino del regente espartano. Esta es la única fuente que relaciona la expulsión del cadáver de Pausanias con una peste ([...] ἐξείλκυσαν τοῦ ναοῦ ἔτι ἐμπνέοντα τὸν Παισσανίαν καὶ ἐξέροριψαν. διὰ δὲ τοῦτο λοιμὸς αὐτοῦς κατέσχευεν, 1, 4), uno de los efectos usuales del ἄγος. A continuación, en un estilo algo reiterativo, se recogen las medidas llevadas a cabo bajo la autoridad del oráculo para frenar la peste: θεοῦ δὲ χρήσαντος, ἐπὶ ἐξιλιάσονται τοὺς δαίμονας τοῦ Παισσανίου, παύσασθαι τὸν λοιμὸν, ἀνδριάντα αὐτῷ ἀνέστησαν, καὶ ἐπαύσατο ὁ λοιμὸς. Como hemos visto con Plutarco, la propiciación no va dirigida a la diosa del Calcioco, sino a los llamados δαίμονας τοῦ Παισσανίου, una expresión ya empleada previamente para referir a los espíritus que azotaban a Pausanias con la muerte de Cleonice.⁹⁴⁴ El uso del término δαίμονες para referirse a estas entidades sobrenaturales, en lugar de otros términos más usuales,⁹⁴⁵ indica el carácter tardío del resumen; por otro lado, la mención de una sola estatua (ἀνδριάντα αὐτῷ ἀνέστησαν), y no de dos, así como el anacoluto παύσασθαι τὸν

⁹⁴² ELLINGER (2005: 45-54) menciona casos similares a los de Cleonice; para la iniciativa femenina contra el tirano, especialmente en Plutarco, vid. recientemente OLLER GUZMÁN (2019: 48-51).

⁹⁴³ En efecto, se ha considerado durante largo tiempo un autor independiente del siglo II d.C., pero en los últimos años se ha dudado de ello, cf. el comentario en *FrGH* 104. Este autor no debe ser confundido con el Aristodemo alejandrino al que nos hemos referido anteriormente (*FrGH* 383). Vid. recientemente SCHUBERT (2014), que propone identificar el Aristodemo de nuestro pasaje con un atidógrafo del siglo IV.

⁹⁴⁴ Aristodem. *Fr.* 8: [...] ἐξιλιάσατο τοὺς δαίμονας τῆς παιδὸς καὶ οὕτως ἀποκατέστη.

⁹⁴⁵ Cf. *DELG* s.v. δαίμων. Para otros términos más usuales, vid. particularmente Themistocles *Ep.* 4, *infra*.

λοιμὸν, que reitera el contenido de la oración principal, hacen sospechar de la fiabilidad y exactitud del resumen.

A diferencia de las fuentes mencionadas anteriormente, la historia de Cleonice juega un papel aún más importante en el relato de Pausanias, el periegeta (3. 17, 7-9), que nos transmite la versión más sofisticada del asunto. En ocasión de la descripción del templo del Calcioco, el periegeta se detiene a explicar la narración. En primer lugar, Pausanias reconoce ser receptor de una larga tradición escrita sobre este asunto (τὰ γὰρ τοῖς πρότερον συγγραφέντα ἐπ' ἀκριβὲς ἀποχρῶντα ἦν), pero él opta por añadir lo que escuchó de un hombre de Bizancio (ἐπεξελεθῆν δὲ σφισιν ἀρκέσομαι. ἤκουσα δὲ ἀνδρὸς Βυζαντίου [...]). Es curioso que Pausanias opte por seguir una fuente de carácter oral y deje de lado los testimonios escritos, que, como afirma el periegeta, eran particularmente conocidos en aquella época. Por lo que inferimos, muy probablemente la particular preferencia del escritor se debe a que esta narración provenía de un hombre de Bizancio, ciudad de la que no solo era oriunda Cleonice, sino que sufrió los desmanes del general espartano hasta ser liberada por Atenas.⁹⁴⁶ Es más, cabe añadir que Bizancio era la metrópolis de Heraclea Póntica,⁹⁴⁷ de modo que es posible que la tradición que nos refiere el periegeta tuviese como origen el ψυχομαντεῖον que estaba situado allí. Sin embargo, admitiendo esta teoría, es curioso que, en la versión de Pausanias, el regente espartano se traslade a Figalia, en Arcadia, para consultar a los ψυχαγογοί y no a la más próxima, Heraclea Póntica, como sí recoge Plutarco. En todo caso, de las palabras de Pausanias cabe deducir la existencia de múltiples versiones sobre este asunto, de manera que, previsiblemente, el relato que nos presenta, probablemente, se aleja en puntos substanciales con la versión conocida en Esparta en aquellos momentos. Y es que, a diferencia de los otros autores, Pausanias conecta explícitamente el asesinato de la joven de Bizancio (cuyo nombre, por contra, no dice) a manos de Pausanias con la suerte del propio general espartano, en términos no solo de causalidad – algo que, de un modo

⁹⁴⁶ No hay duda de que los excesos cometidos por Pausanias contra la población de la ciudad del Bósforo debieron de quedar gravados en la memoria colectiva de esta importante y estratégica ciudad, vid. RUSSELL (2017: 57-68), cf. Th. 1. 95, donde se subraya el carácter despótico de Pausanias. Algunos autores de época bizantina afirmaban erróneamente que la ciudad fue fundada por el propio regente espartano, cf. de nuevo el análisis de RUSSELL (2017: 216-222).

⁹⁴⁷ Agradecemos a la profª. Marta Oller Guzmán que nos haya indicado esta idea.

bastante débil, ya apuntaba Plutarco-, sino de expiación y transmisión de una falta religiosa.⁹⁴⁸

En efecto, el periegeta narra que en el templo del Calcieco había diversos suplicantes, partidarios del regente espartano y que solamente Pausanias no fue amnistiado (ἀμαρτεῖν ἀδειας, 3. 17, 7), porque no logró ser purificado de un ἄγος, cuyo origen se remontaba a un φόνος cometido previamente (φόνου δὲ ἄγος ἐκνίψασθαι μὴ δυνηθέντα). En este punto, Pausanias introduce el relato de cómo el regente espartano mató inintencionadamente a Cleonice. En ese sentido, el periegeta va más allá y articula un relato en el que la impureza religiosa juega un gran papel: Pausanias no solo pretende traicionar a su patria y convertirse en “tirano de Grecia”, sino que él mismo comete también una grave falta religiosa, que hace su presencia aborrecible en el templo de la diosa y, por tanto, por su impureza no debe ser condenado a muerte por contaminar el recinto sagrado. De hecho, el periegeta se detiene ampliamente en valorar la impureza del regente espartano y detalla que su mancha no pudo ser purificada a pesar de someterse a diversos rituales:

τοῦτο τὸ ἄγος οὐκ ἐξεγένετο ἀποφυγεῖν Πausανία, καθάρσια παντοῖα καὶ ἰκεσίας δεξαμένῳ Διὸς Φυξίου καὶ δὴ ἐς Φιγαλίαν ἐλθόντι τὴν Ἀρκάδων παρὰ τοὺς ψυχαγωγούς· δίκην δὲ ἦν εἰκὸς ἦν Κλεονίκη τε ἀπέδωκε καὶ τῷ θεῷ. (Paus 3. 17, 9)

No fue posible para Pausanias dejar atrás el sacrilegio, a pesar de someterse a todo tipo de rituales y realizar súplicas a Zeus Fixio, e incluso, ir a Figalía, la de los arcadios, junto a los conductores de almas; sino que pagó justamente la pena a Cleonice y a la divinidad.

Desde un punto de vista sintáctico, en el pasaje se diferencian dos tipos de rituales a los que parece someterse Pausanias: (i.) todo tipo de purificaciones y súplicas a Zeus Fixio y (ii.) la consulta de los ψυχαγογοί de Figalia, en Arcadia. Conviene que nos detengamos en ambas cuestiones. Por lo que atañe a (i.), se trata de dos acciones diferentes: la purificación y la súplica, ambos complementos directos del participio δεξαμένῳ. Tanto el sustantivo καθάρσια como ἰκεσίας plantean algunos problemas semánticos. Καθάρσια es un término ambiguo que tanto puede hacer referencia a las sustancias empleadas en la purificación, en muchas ocasiones exclusivamente el

⁹⁴⁸ Cf. SÁNCHEZ-MAÑAS (2019: 238-239).

sacrificio catártico, como al rito de purificación en general,⁹⁴⁹ de este último modo, ha sido vertido en la mayoría de las traducciones y parece ser, por contexto, la opción más plausible. Complementando a καθάρσια se encuentra παντοῖα, un adjetivo que indica no solo una gran cantidad, sino diversos tipos de καθάρσια que ha recibido (δεξαμένω) Pausanias. Al parecer de ELLINGER (2005: 105-106), esta multiplicidad de καθάρσια recuerda la peregrinación de otros homicidas, como Alcmeón, que, dirigiéndose a diversos puntos de la geografía de Grecia, se someten sin éxito a diversas purificaciones. El sustantivo ικέσιας presenta también cierta ambigüedad, puesto que este derivado de ικέσιος, literalmente ‘lo propio del suplicante’, indica tanto las ‘súplicas’, es decir, ‘el acto de súplica’,⁹⁵⁰ como la entrada en el estado de súplica y amparo para con una divinidad.⁹⁵¹ A nuestro entender, la primera opción es la más coherente, ya que, como con καθάρσια, su aparición en plural señala que se trata de una acción continua y reiterada.⁹⁵² El receptor de las súplicas es Zeus Fixio; se trata de una epiclesis poco documentada del dios, que, como indica su etimología, subrayaba su faceta benéfica como protector de la huida (φύξις, φεύξις) y de los fugitivos, pero, en algunos casos, concretamente, de los homicidas prófugos (φυγάς).⁹⁵³ En ese sentido, las súplicas a esta deidad parecen

⁹⁴⁹ *LSJ* s.v. καθάρσιος II 2; cf. GEORGOUDI (2017: 123-124, especialmente nota al pie 87).

⁹⁵⁰ CHANTRAINE (1979: 90) indica que es probablemente un arcaísmo, en oposición al más común ικετεία.

⁹⁵¹ Cf. *EDG* s.v. ικέτης.

⁹⁵² Nótese además que la construcción δέχομαι + ικέσιας (o ικετεία) se documenta en otras fuentes anteriores, cf. Str. 13. 1, 42; I. *AI* 18, 69; D.C. 306, 20.

⁹⁵³ Cf. *DELG* s.v. φεύγω C. Como recoge ELLINGER (2005: 102-105), se observa la vinculación de Zeus Fixio con Tesalia en diversos mitos, cf. especialmente A.R. 2. 1147, cf. 4. 119 (y sus escolios) Frixo ofrece el vellón a Zeus Fixio, cf. Apollod. 1. 9, 1; también Apolodoro (1. 7, 2) refiere un sacrificio a Zeus Fixio por parte de Deucalión y Pirra en el Parnaso, cf. Tz. *H*. 7. 134; Sch. Pi. *O*. 4, 431; 9, 65; Pausanias (2. 21, 2) cuenta que había un altar de Zeus Fixio en Argos, probablemente relacionado con la huida de las Danaides, no obstante, Focio (s.v. Ἐλευθερίου) menciona también un altar a Zeus Eleutero y Fixio en el ágora de Atenas. Vid. la interesante explicación que nos ofrece, D. Chr. 1, 41: Φύξιος δὲ διὰ τὴν τῶν κακῶν ἀπόφυξιν; Sch. Lyc. 288 S: Φύξιον Δία δέ, ἵνα φύγωσιν ἢ ἵνα γένηται αὐτοῖς αἴτιος φυγῆς. καλῶν ἐπ’ εὐχαῖς πλεῖστα Φύξιον Δία τὸν φυγῆς αὐτοῖς αἴτιον γενόμενον [...] ἢ καλῶν Δία Φύξιον τὸν δυνάμενον ποιῆσαι φυγεῖν τὸν κίνδυνον. Nótese que en *Las Argonáuticas* (4. 699) Circe reconoce en Medea y Jasón φύξιον οἶτον ἀλιπροσύνας τε φόνιοιο. Finalmente, en el *Herocío*

particularmente acordes a la situación del regente espartano, repudiado políticamente, huido de Bizancio y establecido en Asia Menor y perseguido infatigablemente por el espíritu de la muchacha. En efecto, esta mención a Zeus Frixio se enmarca en el carácter protector y conciliador de esta divinidad para con los homicidas, una faceta también desarrollada en otras epiclesis, como Catarsio o Miliquio.⁹⁵⁴ Por otro lado, no debe pasarnos desapercibida la naturaleza dual de Zeus en lo que refiere al homicidio, ya que esta deidad se ocupa de castigar este crimen, como parecen demostrar las epiclesis Ἀλάστορος, Ἐλάστορος o Παλαμναῖος.⁹⁵⁵ Precisamente, el propio Pausanias periegeta parece hacerse eco de esta dualidad, puesto que, un poco antes, relaciona el culto a Zeus Frixio en la Cólquide, con el de Lafistio en Orcómeno, al que hemos hecho alusión previamente.⁹⁵⁶

Mientras en (i.) no se concreta el lugar o los lugares donde se ejecutan los ritos o si fueron llevados a cabo por el propio Pausanias o con la colaboración de otros individuos, en (ii.), como sugiere la partícula enfática δῆ, se pone el acento tanto en el lugar como en los especialistas consultados, los ψυχαγογοί de Arcadia. En efecto, la información que nos transmite el periegeta coincide a grandes rasgos con el testimonio de Plutarco, pero la consulta a los necromantes tiene lugar en Figalia, probable sede de otro importante νεκρομαντεῖον.⁹⁵⁷ Como en (i.) el texto de Pausanias es esquivo y no nos permite deducir qué ritos realizaron los necromantes, si se limitaron a consultar el espíritu de la fallecida Cleónice, o si pretendieron exorcizar su fantasma. En todo caso, los esfuerzos de estos especialistas fueron infructuosos, ya que el ἄγος no pudo ser rehuido, de modo que, en palabras de Pausanias, tuvo que pagar con su vida la δίκη.

de Filóstrato (*Her.* 33, 14), haciendo sátira de la *Ilíada*, Palamedes invoca a Apolo Licio y Frixio para que las bestias se alejen de los griegos y aparten así la peste.

⁹⁵⁴ Sobre Zeus Miliquio, véase *infra*, pág. 304 y ss.

⁹⁵⁵ Cf. PARKER (2008); PATERA (2010: *passim*, especialmente 280, 287-290).

⁹⁵⁶ Paus. 1. 24, 2: (sc. Ζεύς Φύξιος) θύσας δὲ αὐτὸν ὅτω δὴ θεῶ, ὡς δὲ εἰκάσαι τῷ Λαφυστίῳ καλουμένῳ παρὰ Ὀρχομενίοις [...], cf. Paus. 1. 34, 5 para el monte Lafistio. Sobre el culto a Zeus Lafistio, literalmente ‘devorador’, y su relación con el sacrificio de Frixio, cf. *supra* pág. 222.

⁹⁵⁷ Nótese la conocida gruta dedicada a una Deméter Negra (Δημήτηρ μέλαινα), cf. Paus. 8, 42. Para su conexión con los ritos necrománticos, vid. JOHNSTON (1999: 108-19, nota al pie 63; 256-261); OGDEN (2001: 23, especialmente notas al pie 15 y 16; 104-105); ELLINGER (2005: 173-185) para un análisis más extenso del texto de Pausanias y el νεκρομαντεῖον.

Merece ser tenido en cuenta que esta δίκη no satisface solo a la muchacha, sino también a la divinidad (Κλεονίκη τε ἀπέδωκε καὶ τῷ θεῷ).⁹⁵⁸ En efecto, en el relato del periegeta, el homicidio involuntario de Cleonice se considera una falta de extrema gravedad que atenta contra el orden cósmico y exige expiación hacia los dioses.

Como relata el periegeta, cualquier tipo de ritual expiatorio, incluida la visita a los necromantes, es inútil y la deidad lleva a que Pausanias responda con su propia vida. Es usual que un φόνοσ responda a otro φόνοσ, pero en este caso este tiene lugar dentro de un templo. En ese sentido, el periegeta presenta el ἄγοσ del Calcioco como un mal inevitable, desde un punto de vista religioso, ya que los éforos no podían actuar de otro modo, habida cuenta la impureza que la entrada de Pausanias en el recinto sagrado era *per se* motivo de ἄγοσ. El periegeta presenta en pocas palabras, pero con cierto detalle, cómo los espartanos pudieron dar fin al ἄγοσ. Dadas las interpretaciones que ha suscitado el texto de Pausanias y sus muchos detalles es conveniente reproducir la continuación del pasaje:

[...] Λακεδαιμόνιοι δὲ ἐκτελοῦντες πρόσταγμα ἐκ Δελφῶν τὰς τε εἰκόνας ἐποιήσαντο τὰς χαλκᾶς καὶ δαίμονα τιμῶσιν Ἐπιδώτην, τὸ ἐπὶ Πausανίᾳ τοῦ Ἰκεσίου μῆνιμα ἀποτρῆπειν τὸν Ἐπιδώτην λέγοντες τοῦτον. (Paus. 3. 17, 9)

[...] Los lacedemonios, tras recibir una orden de Delfos, no solo realizaron las estatuas de bronce, sino que rinden honores para el dios Epidotes, ya que consideran que este Epidotes apartó la ira que el Protector de suplicantes tenía por culpa de Pausanias.

En continuidad con Diodoro Sículo y Tucídides, las medidas llevadas a cabo no comportan ni la llegada de los ψυχαγογοί a Esparta ni el traslado del cadáver de Pausanias en las cercanías del templo. Asimismo, otro punto coincidente con Diodoro Sículo es que no se trata de una consulta oracular a instancias de los lacedemonios, sino que es una orden de Delfos (πρόσταγμα ἐκ Δελφῶν).⁹⁵⁹ En ese sentido, el periegeta no

⁹⁵⁸ De este modo, de acuerdo con la *doctrina recepta*, consideramos improbable que τῷ θεῷ tenga como antecedente Zeus Fixio. Sobre (ὁ) θεός en sentido general o abstracto de la divinidad, un uso ya presente en la *Ilíada* (24, 538), vid. FRANÇOIS (1957: *passim*, para la *Ilíada*, 25-33).

⁹⁵⁹ Esta es una terminología usual en Pausanias para referirse a los oráculos, vid. JUUL (2010: 47-48), cf. Paus. 6. 3, 8.

refiere tampoco en qué consistían las enigmáticas órdenes del oráculo y expone meramente en la oración principal qué hicieron los lacedemonios por orden de la autoridad de Delfos.⁹⁶⁰ La oración presenta una curiosa discontinuidad en el uso de los tiempos verbales que nos parece relevante: mientras que se refiere a la construcción de las estatuas en aoristo (ἐποιήσαντο), las honras debidas a la deidad Epidotes se expresan en presente (τιμῶσιν), lo cual indica claramente una continuidad en el culto hasta el momento en que Pausanias escribe su descripción de Laconia, en pleno siglo II d.C. Podemos deducir que se trata de algún culto, cuya fundación se retrotrae a la protección que dicha divinidad ofreció a los espartanos al apartar (ἀποτρέπειν) la ira de otra deidad llamada Ἰκέσιος, por causa de la muerte de Pausanias (τὸ ἐπὶ Παισσανίᾳ τοῦ Ἰκεσίου μῆνιμα).⁹⁶¹

El *aition* de este culto al δαίμων Ἐπιδώτης se ajusta a un esquema, que podemos considerar bastante común en Pausanias:⁹⁶² la intervención salvífica de una deidad se comporta el establecimiento de un culto. Más enigmática es la identidad de las deidades implicadas en este episodio fundacional: por un lado, el propio δαίμων Ἐπιδώτης, y por el otro, un ser llamado ἰκέσιος. Ἐπιδώτης es una epiclesis poco conocida, mayormente documentada en la obra de Pausanias, y puede aplicar a más de una divinidad como al sueño (Ἵπνος [...] Ἐπιδώτης δὲ ἐπικλησιν, Paus. 2. 10, 2) o, en plural, a unas deidades, a las cuales les era dedicado un templo en Epidauro ([...] ἱερὸν θεῶν οὓς Ἐπιδώτας ὀνομάζουσιν, Paus. 2. 27, 6) y cuya identidad es para nosotros bien desconocida, pero, dada su ubicación próxima al santuario de Asclepio, es posible que estos dioses tuvieran relación con el hijo de Apolo, y por tanto se asociaran a la curación y el reposo.⁹⁶³ Sin

⁹⁶⁰ Para un reciente análisis narratológico de estos motivos en Pausanias, vid. Juul (2010: para este modelo (*Model A*) 91-94).

⁹⁶¹ Vid. una expresión similar en Plu. *Rom.* 24, 2 y en Paus. 3. 12, 7; 5. 1, 7; 6. 20, 17; 9. 19, 1.

⁹⁶² Cf. la similitud con Paus. 1. 3, 4; 2.20, 2.

⁹⁶³ A raíz de su descripción de Epidauro, Pausanias menciona que, en su tiempo (ἐφ' ἡμῶν), un cierto Antonino, un senador (Ἀντωνίνος ἀνὴρ τῆς συγκλήτου βουλῆς, 2. 27, 6) y benefactor de la ciudad había realizado el acondicionamiento de diversos edificios y la edificación de otros, entre ellos, unos baños de Asclepio y un santuario a los θεοὶ ἐπιδῶται, cf. sobre Sexto Julio Maior Antonino Pitodoro, Aristides. *Or.* 23. 281; *IGIV*² 684 y dos ofrendas votivas con su nombre, *IGIV*² 88 e *IGIV*² 514; este es un valioso indicio para datar la redacción de este libro de Pausanias en torno al año 160 d.C., como valoran HABICHT (1998²: 10; *Appendix 2*, 176-180) y MUSTI-TORELLI (1997³: 305-306). En su estudio

embargo, comparativamente esta epiclesis acompaña en la mayoría de las ocasiones a Zeus. La primera mención a Ζεὺς Ἐπιδώτης se encuentra en Plutarco,⁹⁶⁴ pero más importante es, de nuevo, otro pasaje del periegeta, en el que se menciona que en Mantinea había un santuario a Zeus Soter y otro al llamado Zeus Epidotes (ἄλλα ἱερά, τὸ μὲν Σωτήρης Διός, τὸ δὲ Ἐπιδώτου καλουμένου, 8. 9 ,2), lo cual indicaría la existencia de un culto en la zona, un hecho, además, corroborado por la epigrafía.⁹⁶⁵ Al mencionar esta epiclesis, Pausanias añade seguidamente una breve explicación de este epíteto, ἐπιδιδόναι γὰρ δὴ ἀγαθὰ αὐτὸν ἀνθρώποις, de lo cual cabe deducir, cuando menos, la extrañeza de este epíteto para el lector de la obra. Por último, una inscripción de la vecina Mesenia, cuyo contexto y datación son controvertidos, menciona también a Zeus

sobre la arquitectura de Epidauro, ROUX (1961: 262-264) identifica el edificio enfrente de las termas, llamado comúnmente edificio Ω, con el ἱερόν de estos θεοὶ ἐπιδῶται. Es más, en la exedra de este edificio se encontraron dos fragmentos de un torso masculino, a los que Roux considera, con gran acierto, partes de una representación de Asclepio y estas deidades (vid. al respecto, en su segundo volumen, de la lámina 81, las imágenes 1, 2 y 3). ROUX (1961: 242) infiere que «La longueur de l'exèdre rend très vraisemblable la présence, aux côtés du dieu, des membres de sa famille, divinités secourables, θεοὶ ἐπιδῶται, qui favorisaient les guérisons miraculeuses». Nótese además que, en un decreto de Epidauro (*IG IV*² 1. 108, l. 78, cf. *SEG* 25: 390, ca. 330 o 360) se menciona un Ἐπιδώτειον, tal vez el nombre con el que era conocido este lugar.

⁹⁶⁴ Cf. FONTENROSE (1978: 131); Plu. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1102e (22): [...] τῶν δ' ἄλλων θεῶν ὁ μὲν ἔστιν Ἐπιδώτης ὁ δὲ Μελίχιος ὁ δ' Ἀλεξίκακος. En este tratado moral, Plutarco ilustra el carácter positivo de la divinidad tomando como ejemplo estas tres epiclesis positivas de Zeus. Sobre Zeus Miliquio, remitimos a nuestro comentario *infra*. Sobre Zeus Ἀλεξίκακος, el único paralelo en Plu. *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1076b (33): μὴ Σωτήρ μηδὲ Μελίχιος εἶναι μηδ' Ἀλεξίκακος, donde Plutarco emplea de nuevo los epítetos para demostrar su tesis sobre la bondad intrínseca de los dioses.

⁹⁶⁵ Cf. *IG V*² 270, se trata de un decreto del siglo I d.C. en el que se mencionan diversos tipos de cultos, entre ellos uno a Zeus Epidotes. Desgraciadamente, la inscripción está dañada en las partes donde se mencionaba la divinidad seguida del epíteto, pero la reconstrucción es muy plausible: [καὶ τοῖς ἱεροῦσι τοῦ Διὸς] | τοῦ Ἐπιδώτ[ου], l. 9-10; τοῦ Διὸς τοῦ Ἐπιδώτου], l. 14; cf. JOST (1985: 125-126), que opina que se trata de una mera epiclesis tardía de la zona.

Epidotes,⁹⁶⁶ así como el léxico de Hesiquio en una entrada (s.v. Ἐπιδώτας· Ζεὺς ἐν Λακεδαιμόνι), hecho que confirma el origen local de esta epiclesis.

Todos los testimonios que hemos presentado parecen demostrar que este epíteto ponía de relieve la faceta benéfica de una deidad, particularmente relacionado con la idea de generosidad o de aportar algún tipo de don (ἐπίδοσις). Los indicios parecen indicar que tras el misterioso δαίμων Ἐπιδότης del pasaje de Pausanias se debe sobreentender la figura de Zeus, adorado en una de sus múltiples facetas benéficas, al menos ya desde época helenística, en Laconia y Mesenia.⁹⁶⁷ En ese sentido, es sugerente que este epíteto se aplique al sueño, puesto que tanto ὕπνος, como θάνατος -cuya representación junto a la de Pausanias en el Calieco, por cierto, también alude el periegeta (Paus. 3.18, 1)- se relacionan con la aparición de un εἶδωλον, en su doble significado de proyección o, incluso, doble del difunto o del durmiente.⁹⁶⁸ Por último, Pausanias no menciona donde recibía culto el δαίμων Ἐπιδότης, pero no parece descabellado conjeturar que debía ser en las cercanías del Calieco.

En cuanto a la identidad de ἰκέσιος, la *communis opinio* se decanta por considerar que este término es también una epiclesis bien testimoniada de Zeus, como protector de suplicantes.⁹⁶⁹ De ser así, a diferencia de la versión de Tucídides y Diodoro Sículo, el μῆνιμα de la deidad no provendría de la diosa del Calieco, sino que tendría lugar en una falta hacia el propio Zeus, en tanto que deidad garante de la protección de suplicantes. En ese sentido, recordemos que unos momentos antes, Pausanias-periegeta menciona que el general espartano dirige numerosas súplicas a Zeus Fixio (ἰκεσίας δεξαμένῳ Διὸς Φυξίου), si bien el texto no parece indicar que esta fuera una medida que le brindase protección o expiación contra el fantasma de Cleonice o la colera de la divinidad, más bien todo lo contrario.

⁹⁶⁶ SEG11. 1002: Διονυσόδορο |ς <Λ>ηνίππα Διὶ | Ἐπιδώται. Esta inscripción fue hallada en la actual Grizokampos y su datación es controvertida, aunque lo más probable es que se remonte a mediados de época helenística, vid. ZUNINO (1997: 110-110); ELLINGER (2005: 241, nota al pie 22).

⁹⁶⁷ Cf. DELG s.v. δίδωμι. ZUNINO (1997: 110-111): «L'epiclesi appartiene ad un gruppo di epiteti -frai i quali Meilichios e Ktesios- che esaltano nel padre degli dei la qualità di protettore del nucleo familiare e della sua prosperità [...]»

⁹⁶⁸ VERNANT (2007 [1990]: 1540-1543).

⁹⁶⁹ Sobre Ζεὺς Ἰκέσιος, vid. pág. 340 con las notas al pie.

Otras interpretaciones han sido planteadas a la hora de aclarar el término ἰκέσιος. Hace dos décadas, OGDEN (2001: 41-42, 100-102, 104-105) apuntó que el δαίμων Ἐπιδώτης y el Ἰκέσιος no podían hacer referencia a una misma divinidad, ya que, a su parecer, carecería de lógica que Zeus hiciera frente a su propia cólera. En su lugar, este investigador propuso que el ἰκέσιος fuera, en verdad, el espíritu errante de Pausanias, de un modo similar a como recoge Plutarco. Para ello, esgrimió el paralelo de uno los tres ἰκέσιος de la *lex sacra* de Cirene, datada a mediados del siglo IV.⁹⁷⁰ Dado que trataremos más adelante esta inscripción, es superfluo presentar la cuestión en detalle; baste por ahora decir que Ogden relaciona estas deidades con la práctica mágica de contener la ira de los difuntos a ciertas estatuas,⁹⁷¹ como en el caso de Acteón.⁹⁷²

No hay duda de que hay cierto nexo entre estatua y suplicante, pero, de acuerdo con los persuasivos argumentos de ELLINGER (2005: 242-243, nota al pie 20), difícilmente puede aceptarse que Pausanias emplee el término Ἰκέσιος en el sentido específico (y por otro lado, aún en discusión) que tenía en Cirene más de cuatro siglos antes. En ese

⁹⁷⁰ OGDEN (2001: 104-105): «It is improbable that Zeus should have averted his own anger. Rather, it seems that, just as in the Cyrenean law, the term *hikesios* here describes the attacking ghost itself, that is, the ghost of Pausanias the regent. Almost certainly the term is a common noun, not a proper one, and is therefore wrongly printed capitalized in texts.» Para este pasaje de la *lex sacra* de Cirene (*IGCyr.* 016700, B. I. 110-119), vid. nuestro comentario, pág. 474 y ss.

⁹⁷¹ BURKERT (1962); FARAONE (1991: 184-189; 200-203); JOHNSTON (1999: 59, 108-109); OGDEN (2001: 100-107); ELLINGER (2005: 89-92).

⁹⁷² Pausanias (9. 38, 5) transmite también esta narración. Así, en Orcómeno, el fantasma (εἶδωλον) de Acteón arrasaba la tierra y que el oráculo ordenó sepultar sus restos y hacer una estatua, fijada en la piedra, para atar allí su fantasma (κελεύει δὲ καὶ τοῦ εἰδώλου χαλκῆν ποιησαμένους εἰκόνα πρὸς πέτρα σιδήρῳ δῆσαι), cf. FARAONE (1991: 187-190); JOHNSTON (1999: 58-61). ELLINGER (2005: 91-92) subraya algunos problemas textuales. Nótese sin embargo que, según otra versión, transmitida por Apolodoro (3. 4, 4), la estatua fue hecha por Quirón como consuelo para los perros de Alcmeón (ὃς εἶδωλον κατεσκεύασεν Ἀκταίωνος, ὃ καὶ τὴν λύπην αὐτῶν ἔπαυσε). Es probable que algunos elementos de esta última versión, como la llegada de los perros de Acteón a la cueva de Quirón, sean arcaicos, habida cuenta el testimonio papiráceo *P. Oxy.* xxx 2509, cuya adscripción a un autor concreto no es clara, si bien parece formar parte de una composición épica, cf. LACY (1990: 30-31, especialmente nota al pie 37). Recientemente, al contrario de West, HIRSCHBERGER (2004: *Fr.* 103, comentario en 393-397) y MANAKIDOU (2013: 75-79) optan por considerarlo parte del *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo, mientras que DEBIASI (2013a) halla algunas evidencias que apuntan a Eumelo de Corinto, una hipótesis que modificaría ligeramente la cronología.

sentido, una prueba que nos parece determinante es que Pausanias emplea la expresión τὸ τοῦ Ἰκέσιου μῆνιμα en un contexto en el que se señala indudablemente a Zeus Ἰκέσιος.⁹⁷³ Así, Pausanias (7. 24, 12-25, 4, cf. 25. 8) explica que la ira implacable del Hiquesio estaba presente sobre los de Hélice como en otros muchos asuntos (τὸ δὲ τοῦ Ἰκεσίου μῆνιμα πάρεστι μὲν τοῖς ἐς τὴν Ἑλικὴν, πάρεστι δὲ καὶ ἄλλοις διδαχθῆναι πολλοῖς ὡς ἔστιν ἀπαραίτητον, 25, 1) y, acto seguido menciona unos versos de Dodona, donde se subraya el carácter sacro y puro de los suplicantes.⁹⁷⁴ A continuación, el periegeta aporta dos conocidos ejemplos en los que, contrariamente al precepto oracular, los suplicantes son asesinados: por un lado el ἄγος de los Cilónidas y, por el otro, el asesinato de unos suplicantes en Ténaro, al que ha hecho referencia previamente al mencionar la ciudad de Hélice.⁹⁷⁵ Siguiendo otros autores, el periegeta narra que los espartanos habían asesinado a unos suplicantes refugiados en el templo de Poseidón en Ténaro; como resultado, Hélice, entonces una ciudad lacedemonia en Acaya, fue totalmente destruida el año 373 por un conocido seísmo que anegó con agua de mar la ciudad.⁹⁷⁶ A pesar de que es evidente que el terremoto de Hélice tiene relación con la ofensa contra Poseidón, no hay duda de que Pausanias emplea previamente el sintagma

⁹⁷³ Esta expresión se encuentra también en otro pasaje de Pausanias (1. 20, 7). En este caso se trata de la muerte del dictador romano Sila, cuya enfermedad explica el periegeta se debió a la ira del Hiquesio (Ἰκεσίου δὲ μῆνιμα), ya que este había matado Aristión, el tirano de Atenas, que se había refugiado como suplicante en el templo de Atenea. Este caso es secundario, puesto que, como en el caso de Pausanias, se podría aducir que ἰκέσιος es el doble fantasmagórico del tirano.

⁹⁷⁴ Paus. 7. 25, 1: φράξεο δ' Ἄρειόν τε πάγον βωμούς τε θυώδεις | Εὐμενίδων, ὄθι χρῆ Λακεδαιμονίου <σ'> ἰκετεῦσαι | δουρὶ πιεζομένους. τοὺς μὴ σὺ κτεῖνε σιδήρω, | μηδ' ἰκέτας ἀδικεῖν · ἰκέται δ' ἱεροὶ τε καὶ ἄγνοί. El periegeta contextualiza estos versos en el momento en que atenienses perdonan la vida a unos pocos espartanos que, tras la muerte de Codro, se habían refugiado en la Acrópolis. Ninguna otra fuente confirma este oráculo y se ha considerado como un modo de contrastar el respeto a estos suplicantes con el asesinato de los cilónidas, cf. PARKE (1967: 131-134), que presenta algunas hipótesis.

⁹⁷⁵ Ambos episodios son mencionados por Tucídides en el intercambio de embajadas en (1. 134), al que ya nos hemos referido en el subapartado anterior, cf. Paus. 4. 24, 5-6; Str. 8. 7, 1-2.

⁹⁷⁶ Nótese que Tucídides (1. 128, 1) y Eliano (VH. 6, 7) consideran este un presagio de la tercera guerra Mesenia, es decir, una στάσις general en Esparta. Cf. D.S. 15. 48, 2-4; Str. 1. 3, 18, Philostr. Her. 53, 21, 2 mencionan también como víctima de la catastrofe la vecina ciudad de Bura. Asimismo, autores más tardíos se hacen eco del suceso, si bien no lo conectan con este sacrilegio, Sen. Nat. 6. 23; Ov. Met. 15. 294.

τὸ τοῦ Ἰκέσιου μήνιμα para referirse a una deidad concreta, Zeus, que castiga, en términos generales, los abusos contra los suplicantes.

Es más, aceptando que se trata del epíteto de un dios, la elisión del teónimo no es del todo extraña en este período.⁹⁷⁷ Así parece evidenciarlo, si bien con ciertas dudas, una inscripción arcaica de Tera,⁹⁷⁸ y, prácticamente en tiempos del periegeta, también Luciano en *El Pescador o Los resucitados*, donde Parresiades implora perdón invocando al *Hiquesio*.⁹⁷⁹ Por otro lado, como argumenta Ellinger, si el periegeta quisiera mencionar explícitamente a los espíritus que atormentan a los sacrílegos, es más probable que emplease otro término más usual, como εἶδωλον, como, de hecho, ya hace en la descripción de Acteón, cuyo fantasma asolaba Orcómeno (Paus. 9. 38, 5), o en el caso de los espectros del *áditon* de Titorea, en Fócide (10. 32, 17).

Una vez hemos demostrado que en el pasaje del regente espartano τὸ τοῦ Ἰκέσιου μήνιμα hace referencia a la ira de Zeus Hiquesio, resta ahora considerar la aparente oposición entre Zeus, en tanto que Hiquesio, y Zeus, en tanto que (δαίμων) Ἐπιδότης. Hay diferencias relevantes entre el ἰκέσιος y el Ἐπιδότης: a nivel funcional,⁹⁸⁰ Zeus Ἰκέσιος es una deidad que protege al suplicante y que, de un modo inherente, castiga, a quienes quebrantan la ley de la ἰκεσία, mientras que Zeus (o el δαίμων) Ἐπιδότης es una figura que los adoradores (en este caso los ciudadanos espartanos) pretenden propiciar ante una situación funesta. La primera epiclesis es una noción abstracta y esencial de Zeus, panhelénica y casi exclusivamente solo presente en las fuentes literarias, particularmente en la tragedia;⁹⁸¹ pero la segunda es de carácter claramente local y con una implantación en el sistema religioso y cultural de Lacedemonia. Si, de acuerdo con el periegeta, este culto se origina en una circunstancia especial de crisis,⁹⁸² es algo de lo que

⁹⁷⁷ Para este fenómeno, cf. PARKER (2017: 23-25).

⁹⁷⁸ IG XII³ 402: [h]ἰκέσιος. Οὐνο[...].

⁹⁷⁹ Luc. *Pis.* 3: Μηδαμῶς· ἀλλὰ πρὸς Ἰκεσίου φείσασθέ μου.

⁹⁸⁰ Sobre la funcionalidad de los epítetos y nuevas perspectivas de interpretación, vid. BRULÉ (2005a), WALLENSTEN (2008: 81-83) y, recientemente, la breve síntesis de PARKER (2017: 14-25) con abundante bibliografía en las notas al pie.

⁹⁸¹ Cf. A. *Supp.* 616; S. *Ph.* 484, E. *Hec.* 345, vid. para el uso y evolución de este epíteto, CASELLA D'AMORE (2005).

⁹⁸² Sobre los epítetos y el culto, vid. PARKER (2003: especialmente 177-180).

no podemos estar seguros, pero no sería extraño de acuerdo con otros paralelos en los que el ἄγος es un motivo fundacional.⁹⁸³

En el texto de Pausanias, Zeus se presenta en tres facetas diferentes: Fixio, Hiquesio y Epidotes. El particular protagonismo de Zeus se debe, al menos en parte, a la presencia de un culto local testimoniado por el propio Pausanias. Es probable que el interés en estas figuras tenga relación con las prerrogativas religiosas de los reyes espartanos, que detentaban en exclusiva el sacerdocio de Zeus Lacedemonio y Zeus Uranio.⁹⁸⁴ Como ya hemos adelantado previamente, estos epítetos exploran dos actitudes diferentes, pero también complementarias, de Zeus en lo que atañe a los homicidas: una, protectora de las víctimas e implacable, y otra, absolutoria de los crímenes y aplacable mediante rituales.

La oposición entre un aspecto negativo o colérico y otro positivo que conviene propiciar o aplacar se puede observar en otros dioses, como en el conocido caso de las Diosas Venerables (Σεμναί), que eran conocidas tanto en su faceta negativa que convenía aplacar (Erinias), como en la positiva que era necesario propiciar (Euménides). Así, una misma divinidad puede ser invocada con más de una epiclesis y la literatura científica tiende a considerar estas como atribuciones que permiten focalizar un aspecto de la divinidad, sin borrar un mismo carácter general o unitario de dicha divinidad en particular. En el texto de Pausanias, la propiciación de la divinidad en su aspecto más positivo anula y hace retroceder (ἀποτρέπειν) la funesta ira del mismo dios; es más, esto da lugar a un nuevo acuerdo con la deidad que se materializa con el establecimiento de un culto que llega hasta el tiempo del periegeta. Este mecanismo de reversión e instauración de un culto no es un *unicum* en la tradición griega; tomando de nuevo el ejemplo de las Erinias, en *Las Euménides* de Esquilo se observa que la propiciación de estas deidades requiere, precisamente, la instauración de un culto *in situ*.⁹⁸⁵

⁹⁸³ Cf. por ejemplo, el caso de Atamante y Alo, en el que nos hemos detenido previamente.

⁹⁸⁴ Cf. Hdt. 6. 56, 1, vid. CARLIER (1984: 255); PARKER (1989: 143): «[...] (sc. Heródoto) he mentions tenure of two appropriate priesthoods, of Zeus Lakedaimon and Zeus Ouranios (sovereignty in Sparta and sovereignty at large, we might gloss these titles)».

⁹⁸⁵ Cf. especialmente, A. *Eum.* 816 y ss; vid. el análisis de DARBO-PESCHANSKI (2006), que trata además otros episodios de Orestes en la obra de Pausanias (8. 34, 1-4), donde aparece la oposición entre Manías y Carites. Vid. recientemente el comentario de PUCCI (2017: 202-213).



Recopilemos algunas de las cuestiones que hemos planteado sobre los diferentes relatos que tratan la muerte del general espartano. Ateniéndonos a la diacronía de las fuentes literarias, encontramos diferencias substanciales entre los autores: por un lado, Tucídides y Diodoro Sículo hablan en términos de retribución o devolución del suplicante a la diosa del Calcieco; mientras que el resto de los autores se centran en la expiación religiosa e introducen el relato de un espíritu, ya sea solo el del general espartano (la carta de pseudo-Temístocles), el de la joven de Bizancio, Cleonice, (Pausanias) o ambos (Plutarco, Aristodemo). En todos estos casos, el motivo del fantasma va unido a la consulta de los ψυχαγογοί, ya sea por parte de Pausanias o de los espartanos, para intentar solventar la situación. Como ya hemos explicado anteriormente, que la actuación de estos especialistas no se documente hasta Plutarco no es indicio de que necesariamente se trate de un motivo más tardío; al contrario, Tucídides parece caracterizarse por su renuencia a desarrollar con amplitud este tipo de episodios de corte (semi-)mitográfico de personajes casi contemporáneos. En ese sentido, nos parece particularmente sugerente la polisemia de los términos εἶδωλον o εἰκόν, cuyos significados abarcan tanto imágenes o estatuas como entidades fantasmagóricas.⁹⁸⁶

Según las fuentes, las estatuas son, de manera directa o indirecta, una de las órdenes -y en ocasiones la principal- dadas por el oráculo y, por tanto, uno de los elementos esenciales para acabar con el ἄγος. Como hemos examinado, los autores otorgan a las efigies de Pausanias diferentes funciones: retribución a la divinidad, substitución del suplicante o medio de expulsión del εἶδωλον de Pausanias. Así, para Tucídides y Diodoro Sículo las estatuas son un medio de retribuir y devolver el suplicante a la diosa del Calcieco; para Pseudo-Temístocles, forman parte del rito de exorcismo del

⁹⁸⁶ Vid. *DGE* s.v. εἶδωλον, εἰκόν. Plutarco (*De sera numinis vindicta*, 560e; *Cim.* 5; *Fr.* 126) emplea el término εἶδωλον para referirse al fantasma de Pausanias y Cléonice pero no menciona las estatuas de Pausanias en el Calcieco; por su parte Diodoro Sículo (11. 45, 9) y Pausanias (3. 17, 7, 9; 18. 1) llaman εἰκόν y también ἀνδριάς a la representación del regente espartano. Asimismo, la mayoría de los autores optan por emplear el tecnicismo ἀνδριάς para referirse a la estatua de Pausanias en el Calcieco, cf. Th. 1. 134, 4; Aristodem. *Fr.* 8; Themistocles *Ep.* 4.

fantasma de Pausanias, instalado en el templo del Calcioco. Menos claro es esto para los otros autores: para Pausanias, es una disposición de Delfos (πρόσταγμα ἐκ Δελφῶν, 3. 19, 9) que no aplaca *per se* la cólera de Zeus Hiquesio, y para Aristodemo se trata también de una orden del oráculo de Delfos, independiente de la conciliación del fantasma de Pausanias, pero necesaria para el cese de la peste. Como ELLINGER (2005: 86-92), debemos concluir que estos detalles no son excluyentes entre sí y que, sin duda, forman parte esencial del núcleo de los relatos.

Las fuentes se muestran unánimes a la hora de dar un particular protagonismo a las estatuas del regente espartano; prueba de ello es que, a excepción de Aristodemo, que menciona una sola estatua, las fuentes retienen dos detalles que no son banales: que estaban hechas de bronce y que eran más de una, usualmente dos. En efecto, a pesar de que la figura de la diosa del Calcioco se va desvaneciendo en las fuentes literarias, los autores detallan que estas eran χαλκοί / χαλκαί, esto es, ‘de bronce’,⁹⁸⁷ lo cual indica que estas estaban integradas en el complejo monumental y cultural de Atenea Calcioco, en su faceta de protectora de la artesanía. Por otro lado, la mayoría de las fuentes recogen la duplicidad de las estatuas, una circunstancia algo anómala difícil de explicar. Como ya hemos observado, el propio Tucídides ofrece una explicación al mencionar que a causa del ἄγος debían hacerse dos en lugar de una (ὡς ἄγος αὐτοῖς ὄν τὸ πεπραγμένον δύο σώματα ἀνθ’ ἑνὸς, Th. 1. 134, 4). Sin embargo, otras explicaciones son igualmente plausibles, pero enteramente hipotéticas, como los paralelos de rituales mágicos que antes hemos mencionado o el rito de substitución del monarca por su estatua, planteado por Vernant, y seguido recientemente por Richer.⁹⁸⁸ Nos parecen de nuevo particularmente valiosas las aportaciones de ELLINGER (2005: 93-95), que subraya un juego de duplicidades a lo largo de los relatos que se ocupan de Pausanias, como, por ejemplo, las dos acusaciones contra el regente, los dos éforos que lo prenden, los dos εἶδωλα de Pausanias y Cleonice en Plutarco, las dos purificaciones de Pausanias, etc., de

⁹⁸⁷ Th. 1.134, 4: χαλκοῦς ἀνδριάντας; D. S. 11. 45, 9: εἰκόνας δύο τοῦ Πausανίου χαλκᾶς; Paus. 3. 17, 9: τὰς τε εἰκόνας [...] τὰς χαλκᾶς; Themistocles *Ep.* 4: χαλκοῖς ἀνδριάσιν.

⁹⁸⁸ Cf. RICHER (2012: 225-229), que compara, a nuestro parecer poco convincentemente, la substitución del cadaver del rey espartano con el del buey en el mito etiológico de las Bufonias (Porph. *Abst.* 2. 29, 3; 2. 30, 2).

modo que las dos efigies del general espartano formarían parte de un esquema narrativo común.

En el pasaje de Tucídides, se esboza la posibilidad de que el cadáver fuera tratado como el de un criminal al ser arrojado al Céadas, un punto que parecen conservar otras fuentes.⁹⁸⁹ Precisamente, privar de las honras fúnebres es uno de los actos más aborrecibles que puede cometerse contra un difunto, especialmente si viene de parte de aquellos que tienen el deber de hacerlo, como familiares o allegados. Ejemplos de espíritus que se alzan para solicitar sepultura se encuentran ya en la *Ilíada* y en la *Odisea* y son especialmente abundantes en la tragedia.⁹⁹⁰ Previsiblemente esto era aún más execrable en el caso del regente de los lacedemonios, ya que los funerales estaban particularmente reglados e involucraban a todos los miembros de la comunidad, tanto espartanos como los periecos e ilotas.⁹⁹¹ A pesar de que Pausanias no era *stricto sensu* rey de Esparta, ya que era temporalmente regente y tutor de su primo, Plistarco, menor de edad, no hay duda de que su muerte exigía un tratamiento adecuado a su condición de regente y miembro de la familia real de los Agíadas.

El respeto a esta condición parece intuirse en el relato de Tucídides (1. 134, 4), ya que en el texto del historiador se plantea una tensión entre aquello que pareció más adecuado al conjunto de los espartanos (ἔδοξε) -recuérdese que ἔδοξε es el término

⁹⁸⁹ Th. 1. 134, 4: [...] ἐς τὸν Καιάδαν [οὔτερ τοὺς κακοῦργους] ἐσβάλλειν, cf. Sch. Th. 1. 134, 4; Paus. 4. 18, 4-7; Sud. s.v. Καιάδας. Asimismo, Eliano (V. H. 4, 7), siguiendo un tal Epitimides (*FrGH* 566, *Fr.* 159), dice que su cadáver fue expulsado fuera de las fronteras (καὶ τὸν νεκρὸν ἐξέβαλον αὐτοῦ ἐκτὸς τῶν ὄρων), una idea también sugerida por Aristodemo (*Fr.* 8: [...] καὶ ἐξέρριψαν), cf. CANEVARO (2017). Este es un léxico similar al de la expulsión de la impureza, como a hemos sugerido en el subapartado anterior.

⁹⁹⁰ *Il.* 23. 65-92 (la ψυχή de Patroclo aparece a Aquiles); 22. 358-360 (Héctor amenaza con convertirse en τι θεῶν μῆνιμα de no devolver su cuerpo a Troya); *Od.* 11. 51-80 (la ψυχή de Elpénor en la *Nekyia*, con la misma clausula, del pasaje de Héctor: [...] τοῖ τι θεῶν μῆνιμα γένωμαι, v. 73; cf. ALUJA PÉREZ (2017: 153-154, núm. 29). Otros ejemplos de ἄταφοι de la tragedia, A. *Ch.* 39-41; S. *OC.* 621-622; *El.* 1418-1419 etc. vid. JOHNSTON (1999: *passim*, especialmente 27, 83-85, 127-128).

⁹⁹¹ Cf. Hdt. 6. 58, el grado de implicación es particularmente evidente en la medida de que era obligatorio, bajo pena de multa, que un hombre y mujer libre de cada hogar guardaran luto (cf. Plu. *Lyc.* 27, 2, que menciona un luto de doce días), vid. SCHAPS (1982: 209-210); PETROPOULOU (587): «Yet the pollution caused by the death of a Spartan king was not simply a private affair restricted to the royal residence; for it seemsto have been capable of affecting the entire city of Sparta.»

usual que encabeza las deliberaciones y decretos políticos- y en la posterior orden del oracular (ἔχρησε), según la cual trasladan los despojos de Pausanias cerca del santuario.⁹⁹² Curiosamente el problema de la sepultura del regente espartano desaparece en la mayoría de fuentes que disponemos; tan solo Diodoro Sículo menciona que se consintió (συνεχωρήθη) que el cadáver fuera entregado a sus allegados⁹⁹³ y el resumen de Aristodemo, por el contrario, zanja la cuestión con el verbo ἐξέροισαν, una referencia a su expulsión fuera de las fronteras,⁹⁹⁴ probablemente, como sugiere la *Suda* (s.v. Πανσανίας), en el Céadas. No obstante, Tucídides fundamenta la veracidad de cuanto dice por la existencia de unas estelas próximas al lugar de su defunción, no muy lejos del templo, bien visibles en su tiempo (καὶ νῦν κεῖται ἐν τῷ προτεμενίσματι, ὃ γραφῆ στήλαι δηλοῦσι, 1. 134, 4).⁹⁹⁵ En el siglo II d.C., Pausanias (3. 14, 1) corrobora las palabras de su predecesor, al situar la tumba (μνήμα) de Pausanias junto a la de Leónidas frente al teatro, no muy lejos del templo del Calcioco. Asimismo, añade que sobre estos μνήματα cada año tenía lugar un ἀγών (καὶ λόγους κατὰ ἔτος ἕκαστον ἐπ' αὐτοῖς λέγουσι καὶ τιθέασιν ἀγῶνα), de modo que, al menos en época romana, el regente tenía una consideración, sino claramente positiva, al menos ambivalente. A pesar de que hay indicios para defender que este era un certamen iniciado en época helenística,⁹⁹⁶ el testimonio del periegeta apunta que el general espartano recibía algún tipo de culto

⁹⁹² Th. 1. 134, 4: ἔπειτα ἔδοξε πλησίον που κατορῦσαι. ὁ δὲ θεὸς ὁ ἐν Δελφοῖς τὸν τε τάφον ὕστερον ἔχρησε τοῖς Λακεδαιμονίοις μετενεγκεῖν οὔτερον ἀπέθανε.

⁹⁹³ D. S. 11. 45, 7-8: τὸ μὲν οὖν σῶμα τοῦ τελευτήσαντος συνεχωρήθη τοῖς προσήκουσι καταχῶσαι, τὸ δὲ δαιμόνιον τῆς τῶν ἱκετῶν σωτηρίας καταλυθείσης ἐπεσήμνη· El verbo συγχωρέω indica que se trató de una concesión por parte de los espartanos, de lo que se deduce, *a sensu contrario*, que lo esperable hubiera sido un tratamiento negativo. Nótese que, como en el pasaje de Tucídides, se recoge de nuevo una oposición entre las acciones emprendidas por los espartanos (μὲν) y el mandato oracular (δέ).

⁹⁹⁴ Cf. *LSJ* s.v. ἐκρίπτω, el verbo es frecuentemente empleado para la expulsión de cadáveres e impurezas, cf. S. *OT*. 1412; Plu. *Sol*. 12, 4; Epimenid. *Fr*. 4; Socr. *Ep*. 17, 4 etc. Este es también un modo usual de tratar el cadáver de los tiranos, cf. JACOTTET (2018).

⁹⁹⁵ Por otro lado, esta costumbre no era extraña en Esparta, a juzgar por el testimonio de Plutarco. Cf. Plu. *Instituta laconia* 238d: Τῶν δὲ ταφῶν ἀνεῖλε τὴν δεισιδαιμονίαν ἄπασαν ὁ Λυκοῦργος, ἐν τῇ πόλει θάπτειν τοὺς νεκροὺς καὶ πλησίον ἔχειν τὰ μνημεῖα τῶν ἱερῶν συγχωρήσας; vid. CARTLEDGE (1979: 90-91).

⁹⁹⁶ CARTLEDGE-SPAWFORTH (2002²: 191-192) consideran que el ἄγων es de época helenística, de acuerdo con una revitalización de la agogé espartana.

heroico, junto a Leónidas, debido a sus brillantes intervenciones para frenar y vencer al enemigo persa.⁹⁹⁷

Considerando el testimonio de estos autores, debemos deducir que la gestión del cadáver del difunto regente fue una cuestión compleja y revisada por la comunidad espartana a lo largo del tiempo. De acuerdo con estos indicios, no parece descabellado que, en los relatos donde se detalla la aparición del fantasma del Pausanias, el ἄγος no sea solo fruto de su privación del estado de suplicante, sino también de la negación del funeral y las honras que le eran debidas, en tanto que regente. Precisamente, como ya hemos presentado anteriormente, Heródoto (6. 58, 3) menciona la tradición de remplazar el cadáver del rey espartano por su εἶδωλον y realizar con ella parte de los rituales destinados al monarca espartano, como la ἐκφορῆα. En estas ocasiones, la estatua actuaba como un simulacro del cuerpo del soberano y es plausible que tras este ritual subyazca algún tipo de temor religioso, de modo que los rituales pretendieran, en la medida de lo posible, evitar así el ἄγος y las deidades vengadoras del rey fallecido.⁹⁹⁸ De acuerdo con esto, bien podría sugerirse que la duplicidad de las estatuas pretende también afrontar dos faltas conectadas entre sí: por un lado, el menoscabo al honor de Pausanias, al negarle un funeral digno, y, por el otro, la vulneración de los derechos del suplicante en el templo. Con ello no queremos negar que otras explicaciones sean también plausibles y no excluyentes entre sí; al contrario, a lo largo de las múltiples reelaboraciones de la historia de Pausanias se engarzan diversos motivos a través del hilo de la impureza y el ἄγος.

La dificultad a la hora de gestionar la suerte del cadáver de Pausanias es una prueba más de la crisis social que tuvo lugar bajo la regencia de este controvertido personaje en Esparta. En efecto, tras la muerte de su padre, Cleómbroto, hacia el 479, Pausanias se convierte en tutor de su primo, Plistarco. A pesar del renombre de

⁹⁹⁷ Cf. X. *Lac.* 15.9, 3: οὐχ ὡς ἀνθρώπους ἀλλ' ὡς ἥρωας τοὺς Λακεδαιμονίων βασιλεῖς προτετιμήκασι, normalmente se ha interpretado como un indicio de que los reyes espartanos no recibían un culto heroico tras su muerte, cf. PARKER (1988); LIPKA (2002: 247-251, nota *ad loc.*); *contra* CARTLEDGE (1988).

⁹⁹⁸ Cf. PETROPOULOU (2010: 595-601) apunta que se trataba de una costumbre poco común y que, posiblemente, el εἶδωλον era situado en un cenotafio y no en el exterior; vid. asimismo RICHER (2012: 186-195); MILLENDER (2018: 471-472).

Pausanias tras la victoria de Platea,⁹⁹⁹ ya Tucídides (1. 132-133), nuestra fuente más antigua, presenta un retrato de Pausanias bastante negativo, vertiendo contra él graves acusaciones: un carácter irascible y despótico (βῆταιος), que propició la pérdida de Bizancio a manos de atenienses,¹⁰⁰⁰ desprecio de las costumbres griegas y adopción de un pronunciado medismo, intento de traicionar en dos ocasiones a los griegos, etc.¹⁰⁰¹ Este peligro “internacional” se complementa, además, con la acusación de pretender un golpe de estado, al intentar prometer la libertad y la ciudadanía a los ilotas a cambio de que se alzasen y colaborasen con las acciones del regente (ἐλευθέρωσιν τε γὰρ ὑπισχνεῖτο αὐτοῖς καὶ πολιτείαν, ἣν ξυνεπαναστῶσι καὶ τὸ πᾶν ξυγκατεργάσονται, 132, 4).¹⁰⁰² Como señala DUCAT (1990: 130), no se trató de un levantamiento generalizado de los ilotas (es más, Tucídides menciona, incluso, algunos delatores, τῶν Εἰλώτων μηνυταῖς, 5), pero planeó sobre la comunidad el peligro de una subversión del orden político, esto es, una στάσις. De hecho, esta acusación de complot contra Pausanias parece preconizar la tercera guerra mesenia, que se inició unos pocos años más tarde, en torno al año 464.¹⁰⁰³ En ese sentido, no hay duda de que en el siglo V tuvieron lugar casi endémicas crisis entre

⁹⁹⁹ Hdt. 9. 64, 1: [...] καὶ νίκην ἀναιρέεται καλλίστην ἀπασέων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν Παισανίης ὁ Κλεομβρότου τοῦ Ἀναξανδρίδew; Th. 1. 130, 1: [...] ὦν καὶ πρότερον ἐν μεγάλῳ ἀξιῶματι ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων διὰ τὴν Πλαταιᾶσιν ἡγεμονίαν.

¹⁰⁰⁰ Cf. Hdt. 8. 3, 2, que tiene una visión más bien indulgente del general espartano, cf. para las fuentes MUZZAFFER (2009).

¹⁰⁰¹ FORNIS VAQUERO (2015: 27-32) duda de la fiabilidad de Tucídides como fuente, p. 32: «Dado el secretismo imperante en todo lo concerniente al régimen y sociedad lacedemonios (Th. V, 68, 2), resulta poco menos que imposible que sin el consentimiento y el aliento de la cúpula dirigente espartiatá hubiera trascendido una historia tan pormenorizada, con detalles sumamente elaborados como la correspondencia personal de Pausanias con Jerjes [...] otros claramente novelescos, como el emisario que porta su propia condena a muerte o la conversación en la que el mismo Pausanias se delata, escuchada por los éforos desde una estancia contigua construida para la ocasión.»

¹⁰⁰² DUCAT (1990: 129-151), en su amplia monografía, compila todas las revueltas de los ilotas, empezando por la acusación de Pausanias; no hay otros testimonios que den cuenta de esta “proto-revolución”.

¹⁰⁰³ Cf. Th. 1. 101, 2; 148, 1,

los diarcas y los miembros del eforato.¹⁰⁰⁴ Por ejemplo, el por entonces diarca espartano de la casa de los Europóntidas, Leotíquidas II, también fue acusado por los éforos de dejarse sobornar por la familia de los Aléuadas en su campaña contra las ciudades medizantes; en el 479 fue sentenciado al exilio perpetuo y falleció poco después en Tegea.¹⁰⁰⁵ El destierro es un final usual de otros reyes espartanos e importantes generales de este período, como previamente, Demarato o Cleómenes y posteriormente, Gilipo.¹⁰⁰⁶

Recientemente, FORNIS VAQUERO (2015: 35-37) ha propuesto que el germen de estos conflictos debe hallarse en las Guerras Médicas, momento en que Esparta debe adoptar una posición para con el resto de las polis. A partir de entonces, empieza la lucha por la hegemonía entre partidarios y detractores de dos posiciones políticas antinómicas: por un lado, los defensores de una gestión intervencionista y expansionista, encarnada por el propio Pausanias, y, por el otro, un sector aislacionista, formado por oligarcas partidarios de la “reclusión espartana”. Sea esta o no la principal causa, lo cierto es que se trataba de un grave conflicto entre facciones en el que estaban involucrados los γένη de los reyes espartanos. De hecho, previsiblemente Pausanias, como ganador de la batalla de Platea, contaba con la simpatía de una parte de la sociedad espartana,¹⁰⁰⁷ incluyendo alguno de los éforos, si damos credibilidad al relato de Tucídides.¹⁰⁰⁸ La crisis institucional encuentra un tajante fin con la muerte del regente espartano en uno de los espacios religiosos más importantes de la polis. En nuestra opinión, situar la estatua del

¹⁰⁰⁴ CARLIER (1984: 287-288): «La royauté est à bien des égards, indirectement et directement, une source de στάσις.» Sobre el poder y el modo de los éforos para remover a los reyes espartanos, vid. PARKE (1945); nuevamente CARLIER (1984: 314-316).

¹⁰⁰⁵ Cf. Hdt. 5. 72; D. S. 9, 48, 2; Paus 3. 7, 9-10. Plutarco (*De Herodoti malignitate*, 859d) presenta una opinión favorable al diarca espartano, cf. FORNIS VAQUERO (2015: 36-37).

¹⁰⁰⁶ POWELL (2018: 293): «Most Spartan royal rulers of that period were either imprisoned, or effectively put to death, or threatened with exile, or actually exiled. And even exile was not secure: three of the dyarchs-in-exile had reason to fear that they would be pursued by Sparta and killed. So recurrent is this violent impatience of Sparta with her kings that we should probably regard hostility to these rich and hereditary officials as a continuing part of the ‘Lykourgan’ revolution which aimed for a state made up of ‘Similar’.»

¹⁰⁰⁷ GOMME (1940: 437, nota *ad loc.*): «It is clear that the Regent was honoured after his death, and, therefore, that he had strong supporters in Sparta.»

¹⁰⁰⁸ Cf. FORNIS VAQUERO (2015: 35). Tucídides (1. 134, 1) menciona que uno de los éforos alertó a Pausanias con una señal cuando iban a prenderlo.

Pausanias, así como su tumba, en centros neurálgicos de la comunidad implica no tan solo no condenar al olvido el recuerdo del episodio del Calcioco, sino exaltar el recuerdo de lo sucedido. Esta actitud contrasta, por ejemplo, con la adoptada con el casi contemporáneo Leotíquidas II, antes mencionado, cuya casa fue incluso quemada tras su partida a Tegea, donde murió discretamente pocos años después.¹⁰⁰⁹ En efecto, conviene preguntarse qué razones impulsaron a recordar la sacrílega muerte de, según las fuentes, un hombre vil y deleznable, y la crisis religiosa que el regicidio acarreó en Esparta. Es más, no solamente fue un asunto particularmente conocido por sus contemporáneos, sino que, como señalan Plutarco y Pausanias, también fue particularmente comentado y tratado por las fuentes literarias posteriores.

Como ya hemos observado en múltiples ocasiones, matar a un suplicante es un hecho de extrema gravedad, que despierta la cólera de los dioses. A nuestro entender, la expiación y conciliación -ya sea de la divinidad, Atenea o Zeus, ya sea del espíritu del difunto-, el traslado de su tumba hacia un lugar de honor y la erección de sus estatuas no son solo medidas de talante religioso para combatir el ἄγος, sino también un modo de gestionar un potencial conflicto social entre instituciones y los γένη. En efecto, como sucede con la intervención de Epiménides, la purificación y la consagración de las estatuas pretenden sancionar, en la memoria colectiva, la superación y pacificación de uno de los muchos conflictos que sacudieron Esparta durante el siglo V. De este modo, parece, también, modificarse el estatus de Pausanias, personaje nefasto y, en algunas fuentes, portador de una impureza, a regente tributario de honores en la polis. Esta alteración de la figura del impuro homicida bien puede basarse en el mismo mecanismo apotropaico que hemos observado previamente en el caso de Zeus Hiquesio, o de algunos conocidos paralelos trágicos, como Edipo en *Edipo en Colono* o Euristeo en *Los Heráclidas*, en el que el antaño impuro, tras su muerte se convierte en un espíritu benefactor para la comunidad.¹⁰¹⁰

Al igual que con el asesinato de los Cilónidas, la impía muerte de Pausanias continuó siendo un asunto controvertido y, probablemente, como demuestra Tucídides, un argumento de ataque entre las potencias que se disputaban la soberanía del mundo

¹⁰⁰⁹ Cf. Hdt. 6. 72, 2-73, 1: ἔφυγε ἐκ Σπάρτης ὑπὸ δικαστήριον ὑπαχθεις, καὶ τὰ οἰκία οἱ κατεσκάφη· ἔφυγε δὲ ἐς Τεγέην καὶ ἐτελεύτησε ἐν ταύτῃ.

¹⁰¹⁰ Cf. GERNET (2001 [1917]: 253-255); BURIAN (1974: 410-412).

griego. Asimismo, el crimen en el Calcioco no puso fin a los muchos conflictos entre los reyes espartanos con el eforato. Así, tras el fin del discreto reinado de Plistarco, Plistoanacte, hijo de Pausanias, heredó el trono el 458, unos veinte años después de la muerte de su padre en el Calcioco. No obstante, hacia el 466, Plistoanacte partió al exilio bajo la acusación de retirar sus tropas del Ática a cambio de una suma de oro ofrecida por Pericles.¹⁰¹¹ Ya en su madurez, retornó hacia el 425, en calidad de rey, pero, según algunas fuentes tras sobornar el oráculo de Delfos.¹⁰¹² No nos parece causal que el hijo de Plistoanacte se llamase, como su abuelo, Pausanias y que, como su padre, este tuviera que partir también al exilio en el 395, tras ser condenado a muerte por retirar sus tropas en Haliarto, en Beocia.¹⁰¹³

4.2.3. Las purificaciones de Delos

En un extenso apartado de su célebre monografía, PARKER (1996²: 32-73) analiza la repugnancia natural de la divinidad ante los términos que delimitan la existencia humana, a saber, el nacimiento y la muerte. En este apartado, el investigador británico defiende que las impurezas de “orden natural” eran especialmente irritantes para la divinidad desde un punto de vista ritual. En efecto, al hilo de las teorías de Douglas y van Gennep, PARKER (1996²: 32-33) interpreta que, en estos casos, la impureza evidenciaba un momento de descontrol, en el que la naturaleza irrumpía con violencia sobre el orden social. Como si fuera un rito de paso, los familiares del difunto o del recién nacido eran segregados y excluidos de la *normalidad* religiosa y cívica, para posteriormente ser reintroducidos con su anterior estatus. En la epigrafía relacionada con santuarios y cultos aparece frecuentemente la prohibición de acceder al santuario en estas circunstancias, pero su presencia en las fuentes literarias es más bien restringida. Sin embargo, encontramos una notable excepción en el caso de la isla de Delos, en la que nos detendremos en este apartado.

¹⁰¹¹ Th. 1. 114, 2; 2. 21, 1-2, cf. D. S. 13. 106, 10; Plu. *Per.* 22, 2-3; Ephor. *Fr.* 70.

¹⁰¹² Cf. Th. 5. 16, 3, para un análisis del episodio, vid. Beck-SCHACHTER (2016: 117-120); para un estado de la cuestión, MILLENDER (2018: 470-471).

¹⁰¹³ X. *HG.* 3. 5, 25; D. S. 14. 89, 1; Paus. 3. 5, 5-7.

Heródoto (1. 64, 2) y Tucídides (1 .8, 1; 3. 104, 1; 5. 1 ,1, cf. 8. 108, 1-2) son las fuentes principales, si bien no las únicas,¹⁰¹⁴ que nos transmiten una serie de purificaciones llevadas a cabo en la isla por parte de los atenienses. La primera fue por orden de Pisístrato, al poco de instaurar su tiranía, previsiblemente hacia el 546, la segunda sucedió en plena guerra del Peloponeso, fechable con mayor seguridad gracias a Tucídides el año 426-425,¹⁰¹⁵ y una tercera y última cuatro años después de la segunda.

La primera purificación es mencionada por Heródoto (1. 64, 2) al hilo de las medidas llevadas a cabo por Pisístrato al hacerse con el poder en Atenas por tercera y definitiva vez. Tras vencer a sus contrincantes, Pisístrato decidió tomar como rehenes a los hijos de sus contrincantes que no hubieran huido y llevarlos a Naxos, conquistada también por el tirano y puesta bajo el dominio de Lígdamis. A continuación, el historiador relata que, además de estas disposiciones (πρὸς τε ἔτι τούτοισι, Hdt. 1. 64, 2), Pisístrato se ocupó de purificar Delos:

[...] πρὸς τε ἔτι τούτοισι τὴν νῆσον Δῆλον καθήρας ἐκ τῶν λογίων, καθήρας δὲ ὧδε· ἐπ' ὅσον ἔποψις τοῦ ἱεροῦ εἶχε, ἐκ τούτου τοῦ χώρου παντὸς ἐξορύξας τοὺς νεκροὺς μετεφόρεε ἐς ἄλλον χῶρον τῆς Δήλου. (Hdt. 1. 64 ,2)

[...] además de todo esto, purificó la isla de Delos siguiendo unos oráculos, lo hizo de este modo: hasta donde alcanzaba la vista desde el santuario, desenterró los cadáveres y los trasladó a otro lugar de Delos.

Un primer punto digno de interés es que la purificación tenga lugar de acuerdo con unos oráculos (ἐκ τῶν λόγιων). Como sucede con la segunda purificación de la isla, llama la atención que no se mencione ninguna autoridad que respalde estos designios oraculares, como, por ejemplo, el célebre oráculo de Delfos o el de Dodona, o incluso,

¹⁰¹⁴ Cf. D.S. 12 58, 6, que relaciona la segunda purificación con la famosa peste que afligió Atenas *ca.* 430, un hecho que se opone a la información que nos transmite Tucídides (3.104), cf. D. L. 1. 110, que relaciona también a Epiménides con esta purificación.

¹⁰¹⁵ Cf. Th. 3. 104, 1, que fecha la purificación en el invierno siguiente al cuarto año de la guerra del Peloponeso.

aunque más improbable, el de Delos.¹⁰¹⁶ Como han notado otros investigadores, esto parece ser un *modus operandi* corriente en los pisistrátidas, cuya utilización de los oráculos con fines políticos testimonia el propio Heródoto.¹⁰¹⁷ No es casualidad que el historiador sitúe esta purificación justo después de la deportación de los hijos de los principales opositores atenienses en Naxos: más allá de la cercanía de ambas islas, la intervención en Delos parece ser una estrategia para controlar desde Atenas política, cultural y militarmente las Cícladas.¹⁰¹⁸ En ese sentido, el oráculo parece ser, como veladamente parece sugerir Heródoto, un medio para una intervención política en la isla sagrada e iniciar un incipiente control religioso que prefigura el imperialismo ateniense en la zona.¹⁰¹⁹

El temor a la impureza juega, evidentemente, un papel central en esta injerencia. Según el historiador, la purificación (καθήραξ δὲ ὧδε) consistió en la exhumación y traslado de los cadáveres a otro lugar de la isla (ἐξ ἄλλον χώρον τῆς Δήλου). La reforma de Pisístrato consiste, pues, en alejar la impureza de las tumbas del recinto sagrado (ἱερός). El término ἱερός previsiblemente hace referencia al templo de Apolo, que, de hecho, parece datar de época de Pisístrato, aunque es también probable que ἱερός englobe a todo el santuario, entonces, de modestas proporciones.¹⁰²⁰ El criterio para definir qué espacio debía mantenerse puro era la cercanía visual (ἐποψις) y no el contacto físico.¹⁰²¹ No se nos escapa que, aunque motivada por causas no enteramente piadosas, esta medida de Pisístrato comportó una redefinición de los límites¹⁰²² y el concepto de la

¹⁰¹⁶ Cf. BOWDEN (2003: *passim*, especialmente 263-272). En ese sentido, BROCK (1996: 324-327) considera la posibilidad de que se trate de oráculos de Bacis, un conocido cresmólogo elogiado por Heródoto (7. 77); no obstante, ninguna fuente conecta explícitamente los pisistrátidas con Bacis.

¹⁰¹⁷ Cf. CRAY (1956: 86-88); BROCK (1996: 322-324): «[...] for the tyrant and his sons were enthusiasts who collected oracles (Hdt. 5. 90. 2), interpreted and cited them as arguments for policy (5. 93. 2, 7. 6. 3-4) and accepted them as guidance for their own actions (1. 62.4-63.1).»

¹⁰¹⁸ Vid. al respecto, ASHERI ET ALII (2007: 125, nota *ad loc.*).

¹⁰¹⁹ Cf. SÁNCHEZ-MAÑAS (2017: 134-135), que conecta además la piedad religiosa de Pisístrato con la expulsión de los Alcmeónidas.

¹⁰²⁰ BRUNEAU-DUCAT (2005⁴: 70-71, 169-171); CHANKOWSKI (2008: 10-13).

¹⁰²¹ Este tipo de restricciones son comunes en algunas *leges sacrae* orientales, cf. GRAND-CLÉMENT (2017).

¹⁰²² La idea de trazar un límite es claramente evidente en el compuesto ἐξ-ορίσσω, vid. EDG s.v. ὄρος.

pureza, totalmente diferente al que había primado hasta entonces en este antiquísimo santuario,¹⁰²³ habida cuenta las numerosas tumbas que lo rodeaban.¹⁰²⁴ A riesgo de no obtener respuesta, es legítimo preguntarse hasta qué punto este discurso más restrictivo sobre la pureza era una “realidad importada” por los atenienses¹⁰²⁵ y, por tanto, completamente ajena al funcionamiento usual del santuario. De hecho, esta nueva sensibilidad sí que parece aflorar en Atenas, puesto que, como ha demostrado la arqueología, en el siglo VI Atenas desplaza los cementerios situados en el núcleo urbano fuera de la ciudad, en el barrio del Cerámico, probablemente en este interés por separar las tumbas de los centros religiosos.¹⁰²⁶

Como subraya OLIVIERI (2014: 2-3), debemos partir de la premisa de que Delos era un lugar particularmente sacro, ya que en *ipsissimo loco* Leto,¹⁰²⁷ apoyada en una palmera, dio a luz a Apolo y Ártemis.¹⁰²⁸ No hay duda de que la isla era considerada un

¹⁰²³ Cf. *Od.* 5. 162-167, donde se menciona el conocido altar de Apolo en la isla, vid. el comentario de HEUBECK ET ALII (304, nota *ad loc.*). Todo parece indicar que ya en época micénica el santuario jugaba un papel central en esta zona del Egeo, cf. BRUNEAU-DUCAT (2005⁴: 32-33); MUTH (1988: 88-90).

¹⁰²⁴ Cf. *Th.* 1.8, 1-2, donde se detalla, como prueba de la ocupación del territorio por piratas fenicios y carios, que gran parte de las tumbas de Delos eran carias por el tipo de entierro y sus armas (ὕπερ ἤμισυ Κάρεις ἐφάνησαν, γνωσθέντες τῇ τε σκευῇ τῶν ὀπλων ξυντεθαμμένη καὶ τῷ τρόπῳ ᾧ νῦν ἐτι θάπτουσιν). Diversos investigadores han dudado de que esta identificación del entierro cario y han propuesto diversas hipótesis inconcluyentes, cf. LONG (1958: 298-303, con un estado de la cuestión) que analiza también el testimonio que nos brinda la arqueología; CHANKOWSKI (2008: 52).

¹⁰²⁵ Cf. PARKER (1996²: 42-43):.

¹⁰²⁶ SOURVINOU-INWOOD (1996: 433-435); CHANKOWSKI (2008: 56, con bibliografía en las notas al pie), cf. *Cic. Fam.* 4. 12, 3: *Ab Atheniensibus, locum sepulturae intra urbem ut darent, impetrare non potui, quod religione se impediri dicerent [...]*. Por otro lado, las fuentes literarias relatan una tendencia inversa en Esparta. Así Plutarco (*Instituta Laconica* 238d, núm 18) menciona que la reforma de Licurgo eliminó la superstición (τῶν δὲ ταφῶν ἀνεῖλε τὴν δεισιδαιμονίαν ἅπασαν) al permitir el entierro *intra muros* y cerca de los templos, para que ello fuera ejemplo para los jóvenes, cf. *Plu. Lyc.* 26, vid. RICHTER (2012: 144-149); para la evidencia arqueológica en WEES (2018: 221-223).

¹⁰²⁷ La fuente principal que disponemos es evidentemente el *Himno Homérico a Apolo* (especialmente; versos 24-60), Para el trayecto de la diosa en el himno, cf. el comentario de MCINERNEY (2015: 102-109).

¹⁰²⁸ Según el himno homérico, todas las diosas que habían acudido a este acontecimiento bañan al dios con agua limpia y lo envuelven con lino blanco (120-122: ἐνθα σὲ ἦτε Φοῖβε θεαὶ λόον ὕδατι καλῶ | ἀγνώως καὶ καθαρώως, σπάρξαν δ' ἐν φάρει λευκῶ | λεπτῶ νηγατέω · περὶ δὲ χρύσειον στρόφον ἦκαν).

territorio sagrado en tiempos de Heródoto. El propio historiador (6. 97) nos transmite que, hacia el año 490, al inicio de las Guerras Médicas, el almirante medo Datis prohíbe a sus naves atracar en Delos y en su lugar fondear en Renea, pues considera que los hombres de la isla son propiedad del dios (ἄνδρες ἰσοί)¹⁰²⁹ y no es juicioso hacer daño alguno a la tierra donde nacieron los dos dioses (*sc.* Ártemis y Apolo) ni a sus habitantes (ἐν τῇ χώρῃ οἱ δύο θεοὶ ἐγένοντο, ταύτην μηδὲν σίνεσθαι, μήτε αὐτὴν τὴν χώρην μήτε τοὺς οἰκῆτορας αὐτῆς). En nuestra opinión, el carácter sacro de la isla se debió de acentuar por dos aspectos singulares ligados a la topografía de Delos: la insularidad, esto es, estar delimitada de manera natural por el mar, y la presencia de complejos religiosos en una pequeña superficie de menos de 4 km².¹⁰³⁰

No se debe descartar que este acto de piedad por parte de Pisístrato tenga relación con la faceta de dios sanador y purificador de Apolo, aunque este no era un rasgo prominente en su culto en Delos. Por el contrario, el culto más importante en la isla era, sin lugar a duda, el de Apolo Delio. A esta deidad rendían culto dorios y, especialmente jonios, dado el parentesco entre Apolo e Ión, héroe epónimo de los jonios.¹⁰³¹ A este santuario, gestionado al menos desde el siglo V por una anficiónía,¹⁰³² diversas poblaciones jónicas enviaban sus delegaciones en el marco de una gran celebración

El baño ritual del recién nacido se ha interpretado como un ritual catártico para conseguir la pureza del retoño, especialmente evidente en este pasaje por la cláusula ἀγνῶς καὶ καθαρῶς, asociada a la pureza ritual. A pesar de ser paradójico que una isla considerada pura se dé a luz, nos encontramos más bien ante un motivo literario bien documentado en la biografía de las diosas. Algunos indicios ya los hemos notado en la *Odisea*, cf. pág. 105 y ss.

¹⁰²⁹ Sobre el valor de ἰερός, vid. RUDHARDT (1992: 22-24).

¹⁰³⁰ No obstante, no se trataba de un *unicum*: la isla Leuce, situada en una desembocadura del Danubio en el Mar Negro, era también considerada sagrada (ἱερά) y no estaba permitido trasnochar en la isla. Cf. Arr. 4.5, 7; Philostr. *Her.* 4. 5, 21; Max. Tyr. 9.7; para el culto a Aquiles en la isla, vid. el detallado estudio de OLLER GUZMÁN (2004: 248-265; 2014: 86-92).

¹⁰³¹ Cf. de nuevo *h.Apoll.* 145-155, que ensalza el carácter jónico del santuario, cf. el comentario al respecto de RICHARDSON (2010: 102-105). La presencia doria empieza probablemente en época arcaica. De época clásica, datan diversos los cultos a Apolo Dalios en algunas ciudades dorias y se documenta, incluso, el envío de coros a Delos, cf. KOWALZIG (2007: 77-79) y CHANKOWSKI (2008: 18-19).

¹⁰³² La tesis de una anficiónía de época arcaica ha sido cuestionada recientemente por CHANKOWSKI (2008: 20-28), que analiza sólidamente las fuentes literarias y epigráficas.

(πανήγυρις).¹⁰³³ Por lo que respecta a Atenas, el culto a Apolo Delio era particularmente importante: así, el mito de Teseo incorporó su llegada a Delos después de matar al minotauro, un hecho que se conectaba con una curiosa danza ritual (γέρονος).¹⁰³⁴ En conexión con este mito, aunque probablemente de un origen independiente, está también el viaje anual de la θεωρίς, el bajel que transportaba los emisarios atenienses junto a sus coros y ofrendas a Delos. Asimismo, debemos también subrayar el templo a Apolo Delio en el Falero, datado en torno al VI y restaurado al inicio de la guerra del Peloponeso.¹⁰³⁵ Estos estrechos vínculos entre Atenas y Delos probablemente no se remontan todos a tiempos de Pisístrato,¹⁰³⁶ pero no es descabellado pensar que la intervención del tirano sea, entre otras medidas, un modo de remarcar la primacía ateniense en el santuario jónico. De hecho, la purificación comportó una indudable reestructuración del espacio sagrado, un hecho que debe ponerse en conexión con un paulatino proceso de monumentalización de la isla en el siglo VI, bajo el patrocinio de Pisístrato y otros tiranos, como Polícrates de Samos.¹⁰³⁷ Es más, desde la creación en el 478 de la Liga Marítima capitaneada por Atenas, la isla cobra especial importancia como lugar de juramento y reunión de la confederación de ciudades aliadas. Atenas parece ejercer desde entonces un particular control económico del santuario, dado que los anfictiones atenienses tenían prerrogativas para gestionar los bienes depositados en el templo, entre ellos, el tesoro de la Liga, que fue, de hecho, trasladado a Atenas en el año 454 bajo el gobierno de Pericles.¹⁰³⁸

¹⁰³³ BURKERT (2007 [1977]: 195); HORNBLAUER (1992: 182, con bibliografía en la nota al pie 45).

¹⁰³⁴ CALAME (1990: 116-121, con las fuentes literarias en la nota al pie 86; 158-162); PARKER (1996: 150-151; 2007: 80-82).

¹⁰³⁵ Cf. CALAME (1990: 160); HORNBLAUER (1991: 104); LARSON (2007: 93, con bibliografía en la nota al pie 8). PARKER (2007: 82) menciona, además, la existencia de los Δελιασταί, unos funcionarios atenienses que previsiblemente desempeñaban un papel en las Delias. En todo caso, la función de los θεωροί sí que está claramente delimitada en nuestras fuentes. Por otro lado, Atenas enviaba también este cuerpo de funcionarios a Delfos, la sede panhelénica del dios, cf. RUTHERFORD (2018).

¹⁰³⁶ La participación en el ritual por parte de Atenas parece remontarse, al menos, hasta tiempos de Solón según el testimonio de Ateneo (6. 234), cf. OLIVIERI (2004: 10).

¹⁰³⁷ BRUNEAU-DUCAT (2005⁴: 34, 67-69 para el πύρινος νόος); PARKER (1996: 87-88); OLIVIERI (2014: 7-8).

¹⁰³⁸ Para la administración del santuario en detalle, vid. CHANKOWSKY (2008: 41-49, 149-181).

Unos ochenta años después de esta primera purificación, en el año 426, los atenienses llevan a cabo un nuevo ritual catártico en toda la isla. Tucídides conecta esta nueva purificación con la anterior, empleando términos muy semejantes a los de su predecesor:

Τοῦ δ' αὐτοῦ χειμῶνος καὶ Δῆλον ἐκάθηραν Ἀθηναῖοι κατὰ χρησμὸν δὴ τινα. ἐκάθηρε μὲν γὰρ καὶ Πεισίστρατος ὁ τύραννος πρότερον αὐτήν, οὐχ ἅπασαν, ἀλλ' ὅσον ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐφεωρᾶτο τῆς νήσου· τότε δὲ πᾶσα ἐκαθάρθη τοιῶδε [2] τρώπῳ. θῆκαι ὅσαι ἦσαν τῶν τεθνεώτων ἐν Δήλῳ, πᾶσας ἀνεῖλον, καὶ τὸ λοιπὸν προεῖπον μῆτε ἐναποθνήσκειν ἐν τῇ νήσῳ μῆτε ἐντίκτειν, ἀλλ' ἔς τὴν Ῥήνειαν διακομίζεσθαι. [...] (Th. 3. 104, 1-2)

En el invierno de ese año los atenienses purificaron la isla siguiendo un oráculo. Pisístrato, el tirano, ya la purificó anteriormente, pero no toda, sino cuanto se veía desde el templo de la isla. Fue purificada entonces de este modo. Trasladaron todas las tumbas de los muertos que había en Delos y proclamaron que, en adelante, nadie muriese ni naciese en la isla, sino que los trasladasen a Renea.

Como sucede con el pasaje de Heródoto, los investigadores han notado en el tono de Tucídides cierta reserva en cuanto al oráculo (*κατὰ χρησμὸν δὴ τινα*).¹⁰³⁹ En ese sentido, BROCK (1996: 323) hace especial énfasis en que el propio Tucídides (2.8, 2; 21, 3) menciona la circulación de todo tipo de vaticinios (*λόγια*) al inicio de la guerra del Peloponeso, debido a todo tipo de fenómenos naturales extraños que parecían predecir el conflicto, como precisamente un sismo en Delos. Así pues, en este clima de formulación y reinterpretación de los vaticinios no es extraño que, como en la purificación anterior, un oráculo sin autoría o procedencia se emplee con un fin político concreto.

A diferencia de la primera purificación a iniciativa de Pisístrato, Tucídides no alude a ningún estratega o político que ordenase esta labor, sino que el colectivo Ἀθηναῖοι es responsable de llevar a cabo la purificación.¹⁰⁴⁰ Tucídides considera que la primera purificación de la isla fue parcial (*οὐχ ἅπασαν*) y presenta esta segunda como

¹⁰³⁹ Sobre la ambigüedad de los oráculos en Tucídides, cf. MARINATOS (1981: 139-140); HORNBLOWER (1991: 525-526, nota *ad loc.*), que observa que la partícula *δή* tiene, tal vez, un carácter irónico.

¹⁰⁴⁰ Cf. Th. 1.8, 1; 5. 1, 1. Admitiendo que son meras conjeturas, HORNBLOWER (1991: 517-519) hace algunas propuestas en su comentario.

global, extendida a toda superficie de la isla (πᾶσα ἐκαθάρθη). En ese sentido, parece seguirse el mismo argumento que en la καθαρισμός anterior: se debe impedir el contacto de lo sagrado con la impureza que generan los cadáveres y, en consecuencia, las tumbas (θῆκαι) han de ser cambiadas de ubicación, lejos del terreno sagrado.¹⁰⁴¹ Según el relato de Tucídides, las tumbas son llevadas a Renea, una isla cercana, que fue ya antes anexionada a Delos y monumentalizada por Polícrates de Samos durante un breve control del santuario por parte de los samios.¹⁰⁴² La arqueología corrobora el testimonio del historiador, ya que, en una fosa en el lado este de Renea, se han localizado sepulturas que fueron desplazadas de su emplazamiento original a mediados del siglo V; asimismo, de este período data también un cementerio, que en épocas sucesivas se llega a ampliar hasta 1.500 metros.¹⁰⁴³

Como hemos mencionado más arriba, la isla en su totalidad -incluidos sus habitantes- parecían gozar de cierto respeto religioso. En ese sentido, los atenienses parecen concebir toda la isla como un τέμενος en sí mismo, y por tanto, al igual que Pisístrato, aducen que es necesario adoptar medidas para preservar la pureza ritual. La normativa proclamada por los atenienses hace exclusivamente énfasis en dos tipos de impureza: la que genera el nacimiento y la muerte, esto es, el principio y fin del ciclo vital humano.

La prohibición de enterrar junto a los santuarios no es del todo extraña: en Heraclea Póntica una inscripción de un mojón, datada alrededor del siglo IV, prohíbe enterrar en el santuario (Ὁρθῶς τῷ | ἱερῷ. τόπο | ἐνδὸς μὴ | θάπτειν, *LSAM*83); también una reglamento funerario de Nísiros del siglo III, castiga pecuniariamente el enterramiento y la erección de estelas e incluso prevé alzar la tumba y el propio cadáver (*IG* XIII³ 86, 1-4: εἰ δέ τις κα θά[πτῃ ἢ ἐπί] | σταμα ἐφιστᾷ, ἀποτεισ[άτω] | δραχμῶν μισθῶν καὶ αἰρέτω | τὸν νεκρὸν ἢ τὸ ἐπίσταμα). No obstante, la normativa que

¹⁰⁴¹ No obstante, como subraya CHANKOWSKY (2008: 55), algunas θῆκαι se mantuvieron en el espacio sagrado por ser objeto de culto heroico, como la de las vírgenes hiperbóreas, la tumba de los Tritopáttores y las tumbas del Arquegesión, donde se honra a Anio, héroe fundador de Delos, vid. al respecto ANTONACCIO (1995: 218-220).

¹⁰⁴² Hdt. 3. 39, 122; Th. 1. 13, 6; 3. 104, 2.

¹⁰⁴³ CHANKOWSKY (2008: 55-56) subraya también la existencia de diferentes cultos asociados a Ártemis en la próxima isla de Renea.

encontramos en Delos tiene un carácter mucho más restrictivo y parece imitar, más bien, las disposiciones de ciertos templos y santuarios.

Es más, es pertinente subrayar que en algunas inscripciones se relacionan explícitamente las prohibiciones de nacer o morir *in sacro situ*.¹⁰⁴⁴ Concretamente, así lo hacen dos reglamentos de Cos (*IG XII*⁴ 72; *XII*⁴ 332) y la *Lex sacra* de Cirene (*IGCyr.* 10900). Por lo que atañe a las inscripciones de Cos, ambas deben ser estudiadas conjuntamente ya que, la más reciente (*IG XII*⁴ 72), fechada alrededor del siglo III, parece reproducir en algunos pasajes literalmente el contenido de la más antigua (*IG XII*⁴ 332) de mitad del siglo IV, en un estado mucho más fragmentario.¹⁰⁴⁵ Ambas inscripciones son normativas relativas a diversos sacerdotes locales (ιαρεύς), como el de Zeus Polieo y el de Apolo Dalios,¹⁰⁴⁶ y, a partir de la línea 11, se mencionan diversos preceptos orientados a preservar la pureza de los sacerdotes.¹⁰⁴⁷ Entre diversas prescripciones rituales del ιαρεύς, se recoge la prohibición de adentrarse en la casa de alguien que haya muerto o donde se haya dado a luz recientemente y se detalla, además, que el acceso a esos lugares solo era posible tras haber transcurrido tres días, en el caso de nacimiento, y cinco, desde el momento en que se traslada el cadáver fuera del hogar.¹⁰⁴⁸ Por su parte la *Lex sacra* de Cirene¹⁰⁴⁹ presenta una casuística muy particular ya que, al ocuparse del aborto (*IGCyr.* 10900, ἐγβάλητι, B. l. 106-109), recoge que si el feto es reconocible (αἰ μέγ κα διάδηλον ἦτι, l. 106), la impureza es similar a la de la defunción

¹⁰⁴⁴ Mencionamos solo las *leges sacrae* donde se relacionan muerte y nacimiento. Para otras *leges sacrae*, que mencionan la impureza asociada a la muerte, vid. la pág. 400 y ss.

¹⁰⁴⁵ Esta documentación epigráfica parece ser una consecuencia del sinecismo de la isla, aproximadamente acaecido en el año 366, momento en el que tiene lugar una reformulación de los cultos locales, cf. PARKER-OBBINK (2000: especialmente, 420-422); PAUL (2013: 22-25).

¹⁰⁴⁶ En efecto, este era una de las polis dorias que participaba en la θεωρία a Apolo Delio. Su culto está bien testimoniado en la epigrafía, cf. PAUL (2013: 63-67).

¹⁰⁴⁷ *IG XII*⁴ 332, A. l. 10-11 = 72, A. l. 22: [ἀγνεύεσθ]αι δὲ τῶνδε τὸν ἱαροῦ · μυσσας|[ῶι].

¹⁰⁴⁸ Esta parte se reconstruye a partir del contenido de ambas inscripciones: *IG XII*⁴ 332, A. l. 15-17: [ἔσέρπεν ἐν ὁποῖαι κα ἄνθρωπος ἀποθά]νη ἄμερᾶν πέντε ἀφ' ἅς κα ἄμέ|[ρας ὁ νεκρὸς ἐξενιχθῆι, μηδὲ ἐς οἰκίαν ἐ]σέρπεν ἐν [ὁ]ποῖαι κα γυνὰ τέ|[κηι ἄμερᾶν τριῶν ἀφ' ἅς κα τέκηι, ..?] αἰ κα ἐκτρῶι · [...]; *IG XII*⁴ 72, A. l. 23-26: [...] μηδὲ ἐς οἰκίαν ἐσέρπεν ἐν ἄι|[κα γυνὰ τέκηι ἢ ἐκτρῶι ἄμερᾶν τριῶν ἀφ' ἅς [κα ἄμερας τέκηι ἢ ἐκτρῶι, μηδὲ ἐς οἰ|[κίαν ἐσέρπεν ἐν ὁποῖαι κα ἄνθρωπος [ἀποθά]νη ἄμερᾶν πέντε ἀφ' ἅς κα ἄμερας]| ὁ νεκρὸς ἐξενιχθῆι [...].

¹⁰⁴⁹ Cf. nuestro extenso comentario *infra*, pág. 514 y ss.

(μ[ι]|αίνονται ὡσπερ ἀπὸ θάνοντος, B. l. 106-107) y si, por el contrario, no es reconocible, la impureza se extiende sobre la casa como cuando hay un nacimiento (μιαίνεται αὐτὰ ἀ οικία καθάπε[ρ] | ἀπὸ λεχός, l. 108-109). Si bien el documento no indica qué tipo de interdicciones rituales comportaba la muerte sobre el hogar del difunto, en la otra cara (§4, A. l. 16-20), sí que se menciona que, a causa de un nacimiento, el estado de impureza dura tres días y afecta a cuantos penetran en el hogar (ὁ δ' ἄ[νθρ]|[[ω]πος, ὃ κα ἔνδοι ἦι, α(ὐ)τὸς μὲν μιαρὸς τέντα[ι ἀμ]|[[έρα]ς τρεῖς, A. l. 17-19). Estos documentos epigráficos, pues, aportan una prueba fehaciente de que tanto el nacimiento como la muerte en el seno del hogar eran actividades contaminantes, a veces relacionadas entre sí, y objeto de normativización conjunta en el ámbito cultural, pero también político.

A pesar de ser tardío, el paralelo más próximo a Delos lo encontramos en el Asclepíeo de Epidauro. Según Pausanias (2. 27, 6), varios siglos después, los epidaurios que vivían junto al santuario (Ἐπιδαυρίων δὲ οἱ περὶ τὸ ἱερόν) padecían porque las mujeres no tenían ningún refugio (μητέ...σκέπη) donde dar a luz y los enfermos morían al aire libre (ὑπαίθριος). En tiempos del periegeta, un tal Antonino, identificado gracias a otras fuentes como Sexto Julio Maior Antonino Pitodoro, miembro de una rica familia y descendiente del rey del ponto Polemón (ca. segunda mitad del siglo II d.C.), construyó un edificio (οἴκησιν) en el que era pío morir y nacer (ἐνταῦθα ἤδη καὶ ἀποθανεῖν ἀνθρώπων καὶ τεκεῖν γυναικὶ ὄσιον). Esto nos lleva a considerar que esta prohibición religiosa era norma general del ἱερόν en tiempos de Pausanias, pero no podemos saber su antigüedad o hasta qué punto imitaba las disposiciones religiosas de Delos.¹⁰⁵⁰

Volviendo a la segunda purificación de Delos, es interesante notar que, a pesar de ser restrictivas, las prohibiciones impuestas por los atenienses no son del todo equiparables a las prescripciones rituales de los santuarios; por ejemplo, mantener relaciones sexuales también comportaba impureza y, de hecho, copular dentro de un recinto sagrado era considerado un terrible ἄγος contra los dioses.¹⁰⁵¹ Ciertamente, de llegar a este extremo, es claro que se habría puesto en evidente riesgo la supervivencia de la polis de los delios. Por el contrario, supervisar los nacimientos y defunciones en la isla no impide la continuidad de la polis, pero la somete a un escrutinio constante. Asimismo,

¹⁰⁵⁰ Cf. MUSTI-TORELLI (1997³: 300, nota *ad loc.*).

¹⁰⁵¹ Cf. PARKER (1996²: 74-78).

el traslado forzoso a Renea situaba con total seguridad a mujeres en avanzado estado de gestación y moribundos, probablemente acompañados de familiares, en una posición de riesgo y de extrema vulnerabilidad. Por tanto, en nuestra opinión, esta normativa se nos presenta más como una expresión de dominación por parte de Atenas que como un acto real de extremismo u ortodoxia (o, más adecuadamente, *ortopraxis*) religiosa.

De hecho, la consagración de la isla a la divinidad parece haber sido un discurso asumido por los propios delios -aunque de un modo más relajado-, de acuerdo con la documentación epigráfica posterior, de finales del siglo IV e inicios del III, en la que se prescribe la purificación ante la muerte de algún ciudadano o la llegada de algún cadáver a las costas;¹⁰⁵² asimismo, algunas fuentes literarias posteriores recogen el carácter sacro de la isla y la prohibición de morir en Delos,¹⁰⁵³ así como la epigrafía distintas purificaciones que se fueron haciendo a la isla en los años posteriores.¹⁰⁵⁴ Como sugiere BRUNEAU (1970: 49), el hecho de que las fuentes epigráficas y literarias posteriores omitan la prohibición de nacer en Delos puede indicar la mitigación y progresiva desaparición de esta prescripción con el paso del tiempo.

Volviendo al texto tucidideo (3. 104, 2-5), el historiador nos transmite que después de la purificación (*μετὰ τὴν κάθαρσιν*) siguió la instauración de las Delias, unas

¹⁰⁵² Cf. BRUNEAU (1970: 49-51, con comentario). Así, encontramos diversas actas de los *ιεροποιοί* en las que se prescribe una purificación ritual en caso de que alguien muera en Delos (*ὄτε ἐτελεύτησε Στέφανος, χοῖρος, IG XI² 199, l. 50, ca. 273*) o la aparentemente frecuente llegada de cadáveres a las playas de Delos: *τῶν νεκρῶν [ἐξα]γαγοῦσιν ἐκ τῆς ἱερᾶς νήσου καὶ κα|τορῦξασι μισθωτοῖς · Δ· χοῖρος καθάρασθαι, IG XI² 145, l. 8-9, ca. 302; τοῖς τοῦς νεκροῦς ἄρασιν τοὺς προσπεσόντας πρὸς τὴν Νῆσο[ν] | · ΔΔΔ·, ID 372, A. l. 106-107, ca. 200*. Sebe satisfacer, en cambio, solo una cantidad pecuniaria, probablemente para los gastos relacionados con el depósito del cadáver en otro lugar; un caso particular es *ID 440, A. l. 49-54, ca. 198-180*, que refiere la llegada de seis cadáveres, arrastrados por la corriente, a diversos lugares de la isla, pero sin purificación; otros casos similares sin purificación: *ID 442, A. 205-205, ca. 179; ID 444, A. l. 37, ca. 177* etc. Asimismo, vid. *Hyp. Fr. 70 infra*.

¹⁰⁵³ D.S. 12. 54: *ἔταξαν δὲ καὶ νόμον μήτε τίκτειν ἐν τῇ Δήλῳ μήτε θάπτειν*. Otras fuentes recogen solo la prohibición de morir en la isla: *Call. Del. 275-277: τῷ καὶ νησάων ἀγιωπάτη ἐξέτι κείνου | κλήζῃ, Απόλλωνος κουροτρόφος · οὐδέ σ' Ἐνυώ | οὐδ' Αἰδῆς οὐδ' Ἴπποι ἐπιστεῖβουσιν Ἄρηος*; Estrabón (10. 5) menciona la prohibición de enterrar o incinerar en la isla, así como de criar perros (*οὐ γὰρ ἕξεσιν ἐν αὐτῇ τῇ Δήλῳ θάπτειν οὐδὲ καίειν νεκρὸν. οὐκ ἕξεσι δὲ οὐδὲ κύνια ἐν Δήλῳ τρέφειν*), siguiendo el mito de Taso, hijo de Anio devorado por perros, cf. *Hyg. Fab. 247*.

¹⁰⁵⁴ Cf. CLINTON (2005: 170-173).

fiestas quinquenales. Apoyándose en la autoridad panhelénica del *Himno Homérico a Apolo* (vv. 146-150, 165-172), Tucídides afirma que en tiempos antiguos (τὸ πάλαι, 3. 104, 3) había habido un gran encuentro festivo entre jonios y habitantes de las Cícladas (μεγάλη ξύνοδος, 3; μεγάλη ξύνοδος καὶ ἑορτή, 5) en el que tenían lugar juegos, competiciones gimnásticas, musicales y corales en las que participaban diversas polis (καὶ ἄγων ἐποιεῖτο αὐτόθι καὶ γυμνικὸς καὶ μουσικὸς, χοροὺς τε ἀνῆγον αἱ πόλεις, 5). No obstante, según el historiador, los juegos y la mayor parte de celebraciones fueron suprimidas a causa de la fatalidad (τὰ δὲ περὶ τοὺς ἀγῶνας καὶ τὰ πλεῖστα κατελύθη ὑπὸ ξυμφορῶν, 5), hasta que no fueron recuperadas por los atenienses, los cuales además de las competiciones antes mencionadas, añadieron una carrera de carros (ἵπποδρομίας). En este discurso arqueológico, el historiador traza, pues, una línea de continuidad entre la intervención ateniense y la tradición religiosa de la isla. En ese sentido, no ha escapado a los comentaristas la intencionada vaguedad de Tucídides a la hora de explicar la desaparición ὑπὸ ξυμφορῶν de las celebraciones jónicas en la isla;¹⁰⁵⁵ con ello, el historiador parece crear un relato *ad hoc* para presentar, como un acto de restauración de una antiquísima festividad, la apropiación y control, *de facto*, del santuario. Así, tanto la purificación como las nuevas medidas de pureza ritual y las recién instauradas Delias son acciones encaminadas a refundar el estatus religioso de la isla como el núcleo del panjonismo.¹⁰⁵⁶ En ese sentido, de esta intervención se desprendieron consecuencias políticas para los habitantes de la isla, especialmente en lo que atañe al control definitivo del santuario y las instituciones.¹⁰⁵⁷

Unos siglos más tarde, siguiendo tal vez, como en otras ocasiones, a Éforo (siglo IV),¹⁰⁵⁸ Diodoro (12. 58, 6-7) conectó, aunque de un modo poco claro, la purificación de Delos con la conocida peste que asoló Atenas en la primera mitad de la guerra del Peloponeso. En efecto, el historiador sículo explica que tal era la virulencia de la peste que la causa debía buscarse en el castigo de la divinidad (διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς νόσου τὰς αἰτίας τῆς συμφορᾶς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀνέπεμπον); por esta razón y bajo los designios de un oráculo (διὸ καὶ κατὰ τινα χρησμὸν), se decidió purificar Delos y organizar las Delias,

¹⁰⁵⁵ HORNBLOWER (1991: 531, nota *ad loc.*).

¹⁰⁵⁶ Cf. FRAGOULAKI (2013: 215-216).

¹⁰⁵⁷ CHANKOWSKY (2008: 149-150).

¹⁰⁵⁸ Sobre Éforo y Diodoro Sículo, vid. PARMEGGIANI (2011: 349-357, para parte del libro XII, 417-422).

en unos términos semejantes a los de Tucídides. HORNBLLOWER (1991: 519) no ve motivo para dudar de la antigüedad de esta versión; también PARKER (1996²: 276; 1996: 150-151) sopesa la veracidad de este relato, si bien advierte que ello conllevaría pensar en un exceso de racionalismo por parte de Tucídides.

En nuestra opinión, no es extraño que el historiador ateniense opte por la vaguedad y no presente este hecho entre las causas religiosas que motivaron esta empresa. De hecho, al principio de su excursión sobre la peste, antes de describir el origen y extensión de la enfermedad, Tucídides (2. 47) hace referencia, de manera muy imprecisa y limitada, a las medidas religiosas adoptadas por la ciudad para conciliar a la divinidad al inicio de la peste, pero estas fueron, finalmente abandonadas.¹⁰⁵⁹

Sin embargo, otras fuentes aportan algo más de luz: coincidiendo con el final de la peste en Atenas, se fecha un altar consagrado en Delos a Apolo Peón y Atenea por los atenienses, tal vez en agradecimiento por la remisión de la plaga.¹⁰⁶⁰ También, Pausanias (1. 3, 4) cuenta que en Delfos había una estatua, tallada por Cálamis (*ca.* mediados del siglo V), a Apolo *Ἀλεξίκακος*, un epíteto que recibió al librar de la peste a los atenienses.¹⁰⁶¹ Ciertamente, no son muchos indicios, pero no es descabellado pensar que gran parte de los atenienses concebía la peste que diezmaba la ciudad como resultado de alguna intervención divina y, por tanto, la polis llevara a cabo rituales de purificación o propiciación a Apolo, dios asociado tanto a la peste, ya en la *Ilíada*, como a su remisión.¹⁰⁶² En ese sentido, es plausible que los atenienses desarrollaran, al menos al final de la peste, una cierta aproximación a Apolo, como parece señalar la monumentalización o la ofrenda de exvotos en dos importantes lugares panhelénicos

¹⁰⁵⁹ En efecto, el historiador narra que se realizaron súplicas en los templos, consultas a los adivinos y cosas de este tipo (ὄσα τε πρὸς ἱεροῖς ἐκέτευσαν ἢ μαντεῖοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις ἐχρήσαντο, 2. 47, 4), pero todo ello fue inútil (πάντα ἀνωφελῆ ἦν, 5) y los atenienses abandonaron estos rituales vencidos por el mal (αὐτῶν ἀπέστησαν ὑπὸ τοῦ κακοῦ νικώμενοι). Ciertamente, es posible que en la braquilogía τοῖς τοιοῦτοις se recogiesen a otro tipo de rituales, como purificaciones, pero el autor se muestra renuente a explicitarlos. Curiosamente, como ya hemos señalado, a partir de la peste y durante la guerra del Peloponeso, hubo un mayor interés en los oráculos y la religión en general, cf. al respecto MIKALSON (1984).

¹⁰⁶⁰ Cf. BRUNEAU-DUCAT (2005⁴: 101), concretamente *ID47*.

¹⁰⁶¹ Cf. Paus. 8. 41, 8: [...] καθότι καὶ παρὰ Ἀθηναίους ἐπωνυμίαν ἔλαβεν Ἀλεξίκακος ἀποτρέψας καὶ τοῦτοις τὴν νόσον.

¹⁰⁶² Cf. SIDWELL (1996: 46-52); DETIENNE (1998: 195-202).

donde se rendía culto al dios. En ese sentido, si la purificación de Delos y la posterior expulsión y reintroducción de los delios formaba parte de las medidas para aplacar o propiciar al dios es algo, a día de hoy, incierto.

Volviendo al relato de Tucídides, la escalada intervencionista por parte de los atenienses llegó a su punto más álgido cuatro años después, en el 422, con la expulsión definitiva de los delios de la isla. Tucídides vuelve a ser la fuente que nos transmite este suceso:

τοῦ δ' ἐπιγιγνομένου θέρους αἱ μὲν ἐνιαύσιοι σπονδαὶ διελέλυτον ἄχρι Πυθίων, καὶ ἐν τῇ ἐκεχειρίᾳ Ἀθηναῖοι Δηλίους ἀνέστησαν ἐκ Δήλου, ἡγησάμενοι κατὰ παλαιὰν τινα αἰτίαν οὐ καθαροὺς ὄντας ἱερῶσθαι, καὶ ἅμα ἐλλιπεῖς σφίσιν εἶναι τοῦτο τῆς καθάρσεως, ἧ πρότερόν μοι δεδήλωται ὡς ἀνελόντες τὰς θήκας τῶν τεθνεώτων ὀρθῶς ἐνόμισαν ποιῆσαι. (Th. 5. 1, 1)

Al inicio del verano siguiente, la tregua anual terminó [pero empezó otra nueva] hasta los Juegos Píticos.¹⁰⁶³ Durante la tregua, los atenienses expulsaron a los delios de Delos; consideraban que estos, a causa de una vieja culpa, fueron consagrados sin ser puros y, además, a su parecer, esto (*sc.* un estado de pureza) había faltado en la purificación, a la que me he referido antes cuando (*sc.* los atenienses) creían obrar correctamente al trasladar las tumbas de los muertos.

De nuevo, los atenienses explotan el imaginario de la impureza religiosa para justificar una nueva intervención política en la isla sagrada. En este caso, son los propios habitantes los que acarrean la impureza (οὐ καθαροὺς ὄντας) a causa de una antigua culpa (κατὰ παλαιάν τινα αἰτίαν). Tucídides no da mayores detalles al respecto de este episodio, aunque podemos pensar que su expulsión se realizó siguiendo, como la vez anterior, los designios de un oráculo. De las palabras de Tucídides cabe deducir que se trata de una impureza transmitida a lo largo de las generaciones, el esquema que mejor encaja es el del homicidio sin expiación por parte de un(os) ancestro(s) de los delios. Al respecto, PARKER (1996: 151, 223-225) sugiere que Tucídides pudiera hacer una velada referencia a la acusación de asesinato de unos peregrinos etolios, que pesaba sobre los delios. No obstante, nuestra única fuente para este suceso es Hipérides (*Fr.* 70), que menciona este episodio (aunque sin situarlo cronológicamente) en ocasión de un

¹⁰⁶³ Se trata de un pasaje corrupto; seguimos la interpretación de HORNBLLOWER (1996: 421-422, nota *ad loc.*).

discurso ante la anfictionía délica en el 343.¹⁰⁶⁴ En todo caso, los atenienses consideran que la impureza era particularmente aborrecible por dos motivos: porque, pese a su impureza, los delios estaban consagrados al dios (ιερωσθαι), esto es, habían adquirido el carácter de ιεροί indebidamente,¹⁰⁶⁵ y porque habían anulado la purificación realizada por los propios atenienses cuatro años antes. Este crimen de carácter ancestral delata un inherente estado de impureza en los delios y, por extensión, la propia isla, como lugar sagrado, es objeto de un ἄγος, mientras los delios habiten en ella. Esta acusación contra los delios y su consiguiente expulsión recuerdan inevitablemente la situación de los Alcmeónidas en Atenas. Con todo, en este caso la supuesta no afecta a unos γένη, sino a todo el cuerpo cívico.

La drástica intervención de los atenienses en Delos comporta, prácticamente, la disolución de la πόλις en la isla. Tras ser expulsados de su patria, algunos delios se instalaron en la vecina Renea o adquirieron la nacionalidad ateniense, pero las fuentes literarias recogen que estos optaron mayoritariamente por establecerse en Adramitio, en Misia, a miles de kilómetros de su patria.¹⁰⁶⁶ Las desgracias de los delios no acabaron aquí. El traslado forzoso de la población, la disolución de las instituciones políticas y la toma del santuario por la fuerza dejó a los delios en una posición de extrema vulnerabilidad, desprovistos del estatus jurídico de ciudadano en su nuevo hogar. Es más, cuenta Tucídides (8. 108, 4) que al poco de su llegada a Adramitio, los delios fueron

¹⁰⁶⁴ Se trata de un cruce de acusaciones de impiedad entre habitantes de Renea y de Delos (γράφονται τὴν πόλιν αὐτῶν ἀσεβείας). En la playa de Renea aparecieron los cadáveres de unos ricos etolios que habían acudido como peregrinos (κατὰ θεορίαν) a Delos. Según los delios, habían sido asesinados en Renea, mientras que los reneos sostienen lo contrario. Como hemos visto, a juzgar por la documentación epigráfica, la llegada de cadáveres a Delos por las fuertes corrientes del Egeo en las Cícladas era un hecho usual.

¹⁰⁶⁵ Seguimos la interpretación de RUDHARDT (1992²: 37-38): «On sait en effet que l'île de Délos était un territoire sacré (ιερός); de la puissance s'y trouvait concentrée plus qu'en d'autres lieux ; les habitants de l'île devaient participer du même privilège, mais une faute religieuse leur avait fait perdre la pureté requise pour l'assumer. La consécration est donc soumise à certaines conditions ; on ne supporte pas dans n'importe quelle situation le contact et l'emprise de la puissance ; c'est ce que les dérivés de la racine *hag- nous montreront.»

¹⁰⁶⁶ Th. 5. 1, 5; 8. 108, 4-5; D.S. 12. 77; Paus. 4. 27, 9; Str. 12. 606; cf. BASLEZ (1976: 353-359) para las fuentes epigráficas que demuestran el establecimiento de algunos delios en Renea.

masacrados por Arsaces en una ofensiva contra el sátrapa Farnaces, que los había acogido bajo su protección. El destino de los delios bien puede tratarse, en términos modernos, de un desastre humanitario¹⁰⁶⁷ y no hay duda de que se convirtieron en la obra del historiador ateniense, según la célebre expresión de LATEINER (1977: 45-47), en un conocido «paradigm of suffering».¹⁰⁶⁸

Como ya hemos avanzado anteriormente, los atenienses no se movieron en ninguna de estas intervenciones por motivos enteramente piadosos.¹⁰⁶⁹ De acuerdo con Diodoro Sículo (12. 73, 1), la expulsión de los delios pudo estar motivada por el intento de tejer una alianza con los lacedemonios (λάθρα πρὸς Λακεδαιμονίους συντίθενται συμμαχίαν) por parte de los isleños. Plutarco (*Lacaenarum apophthegmata*, 230c-d) se hace eco de esta idea en un discurso ficticio entre el general espartano Pausanias y los delios, en el que el esparciata sugiere a los delios en el exilio que tomen las armas contra Atenas.¹⁰⁷⁰ HORNBLLOWER (1991: 521) recuerda que la isla de Delos era también la sede de un oráculo y que el control de los santuarios religiosos y oráculos era un asunto de vital importancia durante la Guerra del Peloponeso, puesto que estos eran lugares de propaganda religiosa y política. Desde este punto de vista, el gran santuario a Apolo en Delfos y el de Zeus en Dodona se situaban en la órbita espartana, mientras que, probablemente, la intervención ateniense pretendía apropiarse del de Apolo Delio, frecuentado tanto por dorios como por jonios. Es más, Hornblower sostiene que estas intervenciones en la isla pretendían imponer el carácter jónico del santuario, en detrimento de los dorios que participaban también en el culto. Sea como fuere, el exilio de los delios forma parte de un amplio listado de deportaciones -en ocasiones seguidas de la llegada de colonos (κληροῦχοι)- llevadas a cabo por los atenienses para preservar su imperio naval.

¹⁰⁶⁷ BOWDEN (2005: 112-113); CHANKOWSKY (2008: 62-63).

¹⁰⁶⁸ En efecto, la historia de los delios parece ser un hilo argumental en la obra de Tucídides, ya que se encuentra a lo largo del relato de la guerra, especialmente al principio y al final; Th. 1. 8, 1; 3. 104, 5; 5. 1, 1; 5. 32,1; 8. 106, 4, cf. HORNBLLOWER (2008: 1051-1052).

¹⁰⁶⁹ Cf. HORNBLLOWER (1991: 520-522; 1996: 442).

¹⁰⁷⁰ Evidentemente, hay un problema de cronología entre Pausanias, regente espartano entre el 480-475, y la expulsión de los delios, que tiene lugar en el 420, vid. al respecto de nuevo CHANKOWSKY (2008: 58-59).

Con esta última intervención los atenienses garantizaron el control tanto religioso, como político y administrativo de la isla durante un año. Sin embargo, al año siguiente, los atenienses, bajo el gobierno de Cleón, permitieron el retorno a la isla a los exiliados delios:

περὶ δὲ τοὺς αὐτοὺς χρόνους τοῦ θεροῦς τούτου Σκιωναίους μὲν Ἀθηναῖοι ἐκπολιορκήσαντες ἀπέκτειναν τοὺς ἡβῶντας, παῖδας δὲ καὶ γυναῖκας ἠνδραπόδισαν, καὶ τὴν γῆν Πλαταιεῦσιν ἔδοσαν νέμεσθαι, Δηλίους δὲ κατήγαγον πάλιν ἐς Δῆλον, ἐνθυμούμενοι τὰς τε ἐν ταῖς μάχαις ξυμφορὰς καὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς θεοῦ χρήσαντος. (Th. 5. 32, 1)

Más o menos por las mismas fechas en ese verano, los atenienses asediaron a los escioneos y mataron a los jóvenes, esclavizaron a niños y mujeres y dieron la tierra a plateos para que la cultivasen; asimismo, reinstauraron a los delios en Delos, ya que pesaban sobre ellos las derrotas en los campos de batalla y porque lo había profetizado el dios de Delfos.

El autor marca un claro contraste entre las dos acciones políticas llevadas a cabo por los atenienses: por un lado (μὲν), la crueldad en la toma de Esción¹⁰⁷¹ y, por el otro (δέ), el retorno de los delios a su patria. Tucídides justifica el retorno de los delios exiliados por dos motivos: uno de tipo militar, las derrotas sufridas durante ese año, y otro de carácter más religioso, el oráculo délfico, autoridad competente para la gestión de la impureza. Es muy convincente la interpretación de HORNBLLOWER (2008: 76) sobre el participio ἐνθυμούμενοι. A su parecer, el verbo ἐνθυμέομαι tendría un matiz religioso parecido al de otros derivados del compuesto ἐνθυμός, como ἐνθυμία, ἐνθύμιος o ἐνθυμιστός,¹⁰⁷² de manera que con este verbo se expresaría también un temor religioso o

¹⁰⁷¹ El πάθος trágico es aquí evidente. De hecho, según Jenofonte, este es uno de los episodios que recuerdan y lamentan los atenienses la noche en la que se conoció la noticia en Atenas, cf. X. *HG.* 2. 2, 3.

¹⁰⁷² Cf. PARKER (1996²: 253-254). KARILA-COHEN (2010: *passim*, especialmente 111 y ss.) analiza los usos de ἐνθυμίον y ἐνθυμιστόν en las inscripciones, donde se presenta como un tecnicismo religioso, cf. no obstante, ἐνθύμιος ya en la *Odisea* (13. 421). En su opinión, «*l'enthumion* est le sentiment anxieux provoqué par une puissance extérieure, qui doit guider en conséquence l'action humaine sous peine, pour son auteur, d'en subir des dommages». No obstante, por lo que atañe a ἐνθυμέομαι, ni el *LSJ*. ni el *DGE* ni el *DELG* s.v. θυμός toman en consideración la dimensión religiosa que posiblemente expresa este verbo.

una preocupación por una falta cometida contra la divinidad.¹⁰⁷³ El objeto de esta inquietud son las ξυμφοράς en el campo de batalla, cuyo origen, como se deduce de la respuesta oracular, es divino.¹⁰⁷⁴ A diferencia de los oráculos anteriores, de autoría desconocida, Tucídides menciona que la orden provino del oráculo de Delfos, una autoridad prestigiosa, especialmente competente en la gestión de la impureza y el homicidio. Probablemente consultado sobre este asunto por los propios atenienses, el oráculo conmina a revertir la drástica decisión que los propios atenienses habían tomado un año antes para preservar, supuestamente, la pureza del santuario de Apolo en Delos. En ese sentido, Atenas claudica ante la autoridad e influencia de este oráculo y restablece a los delios en su hogar. No obstante, el retorno de los delios no menguó la influencia ateniense sobre Delos durante el siglo V; al contrario, la epigrafía documenta la reforma de los diversos colegios por el gobierno de los cuatrocientos y la influencia lacedemonia a principios del siglo V, para volver de nuevo a manos atenienses durante gran parte del siglo IV; solamente entre los años 314 y 167 la isla conoce lo que los investigadores han llamado un periodo de independencia, en el que las instituciones de la ciudad gestionaron en solitario el santuario y la totalidad de la isla, si bien siempre bajo el influjo de diversos actores políticos.¹⁰⁷⁵

En resumen, el control político y religioso de Delos fue ambicionado por diversas potencias a lo largo de la historia de Grecia. Delos era considerada una isla sagrada y una de las sedes de la identidad jonia. En ese sentido, desde la fundación de la Liga de Delos, la isla se convierte en sede de una alianza encabezada por Atenas. De esa forma, la impureza se presenta en sucesivas ocasiones como un concepto en revisión y redefinición a conveniencia de los atenienses, mediante el cual implementar un ambicioso programa religioso en la isla. No es casual que la mayoría de estas intervenciones tenga lugar en plena Guerra del Peloponeso, un momento en que el control de los santuarios era vital para los intereses de ambos bandos. Así, las restrictivas prescripciones religiosas, impuestas en el 426, no parecen formar un discurso coherente sobre la impureza, sino que, más bien, pretenden garantizar el control social de los habitantes. En ese sentido,

¹⁰⁷³ Cf. HORNBLOWER (1996: 251-253); HORNBLOWER (2008: 76, notas *ad loc.*) traduce este pasaje de este modo: «they brought back the Delians to Delos, motivated by religious scruples as a result of their battle-defeats and because of an oracle from the god of Delphi.»

¹⁰⁷⁴ Cf. PARKER (1997: 157).

¹⁰⁷⁵ BRUNEAU-DUCAT (2005⁴: 36-37); CHANKOWSKY (2008: 156-158).

cuatro años después, la expulsión definitiva de los delios tiene lugar *κατὰ παλαιάν τινα αἰτίαν*, una falta particularmente aborrecible para la piedad religiosa, tal vez un homicidio. Esta última intervención introduce una nueva dimensión de la impureza, ya que esta tiene origen en un crimen indeterminado en el pasado del que todos los habitantes de la isla, de manera solidaria, serían herederos. Como en el caso anterior, la purificación consiste en expulsar la impureza fuera de las fronteras de la isla, pero en esta ocasión esta expulsión representa, *de facto*, la deportación de los delios, una práctica común durante el imperialismo ateniense. No obstante, la impureza se muestra también como un concepto controvertido y discutido, sometido política y socialmente al equilibrio de fuerzas, de modo que la intervención del oráculo de Delfos lleva a la rectificación por parte de Atenas.

4.2.4. La purificación del ejército en la *Anábasis*

En la *Anábasis* (5. 7, 29-35) tiene lugar una purificación del ejército en un particular momento de crisis por la insurgencia de ciertos soldados. En su larga travesía, los diez mil se detienen largo tiempo en diversas poblaciones próximas al Mar Negro. En Cotiora, Jenofonte es acusado por otro caudillo, Neón, de confabular contra sus compatriotas (5. 6, 37). Jenofonte llama a los soldados cuanto antes e impide que se congreguen por su cuenta y pronuncia un encendido discurso en el que desmiente las calumnias vertidas contra él (*διαβάλλειν*, 5. 7, 5). Asimismo, el estratega concluye su discurso advirtiendo a los soldados de que, una vez hayan recibido suficientes explicaciones sobre este asunto (*ὅταν δὲ τούτων ἄλις ἔχητε*, 12), no deben dejar de lado otra cuestión importante para que no parezcan ni los peores ni los más desvergonzados hombres ante los dioses, seres humanos, amigos o enemigos (*μὴ κάκιστοί τε καὶ αἰσχιστοὶ ἄνδρες ἀποφαινόμεθα καὶ πρὸς θεῶν καὶ πρὸς ἀνθρώπων καὶ φίλων καὶ πολεμίων*, 12). En una hábil maniobra retórica, Jenofonte centra su atención en una cuestión que parece ser de naturaleza política y religiosa, pero independiente de las acusaciones que se han vertido contra él. Así, Jenofonte menciona graves actos perpetrados por el ejército, que evidencian no solo su indisciplina, sino que comportan, además, faltas de orden religioso contra la

inviolabilidad de los heraldos enviados por los cerasuntinos¹⁰⁷⁶ e, incluso, califica estas acciones de ser más propias de bestias que de seres humanos (εἰ μέντοι ὑμῖν δοκεῖ θηρίων ἀλλὰ μὴ ἀνθρώπων εἶναι τὰ τοιαῦτα ἔργα, 5. 7. 32). El desgarro tanto social como religioso de esta ἀνομία es claramente inequívoco en el período siguiente del discurso, puesto que, τὰ ἀσεβῆ son un obstáculo para el sacrificio a los dioses, del mismo modo que la lucha intestina lo es para enfrentarse a los enemigos (πρὸς Διὸς πῶς ἢ θεοῖς θύσομεν ἠδέως ποιοῦντες ἔργα ἀσεβῆ, ἢ πολεμίοις πῶς μαχοῦμεθα, ἦν ἀλλήλους κατακαίνωμεν, 5. 7, 32).

El discurso de Jenofonte causa buen efecto y el ejército acuerda no permitir en adelante la ἀνομία (5. 7, 34) y castigarla con la muerte. De igual modo, opinan que debe castigarse a los culpables de los desmanes e insubordinaciones anteriores; para ello, los estrategos juzgan todas las faltas cometidas a partir de la muerte de Ciro (τοὺς δὲ στρατηγοὺς εἰς δίκας πάντας καταστήσαι· εἶναι δὲ δίκας καὶ εἴ τι ἄλλο τις ἠδίκητο ἐξ οὗ Κῦρος ἀπέθανε, 5. 7, 34). Seguidamente, el propio Jenofonte propone, además, bajo el consejo de los adivinos, realizar una purificación sobre el ejército (παραινοῦντος δὲ Ξενοφῶντος καὶ τῶν μάντεων συμβουλευόντων ἔδοξε καθῆραι τὸ στράτευμα. καὶ ἐγένετο καθαρόμος, 5.7, 35). A esta purificación, en la que nos detendremos a continuación, sigue la rendición de cuentas por parte de los estrategos (ἔδοξε δὲ καὶ τοὺς στρατηγοὺς δίκην ὑποσχεῖν τοῦ παρεληλυθότος χρόνου, 5. 8. 1).¹⁰⁷⁷ El propio Jenofonte es, de hecho, interpelado personalmente por golpear a algunos de sus subordinados de manera injusta (5. 8. 2-26), pero este convence de nuevo de su inocencia y afirma, a su conveniencia, que es más bello, justo, pío y dulce recordar los bienes que los males (καλόν τε καὶ δίκαιον καὶ ὄσιον καὶ ἡδίων τῶν ἀγαθῶν μᾶλλον ἢ τῶν κακῶν μεμνησθαι, 26). El libro v de la *Anábasis* concluye precisamente con el final de la asamblea, la concordia y un balance positivo de todo lo sucedido: ἐκ τούτου μὲν δὴ ἀνίσταντο καὶ ἀνεμίμνησκον. καὶ περιεγένετο ὥστε καλῶς ἔχειν.

En este pasaje del libro v, el descontento de los soldados a causa de una mala gestión de los estrategos culmina con una crisis entre la soldadesca. Para frenar la insubordinación se toman tres medidas: juzgar a quien haya actuado erróneamente (5. 7,

¹⁰⁷⁶ Cf. X. *An.* 5. 7, 13-19, 24.

¹⁰⁷⁷ Para este tipo de procesos, vid. LENDLE (1995: 356-357), que relaciona esta medida con la εἴθυνα ateniense.

34), purificar el ejército (7, 35) y la rendición de cuentas de los propios estrategos (8, 1). No es extraño que la purificación se sitúe entre dos disposiciones de neto carácter político, puesto que, como muchos investigadores han advertido, lo religioso y lo político forman una unidad en la Antigua Grecia, y el ejército no es una excepción, puesto que sacrificios, augurios o juramentos son una constante antes y después de las contiendas bélicas.¹⁰⁷⁸ No obstante, en pocas ocasiones las fuentes mencionan explícitamente la purificación del ejército.¹⁰⁷⁹ En el caso de la *Anábasis*, la purificación se documenta solo en este pasaje y se presenta como un ritual excepcional en un momento de particular dificultad. En efecto, a raíz de una acusación personal, Jenofonte sitúa el ataque hacia su persona en un conflicto mayor de naturaleza tanto cívica como religiosa que afecta la buena marcha del ejército. En ese sentido, no es casual que Jenofonte, con el acuerdo de los adivinos, sugiera el καθαρός (παραινοῦντος, 5. 7, 35), ya que el ateniense es proclive a buscar una sanción religiosa para llevar a cabo sus propósitos, como se observa previamente en la propuesta de fundar una colonia.¹⁰⁸⁰ Al igual que las dos δίκαι, la propuesta es aceptada globalmente, como demuestra el término ἔδοξε (5.7, 35), nomenclatura usual en decretos, y particularmente presente en la *Anábasis* a la hora de mostrar el acuerdo general en la toma de decisiones.¹⁰⁸¹

El texto es elusivo en cuanto al ritual del καθαρός. De hecho, como plantea PRITCHETT (1979: 202-203), la parquedad de Jenofonte a la hora de describir el ritual probablemente se debe a que, en el ámbito de la guerra, el καθαρός era una cuestión conocida por el lector, aunque, como ya hemos señalado, parcamente documentada en nuestras fuentes. La ceremonia, que puede ser un mero sacrificio o una performance más elaborada, afecta a todo el στράτευμα y, por tanto, tiene un carácter eminentemente

¹⁰⁷⁸ Cf. PRITCHETT (1979: *passim*, especialmente 3-10, 327-331).

¹⁰⁷⁹ En Macedonia se documenta la purificación del ejército, aunque en términos muy diferentes a los de Jenofonte, cf. Plb. 23, 10.12; Plut. *Quaestiones romanae* 111, 290d; PARKER (1983²: 22-23); ECK (2012: 12: 62-64; para sus paralelos con Roma 65-75).

¹⁰⁸⁰ Cf. HAYWOOD (2016: 91-93); PARKER (2004a: 131-135)

¹⁰⁸¹ *Contra* ECK (2012: 64) que considera la formulación banal. La dimensión de estos episodios es claramente pública, todos dicen que debe castigarse a los culpables de las desmedidas (πάντες ἔλεγον, 5. 7, 34), mientras que las otras dos medidas son introducidas por la forma ἔδοξε (7. 35, 8.1). En ese sentido, la frase ἔδοξε ταῦτα se emplea reiteradamente para referir la aceptación por parte del ejército de las propuestas, cf. X. *An.* 1. 3, 20; 2. 3, 28; 3. 2, 38; 3. 3, 20; 4. 8, 14; 5, etc.

colectivo. En ese sentido, siguiendo MOULINIER (1952: 170), PARKER (1996²: 22-23, 76) ha entendido el valor colectivo de esta purificación como un mecanismo para restaurar la unidad y la disciplina en el ejército.¹⁰⁸² Por su parte, LONIS (1979: 133) es del parecer que la purificación pretende eliminar las impurezas originadas por las iniquidades de los soldados, particularmente las masacres cometidas contra los de Cerasunte.¹⁰⁸³ Recientemente, ECK (2012: 63-64) ha considerado que las tres medidas adoptadas por los mercenarios no tienen necesariamente relación entre sí y que, al ser independientes, «l'objet spécifique du καθαρός est à chercher ailleurs que dans le contexte immédiat de criminalité et délinquance.»

Al contrario de Eck, pensamos que existe una relación entre estas tres disposiciones. Con el fin de estabilizar la situación política, se restaura el νόμος en el ejército mediante la apertura de procesos (δίκαι) para juzgar actos de naturaleza criminal. Jenofonte habla de dos procesos diferentes: en primer lugar, sobre quien haya cometido injusticia (τις ἠδίκητο), mediante tribunales formados por los estrategos, y, en segundo lugar, contra los propios estrategos, de cuyos abusos, de ser probados, deben responder pecuniariamente.¹⁰⁸⁴ Ambas acciones parecen complementarias entre sí: si con las δίκαι se enfatiza la responsabilidad individual, el καθαρός es aplicado sobre todo el στράτευμα. A nuestro criterio, el intento de reglar jurídicamente los problemas no es independiente del rito de purificación, puesto que, la purificación es, en muchas ocasiones, un proceso paralelo al juicio y absolución de los criminales, e incluso, en Atenas comporta la creación de tribunales específicos. Es más, en el caso del purificador y legislador Epiménides,¹⁰⁸⁵ la purificación se asocia a una refundación política y social y la creación de un nuevo código religioso y jurídico. Pese a que estos no son ejemplos del todo extrapolables, ya que Atenas es una ciudad bajo el ἄγος, mientras que los diez mil

¹⁰⁸² PARKER (2004a: 142) concluye en pocas palabras que «[t]his is lovely example of the role of ritual in reinforcing group solidarity.»

¹⁰⁸³ LONIS (1979 133): «Des cérémonies de ce genre ne se rencontrent que si l'armée -ou une partie de l'armée - a procédé à un massacre contraire au droit des gens : c'est le cas, par exemple, des Dix Mille dont un détachement a mis à mal des populations locales qui ne leur avaient fait aucun mal.»

¹⁰⁸⁴ ECK (2012: 64) considera que este proceso de revisión y sanción hacia los generales es un hecho cotidiano y banal en el ejército, pero lo cierto es que esta expresión y similares, suceden poco en la *Anábasis* y solo en esta ocasión se detalla con cierta amplitud (cf. X. *An.* 1.4, 13; 1. 7, 18; 5. 6, 23 etc.).

¹⁰⁸⁵ Cf. Plut. *Sol.* 12.

no son *a priori* objeto de la ira de la divinidad ni forman siquiera una comunidad unificada *stricto sensu*, la purificación se presenta en ambos casos como un modo de pacificar la ἀνομία y la στάσις y promover la concordia, en este caso, entre las facciones enfrentadas del ejército.

5. PUREZA E IMPUREZA EN LAS FIESTAS

ATENIENSES



En los capítulos anteriores nos hemos dedicado a analizar la pureza mayoritariamente -aunque no de un modo exclusivo- en términos que podríamos definir de ideológicos o intelectuales, es decir, como un constructo complejo y poliforme que se evidencia en tradiciones míticas, literarias, históricas o, incluso, políticas. El presente capítulo pretende complementar esta visión, presentando la pureza como un parámetro requerido en algunas fiestas de la Atenas clásica. Con ello, pretendemos valorar tanto la incidencia de la pureza, en tanto que requisito ritual; como la impureza, entendida como un peligro de índole religiosa que mediante ciertos rituales se pretendía gestionar y expulsar de la polis. En ese sentido, el carácter colectivo intrínseco a las fiestas permite valorar el increíble valor instrumental que estas nociones religiosas podían llegar a desarrollar.

Sin embargo, conviene decir que esta tarea no está exenta de riesgos, ya que la mayoría de las fuentes que contamos para este propósito son extraordinariamente tardías y, en muchos casos, no solo no transmiten una información poco fiable, sino que también se contradicen entre sí o, incluso, extrapolan sus propias interpretaciones de los rituales. Esto nos llevará a discutir en detalle algunos pasajes tardíos, a pesar de que, como podrá observar el lector, las conclusiones que obtengamos de ello sean, desgraciadamente, muy limitadas.

5.1. Agentes y funcionarios que velaban por la pureza

Según BURKERT (2009 [1996]: 61-67), el rito, sea cual sea su naturaleza, se define por su carácter repetitivo y su función intimidadora ante los que lo practican. Ciertamente, el ritual es, en esencia, una reproducción exacta de ciertos gestos, palabras y actitudes relevantes para la transmisión y conservación de la cultura religiosa. Una ejecución errónea del ritual en un recinto sagrado podía convertirse en un sacrilegio, generar

impureza y desencadenar el castigo de la divinidad sobre el ejecutor o, incluso, la comunidad. Los códigos de pureza eran también (aunque no únicamente) códigos rituales y, por tanto, este era un aspecto en el que sacerdotes y funcionarios centraban su atención durante el culto. Así, magistrados como los *ιεροποιοί*, encargados de la licitud de las víctimas,¹⁰⁸⁶ *ἀστυνόμοι*, *νεωποιοί* o *γυναικονόμος* podían tener, entre sus prerrogativas, la vigilancia de la buena marcha de los rituales, lo cual incluía la pureza ritual.

Sin embargo, encontramos también funcionarios cuya única función era en exclusiva la purificación de espacios o el control de la impurezas. Así, en Atenas, antes de las asambleas, un funcionario especializado (*περιστίαρχος*) se ocupaba de purificar el recinto mediante la sangre de un lechal.¹⁰⁸⁷ Esta modalidad de purificación, denominada *τὰ περιστία*, estaba totalmente desvinculada del sacrificio e, incluso, el cadáver del animal era dejado de lado. Como parece evidenciar su oscura etimología,¹⁰⁸⁸ se ha sugerido que este ritual tenía lugar en el hogar, por lo que, su origen era, tal vez, de carácter privado.¹⁰⁸⁹ Sin embargo, no hay duda del valor cívico que, en época clásica, caracterizaba este ritual catártico, ya que no solo garantizaba la pureza de los espacios que acogían las instituciones y sus participantes, sino también enfatizaba la integración de los ciudadanos dentro de la polis.¹⁰⁹⁰

Mayor relevancia tenían los exegetas en Atenas, si bien no eran exclusivos de la polis ática.¹⁰⁹¹ Siempre miembros de ciertas familias aristocráticas,¹⁰⁹² estos funcionarios se ocupaban de interpretar *τὰ ἱερά καὶ τὰ πατριά*, esto es, las leyes sagradas y las costumbres ancestrales.¹⁰⁹³ Son especialmente conocidos los exegetas eumólpidas y

¹⁰⁸⁶ PARKER (2005a: 98), según la expresión Arist. *Ath.* *ιεροποιοὶ ἐπὶ ἐκθύματα*. Su ámbito de competencia incluía muy probablemente los sacrificios expiatorios prescritos por los oráculos.

¹⁰⁸⁷ Sch. Ar. *Ec.* 128; Pol. 8. 104, especialmente Ister *Fr.* 15; Sud. *s.v.* *καθάρσιον, περιστίαρχος*; Phot. *s.v.*

¹⁰⁸⁸ MOULINIER (1952: 100) lo relaciona con el verbo *περιστείχειν* y con *Ἔστια*.

¹⁰⁸⁹ D. 54, 39, cf. BURKERT (2007 [1977]: 113-114); GEORGOUDI (2017: 125-127).

¹⁰⁹⁰ PARKER (1996²: 22-23, 18) menciona también el caso de la *χέροντις* y las fraternías.

¹⁰⁹¹ Cf. el caso de los *ιεροζήτυες* en Eleusis, cf. And. *Myst.* 1.115; *SEG* 47.232.

¹⁰⁹² Sobre la exégesis religiosa en Atenas, JACOBY (1949: 8-16 para las fuentes epigráficas y literarias, 24-51); VALDÉS GUÍA (2002: 239-245; 2012: 14-17).

¹⁰⁹³ Como recoge VALDÉS GUÍA (2009: 304, especialmente notas al pie 54 y 55), esta fraseología se encuentra en diversas inscripciones, una en Cos (*ca.* 240, *IG* XII⁴ 72 A. l. 5-6: [*κατὰ τοὺς ἱερούς καὶ*

eupátridas, oficializados probablemente a finales del siglo IV,¹⁰⁹⁴ que confeccionaron parte de los *libros exegeticos*, a veces mencionados en las fuentes, por su conexión con los cultos eleusinos, la purificación y Apolo.¹⁰⁹⁵ Las fuentes literarias¹⁰⁹⁶ recogen que los particulares consultaban a estos especialistas para que explicasen qué tipo de purificación era necesaria en cada ocasión. Estos ordenaban qué ritual era el más adecuado, pero muy probablemente no lo oficiaban ellos mismos, sino los particulares interesados u otros especialistas.¹⁰⁹⁷

Particularmente valioso es un pasaje de Ateneo, en el que el gramático cita a Clidemo y a Doroteo, ambos supuestos autores de libros exegeticos.¹⁰⁹⁸ La autoridad de

πατρίους νόμους) y otra, dedicada precisamente a un exegeta, en Eleusis *ca.* siglo I d.C. (*IG II²* 3490, l. 5-6: περὶ τὴν ἐξήγησιν τῶν ἱερῶν καὶ πατρῶν).

¹⁰⁹⁴ Sobre la cronología y sus dificultades, de nuevo VALDÉS GUÍA (2002: 189-193). No hay mención explícita a ningún exegeta hasta el siglo IV (*IG II²* 403).

¹⁰⁹⁵ Los Eumólpidas se especializaron en reglar los cultos en Eleusis, *vid.* *IG I³* 78, Lys. 6. 10. Otro caso menos claros son los πυθογράστοι. Estos se testimonian a partir del 128 y sus prerrogativas son más difíciles de precisar, aunque parece que se centraban en la normativa sacrificial y la purificación. Algunos autores, como Jacoby, han relacionado a los pitocrestos con la figura de Solón, por su vinculación al oráculo de Delfos. La relación entre Apolo, como dios de Delfos, y los exegetas atenienses se ilustra claramente en una inscripción ateniense datada *ca.* 150, *LSS* 14: l. 9-10: [...] ὑπάρχει δὲ καὶ ὁ Ἀπόλλων ὁ Πύθιος | ὦν τοῖς Ἀθηναίοις Πατρῶιος καὶ ἐξηγητῆς τῶν ἀγαθῶν. VALDÉS GUÍA (2002: 190-192) lo relaciona, más concretamente, con la aparición del culto a Ἀπόλλων πατρῶος en el Ágora y la creciente influencia de Delfos. Para un resumen sucinto de la cuestión, *vid.* VALDÉS GUÍA (2009: 309-311, especialmente nota al pie 80 para las diversas teorías).

¹⁰⁹⁶ VALDÉS GUÍA (2009: 303, nota al pie 48). Las fuentes son todas literarias: D. 47. 68-71, sobre la purificación por la muerte de una esclava; Ath. 9 78 es especialmente interesante, aunque tardía, *vid. infra*. Platón teoriza sobre su función especialmente en *Leyes* (845c, 868a, 868c, 871c etc.) y en el *Eutifrón* (4c-d).

¹⁰⁹⁷ JACOBY (1949: 47-48); *contra* VALDÉS GUÍA (2002: 201-202).

¹⁰⁹⁸ Ath. 9. 78: ἐκάλουν δ' ἀπόνιπτρον τὸ ἀπόνιμμα τῶν χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν. Ἀριστοφάνης· ὥσπερ ἀπόνιπτρον ἐκχέοντες ἐσπέρας. [...] ἰδίως δὲ καλεῖται παρ' Ἀθηναίοις ἀπόνιμμα ἐπὶ τῶν εἰς τιμὴν τοῖς νεκροῖς γινομένων καὶ ἐπὶ τῶν τοὺς ἐναγεῖς καθαιρόντων, ὡς καὶ Κλειδῆμος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἐξηγητικῷ. προθεῖς γὰρ περὶ ἐναγισμῶν γράφει τάδε [...] παρεθέτο ταῦτα καὶ Δωρόθεος, φάσκων καὶ ἐν τοῖς τῶν Εὐπατριδῶν πατρίοις τάδε γεγράφθαι περὶ τῆς τῶν ἱκετῶν καθάρσεως· Ateneo sitúa en un mismo nivel, casi como sinónimos, las dos expresiones para referir la purificación de los prófugos y suplicantes. Algunos investigadores han considerado insegura la primera cita, dado que probablemente Ateneo confunde a Anticlides (a cuya obra hace referencia en 10 l. 473 B) con Clidemo.

estos exegetas es puesta a colación para esclarecer algunos detalles del agua lustral (ἀπόνιμμα); asimismo se menciona el uso de substancia en rituales de purificación de aquellos bajo el azote la divinidad (ἐπὶ τῶν τοῦς ἐναγεῖς καθαιρόντων) y la purificación de los suplicantes (ικετῶν καθάρσις). Según se desprende de este pasaje, la actividad exegetica incluía también la purificación de criminales y foráneos, probablemente también homicidas. A pesar de que las fuentes sean más bien tardías, no es descabellado suponer que las familias eupátrida y eumólpidas tuvieran prerrogativas bien definidas sobre los rituales y las purificaciones ya a inicios de época clásica de acuerdo con el testimonio epigráfico.¹⁰⁹⁹ De este modo, se evidencia no solo el alto nivel de reglamentación de estos rituales, sino también su transmisión vía ciertas familias, depositarias de una tradición consuetudinaria, que se remontaba míticamente a Teseo y al sinecismo de Atenas.

5.2. Las fiestas atenienses

Debemos notar que esta cuestión ha sido ya tratada sucintamente en la célebre monografía de PARKER (1996²: 24-30). Desde entonces, nuestro campo de estudio ha avanzado en el conocimiento de algunos de estos rituales y celebraciones, de modo que consideramos pertinente revisar algunas cuestiones y discutir ciertos puntos de interés. Asimismo, advertimos que el presente subapartado no pretende analizar a fondo el calendario ateniense, sino que, a modo de catálogo, tiene el modesto objetivo de detallar

¹⁰⁹⁹ VALDÉS GUÍA (2002: 200-201). La investigadora apoya su afirmación en dos inscripciones, *IG I² 76*, 5, datada en el 423, e *IG II² 140*, del 353 por los editores del *IG*, ambas de temática eleusina. En la primera se menciona a los Eumólpidas (l. 36-37: θύειν δὲ ἀπὸ μὲν τοῦ πελανοῦ καθότι ἄν Εὐμόλπιδαι [ἐχσθε | γοῦ]νται); la laguna se suple con la segunda inscripción en la que se menciona idéntica actividad exegetica (l. 19-20: [ἐ] | ξηγῶνται). Desgraciadamente, en este caso otra laguna impide conocer el sujeto de la oración, pero, siguiendo la primera inscripción, la reconstrucción más probable es l. 19-20: ὅτι ἄν Εὐμόλπιδαι ἐ] | ξηγῶνται. Por otro lado, una mención indudable a la exegesis de los eumólpidas se encuentra en *IG II² 1672*, del 319, l. 41: ἐξηγηταῖς Εὐμόλπιδῶν εἰς ζεύγη μυστηρίοις. Plutarco informa que su institucionalización se remonta a Teseo, quien les dio las prerrogativas de entender asuntos divinos, proporcionar arcontes y ser maestros de leyes y exegetas de las cosas pías y sagradas (*Plu. Th.* 25. 2: εὐπατρίδαις δὲ γινώσκειν τὰ θεῖα καὶ παρέχειν ἄρχοντας ἀποδοῦς καὶ νόμων διδασκάλους εἶναι καὶ ὁσίων καὶ ἱερῶν ἐξηγητάς).

cómo la pureza, la impureza o la purificación jugaban un papel importante en algunas festividades.

5.2.1 Las Antesterias

Por lo que a purificación se refiere, el caso más conocido y documentado es el de las Antesterias. Celebradas en el mes de Antesterión, entre febrero y marzo, estas eran una festividad de origen agrario en las que se saludaba la primavera y donde la apertura del vino nuevo y Dionisio, el dios que le es asociado, cobraban especial protagonismo. Durante el segundo día tenía lugar la fiesta de las Χόες. Tenía entonces lugar una suerte de competición de vino en pequeñas mesas y con una especie de jarras que dan nombre a la festividad. Sin embargo, ese día era considerado nefasto (μιαρὰ ἡμέρα) y los santuarios se cerraban y se paralizaba cualquier tipo de actividad religiosa.¹¹⁰⁰ *La Suda* (s.v. θύραζε) afirma que se creía que las Ceres, espíritus malignos que normalmente habitaban en el Hades,¹¹⁰¹ poblaban la ciudad durante ese día y que eran expulsadas del hogar mediante una fórmula ritual al final del día. Por otro lado, Zenobio,¹¹⁰² autor del siglo II d.C., recoge que el término no era Κῆρες, sino Κᾶρες, los primeros pobladores del Ática; de modo que se ha sospechado que se trataría de un culto a los difuntos, al menos originalmente.¹¹⁰³ Precisamente, por la naturaleza funesta de este día, no resultó difícil conectarlo con el acogimiento del matricida Orestes, un mito, que si bien recoge

¹¹⁰⁰ Phot. M 439. El carácter impuro de ese día se opone a los días puros (καθαρὰ ἡμέρα). El significado es similar a la expresión ἀποφορὰς ἡμέρα, expresión ya documentada en Platón (*Lg*.800d), cf. nota al pie 1124.

¹¹⁰¹ Las Κῆρες son en muchas ocasiones asimiladas a las Erinias, especialmente en la tragedia, por ejemplo, en E. *El*. 1252. También es interesante el caso de A. *Sep*. 1055, donde encontramos la epiclesis Κῆρες Ἐρινύες, actuando el substantivo como una epiclesis. Para su comentario cf. ECK (2012: 34-36). La identidad de estos seres de naturaleza ctónica es difusa, aunque se relacionan con la muerte en el combate y la enfermedad. Vid. GARTHWAITE (2010) para su aparición en esta fiesta y sus paralelos.

¹¹⁰² Zen. 3. 33-34 (seguimos para la numeración la edición de F.G. Schneidewin - E.L. von Leutsch).

¹¹⁰³ BURKERT (2007 [1977]: 139-140).

Eurípides en la obra homónima, muy probablemente se remonta al siglo VI.¹¹⁰⁴ Al día siguiente, se celebraban las Χύτροι en las que se honraba a Hermes ctónico ofreciéndole una mezcla de simientes, probablemente con la voluntad de propiciar o expulsar los espíritus de los difuntos del día anterior.¹¹⁰⁵ También en mes tenía lugar un tipo de ritual hierogámico sin paralelos en la religión griega.¹¹⁰⁶ Este consistía en el matrimonio simbólico de la esposa del arconte rey (βασίλιννα), tomando el papel de Ariadna, con Dionisio. En ese momento, era necesario que la esposa del arconte, junto a sus servidoras, las venerables (γεραραι), declarase su pureza, especialmente en lo tocante al contacto con cualquier varón, antes de unirse al dios.¹¹⁰⁷

5.2.2. Las Diasias

Unos doce días después de las Antesterias se celebraba las Diasias, una fiesta dedicada a Zeus Miliquio. Por otros motivos, Tucídides comenta la fiesta en términos generales en un pasaje que presenta algunos problemas textuales,¹¹⁰⁸ aunque la veracidad de lo

¹¹⁰⁴ E. *IT*. 947-960; BURKERT (2000: 210-211). La conexión de Orestes con Atenas se observa ya en *Od.* 3. 306-307, donde se menciona el retorno de Orestes a Argos desde Atenas. Sobre Orestes y las Χόες, cf. PUCCI (2017: 190-191).

¹¹⁰⁵ La principal fuente es Theopomp. *Hist.* 347a-b, vid. PARKER (2005: 295-296).

¹¹⁰⁶ BURKERT (2007 [1977]: 222-223); PARKER (2011: 180); sobre su origen y función VALDÉS GUÍA (2015: 127-139); para la iconografía, vid. AVAGIANOU (1991: 181-192). A pesar de ser un *unicum*, AVAGIANOU (1991:197) concluye que «we can argue that this singular case in Greek religion no longer strikes us as unusual, since it has been integrated into a Greek system of presuppositions and values».

¹¹⁰⁷ PARKER (1996²: 85). El juramento exacto se ha conservado en un discurso de Demóstenes (59. 78): Ἀγιστεῦο καὶ εἰμὶ καθαρὰ καὶ ἀγνή ἀπό <τε> τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαρευόντων καὶ ἀπ' ἀνδρὸς συνουσίας, καὶ τὰ θεοῖνια καὶ τὰ ἰοβάκχεια γεραρῶ τῷ Διονύσῳ κατὰ τὰ πάτρια καὶ ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις. La fórmula recuerda a la de algunas *leges sacrae*, como una del templo de Atenea Lindia (s. III), *ILindos* 487, 17-19: ἀπὸ [συ]νο[υ]σί[ας] λουσάμενος ἢ ἀγνισάμ[ενος]· | ἀπὸ κο[ι]νή[ς] ἡμε(ρῶν) α· | ἀπὸ τῶν παρανόμων οὐδέποτε καθαρὸς, o *LSAM*20, 35: ἄ[λ]λου ἀνδρὸς πλὴν τοῦ ἰδίου εὐνή[ν ἢ συνουσίαν]. Para la reconstrucción véase la edición de *CGRN*191. Sobre las catorce γεραραι vid. de nuevo VALDÉS GUÍA (2015: 18-140).

¹¹⁰⁸ Th. 1. 126, 6: ἔστι γὰρ καὶ Ἀθηναίους Διάσια ἃ καλεῖται Διδὸς ἑορτὴ Μειλιχίου μεγίστη ἔξω τῆς πόλεως, ἐν ἣ πανδημεὶ θύουσι πολλὰ οὐχ ἱερεῖα, ἀλλ' <ἀγνὰ> θύματα ἐπιχώρια. Durante cierto tiempo, se ha considerado que Zeus Miliquio solo recibía sacrificios incruentos. Πολλὰ es una

expuesto ha quedado demostrada gracias a la epigrafía.¹¹⁰⁹ El ritual tenía lugar fuera de la ciudad, en Agras,¹¹¹⁰ y consistía no solo en el sacrificio no de víctimas, sino de productos del lugar (θύματα ἐπιχώρια),¹¹¹¹ y un banquete en el que participaban los demos de Atenas (πανδημεί). En *Las Nubes* (408-10, 864) Estrepsíades enfatiza la opulencia del banquete y explica que en ocasión de las Diasias regaló un juguete a su hijo. Este ambiente festivo que nos transmiten las fuentes más antiguas hasta Plutarco y Luciano¹¹¹² contrasta con la información que nos suministran fuentes más tardías: así Hesiquio y diversos escolios a Luciano resaltan el ambiente lúgubre y triste de la fiesta (σκυθρωποὺς, μετὰ τινος στυγνότητος, στυγνάζοντες).¹¹¹³ Es más, otros escolios, haciendo una paretimología, conectan las Diasias con las ἄσαι, ἀταί ο ἄναι, males a los

corrección de Herman y los manuscritos recogen la lectura θύουσι πολλοί y el adjetivo ἀγνὰ lo menciona Pólux (1. 26: Θουκυδίδης(?) δ' αὐτὰ εἴρηκεν ἀγνὰ θύματα). A nuestro entender, los argumentos de CASABONA (1966: 309-310) y HORNBLLOWER (1991: 208-209, nota *ad hoc*) para conservar la lectura de los manuscritos nos parecen sólidos y muy adecuada la traducción que propone este último «many people do not sacrifice ordinary victims, but local kinds of offering». *Contra* PARKER (2005a: 466)

¹¹⁰⁹ Un conocido calendario del demos ateniense de Erquia, fechado a mediados del s. IV (*CGRN*52) y otro calendario, quizás del demos de Tórico, datado entre el s. V o IV (*CGRN*32, cf. LUPU, 2009²: 115-150, núm. 1).

¹¹¹⁰ Este detalle es confirmado por el calendario de Erquia, *CGRN*52, A 37-40: Ἀνθεστηριῶνο-|(vacat)ς, Διασίοις, ἐν |(vacat) ἄστε(ι) ἐν Ἄγρας |(vacat) Διὶ Μελιχίῳ.

¹¹¹¹ Un escolio a Tucídides afirma que se ofrendaban pasteles con formas de animales, quizás un paralelo a los πῆλανοι, ofrecidos en el culto a Zeus Polieo, Sch. Th. 1. 126, 6: τινὰ πέμματα εἰς ζώων μορφὰς τε τυπωμένα ἔθουον.

¹¹¹² Plu. *De tranquillitate animi*, 477d; Luc. *Icar*. 24.

¹¹¹³ Hsch. s.v. Διάσια ἐορτὴ Ἀθήνησι. καὶ σκυθρωποὺς ἀπὸ τῆς ἐορτῆς ἦν ἐπετέλουν μετὰ τινος στυγνότητος θύοντες <Διὶ Μελιχίῳ>. Sch. Luc. *Icar*. 24: Διάσια: ἐορτὴ Ἀθήνησιν, ἦν ἐπετέλουν μετὰ τινος στυγνότητος θύοντες ἐν αὐτῇ Διὶ Μελιχίῳ; Tim. 7: Διάσια*] ἐορτὴ Ἀθήνησιν οὕτω καλουμένη, ἦν εἰώθεσαν μετὰ στυγνότητός τινος ἐπιτελεῖν θύοντες Διὶ τῷ Μελιχίῳ; 43: τὰ Διάσια στυγνάζοντες ἦγον Ἀθηναῖοι.

que se buscaba repeler.¹¹¹⁴ Ciertamente, con tan solo doce días de diferencia,¹¹¹⁵ es posible que las Diasias compartiesen el mismo carácter nefasto que la fiesta de las Coes, en la que también se pretendía expulsar manifestaciones del mal. Aunque más adelante analizaremos en este mismo apartado la figura de Zeus Miliquio, baste por ahora recordar que su ámbito de acción incluía tanto la prosperidad y la abundancia como la purificación de los homicidas.¹¹¹⁶ En ese sentido, parece lógico que la fiesta dedicada a Zeus Miliquio, celebrada fuera de la ciudad por todos los demos de Atenas, culminase un período considerado funesto. De esta forma, es probable que los sacrificios tuvieran entonces tanto un valor expiatorio, como propiciador, puesto que se saludaba la entrada de la primavera.¹¹¹⁷

5.2.3. Las Targelias

Durante el mes de Targelión, aproximadamente a mediados de mayo, tenía lugar la fiesta de las Targelias,¹¹¹⁸ a las que el mes debía su nombre. De origen jónico, este festival estaba estrechamente ligado a Apolo Delio y Apolo Pitio, cuyo santuario estaba situado en el sur de Atenas; y, posteriormente, también a su hermana, Ártemis. Se considera que esta celebración tenía un carácter eminentemente agrario, dado que coincidía con la

¹¹¹⁴ Sch. Ar. *Nu.* 408, 1 y 2; Sch. Luc. *Tim.* 7; Sud. s.v. *Διάσια*; EM. s.v. *idem*. LEBRETON (2013: 95, especialmente nota 110): «La difficulté provient surtout de la terminologie utilisée pour désigner ce que l'on cherche à éloigner, terminologie dont la versatilité s'explique sans doute par le caractère aléatoire des emprunts des glossateurs les uns aux autres. Ainsi par exemple, compte tenu de la nature des sources, le fait que le terme *asai* revienne le plus souvent n'indique pas nécessairement que c'est celui qui aurait été tiré de la source originelle (si tant est qu'il n'y en ait eu qu'une)».

¹¹¹⁵ Cf. CAMPS GASET (1994: 119) enfatiza que no había otras celebraciones entre ambas fechas, aunque es posible que los misterios menores se situaran entre los días décimoquinto y décimoséptimo del mes de Antesterión, vid. ROBERSTON (2010: 65).

¹¹¹⁶ Cf. nota al pie 691.

¹¹¹⁷ ROBERSTON (2010: 48).

¹¹¹⁸ *EDG* s.v. *Θαργήλια*. Se ha confirmado su origen pregregio por su variante jónica *Ταργήλια*, si bien *DELG* s.v. *Θαργήλια* sugirió que se trataba de una crisis de *τὰ ἀργήλια* 'las primicias', debido al origen agrario de la fiesta. El *EDG* también menciona que este substantivo se refiere a un pan horneado durante este período, también llamado *θαλύσιος*, que quizás da nombre a la fiesta, y a una suerte de tinajas, empleadas precisamente para conservar el vino que se abría durante las Targelias.

maduración del grano, cuyas primicias, así como el pan que se hacía con estas, se ofrendaban al inicio del verano. No obstante, también tenía una dimensión purificadora y propiciadora de la divinidad, ya que incluía la expulsión de dos φαρμακοί, procesiones y competiciones de coros que entonaban peanes.¹¹¹⁹ Sin entrar en detalle sobre la problemática, a juzgar por las fuentes, al inicio de las Targelias se expulsaba de la ciudad a dos φαρμακοί, uno en representación de las mujeres y otro de los hombres, con el objetivo de que se llevaran consigo los males de la ciudad. En las fuentes no es evidente si estos φαρμακοί eran asesinados en el marco de esta festividad, aunque sí que lo eran en algunos mitos etiológicos.¹¹²⁰ Las interpretaciones sobre el valor purificador o profiláctico de este rito parecen unánimes, a pesar de las controversias en torno al fin del φαρμακός; así, estos individuos, normalmente miembros de las clases más bajas de la sociedad¹¹²¹ encarnaban simbólicamente la impureza y, con su expulsión cada cierto tiempo, se conseguía restaurar cierto ideal de pureza, a la par que se reforzaba los vínculos entre los ciudadanos.

¹¹¹⁹ PARKER (1996²: 25-26; 1996: 95-96; 2005a: 203-204; 2011: 216-217).

¹¹²⁰ Las fuentes que comentan este ritual son bastante tardías y quizás poco fiables. Por un lado, Harpocración (*Fr.* 50), siguiendo a Istro, discípulo de Calímaco, explica el *aition*: los ritos de las Targelias (τὰ τοῖς Θαργηλίοις ἀγόμενα) imitan (ἀπομιμήματα) la lapidación de un tal Fάρμακο, que, tras robar los cuencos sagrados de Apolo, fue lapidado por los compañeros de Aquiles. Por otro lado, Focio (*Bibl.* 534a 2-12), resumiendo Heladio, describe que este ritual alejaba la peste (λοιμικῶν νόσων ἀποτροπιασμὸς), situando su origen en la muerte de Androgeo, hijo de Minos. Asimismo, encontramos dos importantes referencias indirectas en *Ar. Ran.* 732-733; *Lys.* 6.53, en las que se menciona la expulsión de estos individuos. Vid. BURKERT (1979: 64-77); BREMMER (1983: 199 y ss.); *contra* BONNECHERE (1994: 294-308) que considera que la muerte de los φαρμακοί es un desarrollo posterior, de origen cristiano; ECK (2011: 26-27) para sus paralelos; PARKER (2005a: 481-483), para el comentario de las fuentes; para una valoración de las diversas teorías, SACCO (2018).

¹¹²¹ Las fuentes no nos informan sobre el método de selección de estos individuos o su destino después de la expulsión en Atenas. De acuerdo con PARKER (2011: 216-217) y ECK (2011) es difícil creer que fueran expulsados definitivamente de la ciudad.

5.2.4. Las Plinterias y las Calinterias

Durante este mismo mes, se celebraban en Atenas las Plinterias y las Calinterias, ambas fiestas dedicadas a Atenea Poliás.¹¹²² Durante las Plinterias, miembros de los Praxiergidas retiraban los ornamentos de la estatua de la diosa, que estaba alojada en el antiguo templo, en la Acrópolis. Seguidamente, se la cubría con un velo¹¹²³ y se realizaban rituales secretos durante la noche. Como en las Coes, ese día era tenido por nefasto (ἡμέρα ἀποφοράς) y se consideraba inapropiado para realizar cualquier actividad, especialmente, religiosa.¹¹²⁴ Sin embargo, el rito principal consistía en una procesión en la que los efebos acompañaban la estatua al mar. Como indica la raíz πλύν-,¹¹²⁵ las ropas eran allí lavadas por las λουτρίδες o πλυντρίδες, jóvenes doncellas probablemente también del γένος de los Praxiergidas, y la comitiva regresaba a la ciudad.¹¹²⁶ Merece la pena destacar dos inscripciones áticas, de época del emperador Adriano y grabadas en

¹¹²² Es discutido si las Calinterias formaban en realidad parte de las Plinterias, o si las primeras seguían o precedían a las otras como dos celebraciones independientes; tampoco hay acuerdo sobre si los rituales se oficiaban en ambos casos en honor a Atenea Poliás. Parece que en ambos casos el γένος de los Praxiergidas oficiaba las ceremonias. Vid. DILLON (2011: 134, esp. nota al pie 139 para la bibliografía); SOURVINOU-INWOOD (2011: 148-150, 194-197 para su hipótesis).

¹¹²³ Cubrirse con un velo se ha interpretado como un modo de marcar el estado liminal del portador. En el caso de la contaminación religiosa, es portado por las mujeres especialmente después de la menstruación. Vid. LLEWELLYN-JONES (2003: 266-274); LEE (2015: 221-222). PARKER (2011: 185-186) sugiere que la desnudez de la estatua de la diosa podría haber sido una de las razones por las que se la cubriría con un velo.

¹¹²⁴ Como nota el *LSJ* y el *DGE s.v. ἀποφοράς*, el término se opone en Platón (Pl. *Lg*:800d) a los días puros (καθαρά ἡμέρα), hábiles para realizar rituales, circunstancia similar a los *dies fasti* o *nefasti* de los romanos (vid. αἱ ἀποφράδες πύλαι, las *portae nefastae* en Roma). Que este día sea considerado inapropiado para los rituales se debe, como hemos sugerido *supra*, a que la diosa se encuentra en una situación excepcional, desprovista de sus atributos y oculta tras un velo. Además, es claro que este breve período contrastaría fuertemente -y por tanto, reforzaría- con la situación de pureza que sigue.

¹¹²⁵ SOURVINOU-INWOOD (2011: 142-144).

¹¹²⁶ BETTINETI (2001: 147-154); SOURVINOU-INWOOD (2011: 6-11). PARKER (2005a: 478-479) advierte que no parece tener una conexión clara con las Panateneas. Por otro lado, no está claro si comportaba o no el baño de estatua, dada la confusión entre los rituales dedicados a Atenea Poliás y a Atenea del Paladión. Para la discusión de las fuentes y la participación de los Praxiergidas de nuevo PARKER (1996: 307-309; 2011: 185-186, especialmente nota al pie 55); DILLON (2001: 133-135).

los asientos del teatro de Dionisio de Atenas, en las que se atestigua la existencia de dos φαιδουνταί ‘lavadores’ o ‘limpiadores’, cargos públicos cuya función era, probablemente, purificar la estatua de Zeus de Pise y de Zeus Olímpico de la ciudad.¹¹²⁷

Como complemento a las Plinterias, en las Calinterias¹¹²⁸ el templo de la diosa era limpiado y purificado para albergar la estatua. La investigadora SOURVINOU-INWOOD (2011: 115) sugiere que la fiesta podía también comportar el adorno de la diosa (κόσμος) con sus joyas, hecho que vendría a enfatizar la vuelta a la normalidad. Si bien no hay total seguridad, algunas fuentes indican que la estatua de Atenea del Paladión también era purificada en el Falero por los νομοφύλακες, probablemente miembros del γένος de los Bouzigas.¹¹²⁹

¹¹²⁷ *IG II² 5064*: φαιδυντοῦ Διὸς ἐκ Πείσης; *IG II² 5072*: φαιδυντοῦ Διὸς Ὀλυμπίου ἐν ἄστει. Adriano revitalizó este culto, aunque probablemente ya era popular en el ática en tiempos de los Pisistrátidas, que iniciaron la construcción de un *Olympieion*. Cf. Th. 2.14, 4. Sobre los φαιδ(ε)υνταί como supuestos descendientes de Fidias, vid. Paus. 5. 14, 5. No se puede confirmar la existencia de estos funcionarios antes de la fundación del templo a Zeus en Atenas por Adriano. Vid. LEBRETON (2013: 249-251).

¹¹²⁸ Sobre la etimología de Καλλυντήρια, Focio afirma que la fiesta rinde homenaje a Aglauro, la primera sacerdotisa que adornó a los dioses (τοὺς θεοὺς κοσμήσαι) (*Phoc. s.v. καλλυντήρια καὶ πλυντήρια*). Focio conecta κοσμεῖν con λαμπρύνειν por lo que el sentido del verbo sería aquí más extenso (καὶ γὰρ τὸ κοσμεῖν λαμπρύνειν ἐστίν) y señalaría un ritual de adorno y limpieza de la estatua. Sobre el sentido de κοσμεῖν, de nuevo PARKER (2005a: 474) y SOURVINOU-INWOOD (2011: 155-157). La *Anecdota Graeca* (*AB. 1.270 1-3*) la relaciona llanamente con el verbo καλλύνω ‘embellecer’.

¹¹²⁹ Philoch. 3b, 64b (*Alfa, Beta*); Sch. D. 23. 71. No obstante algunos investigadores consideran que esta purificación es, en verdad, la misma que tenía lugar con la estatua de Atenea Poliás durante las Plinterias. Que la estatua de Atenea fuera purificada en el Paladión parece lógico de acuerdo con el carácter de este tribunal, designado, según Aristóteles (*Ath. 57. 3-4*), para juzgar homicidio involuntario (ἀκουσίωv), la premeditación del homicidio (βουλεῦσεως) sin realización material y el asesinato de esclavos, metecos y extranjeros (οἰκέτην ἀποκτείνῃ τις ἢ μέτοικον ἢ ξένον). Asimismo, como en el caso de otros tribunales, el *aition* de su instauración en Atenas consiste en un homicidio involuntario por parte del rey Demofonte, que purificó la estatua precisamente en el mar. Al parecer de BURKERT (2011 [1990]: 175-176), el punto de unión parece ser que la pena máxima por este tipo de homicidios era el exilio. Sobre los Bouzigas y los rituales de purificación VALDÉS GUÍA (2009: 298-300, especialmente para el mito de Demofonte, nota al pie 25).

5.2.5. Las Esquiroforias y el Διδς κῶδιον

También las Esquiroforias, fiestas vinculadas a las Tesmoforias y celebradas en el mes de Esquiroforión, estaban dedicadas, entre otras divinidades, a Atenea, bajo la advocación de Esquiras.¹¹³⁰ Así, en Esquiros, un lugar en la ruta a Eleusis próximo al Cefiso, se realizaban diversos rituales en los que asistían como oficiantes los sacerdotes de Atenea y Poseidón, selección que probablemente debe explicarse por las complicadas relaciones políticas entre ambos territorios.¹¹³¹

Los lexicógrafos¹¹³² mencionan que en estas fiestas se empleaba un tipo de vellón, denominado Διδς κῶδιον, encima del cual ponían los pies los ἐναγεῖς en el momento de ser purificados y que también portaba el daduco en los misterios eleusinos.¹¹³³ Más difícil

¹¹³⁰ Cf. DILLON (2003: 124-125); PARKER (2005a: 173-177). Siguiendo a Parker, entendemos que τὰ Σκίρα y τὰ Σκιροφορία (o τὰ Σκιραφόρια) remiten a una misma fiesta, aunque no es posible esclarecer en qué consistía ni qué era(n) la(s) σκίρα, que da(n) lugar al nombre de la fiesta. PARKER (2005a: 175) considera que el único testimonio directo de las Esquiroforias es un escolio en Aristófanes (Sch. Ar. Ec. 18). Sin embargo, rechaza el testimonio de Lisimaquides, recogido por Harpocración (s.v. Σκίρον = Lysimachid. 3), que relaciona paraetimológicamente la protección de la sombra frente al sol (ὡς τὸ σκίρον σκιάδειόν ἐστι μέγα), porque, tal vez, se hace eco de otro ritual celebrado en idénticas fechas. También BURKERT (2007 [1977]: 310) plantea dos propuestas, aunque no hay argumentos concluyentes.

¹¹³¹ Al hilo de estas relaciones, BURKERT (2007 [1977]: 310) conjetura que el ritual consistía en una ἀποπωμαπή de Atenea, diosa protectora de la ciudad, y de Erecteo, el primer rey ateniense, ligado también a Eleusis.

¹¹³² Paus. Gr. Δ 18. Διδς κῶδιον. <ὅτε> θύουσι [τε] τῷ τε Μειλιγίῳ καὶ τῷ Κτησίῳ Διί, τὰ [δὲ] κῶδια τοῦτων φυλάσσουσι διὰ προσαγορεύοντες. χρώνται δ' αὐτοῖς οἱ τε Σκιροφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δαδοῦχος ἐν Ἐλευσίνι, καὶ ἄλλοι τινὲς πρὸς τοὺς καθαρμοὺς ὑποστορνύντες αὐτὰ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν; Lex. Sabb. Δ 51; Phot. s.v. Διδς κῶδιον *idem*; Sud. s.v. *idem*; Hsch. s.v. *idem* (= Polem. Hist. Fr. 87): οὕτως ἔλεγον, οὗ τὸ ἱερεῖον <Διί> τέθεται, ἐφ' οὗ οἱ καθαιρόμενοι ἐστήκεσαν τῷ ἀριστερῷ ποδί. τινὲς δὲ τὸ μέγα καὶ τέλειον. ὁ δὲ Πολέμων τὸ ἐκ τοῦ Διὸς τεθυμένου ἱερείου.

¹¹³³ PARKER (1996²: 373); CLINTON (2005: 175-176), que nota una similitud con el ritual descrito por Pausanias en el santuario de Anfiarao, en Oropos (Paus. 1. 34. 5). Allí, los interesados, tras sacrificar un carnero, dormían sobre su piel para que se les apareciese en sueños el mítico héroe oracular y sanador (τὸ δέσμα ὑποστρωσάμενοι καθεύδουσιν ἀναμένοντες δῆλωσιν ὄνειρατος). Contra esta tesis vid. SINEUX (2007: 175-176); GEORGOUDI (2017: 117-118, especialmente nota al pie 65 para el testimonio epigráfico).

de valorar es el testimonio de Eustacio: el arzobispo de Tesalónica menciona un δῖον κῶδιον, que jugaba un papel destacado en una fiesta llamada τὰ Πομπαιῖα, en la que nos detendremos en detalle en otro subapartado.¹¹³⁴ Según Pausanias, Focio y la Suda, estas zaleas provenían de víctimas sacrificadas a Zeus Ctesio y Zeus Miliquio. Antes de entrar a detallar la naturaleza de este vellón, consideramos conveniente, hacer una breve digresión para resumir nuestro conocimiento sobre estas epiclesis del dios.



Como evidencia la propia raíz κτη-, Zeus Ctesio era garante de la adquisición y protector de la propiedad en el οἶκος.¹¹³⁵ Dado que su campo de acción se extendía a los hogares, donde, de hecho, en muchas ocasiones tenía una representación física en el ταμειῖον,¹¹³⁶ su culto era eminentemente particular.¹¹³⁷ Fuera de Atenas, se testimonia en algunas inscripciones de Asia Menor, en Mileto y Milasa, así como en mojones en Tasos, Galepsos y Paros.¹¹³⁸ En el Ática, Pausanias (1. 31, 4) atestigua su culto público – aunque de carácter muy local- en un templo de Flía, un demo del Ática junto a otras cuatro deidades: Δημήτηρ Ἀνησιδώρα,¹¹³⁹ Ἀθηνᾶ Τιθρωνή, una epiclesis local, Κόρη Πρωτογόνη y las Σεμναί θεαί. Tomando como punto de partida este episodio, LEBRETON (2013: 136-137) conjetura una posible evolución del culto desde el ámbito

¹¹³⁴ Eust. *Commentarii ad Homeri Odysseam*, 2. 291. El δῖον κῶδιον es próximo al Διδῶς κῶδιον no solo fonéticamente sino también semánticamente, ya que el adjetivo δῖος puede ser equivalente al genitivo Διδῶς (vid. *LSJ* s.v. δῖος 2).

¹¹³⁵ PARKER (2005a: 15-16); GEORGOUDI (2010: 101-102).

¹¹³⁶ Vid. BRULÉ (2005: 52).

¹¹³⁷ Esto es evidente en las pocas menciones de época clásica que hemos conservado. En *Sobre la herencia de Cirón* de Iseo, el primer demandante defiende su origen al participar con su abuelo en el sacrificio a Zeus Ctesio, que, en sus propias palabras, no admite esclavos ni hombres libres extraños a la familia (οὔτε δούλους προσῆγεν οὔτε ἐλευθέρους ὀθνείους, 16). Otros detalles se obtienen de *Contra la madrastra por envenamiento* de Antifonte, donde se menciona un sacrificio en el Pireo a Zeus Ctesio (ἐν Πειραιεῖ ὄντα ἱερὰ Διὶ Κτησίῳ, 16).

¹¹³⁸ BRULÉ (2005: 43-45).

¹¹³⁹ Documentado también en S. *Fr.* 826; Plu. *Quaestiones convivales* 2, 745a.

privado a una dimensión más pública, aunque, como el mismo investigador galo reconoce, los indicios son muy débiles.

Más numerosas son las evidencias que tenemos para Zeus Miliquio. Como recogió en su célebre monografía COOK (1940: 1187-1189), el culto a Zeus Miliquio se documenta en gran parte del mundo griego.¹¹⁴⁰ Por lo que respecta a Atenas, Zeus Miliquio tenía cierta importancia en los cultos populares, a pesar de su ausencia en la epigrafía.¹¹⁴¹ Según la descripción de Pausanias (1. 37, 4), tras cruzar el Cefiso, en la vía sacra que iba de Atenas a Eleusis, se podía encontrar un antiguo altar del dios (βωμός ἐστὶν ἀρχαῖος Μειλιχίου Διός), donde se dice que Teseo fue purificado por los Fitáidas, después de matar a Sinis.¹¹⁴² Con mayor seguridad sabemos de un santuario en el Pireo que compartía con Ζεὺς Φῶλιος y Ἀγαθὴ Τυχὴ, lugar en el que se han hallado muchos exvotos con representaciones del dios, datados por criterios arqueológicos e iconográficos de finales del siglo IV o inicios del III. Asimismo, dada la acumulación de siete exvotos a esta deidad mayoritariamente al oeste del ἄστυ, se ha planteado, incluso

¹¹⁴⁰ Vid. también JAMESON ET ALII (1993: 81-89), CUSUMANO (2006: 170-172). Esta epiclesis no era exclusiva de Zeus: encontramos en Ateneo (1. 78) una mención a Dionisio Miliquio en Naxos, en oposición a Dionisio Βακχεύς. En inscripciones se documenta a Afrodita Miliquia en Epidauró (*IG* IV², 282: Ἀφροδίτας Μιλίχιας. Δι[ὸς Μιλίχίου], cf. *AP*. 5. 226, 3-4: [...] ἐν δὲ γαλήνῃ | νηφάλια σπείσω Κύπριδι Μιλίχιῃ), PIRENNE-DELFORGE (1994: 173-174) nota otro paralelo en Metaponte (*SEG* XXXVIII, 997, *non vidí*), y Hera Miliquia en Hierapitna, en Creta (*ICr*³ 3. 14: Ζηνὶ Μηλιχίῳ καὶ Ἥρῃ | Μηλιχίῃ | Σώτας ὑπὲρ Παρδαλά | εὐχῆν). Nótese que en estos dos casos ambas diosas están asociadas explícitamente a Zeus Miliquio. Finalmente, conocemos también un grupo de dioses llamados οἱ Μειλιχιοὶ en Lócride (Paus. 10. 38, 8), a los que PIRENNE-DELFORGE (2008: 216-217) relaciona con Zeus Miliquio, y en Tebas (*IGIX*² 1329). Vid. BURKERT (2007 [1977]:225); JAMESON ET ALII (1993: 92).

¹¹⁴¹ Cf. LEBRETON (2013: 110): «Plutôt que par une relative déconsidération sociale du culte du Meilichios au cours de l'époque classique, l'absence presque totale de patronymes et de démotiques sur les dédicaces adressées au dieu pourrait s'expliquer par le fait que le culte semble avoir été organisé en dehors des structures politiques et infra-politiques, à l'exception des dèmes (cf. les calendriers d'Erchia et de Thorikos)».

¹¹⁴² Cf. LEBRETON (2013: 98-100) que complementa este relato con Plu. *Thes.* 12. 1, que recoge también la purificación por los Fitáidas y el sacrificio de μειλίχια, sustantivo que remite claramente al culto de Zeus Miliquio. Recientemente, GEORGOUDI (2017: 118-119) ha enfatizado que el sacrificio y la purificación son en este pasaje dos acciones consecutivas pero independientes.

la posibilidad de otro santuario en el interior de la polis sobre el ágora.¹¹⁴³ Por lo que atañe a las víctimas, la iconografía,¹¹⁴⁴ otras fuentes literarias¹¹⁴⁵ y la epigrafía¹¹⁴⁶ demuestran claramente que se le sacrificaban víctimas a Zeus Miliquio en Atenas y también en Selinunte, donde se le prescribía el sacrificio de un animal adulto (θύμα τέλειον).¹¹⁴⁷

La etimología popular relacionaba la epiclesis con μέλι ‘miel’, τὰ μέλια o μιλίγματα ‘ofrenda propiciatoria’¹¹⁴⁸ por recibir este tipo de votos. Representado en muchas ocasiones con o como una serpiente, se ha discutido en los últimos años la adscripción de Zeus Miliquio a un supuesto grupo de deidades ctónicas, puesto que en la mayoría de fuentes se presenta como una deidad más bien positiva.¹¹⁴⁹ No obstante, como remarca LEBRETON (2013: 107-108), la iconografía de los exvotos, en los que se le representa en muchas ocasiones portando una cornucopia, demuestra que en el siglo IV

¹¹⁴³ LALONDE (2006: 54-80).

¹¹⁴⁴ CUSUMANO (2006: 187, figura 1) presenta un relieve que representa a Zeus Miliquio en un trono sosteniendo una cornucopia con un grupo de personas a su alrededor con un cerdo como ofrenda.

¹¹⁴⁵ Cf. por ejemplo, un sacrificio a Zeus Miliquio X. *An.* 6. 22-24. Hesiquio enfatiza el ambiente lúgubre de los sacrificios en las Diasias, Hsch. s.v. Διάσια.

¹¹⁴⁶ Las fuentes han sido tratadas recientemente por LEBRETON (2013: 94-97; 2015: 99-103). Se trata de dos inscripciones ya mencionadas: la primera el calendario de Erquia que confirma el sacrificio de una oveja (οἶς) en las Diasias, *CGRN*52, A. 37-43: Ἀνθεστηριῶνο|ς, Διασίοις, ἐν | ἄσπε(ι) ἐν Ἄγρας | Διὶ Μιλίχιοι, | οἶς, νηφάλιος | μέχρη σπλάγγ|[v]ων; la segunda es otro calendario, quizás de Tórico, también un *démos* de Atenas, del s. V, en el que se nombra el sacrificio de dicho animal *CGRN*32, 35: Διὶ Μιλίχιοι οἶν προ[τόν]. Con menor seguridad aparece en otra inscripción fragmentaria de principios del siglo V localizada en Agras, *IGI* 234: ἐλ]εον : Θαο[γε]λιο..?.. Διὶ] | [Μι]λιχίοι.

¹¹⁴⁷ Como veremos, en la cara A de la *Lex Sacra* de Selinunte (*CGRN*13) se enumeran unos sacrificios a Zeus Eumenes, a las Euménides y a Zeus Miliquio y a los Tritopáttores, quizás en el marco de un culto gentilicio, cf. ROBU (2009: 279-285). Vid. págs. 463 y ss.

¹¹⁴⁸ *EDG* s.v. μιλίχιος.

¹¹⁴⁹ PARKER (2005a: 425), *contra* BURKERT (2007 [1977]: 271). En un pasaje de Aristóteles Zeus Miliquio se pone en relación con otros aspectos propiciadores de la divinidad. Arist. *Mu.* 401: [...] ἐταιρείος τε καὶ φίλιος καὶ ξένιος καὶ σπράτιος καὶ τροπαιοῦχος καθάρσιος τε καὶ παλαμναῖος καὶ ἰκέσιος καὶ μιλίχιος, ὅσπερ οἱ ποιητὰὶ λέγουσι, σωτήρ τε καὶ ἐλευθερός. LEBRETON (2013: 107-108) defiende que el término puede tener un valor eufemístico y, por tanto, remitiría, como en el caso de las Erinias, a su naturaleza ambivalente, aunque el investigador galo concede que su faceta desfavorable no es evidente en la mayoría de las fuentes.

tenía mayor importancia su papel de garante de la prosperidad y la riqueza, hecho que, desgraciadamente, no se apoya claramente en las fuentes literarias que nos han sido conservadas. Más seguro es su papel en la purificación y reintegración de homicidas, como se demuestra en dos conocidos episodios de Pausanias (1. 37, 4; 2. 20, 1-2)¹¹⁵⁰ y, con mayores reservas, en la *Lex Sacra de Selinunte*.¹¹⁵¹

Por último, algunas fuentes oponen Zeus Miliquio a Zeus Μαιμάκτης ‘tempestuoso’, ‘violento’, epiclesis que en el Ática se relacionaba con el poder destructivo de los vientos y las tormentas del mes de Memacterión.¹¹⁵² En ese sentido, Plutarco enfatiza el origen ateniense de esta segunda epiclesis y la opone a Miliquio,¹¹⁵³ mientras que en una entrada de Hesiquio (s.v. μαιμάκτης · μειλίχιος. καθάρσιος) se presentan ambos términos como sinónimos.¹¹⁵⁴ A la luz de estos textos, algunos investigadores han relacionado los dos aspectos del dios, de modo que Miliquio sería un eufemismo para apaciguar la naturaleza negativa del dios, que sería más evidente en la epiclesis, con carácter más negativo, Memactes.¹¹⁵⁵ Esta hipótesis permite también explicar la tristeza

¹¹⁵⁰ El primer episodio está mencionado en la página precedente; en el segundo, Pausanias evoca un enfrentamiento entre argivos y lacedemonios (¿la batalla de Mantinea?, vid. Th. 5. 67, 2; D. S. 12. 75, 7, aunque nada se dice en estas fuentes de la matanza o la purificación), que culminó con el exterminio de los mil argivos a manos de los lacedemonios. El derramamiento de la sangre familiar de argivos y lacedemonios comportó una purificación y el establecimiento de la estatua (ἐπηγάγοντο καθάρσια ὡς ἐπὶ αἵματι ἐμφυλίῳ καὶ ἄγαλμα ἀνέθηκαν Μειλιχίου Διός, 2.20, 2). Cf. PALLIER (2011-47-48).

¹¹⁵¹ Es complejo determinar el papel de Zeus Miliquio en la *lex sacra*, cf. nuestro comentario, pág. 474 y ss.

¹¹⁵² Harp. M 1 (= Lysim. Fr. 22): Μαιμακτηριῶν · ὁ πέμπτος μὴν παρ’ Ἀθηναίους · Δημοσθένης ἐν τῷ Πρὸς Τιμόθεον. ὠνόμασται δὲ ἀπὸ Διὸς μαιμάκτου. μαιμάκτης δ’ ἐστὶν ὁ ἐνθουσιώδης καὶ ταρακτικός, ὡς φησι Λυσιμαχίδης ἐν τῷ Περὶ τῶν Ἀθήνησι μηνῶν · ἀρχὴν δὲ λαμβάνοντος τοῦ χειμῶνος ἐν τούτῳ τῷ μηνὶ ὁ ἀῆρ ταράττεται καὶ μεταβολὴν ἴσχει.

¹¹⁵³ Plu. *De cohibenda ira*, 458b-c: διὸ καὶ τῶν θεῶν τὸν βασιλέα ‘Μειλίχιον’ Ἀθηναῖοι δὲ ‘Μαιμάκτην’ οἶμαι καλοῦσι · τὸ δὲ κολαστικὸν ἐρινυῶδες καὶ δαιμονικόν, οὐ θεῖον οὐδ’ ὀλύμπιον.

¹¹⁵⁴ No obstante, queremos apuntar que la entrada de Hesiquio equipara Zeus Memactes no solo con Zeus Miliquio, sino también con Zeus Catarsio. A nuestro parecer, es probable que el gramático relacione las tres epiclesis por algún motivo concreto que se nos escapa.

¹¹⁵⁵ LEBRETON (2013: 295) : «Le Maimaktès – « double » non-euphémique du Meilichios et responsable des tempêtes – l’accompagne d’ailleurs sur cette voie». Para su argumentación LEBRETON (2013: 77-79).

y el ambiente lúgubre que también fuentes tardías atribuyen a las Diasias, la fiesta por excelencia de Zeus Miliquio, a la que nos hemos referido antes. De todos modos, aunque la oposición entre Zeus Memactes y Miliquio fuera cierta, no contamos con suficiente información para saber si ya en época clásica existía esta complementación de las facetas del dios. En todo caso, no es extraño que las fuentes lexicográficas mencionadas relacionen a Zeus Ctesio con Miliquio, dado que ambas epiclesis parecen señalar a una misma dimensión del dios como garante de la prosperidad, aunque desconocemos si se asociaban a la riqueza o la abundancia del mismo modo.¹¹⁵⁶ En opinión de LEBRETON (2013: 136-137), esta similitud no se limitaría al plano funcional, sino que también se trasladaría al culto. En efecto, este investigador tiene en cuenta que Pausanias (1. 31, 4) -al que hemos hecho referencia *supra*- conecta en un mismo templo el culto a Zeus Ctesio con Deméter y Core, hecho que pudiera explicar la relación del dios con los ritos eleusinos, donde estaría también presente en su faceta de Zeus Miliquio.



Entrando ya propiamente en la cuestión del Διὸς κῶδιον, es más probable que el vellón proviniese exclusivamente de las víctimas ofrecidas a Zeus Miliquio, posiblemente en el marco de alguno de sus muchos cultos públicos que hemos mencionado anteriormente (¿quizá en las Diasias?). Así, recuérdese que, Eustacio menciona solamente a Zeus Miliquio y que todas las fuentes enfatizan claramente que el Διὸς κῶδιον se empleaba en ritos catárticos, de manera que parece más probable que el vellón se relacionase con el aspecto purificador de Zeus, un rasgo, aunque no exclusivo, propio del dios bajo la epiclesis de Miliquio. Como interpreta PARKER (1996²: 373), el gesto ritual de poner el pie sobre el vellón vendría a enfatizar la protección del dios para con el ἐναγῆς, a la par que ser un receptáculo conveniente para la impureza.¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁶ PARKER (2005a: 145) concluye irónicamente: «Perhaps Zeus Ktesios was an emblem of prudent management, while Zeus Meilichios controlled more incalculable factors. Perhaps it was a matter of the different groups within which the two gods were honoured. And perhaps the difference was no more clear to Athenians than to us.»

¹¹⁵⁷ Paus. Gr. Δ 18: [...] καὶ ἄλλοι τινὲς πρὸς τοὺς καθαροὺς ὑποστορνύντες αὐτὰ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν; Hsch. s.v. *idem* (= Polem. Hist. Fr. 87): ἐφ' οὗ οἱ καθαίρομενοι ἐστήκεσαν τῷ ἀριστερῷ ποδί; Eust.

Es más, no es extraño que se asocie a Zeus con las purificaciones, habida cuenta de otras advocaciones del dios, como Ξένιος y Ἰκέσιος –muy bien documentadas en la literatura,¹¹⁵⁸ pero más bien infrecuentes en la epigrafía–¹¹⁵⁹ bajo las cuales extranjeros y suplicantes buscaban protección. En efecto, en las fuentes literarias y a partir del s. V, el amparo de Zeus parece extenderse a los extranjeros homicidas que buscan purificarse de sus crímenes; en estos personajes se encuentra un doble motivo –la extranjería y la impureza– que apunta a una unidad en las funciones del dios.¹¹⁶⁰ Es más, la epiclesis Καθάριστος no deja lugar a dudas, al menos en el plano literario, de la relación del dios con la purificación de homicidas.

Si, por un lado, pensamos que se puede determinar el origen del vellón en estas víctimas a Zeus Miliquio, por el otro, admitimos que es imposible conocer qué función tenía el Διὸς κώδιον en las Esquiroforias, unas fiestas de las que apenas conocemos algo más que el nombre. No obstante, en su entrada sobre el Διὸς κώδιον, algunos lexicógrafos mencionan su aparición, junto a las Esquiroforias, en los rituales que llevaba a cabo el daduco de Eleusis, cuya función, afortunadamente, conocemos mejor.¹¹⁶¹ Así pues, escogido entre la familia ateniense de los Céricos, el daduco era el encargado de

Commentarii ad Homeri Odysseam, 2. 291: κώδιον ἱερείου τιθέντος Διὶ μελιχίῳ ἐν τοῖς καθαρμοῖς φθίνοντος μαμακτηριῶνος μηνός.

¹¹⁵⁸ Ya en la *Od.* 13. 213: Ζεὺς ἰκετήσιος; A. *Supp.* 347,616 (ἰκαῖος, 385; ἰκῆρ, 478-479, también ἰκεσία Θέμις, 360); S. Ph. 484-485; E. Hec. 345 etc.

¹¹⁵⁹ En Cos se ha documentado en un mojón (s. III): *IG XII⁴* 1225: Διὸς Ἰκεστ[ου] | Νεστοριδ[ᾶν], tal vez en las proximidades de un templo, y también en otra inscripción que conmemora la fundación efectiva de un templo (s. II) (*CGRN*162, 1-3), hecho que evidenciaría el culto del dios en la isla. Sobre Ξένιος en la epigrafía, cf. OLLER GUZMÁN [en prensa]

¹¹⁶⁰ Según algunas fuentes, Ixión fue el primer suplicante purificado por Zeus al haber dado muerte a su suegro, invitado como huésped en Larisa, para evitar pagarle una deuda. Cf. P. P. 2 21-48; Apollod. 1 2. (vid. BLICKMAN (1986:193-195). En un fragmento de la *Estenebea* de Eurípides (*Fr.* 16) Belerofonte menciona a Zeus Hiquesio al ser acogido por Preto, 15: ἐγὼ δὲ θεσμοῦς Ζῆνά θ' ἰκέσιον σέβων. Jasón y Medea piden a Circe que los purifique amparándose en Zeus. Apollod. 2. 1131-1133: ἀλλ' ἰκέτας ξείνους Διὸς εἶνεκεν αἰδέσασσθε, | Ξεινίου Ἰκεσίου τε · Διὸς δ' ἄμφω ἰκέται τε | καὶ ξεῖνοι, ὁ δὲ πού καὶ ἐπόψιος ἄμμι τέτυκται.

¹¹⁶¹ Para las fuentes, vid. CLINTON (1974: 47-66).

portar la antorcha en los rituales de Eleusis, como indica su propio nombre.¹¹⁶² Gracias a la iconografía, sabemos que el daduco acompañaba la procesión y también sostenía la antorcha detrás de los iniciados durante el ritual catártico, mientras estos se sentaban en una especie de escabel y cubrían su rostro con un velo.¹¹⁶³

Los misterios pretendían imitar la trayectoria mitológica de la diosa. En el *Himno homérico a Deméter*, nuestra principal fuente, se afirma que Deméter afeó su aspecto durante mucho tiempo (εἶδος ἀμαλδύνουσα πολὺν χρόνον, *h. Cer.* 94) y que se cubrió con un peplo de la cabeza hasta los pies (στειῖχε κατὰ κρηθὲν κεκαλυμμένη· ἀμφὶ δὲ πέπλος | κυάνεος ῥαδινοῖσι θεᾶς ἐλελίζετο ποσσίν, 182-183). El verbo ἀμαλδύνω se ha traducido en muchas ocasiones con un valor metafórico como ‘cambiar’, ‘trocar’ o ‘disfrazar’.¹¹⁶⁴ No obstante, siguiendo el *DGE s.v. ἀμαλδύνω*, nos parece más adecuado conceder al verbo un sentido más próximo al que se encuentra en Homero en el contexto de la destrucción de los muros aqueos,¹¹⁶⁵ donde el verbo significa ‘aplastar’, ‘destrozar’ o ‘estropear’. En ese sentido, la degradación voluntaria de su aspecto divino se relaciona, sin duda, con la expresión del dolor y de su sufrimiento, hecho que también era imitado en los rituales eleusinos con los θρηνοί.¹¹⁶⁶ Que la diosa y, por tanto, los iniciados yaciesen cubiertos por un velo y en silencio indica un estado de abatimiento total debido a una gran fatalidad, estado que resulta inadecuado para la actividad religiosa habitual, como hemos mencionado que sucedía con la estatua de Atenea, cubierta también con un velo, durante la ἡμέρα ἀποφοράς en las Plinterias.

¹¹⁶² Cf. BURKERT (2007 [1977]: 133, 380-381; 2005: 61-62). El término δαδουχος también puede designar en contextos órficos a Ártemis o Selene (Orph.H. 9. 3; 36. 3), vid. *DGE s.v. δαδοῦχος*. La antorcha se ha puesto en conexión con el vagabundeo de la diosa buscando a su hija y con el poder purificador del fuego, que, según BURKERT (2007 [1977]: 381), «es vivido como una amenaza por el *mýstes* que no ve». Este ritual también se ha puesto en relación con el intento por parte de Deméter de conceder la inmortalidad a Demofonte mediante el fuego. Sobre la estrecha relación entre mito y ritual en los misterios de Eleusis, vid. PARKER (1991: 4-6).

¹¹⁶³ KERÉNYI (1967 [1960]: 116-120, figuras 25, 26, 54); BURKERT (2005 [1987]: 59-61, 115-116, especialmente figuras 3 y 4; 2007: 133, 380, nota al pie 7 para bibliografía). Las antorchas formaban parte de algunos rituales de purificación, cf. PARKER (1996²: 227).

¹¹⁶⁴ Vid. *LSJ s.v. ἀμαλδύνω* 2.

¹¹⁶⁵ RICHARDSON (1974: 177, nota *ad hoc*), cf. *Il.* 12, 18.

¹¹⁶⁶ ALEXIOU (2002²: 61-62, con fuentes en las notas al pie).

Según el himno homérico, cuando la diosa fue acogida por Céleo, se negó a tomar alimento y a compartir asiento con sus anfitriones debido a su aflicción. Sin embargo, ante la insistencia de Yambe, Deméter aceptó sentarse en un asiento que la criada cubrió con un vellón blanco (πηκτὸν ἔδος, καθύπερθε δ' ἐπ' ἀργύφειον βάλει κῶας, h. Cer. 196). A nuestro entender, este vellón se puede identificar en algunas representaciones iconográficas del ritual y, muy probablemente, se trata del Διὸς κῶδιον que mencionan los lexicógrafos.¹¹⁶⁷ De hecho, conviene no olvidar que en algunas versiones Eleusis es el lugar donde se realiza la purificación de Heracles tras la lucha contra los centauros, un motivo también atestiguado en la iconografía, que subraya claramente la naturaleza catártica de estos misterios en general.¹¹⁶⁸

Finalmente, por lo que atañe al último paralelo colacionado por los lexicógrafos, referido a los ἐναγεῖς, es posible trazar un paralelismo entre el Διὸς κῶδιον y la *lex sacra* de Cirene (*IGCyR*. 10900),¹¹⁶⁹ ya que el suplicante era purificado y ungido sobre este (B. I. 134-135: ἴσσαντα ἐπὶ τῷι ὠδῶι ἐπὶ νάκει λευκ[ῶι, νί] | ζεν καὶ χρῖσαι καὶ ἐξίμεν μὲν ἐς τᾶν δαμοσί[αν]).

Por todo lo expuesto, el Διὸς κῶδιον tiene en común con los tres rituales antes citados un contexto catártico, si bien por razones muy diferentes. En el caso de los ἐναγεῖς se trataría de purificar a alguien que ha cometido un ἄγος, causado probablemente por la ruptura de una prescripción religiosa o un crimen de sangre; mientras que en los rituales eleusinos la purificación sobre el vellón era una preparación

¹¹⁶⁷ KERÉNYI (1967 [1960]: figura 7, 11, 12); BURKERT (2005 [1987]: figura 3).

¹¹⁶⁸ Mencionan su participación en los misterios Apollod. 2.5, 12; Plu *Thes.* 33.2; Xen. *H.G.* 6.3, 6; Sch. Ar. *Pl.* 845, 1013; las fuentes tienen problemas para justificar su iniciación en los misterios dado su origen foráneo. Especial mención merece Diodoro Sículo (4. 14, 3 cf. 1.29, 3), quien afirma que Deméter fundó los misterios de Agras para purificar al héroe tras el asesinato de los centauros. La fuente es tardía y quizás intenta dar solución a una cuestión mitográfica compleja. En todo caso, como concluye COLOMO (2004: 87-88), es innegable su participación tanto en los misterios de Eleusis como en los denominados misterios menores de Agras. Cf. BOARDMAN (1975), vid. KERÉNYI (1967 [1960]: 51-59), PARKER (1996²: 285; 1996: 98-100). Parece que también los misterios de Agras repetían pautas semejantes, incluyendo la purificación en el río Iliso. Tal vez, como apunta Diodoro Sículo, estos se concebían como una preparación para los eleusinos, vid. VALDÉS-MARTÍNEZ (2005).

¹¹⁶⁹ Sobre el tercer ἰκέσιος en la *lex sacra* de Cirene, remitimos nuevamente a nuestro comentario, pág. 548 y ss.

que habilitaba para el clímax de los misterios, tal vez con un componente catártico. Como sugiere MONTIGLIO (2010: 20) al comentar la *lex sacra* de Cirene, el vellón se interponía entre el suelo y el demandante de purificación, algo que acentuaba el carácter liminal del individuo impuro y su posición de exclusión, una idea que ciertamente se puede aplicar al ritual eleusino.

5.2.6. Las Tesmoforias

Las Esquiroforias tenían muchos elementos en común con las Tesmoforias.¹¹⁷⁰ Así, en ambas se presentaba un componente ritual eminentemente agrario, junto a la separación momentánea de sexos y la celebración de ritos reservados a las mujeres, cuya participación, como se demuestra en Aristófanes, definía *de facto* su lugar dentro de la colectividad.¹¹⁷¹ Hemos de subrayar que, precisamente por ese carácter femenino, son muchos los interrogantes que dificultan la comprensión de los rituales que se practicaban, e incluso, las fuentes de que disponemos - pasajes de comedia y mayoritariamente escolios- no son fiables, ya que cofunden unas fiestas con otras, e incluso, con los misterios eleusinos. Esta tergiversación pudo darse por diversos motivos: una misma temática, la cercanía temporal entre los diversos rituales o el interés geopolítico de Atenas hacia el santuario.¹¹⁷² En todo caso, parece que contaba con paralelos en Tebas, donde eran llamadas Cadmeias, en Esparta, en Eretria, en Abdera, en Siracusa, en Cirene etc., de manera que se consideran ritos de gran antigüedad.¹¹⁷³

¹¹⁷⁰ De hecho, ambas fiestas se sucedían con pocos días de diferencias. Las Esquiroforias incluso se llegan a confundir con las Tesmoforias o las Arreforias (o Arretoforias), como en Sch. Luc. 80. 2. 1, 1: Θεσμοφορία έορτή Έλλήνων μυστήρια περιέχουσα, τὰ δὲ αὐτὰ καὶ Σκιροφορία καλεῖται; 80. 2. 1, 26: τὰ δὲ αὐτὰ καὶ ἄρρητοφόρια καλεῖται.

¹¹⁷¹ Vid. Ar. *Th.* 834-835; *Ec.* 18, 59; Plu *Coniugalia Praecepta*, 144a. Para las Tesmoforias en general DILLON (2003: 110-120); PARKER (2005a: 270-283).

¹¹⁷² Muy probablemente todo ello se enmarca en un proceso de *panhelenización* de la diosa y de los misterios en tiempos de Pisístrato, dada la atracción de Eleusis al polo ateniense. Vid. con bibliografía LOWE (1998: 124-125).

¹¹⁷³ DILLON (2003: 112-113, 115-116 con referencias en las notas al pie); BURKERT (2007 [1977]: 324, 327-328). Es especialmente interesante el caso de Bato, castrado por violar el secreto ritual de estos cultos (*Ael. Fr.* 44).

Las Tesmoforias celebraban el reencuentro entre Kore y Deméter, a la que invocaban como Θεσμοφόρος, esto es, como dadora de θεσμοί, una referencia clara al carácter civilizador de la agricultura, plasmada en la instauración de los misterios.¹¹⁷⁴ La mayoría de los investigadores han dividido las Tesmoforias atenienses en tres partes: el Ἄνοδος o Κάθοδος, la Νηστεία y la Καλλιγενεία. El primer día de esta fiesta las mujeres recordaban el descenso o ascensión de Perséfone al o desde el Hades mediante sacrificios. Presumiblemente, durante ese día tenía lugar el ritual más conocido y estudiado por los especialistas: el sacrificio y enterramiento de los lechones en pozos (μέγαρα) con ramas de pino, como ofrenda a Perséfone y a Euboleo, nombre propio de un pastor, que pasa a ser epiclesis de Zeus.¹¹⁷⁵ Pasado un año, los cadáveres putrefactos de estos animales eran exhumados y mezclados con la simiente con el fin de asegurar la fertilidad de la cosecha. Este sacrificio evocaba otro conocido rito catártico en los misterios de Eleusis: el baño ritual de los iniciados, acompañados de un lechón, que posteriormente había de ser sacrificado. Ciertamente, a pesar de que no hay consenso a la hora de interpretar el sacrificio del animal,¹¹⁷⁶ la inmersión en agua de mar es inequívocamente un ritual de purificación, que prepara al iniciado para el ulterior encuentro con la divinidad.¹¹⁷⁷

Un escolio a Luciano, que constituye, sin lugar a duda, una de nuestras principales fuentes, dice que las encargadas de desenterrar los animales eran las ἀντλήτριαι, mujeres escogidas, que tenían que mantenerse puras durante tres días antes

¹¹⁷⁴ PARKER (2005a: 280-281); STALLSMITH (2008).

¹¹⁷⁵ Cf. Paus. 9.8, 1; Porph. *Antr.* 6; Sch. Luc. 80.2; Clem. Al. *Prot.* 2.10, 1-3. Sobre Euboleo y su relación con Yaco, cf. CLINTON (2007: 350-352). Sobre algunas interpretaciones del ritual, de nuevo LOWE (2005: 124-125).

¹¹⁷⁶ BURKERT (2007 [1977]: 380) afirma que el enterramiento de los cerdos imitaba el descenso de Perséfone en el Hades, como en las Tesmoforias; apoyándose en un escolio a Aristófanes (*Ar. Ach.* 747), BURKERT (2013 [1997²]: 394-396) también subraya que el cerdo actuaba como sustituto del iniciado en el ritual, del mismo modo que, según una versión del mito, los cerdos sustituían a Perséfone.

¹¹⁷⁷ Sobre la purificación de los iniciados y los lechones en el mar, BEAULIEU (2018: 221-222) nota muy adecuadamente que el baño tenía lugar cerca de donde sucedía el rito de las Plinterias.

de los ritos.¹¹⁷⁸ La pureza ritual que guardaban las ἀντλήτριαι seguramente se circunscribía al contacto sexual, puesto que la castidad era un elemento esencial en la Νηστεία, que, como su nombre indica, consistía básicamente en un ayuno.¹¹⁷⁹ Durante tres días, las mujeres se retiraban en unas tiendas y reposaban en unos lechos hechos con agnocasto (ἄγνος)¹¹⁸⁰ o con plantas de la familia de las *Asteraceae* (κόνυζα ο κνύζα),¹¹⁸¹ cuyas propiedades son precisamente inhibir el deseo sexual. Es más, como nota PARKER (2005a: 278), las participantes en el ritual eran asimiladas con las “abejas”, animales que caracterizan a la mujer no solo como industriosa,¹¹⁸² sino también como un ser casto y asexuado.¹¹⁸³

Este período de excepción servía también como contraste para el día siguiente, la Καλλιγενεία, que debía su nombre al epíteto Καλλιγενεία con el que Deméter era invocada.¹¹⁸⁴ Esta epiclesis se relacionaba claramente con la fecundidad de la diosa y, por ende, de la tierra, que era recobrada con la ascensión de Perséfone desde el Hades. Siguiendo la identificación con la diosa, este momento de las Tesmoforias realizaba

¹¹⁷⁸ Sch. Luc. 80.2: [...] ἀντλήτριαι καλούμεναι γυναῖκες καθαρεύουσαι τριῶν ἡμερῶν καὶ καταβαίνουνσιν εἰς τὰ ἄδυνα καὶ ἀνενέγκασαι ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῶν βωμῶν. Sobre las incongruencias e inexactitudes que este escolio plantea, vid. LOWE (2005: 121-123).

¹¹⁷⁹ Cf. PARKER (1996²: 81-83) nota aquí otro paralelismo con los misterios eleusinos.

¹¹⁸⁰ Al agnocasto (en latín *agnus castus*) o sauzgatillo se le atribuyen propiedades catárticas por su semejanza con el adjetivo ἄγνος, como recoge Dsc. 1. 103, 3. El *DGE* y el *EDG s.v.* ἄγνος consideran que la etimología de Dioscórides es claramente espuria y proponen un origen preindoeuropeo. También Eliano menciona esta etimología y su uso en las Tesmoforias, aunque le atribuye una doble función: alejar de las camas las serpientes y reprimir el deseo sexual (ἐν Θεσμοφορίοις ἐν ταῖς στιβάσαι τὰ γύναια τὰ Ἀττικὰ ὑποστόρνυται [...] καὶ ὀρμῆς ἀφροδισίου κώλυμά ἐστι, Ael. *NA*. 9. 26). Galeno también se hace eco de su utilización en las Tesmoforias, aunque solamente para conservar la pureza de sus participantes (πρὸς ἀγνείαν, Gal. 11. 808).

¹¹⁸¹ Así lo recogen dos escolios a Teócrito, mencionando su capacidad antifrodisiaca, cf. Sch. Theoc. 25b; 768b. A nuestro entender, como en el caso del agnocasto, no es descartable también su uso en este contexto para ahuyentar animales, como recoge Arist. *HA*. 534b 25.

¹¹⁸² Vid. el más conocido ejemplo en Semon. 8 83-91, donde se resaltan ambos aspectos de la mujer.

¹¹⁸³ Cf. Pi. *P*. 4, 60; Sch. Pi. *P*. 4, 106c; Hesch. *s.v.* μέλισσαι; Apollod. *Hist*. 89.

¹¹⁸⁴ Ar. *Th*. 298; Sch. Ar. *Th*. 298; Hsch. *s.v.* καλλιγένειαν: οὐ τὴν γῆν, ἀλλὰ τὴν Δήμητραν. οὐδεὶς γὰρ οὕτως ἔφη τὴν γῆν καλλιγένειαν οἱ μὲν τροφὸν αὐτῆς ·

también la capacidad reproductiva de las γυναῖκες.¹¹⁸⁵ De hecho, la fecundidad de la mujer era evocada en algunos momentos obscenos de este festival (αἰσχρολογία), como la recitación de yambos, la veneración de los *pudenda muliebria* o la ofrenda de pasteles con forma fálica.¹¹⁸⁶ Muy probablemente incluso el sacrificio de los lechones estaba vinculado tanto a esta fecundidad de los campos, renovada anualmente, como a la sexualidad femenina, dado que el término χοῖρος también hace referencia a los genitales femeninos.¹¹⁸⁷

Es fácil advertir que el modo en que hemos presentado las Tesmoforias reproduce un esquema semejante al de los misterios eleusinos. Ambos rituales se basaban en los mitos alrededor de Deméter y Perséfone y en la imitación y solidaridad de los interesados con la diosa. En consecuencia, como hemos anunciado anteriormente, la confusión y ausencia de fuentes impiden saber si esta reconstrucción de las Tesmoforias es acertada o si tiene inspiración o influencia de los ritos místicos eleusinos. En cualquier caso, resulta evidente que las Tesmoforias identificaban claramente a las mujeres, definidas como esposas y madres, con la diosa a través de una experiencia colectiva. Conviene subrayar que la Νηστεία reflejaba un periodo de anormalidad religiosa que se materializaba en la exclusión, la castidad y el ayuno. El aislamiento y la pureza física, que en la mujer se concreta en la castidad, nos hacen plantearnos una dimensión catártica del rito. De hecho, se debe recordar que, desde un punto de vista antropológico, se ha interpretado la (im)pureza como un medio para evidenciar las fronteras, el aislamiento y la división¹¹⁸⁸ y las Tesmoforias representaban esencialmente una separación temporal de las mujeres en el seno de la comunidad y su reintegración.¹¹⁸⁹ Asimismo, desde un punto de vista funcional, al igual que en los rituales eleusinos, este período ascético enfatizaba la transición entre la fatalidad de la diosa y el

¹¹⁸⁵ BURKERT (2007 [1977]: 326). PARKER (278 nota al pie 34) interpreta la contradicción con los rituales del día siguiente, en los que se celebraba la fecundidad, del modo siguiente: «Zeitlin (1982), 149, rightly speaks of ‘the inherent “double bind” under which the woman operates. This double bind demands chastity from the wife and yet insists on her sexual nature».

¹¹⁸⁶ BURKERT (2007 [1977]: 326-327, con fuentes en las notas al pie), VALDÉS GUÍA (2015a: 13-19).

¹¹⁸⁷ PARKER (2005a: 275, especialmente nota al pie 25), vid. *LSJ s.v. χοῖρος* 2.

¹¹⁸⁸ De nuevo, PARKER (1996²: 31-32).

¹¹⁸⁹ VERSNEL (1994: 245-250).

reencuentro entre madre e hija, a la par que preparaba las celebraciones de los días siguientes, en los que se exaltaba la fertilidad de los campos y, por analogía, de la γύνη.¹¹⁹⁰

5.2.7. Las Pompeas y los cruces de caminos

Concluiremos este capítulo ocupándonos de τὰ Πομπαια, una festividad ateniense cuya única fuente es Eustacio de Tesalónica. Al comentar las purificaciones en la casa de Odiseo tras matar a los pretendientes (*Od.* 22. 478-494), Eustacio pretende explicar la etimología de διοπομπέομαι y ἀποδιοπομπέομαι ‘purificar’, ‘exorcizar’.¹¹⁹¹ Según el arzobispo, su nombre se debía a ciertos ritos que se llevaban a cabo a finales del mes de Memacterión, aproximadamente a inicios de noviembre. Facilitamos el pasaje acompañado de su traducción:

καὶ οἱ τὸ διοπομπεῖν δὲ ἐρμηνεύοντές φασιν ὅτι δῖον ἐκάλουν, κῶδιον ἱερείου τιθέντος Διὸς μιλίχῳ ἐν τοῖς καθαροῖς φθίνοντος μαιμακτηριῶνος μηνὸς ὅτε ἤγοντο τὰ Πομπαια. καὶ καθαροῶν ἐκβολαὶ εἰς τὰς τριόδους ἐγίνοντο. εἶχον δὲ μετὰ χειρὸς πομπόν· ὃ περ ἦν, φασὶ, κηρύκιον, σέβας Ἑρμοῦ. καὶ ἐκ τοῦ τοιοῦτου πομποῦ καὶ τοῦ ῥηθέντος δίου τὸ διοπομπεῖν. (Eust. *Commentarii ad Homeri Odysseam* 2. 291)

También los que han interpretado διοπομπεῖν dicen que llamaban *jupiterino* (δῖον) un vellón de una víctima ofrecida a Zeus Miliquio durante las purificaciones al final el mes de Memacterión, cuando tenían lugar las Pompeias. Y las impurezas se arrojaban a los cruces de los caminos. Tenían en las manos un bastón, el cual, dicen, era el caduceo, privilegio de Hermes. Y de este bastón (πομπόν) y del mencionado *jupiterino* (δῖον) [proviene] διοπομπεῖν.

Los muchos detalles, así como la mención a ciertos ἐρμηνεύοντες parecen señalar que Eustacio consultó una fuente sólida. En primer lugar, se explica el uso del δῖον, relacionado con el κῶδιον en purificaciones (ἐν καθαροῖς) realizadas durante ese

¹¹⁹⁰ BRULÉ (2003: 160-168).

¹¹⁹¹ Διοπομπέομαι se atestigua en fuentes más tardías que su compuesto, más común, ἀποδιοπομπέομαι (*Prjn.* PS. 9, 12). Αποδιοπομπέομαι aparece ya en Lísias (6.53) y Platón (*Cra.* 396e; *Lg.* 877e, 900b), con el significado tanto de ‘apartar’, como el de ‘purificar la impureza’ o ‘exorcizar’, vid. *DGE.* s.v. ἀποδιοπομπέομαι.

momento del año, cuando tenían lugar las Pompeias. Se arrojaban también entonces los residuos de las purificaciones (καθαρωῶν ἐκβολαί) en los cruces de los caminos (τριοδοῦς), probablemente fuera de los límites de la ciudad, en una procesión en la que se portaban las varas de los heraldos (πομπός... κηρύκιον).¹¹⁹² De ambos rituales, Eustacio deduce una muy probablemente espuria etimología de (ἀπο)διο-πομπέ-ομαι. PARKER (1996²: 28-29) traza un paralelo entre este ritual y los φαρμακοί expulsados de la ciudad durante las Targelias, de modo que deduce «the fleece was an inanimate scapegoat, an object that absorbed evil and was then expelled».¹¹⁹³ En nuestra opinión, el propio texto del arzobispo de Tesalónica sugiere que estos dos rituales no estaban conectados, sino que coincidían en un mismo período del año (φθίνοντος μαιμακτηριῶνος μηνὸς ὅτε ἤγοντο τὰ Πομπαιῖα). A nuestro parecer, el primer ritual, el del δῖον κώδιον, y el segundo, el de las ἐκβολαί, se conectan lógicamente por medio de los καθαροί, un término de significado complejo que recubre aquí dos realidades distintas: en el primer caso καθαρός es claramente cierto tipo de purificación (*LSJ*. s.v. καθαρός 1), mientras que, en el segundo caso, hace referencia a los residuos que quedaban de la purificación (*LSJ* s.v. *idem* 2 y 3 = κάθασμα).¹¹⁹⁴ Por esta razón, nos parece una sobreinterpretación considerar que las ἐκβολαί καθαρωῶν son, en realidad, los κώδια de Zeus Miliquio, algo que no es explícito en el texto.

Por lo que atañe a las Pompeas, se plantean otras muchas dificultades. De ser cierta la información que transmite Eustacio, es evidente que la fiesta remitía a la

¹¹⁹² El texto plantea algunos problemas de interpretación. El término πομπός es un nombre agente de π έμπω, literalmente, “el que envía, acompaña etc.”, de aquí mensajero, conservando, como es usual, el significado primario de la raíz, cf. CHANTRAINE (1933: 8-10). Como sustantivo πομπός se refiere a seres humanos en todas las acepciones recogidas por el *LSJ*, mientras que como adjetivo puede modificar nombres abstractos (A. Ag. 299 πῦρ πομπός). Por tanto, el significado de “vara” es una prolongación semántica que deducimos por el contexto: en la frase siguiente se aclara que este objeto era equivalente al caduceo, símbolo de Hermes (σέβας Ἑρμοῦ).

¹¹⁹³ También BURKERT (2013 [1997²]: 230). Parker relaciona este hecho con la limpieza de la estatua de Atenea al Falero, al que nos hemos referido *supra*.

¹¹⁹⁴ Ya nos hemos ocupado de la polisemia de κάθασμα al analizar los λύματα en un pasaje homérico, vid. pág. 56 y ss.

expulsión de estas sustancias consideradas impuras (cf. πέμπω, de aquí πομπαῖος).¹¹⁹⁵ Según un conocido pasaje hipocrático, que ya hemos puesto en diversas ocasiones a colación, los residuos de un ritual de purificación solían ser enterrados o arrojados al mar, donde nadie podía entrar en contacto con ellos (ὄπη μηδεὶς ἄψεται μηδὲ ἐπιβήσεται) por ser considerados una fuente de impureza.¹¹⁹⁶ De ser así, a priori, es difícil entender por qué en las Pompeas las impurezas eran depositadas en las encrucijadas (τριόδους),¹¹⁹⁷ un lugar de paso y evidente punto de encuentro de viajeros.



Sin embargo, las fuentes literarias testimonian ampliamente esta práctica y conviene que nos detengamos brevemente en su comentario. En *De superstitione*, Plutarco cita unos versos, sin mencionar su autoría¹¹⁹⁸ en los que se presentan diversas supersticiones, entre las cuales, tener contacto con las inmundicias de las purificaciones de los cruces de caminos (αἶτε καὶ ἐκ τριόδων | καθαρομάτεσσιν ἐπισπωμένα).¹¹⁹⁹ Es más, en una curiosa lista de insultos, Pólux (5. 163) incluye la pintoresca expresión τῶν ἐν ταῖς τριόδοις καθαρομάτων ἐκβλητότερος, seguida del más breve κοπιῶν ἐκβλητότερος. En un escolio a las *Coéforas* de Esquilo¹²⁰⁰ se menciona el hábito (ἔθος) entre los atenienses de tirar en los cruces de caminos (ἐν ταῖς τριόδοις), sin mirar atrás,

¹¹⁹⁵ PARKER (1996²: 28-29; 2005a: 180) constata que estos residuos eran “enviados” a otro lugar, de aquí ἀπο-διο-πομπέομαι, «to purify by expulsion».

¹¹⁹⁶ Hp. *Morb. Sacr.* 362-364.

¹¹⁹⁷ Sobre el significado de τριόδος, vid. RICHARDSON (1967: 137-140); JOHNSTON (1991).

¹¹⁹⁸ Plu. *De superstitione* 170b: [...] αἶτε καὶ ἀπ’ ἀγχόνας ἄξασα, | αἶτε καὶ λεχῶν κναιίσασα, | αἶτε καὶ νεκρῶ παροῦσα, | ἀμπεφυρμένα ἐσῆλθες, | αἶτε καὶ ἐκ τριόδων | καθαρομάτεσσιν ἐπισπωμένα | τῶν παλαμναίων συμπλεχθεῖσα. La *communis opinio* considera que se tratan versos de Sofrón (*Fr.* 2), cómico del siglo V.

¹¹⁹⁹ Es difícil dilucidar el sentido de ἐπισπάω por la falta de contexto, en todo caso el verbo sugiere el contacto con los καθάρματα.

¹²⁰⁰ Sch. A. *Ch.* 97a (Smith): στείχω καθάρματ’ ὥστις ἐκπέ(μψας)· τοῦτο πρὸς τὸ παρ’ Ἀθηναίους ἔθος, ὅτι καθαίροντες οἰκίαν ὄστρακίνωι θυμιατηρίωι ῥίψαντες ἐν ταῖς τριόδοις τὸ ὄστρακον ἀμεταστρεπεὶ ἀνεχώρουν.

una especie de incensario de barro (ὄστράκινον θυμιατήριον), que empleaban para purificar el hogar.¹²⁰¹

Estos testimonios son también confirmados por una interesante entrada de Harpocración sobre el término ὄξυθύμια, donde se citan, además, diversos testimonios muy anteriores al lexicógrafo. Conviene que reproduzcamos parte de este pasaje:

Ἵπερείδης ἐν τῷ κατὰ Δημάδου φησὶ· “περὶ οὗ πολλῶν ἂν δικαιότερον ἐν τοῖς ὄξυθυμίοις ἢ στήλη σταθεῖη ἢ ἐν τοῖς ἡμετέροις ἱεροῖς.” ἔνιοι μὲν, ὧν ἔστι καὶ Ἀρίσταρχος, ὄξυθύμια λέγεσθαι φασὶ τὰ ξύλα ἀφ’ ὧν ἀπάγχονται τινες, ἀπὸ τοῦ ὄξεως τῷ θυμῷ χρῆσθαι· ταῦτα δ’ ἐκκόπτοντες ἐξορίζουσι καὶ καιοῦσι. Δίδυμος δὲ Αὐτοκλείδου λέξιν παραγράφας ἐκ τῶν Ἑξηγητικῶν φησιν, “ὄξυθύμια τὰ καθάρματα λέγεται καὶ ἀπολύματα”. ταῦτα γὰρ ἀποφέρεσθαι εἰς τὰς τριόδους, ὅταν τὰς οἰκίας καθαίρωσιν. ἐν δὲ τῷ Ἵπομνήματι τῷ κατὰ Δημάδου τὰ ἐν ταῖς τριόδοις φησὶν Ἑκαταῖα, ὅπου τὰ καθάρσια ἔφερόν τινες, ἃ ὄξυθύμια καλεῖται. Εὐπόλις Δήμοις: ὄν χρῆν ἐν <τε> ταῖς τριόδοις κἂν τοῖς ὄξυθυμίοις | προστρόπαιον τῆς πόλεως κάεσθαι τετριγότα. ἔστι τοῦνομα καὶ παρὰ Πυθέα ἐν τῷ Κατὰ Ἀδειμάντου. (Harp. s.v. ὄξυθυμία)

Hipérides (*Fr.* 79) en su discurso *Contra Demades* dice «para quien sería más justo erigirle una columna entre la porquería (ἐν τοῖς ὄξυθυμίοις) que en nuestros templos». Algunos -entre ellos también Aristarco- dicen que las vigas (τὰ ξύλα) de las que penden los colgados se llaman ὄξυθύμια por la angustia (ὄξυς) que se experimenta. Las [*sc.* ὄξυθύμια] arrancan, las sitúan fuera de las fronteras y las queman. Por otro lado, siguiendo al exegeta Autóclides (*Fr.* 2), Dídimo (*Fr.* 40) dice que «se llaman ὄξυθύμια los residuos y la basura (ὄξυθύμια τὰ καθάρματα λέγεται καὶ ἀπολύματα)». Estos se llevan a los cruces de caminos cuando se purifican las casas. No obstante, en el comentario de *Contra Demades* [*sc.* Hipérides] dice que en los cruces de camino [hay] las hecateas (Ἑκαταῖα), donde algunos llevaban los sacrificios (*ve*/los residuos) de las purificaciones (καθάρσια), que son llamados ὄξυθύμια. Eupolis en *Los Demos* [dice] (*Fr.* 132): «al que se debería quemar chillando entre la inmundicia en los cruces de caminos (ἐν <τε> ταῖς τριόδοις κἂν τοῖς ὄξυθυμίοις), como un criminal impuro para la ciudad (προστρόπαιον τῆς πόλεως).» Este es también el nombre de la casa de Piteas en *Contra Adimanto*.

¹²⁰¹ Sobre la función de los incensarios y su ofrenda a diversas divinidades en lugares de culto, vid. ZACCAGNINO (1998: 51-63). Tal como recoge ZACCAGNINO (1998: 41-42), los θυμιατήρια se documentan por primera vez en Heródoto (4. 162, 8-10) y en la epigrafía ática del siglo V (*IG*³ 343, 9-10; 383, 117-120; 328, 49 etc.). De especial importancia es la inviolabilidad de los incensarios una vez eran depositados en los templos, de modo que substraerlos o dañarlos era considerado una impiedad, cf. D. Chr. 31, 88.

Al abordar el significado de los ὄξυθύμια, Harpocración trae a colación diversos testimonios. En primer lugar, cita un discurso de Hipérides (*Fr.* 79), un orador ático del siglo IV, en el que se considera degradante erigir una columna (στέλη) entre los ὄξυθυμίοις. A partir de aquí, el lexicógrafo recoge diversos significados de este curioso término, tan poco testimoniado en los textos. De hecho, una primera dificultad evidente es la homofonía entre τὰ ὄξυθύμια, cuyo origen y evolución nos es desconocida, y el término más transparente ὄξυθυμία, un derivado del más común ὄξύθυμος.¹²⁰² Considerando como buena esta segunda etimología, el alejandrino Aristarco señala que este término hacía referencia a la madera de la horca o al nudo con el que se ahorcaba (ἀγχονιμαῖα) a los condenados, un significado que se testimonia también en un fragmento cómico.¹²⁰³ El resto de fuentes consultadas por Harpocración indican claramente que τὰ ὄξυθύμια son sustancias impuras que eran depositadas fuera de los límites de la ciudad, concretamente en los cruces de los caminos.¹²⁰⁴ De hecho, en nuestra opinión, se intuye que Aristarco era conocedor de este significado más general, ya que parece conectar ambos sentidos al explicar que τὰ ὄξυθύμια eran quemadas fuera de las fronteras de la ciudad. En todo caso, gran parte de los lexicógrafos posteriores tienen en cuenta ambos significados.¹²⁰⁵

¹²⁰² Vid. *DELG* s.v. ὄξύς; nótese que ὄξυθύμια no aparece ni en las voces del *DELG* ni del *EDG*. Al respecto, TELÒ (2007: 307-308) discute la etimología y propone, a nuestro parecer convincentemente, que «Ὄξυθύμια va probablemente interpretato como uso sostantivato di un originario agentivo composto *ὄξυθύμιος [...] col significato di «dall'odore acre», dove la sensazione ofattiva è ovviamente coseguente -in accordo con l'etimo di θύω, θυμός (cf. *DELG*, 446, 448s) - alle esalazione prodotte da qualcosa che viene bruciato.»

¹²⁰³ Un pasaje cómico sin atribución parece recoger este significado, *Com. Adesp.* 418K: Τίς γὰρ <ἄν> ἀντὶ ῥαφανίδος ὄξυθύμι' εἰσορῶν ἔλθοι πρὸς ἡμᾶς; vid. PHILIPPIDES (2015: 244). Vid. asimismo los testimonios de los lexicógrafos en la nota al pie *infra*. No obstante, en época de Plutarco (*Them.* 22. 2), los nudos de los ahorcados (τοὺς βρόχους τῶν ἀπαγχόμενων) eran llevados a un templo en Melite, vid. el comentario de CANTARELLA (1996: 93-95) que consideraba que se trataba de suicidas y no de condenados.

¹²⁰⁴ HUGHES (1991: 145, notas al pie en 243, 246) supone que los escoliastas confundían la quema de ὄξυθύμια con el ritual de los φαρμακοί, que según Tzetzes, era quemado, cf. *contra* BREMMER (1983: 317).

¹²⁰⁵ Cf. Moer. O. 26: ὄξυθύμια Ἀττικοί· καθάρσια τὰ εἰς τριόδους ἐκβαλλόμενα ἢ τὰ περικείμενα τοῖς ἀγχονιμαίοις νεκροῖς Ἑλληνας; Hsch. s.v. ὄξυθύμια· τὰ ξύλα, ἐφ' οἷς ἀπάγχονται· ἀπὸ τοῦ ὄξεως τῶ

En segundo lugar, Harpocración trae a colación Autoclides, exegeta ateniense del siglo III, citado por el alejandrino Dídimos. Este autor especifica que estas disposiciones e inmundicias (τὰ καθάρματα λέγεται καὶ ἀπολύματα) provenían de las purificaciones de las casas (οἰκίας καθαίρωσιν) y eran llevadas a los cruces de los caminos, un extremo que, parecen confirmar algunas fuentes.¹²⁰⁶

Mayor comentario merecen los últimos testimonios de la entrada de Harpocración. De todas las fuentes citadas, la más antigua son precisamente los versos de Eupolis (*Fr.* 132). En un ataque personal a un personaje, probablemente un político o demagogo conocido, se considera que este debería ser quemado entre los ὄξυθύμια en los cruces de los caminos, puesto que es considerado un προστρόπαιος, esto es, un criminal que porta consigo una mancilla religiosa.¹²⁰⁷ Ciertamente, en este caso no podemos saber si ὄξυθύμια son las inmundicias allí depositadas o los restos de la horca del προστρόπαιος, que, de acuerdo con Aristarco, son quemados después de expulsarse de los límites de la ciudad.¹²⁰⁸ No obstante, es clara el aura de impureza que rodea tanto estas deposiciones como el personaje merecedor de este tratamiento.

Las fuentes tardías parecen confirmar esta práctica de depositar la inmundicia de la οἰκία en los cruces de los caminos, aunque estas parecen señalar una práctica de ámbito privado, a diferencia de las Pompeas. Por otro lado, otras fuentes parecen también señalar que en estos lugares se depositaban los (ἀπο)λύματα δαιτῶς, los residuos

θυμῶ χρησθαι· οἱ δὲ τὰ καθαρτήρια καὶ ἀποτρόπαια [ξύλα], ἅπερ εἰς τὰς τριόδους ἀποστρέφουσι καθαίροντες τὰς οἰκίας. τὰ οὖν ἀνακαθάρματα εἰσι τὰ λεγόμενα ὄξυθύμια; Sud. s.v. Ὀξυθύμια (1): ὅσα καθαίροντες τὰς οἰκίας Ἀθηναῖοι, νύκτωρ ἕθος ἔχουσιν ἐν ταῖς τριόδοις τεθῆναι, ταῦτα ὄξυθύμια καλεῖται. Ὀξυθύμια (2): τὰ ἀποκαθάρματα τῶν μυσσῶν· οἱ δὲ τὰ ἀγχονιμαῖα ξύλα· οἱ δὲ τοὺς τόπους, ἐν οἷς τὰ τοιαῦτα κατεκαίετο· Εὐπόλις Δήμοις (!); Phot. s.v. ὄξυθύμια; Lex. Vind. s.v. ὄξυθύμια.

¹²⁰⁶ Sch. A. *Ch.* 97a *supra*; Hsch. s.v. ὄξυθύμια; Phot. s.v. *idem*; E.M. s.v. *idem*.

¹²⁰⁷ STOREY (2003: 388-389): «[...] we may infer that in this fragment Eupolis is running down a current leader (Hyperbolos?) whom the city should have used as a scapeboat»; TELÒ (2007: 309-310): «In questa presentazione del personaggio in veste di προστρόπαιος e φαρμακός si riflette, chiaramente, il basilare principio ideológico -ampiamente sfruttato dalla commedia- per cui “the *ponēros* is a pollution that must be cleansed from city”».

¹²⁰⁸ Vid. TELÒ (2007: 307-309, nota *ad loc.*).

de los banquetes.¹²⁰⁹ En efecto, en su estudio sobre Hécate y otras deidades asociadas a los caminos, ZOGRAFOU (2010: 112-113) pone a colación el mito de Eresictón, el mítico hijo de Tríopas, condenado a sufrir un hambre insaciable por un ultraje a Deméter; según nos transmite Calímaco, el mítico rey acababa devorando las inmundicias de los banquetes de los cruces de los caminos (*Cer.* 115-116: καὶ τόχ' ὁ τῷ βασιλῆος ἐνὶ τριόδουσι καθῆστο / αἰτίζων ἀκόλως τε καὶ ἔκβολα λῦματα δαιτός). Ello permite llegar a la conclusión de que estos lugares se acumulaban desechos y se asociaban con la suciedad y la contaminación religiosa.

Por último, Harpocración menciona también las hecateas, altares o templos dedicados a Hécate en los cruces de caminos,¹²¹⁰ en los que se ofrecía τὰ καθάρσια, rituales o, con mayor probabilidad, los residuos de purificación. No hay lugar a dudas que, al menos en época clásica, Hécate era asociada a los τριόδοι y los caminos, como demuestran las epiclesis Τριοδίτις o E(i)(v)νοδία.¹²¹¹ Es más, Plutarco recoge el ritual del Ἐκάτης δεῖπνον, en el que particulares ofrendaban a Hécate en las encrucijadas, donde había se encontraban, precisamente, las hecateas.¹²¹² El culto a la diosa en estos espacios también se documenta en un curioso pasaje del *Supersticioso* de Teofrasto

¹²⁰⁹ Para la polisemia del término λῦμα y su relación con los residuos del banquete y los ἀπολυμαντήρ, cf. nuestro comentario de la pág. 50 y ss.

¹²¹⁰ Vid. *LSJ* s.v. ἑκταῖος A II; un significado que omite el *DGE* s.v. ἑκταῖος II.1: «Hecateas ofrendas en honor de Hécate colocadas delante de las puertas y en las encrucijadas» (= *LSJ* s. v. Ἐκάτη II). En este pasaje de Harpocración solo se puede interpretar como un lugar, dado el adverbio relativo ὅπου y la oración de relativo ἃ ὄξυθύμια καλεῖται, que únicamente puede tener como antecedente τὰ καθάρσια. Asimismo, JOHNSTON (1991: 220, nota al pie 17) nota sugerentemente que ἑκάτη es también el nombre de un cepo, vid. *DGE*. s.v. ἑκάτη. Vid. asimismo JOHNSTON (1999: 204-215).

¹²¹¹ JOHNSTON (1991: 218): «Hekate's role as a goddess of crossroads actually is a single aspect of the broader role that she played from early times—that of guiding individuals through liminal points and during transitions of many types. Evidence for this larger role includes epithets such as "ἐνοδία", "ποπυλαία" "λιμενοσκόπος", "πρόδομος" and "προθυραία", which describe Hekate's presence at liminal points». Para las fuentes, vid. ZOGRAFOU (2010: 109-111, especialmente las notas al pie 89 y ss.).

¹²¹² Cf. Plu. *Aetia Romana et Graeca* 280c, 290d: οὐ μὴν οὐδὲ καθαρεῦναι ῥόντο παντάπασιν οἱ παλαιοὶ τὸ ζῶον [sc. κύων] · Ὀλυμπίων μὲν γὰρ οὐδενὶ θεῶν καθιέρωνται, χθονία δὲ δεῖπνον Ἐκάτη πεμπόμενος εἰς τριόδους ἀποτροπαίων καὶ καθαρσίων ἐπέχει μοῖραν. Nótese que Plutarco ya considera esto una costumbre muy anterior a su tiempo (οἱ παλαιοί). Otras fuentes: Sch. Ar. *Pl.* 594 K., 764 K.

(*Char.* 16, 13). Una de las situaciones a las que se enfrenta el supersticioso es ver a un individuo coronado con ajos en la cabeza en los cruces de camino (σχορόδω ἔστεμμένον τῶν ἐπὶ ταῖς τριόδους); de hecho, su simple visión hace que el supersticioso corra a su casa, se bañe de cabeza a pies (κατὰ κεφαλῆς λούσασθαι) y llame a sacerdotisas para que lo purifiquen con una cebolla de mar o un perro.¹²¹³ A pesar del carácter paródico de este pasaje, tanto que se señale un τρίοδοι, como la purificación mediante un perro, una de las víctimas usuales a Hécate, apuntan hacia un contexto en el que la diosa hace presente. Concretamente, esta referencia a un individuo coronado de ajos parece señalar a un funcionario encargado de retirar los sacrificios ofrecidos a Hécate en los cruces de los caminos.¹²¹⁴

JOHNSTON (1991: 218-219, 221) sugiere que las fuentes tardías, ya desde Plutarco, confunden los residuos depositados en los cruces de caminos con este tipo de cultos a Hécate. En efecto, la convergencia de diversos rituales en un mismo lugar pudo propiciar la confusión de estas prácticas, que, a la luz del testimonio de Plutarco, en el siglo I d.C. eran ya consideradas obsoletas y, posteriormente, indiferenciables.¹²¹⁵ No puede descartarse, empero, que ambos rituales tuviesen una función apotropaica similar que propiciase su confusión. Con ello, no queremos tampoco sugerir que Hécate fuera considerada una diosa de naturaleza “*miasmática*”;¹²¹⁶ más bien, todo parece indicar que esta idea era implícita a los cruces de los caminos, lugares peligrosos y liminares, muy

¹²¹³ Nótese la homofonía entre σκίλλη y σκύλακι. El φαρμακός era golpeado con cebolla de mar y ramas de higuera, según Hiponacte (*Fr.* 6). Sobre el ritual de purificación con un perro (περισκυλακισμός); cf. Plu. *Quaestiones Romanae*, 21; *Rom.* 21.10. Tras examinar las fuentes, GALOPPIN (2017: 165-171) concluye que «Il est donc certain qu'en Grèce, au moins à Athènes, a existé un type de *katharmos* qui consistait à appliquer des chiots ou des petits chiens contre le corps d'une personne jugée impure: Ce *periskulakismos* avait pour objectif de rétablir l'*hagneia*, la pureté d'un individu, sans impliquer explicitement la mise à mort ou le sacrifice du petit chien.» Para la iconografía de Hécate junto a perros, vid. ZOGRAFOU (2010: 254-257).

¹²¹⁴ DIGGLE (2004: 370-373); ZOGRAFOU (2010: 112-115, especialmente nota al pie 128).

¹²¹⁵ Vid. algunos ejemplos en E.M. *s.v.* Ὁξυθύμια. τὰ καθάρματα τῶν νεκρῶν, ἃ δὴ καὶ ἑκαταῖα λέγονται· ἢ τὰ τῶν οἰκιῶν καθάρματα, τὰ ἐν τοῖς τριόδοις τιθέμενα; Sch. Theoc. 2. 25-26: ἰδρῦοντο δὲ τὴν Ἐκάτην ἐν ταῖς τριόδοις, ὅτι ἐπὶ τῶν καθαρμάτων καὶ μιασμάτων ἡ θεός.

¹²¹⁶ Cf. ZOGRAFOU (2010: 114-116).

adecuados para una diosa infernal como Hécate, que viaja del inframundo al mundo de los vivos.

Por último, debemos indicar que las fuentes no son siempre unívocas sobre los cruces de caminos. De nuevo, Teofrasto indica en el *Supersticioso* (*Char.* 16, 5-6) que en las encrucijadas se encontraban piedras que se engrasaban con aceite (τῶν λιπαρῶν λίθων τῶν ἐν ταῖς τριόδοις) y que eran objeto de culto local, como demuestra el esperpéntico protagonista de la narración que, no solo la unge con aceite, sino que se arrodilla ante ella y se aleja, tal vez por un temor de índole religiosa (ἐπὶ γόνατα πεσὼν καὶ προσκυνήσας ἀπαλλάττεσθαι). Aunque algunos autores han considerado que en el relato de Teofrasto se trata de un Hermes, gracias al testimonio de otras fuentes, parece más bien tratarse de una modalidad de culto anicónico.¹²¹⁷

Concluyendo ya, no es descabellado deducir que los cruces de camino en los que se lanzaban los ὀξύματα y otros residuos eran probablemente los más próximos a la ciudad, mientras que en otros cruces se rendían algunos cultos a deidades, normalmente protectoras de estos espacios de encuentros fortuitos con lo extraño. La dimensión siniestra de estos lugares es, en todo caso, clara en las fuentes. Esto es particularmente explícito en un último paralelo de época clásica. Platón presenta en el libro IX de *Leyes* (873b-c), en una discusión sobre el derecho penal para los casos de homicidio, el caso de los asesinatos de ascendientes o descendientes. El extranjero ateniense considera que los magistrados de la polis deberían ejecutar a los homicidas y dejar su cadáver desnudo fuera de la ciudad, en un cruce de caminos determinado para tal fin (εἰς τεταγμένην τριόδον ἔξω τῆς πόλεως ἐκβαλλόντων γυμνόν), y, a continuación, los propios magistrados tendrían que apedrearlo, purificar la ciudad y abandonar el cadáver fuera de los límites del país χώρα. Aunque no sabemos hasta qué punto es inspiración de una supuesta doctrina délfica o más bien un rastro de las leyes antitiránicas atenienses,¹²¹⁸ la elección del cruce de caminos para el castigo ritual del cadáver, antes de la purificación de la ciudad y la expulsión *ex terminis* del criminal, invita a considerar la innegable dimensión de transición e impureza que iba a asociada al cruce de caminos.



¹²¹⁷ DIGGLE (2004: 357-358, nota *ad loc.*), cf. X. *Mem.* 1.1.14; Paus. 10. 24, 6.

¹²¹⁸ Vid. ECK (2012: 318-321); MOORE (2012: 70-72).

Una vez evidenciada la naturaleza nefasta de los cruces de caminos, no parece extraño que las Pompeas culminase con el depósito de la impureza en estos espacios. Con todo la rica y compleja semántica de los cruces de caminos nos permite conectar también esta fiesta con Hermes,¹²¹⁹ puesto que estos lugares se asociaban también al dios, bajo la epiclesis ὄδιος o ἐνόδιος, y a otras deidades ctónicas, como Hécate o Perséfone.¹²²⁰ A nuestro juicio, es determinante que el texto mencione el uso ritual del κηρύκειον, la vara que solían portar los heraldos, un atributo de Hermes que algunos han interpretado como el caduceo. En efecto, representado también en los caminos, Hermes recibía libaciones y culto por parte de los viajeros que le pedían protección. De igual forma, los cruces de caminos eran espacios liminares y transición y, como Hécate, Hermes se asociaba al paso de la vida y la muerte en su faceta de la que Hermes psicopompo. Tal vez por esta faceta liminal eran considerados nefastos y, por ende, lugares apropiados para depositar las sustancias que inhabilitaban la participación en los ritos habituales de los ciudadanos.

Concluyendo ya; no podemos avanzar más en nuestro análisis del pasaje de Eustacio. Baste decir que, en nuestra opinión, la secuencia que presenta Eustacio parece creada *ad hoc* para explicar la etimología de διοπομπέομαι, con la mezcla de dos rituales de purificación no necesariamente conectados pero cronológicamente coincidentes en el calendario cultural ateniense: el del δῖος κῶδιον, vinculado al culto de Zeus Miliquio, y el de las ἐμβολαί, que parece apuntar a un culto de Hermes, quizá en su faceta de dios πομπαῖος,¹²²¹ algo que explicaría, en parte, la designación de esta fiesta como τὰ Πομπαῖα. Por último, debemos señalar que es importante que se produjera en el mes de Memacterión, que debía su nombre a Zeus Memactes, una función siniestra y peligrosa del dios, como hemos visto, tal vez, opuesta al propiciador Zeus Miliquio.¹²²² De ser cierta nuestra hipótesis, esta coincidencia podría explicar en parte el particular *collage* de rituales que nos transmite el obispo de Tesalónica. En todo caso, admitiendo que no hay

¹²¹⁹ Recordemos que el pasaje de Eustacio menciona el uso ritual del κηρύκειον, la vara que solían portar los heraldos, un atributo de Hermes que algunos han interpretado como el caduceo, cf. SIMON (1983: 14).

¹²²⁰ Vid. *LSJ* s.v. ἐνόδιος 2, BURKERT (2007 [1977]: 213-214).

¹²²¹ Cf. SMITH (2009: 82-83).

¹²²² Cf. pág. 338 y ss.

evidencias para vincular explícitamente las Pompeas con el culto o apaciguamiento a Zeus Memactes, la expulsión de los καθαροί es probable que se produjera en un ambiente negativo, propio de este período del año.¹²²³

¹²²³ Para la relación de Zeus Memactes con el calendario agrario, vid. CAMPS GASET (1994: 119).

6. EL TESTIMONIO EPIGRÁFICO



En este capítulo examinaremos con detalle diversos documentos epigráficos en los que se tratan aspectos relativos a la impureza y a los rituales de purificación. Como hemos subrayado anteriormente, la epigrafía es un testimonio de gran importancia para conocer cómo se regulaba la impureza en las legislaciones locales. También hemos indicado que el mundo griego presenta una rica variedad de documentos epigráficos en los que se delimita el estado de pureza e impureza y se presentan tanto sanciones para quienes cometan algún tipo de sacrilegio, como rituales apropiados para la purificación de los impuros. Este tipo de normas y regulaciones se documenta a partir del siglo VI y se extiende hasta finales del II d.C. por distintas áreas del mundo griego, si bien en época helenística parecen concentrarse en Asia Menor.

A pesar de que estos textos suelen tener en común un carácter prescriptivo, lo cierto es que, como hemos advertido en la introducción, no pueden ser considerados en sí mismos una categoría única.¹²²⁴ En algunos casos son meras memoranda sobre ciertos cultos, ya sea públicos o privados, que recopilan algunas normas de comportamiento; en otros casos, son calendarios cultuales que recogen y ordenan los sacrificios; en otras incluso, son listados que instruyen sobre ciertas pautas de conducta que debían ser respetadas; algunas inscripciones tratan en detalle una sola cuestión, mientras que otras abordan diversos temas de un modo abigarrado, etc. En fin, esta heterogeneidad de textos se traslada también en una gran variedad de formato y estilo.

En ocasiones estos documentos emanan explícitamente de una institución pública y tienen, por tanto, *stricto sensu*, fuerza de ley; es más, incluso se puede observar que la inscripción fue alentada por algunos magistrados, exegetas o asociaciones cultuales concretas. En ese sentido, muy probablemente la mayoría de estas inscripciones partían de la legitimidad de las normas consuetudinarias (τὰ πάτρια) y del conocimiento

¹²²⁴ Cf. sobre esta cuestión, el apartado *El testimonio epigráfico y las llamadas leges sacrae* de nuestra Introducción.

especializado de ciertos individuos, encargados de velar por la tradición, como los exegetas. Este hecho plantea numerosos problemas a la hora de interpretarlas, ya que a menudo contienen elipsis y braquilogías que solo se explican si entendemos que muchas de estas cuestiones eran entonces ampliamente conocidas.¹²²⁵ Como podremos comprobar, en términos generales, estas inscripciones ponen en evidencia nuestro limitado conocimiento de la religión griega.

6.1. Reglamentos religiosos y santuarios

En este subapartado presentamos una serie de textos epigráficos de difícil clasificación que han llamado la atención de expertos por motivos diversos. Se trata de documentación generada seguramente en el contexto de algunos santuarios y cultos, pero que presenta una gran variedad formal.¹²²⁶ En la mayoría de las ocasiones, las inscripciones contienen simplemente un listado de prescripciones o prohibiciones que el devoto debe tener en cuenta antes de entrar en el *τέμενος*. En algunos casos, se incluyen cuestiones de mayor calado sobre la administración o el desarrollo del culto, como, por ejemplo, sobre la realización de los sacrificios, el reparto de la carne o la adquisición de ciertos sacerdocios. A pesar de que estas regulaciones provienen de santuarios, en su mayoría, no se explicita la autoridad religiosa o política alguna.¹²²⁷ Las fuentes literarias parecen hacerse eco de este tipo de reglamentos: así, en un pasaje de Luciano, se explica que en un templo se exponía un *πρόγραμμα* con las medidas que era necesario adoptar para entrar *καθαρός* en el santuario.¹²²⁸ De un modo similar, en la *lex sacra* de Andania el conjunto de reglas

¹²²⁵ PARKER (2012: 26-29).

¹²²⁶ Cf. LUPU (2007²: 9-10, 14-18). Vid. un estudio preliminar para sistematizarlos en HARRIS (2015a), vid. en particular el anexo con la clasificación <http://web.philo.ulg.ac.be/kernos/wp-content/uploads/sites/21/2017/01/LSCG_Classification_Offprint.pdf> y su posterior reedición en el sitio web de *Kernos* <<https://journals.openedition.org/kernos/2373>>.

¹²²⁷ Cf. HARRIS (2005a: 53). Vid. no obstante, *CGRN* 148 (Cos, siglo III) en la que se menciona a los exegetas (*ἔξαγηται εἶπαν*, A 4; *παρὰ τὰ γεγραμμένα ἔξαγῶνται*, 13, cf. 9: *τὰ γεγραμμένα ἐν τοῖς ἱεροῖς νόμοις*).

¹²²⁸ Luc. *Sacr.* 13: *τὸ μὲν πρόγραμμά φησι μὴ παρῆναι εἰς τὸ εἶσω τῶν περιουρηθῆναι ὅστις μὴ καθαρὸς ἐστὶν τὰς χεῖρας*. Vid. *LSJ s.v.* προγράφω, πρόγραμμα, otro connato podría ser προγραφή, siempre con la idea de exponer públicamente, aunque todos estos términos se refieren a normativas culturales

o normas expuestas son designadas con el término διάγραμμα (5, 25, 28, 113, etc.), un término empleado por los reyes helenísticos equivalente al *edictum*.¹²²⁹

Como se podrá apreciar en las siguientes páginas, la mayoría de estos documentos proceden mayoritariamente de unas áreas muy concretas, las islas del Egeo y Asia Menor. Hacer una valoración de conjunto de estos documentos se escapa de nuestros propósitos, tanto por su cronología, ya que gran parte de la documentación se encuentra fuera de los márgenes que hemos impuesto a nuestro estudio, como por su complejidad, puesto que un estudio en profundidad exigiría tratar cuestiones de sincretismo religioso y abordar, desde una perspectiva general, aspectos relativos a las prácticas epigráficas en los reinos helenísticos. En efecto, como advierte recientemente PARKER (2017), cabe diferenciar la convención epigráfica del hecho religioso en sí: que las inscripciones se encuentren en griego, no indica, necesariamente, que los reglamentos sean, desde un punto de vista étnico, “griegos”, sino que pueden ser fruto de una tradición externa o que ha confluído con la tradición religiosa helénica. Esto es particularmente evidente en el hecho de que gran parte de estos reglamentos se ocupan de cultos de deidades orientales, como Isis o Men, o claramente locales, como la madre Galesia.¹²³⁰ En suma, debemos admitir que presentamos un trabajo parcial sobre un conjunto de textos complejos, cuya clasificación está aún hoy en discusión. A pesar de estos inconvenientes, pensamos que es útil y relevante tratar las inscripciones anteriores al siglo III, en cuanto que en estos primeros documentos se pueden observar ciertas tendencias sobre el motivo de la impureza que se consolidan en época helenística y romana.

en general. Por lo que atañe a la epigrafía, una inscripción de Cos (*ca.* siglo II) hace referencia a una tabilla sagrada del santuario, *LSCG* 171, 9-10: ἐν ταῖς ἱεροῦ δέλ|τοι; un reglamento de Delos de época romana menciona una προγραφή *LSS* 59, 9-10; [ἀν]έγραψεν τὴν προγ|[ραφήν], cf. *LSS*, pág. 160 para otros paralelos. PETROVIC-PETROVIC (2018: 227, nota 7) subrayan el caso de *LSAM* 20, 31-32 que parece hacer alusión a [τῶν προ]|γεγραμμένων, cf. el comentario de *CGRN* 191.

¹²²⁹ Cf. *DGE* s.v. διάγραμμα II. 2, vid. GAWLINSKI (2012: 1-3).

¹²³⁰ Nos detendremos con cierto detalle en la inscripción que menciona su culto, cf. pág. 397.

6.1.1. Velar por la limpieza del espacio sagrado

A pesar de parecer, a primera vista, una cuestión secundaria en relación con nuestros propósitos, consideramos oportuno aludir brevemente a algunas normativas rituales que velan por la limpieza/higiene de los santuarios, y, en particular, prohíben tirar residuos cerca del recinto sagrado. La importancia de estos documentos reside en que formalmente adoptan un tono similar al de regulaciones posteriores que sí se ocupan de la pureza ritual. Ciertamente, como tendremos ocasión de observar, es muy posible que este tipo de normativa no se redujera al ámbito de los santuarios, sino que fuera también común a otros espacios públicos, como, por ejemplo, las calles.¹²³¹

Uno de los primeros documentos epigráficos que conservamos en Atenas es precisamente un reglamento del siglo V (*LSS* 4), al que ya nos hemos referido anteriormente en relación con el término *κάθαρμα*.¹²³² Se trata de un documento epigráfico que busca preservar la pureza del santuario de Heracles, impidiendo que se limpien las pieles o se arrojen los *καθάρματα* en la parte del Íliso que transcurre en las proximidades del santuario. Como ya hemos aducido, es muy probable que esta inscripción intente acabar con el hábito de arrojar al río las sustancias empleadas en los sacrificios y otros rituales llevados a cabo en el propio santuario. La preocupación por la limpieza del santuario se observa también en otro reglamento de los santuarios de Dioniso y Leto en Delos (*LSS* 53, *ca.* finales del siglo III). En esta inscripción, en la que se menciona a un célebre benefactor local llamado Telemnéstor,¹²³³ se exhorta a que *nadie tire en el espacio desbrozado ni en el santuario de Leto [excrementos], ceniza ni [nada otro]* (*μηθεῖς ἐμ[β]άλλει εἰς τὸν | [ἀ]νακαθαρθέντα τόπον μηδ' εἰς τὸ | τ[έ]μενος τὸ τῆς Λητοῦς [μή]τ[ε] κό[π]ρο[υ] μήτε σποδὸν μήτε [ἄλλο μη|θέ]γ, 5-8*). A pesar de su estado fragmentario, resulta claro el objetivo: mantener el lugar limpio (*ὁ τόπος καθαρὸς*

¹²³¹ Cf. algunos ejemplos, *IG XII⁵ 107* (Paros, *ca.* siglo V), cf. *LSCG* 108, *NOMIMA* II 94; *IG II² 380*, l. 36-40 (Atenas, *ca.* 320); *OGIS* 483, l. 180-183 (Pérgamo, *ca.* siglo II).

¹²³² Cf. pág. 56.

¹²³³ Vid. el comentario de *LSS* 53, que remite a *LSS* 52, otra inscripción que menciona también a este evergeta.

ὄν, l. 4), particularmente el τέμενος y la zona cercana desbrozada¹²³⁴ ([ἀ]γακαθαρθέντα τόπον μηδ' εἰς τὸ | τρέμενος), y, con ese fin, la inscripción presenta una lista de las substancias que podían ensuciar el lugar, entre las que se encuentra σποδός, la ceniza acumulada de los rituales y ofrendas. La inscripción prevé, incluso, castigos para los infractores: si se trata de un esclavo, este recibe cincuenta latigazos; por el contrario, si es un hombre libre, la infracción asciende a 10 dracmas, que deben ser entregadas a los ἱεροποιοί y al delator a partes iguales (ἦν δὲ βουλήν τὸ μὲν | δοῦλον μαστιγοῦν ἐν τῷ κύφω[ι] | πλ[ηγα]ῖς πεντήκοντα, τὸν δὲ ἐλεύθε[ε]||ρον ζημιοῦν δραχμαῖς [δέ]κα καὶ πρῶτ[τειν] ἀνεύθυνον οὔσαν καὶ διδόν[α] | [τοῦ] ἀρ[γυρίου] τὸ μὲν ἡμισυ τοῖς ἱερ[οποιοῖς], τὸ δὲ ἡμισυ τῷ εἰσανγεῖλα[ντι], 14-20). Por último, en un contrato que regula la compra del sacerdocio de Asclepio en Calcedonia, cerca de Bitinia, (*LSAM* 5, ca. siglo I), se subraya la importancia de tener limpia la *stoa* enfrente del santuario ([ἐπι]||[με]λέσθαι δὲ αὐτὸν καὶ στοιᾶ[ς] τᾶς | [πὸ]τ τῷ Ἀσκληπιεῖω ὅπως καθαροῦ[α] ἦ), 24-26), probablemente, como aduce Sokolowsky, por ser el lugar donde se instalaban los peregrinos.

Asimismo, encontramos también inscripciones que se ocupan de evitar la contaminación de determinadas fuentes en lugares de culto. En una inscripción de Delos, datada a mediados del siglo V, se enuncia la prohibición de limpiar, bañarse o lanzar suciedad en el agua de la fuente Mínoe, lugar donde se retía culto a las ninfas, bajo pena de pagar una multa (*LSS* 50).¹²³⁵ Una recientemente descubierta inscripción de Priene, tal vez de mediados de época helenística, prohíbe el uso del agua de la fuente para purificaciones, que probablemente se realizaban *in situ* antes de los sacrificios (μηδὲ καθαροῦν καθαιρέτω ἐπὶ [τῆ] | κρήνῃ μηθεὶς μηθένα, 5-6).¹²³⁶

¹²³⁴ El verbo ἀνακαθαίρω da pie a la ambigüedad, sin embargo la voz pasiva parece indicar un uso no figurado del verbo y, en concreto, la limpieza de una superficie arbolada o llena de plantas, vid. *DGE* s.v. ἀνακαθαίρω, cf. D.H. 14. 2 ἀνακαθαίρομένων τῶν οἰκοπέδων. En ese sentido, parece que ἀνακαθαρθέντα τόπον era un lugar anexo al τέμενος, probablemente una de sus entradas.

¹²³⁵ *LSS* 50: μὴ πλύνεν ἐπὶ τὴν κρή[νε]ν | μηδέν, μηδὲ κολυμβᾶν ἐν τῇ κρήνῃ, μηδὲ [βάλλ]ε[ν] κ[α] | τὰ τῆν κρή[νε]ν κόπρον μηδ' ἐτι ἄλλο. ἐπ[ὶ] [ιζήμα]· δραχμ[α] | αὶ ἑ[ξ]ε[ρα]ί, cf. el comentario de LE GUEN-POLLET (1991: 61-62 [núm. 14]), KOERNER (1993: 210-211 [núm. 55]).

¹²³⁶ ΚΑΗ (2012: particularmente 63-65).

Mención aparte merece otro documento similar, hallado en las termas romanas de Cos y datado a principios del siglo III o finales del IV (*LSCG*152) en el que la suciedad se relaciona explícitamente con la impureza.¹²³⁷ Se trata de una regulación propuesta por un particular, según la cual se prohíbe ensuciar las fuentes, y, concretamente, se detalla que no deben arrojarse en ellas los πέμματα, una especie de tortas o pasteles ofrecidos a ciertas divinidades en substitución de las víctimas sacrificiales.¹²³⁸ En caso de incumplir esta prescripción, el responsable tenía que purificar el templo de las ninfas, de acuerdo con el modo establecido por la tradición ([...] εἰ δέ τις | κα ἐνβάλῃ, καθαράτω τὸ ἱερόν | τᾶν Νυμφᾶν ὡς νομίζεται, 7-9).

Esta interdicción tiene una evidente relación con el modo de rendir culto a estas deidades acuáticas, a las cuales se solían ofrendar, de hecho, los πέμματα.¹²³⁹ Por consiguiente, se puede deducir que arrojar estos pasteles formaba parte del acervo religioso local y que este reglamento pretende poner fin a esta práctica.¹²⁴⁰ Ciertamente, a la hora de explicar esta prohibición se han aducido otras razones más peregrinas, pero igualmente posibles, como, por ejemplo, mantener limpias las fuentes para que no emergiera el mal olor de las ofrendas en descomposición, o evitar que se embozaran las tuberías que canalizaban el agua.¹²⁴¹ Sin embargo, no hay duda de que la inscripción exige la purificación del templo de las ninfas, una expiación de neto carácter religioso; es más, como subraya LE GUEN-POLLET (1993: 63), no hay duda de que ensuciar la fuente es visto como una falta que afecta personalmente a este grupo de diosas, puesto que el recinto que debe ser purificado no es el Asclepíeo o la fuente, donde se ha arrojado la

¹²³⁷ *LSCG* 157: Φίλιστος Αἰσχίνα εἶπε · ὄσσοι | κα θύωντι ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀσ|κλαπιοῦ ταῖς Νύμφαις, θυόν|τω ἐπὶ τῶν βωμῶν · εἰς δὲ τὰς |κράνας τὰς ἐν τῷ ἱερῷ μὴ ἐξέ|στω μηθενὶ πέμμα μηθὲν ἐνβάλ|λιν μηδὲ ἄλλο μηθέν · εἰ δέ τις |κα ἐνβάλῃ, καθαράτω τὸ ἱερόν |τᾶν Νυμφᾶν ὡς νομίζεται, cf. LE GUEN-POLLET (1991: 63 [núm. 15]); PAUL (2013: 185), *CGRN*140.

¹²³⁸ Cf. KEARNS (2011).

¹²³⁹ Cf. LARSON (2001: 205-206, 322 nota 293). A nuestro entender las primeras líneas de la inscripción son claves para interpretar el texto, puesto que en ellas se refiere que cuantos sacrifiquen a las ninfas en el templo de Asclepíeo deben hacerlo sobre los altares ([...] ὄσσοι | κα θύωντι ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀσ|κλαπιοῦ ταῖς Νύμφαις, θυόν|τω ἐπὶ τῶν βωμῶν, 1-4). Conectada mediante la partícula δέ, la oración que trata la cuestión de las fuentes se presenta como una extensión de la anterior.

¹²⁴⁰ Cf. el comentario de Sokolowsky *LSCG*157 *ad loc.*

¹²⁴¹ KEARNS (2010: 222-223); PAUL (2013: 185).

inmundicia, sino el templo de estas deidades acuáticas, probablemente situado cerca de la fuente. De este modo, con esta nueva reglamentación, los πέμματα arrojados a la fuente ya no son ofrendas que puedan placar a las diosas, sino en términos douglianos, *a matter out of place*, un elemento portador de impureza que exige una expiación religiosa.

En la documentación epigráfica cobra también importancia la limpieza de bosques y jardines dedicados a las deidades, lugares *per se* imbuidos en el mito de cierta sacralidad.¹²⁴² En una inscripción de Quíos, datada a mediados del siglo IV (*LSCG* 116), se prohíbe emplear el bosque junto al santuario para el pastoreo o ensuciarlo ([ἐν τῷ]οἷς ἄλσεσιν μ[ῆ ποιμ]|άνεν μηδὲ κοπρεξ[όει]|ν, 2-5); en caso de ensuciar este terreno sagrado, se prevé el pago de cinco estáteros, que debe hacerse con una predisposición de respeto hacia el dios¹²⁴³ (ἦν δὲ κοπρεῶν ἀλί|σκηται, πέντε στατῆ|ρας ὀφειλέτω ἀγνώως | πρὸς τῷ θεῷ, 14-17). Tal vez es también de este período una inscripción de Cos (*LSCG* 150) en la que se regulan diversas cuestiones relacionadas con el ἄλλος próximo al τέμενος de Asclepio, particularmente la prohibición de tomar madera de la arboleda del santuario.¹²⁴⁴

Por último, un caso particular en el que vale la pena que nos detengamos más ampliamente es una inscripción de Tasos, hoy perdida, y transmitida solo gracias a un apógrafo de Christidis (*non vidi*). En este documento epigráfico se detallaban las

¹²⁴² PARKER (1996²: 164-166);

¹²⁴³ Cf. sobre esta inscripción y una nueva copia hallada recientemente que ha confirmado algunas lecturas, MALOUCOU-MATTHAIIOU (2012). La expresión ἀγνώως πρὸς τῷ θεῷ (l. 8-9, cf. 16-17) va siempre asociada a la satisfacción de la multa y señala la licitud religiosa tanto del pagador, como del importe satisfecho, cf. MALOUCOU-MATTHAIIOU (2012: 59, *ad loc.*), *contra* LE GUEN-POLLET (1991: 68-69) que en su traducción da un inusitado matiz final a esta construcción.

¹²⁴⁴ La inscripción presenta dificultades para su datación, cf. LE GUEN-POLLET (1993: 69-73 [núm. 18]); PAUL (2013: 173-175), partidaria de una datación más tardía. Ciertamente, dañar los árboles de la arboleda sagrada era considerada una impiedad (τῷ ἱερῷ ἀσεβείτω, A. 5-6), cf. PEELS (2016: 186-188). El acervo mitológico explora también este tabú, cf. por ejemplo, Philostr. *Her.* 57. 13-15. Nótese la aparición del verbo ἀνακαθαίρω ‘limpiar’ en esta inscripción, si bien todo apunta a que este verbo adquiere aquí el sentido de ‘podar’ o ‘desbrozar’ los árboles (B 17-19: ἀνακαθαίρων [τὸ τέμενος καὶ κυ]|παρίσσοις εἰς ὑ[λαν ἐμφυτεύειν κα]|τὰ δένδρον: [...], cf. *DGE s.v. ἀνακαθαίρω* 2-3, con paralelos en otras inscripciones, como *LSS*4, antes mencionada, cf. DE ROSSI (2016: 128-131).

condiciones para el alquiler del jardín del santuario de Heracles¹²⁴⁵ y ha sido datado, con criterios exclusivamente paleográficos, hacia mitad del siglo IV. Dado que en este caso discutiremos algunas correcciones y lecturas, conviene presentar el texto de la inscripción acompañado de su traducción:

- ἐπὶ Λυσιστράτου [τοῦ Αἰσχρονος ἄρχοντος κατὰ ψήφισμα βουλῆς καὶ δήμου].
ἐπὶ τοῖσδε ἐκδέδοται [ὁ κῆπος ὁ] Ἡρακλέος ὁ πρὸς [τῷ χωρίῳ τοῦ Ἀσκληπιοῦ ὁ ἀναι]-
ραϊρημένος τὸν κῆ[πον τὸ χωρ]ίον καθαρὸν παρέξει [καὶ τὸν τόπον τὸν περὶ τὰς]
πύλας, ὅπου ἡ κόπρος [ἐξεβάλλ]ετο. Ἦν δέ τις ἐγβάλλη[ι τῶν δούλων κόπρον ἐς]
5 τὸ χωρίον, εἶναι τὸ ἄγ[γ]ος τοῦ ἀναιραϊρημένου τὸν κῆπο[ν, τὸν δὲ τὸν λαφθέντα]
δούλον μαστιγώσαντα ἀθώϊον εἶναι. Ὅπως δὲ τὸ χωρίον καθ[αρὸν]
παρέχηι, ἐπιμέλεσθαι τὸν ἀγορηνόμον καὶ τὸν ἱερέα τοῦ
Ἀσκληπιοῦ τοὺς ἐκάστοτε ἐόντας· ἦν δὲ μὴ ἐπιμέλωνται,
ὀφείλιν αὐτοὺς τῆς ἡμέρης ἐκάστης ἡμίεκτον ἰδὸν τῶι
10 Ἀσκληπιῶι· δικάζεσθαι δὲ τοὺς ἀπολόγους ἢ αὐτοὺς ὀφείλιν·
τὸν δὲ ἀναιραϊρημένον τῶ[ι] ἰρεῖ καὶ τῶι ἀγορανόμῳ ἔκτην ὀφείλιν
τῆς ἡμέρης. (*IG XII*, 8. 265, *Suppl.* 265 para las líneas 1-5)

Durante el arcontado de Lisístrato, [hijo] de Escrón, según decreto emanado del Consejo y el pueblo. Bajo estas [*sc.* condiciones] se alquila el jardín de Heracles, [situado] junto al terreno de Asclepio. El arrendatario del jardín procurará mantener limpio el terreno y el espacio que rodea las puertas, donde se arroja la inmundicia. Si un esclavo arroja inmundicias en el terreno, que el ἄγ(γ)ος sea del arrendatario del jardín. Que quede impune quien haya azotado al esclavo cogido mientras cometía la falta. Con el fin de mantener el terreno limpio, que se ocupen también de ello el agoranomo y el sacerdote de Asclepio cualesquiera que sean en cada momento. Pero si no se ocupan de ello, que estos paguen la mitad de un *hecteo* [*sc.* de una estátero],¹²⁴⁶ en consagración a Asclepio, por cada día que pase. Que los auditores instruyan el proceso o que ellos mismos contraigan la deuda. Que, por día, el arrendatario pague un *hecteo* [*sc.* de estátero] al sacerdote y al agoranomo.

La inscripción está mutilada en el lado derecho en las primeras seis líneas, donde, a juzgar por el croquis de BERGMANN (1869: 237), el espacio era más extenso. De hecho,

¹²⁴⁵ El culto a Heracles en Tasos está documentado ya por Heródoto (2. 44, 3-5), que identifica un supuesto origen fenicio en el culto de Heracles Θάσιος, cf. Paus. 5. 25, 15. Vid. BERGQUIST (1973: 37-39); JOURDAIN-ANNEQUIN (1989: 158-161; 398-390).

¹²⁴⁶ Cf. *NOMIMA II* pág 337.

conviene mencionar que esta inscripción se ha puesto en relación con otro documento epigráfico descubierto posteriormente en Tasos y que, a pesar de su estado fragmentario, se ha identificado como otro contrato similar de mediados del siglo III en el que parecen retomarse parte de las disposiciones de la inscripción de nuestro interés.¹²⁴⁷ Este decreto regula algunas de las condiciones del arrendamiento del jardín de Heracles, con un particular énfasis en la limpieza de este espacio. En primer lugar, en la inscripción se ordena al arrendatario mantener limpio el terreno del jardín y el espacio que rodeaba las puertas del recinto, donde estaba previsto que se depositara la suciedad, tal vez, resultante de la limpieza del propio santuario ([...] τὸν κῆ[πον τὸ χωρ]ῖον καθαρὸν παρῆξει [καὶ τὸν τόπον τὸν περὶ τὰς] | πύλας, ὅπου ἢ κόπρος [ἐξεβάλλ]ετο, 3-4).¹²⁴⁸ Las líneas siguientes exploran esta cuestión ocupándose de detallar penas para los infractores y la participación de otros cargos públicos a la hora de mantener limpio el espacio sagrado.

Particularmente problemática es la interpretación de la siguiente oración, en la que se exponen las consecuencias de ensuciar el lugar. La laguna al final de la línea 4 y 5 impide que podamos captar el sentido exacto del texto, de modo que su interpretación depende en exceso de la reconstrucción adoptada. En ese sentido, la mayoría de los editores opinan que nos encontramos ante dos cláusulas que comparten un mismo sujeto,¹²⁴⁹ mientras que Sokolowsky se inclina por considerar dos casuísticas diferentes,

¹²⁴⁷ *IG XII Suppl.* 353, 4: [...] ὁ μισθωσάμενος τὸν κῆπον τοῦ Ἡρακλέος, cf. el comentario de LAUNNEY (1937); VATIN (1976: 560-564)

¹²⁴⁸ Cf. *IG. XII Suppl.* 353, 8: [...] ἐξεβάλλετο καὶ τὰ πρὸ τῶμ πυλέων πάντα.

¹²⁴⁹ Cf. *LSSI* 110 y sus notas; *SylF*³ 1217; JOURDAIN-ANNEQUIN (1998: 351). Diversas reconstrucciones para el contenido de las lagunas. En la primera edición de BERGMANN (1869: 237), seguida pocos años después por Hoffmann y Dittenberger, se completa la laguna de las líneas 4-6 del modo siguiente: [...] ἦν δέ τις ἐγβάλλη[ι τῶν δοῦλων κόπρον ὥστε] | τὸ χωρῖον, εἶναι τὸ ἄγος τοῦ ἀναιρεθημένου τὸν κῆπο[ν, τοῦτον μὲν τὸν ληφθέντα] | δοῦλον μαστιγώσαντα ἀθώιον εἶναι, aunque su interpretación sintáctica es más bien dudosa, cf. ya las críticas de *LSSI* 110 nota *ad loc.*, PICARD (1912: 243); Ziehen en *LSSI* 110 y Collitz en *SGDI* 5483 siguen a grandes rasgos esta primera edición: ἦν δέ τις ἐγβάλλη[ι τῶν δοῦλων κόπρον εἰς] | τὸ χωρῖον, εἶναι τὸ ἄγος τοῦ ἀναιρεθημένου τὸν κῆπο[ν καὶ τὸν ἰδόντα τὸν] | δοῦλον μαστιγώσαντα ἀθώιον εἶναι. Por su parte, en la primera edición de las *IG XII*, 8, 265 encontramos ἦν δέ τις ἐγβάλλη[ι κόπρον ἐς] | τὸ χωρῖον, εἶναι τὸ ἄγος τοῦ ἀναιρεθημένου τὸν κῆπο[ν, τὸν δὲ] δοῦλον μαστιγώσαντα ἀθώιον εἶναι; pero, en el suplemento a este mismo volumen se adoptan otras restituciones, particularmente la corrección de ἄγος por ἄγος: ἦν δέ τις ἐγβάλλη[ι τῶν δοῦλων κόπρον

una que tendría como sujeto a un hombre libre y otra a un esclavo.¹²⁵⁰ Por nuestra parte, pensamos que es preferible, por razones de economía, suponer un sentido unitario en estas líneas, si bien no hay motivos, a priori, para rechazar la suposición de Sokolowsky. Las líneas 5-6 parecen examinar la violación del precepto establecido anteriormente: qué consecuencias comporta que alguien ensucie el recinto sagrado (ἦν δέ τις ἐγβάλλη[ι], 4, cf. ἡ κόπρος [ἐξεβάλλ]ετο). La problemática parece girar alrededor del esclavo (δοῦλον, 6) que, según se infiere, puede ser azotado impunemente por realizar este acto si se lo coge *in fraganti* cometiendo el acto. Asimismo, la interpretación de la línea 5 se ve afectada por la pérdida de buena parte del inicio de la prótasis y del final de la apódosis.

Otra complicación añadida es la lectura del término ἄγγος en la línea 5, que algunos autores corrigen a ἄγος.¹²⁵¹ Para la primera edición de la inscripción, BERGAMNN (1958: 236) tuvo acceso al apógrafo realizado por Christidis, en el que se reproducía con total certeza el término ἄγγος, una suerte de jarra, si bien, como han subrayado ya algunos investigadores, este es un término que no se documenta en ninguna otra inscripción.¹²⁵² A principios del siglo pasado, Ziehen presentó la interpretación más aceptada: el arrendatario requisaba al infractor un vaso.¹²⁵³ LAUNEY (1937: 392-393) pone a colación dos inscripciones en las que se produce la confiscación de pequeños

ἔς] | τὸ χωρίον, εἶναι τὸ ἄγος τοῦ ἀναιρεσημένου τὸν κῆπο[ν· τὸν δὲ τὸν ληφθέντα] | δοῦλον
μαστιγώσαντα ἀθώϊον εἶναι.

¹²⁵⁰ LSCG 115, 4-6: [...] ἦν δέ τις ἐγβάλλη[ι ἐλεύθερος ἔς] | τὸ χωρίον, εἶναι τὸ ἄγος τοῦ ἀναιρεσημένου τὸν κῆπο[ν, ἦν τις τῶν] | δοῦλ(ω)ν, μαστιγώσαντα ἀθώϊον εἶναι [...], cf. p. 210: nota *ad loc.*: «Je crois que nous avons ici comme dans d'autres règlements deux sortes de punitions ; l'une applicable aux hommes libres et l'autre aux esclaves.» Nótese sin embargo que la reconstrucción de las lagunas es excesivamente breve para el espacio calculado y exige corregir el acusativo singular δοῦλον por un genitivo plural.

¹²⁵¹ La corrección es de PICARD (1912: 244-247), que ha sido seguida por los editores del suplemento de las *IG*. Vid. JOURDIN-ANNEQUIN (1998: 350-352).

¹²⁵² Cf. LAUNEY (1937: 392), vid. asimismo *DGE s.v. ἄγγος*, empleado frecuentemente para líquidos, pero también para sólidos.

¹²⁵³ LSSI 110 pág. 293 nota *ad loc.*: «Inde profectus legem id sibi voluisse, ut conductor horti, si servum stercus contra legem egerentem deprendisset, vas, quo ille usus erat, sibi sumeret, ipsum impune verberaret.»

bienes por atentar contra prescripciones religiosas semejantes;¹²⁵⁴ sin embargo, en estos casos, el objeto requisado tiene una conexión directa con la infracción, algo a priori, no evidente con el ἄγγος. En ese sentido, estos investigadores concluyen que la requisición del ἄγγος se debe a que la suciedad (κόπρος) estaba contenida en este, o bien, como objeto con el cual debía ser recogida la inmundicia. A nuestro juicio, la primera explicación es difícil de sostener, por cuanto parece improbable que la inmundicia, en un sentido tan general como κόπρος parece reflejar, sea siempre transportada en un recipiente de estas características; asimismo, por lo que atañe a la segunda hipótesis, es curioso que se especifique la utilización de dicho objeto para recoger el κόπρος, puesto que, a priori, no tiene esta función en particular. Es más, la construcción ὁ ἄγγος τοῦ ἀναιρορημένου parece más bien indicar que el recipiente era propiedad del arrendatario, lo cual añade una mayor dificultad a la hora de ponderar estas interpretaciones.

Por otro lado, si aceptamos la corrección de ἄγ(γ)ος, debería interpretarse la inscripción de un modo totalmente diferente. Como ya hemos referido previamente, la palabra ἄγος es un sustantivo muy connotado que situaría el contenido de la inscripción en un claro contexto religioso, de modo que lo que parece ser una normativa sobre la limpieza del jardín debería ser analizado como una importante prescripción religiosa, cuyo quebrantamiento causaría un sacrilegio. Si seguimos esta lectura, es llamativo que

¹²⁵⁴ La primera es la llamada “ley de los astínomos” de Pérgamo (ca. siglo II, *OGIS* 483). Según recoge esta inscripción, estaba prohibido abrevar el ganado o limpiar objetos o ropas en las fuentes públicas; en caso de hacerlo, al hombre libre se le castigaba con la confiscación de estos bienes y una multa de cincuenta dracmas (ὁ δὲ τούτων τι ποιήσας, ἐὰν μὲν ἐλεύθε | ρος ἦ, τῶν τε κτηνῶν καὶ ἱματίων καὶ | τῶν σκευῶν στερείσθω καὶ αὐτὸς ζῆ | μιούσθω δραχμαῖς πενήκοντα, 184-187); al esclavo, sin embargo, se le castigaba con la confiscación de estos mismos bienes y cincuenta o cien latigazos, dependiendo de si lo hacía con o sin el conocimiento de su dueño (ἐὰν δὲ | οἰκέτης, ἐὰν μὲν μετὰ τῆς τοῦ κυρίου γνώ | μης ποιήσῃ τι τούτων, ὁμοίως στερέσθω καὶ αὐτὸς μαστιγούσθω ἐν τῷ κύφῳνι πληγαῖς | πενήκοντα, ἐὰν δὲ ἄνευ τῆς τοῦ κυρίου γνώμης, ὧν μὲν ἂν ἔχη, στερέσθω, μαστειγῳ | θεῖς δὲ ἐν τῷ κύφῳνι πληγαῖς ἑκατὸν δε | δέσθω ἐν τῷ ξύλῳνι ἡμέρας δέκα [...], 190-194), vid. al respecto, el comentario de HELLMANN (1999: 13-21 [núm. 2]); CHANDEZON (2003: 186 y ss. [núm. 49]). La otra inscripción es la conocida como *lex sacra* de Andania (*SEG* 59, 403). Al inicio de la inscripción (A. 20-28) se estipula ampliamente qué tipo de prendas y vestidos podían llevar las iniciadas, con un particular énfasis en el valor máximo de estos. En caso de llevar alguna pieza que no fuera acorde con la ley, el ginecómodo podía tomarla, destruirla y ofrendarla a la diosa ([...] μὴ ἐπιτρέ | τω ὁ γυναικονόμος καὶ ἔξουσίαν ἔχέτω λυμαίνεσθαι, καὶ ἔστω ἱερὰ τῶν θεῶν, 25-26), cf. el comentario de GAWLINSKY (2012: 131-133).

el ἄγος recaiga exclusivamente sobre el arrendatario y no sobre el infractor, máxime cuando este es, además, un esclavo, un sujeto apolítico y por tanto susceptible de recibir violencia. En efecto, si bien la inscripción recoge la posibilidad de que el transgresor, en tanto que esclavo, pueda ser azotado impunemente, este hecho se presenta más bien como un castigo a discreción del azotador (μαστιγώσαντα, 6) -que muy probablemente era el propio arrendatario, como sugiere Launey-, haciendo particular énfasis en su impunidad, y no como una pena reglada con algún tipo de carga religiosa.¹²⁵⁵ De ser así, el contrato parece detallar que el arrendatario debe asumir con las consecuencias tanto económicas como religiosas en caso de incumplir con su responsabilidad. Esta responsabilidad se hace extensible, en caso de negligencia, al sacerdote de Asclepio y el ἄγορανόμος, encargados de vigilar el cumplimiento de las obligaciones del arrendatario, e incluso, para los auditores públicos (ἀπόλογοι, 10), de no incoar el juicio contra el sacerdote y el agoranomos.¹²⁵⁶ Al contrario que otros textos epigráficos,¹²⁵⁷ la inscripción no indica qué rituales son necesarios para revertir el ἄγος y, en su lugar, se detallan sanciones económicas, si bien es cierto que el receptor del importe parece ser el propio Asclepio (ἰδὸν τῶι | Ἀσκληπιῶι, 9-10), de cuyo templo probablemente el jardín era dependiente. En fin, la consagración de estos bienes al dios parece bastar para liberarse de la falta, ya que el texto concluye decretando una multa diaria que el arrendatario debe satisfacer al agoranomo y al sacerdote de Apolo.

A nuestro juicio, estas observaciones nos llevan a dudar de la pertinencia de corregir ἄγγος por ἄγος. Ciertamente, con ello debemos admitir nuestras limitaciones para captar con exactitud el significado de las líneas 4-6. Sin embargo, no debemos obviar que gran parte del contexto inmediatamente anterior está perdido y, por tanto, estos

¹²⁵⁵ Cf. *IG XII Suppl.* 353, 9: [...] καὶ τὸν δοῦλον μαστιγώσας ἀθώϊος ἔστω. Los azotes son una pena particularmente denigrante que pone en evidencia el carácter servil del azotado. ARNAOUTOGLOU (2007: 139-142, 144) subraya que este tipo de castigos conmutan las multas de los hombres libres, algo que, tal vez, podría corresponder *lato sensu* a lo que encontramos en nuestra inscripción, si bien el castigo no recae sobre el infractor, sino sobre su responsable subsidiario.

¹²⁵⁶ Por otro lado, este es un rasgo común de buena parte de las legislaciones arcaicas. Cf. HARRIS (2006a: 18-21); *NOMIMA* I pág. 393: [...] «la législation archaïque paraît aller bien au-delà de cet aspect dissuasif ou répressif. Elle traduit une méfiance systématique à l'égard des pouvoirs.»

¹²⁵⁷ Normalmente es una purificación o/y un sacrificio, vid. por ejemplo, *infra*, la *lex sacra* de Alectrona o la *lex sacra* de Cirene.

problemas de comprensión pueden deberse al contenido de la laguna. Con mayor certeza se puede afirmar que el mantenimiento de la limpieza del jardín no solo formaba parte del contrato de arrendamiento, sino que también era un asunto de responsabilidad compartida entre diversas instituciones, tanto de naturaleza religiosa, como eminentemente política. El sacerdote del vecino templo de Asclepio y el agoranomo supervisaban el estado de limpieza del recinto e imponían penas si era necesario; en caso de inacción, se preveía que fueran llevados ante la autoridad competente de los ἀπόλογοι. La gradación de las penas -un hecteo para el arrendatario, medio hecteo para el sacerdote y el agoranomo, respectivamente- permite observar que existían diversos niveles de responsabilidad y, que, a la postre, la limpieza del jardín recaía, como bien anuncia el documento epigráfico, en el arrendatario. La involucración de las instituciones públicas en el mantenimiento del jardín parece ser un *continuum* en la historia de Tasos: en el otro contrato de arrendamiento, se hace alusión a los ἐπιγνώμονες (*IG XII Suppl.* 3536, 7-8), ‘los árbitros’, unos funcionarios públicos, documentados en otras inscripciones de Tasos, que parecían tener unas amplias atribuciones similares a las de los ἀστυνόμοι en otras polis.¹²⁵⁸

Este interés por la limpieza de los espacios sagrados y públicos de la polis se puede observar en otro conocido documento epigráfico de Tasos conocido como la “Estela del Puerto” (*SEG* 62 785, ca. 460), nombre otorgado desde la primera edición y comentario del texto, obra de DUCHÊNE (1992). Datada a mediados del siglo V por criterios paleográficos,¹²⁵⁹ esta inscripción parece regular asuntos relativos a la vida cotidiana de la ciudad, entre los cuales destaca la limpieza de los espacios públicos. Tras tratar diversas cuestiones relacionadas con la prohibición de urbanizar diferentes espacios, se ordena que los ocupantes o bien los propietarios de las casas limpien la parte de la calle que se

¹²⁵⁸ Cf. LAUNEY (1937: 389-390), vid. la inscripción descubierta por SALVIAT (1972: particularmente 367).

¹²⁵⁹ Seguido por los editores de *NOMIMA* II pág. 336, DUCHÊNE (1992: 46, 53) especula sobre la posibilidad de que esta normativa fuera dictada bajo influencia ateniense en el momento de la reincorporación de Tasos a la liga de Delos en el 463, con la voluntad de dictar ordenanzas que facilitarían las procesiones desde el templo de Heracles. Vid. no obstante, las reservas de GAUTHIER (1993) y GRAHAM (1998: 22-23).

encuentra delante de cada una de las viviendas. Asimismo, se encarga a los ἐπιστάται,¹²⁶⁰ funcionarios menores encargados de supervisar asuntos relacionados con la gestión diaria de la polis, como el control del estado de las calles, en particular su limpieza (τὴν ὁδὸν καθαρήν παρεχέτω : ὁ ἐνοικέω | κατὰ τὸ ἑαυτῷ ἕκαστος : ἄν δὲ μηδὲς ἐνοι|κῆι, ὃ ἄν ἦι τοῖκῆμα : και ἐ[πιστά]τ[αι] καθαί|ρόντων : αὐτοὶ ἕκαστο μηνός [...], 19-22).¹²⁶¹ Es más, también otros magistrados superiores (ἀρχοί)¹²⁶² se ven apelados a ocuparse de este asunto disponiendo que se recoja cualquier cosa que se dejara en la calle (αἰρέτω δὲ τὰ | ἐκ τῶν χα[τοικι]ῶν χα[λι] τὰ ἐπὶ τῆς ὁδοῦ ἐπὶ οἱ | ἀρχοὶ κελεύουσιν, 26-27).

Entrando ya en el tema de interés, un poco más adelante, la inscripción se ocupa nuevamente de la limpieza de los espacios públicos, si bien el texto presenta en este punto algunos problemas en cuanto a su interpretación. Así, en las líneas 41-44 se traza dentro de la ciudad un perímetro que va, literalmente, *desde el templo de las Cárites hasta los edificios donde están la casa de cambios y la sala del banquete, y la calle que pasa junto al pritaneo*;¹²⁶³ en este espacio público, que es hoy difícil de precisar,¹²⁶⁴ estaba expresamente prohibido arrojar basura y, literalmente, ‘estar de pie enfrente de’ ([...] ἐν τῷι μέσῳι τούτων κόπρον μὴ ἐσβα|λλέτω μηδὲ προιστάσθω, 44-45). La interpretación del imperativo medio o pasivo προιστάσθω ha suscitado vivos debates entre académicos: por un lado, ya DUCHÊNE (1992: 57-58) examina en profundidad los diversos significados de προῖστημι y concluye que προιστάσθω solo puede estar en voz media y tener como

¹²⁶⁰ Cf. DUCHÊNE (1992: 69-71). Desconocemos de cuántos miembros se componía esta magistratura en el siglo V. Gracias a inscripciones posteriores, sabemos que a finales del siglo IV había seis ἐπιστάται, cuyas funciones parecen incluir no solo la vigilancia y cuidado de la vía pública, sino también el desarrollo de la justicia efectiva, puesto que ellos se encargaban de recibir denuncias y ejecutar las sentencias judiciales.

¹²⁶¹ A continuación, se mencionan en la inscripción los dos extremos de esta calle: el templo de Heracles y el mar; SEG XLII 785, 24-25: τῷ Ἡρακλέ[ος] ἰσοῦ μέχρις θαλάσσης τὴν ὁδὸν | ταύτην ἐπιστάται καθαίρόντων, cf. sobre la situación de esta calle en la topografía de Tasos, DUCHÊNE (1992: 91-93); GRAHAM (2000: 302-304; 315-318).

¹²⁶² No sabemos qué función tenían los ἀρχοί, si bien DUCHÊNE (1992: 64-68) sugiere que podría tratarse de los arcontes anuales.

¹²⁶³ SEG XLII 785, 41-43: ἀπὸ Χαρίτων ἰσοῦ μέχρις τῶν οἰκ|μάτων ἔνθα τὸ ἀργυρομοιβήμιον : και ἐν|θα τὸ συμπόσιον : και ὡς ἡ ὁδὸς παρὰ πρυρα|νήμιον.

¹²⁶⁴ GRAHAM (2000: 315-318).

objeto el término κόπρον de la oración anterior, de manera que, debe ser interpretado como ‘amontonar’, añadiendo al prefijo προ- un supuesto valor de intencionalidad.¹²⁶⁵ Por su parte, GRAHAM (1998: 38-39) aduce que el significado propuesto por Duchêne no está contemplado en ninguna otra fuente y opta por entender el verbo en un valor pasivo, ‘prostituirse’ (cf. *LSJ s.v. προίστημι* B 4, cf. lat. *prosto*), una posibilidad ya explorada, pero descartada, por el propio Duchêne. Para apoyar su hipótesis, Graham pone a colación diversos ejemplos de προίστημι e, incluso, reinterpreta, no sin cierta libertad, el contenido de las líneas 30-33.¹²⁶⁶ Por último, intentado reconciliar ambas posturas, HENRY (2002: 221-222) considera que προιστάσθω está en voz media y que, de acuerdo con su significación, este verbo indica el hecho de ‘exhibir’ o ‘prostituir a alguien’ (cf. *LSJ s.v. προίστημι* A 3). A su parecer, la prohibición tendría como sujeto a los habitantes (ὁ ἐνοικίων) de esta zona, a quienes les estaría prohibido tanto ensuciar, como dedicarse al negocio de la prostitución en la calle que conducía al santuario de las Cárites. Por otro lado, estos investigadores también han relacionado estas prohibiciones, de un modo más o menos explícito, con la religión: así, para Duchêne esta legislación tendría entre sus objetivos mantener la salubridad de las calles para las ceremonias religiosas, particularmente las procesiones que debían circular por este lugar;¹²⁶⁷ de un modo semejante, para Henry esta legislación se propone garantizar la limpieza, en un sentido

¹²⁶⁵ La traducción de DUCHENE (1992: 34) es como sigue: «[...] au milieu de cet espace, on ne jettera ni n’entessera d’ordures.» Por otro lado, a pesar de seguir fielmente el estudio de Duchêne, los editores de *NOMIMA* II pág. 334 optan por una traducción que modifica ligeramente su interpretación «[...] au milieu de cet espace, on ne jettera ni ne se débarrassera d’ordures».

¹²⁶⁶ GRAHAM (1998: 23-38). Detenernos en una cuestión tan compleja nos llevaría demasiado tiempo, de modo que nos limitamos a señalar las juiciosas críticas de GAUTHIER (1999); DUCHÊNE (2000: 44-46); HENRY (2002: 218-220).

¹²⁶⁷ DUCHÊNE (1992: 57): «L’étude des articles successifs de ce règlement laisse peu de doute sur sa signification générale et sa nature. Il fixe les grandes règles de police et d’hygiène garantissant pour la cité thasienne la salubrité de la voirie, son entretien et sa libre disposition [...] Mais notre inscription a une portée plus large. Cette législation urbaine ne se limite pas à la gestion du quotidien. S’attachant à un parcours qui suit les axes majeurs de l’agglomération, elle semble préparer aussi à des moments solennels pour la cité», cf. particularmente el paralelo *IG II² 380 28-32* (ca. 320): ἐπε[ιδὰ]ν δ’ ἐπισκευα|σθεῖ το[ῦ] ἀγορανομ[ί]ου ἃ ἐνδε[ί]ται καὶ τ[ῆ]ς ἀγο[ρ]ᾶς καὶ τῶν ὁδῶν [δι’ ὧν] ἡ πομπὴ τῶν | τε Δι[ῆ] τῶν [Σ]ωτήρι καὶ τῶν [Διον]ύσωι πέμ|πεται (...).

tanto físico como moral,¹²⁶⁸ por el contrario, Graham se muestra reacio a relacionar el documento epigráfico con cualquier tipo de prescripción religiosa y considera que esta prohibición tiene un carácter meramente práctico.¹²⁶⁹ Por nuestra parte, nos es difícil decantarnos por alguna de estas interpretaciones, habida cuenta la falta de un contexto general que posibilite rechazar alguna de estas propuestas. En todo caso, como concluye Duchêne, tal vez lo más prudente es aceptar que estas prescripciones tuvieran una vertiente tanto religiosa como profana.¹²⁷⁰

Por último, la inscripción acaba con el establecimiento de multas de medio hecteo cada vez que fuera cometida algunas de estas dos infracciones. Esta cantidad debía ser recaudada, como en el caso anterior, por los ἐπισταταί, los cuales tenían derecho a tomar la mitad (ὄς δ' ἄν τι τούτων πο | ιῆι, ἡμίεκτον κατ' ἕκαστον ὀσάκις ἄν ποιῆι ὁ | φελέτω τῆι πόλι, πρη[σ]όντων ἐπιστάται καὶ τ' | ὄμουσ ἀυτοὶ ἰσχόντων, 45-47). Sin embargo, en caso de que estos negligieran su deber, la inscripción recoge que estos funcionarios debían pagar el doble a Ártemis Hécate, de modo que, con cierta seguridad, podemos deducir que las cantidades eran depositadas en el Artemision, tal vez situado en el centro de la ciudad¹²⁷¹ (ἄν δὲ μή, διπλήσι | ον ὀφελόντων τῆι Ἀρτ[έ]μιδι τῆι Ἐκάτη, 47-49).

Dejando de lado los problemas interpretativos, es evidente que existen algunas similitudes interesantes entre la Estela del puerto y el reglamento de arrendamiento del jardín de Heracles. En ambos casos se establece una misma praxis jurídica para controlar

¹²⁶⁸ HENRY (2002: 221): «The public street in question is thus not to be polluted either by πόρος or by degrading trade of prostitution.»

¹²⁶⁹ GRAHAM (1998: 40): «Gauthier expressed the opinion that Duchene's interpretation was possible, but nothing proved it. We can now go further. There is nothing about religion in the 'stele from the harbour'.»

¹²⁷⁰ De hecho, esta idea es también expuesta con lucidez por los editores de *NOMIMA II* pág. 334: «Leur identification sur le terrain est affaire de spécialistes, l'interprétation d'ensemble de la stèle également, car elle paraît tantôt être une loi sacrée et faire référence à une procession, tantôt n'être qu'un règlement de voirie, destiné à lutter contre les empiétements sur le domaine public ou l'encobrement des rues et des places par les immondices. Nouvelle preuve de la difficulté pour le monde grecque archaïque de séparer le sacré et le profane, de distinguer entre le respect des traditions religieuses et les exigences du bon ordre et de la propreté dans les espaces communautaires.»

¹²⁷¹ Cf. nuevamente GRAHAM (2000: 302-303, 323-324). Nótese que al inicio de la inscripción las multas por construir en un terreno indebido también son llevadas al templo de Apolo Pitio, situado en las cercanías del templo de Ártemis (ἐκατὸν στατηῆρας | ὀφελέτω τῶι Ἀπόλλ[ω]νι τῶι Πυθίωι, 7-8).

la actividad de los magistrados: por un lado, el interés económico, al recibir parte de la cantidad de la multa, y, por el otro, la amenaza de responder con su peculio en caso de no realizar su función de control como es debido.¹²⁷² Es más, a ojos de FOURNIER (2012: 359), esta casuística revela una responsabilidad colectiva entre diversos tipos de magistrados que podía extenderse, incluso, al pago colegiado de las multas. En todo caso, estos procedimientos de control permiten situar ambas inscripciones en un mismo marco jurídico y, por tanto, permiten observar el interés del estado por monitorizar tanto la salubridad del jardín, cuyo cuidado recae en el arrendatario, como la de la vía pública, cuya responsabilidad es compartida tanto por los particulares como por ciertos funcionarios. El texto es poco elocuente a la hora de deducir si ensuciar las calles o el jardín de Heracles era valorado como una falta religiosa que atentaba contra la pureza ritual. De ser así, lo es de un modo muy implícito, puesto que en el texto no se menciona ninguna purificación sobre el infractor o la prohibición de acceder a alguno de los recintos sagrados de Tasos. Es más, llama la atención la levedad de las multas por ensuciar la vía pública (medio hecteo por día) o el jardín de Heracles (un hecteo por día) si comparamos con otras faltas consideradas más graves, como la edificación en un espacio inadecuado (μηδὲ ὑδ[ρευ]|έτω, 4-5), penada con cien estateros.

A la luz de los documentos epigráficos, la limpieza de los recintos sagrados parece ser un asunto reglamentado por las instancias de la polis, pero de responsabilidad compartida entre los privados y las instituciones. A excepción del caso de Cos, la documentación epigráfica que hemos tratado apunta a que las multas pecuniarias eran el castigo más apropiado para aquellos que atentaban contra la limpieza, y, en ninguno de los casos expuestos, la falta parecía traducirse en una limitación en el acceso al culto o en un estado de impureza. Ciertamente, esto no pretende negar que la suciedad física pudiera identificarse en ocasiones con la impureza; prueba elocuente de ello es que καθαίρω indica tanto la realización de un ritual de purificación como la limpieza usual. Con todo, no hay duda de que los santuarios tenían particular cuidado en garantizar la limpieza a la par que la pureza, si bien no siempre eran conceptos totalmente asociados.

¹²⁷² FOURNIER (2012: 357).

6.1.2. Una purificación en los puertos de Gortina (ca. siglo IV)

Se trata de una de una inscripción de Gortina, descubierta en el año 1922 en uno de los muros del Odeón, junto a la puerta. La inscripción está inscrita en bustrofedón y presenta el lado izquierdo deteriorado; de igual modo, falta el contenido del lado derecho, que, de acuerdo con Guarducci, seguía en otro bloque de piedra. Reportada y copiada por primera vez por HALBHERR (1924: 99) en su resumen de la campaña arqueológica italiana en Gortina, la primera edición y comentario fueron realizados poco después por COMPARETTI (1926). No obstante, la edición canónica es de Guarducci en *ICr.* IV 146 (con fotografía en pág. 215), basada en un artículo publicado previamente por esta misma investigadora.¹²⁷³ Esta es, de hecho, la edición que seguimos. Por último, la edición de Guarducci ha sido incorporada a diferentes corpus, como en el *LSS* 114 de Sokolowsky o, más recientemente, el *CGRN* 10 con leves modificaciones. A continuación, reproducimos el texto de la inscripción acompañado de una traducción:

<p>[...] [...] ἐπιβασίας κάθαρσις ἐπιναίων · αἱ [...] [...]ΑΣΙ ἀδαμίαι συνολάθθαντας καὶ Κ[...] [...]ΤΑΝΣ κατὰ νόμον τῷ ἐπ[ιναί]ω πεδεπιθ[ῦσαι...] [...]ἤ]μην τὸ ἐπίναιον · αἱ δὲ μὴ ἀγγελιτεῖη Α[...] 5 [...]ΙΑ καθαρα[ν]τάνς πεδεπιθῦσαι κ' ἤ μὴ [...] [...]· αἱ [κ'] ἐν φίδαι ἀ πόλις θύωντι τὰν ΕΝΑ[...] [...]ΑΝ ἢ τὰν τριφετηρίαν ἢ τὰν ἄρὰν · αἱ τις Α[...] [...]ἀμέραν ἐσομοισαῖμεν καὶ φέρειν τὰ ΕΠ[...] [...]ΝΤΑ πλὰν μὴ σαλπίνδε[ν καὶ μ]ήτ' ἐν ταῖς φ[...] [...]</p>	<p>[...] del embarque, una purificación de los puertos. Si [...] sin multa aquellos que realizan un contrato y [...] según la costumbre del puerto que realic[e]n un sacrificio adicional [...] que sea el puerto [?]. Pero si no se anuncia [...] quienes realicen la purificación que realicen un sacrificio adicional y que no [...] Si la ciudad sacrifica en el Ida la [...] o la fiesta bianual o la plegaria. Si alguien [...] un día que podamos llevar y llevase los (?) [...] a excepción de que no se toque la trompeta ni en la [?][...]</p>
---	--

A primera vista, el estado lamentable de la inscripción impide proponer una interpretación de conjunto sobre el texto, si bien se intuye que la temática es religiosa, ya que se menciona la realización de diversos rituales, como las purificaciones (κάθαρσις, 1; καθαρα[ν]τάνς, 5), el sacrificio (πεδεπιθ[ῦσαι], 2, 5; θύωντι, 6), las fiestas públicas o

¹²⁷³ Cf. GUARDUCCI (1942).

las plegarias a los dioses (τὰν τριφετηρίαν ἢ τὰν ἄρῶν, 6-7). A nivel de estructura, se puede deducir que la inscripción seguía más bien un estilo casuístico introduciendo las diversas cláusulas mediante la conjunción condicional αἰ (1, 6, 7) seguida de su apódosis. El texto conservado no parece remitir a ninguna fecha concreta del calendario gortinio, de modo que los diversos rituales mencionados no debían seguir, necesariamente, una sucesión cronológica.¹²⁷⁴

Las primeras cuatro líneas parecen tener como escenario los puertos (ἐπίναία).¹²⁷⁵ En la primera línea encontramos el término ἐπιβάσας, una palabra pobremente documentada, que, como indica su composición, hace referencia al traspaso de un terreno a otro (cf. ἐπιβάινω). En ese sentido, COMPARETTI (1926: 259) indica que este término debe tener un significado similar ἐπιβάσις, del que es su doblete dialectal,¹²⁷⁶ e interpreta que, en este contexto, señala el desembarco en tierra firme. Por el contrario, mostrando algunos paralelos, GUARDUCCI (1942: 187-188) aduce que, en contexto naval, se trata en verdad del proceso contrario, es decir, el embarque.¹²⁷⁷ De hecho, la investigadora italiana va más allá y opta por agrupar sintácticamente ἐπιβάσας κάθαρσις y concluye que

[...] alludono ad una *lustratio* della nave o della flota prima della partenza; e non c'è affatto bisogno di fermarsi a dimostrare come tanto presso i Greci quanto presso i Romani vigesse la consuetudine di propiziarsi con appositi riti il favore delle divinità marine prima di intraprendere un viaggio per mare, sia in tempo di pace sia, e a maggior ragione, in tempo di guerra. GUARDUCCI (1942: 188)

Por nuestra parte, debemos apuntar que la sintaxis de esta primera línea no es segura, puesto que los dos genitivos, ἐπιβάσας y ἐπιναίων, no necesariamente modifican al sustantivo κάθαρσις. Así, nos parece más probable que el genitivo ἐπιβάσας fuera precedido por una preposición espacial o temporal, como ἐκ ο πρώ, mientras que es más

¹²⁷⁴ Cf. COMPARETTI (1926: 258).

¹²⁷⁵ Ἐπίναιον parece ser la variante de ἐπίνειον, vid. *LSJ Suppl.* s.v. ἐπίναιον; GUARDUCCI (1942: 186), cf. Hsch. s.v. ἐπινήιον. No obstante, vid. también las dudas de BILE (1988: 359), cf. *SEG* 18. 586, 2 (Pafos ca. siglo IV), donde τὰ ἐπινάε[ια] parece ser un derivado de νάος.

¹²⁷⁶ Sobre la productividad de los dobles en -σία en cretense, vid. BILE (1988: 175, nota al pie 76).

¹²⁷⁷ Cf. *ICr.* IV pág 215 *ad loc.* particularmente la expresión ὑπερ τῆς ἐπιβάσεως αὐτοῦ, documentada, no obstante, tan solo en un decreto honorífico de época de Adriano (*SEG* 6.773, 4-5).

difícil dudar de la función de ἐπιναίων, habida cuenta que el genitivo parece preceder a la conjunción αἰ. De hecho, el sintagma κάθαρσις ἐπιναίων no sería tan extraño ya que encontramos posteriormente la construcción κατὰ νόμον τῷ ἐπ[ιναί]ω (3), si bien es difícil deducir qué o quién era objeto de la purificación.

En la segunda línea se mencionan los συνολάθθαντανς, un participio masculino activo plural, que la mayoría de los investigadores aproximan a la forma jónica συναλάσσαντας, y esta a su vez de jónico συναλλάττω ‘realizar un acuerdo’.¹²⁷⁸ Así, COMPARETTI (1926: 260) dedujo que se trataba de «gli armatori o ναύκληροι che abbiano un contratto con assicurazione con quanti commercianti approdino nei porti di Gortyna»; en idéntico sentido, pero algo lacónicamente, Guarducci (*ICr.* IV pág. 215) afirma que «participium [...] indicat qui contractum maritimum fecerint». El dativo ἄδαμίαι ‘sin multa’¹²⁷⁹ parece reforzar tanto la idea de que nos encontramos tanto en un contexto comercial, como religioso.

La tercera línea parece estar encabezada por el final de una forma participial en -ANΣ y viene seguida por una oración de claro sentido religioso: κατὰ νόμον τῷ ἐπ[ιναί]ω πεδεπιθ[ύσαι]. El verbo πεδεπιθύσαι (cf. l. 5) parece ser un equivalente de un verbo con dos prefijos, μετ-επι-θύω, no documentado en ninguna otra fuente. Por el contrario, sí que encontramos en otros textos epigráficos los compuestos μεταθύω y ἐπιθύω, donde

¹²⁷⁸ Cf. el testimonio cretense de *ICr.* IV 72 col. 9, 52-53: ἔ κ’ ἔ[λ]θει ὁ συ|ναλλάκσανς, cf. CALERO SECALL (1997: 289-290, *ad loc.*). La alternancia entre ο y α parece ser un rasgo del cretense y otros dialectos, como el chipriota, cf. BILE (1988: 81-82), que prefiere analizar la forma como un participio presente equivalente a συναλάσσοντας. Más dudosa nos parece la propuesta de los editores del *CGRN* 10 que optan por la lectura συνθλάθθαντανς, de lo que consideran un participio de συνθλάσσω, "to beat together", llegando a conclusiones totalmente diferentes: «According to this interpretation then, the verb might refer to a gesture of violence which could either be done "with impunity" or would require purification».

¹²⁷⁹ Cf. *DGE* s.v. ἀζήμιος, cf. *ICr.* IV 183, 15 (Gortina, siglo II): ἀττάμιος[?]; cf. también en eleo ἀττάμιος *IÉD* 30, 7, vid. *LSJ* s.v. ἀτάομαι; BILAN (1988: 145, nota 291) piensa que en el adjetivo ἄδαμίος se observa «la volonté gortynienne de se démarquer des autres cités crétoises est ici patente», puesto que aparece en otras ciudades cretenses la forma ἀζαμίος (*ICr.* I 2, 30). No obstante, también puede ser entendido como un sustantivo, como es detallado por una glosa de Hsch. s.v. ἄδαμία· τὸ ἀδικάστως φονεύειν. Κορητες.

ambos parecen ser tecnicismos rituales. Por su relevancia, conviene que nos detengamos brevemente en su análisis.



Por lo que respecta a μεταθύω, hasta hace poco, solo se documentaba en una inscripción de Delfos (*CID I 3*, ca. siglo IV), cuyo contexto y datación son problemáticos.¹²⁸⁰ Así, en esta primera inscripción se trataba la prohibición de llevar vino fuera del recinto y, en caso de hacerlo, el culpable debía propiciar (ηλαξάστο) al dios al cual se había libado el vino y, seguidamente, realizar un sacrificio (μεταθυσάτο, 4) y pagar una multa de cinco dracmas.¹²⁸¹ El verbo ηλαξάστο señala la idea de una propiciación que, a todas luces, no incluiría el sacrificio -a pesar de que este suele ser uno de los mayores actos de propiciación-, puesto que este es señalado de un modo independiente con el verbo μεταθύω. Muchos autores se han preguntado qué valor añade el prefijo μετα- en μεταθύω: siguiendo a Keramopoulos y Homolle, Sokolowsky interpreta que quiere decir «recommencer son sacrifice» en esta ocasión sin vino (ἄοινοι); por su parte, BUCK (1912: 80) se decanta por «sacrifice in its place», en referencia al vino que ha sido sustraído; por último, en *CIG I* pág. 15, Rougemont recoge una propuesta anterior de Fournier y Casabona: «le sacrifice exigé devait changer (μετα-) les dispositions du dieu courroncé, donc il s'agissait d'un sacrifice expiatoire», si bien el editor del *CIG* concluye que esta propuesta es «satisfasainte mais indémontrable».

Curiosamente, esta estrecha relación entre purificación y sacrificio parece haber sido validada por una segunda inscripción descubierta en 2002 en las proximidades de un santuario de Άρtemis Φυλακή en la actual Marmarini Agias, en Larisa. Se trata de un

¹²⁸⁰ En *LSCG* pág. 152 ad loc., Sokolowsky discute diversas posibilidades y se inclina por considerar que se trata de los sacrificios en los juegos del estadio, una hipótesis seguida por las ediciones posteriores. Por su parte, en su comentario en *CIDI* págs. 12-13, Rougemont considera que muy probablemente es un copia arcaizante de una inscripción anterior.

¹²⁸¹ *CIG I 3*: ΤΟΝΕΟΙΝΟΝ με φάρεν ἐς τοῦ δο|όμου· αἱ δὲ κα φάρει, ηλαξάστο | τὸν θεὸν ἡοἱ κα κεραίεται καὶ | μεταθυσάτο κ' ἀποτεισάτο πέν|τε δραχμάς· τούτοι δὲ τῶι κατα|γορέσαντι τὸ ἡέμισσον. Algunos editores, como Sokolowsky, han considerado un error del lapicida o una grafía arcaica en la primera palabra y recogen la transcripción τὸν φοῖνον; no obstante, el conocimiento del alfabeto local y un examen exhaustivo de la piedra impiden esa posibilidad, cf. *CIG I* págs. 14-15 *ad loc.*, donde se recoge una hipótesis ya planteada por Fournier, según la cual se trata de un compuesto.

reglamento cultural inscrito en ambas caras y datado por criterios epigráficos alrededor del siglo II. En esta inscripción se detallan diversos rituales de un culto misterioso, siguiendo, además, un curioso calendario. Lejos de entrar a fondo en este tan complejo como novedoso documento epigráfico, que ha suscitado y aún suscita intensos debates entre los especialistas,¹²⁸² nos detendremos meramente en los usos de μεταθύω. Así, este verbo aparece en dos contextos muy similares con pocas líneas de diferencia:

Εἰς τὸν ναὸν τῆς θεοῦ ἀμύητον μὴ εἰσπορεύεσθα[ι] | ἐὰν δὲ εἰσέλθῃ, καθαίρειν ἀλέκτροϊδι καὶ
μεταθύειν ἄλλον ἀλέκτορα τέλεον ἐπὶ τὸν τῆς Μοίρας | βωμόν [...], B. 1-4.

Que en el templo de la diosa no entre ningún iniciado; si [alguno] entra, que se purifique (*sc.* el recinto) con un gallo y se sacrifique (μεταθύειν) un gallo adulto sobre el altar de la Moira.

Εἰς τὸ πρόθυρον ἐὰν τις εἰσέλθῃ τῶν ἀμυήτ[ων], | καθαίρειν ἀλέκτροι ἄρσενι ἢ θηλείαι,
μεταθύειν | δὲ σκέλος οὗ ἅμ βούληται, πλὴν χοιρέου, καὶ λαγάνω[v] | τρεῖς χοίνας ἀπτικὰς καὶ
οἴνου ἡμιχοῦν. B. 13-16.

Si alguno de los no iniciados entra en el vestíbulo, que se purifique (*sc.* el recinto) con un gallo o una gallina, que se sacrifique la pata del [animal] que se desee, a excepción de un cerdo, y tres *koïnikes* áticas de *laganon*¹²⁸³ y media còe de vino.

En ambos pasajes nos encontramos ante una circunstancia similar: después de la purificación sigue el sacrificio. Para DECOURT-TZIAPHALIAS (2015: 31), el compuesto tiene o bien un sentido meramente temporal con valor de posterioridad,¹²⁸⁴ o bien apunta el inicio de un nuevo sacrificio en substitución de otro anterior, puesto que el primero no es considerado tal. Más sugerentes son las aportaciones de PARKER-SCULLION (2016: 238-239): «the sacrifice marks the completion of or perhaps even gives ritual effect to the strictly purificatory rites that precede it, and it may well be that the compounds of θύειν in our text are expressing a similarly fundamental association between purification and

¹²⁸² Remitimos al respecto a los excelentes trabajos de DECOURT-TZIAPHALIAS (2015); PARKER-SCULLION (2016); BOUCHON-DECOURT (2017).

¹²⁸³ Cf. *LSJ*. s.v. *λάγανον*, un tipo de pastel. PARKER-SCULLION (2016: 241, nota al pie 165): «A “choinix of λάγανον” presumably means “the quantity of λάγανον that can be made from a choinix of wheat”.»

¹²⁸⁴ Cf. asimismo, GEORGOUDI (2017: 114) que compara μεταθύω con la expresión τόξα δὴ θυέτω de la *lex sacra* de Cirene (*JGCyr.* 016700, A, 31), cf. pág. 529 y *ss.*

sacrifice». En ese sentido, dada la falta de testimonios, es difícil demostrar qué sentido exacto aporta el prefijo μετα-, ya sea temporal, completivo o defectivo; pero, independientemente del valor que pueda tener, no hay duda de que este tecnicismo está particularmente relacionado con la purificación o la propiciación. De hecho, al situarse al final del rito, μεταθύω parece denotar que se trata del punto culminante de la secuencia ritual, sin que eso implique, necesariamente, una supuesta naturaleza catártica en el sacrificio.

En cuanto al compuesto ἐπιθύω, los testimonios, tanto literarios como epigráficos, son aquí algo más abundantes. En contextos literarios, el compuesto ἐπιθύω parece ser una forma poética que, en la mayoría de las ocasiones, no parece aportar ningún matiz en particular, si bien a veces adquiere un valor tanto locativo (‘sacrifice upon’) como temporal (‘sacrifice besides or after’).¹²⁸⁵

Este compuesto se atestigua también en varios documentos epigráficos con estos valores, si bien en algunos casos aparece asociado a ritos de purificación.¹²⁸⁶ Así, en un calendario cultural de Cos (*LSCG* 151) de mediados del siglo IV, ἐπιθύω señala un valor más bien temporal. Se trata de una inscripción que detalla un complejo ritual en honor a Zeus Polieo en el mes de Batromios; en un momento dado, se detalla que el llamado “portador de las partes para los reyes”, un alto cargo sacerdotal en Cos que actuaba en representación de la ciudad,¹²⁸⁷ aportaba las ἱερὰ (?) y daba, seguidamente, en sacrificio (ἐπιθύει) un medio hecteo de ellas;¹²⁸⁸ más adelante, tras la proclamación de la fiesta de Zeus Polieo, el sacerdote ofrendaba (ἐπιθύετω) los intestinos de un cerdo.¹²⁸⁹ El testimonio de otra inscripción de Cos (*LSCG* 157) no puede aportar valor probatorio dado su estado fragmentario; ahora bien, de ser acertada la reconstrucción de Herzog

¹²⁸⁵ Cf. DECOURT-TZIAPHALIAS (2015: 31, nota al pie 78), *LSJ*. s.v. ἐπιθύω A; con valor temporal: A. Ag. 1504; con valor locativo: *h.Ap.* 491; Ar. *Pl.* 1116.

¹²⁸⁶ PARKER-SCUILLON (2016: 239).

¹²⁸⁷ Este cargo designa, evidentemente, un privilegio relacionado con la repartición de la carne de la víctima; no obstante, desconocemos el origen de esta nomenclatura. Vid. al respecto PAUL (2013: 33-35), donde se cuestionan diversas hipótesis.

¹²⁸⁸ *LSCG* 151 A, 20-22: [...] θύ[ει] | δὲ γερεαφόρος βασιλέων καὶ ἱερὰ παρέχει καὶ ἐπιθύει ἱερὰ ἐξ [ῆ] | μίεκτου

¹²⁸⁹ *LSCG* 151 A, 37: [i]ε[ρεὺς] δὲ τοῖς ἐντέροις ἐπιθυέτ[ω θ]|ύη, cf. 33-35: χοῖ|[ο]ογ [...] [κα]ρπῶντι, ἐπεὶ δὲ κα καρπω[θη]

(*HGK*9), ἐπιθύω se encontraría en el contexto de una purificación.¹²⁹⁰ Más concluyente es el testimonio de la *lex sacra* de Cirene. En dos cláusulas que atañen respectivamente a mujeres embarazadas o novias, se menciona la obligación de purificar el santuario y sacrificar, como punición, un animal adulto a Ártemis, en caso de no participar en su debido tiempo en las Artemisias.¹²⁹¹ En este caso, como argumentan Parker y Scullion, el prefijo parece subrayar que se trata de un ritual independiente de la purificación, pero obligatorio para finalizar el rito. Por último, en el novedoso reglamento de Marmarini encontramos también ἐπιθύω en un contexto catártico:

Ἐὰν δέ τις εἰσέλθῃ μὴ ἀγνεύσας τῶν προ|γεγραμμένων, καθαρᾶτω τοὺς βωμοὺς νοσσῶι ἀλέκτο|ρος, καὶ ἐπιθύσατο ἐπὶ τοῦ τῆς Φυλακῆς βωμοῦ ὄρνιθα θή|λειαν ἢ ἀποπυρίδα, μῆν κρεῶν ὁποῖων ἂν θέλῃ πλὴν χοιρέ|ων καὶ χοίνικα λαγανῶν καὶ εἰς τὸν κράτηρα οἴνου κοτύλας | τέσσαρας· B. 29-34

Si alguien entra sin haberse mantenido puro de lo escrito anteriormente, que purifique los altares con un gallo y que se sacrifique sobre el altar de la Φυλακῆ un ave o un pez, una mina de la carne del (animal) que se desee, a excepción de cerdo, una *koinike* de *laganon* y cuatro cotilas de vino para la crátera.

El genitivo προγεγραμμένων hace referencia a las líneas inmediatamente anteriores, en las que se listan diversas impurezas que comportaban periodos de abstinencia ritual para las mujeres.¹²⁹² Como en el caso de μεταθύω, el sacrificio sigue a la purificación y parece añadir un valor temporal o, quizá más probablemente, locativo (ἐπιθύσατο ἐπὶ τοῦ τῆς Φυλακῆς βωμοῦ).

¹²⁹⁰ *LSCG* 157 1-3: τοῖσδε τε λέ|ξεται ὁ ἱερεὺς τοῦ [?]· καθαίρεται χοίρωι | ἔρσενι ἐπὶ θαλ|άσσαι καὶ θύει τῶι [?]· βοῦν [?]· κ|αὶ ἐπιθύει ἀλ|φίτων [?]. La reconstrucción se sirve de la parte conservada de *HGK*5, 17-19: [...] τοῖσ[δε τε] λέ|ξεται ὁ ἱερεὺς τ[οῦ Ζηνὸς τοῦ Πολιέως καὶ τῶ]γ Θεῶν τῶν Δυώ[δεκα κ|]αθαίρεται χοίρωι ἐ|πὶ θαλάσσαι καὶ θύει Ζην|ῖ Πολιῆι βοῦ[ν καὶ Ἀθάν|]αι Πολιάδι οἶν τε[λέαν κυέοσαν ἐν τῶι [?]] Σ ὄρει·

¹²⁹¹ *IGCy.* 16700, B. 96-97: [...] [καθαρεῖ τὸ Ἀρταμίτι|]ο]ν καὶ ἐπιθυσεῖ ζ[αμίαν βοτὸν τέλευν]; 103-105: καθα|ραμένα αὐτὰ καθαρεῖ τὸ ἱερόν καὶ ἐπιθυσε[εῖ] | ζαμίαν βοτὸν τέλευν. Vid. para estas cláusulas, pág. 539 y ss.

¹²⁹² 25-28: Εἰσπορεύεσθαι δὲ εἴσω τῆμ μὲν λ[ό-]|χου τριακοσταίαν, τὴν δὲ διαφθειρῶσαν τετρακοσταίαν, | ἀπ' ἀνδρὸς δὲ λελουμένην κατὰ κεφαλῆς, ἀπὸ τῶν δὲ κατὰ | φύσιν ἑβδομαίαν. [...] Vid. el comentario de DECOURT-TZIAPHALIAS (2015: 41-42).

En todo caso, parece que tanto μεταθύω como ἐπιθύω suelen seguir rituales de purificación de ciertos lugares que, por una de carácter ritual, han sido contaminados. En ese sentido, el sacrificio se presenta como un rito asociado, pero independiente de la purificación, que debe ser realizado por el propio transgresor para poner fin a la crisis que ha ocasionado la impureza.



Esta relación solidaria entre la purificación y el sacrificio se puede encontrar en el documento gortinio, ya que, a pesar de que no podemos deducir el significado exacto de πεδεπιθύσαι, este verbo siempre aparece en un contexto próximo a las purificaciones (κάθαρσις, 1; καθαρα[ν]τάνς, 5). Asimismo, la presencia de este tecnicismo religioso junto a la fórmula κατὰ νόμον τῷ ἐπ[ιναί]ω (3), ‘según la costumbre del puerto’, implica que estos ritos no solamente estaban particularmente regulados, sino que su ejecución quedaba respaldada sobre una base legal o consuetudinaria, propia del lugar en el cual se oficiaban; esto es, los puertos.

No podemos conocer cuál era el grado de implicación de los entes públicos en este ritual. No obstante, la cláusula αἱ δὲ μὴ ἀγγελιτεῖη¹²⁹³ (4) sugiere la necesidad de que fuera anunciado, tal vez por motivos rituales¹²⁹⁴ o bien para no interferir con el resto de la comunidad. De hecho, más adelante, se detalla que los que habían realizado la purificación debían llevar a término el sacrificio (καθαρα[ν]τάνς πεδεπιθύσαι, 5), lo cual no solo confirma el orden del ritual (purificación-sacrificio), sino que también restringe a un grupo concreto de individuos la realización de la purificación y el sacrificio. Ciertamente, la inferencia más natural es que los καθαραντάνς equivalgan a los συνολάθθαντανς de la línea 2, dado que son los únicos elementos en plural del texto conservado, pero este es un extremo que tampoco podemos confirmar.

Si en las primeras cinco líneas la purificación y el sacrificio se presentan como dos rituales que parecen incumbir a un grupo delimitado, en las líneas siguientes se menciona un sacrificio en el que la ciudad en su conjunto parece ser partícipe. En efecto, no solo la

¹²⁹³ Se trata de un optativo de un verbo solo aquí documentado, previsiblemente *ἀγγελίτω.

¹²⁹⁴ Para la proclamación como un gesto necesario para la purificación e integración del homicida, cf. *infra* la *lex sacra* de Selinunte (CGRN13 B, 1-3) y *lex sacra* de Cirene (JGCyr. 016700 B, 133).

temática, sino también el léxico es diferente a partir de la línea 6, lo cual induce a pensar en dos partes diferenciadas de la inscripción.¹²⁹⁵ En la línea 6 encontramos el inicio de lo que parece ser una cláusula condicional: αἱ [κ'] ἐν Ἰδαίᾳ πόλις θύωντι. Un primer punto de interés es que el sacrificio se presenta con el verbo θύω de un valor mucho más neutro que el compuesto πεδεπιθύω de las líneas anteriores. En segundo lugar, el sacrificio se realiza en el monte Ida, situado en el centro de la isla. En ese sentido, tenemos la certeza de que una gruta del Ida era sede de un conocido y antiguo culto a Zeus Ἰδαῖος, que guardaba, a su vez, relación con Dionisio y Zagreo.¹²⁹⁶ Particularmente interesante es el testimonio de Fírmico Materno, un astrólogo y apologista cristiano, que describe en pleno siglo IV d.C. un ritual trietérico de carácter orgiástico y místico en la isla, si bien los detalles que menciona son difícilmente creíbles.¹²⁹⁷ Con todo, este testimonio parece apuntar que la τριετηρία de la inscripción remite a este importante ritual,¹²⁹⁸ mientras que, curiosamente, el término aislado ἀράν parece señalar un ritual más común, tal vez una plegaria pronunciada en el curso de la festividad, como sugiere Guarducci. La disyunción ἢ... ἢ en la que se engloban ambos términos puede interpretarse como algún tipo de exclusión ritual, pero el estado del texto conservado no nos permite avanzar nada más. Por último, la línea concluye con el encabezamiento de una nueva cláusula αἴ τις 'si alguien'.

¹²⁹⁵ GUARDUCCI (1947: 189): «Le linee seguenti (6-9), certamente le prime due e forse anche le altre, si riferiscono a cerimonie di carattere religioso ; ma è tutt'altro che certo che anche queste abbiano che vedere con le *lustrationes* delle navi, e potrebbe darsi benissimo che riguardassero altri sacrifici e riti compiuti dalla cirrà di Gortyna.»

¹²⁹⁶ Cf. WILETTS (1962: 239-241).

¹²⁹⁷ Firm. *Err.prof.relig.* 6. 5; *Porfirio* (VP. 17) cuenta una curiosa tradición sobre la iniciación de Pitágoras en Creta que parece recrear los rituales que se llevaban a cabo. Al llegar a la isla, Pitágoras fue acogido y purificado por un Dáctilo Ideo, una suerte de sacerdote; seguidamente, descendió a la caverna del Ida donde pasó nueve días realizando tres veces rituales, que concluyeron con un sacrificio a Zeus (εἰς δὲ τὸ Ἰδαῖον καλούμενον ἄντρον καταβάς ἔρια ἔχων μέλινα τὰς νομιζομένας τρεῖς ἑννέα ἡμέρας ἐκεῖ διέτριψεν καὶ καθήγισεν τῷ Διὶ τὸν τε στορνύμενον αὐτῷ κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο). Cf. BURKERT (2007 [1977]): 372-373). Sobre la relación del pitagorismo con la purificación, cf. PETROVIC-PETROVIC (2016: 55-66)

¹²⁹⁸ *ICr.* IV 80, 1-3: Θιοί. ἐπὶ τοῖδε [P]ι[ττέν]ι[οι Γ]ορ[τυνίους αὐτ]όνομ[ο]ι κ' αὐτόδικοι vac. τὰ θ[ύ]ματα παρόκοντες ἐς Βίδαν τρέ[ι]τοι [Fέ]τει τριακατίους (σ)τ[α]πέρανς καὶ πεν|τέκοντα. [...].

En la línea siguiente se encuentran dos tiempos verbales unidos por la conjunción *καί*, *ἔσχομισαῖμεν* y *ἔφερον*. La presencia de una primera persona plural, inesperable en este contexto, ha llevado a considerar a los editores del *CGRN* 10 *ad loc.* que «this appears to be a segment of reported speech, perhaps the "imprecation" or invocation mentioned in the preceding line, or e.g. a speech by a herald». Sea como fuere, se trata de una forma verbal de *ἔσχομιζω*, un hápax, que, según se deduce de sus componentes, significaría el hecho de llevar o aportar algo a algún lugar. Por lo que respecta a *ἔφερον*, GUARDUCCI (1942: 149) considera que es improbable que sea un derivado de *φέρω* y considera más probable que se trate de una forma de *φέρδω*, dada la cercanía semántica entre *κομίζω* y *φέρω*. Por su parte, los editores del *CGRN* evalúan la posibilidad de que sea una forma verbal de *ἀείρω*, común en otros textos epigráficos. A nuestro parecer no hay elementos para descartar o decantarse por alguna propuesta. El único punto fuera de duda es que ambos verbos tienen un valor transitivo al estar seguidos de lo que parece su complemento directo, encabezado por el artículo *τά*.

Finalmente, la última línea del texto conservado empieza con lo que parece la desinencia de un participio activo masculino en acusativo singular -NTA. Seguidamente encontramos el inicio de una oración adverbial: *πλὸν μὴ σαλπίνδε[ν καὶ μ]ήτ' ἐν τᾶι* *Ἔ*[...]. Nuevamente, GUARDUCCI (1942: 189-190) recuerda que la trompeta era empleada tanto en situaciones bélicas como religiosas y que, en este contexto, todo aboga a que tuviese algún tipo de significado religioso, probablemente en el marco del sacrificio.

Es difícil extraer conclusiones de este documento epigráfico. Dado el estado fragmentario de la inscripción, debemos descartar una interpretación de conjunto, como la que pretendía COMPARETTI (1926: 258 y ss.), al relacionar esta inscripción con una supuesta peste que azotó Gortina en el siglo IV. Sin embargo, el texto revela algunos datos interesantes que vale la pena subrayar. Una primera constatación es que la inscripción parece ocuparse, al menos, de dos asuntos diferentes: en las líneas 1-5, el texto epigráfico sitúa la acción en los puertos (*ἐπιναία*, 1, 3) y parece delimitar la participación a grupos concretos (*συνολάθθαντανς*, 2; *καθαρά[ν]τᾶνς*, 5), mientras que las líneas restantes parecen ocuparse de rituales en los que participaba la polis y sus instituciones, como la *τριφετηρία*.

Nuestro interés se concentra en las cinco primeras líneas, donde el ritual tiene una clara relación con la partida de las naves de puerto (*ἐπιβασία*, 1). La mención de una purificación y unos puertos parece situar el ritual en este lugar de particular trasiego de

mercancías y extranjeros. En este punto, la inscripción hace referencia a los *συνολάθθαντανς*, probablemente miembros de un misma empresa comercial. Como aduce Guarducci, en las fuentes literarias encontramos ejemplos de sacrificios o libaciones antes de la partida de las naves,¹²⁹⁹ como un modo de congraciarse a la divinidad. El ritual de purificación no aparece explícitamente mencionado en las fuentes, tal vez por ser banal y subsidiario al sacrificio, el rito por excelencia que permite el contacto con la divinidad. Por el contrario, no hay duda de que en la inscripción gortinia la purificación jugaba un papel importante: el rito catártico no solamente es nombrado explícitamente con el substantivo abstracto *κάθαρσις* (1), sino que también las personas que participan en los rituales que siguen, como el sacrificio, quedan definidas por haber realizado la purificación (*καθαρα[ν]τάνς πεδεπιθῦσαι*, 5). Es más, como hemos visto, la semántica del compuesto *πεδεπιθῦσαι* (3, 5) parece también abogar por la importancia de la purificación en la primera parte de la inscripción. La razón de esta purificación se nos escapa, pero bien podría ser una medida para evitar la ira de la divinidad y facilitar su propiciación antes de partir o llegar a puerto. Otra posibilidad es que la purificación respondiera a una causa concreta que pudiera manifestar un peligro en alta mar. Esto no sería tampoco extraño, puesto que una laminilla del oráculo de Dodona parece recoger esta inquietud sobre la impureza y el mal tiempo:

Ἐπερωτῶντι Δωδωναῖοι τὸν | Δία καὶ τὰν Διώναν ἢ δι' ἀνθρώ|που τινὸς ἀκαθαρτίαν ὁ θεὸς | τὸ(ν) χειμῶνα παρέχει. *SEG* 19 427.¹³⁰⁰

Los dodoneos preguntan a Zeus y Dione si es a causa de la impureza de algún individuo que el dios envía la tempestad.

Concluyendo ya; no podemos más que especular sobre las razones de la purificación, qué era objeto del ritual y quiénes lo oficiaban. En la línea 5 se mencionan los *καθαρα[ν]τάνς*, que, por inferencia y economía, se ponen en relación con los *συνολάθθαντανς* de la línea 3. Si bien todo parece indicar que la purificación concernía

¹²⁹⁹ Cf. BURKERT (2007 [1977]: 99); por ejemplo, *Od.* 15.222, 257-8; *Pi. P.* 4, 193-200; *Th.* 6. 32, etc. cf. incluso un exvoto, *AP.* 6.251.

¹³⁰⁰ Cf. PARKE (1967: 261 [núm. 7]); LE GUEN-POLLET (1991: 203 [núm. 73]); LHÔTE (2006: 64-66 [núm. 14]), con una discusión sobre su datación, que sitúa, por criterios epigráficos, alrededor del siglo V.

a un grupo reducido, no hay duda de que estos rituales estaban tutelados por la legislación gortinia y eran de interés público. En esa misma dirección parece apuntar, en particular, la mención de un anuncio público (αἱ δὲ μὴ ἀγγελτεῖν, 5). Asimismo, la inscripción permite afirmar que estos rituales estaban previamente tipificados siguiendo una normativa local del puerto (κατὰ νόμον τῷ ἐπ[ιναί]ω, 4). Este hecho demuestra nuevamente cómo una tradición ritual ya asentada es absorbida en el corpus legislativo de la polis.

6.1.3. Reglamento de Amiclas (ca. siglo V)

La inscripción fue avistada en el año 1730 por Michel Fourmont, un conocido anticuario de la *Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, enviado a Grecia por orden del propio Luis XV. No se nos ha conservado el documento epigráfico y solo disponemos de los esbozos y el apógrafo de este eclesiástico francés. El estudio de esta inscripción forma parte de un corpus de inscripciones, *Recueil d'inscriptions grecques* (1790-1791), obra que no fue finalmente publicada y que se encuentra hoy en la Bibliothèque Nationale de France (*Supplementum Graecum* 571B fol. 225). Por nuestra parte hemos tenido acceso a este documento, así como a otros dos esbozos previos, consultados por los editores de *NOMIMA* I 67. Los reproducimos a continuación.

Figura 2: Esbozos del Reglamento de Amiclas. *Collectio inscriptionum atticarum et graecarum, Suppl. Gr. 855, fol. 80 (derecha) y 110 verso (izquierda).*¹³⁰¹

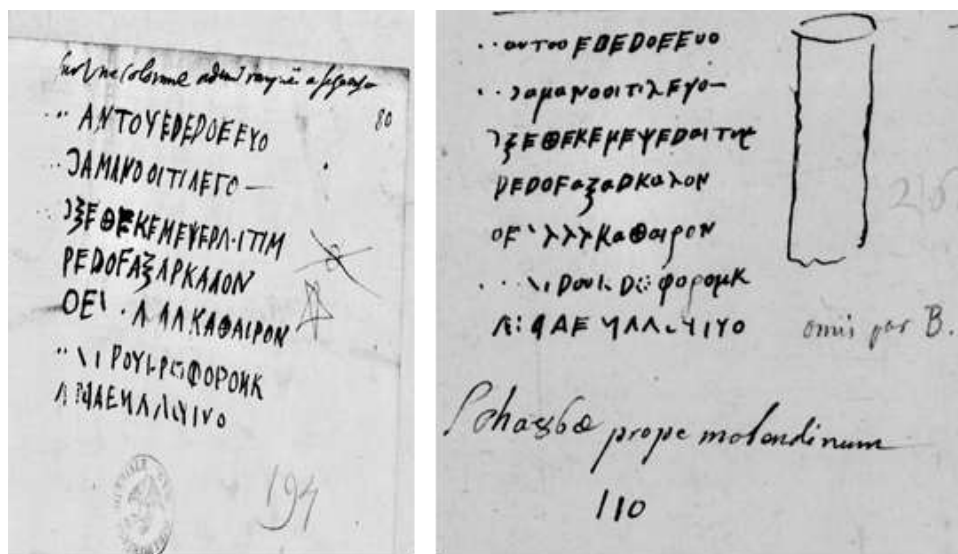


Figura 3: Apógrafo del Reglamento de Amiclas. *Collectio inscriptionum atticarum et graecarum, Suppl. Gr. 571B fol. 225.*¹³⁰²



¹³⁰¹ Imagen del manuscrito del proyecto *Gallica* de la Bibliothèque Nationale de France <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b110048132>>.

¹³⁰² La imagen ha sido cedida para usos científicos por la Bibliothèque Nationale de France.

Fourmont nota que se trata de una columna, dañada en el lado superior, situada en *Fehassae prope molendinum*. En términos generales, la labor epigráfica de Fourmont ha sido duramente criticada por sus libertades, dados los casos confirmados de falsificación, plagio e, incluso, destrucción de las inscripciones;¹³⁰³ ya Boeck dedica toda una sección a las *Inscriptiones Fourmonti spuriae* en su corpus de inscripciones (*CIG* vol. I págs. 61-104). En ese sentido, la crítica moderna ha demostrado numerosas contradicciones en la obra de Fourmont, pero curiosamente ha defendido también la autenticidad de parte de sus trabajos.¹³⁰⁴ En este caso, los múltiples bocetos y la aparente incomprensión del texto abogan por la fiabilidad de la transcripción:¹³⁰⁵ el ya mencionado *CIG* 15 afirmó su autenticidad y la reprodujo sin apenas discutir la versión de Fourmont, si bien notó diversas posibilidades de lectura de algunas grafías, como **M** (M o N), y negó, acertadamente, la posibilidad de que ξ fuera el equivalente de ξ . La primera edición moderna la encontramos en las *IG* V 1. 722, donde, es considerada una inscripción métrica funeraria, y sigue a grandes rasgos las conjeturas de Boeck.

El artículo de BEATTIE (1951) revolucionó la interpretación de la inscripción. Siguiendo ya la vía iniciada por Boeck, Beattie parte del supuesto que la transcripción de Fourmont reproduce las letras que el erudito francés creía reconocer en la inscripción, y no necesariamente las que eran. A su juicio, la transcripción está plagada de confusiones sistemáticas de unas letras con otras por su similitud y, por tanto, es posible detectar ciertos patrones de error y corregirlos para dar un sentido unitario al texto. Así pues, Beattie reinterpretó, con cierta libertad, el valor de muchas letras, aportó una nueva interpretación global al texto y llegó a la conclusión de que se trataba de una *lex sacra* que regula unos cultos femeninos, muy probablemente a Deméter, y no de una inscripción funeraria, como se había creído previamente. No hay duda de que la interpretación de este investigador inglés es la que ha triunfado hoy en día entre la comunidad científica, por cuanto es la aceptada en corpus de referencia (*LSS* 28 = *SEG* 22. 296).

¹³⁰³ El propio abad confesó en su correspondencia algunas de estas prácticas, cf. RASPI-SIERRA (1998: 16); STONEMAN (1985, para su estancia en Esparta); MORET (2013).

¹³⁰⁴ GENGLER (2016: 65 y ss.).

¹³⁰⁵ BEATTIE (1951: 46).

Alejándose de la *communis opinio*, pero, con cierta razón, los editores de *NOMIMA I* critican a Beattie porque «ses restitutions font bon marché de la copie de Fourmont» y, en su lugar, optan por realizar una nueva edición siguiendo las transcripciones manuscritas del abad francés, sin renunciar a algunas de las aportaciones de Beattie. Una simple presentación del texto de la inscripción en tres de las ediciones antes mencionadas nos permite observar las enormes divergencias:

<p>[...]αντου ἔδε ροὲ εὔο- [...]θάμα νοοῖ· τί λέγω; [...] ὃς ἔθηκε μὲ χέρων τιμ [...] ἔδοφας ἄρκαλον 5 [...]οε \. [ἀ]λλὰ καθαίρων [...] \ ιρου [.]ροφόρο[ν] κ-[...] [...]αγ φαεν Λ Λ [...]</p> <p>IGV 1. 722</p>	<p>[...]ΑΝΤΩ μεδὲ τῷ φειῶ [ένυφ]ασάσθο, τὶ μὲ πο[λι]- [ανόμ]ος ἔθηκε· μὲ χέρων τιμ- [αχέν] πεδ' ὄφᾶς Ἀρκάλον, [μεδὲ π]ο[λι]έν· [ἀ]λλὰ καθαίρων- [τας τὸ δὸ]μα τὸς [πυ]ροφόρος κ[αὶ] †ΛΓΑΕΜΛΛ[.]Υ[.]Ι[.]ΥΟ†</p> <p>BEATTIE (1951: 58)</p>	<p>[...]ANTOYEΔEPOEEYO [...]AMANO OITIIAΛEΓO[...] [...]ος ἔθηκε μὲ χέρων τιμ- πεδ' ὄφᾶς Ἀρκάλον ΟΕ . . ἀ[λ]λα καθαίρόν- [τον] . ΡΟ ὑδροφόρογ Κ ΑΜΑΕ . ΛΛιΥιΥΟ</p> <p>NOMIMA I 67</p>
---	---	---

Ciertamente, Beattie progresó enormemente al corregir algunos errores muy plausibles en los esbozos del apógrafo de Fourmont, como, por ejemplo, la confusión entre delta y ro¹³⁰⁶ o entre ro y pi. Más discutible, desde un punto de vista paleográfico, es una supuesta confusión entre ro (ϐ) y tau (τ) (l. 1). No obstante, la mayor controversia la encontramos en la interpretación de la grafía Μ, por cuanto Beattie asigna a esta letra tres valores diferentes: mi (Μ), sigma (Ϛ) y ni (Ν), esta paleográficamente más probable, por la desaparición de trazo final. En ese sentido, BEATTIE (1951: 52) dedujo también que la inscripción presentaba una doble grafía para la sigma (Ϛ , ϛ) e, incluso, propuso que muchas de las ípsilons de la transcripción de Fournont eran, en verdad, sigmas, que, por su orientación, habían sido identificadas erróneamente por el francés (Ϛ , ϛ). Por último, aduciendo también una imprecisión por parte del abad, restituyó una copa en lugar de una fi en la línea 6.

¹³⁰⁶ Estas inconsistencias a la hora de detallar el asta de la ro se pueden apreciar ya en los dos esbozos de Fourmont. Algunos ejemplos: en el folio 80 se lee claramente en la línea 3 ΕΘΕΚΕΜΕΧΕΡΑ, mientras que en el 110 ΕΘΕΚΕμΕΧΕΑ; también, en la línea siguiente, ΡΕΔΟΦΑΞΑΡΚΑΛΟΝ por ΡΕΔΟΦαξαΑΚΑΛΟΝ.

A nuestro entender, es necesario confrontar la hipótesis de Beattie con nuestro conocimiento actual de los alfabetos arcaicos. La monografía de JEFFERY (1990 [1961]: 183 y ss.) es particularmente útil para este propósito, puesto que recopila los principales rasgos de la escritura laconia. Una primera precisión es que no hay dos grafías posibles de sigma, dado que la sigma es representada en las inscripciones laconias de un modo similar a como aparece transcrita en las líneas 3-4, ya sea con tres, cuatro o cinco trazos (Ϛ, ϛ, Ϝ). Sí que es posible que la grafía M, que Beattie considera una sigma, pueda tratarse de la letra san. No obstante, dentro del corpus de la inscripciones laconias, la san solo se documenta en un alfabeto de Tarento (ca. siglo VI) y, de acuerdo con Jeffery, parece más bien tratarse de una grafía fosilizada y sin uso (IG XIV 2420, 5, vid. JEFFERY (1990 [1961]: lámina 53, núm. 15). De igual modo, encontramos un uso muy restringido de la copa, solamente testimoniada en dos abecedarios, el de Tarento antes mencionado, y en otro alfabeto transcrito en una cratera de Vix, de origen laconio (JEFFERY (1990 [1961]: 191-192, lámina 39, núm. 66). A pesar de estas pobres evidencias, no es del todo improbable que en la inscripción de Amiclas se emplee, al menos en una ocasión, la san: así en la línea 5, en la secuencia ΦOPOM (ΦόροϚ, según Beattie) la M podría tratarse de la san, pero no pueden descartarse una muy probable confusión entre M y N, como restituyen Van Effenterre y Ruzé (NOMIMA I pág. 279). Aún son mayores las dudas en cuanto a la lectura de la copa en esta misma secuencia, ya que no hay motivos para desconfiar de un compuesto de la productiva terminación -φόροϚ.¹³⁰⁷

Por lo que atañe a la confusión entre Y y M, en primer lugar, debemos notar que los esbozos de Fourmont presentan tres formas diferentes para la ípsilon, todas ellas documentadas en inscripciones laconias: Ϝ (l. 1), ϝ (l. 7, en fol. 88), corregido, en las

¹³⁰⁷ *Contra* BEATTIE (1951: 54): «Hitherto the Φ of l.6 has been accepted as a equivalent to φ. This is sacealy possible. The Laconian Φ is regularly Ϝ [...] The symbol φ can in fact represent Φ, φ, and this provides a compount of -φόροϚ (-φόροϚ) ‘attendant’, which is entirely appropriate to the context. The reading φ can only be justified if it is supposed that Fourmont modernized this letter while he copied all the others in the engraver’s style with fair accuracy.» No obstante, en el otras inscripciones laconias de este periodo se menciona en múltiples ocasiones ϛόροι y ϛόροι, siempre grafiados con cappa y nunca con copa, cf. p.e., SEG 11. 772a (ca. siglo VI). Por lo que atañe a la grafía de la fi, JEFFERY (1990 [1961]: 183) recoge que esta puede ser representada indistintamente tanto Ϝ como ϝ, con un asta vertical sobresaliente, de modo que no tenemos motivos para dudar del apógrafo de Fourmont.

otras transliteraciones a **Υ**, que encontramos en otras líneas de la inscripción (l. 1, 6, 7). A juzgar por los dibujos de Fourmont, la grafía **Υ** con el asta central es predominante en la inscripción, lo cual parece ser un indicio para datarla hacia finales del arcaísmo.¹³⁰⁸ En segundo lugar, de acuerdo con diversas imágenes y dibujos del volumen de Jeffery,¹³⁰⁹ la ípsilon no se halla en ningún caso ladeada, como sugiere Beattie, sino que uniformemente se presenta con un trazo central recto y dos ápices superiores, de modo que debemos rechazar por inverosímil una confusión constante entre ípsilon, mi y san.



Ciertamente, esto refuta la mayoría de las restituciones de Beattie y limita enormemente la inteligibilidad de la inscripción. En ese sentido, consideramos particularmente juiciosas las reflexiones de los editores de *NOMIMA*, puesto que, a pesar de ser escépticos con las restituciones de Beattie, juzgan acertadas las lecturas de las líneas 4 y 6, que son, además, relevantes para nuestros intereses. Retomamos, pues, la edición de *NOMIMA* con unos leves cambios:

	[...]ANTOYEDEPOEEYO	[?]
	[...]AMANOOITIAEFO	[...] estableció, la mujer viuda no
	[...]Σ ἔθεκε μὲ χέρῳ TIM- πεδ' ὄφᾶς Ἀρχάλον	[...] en el territorio de la comunidad (ὄφᾶ) de los árcalos [...] pero
5	OE [...] [ἀ]λλᾶ καθαίρον- [...] Π(ve/P)OY [...] Π(ve/P)[.]φόρον K- [...] ἈΜΑΕΝΛΑΙΥΟ	purific[a?] [...] el/la portador/a de [?]

El contenido de las dos primeras y la última líneas no son comprensibles, de modo que obviaremos su comentario. En la línea 3 hallamos un verbo en forma personal, ἔθεκε, que parece hacer referencia al establecimiento de algo. En la epigrafía funeraria y votiva en general es usual la construcción ἀνέθεκε(v) seguida del dativo y, en muchas ocasiones, precedida por el nombre del ofertante en nominativo.¹³¹⁰ La secuencia ἔθεκε μὲ y,

¹³⁰⁸ Cf. JEFFERY (1990 [1961]: 184).

¹³⁰⁹ Vid. JEFFERY (1990 [1961]: lámina 35, núm. 35; lámina 37, núm. 32, 49; lámina 39, núm. 60).

¹³¹⁰ Algunos ejemplos de este tipo de epigrafía en Lacedemonia: *SEG* 9. 690; 11. 653; *IG*. V.1 222.

seguidamente, la mención de una viuda (χέρων, 3) indujeron a los editores de las *Inscriptiones Graecae* a considerar el carácter funerario de la inscripción. La construcción μ' ἔθεκε se encuentra en inscripciones votivas o fúnebres e, incluso, el hipébaton ἔθεκέ με tiene un paralelo en otro documento epigráfico beocio.¹³¹¹ Sin duda, en estas inscripciones encontramos ante el topos del objeto parlante, usual en la epigrafía griega, ya que las propias inscripciones se refieren a sí mismas en primera persona (με). No obstante, si aceptamos que en la inscripción de Amiclas με es un pronombre que refiere al propio soporte escrito de la inscripción, es extraña, por su ambigüedad, la presencia de dos acusativos seguidos, με y χέρων.¹³¹²

Otra posibilidad más satisfactoria, apuntada por Beattie y los editores de *NOMIMA*, es que ἔθεκε tenga un sentido más jurídico, de modo que indique ‘establecer’ o ‘disponer’ una normativa (cf. por ejemplo, θεσμοθέτης). En ese sentido, no son extrañas en las fuentes literarias expresiones como ἔθεκε νόμον o, directamente, ἔθεκε acompañado del precepto en infinitivo,¹³¹³ pero, hasta donde llega nuestro conocimiento, este valor de τίθημι apenas se documenta en las fuentes epigráficas.¹³¹⁴ De aceptar este valor para ἔθεκε, parece más plausible que μέ sea la partícula negativa μή y que introduzca algún tipo de cláusula, independiente o dependiente de ἔθεκε. Dicha cláusula se trataría de algún tipo de prohibición o exclusión que implicaría de algún modo a la figura de la viuda (χήρα). La mención de la mujer viuda ha dado lugar a diversas

¹³¹¹ Cf. Se trata de una inscripción votiva de los Alcmeónidas: *IG I² 472* (Beocia, ca. 550): [Φοί]βο μὲν εἰμ' ἀγαλ[μια Λ]ατ[ο]ίδῃα καλ[ό]ν· | [ho δ' A]λκμείονος ἠῶς Ἀλκμεονίδες | ἡίποισι νικέ[σας] ἔθεκέ μ' [όκέαις], | ἡὰς Κνοπι [...] ἔλαυν' ho [...] | ἡστ' ἐν Ἀθάναις Παλάδος πανέ[γυρις]. Vid esta construcción con el orden natural en otras inscripciones: *SEG 25. 536* (Beocia, siglo VI): Σαμαντράδας | μ' ἔθεκε μνάμα ἐπὶ [Σ]αμόνδαι; *SEG. 49. 505* (Beocia, ca. 510): Μνασιθείο : μνῆμ' εἰ | μὲν ἐπ' ὀδοῖ : καλόν· | ἀλλὰ μ' ἔθεκεν : | Πύρι|χος : ἀρχαίεις : ἀντὶ | φιλεμοσύνης; *IG IV 510 B* (Argia, ca. 460): Τιμοκ<λ>ῆς μ' ἔθεκε.

¹³¹² En las *IG* se considera una inscripción métrica, porque la secuencia ἔθεκέ με χερ parece seguir un ritmo dactílico (- √ - -), de modo que las exigencias del metro podrían explicar esta construcción. No obstante, esto parece improbable ya que, en las líneas siguientes, donde el texto es más inteligible, no se puede apreciar ninguna estructura métrica.

¹³¹³ Cf. *LSJ* s.v. τίθημι V.

¹³¹⁴ Cf. en un texto claramente poético: *IG I³ 1163 40-41*: [...] βροτοῖσι δὲ πᾶσι τὸ λοιπὸν | φράζεσθαι λογίον πιστὸν ἔθεκε τέλος. φράζεσθαι λογίον πιστὸν ἔθεκε τέλος.

especulaciones sobre el carácter ritual o religioso de la inscripción. Por ejemplo, BEATTIE (1951: 50-51) considera que *χέρρα* no tiene aquí su significado usual, sino que designa a cualquier mujer adulta sin casarse, de modo que, a su juicio, la inscripción regularía el acceso a ciertos rituales o cultos femeninos, probablemente dedicados a Deméter o Ártemis.

Mayor seguridad tenemos a la hora de interpretar la línea siguiente. Acertadamente Beattie afirmó que la palabra *ὄβα* era una variante gráfica del término *ὄβα*,¹³¹⁵ documentado en inscripciones laconias más tardías.¹³¹⁶ Las fuentes literarias nos transmiten más información al respecto: por un lado, de un modo un tanto oscuro, Plutarco detalla que, entre otras medidas, Licurgo estableció las tribus y las *ὄβαί*, esto es una división del pueblo espartano;¹³¹⁷ por el otro, Hesiquio en diversas entradas de su léxico parece corroborar que se trataba de una subdivisión territorial.¹³¹⁸ En ese sentido, se han considerado las *ὄβαί* como las *κῶμαι* que, según un célebre pasaje de Tucídides, habían formado inicialmente Grecia (*κατὰ κῶμας δὲ τῷ παλαιῷ τῆς Ἑλλάδος τρόπῳ οἰκισθείσης*, 1. 10, 3), pero esta es una inferencia difícil de probar.¹³¹⁹ Ciertamente, no resulta fácil concretar qué tipo de división eran las *ὄβαί*, si eran de carácter territorial, administrativo o, como las *φυλαί*, de tipo tribal y cívico, y de ser así, en qué se

¹³¹⁵ Fonéticamente la bilabial oclusiva sonora /b/ parece debilitarse en el siglo v y convertirse en su alófono fricativo /β/ lo cual podría explicar la confusión de las grafías. No obstante, la epigrafía documenta solo otro caso muy dudoso (*IGV*. 1. 1587, 1 *ΦΠΙΘΙΣΑ*), vid. STRIANO CORROCHANO (1989: 129-131).

¹³¹⁶ Cf. *IG*. V.1, 26, l. 11 y 15 (Esparta, ca. siglo I-II); *IG* V. 1. 27, l. 18, 20 y 23 (*idem*); *IG* V. 1. 674, l. 2 (Esparta, ca. siglo I d.C.), esta vez en plural; *IG*. V. 1. 675, 4 (*idem*), etc. Se trata de inscripciones que conmemoran la victoria de *σφαιραεῖς* espartanos en diversos certámenes y emplean este para embellecer la inscripción con cierto tono arcaico.

¹³¹⁷ *Plu. Lyc.* 6. 2: ἐν τούτοις τὸ μὲν φυλὰς φυλάξαι καὶ ὄβας ὄβάξαι διελεῖν ἐστὶ καὶ κατανεῖμαι τὸ πλῆθος εἰς μερίδας, ὧν τὰς μὲν φυλὰς, τὰς δὲ ὄβας προσηγόρευκεν.

¹³¹⁸ *Hsch.* s.v. ὄβαί· τόποι μεγαλομερεῖς; s.v. ὄβάτας· τοὺς φυλέτας; cf. los cognatos *Hsch.* s.v. ὄας· τὰς κῶμας; s.v. ὠγή· κῶμη.

¹³¹⁹ Vid. WADE-GERY (1944: 117-123); NEGRI (1978), que de acuerdo con las inscripciones antes mencionadas consideran la existencia de cinco *ὄβαί*: Amiclas, Cinosura, Limne, Mesoa y Neópolis. Es elocuente que Pausanias (3. 16, 9), en el relato etiológico de Ártemis Ortia, mencione la división de Esparta en estas secciones, a excepción de Amiclas. Según CARTLEDGE (1978: 428-431) las *ὄβαί* proporcionaban soldados, divididos en sus respectivos *λόχοι*, al ejército espartano, cf. *Hdt.* 9.53, 3.

diferenciaban de las φυλαί.¹³²⁰ En todo caso, como ya notó BEATTIE (1951: 48), la mención de esta ὠβά da razón a Plutarco y parece confirmar la existencia de esta subdivisión cívica en época arcaica.

El genitivo plural Ἀρκάλων es un *unicum* y, nuevamente, debemos a BEATTIE (1951: 49-50) la interpretación hoy aceptada. Según Beattie, Ἄρκαλο es un etnónimo asimilable a Ἄργαλο, uno de los hijos de Amiclas, héroe epónimo de la zona e hijo, a su vez, del mítico Lacedemón.¹³²¹ Como el propio Amiclas, Ἄργαλο parece ser el héroe epónimo de una ὠβά que recibía su nombre. Es más, recientemente, LUPI (2018: 174) ha propuesto que también Jacinto, hermano de Ἄργαλο, era considerado fundador de un ὠβά, de acuerdo con el testimonio de una inscripción votiva, donde parece nombrarse a los Ὑακίνθιοι, pero hay algunas dificultades para la lectura e interpretación de este documento epigráfico.¹³²² Por último, BEATTIE (1951: 49-50) ya apuntó ingeniosamente que Ἐβάλο (Οἴβαλος), hijo de Cinortas y sobrino de Ἄρκαλο, recuerda fonéticamente la palabra ὠβά.

La mención de la ὠβὰ Ἀρκάλων sitúa la inscripción en el entramado administrativo, y tal vez religioso, que organizaba este territorio espartano. Esta dimensión colectiva encaja con el contexto religioso que se atisba en la línea siguiente, [ἀ]λλά καθαίρων[-?]. En efecto, pese a la pérdida de la desinencia, no hay duda de que nos encontramos ante una forma de καθαίρω, el verbo por excelencia para referir a la purificación en los reglamentos rituales. El adverbio ἀλλά indica una oposición con la laguna precedente,¹³²³ de modo que se puede deducir que su contenido también tenía

¹³²⁰ Cf. LUPI (2018: 164-174) que evalúa críticamente la bibliografía anterior y considera que las ὠβαί eran probablemente una subdivisión de las φυλαί.

¹³²¹ Cf. Paus. 3. 1, 3; 7. 18, 5; Hsch. s.v. Ἀργαῖος. El cambio del punto de articulación de la oclusiva dorsovelar /g/ a la velar /k/ no es del todo extraño, si bien también puede aducirse un error de copia por parte de Fourmont, cf. STRIANO GORROCHANO (1989: 127-128).

¹³²² SEG. 28. 404 (Egias, ca. 550): ἠυακίνθιοι ἀνέθεν ἀίται ἀγροίκο(ι), cf. JEFFERY (1991: 447, núm. 51a).

¹³²³ BEATTIE (1951: 51-52) reconstruye al final de la laguna el infinitivo [π]ο[λ]ῆν que, a su criterio, tiene como sujeto χέρων de la línea 3: «no unmarried woman [...] serve as a Pôlus» y relaciona el infinitivo πολέω con las πῶλοι ‘doncellas’ en los cultos femeninos, y, particularmente, con Ἄρτεμις que recibía en Paros el epíteto Πῶλος (IG XII Suppl. 202). Nótese que el derivado πῶλος aparece en otro epíteto más documentado, Taurópolis, cf. para el desarrollo de este culto, particularmente en Halas, OLLER GUZMÁN (2008: especialmente 237-238). No obstante, como reconoce el propio Battie, el verbo πολέω

algún tipo de relación con la impureza. De la prescripción de purificar se infiere implícitamente que algunos de los actos o situaciones planteadas previamente comportaban algún tipo de impureza sobre un lugar o sobre una persona.

En la línea siguiente parece mencionarse un cargo religioso mediante el compuesto -φόρος. Ya Boeck propuso la lectura ὕδροφορος que es también la aceptada por los editores de *NOMIMA* I 67. La ὕδροφορία era un cargo ostentado mayoritariamente por doncellas núbiles que portaban el agua para los rituales, especialmente en los sacrificios.¹³²⁴ De aceptar esta lectura, la mención de una ὕδροφορος confirmaría no solo el claro sentido religioso de la inscripción, sino también la involucración de las mujeres en un culto femenino, como hipotetiza BEATTIE (1951: especialmente, 50-52) a raíz de su reconstrucción. A nuestro entender, se debe objetar que los dibujos de Fourmont no permiten llegar a conclusiones definitivas. Así, no hay duda en cuanto a la secuencia ΦΟΡΟΣ, pero, los trazos de las letras anteriores son difíciles de interpretar en las diversas transcripciones: antes de la fi encontramos una marca redondeada que bien podría ser una ómicron de un tamaño menor a las anteriores. Mayor dificultad tenemos a la hora de leer una ro antes de esta supuesta ómicron, puesto que, como en otras ocasiones, encontramos una inconsistencia entre P (fol. 80) y Δ (fol. 110) en los apógrafos del sabio francés. Por último, antes de esta grafía, Fourmont reproduce en los esbozos un trazo vertical acompañado de un trazo medial (|-) que, de acuerdo con lo anterior, difícilmente puede leerse como una D. Es más, en caso de que fueran precisas las reproducciones, estas parecen incluso sugerir una variante laconia de la letra H.¹³²⁵ En suma, por estas razones, así como la enorme productividad de los compuestos en -φόρος, no podemos estar seguros sobre la reconstrucción del término.

En conclusión, esta inscripción pone de manifiesto un proceso indeterminado de purificación en la órbita de la ὠβά de los Árcalos. En efecto, esto parece evidenciarse con

más bien refiere a la compra de un sacerdocio, aunque este es un fenómeno mayormente documentado a partir del siglo III. Por último, es discutible que πολῆν sea la única reconstrucción posible a causa de la pérdida del contexto anterior, y más bien parece muy probable que se trate de un infinitivo acabado en -εν

¹³²⁴ Cf. DILLON (2001: 56, 205).

¹³²⁵ No obstante, esta variante se documenta a partir del siglo V, usualmente en el sur de Italia, cf. JEFFERY (1990 [1961]: 183).

el verbo principal ἔθεκε y la mención de un cargo religioso, cuyo segundo compuesto es -φόρος. La mención de una viuda (χέρου, 3) indica probablemente que se trataban restricciones de carácter funerario, aunque esto no impide que se incluyera una normativa ritual con un contenido más extenso. En todo caso, no se puede dudar el carácter público de la inscripción y el interés por ocuparse de la pureza y la impureza. Si aceptamos la hipótesis de que se trata de un reglamento religioso, sería uno de los documentos públicos más tempranamente documentados en la zona. En ese sentido, conservamos otros dos documentos epigráficos de principios del siglo V, que parecen testimoniar la extensión de este tipo de epigrafía cultural en Laconia,¹³²⁶ a saber, un reglamento de Gitio (*IG*. V.1. 1155)¹³²⁷ y un calendario sacrificial a Zeus Kabotas (*IG* V. 1. 1316), hallado en la vecina Tálamas.¹³²⁸

6.1.4. *Lex sacra* de Metrópolis (siglo IV)

Se trata de un bloque de mármol hallado en la pared de una casa particular en la actual Torpali, cerca de Éfeso y Metrópolis. Parece faltar la parte superior y el lateral izquierdo está particularmente dañado. al final del documento se menciona la Μητήρ Γαλλήσια, lo cual ha ayudado a situar la inscripción en el Γαλλήσιον, un topónimo tanto de un monte próximo a Colofón y Éfeso como de una ciudad próxima a Éfeso.¹³²⁹ La primera edición se encuentra en un informe de la expedición arqueológica llevada a cabo por la *Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* en 1911 (*non vidi*). Posteriormente fue incorporada al corpus *Die Inschriften von Ephesos* (*IEph*. 3401) y varios años después al de *Lois Sacrées d'Asie Mineure* (*LSAM* 29), cuyas restituciones se encuentran en la edición del *SEG* 46, 1471. Más recientemente, encontramos los útiles comentarios de LE-GUEN POLLET (1991: 88-90, núm 29) y el del *CGRN* 71. Presentamos la inscripción

¹³²⁶ Cf. BORING (1979: 29-33).

¹³²⁷ *IG*. V.1. 1155: μεδένα *vac.* | ἀποστρουθέσαι· | αἱ δὲ κα ἀποστρυ|[θ]ῆται, ἀφαῖται | ἔ ἡ δόλος·
|[...]ραι δὲ ἡόπε | νόμος, *vac.* | ἀποστάτο *vac.* La principal dificultad es la comprensión de ἀποστρουθάομαι, pero no hay duda del carácter punitivo de la inscripción (ἀφαῖται, cf. *DGE* s.v. ἀπῶ 2, con paralelos en las inscripciones de Gortina)

¹³²⁸ *IG* V. 1. 1316: Διδς Καβάτα. | πέμποι | φέτει | θύεν | [ἀ]λέμιον. | Γαλήλιο, cf. Zeus Cabotas en Gitio, Paus. 3. 22, 1.

¹³²⁹ Cf. *DGE* s.v. Γαλλήσιος, particularmente Str. 14. 1, 27.

siguiendo la edición de los editores del *CGRN*, que combina las restauraciones de Sokolowsky con las de los editores de las inscripciones de Éfeso:

[...]	[...] se es puro [de una defunción] a los
[ἀγνεύ]εται ἀπὸ	doce (=11) días; de (relaciones con) su
[κῆδους] ἡμέρας	propia mujer, a los dos días (=1); de
[δώδεκα], ¹³³⁰ ἀπὸ	(relaciones con) una prostituta, al
[γυν]αικὸς τῆς	tercero (=2). Que no se expulse [al
5 [ιδί]α]ς ἡμέρας δύ[ο],	suplicante del altar] en el que se haya
[ἀπὸ ἐ]ταίρου τρεῖς ·	instalado ni [se cometa contra él]
[ικέτην] μὴ ἀπέλκειν	ningún acto injusto. Aquel que cometa
[βωμοῖς] ἐπιστά-	injusticia (¿contra el suplicante?), que
[μενο]ν μηδὲ <i>vac.</i>	no (le sea) propicia la Madre Galesia.
10 [δοῶν] μ[η]θὲν ἄδι-	
[κον] · ὅς δ' [ἄν] ἀδική-	
[σηι], μὴ εἴλωσ ἀύ-	
[τῶι ἢ] Μήτηρ [ἢ] Γαλ-	
[λησί]α. <i>vac.</i>	

Como se puede observar, una fractura en la parte derecha de la inscripción ha comportado que se hayan realizado muchas restituciones, en su mayoría propuestas por los primeros editores, si bien algunas enmendadas y discutidas con lucidez por Sokolowsky. El documento epigráfico parece estar dirigido a los participantes del culto a la llamada Madre Galesia, una deidad local, relacionada con el ὄρος Γαλλησίον, situado en las cercanías de Metrópolis. No cabe duda de que el culto a esta deidad femenina era de carácter oriental, similar al de otras deidades, como la diosa frigia Cibeles, que en griego suele ser nombrada con las formas Μήτηρ θεά o Μητήρ θεῶν.¹³³¹ La adoración a

¹³³⁰ Somos conscientes de que el sistema de cómputo en la Antigüedad era inclusivo, de modo que es necesario restar un día a cada una de las cláusulas. No obstante, hemos optado por no aplicar este criterio en las traducciones, puesto que, esto llevaría, en ocasiones, a cambiar números ordinales o modificar el contenido de las inscripciones para hacerlas inteligibles. A fin de conservar la literalidad del texto y facilitar la comprensión pondremos entre paréntesis el número de días de acuerdo con nuestro cómputo cuando ello sea relevante.

¹³³¹ Para el sincretismo de esta diosa con Deméter y otras deidades femeninas, cf. BURKERT (2007 [1977]: 240-242).

Cibeles era común en Jonia y en Asia Menor, particularmente en Pérgamo y Priene, si bien la inscripción de la Madre Galesia sería uno de sus testimonios más tempranos a un culto de una diosa de estas características.¹³³² Gracias a la arqueología, podemos situar de una manera aproximada el lugar donde esta deidad recibía culto. De hecho, en las cercanías de Metrópolis, al pie de la montaña de Galesio, se ha encontrado un santuario cuya actividad parece iniciarse en el siglo IV y se prolonga hasta finales del siglo II d.C. Asimismo, en este yacimiento se han hallado curiosos exvotos y estatuillas de la diosa, que en ocasiones va acompañada de dos enigmáticas figuras masculinas en sus costados.¹³³³

Todo parece indicar que la inscripción estaba situada cerca del recinto de la diosa y pretendía proteger el santuario de dos tipos de transgresiones: la impureza (1-6) y, de ser correcta la restauración de Sokolowsky, la violencia contra los suplicantes (10-14). Por lo que atañe a la primera cuestión, es destacable el estilo braquilógico de la primera parte del documento. En efecto, tras el verbo ἀγνεύω encontramos de manera concatenada tres construcciones de ἀπό + genitivo seguidas del número de días que debía dejarse transcurrir. Como se puede apreciar, el documento sistematiza taxonómicamente la impureza según la fuente que la genera y decreta un número determinado de días debían pasar, a partir del momento que se tiene contacto con la impureza, para recobrar la pureza ritual. Esta formulación es usual de otros documentos epigráficos a partir del siglo II, muchos de ellos también situados en Asia Menor.¹³³⁴ Por

¹³³² Vid. para su ámbito de extensión, ROLLER (1999: 119 y ss.). Nótese que ya entre el siglo V y IV, su culto parece llegar a Atenas y Grecia Continental, y, un siglo más tarde, a Roma, como trata un conocido pasaje de Tito Livio (29. 11, 7), vid. igualmente Pi. Fr. 70b, 80, 95, 96; P. 3. 77-79. Para la introducción del culto en Priene, cf. MURRAY (2005: 197-210).

¹³³³ Vid. nuevamente ROLLER (1999: 202-203).

¹³³⁴ Cf. CGRN 155 (ca. siglo II), en Megápolis en Arcadia, aunque se trata de un culto oriental a Isis y Serapis, también LSCG 91 (ca. siglo I) en Ptolemaida, en Egipto; más claramente en Meonia (ca. 150), en un reglamento promulgado por Atalo II, 5-8: ἀγνεύειν δὲ | ἀπὸ μὲν κ[ή]δους ὀμαίμου πεμπτᾶϊον, τοῦ δὲ ἄλ|λου τριταῖον, ἀπὸ δὲ γυναι|κός; cf. PARKER (2016); asimismo la recientemente hallada *Iex sacra* de Tiatira, en Lidia (ca. siglo II), 1-8 ἀγνεύεται ἀπὸ ὀμαίμου | κήδους, ἀφ' ἧς ἂν ἡμέρας θάψη | ἢ μὴ συνπαρὸν αἰσθηται, ἡμέρας | ἑννέα, ἀπὸ δὲ ὀθνείου, ἂν ἐπε|σέλθη, ἡμέρας τρεῖς, ἀπὸ περι|δείπνου ἡμέρας δύο, ἀπὸ ἐκφορᾶς|[λ]ουσάμενος, σφόδρα φαγὼν τρι[τ]αῖος, cf. MALAY-PETZL (2017: 25-29, núm. 1). Vid. igualmente LSCG 24 (*infra*); LSAM 51 (*infra*); LSS 91 (*infra*).

su simplicidad sintáctica, da la sensación de que estos documentos actuaban a modo de catálogos o recordatorios de las diversas impurezas de las que se debía ser libre antes de penetrar en el santuario. En ese sentido, que no se mencione ningún ritual da a entender que el propio paso del tiempo era un modo de revertir la impureza y solo eso bastaba para recuperar la pureza ritual requerida para acceder al templo.¹³³⁵

Del número de días decretado podemos deducir que la gravedad de la impureza se reflejaba en su perdurabilidad en el tiempo. La primera cláusula, reconstruida casi íntegramente por los editores, parece referir a la defunción o los ritos funerarios (κήδους, 2).¹³³⁶ Con mayor grado de incerteza se reconstruye δώδεκα al inicio de la siguiente línea; ya Sokolowsky (*LSAM* pág. 84) mostraba al respecto sus reservas: «La restitution δώδεκα est trop courte, d'ailleurs une periode de 12 jours me paraît trop longue.» No obstante, si tomamos en perspectiva la documentación epigráfica posterior, no parece que haya una homogeneidad en cuanto a la persistencia de la impureza. Presentamos seguidamente una tabla comparativa con el corpus epigráfico que hemos podido colacionar:¹³³⁷

¹³³⁵ Cf. el paralelo notado por Sokolowsky y Le Guen-Pollet, D. 22. 78: [...] δεῖν τὸν εἰς ἰεῖρ' εἰσιόντα καὶ χερνίβων καὶ κανῶν ἀπόμεινον, καὶ τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς ἐπιμελείας προστάτην ἐσόμεινον οὐχὶ προειρημένον ἡμερῶν ἀριθμὸν ἀγνεύειν.

¹³³⁶ En efecto, la regularidad en el tamaño de las letras solo permite esta reconstrucción. Cf. asimismo la glosa de Hsch. s.v. ἀγνεύειν · καθαρεύειν, ἀπό τε ἀφροδισίων (q. A Eur. *Hipp.* 655) καὶ ἀπὸ νεκροῦ.

¹³³⁷ Omitimos otras inscripciones que mencionan la impureza de la muerte, pero que no especifican un número concreto de días.

Tabla 4: Reglamentos culturales, impureza y defunción o participación en rituales fúnebres.

Referencia	Descripción	Lugar	Datación	Días
SEG60 1333	Reglamento del Asclepieo	Yaylakale (Pérgamo)	ca 200	(1) día tras deceso y cortejo fúnebre (ἀπὸ νεκροῦ δὲ καὶ ἀπὸ ἐκφορᾶς (?) δευτεραίου, 8-10)
LSAM18	Reglamento cultural	Meonia (Lidia)	ca. 147	(4) si es un familiar o (2) si es un extraño (ἀγνεύειν δὲ ἀπὸ μὲν κ[ή]δους ὁμαίμου πεμπταίου, τοῦ δὲ ἄλλου τριταίου, l. 6-9)
LSAM12,	Culto de Atenea Nicéforo	Pérgamo	ca. 133	(1) si se trata de una defunción o de una parturienta, (el mismo día) si es el cortejo fúnebre o tienen contacto con la tumba (ὡσαύτως δὲ καὶ ἀπὸ κήδους καὶ τεκούσης γυναικὸς δευτεραίος ἀπὸ δὲ τάφου καὶ ἐκφορᾶς περιοσάμενοι καὶ διελθόντες τὴν πύλην, κα θ' ἦν τὰ ἀγιστήρια τίθεται, καθαροὶ ἔστωσαν αὐθήμερον, 6-9)
LSCG 124	Reglamento de un santuario	Éreso	ca. 125	(19) familiar, (2?) si es extraño (ἀπὸ μὲν κάδεος ἰδίω [περιμένν]αντας ἀμέραις εἴκοσι · ἀπὸ δὲ [ἀλλοτρ]ῶ ἀμέραις τρεῖς λοεσσάμενον, 2-4)
LSS 119	Reglamento de un culto	Ptolemaida (Egipto)	ca. 100	(no se conserva el número de días) (ἀπ' ἀπαλλ[αγῆς], 4)
LSAM51	Culto de Artemis del Quitón	Mileto	ca. 71	(2) días ([ἀ]πὸ μὲν κήδε[ο]ς [καὶ] γυναικὸς [λ]έ [χου]ς καὶ κυνὸς [τε]το[χυ]ίας τ[ρ]ι [τα]ίου[ς] λουσα [μ]ένους, 5-10)
LSCG 55	Culto de Men	Sunión	ca. 200 d.C.	(9) días (καὶ ἀπὸ νεκροῦ διὰ ἡμερῶν δ[έ]κα], 6)
LSAM84	Culto de Dionisio Bromio	Esmirna	ca. 200 d.C.	(9) si es un familiar (2) en otra casa (ἦν δὲ τιν' οἰκείων θάνατος καὶ μοῖρα καλύψη, εἴργεσθαι μηνὸς τρίτατον μέρος ἐκ προπύλοιο· ἦν δ' ἄρ' ἀπ' ἀλλοτρῶν οἴκων τι μίασμα γένηται, ἡλείους τρισσοὺς μεῖναι νέκυος φθιμένιοι, 6-9)
LSCG 139	Reglamento cultural	Lindos	ca 200 d.C.	(9) si es un familiar (ἀπὸ κήδους [οἰκ]είου ἡμε μ', 13)
MALAY-PETZL (2017: núm 1)	Reglamento cultural de una diosa	Tiatira (Lidia)	ca 200 d.C.	(8) familiar, (2) extraño, (1) por un banquete fúnebre, (2) por un cortejo fúnebre (ἀγνεύεται ἀπὸ ὁμαίμου κήδους, ἀφ' ἧς ἂν ἡμέρας θάψη ἢ μὴ συνπαρῶν αἰσθηται, ἡμέρας ἐννέα, ἀπὸ δὲ ὀθνείου, ἂν ἐπε σέλθη, ἡμέρας τρεῖς, ἀπὸ περι δείτνου ἡμέρας δύο, ἀπὸ ἐκφορᾶς [λ]ουσάμενος, σκόρδα φαγῶν τρι[τ]αίος, 1-7)

Referencia	Descripción	Lugar	Datación	Días
LSS 91	Reglamento cultural	Lindos	ca. 225 d.C	(40) si es de un familiar, (6) después de lavar el cuerpo (?), ¹³³⁸ (3) después del cortejo fúnebre ([ἀπ]ὸ κήδους οἴκλου μα' [ἀπὸ λ]ούσεως κήδους ζ', ἀπο ισόδου γ', 13-14)
LSS106	Reglamento cultural	Cámiros (Rodas)	Sin datación, tal vez siglo I d.C.	(4) por un familiar próximo (?) ([τὸν εἰσ]ελθόντα ἀπὸ θανοντός [πατρὸς, μητρὸς ἀδελφῆς, ἀδελ]φουῦ πεμπταιῖ ον, 3-4, nótese la reconstrucción)

Desde un punto de vista geográfico, a simple vista se observa que las inscripciones se concentran en las islas del Egeo y en Asia Menor; no hay reglamentos de estas características en Grecia continental, a excepción de un culto de origen oriental en Sunión. En ese sentido, se ha apuntado ya que los cultos de origen o influencia oriental son más proclives a estos usos epigráficos y a sistematizar los días de abstinencia o impureza.¹³³⁹ Desde un punto de vista cronológico, su aparición parece ser frecuente a partir del siglo II y su extensión hasta bien entrada la época romana. Por lo que atañe la inscripción de Metrópolis, la comparación con el corpus nos permite observar que el número sugerido en la reconstrucción es plausible, puesto que no diverge mucho de otros cultos más tardíos. A diferencia de estos documentos epigráficos, la inscripción de Metrópolis no parece entrar a valorar las diversas casuísticas relacionadas con la muerte, como la relación con el difunto o el grado de participación en los ritos fúnebres. De hecho, de ser correcta la reconstrucción de Sokolowsky, el término κήδος se presta a cierta ambigüedad, puesto que señala tanto el luto, como los propios ritos fúnebres.¹³⁴⁰

La normativa cultural de la madre Galesia muestra un mayor interés en la impureza derivada de las relaciones sexuales, al presentar dos períodos de abstinencia

¹³³⁸ Cf. LSS pág. 161 *ad. loc.* interpreta de este modo ἀπὸ λούσεως κήδους. Sin embargo, no tiene sentido que la impureza sea drásticamente menor a la anterior, puesto que hay un contacto directo con el cadáver y estos rituales eran llevados a cabo por los propios familiares. Por nuestra parte nos preguntamos si λοῦσις puede hacer referencia a la ceremonia de purificación después del funeral.

¹³³⁹ Cf. GÜNTHER (2013: 257 y ss.); PETROVIC-PETROVIC (2018: 246 y ss.).

¹³⁴⁰ Cf. LSJ. s.v. κήδος.

diferentes según con quien se haya mantenido relaciones. Por un lado, el sexo con la esposa legítima (ἀπὸ | [γυν]αικὸς, 3-4) comporta dos días de impureza, mientras que, por el otro, con una prostituta tres ([ἀπὸ ἐ]ταίρας, 6), de lo que cabe deducir que el receptor de la inscripción era, en principio, un grupo de varones.¹³⁴¹ A criterio de los editores del *CGRN*, esta distinción particular puede deberse a la implicación de nociones morales en el concepto de pureza a medida que avanza el tiempo.¹³⁴² Por otro lado, ROBERTSON (2013: 220) sugiere que «Meter is strictest of the gods as regards intercourse» y que esta prohibición es una característica del culto de la diosa. En ese sentido, pone a colación la historia de Hipómenes y Atalanta, los cuales, según la versión que recoge Ovidio (*Met.* 10. 686-704), fueron convertidos en leones tras profanar un templo de la madre de los dioses (*deum Matri*, 686), si bien esta es una versión poco difundida.¹³⁴³ En ese sentido, la castidad parece ser también uno de los elementos que caracterizaban el sacerdocio de la diosa, al menos en época helenística.¹³⁴⁴

A criterio de Robertson, otro documento epigráfico parece también corroborar la relación entre la estricta observancia de la pureza y la madre de los dioses: se trata de la *lex sacra* de Filadelfia (*ca.* 150, *LSAM* 20) que regula un singular culto privado, fundado por un tal Dionisio. Sin entrar en detalle en las muchas dificultades que plantea la inscripción,¹³⁴⁵ en las líneas 25-40 se establece un código moral tanto para mujeres como hombres, según el cual las relaciones solo pueden tener lugar entre cónyuges. Estas

¹³⁴¹ Cf. *LSAM* 12.

¹³⁴² Esta es una idea ya anunciada por CHANIOTIS (2012: 126-130, 2018: *passim*, particularmente 41-42).

No obstante, como enuncia AUGIER (2017a: 17) otras hipótesis son posibles: [...] «pourquoi les relations sexuelles en dehors du cadre conjugal sont-elles plus restrictives ? Est-ce parce que la prostituée par exemple est en contact avec plus de fluides ? Ou pouvons-nous y voir un indice de moralisation des prescriptions ?»

¹³⁴³ No obstante, en la mayoría de las fuentes se relata que el templo era de Zeus o Júpiter y esta es la divinidad que procura el castigo a los profanadores, cf. Apollod. 3.9 ,2, Hyg. *Fab.* 185.

¹³⁴⁴ ROLLER (1999: 252-258), cf. Luc. *Syr.D.* 51. Para la introducción de su culto en el Ática, cf. ROLLER (1999: 162 y ss.) con un particular comentario sobre el μητρογύστης.

¹³⁴⁵ El documento ha sido particularmente estudiado tanto por su relación con el juramento hipocrático, como por preceder en algunas de sus doctrinas al cristianismo primitivo. Por estas razones, la bibliografía al respecto de esta inscripción es prácticamente inabarcable, vid. no obstante, el reciente comentario de DE HOZ GARCÍA-BELLIDO (2017, particularmente las primeras páginas para el estado de la cuestión).

restricciones aplicables a ambos sexos tienen, no obstante, una particular influencia en la mujer, que, tras entregarse a cualquier relación fuera del matrimonio, deja de ser ἀγνή y, en términos absolutos, se convierte en portadora de una mancilla religiosa, sin que se determine modo alguno de expiación (τὴν τοιαύτην μὴ εἶναι ἀγ[ν]ή[ν, ἀλλὰ μεμιασμέ] | νην καὶ μύσο[υ]ς ἐμφυλίου πλή[ρ]η, 37-38). Ya casi al final de la inscripción, se menciona que estas normas han sido situadas junto a la representación de Ag(d)istis, una diosa de origen asiático, asimilada en ocasiones a Cibeles o la Μήτηρ θεῶν, protectora del hogar,¹³⁴⁶ a la que se impreca que vele por el cumplimiento de estas normas (τα ταῦτα ἐτέθησαν παρὰ Ἄγγδιστιν [τὴν ἀγιωτάτην] | φύλακα καὶ οἰκοδέσποιναν τοῦδε τοῦ οἴκου, 51-52). El hecho de que Adgistis tuviera una representación física parece demostrar que la diosa jugaba un gran papel en esta comunidad religiosa. No obstante, es difícil determinar si el culto estaba dedicado exclusivamente a esta deidad, puesto que, anteriormente se mencionan los altares de una pléyade de divinidades y la inscripción finaliza invocando a Zeus Soter (60 y ss.). A esto debemos añadir que, como remarca Petzl en su reciente edición y comentario (*TAMV* 3 pág. 118, *ad loc.*), Ag(d)istis no es necesariamente un equivalente de Cibeles, ya que su culto como una deidad andrógina se documenta de manera autónoma en Frigia. Por otro lado, la impureza de la adúltera, presentada en términos absolutos en Filadelfia y sin posibilidad de remisión, contrasta con la de la inscripción de Metrópolis, donde la impureza pasa solo al varón y persiste durante uno o dos días, un periodo de abstención relativamente pequeño en comparación con lo que parece establecido para los funerales.

De igual modo, nos mostramos escépticos con las conclusiones de Robertson y consideramos que este tipo de casuísticas no necesariamente van asociadas a un supuesto estricto culto de esta diosa.¹³⁴⁷ En este sentido, estas prescripciones parecen más bien particularmente extendidas en época helenística, en Asia Menor y en las islas. Así parece evidenciarlo la siguiente tabla:

¹³⁴⁶ Cf. Str. 12. 5, 3; Hsch. s.v. Ἄγγδιστις. Nótese el mito que transmite Pausanias (7. 17, 9-13).

¹³⁴⁷ De hecho, una inscripción de Meonia (*LSAM*18) que se recoge el acceso a un Metroón por parte de las prostitutas parece abogar por lo contrario, vid. pág. 412 y ss.

Tabla 5: Reglamentos culturales, impureza y relaciones sexuales.

Referencia	Descripción	Lugar	Datación	Días
LSCG151	Calendario cultural	Cos	ca. 350	El hieropoios designado por el sacerdote no puede yacer con hombre o mujer la noche antes del sacrificio (αιρέσθω ὁ ιαροεὺς [σ][φ]αγῆ τῶν ιαροποιῶν βοδὸς τοῦ θυσομένου τῶι Ζηνί τῶι Πολιῆι καὶ προα[γο][ρ]ευέτω ἀγνεύεσθαι γυναικὸς καὶ ἀν[δ]ρὸς ἀντὶ νυκτός, 41-43).
IGCyr. 16700	Normas de culto y pureza	Cirene	ca. 330	El mismo día si el varón se purifica tras yacer con una mujer (ἀπ)ὸ γυναικὸς ἀνήρ τὰν νύκτα κοιμαθὲς θυσεῖ ὁ [τ ι κα] δῆληται· τὰν δὲ ἀμέραν κοιμαθὲς λουσάμεγ[ος, 11-12)
LSCG171	Consagración de un esclavo en el santuario de Artemis	Cos	ca. 200	(2) días un hombre tras yacer con una mujer (ἀπὸ γυναικὸς τρεῖ[ς], 17-18)
CGRN155	Reglamento de cultos egipcios	Megalópolis	ca. 200	El mismo día (ἀπὸ δὲ ἀφοροδισίων αὐθημερῆ, 13-14)
CGRN225	Reglamento cultural de una diosa	Marmarini (Larisa)	ca. 225-150	El mismo día después de purificarse (ἀπὸ ἀνδρὸς δὲ λελουμένην κατὰ κεφαλῆς, 27)
SEG601333	Reglamento del Asclepieo	Yaylakale (Pérgamo)	ca. 200	El mismo día tras purificarse (ἀπὸ μὲν τῶν ἀφορ δισιακῶν κατὰ κε φαλῆς λουσάμε νον, 5-8)
LSS54	Reglamento cultural	Delos	ca. 200	(2) días (ἀπὸ γυναικὸς τριταίου(ς), 4)
LSCG95	Reglamento cultural	Delos	ca. 166	[παριέναι ἀγν]ὸν ἀπὸ γυναικὸς
LSAM18	Reglamento cultural	Meonia (Lidia)	ca. 147	El hombre el mismo día si es con esposa legítima, (2) días para una prostituta (ἀπὸ δὲ γυναι κὸς εἰς τὸν περιορισμέ{νο} νον τόπον τοῦ Μητρωίου τῆι αὐτῆι λουσάμενον εἰς πορεύεσθαι· ἑταίρα τριτ αία περιαγνισαμένη, καθῶ ς εἴθισται, 9-15)
LSAM12	Culto de Atenea Nicéforo	Pérgamo	ca. 133	El mismo día si es con el cónyuge, al día siguiente si es con otra persona (οἱ τε πολῖται καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἀπὸ μὲν τῆς ἰδίας γ[υναι] κὸς καὶ τοῦ ἰδίου ἀνδρὸς αὐθήμερον, ἀπὸ δὲ ἀλλοτρίας κ[α]λ ἀλλοτρίου δευτεραῖοι λουσάμενοι, 4-6)

Referencia	Descripción	Lugar	Datación	Días
LSCG 124	Reglamento de un santuario	Éreso	ca. 125	El mismo día ([ἀπὸ δὲ γ]ύναικος αὐτάμερον λοεσσάμενον, 9)
LSAM 20	Reglamento cultural privado	Filadelfia	ca. 150	Impureza (sin duración determinada) por mantener relaciones extramatrimoniales (γυναῖκα ἐλευθέραν ἀγνήν εἶν[αι καὶ μὴ γινώσκ] εἰν ἄ[λ]λου ἀνδρὸς πλὴν τοῦ ἰδίου εὐνή[ν ἢ συνουσίαν· ἐ] ἂν δὲ γνῶι, τὴν τοιαύτην μὴ εἶναι ἀγ[ν]ή[ν, ἀλλὰ μεμιασμέ] νην καὶ μύσο[υ]ς ἐμφυλίου πλῆ[ρ]η καὶ σ[έ]βεσθαι ἀναξί[αν] τὸν θεὸν τοῦ[το]ν, 35-39)
LSS 119	Reglamento de un culto	Ptolemaida (Egipto)	ca. 100	(1) tanto para hombres como mujeres (τοὺς δὲ ἄ[νδρα]ς [ἀ]πὸ γυναικὸς β' τὰς δὲ γ[υναῖκας] ἀκολούθως τοῖς ἀνδρά[σιν· ...], 7-9)
LSS108	Reglamento de un culto	Rodas	ca. 50 d.C.	([ἀπὸ ἀφο]ροδισίω[ν], 1)
AvP VIII ³ 161	Reglamento del Asclepio	Pérgamo	ca. 100-150 d.C.	(2) días sin explicitar si va dirigido a varón o mujer (καὶ ἀφοροδισίων καὶ αἰγείου κρέως καὶ τυροῦ κα[ι] [...]IAMIΔΟΣ τριταῖος, 13-14)
LSCG 55	Culto de Men	Sunión	ca. 200 d.C.	Parece referir a una purificación in situ sin un período de abstinencia determinado (καθαριζέστω δὲ ἀπὸ σ[κ]όρων, κα[ι] χοιρέων κα[ι] γ]υναικός, 4)
LSCG 139	Reglamento cultural	Lindos	ca 200 d.C.	El mismo día tras purificarse en el caso de que el hombre haya tenido una relación lícita (ἀπὸ συνουσίας νομίμου αὐθημερὸν περιρναμένους καὶ πρότερον χρεισαμένους ἐλαίω, 14-17)
MALAY-PETZL (2017: núm. 1)	Reglamento cultural de una diosa	Tiatira (Lidia)	ca 200 d.C.	Al atardecer el hombre tras purificarse, la prostituta tras purificarse con un cerdo (ἀπὸ γυναικὸς λουσ[ά]μενος ἡ]λίου δεδυκτός. ἑταίρα πε[ρ]ικαθ]αγραμένη χοιριδίω ἐνώπιον [τῶν ἐπ]ιμηνιευόντων νεωποιῶν, 13-17)
ILindos 487	Reglamento cultural	Lindos	ca. 225 d.C	El mismo día tras purificarse de relaciones con la esposa, (1) día con una prostituta (ἀ]πὸ[...ατ[...]] γυνῆ σημησαμένη ἀπὸ [συ]νο[υ]σίας λουσάμενος ἢ ἀγνισάμ[ενος] ἀπὸ κο[ι]νή[ς] ἡμε. α', 16-18)
LSS59	Reglamento cultural de Zeus y Atenea Cintia	Delos	Época romana	No se mencionan el número de días (ἀγνεύοντας [ἀπὸ γυν]αικὸς, 15-16)

Desde un punto de vista léxico, se aprecia que este tipo de relaciones se pueden expresar mediante tres tipos de expresiones, mayoritariamente ἀπὸ γυναικὸς o ἀπὸ ἀνδρὸς, pero también con los más explícitos ἀπὸ συνουσίας y ἀπὸ ἀφροδισίων, si bien en estos casos comporta cierta ambigüedad, al no explicitar el género del *partenaire*. En la mayoría de los casos el receptor de la normativa parecen ser varones, aunque también hallamos ejemplos en que la prescripción incluye a ambos sexos (*LSAM* 12, *LSS* 119), o va dirigida exclusivamente a las mujeres (*LSAM* 20) por tratarse de un culto femenino. A la hora de valorar la impureza, la mayoría de los documentos reflejan que esta remite o bien con el transcurrir de un pequeño número de días, o bien mediante una purificación el mismo día, normalmente mediante el uso de agua (λωσάμεν[ος], *IGCyr.* 16700, 12; λελουμένην κατὰ κεφαλῆς, *SEG* 60 1333, 8; λουσάμενον *LSAM* 18, 13; λουσάμενοι, *LSAM* 12, 6; λοεσσάμενον, *LSCG* 124, 9; περιρριναμένους, *LSCG* 139, 16, etc.). De ello se deduce que en la mayoría de las regulaciones el sexo se presenta como una impureza de menor persistencia¹³⁴⁸ en comparación con las defunciones, que son objeto, como veremos de un particular tratamiento.¹³⁴⁹

Conviene mencionar que la mayoría de las inscripciones hacen referencia a la unión con una mujer¹³⁵⁰ y en pocas ocasiones se incluye una diferencia entre sexo matrimonial o extramatrimonial. Solo en otros cuatro documentos epigráficos se tiene en cuenta esta casuística. En el culto a Atenea Nicéforo (siglo II d.C), en Pérgamo, tanto los maridos como sus esposas podían acceder al recinto el mismo día (αὐθήμερον, *LSAM* 12, 5), sin que se mencione tan siquiera una purificación, mientras que, si era con otra persona, varón o mujer (ἀπὸ δὲ ἀλλοτρίας κ[αὶ] | ἀλλοτρίου, 5-6), era necesario purificarse y aguardar un día (δευτεραῖοι λουσάμενοι). También en Lindos, en pleno siglo II d.C, encontramos un reglamento religioso en el que se prescribe que, en caso de mantener relaciones (ἀπὸ [συ]νο[υ]σίας, *ILindos* 487, 15) –por inferencia, con la esposa legítima–¹³⁵¹ se debe realizar una purificación o una expiación (λουσάμενος ἢ

¹³⁴⁸ Cf. PARKER (1996²: 75).

¹³⁴⁹ Remitimos al apartado dedicado a los reglamentos fúnebrarios, pág. 552 y ss.

¹³⁵⁰ Vid. como excepción supra *LSCG* 151 (l. 41-43) que parece referir a una relación con un varón.

¹³⁵¹ No se menciona explícitamente el *partenaire* de la συνουσία, pero en la línea precedente se menciona a la γυνὴ σησαμένη ‘la mujer *vel* esposa frotada con un ungüento’. Asimismo, más adelante se menciona la impureza por mantener relaciones con una prostituta, de lo que se deduce, *a sensu*

ἀγνισιάμ[ενος], 17); por el contrario, si las relaciones eran con una prostituta, hay que abstenerse un día (ἀπὸ κο[ι]νῆ[ς] ἡμε. α', 16-18).¹³⁵² En ambos casos la impureza no parece particularmente grave y su remisión requiere un tiempo muy breve o una purificación o expiación que no es detallada.

Volviendo a las líneas restantes de la inscripción de Metrópolis, el texto conservado mantiene lagunas en muchos puntos esenciales para su comprensión. De aceptar la plausible reconstrucción de Sokolowsky, nos encontramos ante el papel protector de la diosa para con los suplicantes, un tema aparentemente sin relación con las prohibiciones anteriores. No obstante, no es del todo extraña esta relación entre impureza y súplica: ya hemos tenido ocasión de observar cómo la súplica y la hospitalidad son dos instituciones que amparan y facilitan la purificación del homicida. En ese sentido, en la inscripción de Metrópolis, la diosa parece garantizar no solo el derecho a no ser expulsados del altar, lugar de protección de los suplicantes por excelencia ([ικέτην] μὴ ἀπέλκειν | [βωμοῖς] ἐπιστά | [μενο]ν, 7-9), sino también su inviolabilidad, al prohibir que reciban ningún trato injusto ([δρᾶν] μ[η]θὲν ἄδι | [κον], 10-11, cf. ἀδική | [σηι], 11-12). En efecto, la inviolabilidad del suplicante (ἀσυλία) parece garantizada en el momento en que se refugia en el espacio sagrado.¹³⁵³

En la mayoría de los casos son otros los dioses encargados de garantizar la efectividad de este derecho, particularmente, Zeus, en calidad de Ἰκέσιος.¹³⁵⁴ En su breve comentario de la inscripción, ROBERTSON (2013: 220-221) sugiere que la protección al

contrario, que las relaciones son aquí con otra persona, esto es, la esposa. Esto parece confirmado por otra inscripción de Lindos (*LSCG* 139), datada también alrededor del siglo II d.C, según la cual una “unión de acorde a la ley” permite el acceso al templo el mismo día, tras una aspersion con agua y unguimento con aceite (ἀπὸ συνουσίας νομίμου | αὐθημερὸν περιτραναμένους | καὶ πρότερον χρεισαμένους ἐλαίῳ, 14-17).

¹³⁵² La edición de Blinkenberg en *ILindos* 487 restituye α, un día, mientras que Sokolowsky recoge λ, treinta días. Sokolowsky no añade esta divergencia en el aparato crítico ni trata esta cuestión en el comentario. Por nuestra parte, hemos consultado la fotografía de *ILindos* pág. 874 y se aprecia sin dificultad el trazo central del alfa, de modo que no vemos motivo para no seguir a Blinkenberg.

¹³⁵³ En el plano literario, son abundantes los casos en que esta prescripción religiosa es deliberadamente violada, lo cual es valorado como una causa de ἄγος, cf. como ejemplos representativos, los ἄγη de los asesinos de los cilónidas y de Pausanias, vid. *supra* en sus respectivos apartados.

¹³⁵⁴ NAIDEN (2006: 36-37), cf. pág. 339.

suplicante es también una característica singular del culto a la diosa. Para ello pone a colación un conocido pasaje del *Contra Timarco* de Esquines, en el que Pitálaco, un esclavo propiedad de la ciudad, toma asiento sobre el altar de la madre de los dioses (καθίζει ἐπὶ τὸν βωμὸν τὸν τῆς μητρὸς τῶν θεῶν, 60) como un gesto de súplica. Dicho altar probablemente estaba situado en un espacio abierto, puesto que una multitud se agolpa alrededor del suplicante (ὄχλου δὲ συνδρομόντος), tal vez, cerca del Metroón, templo de la diosa y archivo del Consejo. En ese sentido, las investigaciones han demostrado que en este punto neurálgico del ágora se hallaba, originariamente, un culto de una μήτηρ local, Deméter, Rea o Gea, que, mediante un proceso de sincretismo, fue asociada, con total seguridad ya en época clásica, al modelo de la Cibele oriental.¹³⁵⁵ Por estas razones, el testimonio de Esquines admite diversas interpretaciones: Pitálaco bien pudo acogerse al altar de la diosa por estar situado en un espacio abierto en el ágora, para así hacer pública su causa;¹³⁵⁶ otra posibilidad, es que esta deidad fuera particularmente adorada entre extranjeros y esclavos, no solo por su origen oriental, sino también por los llamados “pequeños misterios” de la vecina Agras, cuya participación estaba también abierta a esclavos.¹³⁵⁷ En todo caso, ninguna de estas propuestas es concluyente, de modo que no necesariamente el culto a esta deidad estaba asociado con la protección de los suplicantes.

Hay indicios que permiten suponer que la protección del suplicante era, más bien, una cuestión de interés en la zona. En un decreto de Trales -desde época seléucida, más conocida como Antioquía- (*LSAM75*), en Caria, se recoge el derecho de ἀουλία de un

¹³⁵⁵ Cf. PARKER (1996: 188-192) considera que este proceso de sincretismo, iniciado en el último cuarto del siglo VI, parece reflejarlo en parte el mito del μητραγύρτης. No obstante, L'HOMME-WÉRY (2000: 24-28) cree que hay indicios para remontar la introducción del culto a principios de siglo VI, tal vez con la reforma religiosa iniciada por Solón. Pausanias (1.3, 5) describe el Metroón, un edificio de época helenística pero que contenía una estatua de la diosa, obra de Fidias. De acuerdo con el testimonio de Arriano (*Peripl. M. Eux* 9. 1-2), la imagen representaba ya a la deidad como una πόντια θεῶν, cf. igualmente *h.Hom.* 14, si bien su datación es controvertida.

¹³⁵⁶ El propio orador hace énfasis en el hecho de que Timarco y el resto temen que se haga público el asunto, temiendo, además, la reunión de la ἐκκλησία, cf. Aesch. 1. 60.

¹³⁵⁷ Cf. VALDÉS-MARTÍNEZ (2007: 63-64). No obstante, tenemos testimonios, la mayoría de época helenística en los que los esclavos huidos pueden tomar refugio en diversos templos, cf. NAIDEN (2007: 149 y ss.).

recinto dedicado a Dioniso Baco.¹³⁵⁸ La inscripción ha sido fechada alrededor del siglo I d.C, pero es posible que al menos una parte de su contenido sea mucho más anterior, tal vez de mediados del siglo IV, como parece indicar la mención al rey Artajerjes y el sátrapa Idrieo en las primeras líneas.¹³⁵⁹ La piedra contiene un reglamento que se ocupa exclusivamente de la protección de los suplicantes en el santuario, y ella misma parece actuar como mojón para fijar el alcance del asilo (ὄρος ἱερὸς ἄσυλος Διονύσου, 8). Las similitudes con la inscripción de Metrópolis son particularmente evidentes en el uso de un mismo tipo de fórmulas para prohibir el maltrato del suplicante (ικέτην μὴ ἀδικεῖν, 7; τὸν ἱκέτην μὴ ἀδικεῖν | μηδὲ ἀδικούμενον περιορᾶν, 9-10); no es baladí que se emplee en ambas descripciones el verbo ἀδικέω o el adjetivo ἄδικος, puesto que estos términos conservan de δίκη un sentido tanto moral, como religioso y jurídico.¹³⁶⁰ A nuestro parecer, la semejanza de mayor importancia es, precisamente, que en ambos documentos epigráficos la sanción por quebrantar las leyes es de orden religioso: en el culto a la Madre Galesia, esta deidad castiga retirando su favor a quienes incumplen esta sanción religiosa (μὴ εἴλωσ¹³⁶¹ αὐ̄ | [τῶι ἢ] Μήτηρ [ἢ] Γαλ | [λησί]α, 12-14); más taxativo y severo es el castigo de la inscripción de Trales, ya que augura para el infractor no solo su destrucción, sino la de todo su linaje (εἰ δὲ μή, ἐξῶλη εἶναι καὶ αὐτὸ[ν] | καὶ τὸ γένος αὐτοῦ, 11-12).¹³⁶² En ambos casos, las sanciones no comportan la persecución del

¹³⁵⁸ *LSAM* 75: ἔτεος ΙΙΙΙΙΙ, μηνὸς ἐββδόμω· | βασιλέοντος Ἀρταξέσσε | ω· ἑξαστραπεύοντος Ἰδριέ | ως· ὄσα ἐψηφίσαντο Τραλ | δεῖς· ἱκετηρίην εἶναι Διο | νύσωι Βακχίωι τῶι δημοσί | ωι· ἱκέτην μὴ ἀδικεῖν | ὄρος ἱερὸς ἄσυλος Διονύσου | Βάκχου· τὸν ἱκέτην μὴ ἀδικεῖν | μηδὲ ἀδικούμενον περιορᾶν· | εἰ δὲ μή, ἐξῶλη εἶναι καὶ αὐτὸ[ν] | καὶ τὸ γένος αὐτοῦ.

¹³⁵⁹ Cf. *LSAM* pág. 174: «La stèle n'est pas un faux moderne, comme pensaient certains savants, mais il n'est pas exclu qu'elle soit un faux ancien. L'inscription se presente comme la copie d'un document plus ancien. Sous Tibère avait eu lieu un examen general des droits d'asile, cf. Tac., *Ann.* III, 60.» No obstante, ello no desacredita la antigüedad de su contenido, cf. la excelente argumentación de ROBERT (1936: 144, nota al pie 2) y HORNBLLOWER (1982: 42-43).

¹³⁶⁰ Cf. NAIDEN (2006: 6-7).

¹³⁶¹ Cf. *CGRN* 79 nota *ad loc.* «Hiller von Gaertringen plausibly thinks that εἴλωσ should be interpreted as a variant of ἴλαος "propitious, gracious". This term often refers to a divinity's attitude vis-a-vis the human world (LSJ s.v. ἴλαος A); the verb ἱλασκόμαι expresses the notion of appeasing gods from Homer and Hesiod onwards.»

¹³⁶² De hecho, este tipo de maldiciones es corriente en juramentos en caso de perjurio y tiene notables paralelos en la literatura griega, ya desde Homero, cf. GAGNÉ (2013: 144-145, 204-205, 221).

infractor por la comunidad ni ningún tipo de limitación de derechos, sino que se confía en un castigo por parte de la divinidad. En ese sentido, esto no diverge enormemente de las fuentes literarias, donde aquellos que no respetan a los suplicantes se enfrentan con el castigo de la divinidad, que se hace extensivo a toda la ciudad.



Debemos reconocer que estos epigráficos no son dos paralelos exactos: el primero es un reglamento de un culto que parece restringido, mientras que el segundo parece emanar del cuerpo cívico y es sancionado por las autoridades religiosas locales (ἐψηφίσαντο Τραλιδεῖς). No obstante, permiten observar un interés por garantizar el respeto al suplicante en un mismo territorio. Las razones de dicho interés se nos escapan (¿tal vez tiene relación con el derecho de ἀσυλία?),¹³⁶³ pero podemos hipotetizar que en estos territorios de complejo mestizaje cultural es posible que fuera necesario explicitar o enfatizar la protección de los suplicantes.

En todo caso, la epigrafía demuestra claramente la integración de la institución de la súplica en el corpus cívico, y su imbricación en los cultos locales de Asia Menor. Asimismo, el reglamento de Metrópolis refleja una sistematización de los códigos de pureza ritual en el ámbito de un culto particular, anticipando así un tipo de inscripciones que serán comunes en esta zona.



Como epílogo, consideramos de interés tratar dos inscripciones descubiertas en Lidia que tienen la particularidad de regular el acceso de prostitutas al lugar de culto. La primera es una inscripción recientemente descubierta en Tiatira, del siglo II d.C. Se trata de un reglamento de un culto a una diosa (τὴν θεόν, MALAY-PETZL [2017: núm. 1], 18), en el que parecen participar, sin embargo, mayoritariamente varones (λουσάμενος, 7, 8, 14). Tras diversas prescripciones y una laguna, se detalla que, tras mantener relaciones sexuales con una mujer, el hombre debe realizar una ablución y puede acceder al recinto

¹³⁶³ En efecto, en Asia Menor es usual la concesión del derecho de ἀσυλία a diversos santuarios en época helenística y romana, vid. RIGSBY (1997: *passim*, 183 y ss.).

sagrado tras la puesta de sol (ἀπὸ γυναικὸς | λουσ[άμενος ἡ]λίου δεδυότος, 13-14). Seguidamente, la inscripción se detiene en el caso de la prostituta. Así, esta debe purificarse mediante la sangre de un lechón, un animal usual -aunque no exclusivo- en los ritos de purificación (ἑτάρα π[ε]ρικαθ[α]ραμένη χοιριδίῳ, 16); asimismo, se detalla que el ritual debe ser realizado en presencia de los νεωποιοί, funcionarios a cargo del templo (ἐνώπιον [τῶν ἐπ]ιμηνιευόντων | νεωποιῶν, 16-17).¹³⁶⁴ La inscripción finaliza mencionando que, en caso de no hacerlo, la prostituta deberá pagar 3 minas de plata a la diosa (ἀποτ[ε]λεῖσει εἰς τὴν θεὸν | μνᾶν ἀργυρίου, 18-19).¹³⁶⁵

El segundo documento epigráfico fue hallado en Meonia, una ciudad de fundación helenística. La inscripción, datada alrededor del siglo II, gracias a la mención inicial al rey Atalo (βασιλεύοντος Ἀτά[λου], *LSAM* 18, 1), consiste en diversas prescripciones rituales para acceder a un Metro(i)ón, como su nombre indica, un recinto dedicado a la Μήτηρ, una deidad particularmente favorecida por el monarca helenístico antes mencionado.¹³⁶⁶ Como recoge DE HOZ (1999: 25-27), esta diosa aparece testimoniada en Meonia con otros tres epítetos en diferentes documentos epigráficos, Ἀκροῖα, Ἀνάτιδος (derivado de Ἀναΐτις, una deidad de origen persa) y Εἵπτα ο Ἴπτα,¹³⁶⁷ que parecen evocar diferentes facetas de la diosa y su relación en el panteón local. Esta rica onomástica pone de relieve un proceso de sincretismo complejo y el establecimiento definitivo de su culto en Lidia, pero a su vez, hace difícil definir los rasgos predominantes de esta diosa en cada una de sus atribuciones.¹³⁶⁸ Como en Metrópolis, la inscripción de

¹³⁶⁴ Sobre los νεωποιοί, cf. el comentario de MALAY-PETZL (2017: 28 *ad loc.*).

¹³⁶⁵ A continuación, la línea 19 presenta una laguna: [...]|Σθεράπαινα | τριωβελιαίας μάστιγ[ας] λήψεται. Al parecer de los editores, se podría reconstruir del siguiente modo: [ἢ ἦτι]ς θεράπαινα | τριωβελιαίας μάστιγ[ας] λήψεται, «[or?, if she is] a servant, receive lashes, each of which corresponds to three oboli», pero esta propuesta es algo incierta dado el reducido espacio que parece quedar para cuatro letras.

¹³⁶⁶ Cf. ROLLER (1999: 192-193).

¹³⁶⁷ Las inscripciones han sido recopiladas en PETZL (1994, núms. 49, 50, 68, 69). Se trata en su mayoría de las conocida “inscripciones de reconciliación”; un tipo de inscripciones, localizadas exclusivamente en esta zona, que se ocupan de aplacar la ira de las deidades por diversas faltas cometidas, vid. al respecto PARKER (2016).

¹³⁶⁸ ROLLER (1999: 169): «The fusion was never complete, and the constituent deities who formed elements of Meter during the Classical period were recognized and often addressed as separate deities».

Meonia se detiene en dos casuísticas diferentes relacionadas con la impureza: la participación en los funerales y las relaciones sexuales. Deteniéndonos en esta segunda casuística, la inscripción menciona dos casos diferentes. Por un lado, tras unirse a su mujer, el varón podía acceder al área circundante del Metroón una vez se había realizado una purificación (ἀπὸ δὲ γυναι|κὸς εἰς τὸν περιορισμέ|νον τόπον τοῦ Μητροῦου |τῆι αὐτῆι λουσάμενον εἰς|πορεύεσθαι, 9-14); por el otro; la concubina podía entrar al recinto, literalmente *tras tres días, después de purificar todo su alrededor, como es ya costumbre* (ἐταίρα τριτ|αία περιορισσαμένη, καθὼ|ς εἴθισται, 9-15).

Una primera observación es que, en ambos reglamentos la impureza del hombre reside en el hecho de mantener relaciones sexuales con una mujer (ἀπο γυναικός), mientras que la prostituta es considerada, por motivos evidentes, *per se* impura y se le exige un tiempo de abstinencia mayor y un ritual especializado. De hecho, ambas inscripciones comparten una formulación similar para referirse a la purificación de la prostituta: *περικαθαραμένη* y *περιορισσαμένη*, esto es, una misma modalidad de purificación delimitando el terreno alrededor de la persona que va a someterse al ritual catártico.¹³⁶⁹ Este tipo de verbos parecen enfatizar la importancia de separar el espacio puro del impuro, una idea que también queda subrayada al limitar el acceso “al espacio delimitado del Metroón” (περιορισμένον τόπον τοῦ Μητροῦου).

Resulta curioso que las inscripciones no traten el acceso de la γυνή al santuario y se ocupen de la espinosa situación de las prostitutas, tal vez, porque a la mujer casada no se le impusiera la necesidad de purificarse por unos actos sexuales que iban implícitos en su condición de esposa. En el caso de la prostituta se puede conjeturar que estas cumplían algún tipo de función en santuario, pero, por cuanto sabemos, el culto a Meter u otras deidades de la zona no guardaban relación con la llamada prostitución sagrada, propia

Yet the separate elements of Meter's personality were no longer distinct either, ante assimilation of Meter with other figures such as Gaia, Rhea, and Demeter only underscores how widely the syncretism had progressed and how much the character of the Anatolian Mother had come to influence her Hellenic counterparts.»

¹³⁶⁹ Cf. Sokolowsky afirma sobre *περικαθαίρω* en *LSAM* pág. 43: «La double purification qui se faisait « autour », était d'abord générale puis partielle, concernant la partie malade du corps, sans dout.»

de otros territorios helenizados, como Chipre.¹³⁷⁰ En todo caso, como ya hemos afirmado previamente, que las prostitutas tuvieran que realizar un mayor periodo de abstinencia y tuvieran que realizar un ritual particular ha sido considerado una impureza de índole moral.¹³⁷¹ Quizá debamos explicar estas casuísticas precisamente por el avance de cultos y doctrinas filosóficas orientales, como el orfismo.¹³⁷²



Finalizaremos diciendo que, en las fuentes de época clásica, la prostitución masculina por parte de hombres libres sí que parece estar claramente asociada a cierta impureza, al menos en el plano de la oratoria forense. En el *Contra Timarco* (1. 17-19), Esquines acusa al propio Timarco de prostituirse y aduce que, debido a esta circunstancia, Timarco debería haber sido privado de cualquier cargo público.¹³⁷³ Es más, a continuación, cita una ley según la cual se prohíbe al prostituto ser coronado o acceder a la zona purificada con agua lustral en el ágora (μηδ' ἐν ταῖς κοιναῖς στεφανηφορίαις στεφανοῦσθω, μηδ' ἐντὸς τῶν τῆς ἀγορᾶς περιρραντηρίων πορευέσθω, 1.20).¹³⁷⁴ Asimismo, esta privación de derechos incluye también el sacerdocio puesto que, a juicio de Esquines, el cuerpo de Timarco no es puro (ἰερωσύνην ἰερώσασθαι, ὡς οὐδὲ καθαρῶ

¹³⁷⁰ Ateneo parece mencionar una supuesta libertad sexual de las lidias y locrias y, a continuación, se menciona la relación con el εἰσπραξιμὸς de Chipre (12. 516a-b: οὐ μόνον δὲ Λυδῶν γυναῖκες ἄφρονοι οὔσαι τοῖς ἐντυχοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Λοκρῶν τῶν Ἐπιζεφυρίων, ἔτι δὲ τῶν περὶ Κύπρον καὶ πάντων ἀπλῶς τῶν εἰσπραξιμῶ τὰς ἑαυτῶν κόρας ἀφροσιόντων). No obstante, la interpretación del pasaje queda lejos de ser clara, cf. BUDIN (2008: 49 y ss.).

¹³⁷¹ “Metaphorical moral pollutions”, cf. PARKER (1996²: 94-96)

¹³⁷² DE HOZ GARCÍA-BELLIDO (2017a: 200) «It is probably not casual that the concept of justice, law and honest thoughts pervades the whole corpus of Orphic hymns that are supposed to originate in West Asia Minor, maybe in the area of Pergamon and Lydia, an area where, together with the bordering Phrygia, this moral requirement is strongly interwoven with religion.»

¹³⁷³ Cf. 1. 160: τὸν πρῶξαντα κελεύει μὴ μετέχειν τῶν τῆς πόλεως κοινῶν.

¹³⁷⁴ Cf. *LSJ s.v. περιρραντήριον* II. A pesar de que hay dudas sobre la autenticidad de las leyes citadas en los discursos, Esquines se refiere nuevamente a estas prohibiciones en otro discurso, pero en este caso, son aplicables a desertores y cobardes (ὁ μὲν τοίνυν νομοθέτης τὸν ἀστράτευτον καὶ τὸν δειλὸν καὶ τὸν λιπόντα τὴν τάξιν ἔξω τῶν περιρραντηρίων τῆς ἀγορᾶς ἐξείργει, καὶ οὐκ ἔῃ στεφανοῦσθαι, οὐδ' εἰσιέναι εἰς τὰ ἱερὰ τὰ δημοτελεῖ, 3. 176)

τῷ σώματι, 19). A su vez, *En contra Androción*, Demóstenes acusa a Androción de dicho delito y atribuye a Solón la prohibición para los prostítopos de hablar en la asamblea o presentar mociones o incluso penetrar en el ágora (D. 22. 30);¹³⁷⁵ a su vez, como Esquines, aduce que las leyes impiden que los cuerpos de estos hombres entren en los templos y extiende, incluso, dicha prohibición a los cuencos que Androción había ofrecido a la divinidad (οὐτὸ τὸ σῶμ' ἠταιρηκότος οὐκ ἔωσιν οἱ νόμοι εἰς τὰ ἱεῖρα εἰσιέναι, τοῦτου τοῦνομ' ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπὶ τῶν φιαλῶν γεγραμμένον ἔστιν, D. 22. 73).

De estos discursos se deduce que, al menos en un uso retórico, la impureza se estima no solo como consubstancial al hombre que se prostituye, sino también como una realidad que se extiende en el tiempo y en los objetos con los que ha tenido contacto el prostítopo. En este caso, la impureza se imbuje de un valor netamente ético y religioso, al adoptar una conducta impropia del hombre libre, como parece querer decir Demóstenes al concluir su discurso afirmando que *la pureza no es solo la abstinencia sino también evitar este tipo de comportamientos durante la vida* (ἀλλὰ τὸν βίον ἡγνευκέναι τοιοῦτων ἐπιτηδευμάτων οἷα τοῦτω [*s.c.* Androción] βεβιωταί, 22. 78). Ciertamente, en caso de que la acusación de los oradores progresara, la mancilla religiosa iba aparejada, *de facto*, a una sentencia de privación de derechos – la ἀτιμία– por parte de la asamblea. De este modo, una vez más emerge la importancia de la pureza no solo en el ámbito ritual o colectivo, sino que se hace extensivo como un elemento definitorio del ciudadano.

6.1.5. *Lex sacra* de Tegea (siglo IV)

Se trata de una placa de piedra caliza, inscrita tan solo en uno de los laterales, que fue hallada en Tegea a principios del siglo XX. Este documento epigráfico es de difícil reconstrucción a causa del deterioro del margen izquierdo y, de hecho, todo parece apuntar a que la inscripción se iniciaba en otra placa a la izquierda, lo cual limita enormemente la comprensión del poco texto conservado. La primera edición y comentario fue de ROMAIOS (1912: 362-367, [núm. 5]) y sirvió de base para la edición canónica de Hiller von Gaertringen en las *IG V.2*, 4. Considerada de interés por sus rasgos dialectales, esta inscripción fue incluida poco después en el corpus de Schwyzer,

¹³⁷⁵ Cf. D. 24. 126.

Dialectorum exempla epigraphica potiora, con el número 613, así como, con algunas lecturas dudosas, en el corpus *LSS*31 de Sokolowsky (cf. *SEG*22. 315). También DUBOIS (1986: 34-37 [núm. 4])¹³⁷⁶ se detuvo a comentarla en su corpus de inscripciones dialectales de Arcadia, confirmando algunas de las reconstrucciones e hipótesis de Hiller.¹³⁷⁷ Por último, más recientemente, la inscripción ha sido objeto de estudio en el *CGRN*65, que toma como punto de partida la edición de las *IG*. Presentamos el texto de la inscripción, siguiendo esta última edición del *CGRN*:

¹³⁷⁶ Salvo indicación contraria, las citas al trabajo de Dubois en las líneas siguientes hacen referencia al volumen II, dedicado al corpus de inscripciones.

¹³⁷⁷ Conviene notar que el estudioso francés realizó una autopsia de la inscripción y leyó muchas menos letras que los editores anteriores, de modo que su edición elide buena parte del texto previamente editado. Esta lamentable pérdida de texto se debe a los pobres cuidados que la inscripción recibió durante décadas en el almacén del museo de Tegea. El propio DUBOIS (1986: 34) da cuenta de ello: «[...] (*sc.* l'inscription) rangée sans soin, vraisemblablement parce que l'on n'avait pas remarqué l'inscription très peu lisible, la surface supportait d'autres pierres.»

	[...ἔς τοι ἱεροῖ ἐξίεν· τὸ δ' ἱερὸν καθαῖραι [...τᾶ(ι) δὲ ὑστέραι ἱμπλατῖαι ἰλάσκεσθαι [...]ΙΑΙΟ[.]ΝΙ[...]Ι[.]Ι· τᾶι δὲ τρίται [...π]λέονος [...] Ἀπόλλωνος ΑΙΤΗ-	[...] salir del santuario. Purificar el santuario [...] al día siguiente, propiciar con un pastelito (?) [...] en el tercer (<i>sc.</i> día) [...] más [...] de Apolo
5	[...τ]άνυ ΕΡ[...]ΕΠΗ[...] χοαί [...]τον ἄρσενα· [εἶ τις ἄν] ἦι [π]ῶς θηλέαι [...θε]αρῶν καὶ ἱερέων ἄλλ' ἰε]ροναμόνων [...μ]ηδὲν ἀπέχευ τὸς ὄρ[χη]στᾶς [...] μηδὲ αὐτὸν ἦναι [καθα]ρὸν	[...] estas cosas (?) [...] una(s) libación(es) [...] el macho; si alguien estuviera junto a una hembra [...] de los <i>teoros</i> , los sacerdotes y los <i>hieromnémones</i> [...] nada impida a los
10	[μηδὲ ..?..· εἰ δὲ ..?..]έτοι τις τῶν ὄρ[χη]στᾶν τ[ῶν] [...]ΜΑΙ, τὸν δὲ ἰόντα [...]ΙΝΓ[...] [...] μέστ' ἄν ἀέλιος ὄν[τέλλοι] [...]· [εἰ δὲ ..?.. κα]θ' ἕξειτο ἄνθρωπον [...] εἴτε [...] [...α] καθαρὸν ἦναι, εἴτε [κα]θαρὸν[.]	bailarines (?) [...] y que este no sea puro [... pero si?] ... alguno de los bailarines (?) [...], y el que vaya [...] hasta la salida del sol [...] si se hace sentar a una persona [...] o [...] que sea puro, o puro [...] de un difunto [...] si
15	[...] τεθνατός ΕΠΕΡΟ[...]Ν· εἰ [...] τὸν ἄνθρωπον ΔΙΔΙΔ[...]ΕΙ ἀπὺ [...] καθαρὸν ἦναι· ΙΔ[...]ΑΙ, ὅτι [...]ΤΕ ἱαστὰ οἶσαι· [ε]ἰ [δ'] ἄέκων [...]ρος τοῖ χλ[έ]οι· εἰ δὲ ὁ χλ[έ]ος τοῖ	[...] la persona [...] desde [...] que sea puro [...] que sea puro [...] que [...] traiga veinte (?). Si involuntariamente [...] con la suciedad. Si la suciedad le
20	[...Λ[... καθ]αρὸν ἦναι· εἰ λέλαθε [...]Α εἴτε ἰν ἱεροῖ εἴτε ἰν ὄσοι [...μέ]στε ζατὸν ἔοι ἄμοινα Δ[...] [...]ΙΓ[...]	[...] que sea puro. Si llegase [...] o en el templo o en un (<i>sc.</i> en un lugar) sagrado [...] hasta que sea buscado (<i>¿represalia? ¿defensa?</i>) [...].

Como hemos dicho previamente, el mal estado de la inscripción impide en la mayoría de las ocasiones reconstruir la sintaxis del texto. No obstante, como indicó ROMAIOS (1912: 364) en la primera edición, hay una clara tendencia a acabar cada línea con una palabra entera, lo cual facilita la segmentación del texto conservado. En términos generales, es evidente que el texto se ocupa de cuestiones religiosas, dada la aparición de un templo o santuario ([ἱ]εροῖ, 1; ἰν ἱεροῖ εἴτε ἰν ὄσοι, 21), libaciones (χοαί, 5) o la propiciación de la deidad (ἰλάσκεσθαι, 2). La purificación y la pureza parecen ser el núcleo temático de buena parte de la inscripción, puesto que el texto se inicia con la purificación de un templo (τὸ δ' ἱερὸν καθαῖραι, 1) y, a partir de la línea 9 encontramos de manera recurrente expresiones con la palabra καθαρόν (9, 14, 17, 20) y en la línea 19, en dos ocasiones, el término χλῆος, lo que parece una variante dialectal de χλῆδος, 'residuo'.

Conviene recordar que, desde un punto religioso, Tegea era en el siglo IV una de las polis más importantes de la zona, particularmente por el culto de Atenea Alea, a quien, según recuerda Pausanias (8. 47, 4), estaban dedicadas las Aleas, unas competiciones en las que participaban las polis vecinas.¹³⁷⁸ Es particularmente sugerente la presencia de Apolo (4), única deidad mencionada en el texto conservado, por ser este un dios vinculado estrechamente con la purificación. La mutilación del texto impide saber qué papel jugaba Apolo en los rituales descritos por la *lex sacra*, pero su presencia no es del todo extraña en Tegea. Nuevamente, Pausanias (8, 53, 1-6) da cuenta de la importancia del dios en la ciudad al explicar un curioso *aition* local sobre el culto de Apolo Agio en Tegea y describe cuatro estatuas del dios, una por cada tribu, en el ágora de Tegea. El periegeta menciona además que las tribus eran llamadas Κλαρεῶτις, Ἴπποθοῖτις, Ἀπολλωνιᾶτις y Ἀθανεᾶτις, substantivos que derivaban de los dioses y héroes tutelares de estas tribus: Zeus Claros, que recibía un importante culto en Tegea; Hipótoo, hijo de Poseidón; Apolo y Atenea.¹³⁷⁹ Es posible, por tanto, que hubiera algunos santuarios dedicados al dios, pero por el momento es muy poco lo que conocemos de los cultos tegeos.¹³⁸⁰

En cuanto a la estructura, la inscripción parece seguir un estilo casuístico en algunas partes, encadenando diversas prótasis seguidas de sus respectivas apódosis (εἰ, 15, 19, 20). Como notan los editores del *CGRN 65* en su *Commentary*, la expresión καθαρόν ἦναι, repetida en diversas ocasiones (9, 14, 17, 20) a final de periodo, parece afianzar esta idea y recuerda otras inscripciones de este tipo, particularmente la *lex sacra* de Cleonas.¹³⁸¹ Las primeras seis líneas se ocupan de los rituales en un templo concreto. Así, se dice que alguien debe salir del templo y que alguien ha de purificarlo ([ι]εροῖ ἐξίεν· τὸ δ' ἱερόν καθαῖραι,¹³⁸² 1). A pesar de la falta de un nexo que una ambas oraciones, es muy probable que ambas compartieran un mismo sujeto que no se nos ha conservado. De igual modo, podemos especular con cierta probabilidad que aquello que

¹³⁷⁸ Cf. JOST (1985: 164-165, 373-374); NIELSEN (2018: 414-415). Un escolio sitúa estas fiestas entre las principales de la región, Sch. Pi. *O.* 7, 153e: [...] πολλοὶ δὲ ἄγονται ἀγῶνες ἐν Ἀρκαδίᾳ· Λύκαια· Κόρεια· Ἀλέαια. ἐν δὲ Θήβαις τὰ Ἡράκλεια·

¹³⁷⁹ Cf. JOST (1985: 148).

¹³⁸⁰ Cf. nuevamente, JOST (1985: 164-165).

¹³⁸¹ Vid. el comentario en la pág. 445 y ss.

¹³⁸² Καθαῖραι es un infinitivo aoristo, cf. ROMAIOS (1916: 365); DUBOIS (1986: 35, nota *ad loc.*).

debía ser expulsado era la causa que se tuviera que purificar el templo. En ese sentido, ya ROMAIOS (1912: 364) consideró la posibilidad de que el expulsado fuera un homicida e, incluso, planteó reconstruir la laguna de la primera línea del siguiente modo: τὸν φονὴν ἐς τοῖ ἱεροῖ ἐξίεν τὸ δ' ἱερὸν καθᾶραι. Siguiendo esta propuesta pero de un modo más matizado, Sokolowsky en *LSS* (p. 70 *ad loc.*) deduce que el texto conservado puede indicar la expulsión de una persona impura de un recinto sagrado.

A este rito de purificación sigue la propiciación de la divinidad. El verbo ἰλάσκεσθαι va precedido del término ἰμπλατῖαι, que, de acuerdo con ROMAIOS (1916: 365) y DUBOIS (1986: 35, nota *ad loc.*), actuaría como dativo instrumental.¹³⁸³ Se trata de un hápax que ha sido reconocido por Dubois como una forma arcadia constituida por el prefijo inicial ἰμ- y el formante πλατ(γ)-, presente en el adjetivo πλατύς, 'largo' o/y 'plano'. Desde los primeros estudios, este hápax se ha puesto en relación con una breve glosa de Hesiquio en torno al término lacónico ἐπίπλατος, que parece referirse a una especie de pastel o torta cuya forma era plana.¹³⁸⁴ En todo caso, la ofrenda de este elemento, cualquiera que sea, parece ser el medio para conseguir propiciar la divinidad.

La expresión temporal [τ]ᾶ(ι) δὲ ὑστέροι, que precede al dativo ἰμπλατῖαι, permite observar que el ritual se situaba en una secuencia cultural más amplia. De hecho, en la línea siguiente se puede leer el dativo τᾶι δὲ τρίται, con un sentido también temporal. DUBOIS (1986: 35-36, *ad loc.*) considera que «les ordinaux ὑστέροι et τρίται doivent designer differents jours d'une fête, peut-être ceux de la Tripanégurie de IG 3, l. 8»;¹³⁸⁵ la mención de cargos públicos y, posiblemente, bailarines (ὄρχησταί) en las líneas posteriores (6-7, 10) podría ser un argumento para respaldar esta tesis.

Muchas de las letras precedentes al sintagma τᾶι δὲ τρίται son prácticamente ilegibles para la mayoría de los editores. Sin embargo, inspirándose en el contenido de la

¹³⁸³ En ese sentido, Dubois pone a colación Hes. *Op.* 318: ἄλλοτε δὲ σπονδῆσι θύεσσι τε ἰλάσκεσθαι. Cf. asimismo *h.Cer.* 368: μὴ θυσίαισι τεδὸν μένος ἰλάσκονται

¹³⁸⁴ ROMAIOS (1916: 365): «Ἀκριβῶς δὲ παραπλήσιον ὄνομα εὐρίσκομεν παρὰ τῷ Ἡουχίῳ· ἐπίπλατος· πλακοῦντος εἶδος. Ἀπὸ τοῦ ἐπιπλάτου, λέξεως πιθανῶς τῶν Ἡλείων καὶ οὐχὶ τῶν Λακώνων, παρ' οἷς ὁ ῥωπακισμὸς εἶναι ὑστερογενής, μέχρι τῆς ἰμπλατίας ἢ ἀπόστασις δὲν εἶναι μεγάλη. Πρὸβλ. τὰς παρὰ τῷ αὐτῷ λεξικογράφῳ ἐπιπελανίας καὶ ἐμπέλانا.»

¹³⁸⁵ Sobre esta fiesta, que en otra inscripción posterior recibe el nombre de τὰς ὑστέρας τρεῖς ἡμέρας, vid. las notas de DUBOIS (1986: 25).

línea siguiente, Sokolowsky, en *LSS31*, reconstruye el inicio de esta línea como [...εἰ μὴ] πλεῖον [αἰτ]ῆται, pero algunas de las lecturas de las letras contradicen el testimonio de todos los editores anteriores.¹³⁸⁶

La cuarta línea va encabezada por el comparativo [π]λέονος, el cual, muy probablemente, iba coordinado con un adjetivo o un sustantivo. Nuevamente Sokolowsky propone una reconstrucción algo atrevida: [εἰ μὴ χρόνου π]λέονος [ὁ ἱερεὺς] Ἀπόλλωνος αἰτῆ[ι] que, en conexión con la línea precedente, interpreta como que «le sanctuaire est purifié le troisième jour à moins que le prêtre d'Apollon demande un délai plus long». No obstante, no tenemos evidencias para sustentar esta reconstrucción más allá de la propia interpretación del abad francés. Como ya hemos subrayado, la mención de Apolo en estas líneas es particularmente interesante por su conexión con la purificación; no podemos confirmar si esta deidad era también la receptora de la propiciación mencionada en las dos líneas precedentes, pero esto no sería del todo extraño teniendo en cuenta los paralelos literarios. De hecho, su mención justo antes de lo que parece un derivado de la raíz αἰτ-, como αἰτέω o αἴτημα, sugiere la idea de una solicitud o petición a un dios.

De la línea siguiente solo conservamos, al final, la secuencia XOAI, que, muy probablemente, debe ser interpretado como el nominativo plural χοαί, 'libaciones', un ritual usual antes de los sacrificios y que suele acompañar a peticiones dirigidas a los dioses.

Particularmente controvertido es el contenido de la línea siguiente, τον ἄρσενα · [εἰ τις ἄν] ἦι [π]ρὸς θηλέαι. La reconstrucción, aceptada por todos los editores, es de Hiller, pero admite más de una interpretación. No hay duda de que los adjetivos substantivados ἄρσενα, en acusativo, y πρὸς θηλέαι (=πρὸς θηλέαι), circunstancial de cercanía o dirección, son dos antónimos excluyentes, aparentemente substantivados, que pueden referir tanto a la pareja hombre-mujer, como al sexo de las víctimas sacrificiales. Sokolowsky es partidario de esta primera hipótesis y pone a colación el testimonio de una *lex sacra* que emplea estos términos para referirse a los periodos de abstinencia

¹³⁸⁶ En efecto, tanto Hiller como Romaios leen iota en muchos lugares donde Sokolowsky reconstruye pi o tau o épsilon. Aunque paleográficamente son posibles estas confusiones, es muy improbable que todos los errores se concentren en una misma línea.

de magistrados apunta a un asunto de naturaleza tal que requiriera una aprobación o intervención por parte de las autoridades públicas pertinentes. De hecho, como en otras regulaciones, no parece improbable que este grupo se ocupase de efectuar o supervisar algunos de los rituales que encontramos en la inscripción.

En la línea siguiente encontramos curiosamente la permisión de que los ὄρ[?]στὰς puedan llevar a cabo algún tipo de acto ([μ]ηδὲν ἀπέχεσθαι τὸς ὄρ[χη]στὰς, 8). De acuerdo con el comentario del *CGRN* 65, ὄρχηστὰς es una conjetura que, desgraciadamente, no es confirmada en las líneas siguientes (ὄρ[χηστᾶ]ν, 10). Sin embargo, en la primera edición, Romaios aseguró haber observado uno de los ápices de la χ en la inscripción.¹³⁹¹ En caso de que esta fuera la lectura correcta, la presencia de los bailarines parece difícil de explicar, si no es el marco de algún tipo de celebración o ritual, tal vez un coro o una competición de danza, tal vez conectada con el culto a Apolo.

En la línea 9 encontramos por primera vez la oración μηδὲ αὐτὸν ἦνα]ι [καθα]ρὸν, que parece estar coordinada con una oración anterior. Ateniéndonos al posible estilo casuístico de este documento, es previsible que esta oración fuera la apódosis de una condicional anterior, en la que se explicitase la causa de la impureza. Parece razonable pensar que este estado de impureza involucraba, de algún modo, los “bailarines”, puesto que estos son mencionados tanto en la línea precedente como en la siguiente. Sokolowsky reconstruye la línea 10 como [εἰ δὲ θά]πτοι τις τῶν ὄρ[χηστᾶ]ν τ[ῶν] y considera que se trata de una prohibición de participar en los funerales (cf. l. 15) para bailarines y magistrados. No obstante, la lectura de la pi contradice el resto de los editores, incluido DUBOIS (1986: 36, *ad loc.*) que, tras su cuidadosa autopsia lee también épsilon, y sugiere que la secuencia ETOI es la terminación de un verbo en voz media (cf. [κα]θίζετο, 13).

De la línea 11 no podemos extraer ninguna información más allá del desplazamiento de alguien, tal vez al santuario (τὸν δὲ ἰόντα). Por lo que atañe a la línea 12, el sintagma μέστ’ ἂν ἄελιος ὄν[τέλλοι] (cf. ἀνατέλλω),¹³⁹² ‘hasta que salga el sol’,

¹³⁹¹ ROMAIOS (1912: 363): «Ἐν τῷ 8^ῳ συνεπλήρωσα ὄρχηστὰς κατὰ τὴν γνώμην τοῦ Premersten, ἥτις ἐσχάτως μοι ἐφάνη ἀναμφίβολος, διότι πρὸ τοῦ πρωτοτύπου ἠδυνήθην να ἶδω ἀσφαλῶς τὰ ἴχνη τοῦ X.»

¹³⁹² Nótese que DUBOIS (1986: 36, *ad loc.*) considera esta reconstrucción «insostenible» y ve preferible reconstruir la forma de subjuntivo ὄντέλλη, de un supuesto verbo ὄντέλλω. En todo caso esta propuesta no cambia la interpretación del circunstancial.

parece indicar un límite de tiempo para empezar o finalizar una acción precedente. Encontramos un paralelo, ya mencionado por Dubois, en una inscripción sobre las llamadas pequeñas panateneas (*LSCG* 33, siglo VI), en el que se marca el inicio de la procesión después de la salida del sol (τὴν πομπὴν πέμπε[τ|ν ἅμα ἡ]λίωι ἀνιόντι, 34-35). Ciertamente, el amanecer o el atardecer se plantean como momentos de transición entre la noche y un nuevo día y son particularmente adecuados para delimitar el inicio o el final de un ritual o ceremonia.¹³⁹³

En la línea siguiente se conserva aisladamente la secuencia [κα]θίξετοι ἄνθρωπον, ‘se hace sentar (?) una persona’.¹³⁹⁴ A pesar de la falta de un contexto que enmarque esta acción consideramos valiosa la primera aparición del término genérico ἄνθρωπος (cf. l. 16), puesto que de ello se deduce que el contenido iba a dirigido a cualquier persona, a diferencia de las líneas anteriores, donde el texto conservado parecía implicar miembros concretos de la comunidad. De acuerdo con el estilo casuístico de estos documentos, es posible que el contenido conservado de la línea 13 formase parte de una prótasis, tal vez coordinada con otra oración mediante la conjunción εἶδε. Mayor seguridad tenemos por lo que respecta a la línea 14, puesto que la fórmula καθαρόν ἦναι indica claramente una apódosis. La reconstrucción del resto de la línea nos resulta dudosa ya que Romaios solamente alcanza a leer ATA, mientras que Dubois no reconoce ninguna letra legible.

Por lo que atañe a la línea 15, el único término conservado es el participio τεθναότος, que sitúa el contenido en el ámbito fúnebre. No es extraña la relación entre muerte e impureza pues, como ya hemos visto, este es un binomio extensamente documentado en las inscripciones de nuestro corpus. A continuación, hallamos la secuencia ΕΠΕΡΟΣ. Como constatan los editores del *CGRN65 Commentary ad loc.*, ΕΠΕΡΟΣ resulta difícil de encajar en el contexto de la inscripción, tanto si lo consideramos una forma del apenas documentado adjetivo ἔπερος ‘peludo’, empleado para describir telas;¹³⁹⁵ como el inicio de una forma verbal del verbo ἐπέρομαι.

¹³⁹³ Cf. por ejemplo Pl. *Lg.* 12, 960; Paus. 4. 23, 3.

¹³⁹⁴ ROMAIOS (1912: 365-366) propone reconstruir la línea 13 como [...εὶ θάνατος κα]θίξετοι ἄνθρωπον, de acuerdo con el paralelo de *Od.* 1. 342: [...] με μάλιστα καθικετο πένθος ἄλαστον. No obstante, esta construcción poética parece poco probable en una inscripción de estas características.

¹³⁹⁵ Cf. *LSJ* s.v. ἔπερος, cf. Hsch. s.v. ἐπικέλια.

En la línea 16 encontramos una nueva aparición aislada del sintagma τὸν ἄνθρωπον, seguida de diversas letras difíciles de integrar en alguna restitución. En la línea siguiente, encontramos nuevamente la expresión καθαρὸν ἦναι, de la que no podemos extraer conclusión alguna, más allá de que se incluía en una cláusula. El texto conservado en la línea 18 recoge detalles de mayor interés. En primer lugar, se da la orden de que se lleve algo en número de veinte (ἰκαστὰ¹³⁹⁶ οἶσαι), tal vez algún elemento necesario para un ritual o expiación. En segundo lugar, encontramos a final de línea el inicio de la prótasis [ε]ἰ [δ'] ἄέκων, 'si involuntariamente'. La aparición del término ἄέκων permite deducir que la impureza estaba aquí modulada por categorías jurídico-morales; esto no es algo del todo inesperado, puesto que en la *lex sacra* de Cirene se puede observar idéntica casuística.¹³⁹⁷ Siguiendo el paralelo de Cirene, no es descabellado inferir que la voluntariedad o involuntariedad a la hora de cometer cierta acción influía a la hora de atribuir un cierto grado de impureza o imponer algún tipo de sanción religiosa o ritual.

El texto conservado en la línea siguiente se ocupa del γλεός. Existe un claro consenso a la hora de relacionar este término dialectal con el vocablo γλήδος, documentado en los textos literarios áticos.¹³⁹⁸ No obstante, su interpretación es más discutida. Romaios defendió que se trataba de los restos de una sustancia empleada en

¹³⁹⁶ Romaios lee y segmenta el texto conservado de otro modo: [...]Ϝ εἰκαστὰ οἶσαι. Hiller descartó la wau al no observar ningún trazo horizontal central, e interpretó ἴκαστος como una variante del determinante ἔκαστος, 'cada'. No obstante, nos parece más probable la interpretación de DUBOIS (1986: 40-41 (vol I)), que interpreta ἰκαστὰ como un numeral ordinal.

¹³⁹⁷ Cf. la *lex sacra* de Cirene, particularmente A. 40-43; B. 87-90, vid. nuestro comentario.

¹³⁹⁸ De posible origen prehelénico (vid. *EDG s.v. γλήδος*), sus apariciones se reducen a tres pasajes, uno de tragedia, otro de comedia y un último caso de oratoria: A. *Fr.* 16, 27b; Crates. *Com.* 28, 1; D. 55. 22, 27. El pasaje que ejemplifica mejor su significado lo encontramos en el *Contra Cálicles*, donde se emplea para referirse a los escombros que son arrojados a un camino (τὸν γλήδον ἐκβαλὼν εἰς τὴν ὁδόν, 22; τὸν γλήδον εἰς τὴν ὁδὸν ἐκβεβλήκασιν, 27). Precisamente, a propósito de los pasajes de Demóstenes y Esquilo, encontramos un breve comentario en el léxico de Harpocración (*s.v. γλήδος*), donde se explica que se trata de una acumulación de residuos o de tierra aluvial: [...] καὶ ἐστὶν οἶον σωρὸς τις, μάλιστα δὲ τὸ τῶν ἀποκαθαυμάτων τε καὶ ἀποψημάτων, καὶ ἢ τῶν ποταμῶν πρόσχωσις, καὶ πολὺ μᾶλλον τῶν χειμάρρων, ὃ καὶ χέραδος καλεῖται, cf. Hsch. *s.v. γλήδος* · ὁ σωρὸς τῶν λίθων.

la purificación,¹³⁹⁹ lo que, a nuestro juicio, lo acercaría semánticamente a *κάθαρμα*. Por su parte, Hiller era del parecer que se trataba de un término genérico para la suciedad física. De hecho, esta es también la opinión de los editores del *CGRN*, que relacionan la presencia de la suciedad con un curioso ritual que recoge otra inscripción de Mesene (*LSCG* 64).¹⁴⁰⁰ En nuestra opinión, la explicación de Harpocración (*s.v.* *χλῆδος*)¹⁴⁰¹ parece más bien señalar algún tipo de tierra aluvial, pero este no es necesariamente el significado que pudiera tener esta forma arcadia. Tampoco el texto conservado ayuda a situarlo en un contexto claro de pureza o impureza, de modo que lo más prudente es no decantarse por interpretación alguna. El hecho de que la inscripción dedique una cláusula al *χλέος* permite deducir, con algo de seguridad, que este era una sustancia relevante en algunos de los rituales y que, muy posiblemente, afectaba la pureza ritual, ya sea como elemento distorsionador, ya sea como sustancia purificadora, ya sea ambas cosas.

La línea 20 contiene el final de una apódosis y el inicio de una prótasis. El inicio de la oración condicional *εἰ λέλαθε* indica la llegada de una persona a cierto lugar, tal vez un santuario. Curiosamente dos circunstanciales de lugar parecen encontrarse en la expresión *εἴτε ἰν ἱεροῖ εἴτε ἰν ὁσίοι* de la línea siguiente. Esta disyunción ha cobrado recientemente interés entre los especialistas, puesto que se aprecian la proximidad, pero también una diferenciación semántica, entre las raíces *ιερ-* y *ὁσί-*. Los editores del *CGRN* 65 sintetizan que «*hieros* being what is owned by or has been consecrated to the gods, and *hosios* referring to what is sanctioned by them».¹⁴⁰² La falta de contexto impide saber si estos adjetivos tenían un valor substantivado o absoluto, o bien, si estaban concertados con un nombre al inicio de las líneas siguientes. Es más, como afirma Dubois, las posibilidades son más amplias de lo que a primera vista pudiera parecer.¹⁴⁰³ Con todo,

¹³⁹⁹ ROMAIOS (1912: 366): «Χλέος, ὁ, εἶναι λέξις πρωτοφανής. Ἀλλ' εἶναι ἀρκούντως φανερόν, ὅτι θὰ σημαίνει ἄγος, μίασμα, διότι ἐν τῷ ῥήματι ἔχομεν τὴν ἄρνησιν τοῦτου καὶ κατ' ἄστασιν τοιαύτην, ὅποια ὑπάρχει παρὰ τῷ καθαρῷ. Οὕτως ἡ ἔννοια θὰ εἶναι τοιαύτη: (θὰ εἶναι) καθαρὸς ἀπὸ τοῦ ἄγους, ἐὰν ἐξαγνισθῆ.»

¹⁴⁰⁰ Cf. *CGRN* 159 *Commentary*. l. 4 .

¹⁴⁰¹ Para el texto, véase la nota al pie *supra*.

¹⁴⁰² Cf. igualmente PEELS (2016: particularmente 168 y *ss.*) sobre el uso de *ὁσός* en las inscripciones.

¹⁴⁰³ DUBOIS (36-37, nota *ad loc.*): «[I]e vocabulaire des lois sacrées permet plusieurs hypothèses sur le substantif qualifié de *ιεροῖ* et de *ὁσίοι* : τόπος, δείπνον, οἶκος, ἔργον.»

no deja de ser interesante que en la inscripción se agrupen estos dos espacios, ambos asociados a la divinidad; el motivo de ello es, tal vez, la pureza ritual, puesto que esta era un requisito usual para el acceso tanto a τὰ ἱερά como a τὰ ὅσια.

Finalmente, para la segmentación e interpretación de la última línea se sigue unánimemente las tesis de Hiller. Así, este editor consideró la forma ζατόν un adjetivo verbal de un verbo con la raíz ζητ-;¹⁴⁰⁴ de igual modo reconoció εἶοι como una forma verbal de optativo de εἶμι, aunque se han expuesto motivos para dudar de esta identificación.¹⁴⁰⁵ Por último, la palabra ἄμοινα se ha considerado una forma dialectal del jónico-ático ἄμυνα, pero, nuevamente, es imposible asegurar la autenticidad de esta identificación.¹⁴⁰⁶

Concluyendo ya; como hemos visto en nuestro comentario casi lineal, las muchas lagunas del texto impiden que conozcamos en detalle el contenido de la inscripción y son muchas las incertezas a la hora de interpretar cuanto hemos conservado. No obstante, sí que podemos percibir la temática y el tono general de la inscripción. En nuestra opinión, este documento epigráfico se revela en su mayor parte como un listado casuístico, a modo de catálogo, para la preservación de la pureza antes de acceder a un santuario. En ese sentido, la dimensión pública es particularmente patente en la mención de diversos magistrados, tanto religiosos como civiles. Por lo que refiere a la purificación, es destacable que en las primeras líneas (1-4) de la inscripción se trace una relación clara entre propiciación y purificación, ya que estas dos nociones aparecen asociadas en algunos contextos catárticos.¹⁴⁰⁷ De particular interés es la aparición de Apolo, pero, lamentablemente, la pérdida del contexto impide saber el papel de este dios en los rituales y si era receptor de la propiciación mencionada en la línea siguiente. De igual modo, tampoco conocemos el contexto de los rituales descritos en las líneas 5-14, que algunos autores han relacionado con algún tipo de fiesta. Por el contrario, en las líneas 11-22, el texto parece adoptar un estilo casuístico donde la pureza juega un papel relevante. En la línea 15 se conserva el participio τεθναότος, que parece indicar que,

¹⁴⁰⁴ Cf. *LSJ* s.v. ζητός, cf. Phot. s.v. ζητόρων · ζητητών; Hsch. s.v. ζητόρων · ζητούντων · γράφουσι δὲ ἔνιοι ζητητόρων.

¹⁴⁰⁵ Cf. DUBOIS (1986: 142, §91 (vol. I)).

¹⁴⁰⁶ *DGE* s.v. ἄμοινα.

¹⁴⁰⁷ Cf. por ejemplo, el caso de la inscripción de Gortina (*JCr*: IV 146), con algunos ejemplos, pág. 379 y ss.

como en otros textos epigráficos, el fallecimiento afectaba la pureza ritual. Por último, es también relevante el término ἀέκων al final de la línea 18, que, a pesar de la mutilación, permite inferir que ciertas categorías morales influenciaban también a la hora de valorar la impureza.

6.1.6 *Lex sacra* de Tasos (principios del siglo IV)

Se trata de una inscripción también muy deteriorada, pero de gran interés para nuestro estudio. En 1948 en el muro de la basílica, en el ágora de Tasos, fueron localizados tres fragmentos pertenecientes, por criterios epigráficos, a un mismo bloque de mármol. A POUILLOUX (1954: 82-85 [núm. 10]) debemos la primera datación, edición y comentario de la inscripción. Seguidamente, este documento epigráfico fue incorporado en el corpus de Sokolowsky (*LSS* 65), que optó por ocuparse tan solo del fragmento c -que es, como veremos, el mejor conservado-, puesto consideraba dudoso que los tres fragmentos pertenecieran a una misma inscripción. Este juicio ha sido seguido recientemente por los editores del *CGRN* 68, que, a pesar de reservarse su juicio sobre la pertenencia o no de los tres fragmentos a una misma inscripción, se ocupan tan solo del fragmento c. Por nuestra parte, consideramos de interés recuperar los tres fragmentos, si bien los trataremos como documentos independientes y, como los otros editores, centraremos nuestra atención en fragmento c. Para los fragmentos a y b, seguiremos la edición de Pouilloux, mientras que para el fragmento c tomaremos la edición con las reconstrucciones e hipótesis de Sokolowsky:

<p><i>a</i></p> <p>[...] δ' εινάτευεν [...] [...]ό τίκτων EI[...] [...] καλύψαι T[...] [...] PIONE[...]</p> <p>5</p> <p>[...]IT[...]</p>	<p>[...] quemaba la novena parte (<i>sc.</i> de la víctima) [...] el padre [...] esconder [...]</p>
<p><i>b</i></p> <p>[...]IAN[...] [...]THNXOP[...] [...]Γ[...]</p>	
<p><i>c</i></p> <p>[...] καὶ πλύν[ειν ...οῦ] θέμις τῶν [ιερωῶν μετέχειν?...] δαίνυσθαι EΠH[...]</p> <p>5</p> <p>σπέισας Διὶ Καθα[ρσίωι...ἔξω τῆς στέ]- γης ἢ τῆς οἰκίης [...] θεῖον περιφέρων[τες...] ἐσχέαι καὶ τὸ πῦρ κ[αῦσαι καὶ λούσασθαι] κατὰ κεφαλῆς· οἱ δ[ἐ...]</p>	<p>[...] y lavar (¿ropa?) [... ¿no?] es lícito [¿para los sacerdotes tomar parte / tomar parte de los...?] participar en un banquete [...] tras haber libado él a Zeus Καθ[άρσιος... fuera del tejado o de la casa [...] mientras ellos llevan incienso alrededor [...] verter (¿una libación?) y encender un fuego [... y lavarse] desde la cabeza. Aquellos que [...]</p>

A pesar de que no nos detendremos en detalle en la cuestión de la pertenencia o no de estos tres fragmentos a una misma inscripción,¹⁴⁰⁸ es necesario subrayar que, a primera vista, el estilo del fragmento a y c es claramente diferente. En efecto, a pesar de recoger ambos textos diversos tecnicismos rituales, el imperfecto εινάτευεν del fragmento a indica algún tipo de narración del pasado, mientras que en el fragmento c abunda el uso de infinitivos con un claro valor yusivo, lo cual es usual en reglamentos religiosos. POUILLOUX (1952: 84-85) consideró que estos fragmentos recogían la biografía de Teógenes (también Teágenes, a partir del siglo II) de Tasos, un conocido atleta del siglo V, que aportó diversas victorias en los grandes certámenes panhelénicos y que recibió culto en la isla en calidad de θεός ἐπιφανῆς a partir de finales del siglo V.¹⁴⁰⁹

¹⁴⁰⁸ Remitimos a los primeros párrafos del *Commentary* del *CGRN* que tratan brevemente esta compleja cuestión.

¹⁴⁰⁹ POUILLOUX (1958: 62-77; 1994: 230-236), cf. particularmente *IG XII, Suppl.* 425; Paus. 6. 6, 5; 11. 2-9 que especula sobre su supuesto origen divino y su culto como deidad sanadora. Dejamos de lado la

En ese sentido, el sabio francés pone en relación esta inscripción con otro grupo de fragmentos, algo anteriores, que parecen pertenecer a una lista de victorias del atleta.¹⁴¹⁰

Por lo que atañe al fragmento a, el imperfecto εἰνότατεν es un término ritual que remite a un tipo particular de sacrificio, en el cual se quemaba la novena parte de la víctima sacrificial.¹⁴¹¹ Es más, este tipo de sacrificios están particularmente relacionados con el culto heroico y, concretamente, en Tasos, se prohíbe que este tipo de sacrificios sean realizados a Heracles (οὐ|δ' ἐνατεύεται, *IGXII. Suppl.* 414, 5-6), dios considerado, de hecho, a nivel local, el verdadero padre de Teógenes.¹⁴¹² Tomando en cuenta esta pobre evidencia, POUILLOUX (1958: 85, 87-89) fue inicialmente del parecer que el fragmento a reflejaba los sacrificios realizados por Teógenes a Heracles, mientras que el fragmento c contenía los ritos que el propio atleta fijó en la polis. De este modo, Pouilloux llegó a la conclusión de que Teógenes había actuado como iniciador o reformador del culto a Heracles Tasio. Sin embargo, años más tarde, el propio sabio francés se retractó de esta opinión¹⁴¹³ y, más prudentemente, se limitó a señalar que

cuestión la narración sobre la estatua del atleta, también explicada por Pausanias. Vid. al respecto, PIRENNE-DELFORGE (2005: 253-255).

¹⁴¹⁰ Las victorias de Teógenes se han conservado, si bien con ciertas diferencias, en dos inscripciones: una en el pie de la estatua del propio Teógenes, en Delfos (*Syll.*³ 36), y otra inscripción de Olimpia (*Insch. Olymp.* 153), cf. el comentario de POUILLOUX (1952: 78-82 [núm. 9]). CHANIOTIS (1988: 14-19) va más allá e incluye los fragmentos de ambas inscripciones en un mismo grupo. Así, afirma que (pág. 16): «Auch wenn das Fragment IIc (*sc.* el fragmento c de nuestra inscripción) keinen direkten Bezug auf das Leben des Theogenes nehmen sollte, sprechen dennoch einige Indizien dafür, daß diese Inschriften zu einem großen Komplex von Texten gehören, deren Gegenstand der βίος des Athleten war. Dies ist im Falle der Liste aller Siege des Theogenes evident; vermutlich hatten die Thasier auch ein Ehrenepigramm auf demselben Denkmal aufgezeichnet, wie aus der delphischen Kopie dieser Liste hervorgeht.»

¹⁴¹¹ Sobre este tipo de sacrificio nos detendremos más adelante, en ocasión de la *lex sacra* de Selinunte.

¹⁴¹² Se ha propuesto que los orígenes divinos del atleta se basan, tal vez, en un ritual del tipos ιερός γάμος, dado que el “padre putativo” de Teágenes era sacerdote de Heracles. No obstante, hay sólidos argumentos para dudar de esta interpretación, cf. POUILLOUX (1958: 66 y *ss.*). Sobre ἐνατεύω en Tasos y su relación con Heracles, vid., más recientemente BERGQUIST (2005); PITZ (2016: particularmente, 109-114), cf. *IGXII Suppl.* 353, 414, vid. también el comentario del *CGRN27*.

¹⁴¹³ Vid. ya las críticas de FRASER (1957: 99-100), que el propio investigador francés admite posteriormente. No es banal reproducir parte de las reflexiones de POUILLOUX (1994: 203): «[à] cette partie de l'inscription appartiendraient les petits fragments que j'ai publiés sous le n° 10 de *Recherches*

εἰνάτευεν sugiere algún sacrificio a Heracles. De este modo, de acuerdo con la *communis opinio* actual, no hay suficientes indicios como para garantizar que los tres fragmentos recojan la biografía o, en palabras de Pouilloux, una “chronique sacrée” del atleta tasio.

El fragmento b es prácticamente ilegible y el propio Pouilloux consideró imposible proponer tentativa alguna de reconstrucción.

Por lo que atañe al fragmento c, este es, sin duda, el más interesante para nuestro campo de estudio. En términos generales, todo parece indicar que se trata de algún tipo de secuencia ritual que la inscripción se encargaba de pautar; así, en muy pocas líneas se enumeran, de un modo aparentemente cronológico, diversos rituales, algunos de ellos estrechamente relacionados con la purificación. Una particular mención requerirá, asimismo, la aparición de Zeus Catarsio, deidad relacionada con la purificación de homicidas en las fuentes literarias.¹⁴¹⁴ En la primera línea conservada se encuentra la raíz πλύν-, conectada usualmente con el hecho de lavar la ropa. Como recuerda Sokolowsky, en contextos religiosos, el verbo πλύνω se suele emplear para la limpieza ritual de las estatuas de ciertas deidades femeninas;¹⁴¹⁵ no obstante, πλύνω también puede ser empleado para la limpieza de superficies, como altares,¹⁴¹⁶ o, en textos literarios, su sentido se hace extensible al cuerpo humano, los males o las impurezas.¹⁴¹⁷ Tampoco es descartable la sugerencia de los editores del *CGRN* 68, que plantean la posibilidad de que se trate de la prohibición de lavar ropa en alguna fuente dedicada a alguna deidad,

I, où j'ai proposé de reconnaître une chronique de la vie de Théogénès, me fondant en vérité sur des bases bien fragiles, en particulier sur l'emploi de l'imparfait εἰνάτευεν. Ce verbe rare, particulièrement en usage dans le vocabulaire sacré de Thasos, rejoignait en effet l'une des clauses du règlement cultuel d'Héraclès Thasios. Mais aller au-delà de cette affirmation est assurément excessif. [...]»; más explícitamente en la pág. 206: «Quarante ans après la première étude, j'ai donc tenté de débarrasser l'histoire de Théogénès de tout aspect romanesque. Théogénès n'a sûrement pas été un réformateur religieux, mais, les années passant, on oublia ses aspects trop humains pour ne plus se souvenir que de sa force légendaire et d'un cursus athlétique exceptionnel.»

¹⁴¹⁴ Sobre Zeus Catarsio, vid. nota al pie 691.

¹⁴¹⁵ Como las Plinterias, cf. pág. 332 y ss.

¹⁴¹⁶ Vid. por ejemplo, *LSCG* 151A 35 (Cos, siglo IV): [...] ἐκπλύναντες παρὰ τὸ[μ βωμὸν κα]ρπῶντι, *IGCyr.* 16700 A 26-28 (Cirene, siglo IV): τ[ὸ] | ποτιπιάμμα ἀφελὲν ἀπὸ τῶ βωμῶ καὶ ἀποπλύν|αι καὶ τὸ ἄλλο λῦμα ἀνελεῖν ἐκ τῶ ἱαροῶ.

¹⁴¹⁷ Diocl.Com 2; Ar. *Fr.* 200; *AP.* 1, 45.

aunque esta propuesta es difícil de casar con el contenido de las líneas siguientes.¹⁴¹⁸ En todo caso, sea cual fuere el valor del verbo, no hay duda de que este se sitúa en un contexto claramente religioso, probablemente en relación, con el banquete mencionado posteriormente (δαίνυσθαι, 4). Por lo que atañe a la segunda línea, los editores del *CGRN* subrayan que la expresión οὐ θέμις seguida de infinitivo es usual en la documentación epigráfica religiosa de Tasos e indica la falta de licitud de ciertas prácticas religiosas a determinadas divinidades.¹⁴¹⁹ Nuevamente resulta imposible saber qué acto estaba sancionado por la inscripción. La reconstrucción de Sokolowsky (ιερῶν μετέχειν?) pretende seguir el argumento de la línea siguiente de la que solo podemos reconocer el infinitivo δαίνυσθαι ‘participar en un banquete’; sin embargo, se nos antoja más probable que el sujeto de la oración se encuentre en la línea anterior, puesto que en las inscripciones donde aparece la expresión οὐ θέμις, θέμις se sitúa siempre a final de período. De este modo δαίνυσθαι formaría parte de una nueva oración, muy posiblemente conectada con la libación a Zeus Catarsio de la línea siguiente.

De la celebración de un banquete cabe, tal vez, deducir algún tipo de sacrificio. En ese sentido, es probable que la libación a Zeus Catarsio fuera en ocasión de un sacrificio. Por otro lado, no parece improbable que la libación vaya en ocasión de un rito de purificación en particular, ya que en esta dirección parecen apuntar los rituales que se detallan en las líneas siguientes. Así, la quema de azufre en torno a una persona o el hogar (θεῖον περιφέρων[τες...] | ἐσχέαι καὶ τὸ πῦρ καῦσαι [...], 7-8) es un claro indicio de un ritual catártico;¹⁴²⁰ de igual modo, la fórmula κατὰ κεφαλῆς, conservada parcialmente en la línea 9, es un tecnicismo para referir a un ritual de purificación en el que la aspersion del agua iba “desde la cabeza”, de modo que impregnase todo el cuerpo de la persona que deseaba purificarse.¹⁴²¹ La aparición de la οἰκίη y, tal vez, de la στέγη,

¹⁴¹⁸ Cf. *LSS* 50; *LSCG* 112.

¹⁴¹⁹ Cf. *IG XII.Suppl.* 378; 394, 409; 414.

¹⁴²⁰ Cf. nuestro comentario en ocasión de un pasaje de la *Odisea*, pág. 91 y ss.

¹⁴²¹ En la parodia de Teofrastro, el supersticioso se purifica a sí mismo de este modo tras ver a uno de los funcionarios encargados de limpiar los cruces de caminos (Thphr. *Char.* 16, 33.: ἀπελθὼν κατὰ κεφαλῆς λούσασθαι). Algunas inscripciones nos transmiten este ritual, usualmente para conseguir el estado de pureza necesario para acceder al templo. Así se recoge en un conocido reglamento de Culto a Men, *LSCG* 55, 3-5 (Atenas, siglo II): καθαριζέστω δὲ ἀπὸ σφόδρων κα[ὶ] χοιρέων | κα[ὶ] γ[υ]ναικός· λουσαμένων δὲ κατακέφαλα αὐθημερὸν εἰσ[πορεύ] | εῖσθα<ι>, cf. *IG II*² 1365 23-25: ἀπὸ δὲ γυναικός

el techo de la casa, parecen indicar un contexto doméstico en el que tal vez se realizaba la purificación o más posiblemente quedaba contenida la impureza.¹⁴²² Estos ritos de purificación estaban encapsulados en una compleja secuencia de gestos rituales de los que, desgraciadamente, apenas podemos comprender su función. Así, en la línea 7, tras llevar el incienso en un recorrido circular, se prescribe que se vierta algo en algún lugar (¿tal vez una libación?) y que se encienda un fuego (ἔσχέαι καὶ το πῦρ κ[αῦσαι...], 7) para algo que desconocemos.

Es difícil valorar qué tipo de impureza pretenden mitigar estos rituales. La sofisticación y complejidad puede ser, a primera vista, indicativo de algún tipo de mancilla extraordinaria. Así, Sokolowsky sugiere que se trata de la purificación de un homicida; en idéntica línea, ROBERTSON (2014: 234) advierte de que se trata de un procedimiento extremadamente pautado, similar al que podemos encontrar en el caso del tercer *ἰκέσιος* de la *lex sacra* de Cirene, en el cual, juega también un papel el agua ([νῖ]|ζεν, *IGCyr* 16700 B. 134-135).¹⁴²³

La evidencia literaria conservada pone de relieve la figura de Zeus Catarsio, como deidad garante de la protección de homicidas. Sin embargo, la mención a esta deidad en esta inscripción es difícil de valorar, dado que su aparición en la epigrafía es restringida y las evidencias de su culto son muy limitadas.¹⁴²⁴ Como ya hemos señalado, la fumigación con azufre parece ser un rito de purificación en el contexto del hogar y no necesariamente relacionado con un homicidio. De igual modo, la purificación *κατὰ κεφαλή* parece estar

λου|σάμενοι κατακέφαλα αὐθημε|ρί. Aparece también en diversas ocasiones en el recientemente descubierto reglamento de Marmarini (siglo III), tanto como un requisito para entrar al templo o participar en una procesión, como para realizar un juramento, *CGRN* 225, A. 52-54: ἐὰν δέ τις | περὶ μικροῦ ὀμνήη, λουσάμενος κατὰ κεφα[λ]ῆς, ὀμνυέτω ἐν τῷ γυνῆθωι | καὶ τιθέτω ἡμιοβέλιον; B. 27: ἀπ' ἀνδρὸς δὲ λελουμένην κατὰ κεφαλῆς, 64-65: πέμπειν δὲ τὸμ βουλόμενον, αὐθημε | ρὶ λελουμένον κατὰ κεφαλῆς καὶ εἰσπορεύεσθαι ἕως τοῦ ἱεροῦ τῆς Φυλακῆς.

¹⁴²² Cf. *CGRN* 68 *Commentary ad loc.* Esto es particularmente evidente en el caso de la impureza acaecida por el fallecimiento de un miembro de la familia, donde la impureza parece materializarse sobre la vivienda, cf. *IG* XII⁴ 332, A. l. 15-17; *IG* XII⁴ 72, A. l. 23-26; *IGCyr.* 16700 (A. 11-14)

¹⁴²³ Vid. nuestro comentario, en la pág. 548 y ss.

¹⁴²⁴ Ya hemos mencionado anteriormente un único paralelo en una inscripción de Hilarima, en Caria, del siglo II se menciona a Zeus Catarsio, cuyo sacerdocio era puesto a la venta (*LSAM* 56, 11). Asimismo, Pausanias (5. 14, 8) menciona en Olimpia la existencia de un altar a Zeus Catarsio, junto a otros altares, entre ellos el de Zeus Olímpico y Zeus Ctonio.

más bien relacionadas con faltas de orden ritual. Por estas razones, nos parece imposible determinar a qué tipo de falta(s) iban asociados los rituales, de manera que es preferible, por el momento, guardar un prudente silencio.

En conclusión, a pesar de que carecemos de elementos para comprender plenamente su contenido, esta inscripción ejemplifica nuevamente el interés por legislar la praxis ritual necesaria para lidiar con una eventual impureza. En ese sentido, el documento epigráfico forma parte de un corpus de regulaciones religiosas y culturales de la isla. Por su situación en el ágora, no cabe duda de que la inscripción tenía una clara vocación de consulta pública, tal vez por parte tanto de magistrados como de particulares, como parece señalar el genitivo οἰκίτης. Los dos tipos de purificaciones, primero con azufre -ya sea esta de un espacio, ya sea de una persona- y después con agua, nos permiten deducir tan solo que se requería un aparato ritual complejo para eliminar la impureza y que estos rituales iban precedidos o acompañados de libaciones a Zeus Catarsio y, tal vez, un banquete. Precisamente, a nuestro entender, el detalle de mayor interés en la inscripción es la mención a Zeus Catarsio: pese a que no podemos definir contra qué mancilla se solicitaba la acción del dios, no hay duda de que Zeus era una deidad asociada a la purificación en el aparato cultural de la isla.

6.1.7 *Lex sacra* de un culto de Alectrona en Yálisho (ca. 350-300)

Se trata de una inscripción descubierta a finales de siglo XIX en las proximidades de una colina, llamada hoy Filérimo, en las proximidades de la antigua ciudad de Yálisho, en Rodas. La inscripción fue incluida en el *IG XII 1*, 677 y, poco después, en el *Syll.*³ 560. Discutida por diversos especialistas, la bibliografía que se ha ocupado de esta inscripción es ingente e incluye nombres tan ilustres como von Wilamowitz-Moellendorff.¹⁴²⁵ Por su temática religiosa, este documento epigráfico se incorporó en el *LSS II* 145, en el *LSCG* 136, en el catálogo de LE GUEN-POLLET (1991: 85-88 [núm. 28]) y, recientemente, en el *CGRN* 90. Dado su excelente estado de conservación, su lectura no plantea problemas ni hay divergencias substanciales entre las ediciones:

¹⁴²⁵ Vid. para toda la bibliografía anterior, la breve nota que precede a la inscripción en CHANDEZON (2003: [núm 41]).

ἔδοξε τοῖς μαστροῖς καὶ Ἰαλυσίοις ·
 Στράτης Ἀλκιμέδοντος εἶπε ·
 ὅπως τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος
 τᾶς Ἀλεκτρονάς εὐαγῆται κα-
 5 τὰ τὰ πάτρια, ἐπιμεληθήμην
 τοὺς ἱεροταμίας, ὅπως στάλαι
 ἐργασθέντι τρεῖς λίθου λαρτ[ι]-
 ου καὶ ἀναγραφῆι ἐς τὰς στάλα-
 10 ς τὸ τε ψάφισμα τόδε καὶ ἃ οὐχ ὀ-
 σιὸν ἐντι ἐκ τῶν νόμων ἐσφέ-
 ρειν οὐδὲ ἐσοδοιοπορεῖν ἐς τὸ τέ-
 μενος, καὶ τὰ ἐπιτίμια τῶ[ι] πράσ-
 σοντι παρὰ τὸν νόμον · θέμην δὲ
 τὰς στάλας μίαν μὲν ἐπὶ τᾶς ἐσό-
 15 δου τᾶς ἐκ πόλιος ποτιπορευομέ-
 νοις, μίαν δὲ ὑπὲρ τὸ ἰστιάτοριον,
 ἄλλαν δὲ ἐπὶ τᾶς καταβάσιος τᾶ[ς]
 ἐξ Ἀχαΐας πόλιος.
 νόμος ἃ οὐχ ὄσιον ἐσίμην οὐδὲ
 20 ἐσφέρειν ἐς τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέ-
 μενος τᾶς Ἀλεκτρονάς · μὴ ἐσί-
 τω ἵππος, ὄνος, ἡμίονος, γῖνος,¹⁴²⁶
 μηδὲ ἄλλο λόφουρον μηθὲν μη-
 δὲ ἐσαγέτω ἐς τὸ τέμενος μη-
 25 θεῖς τούτων μηθὲν μηδὲ ὑποδή-
 ματα ἐσφερῆτω μηδὲ ὕειον μη-
 θέν, ὃ τι δὲ κά τις παρὰ τὸν νόμον
 ποιήσῃ, τὸ τε ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος
 καθαιρέτω καὶ ἐπιρεζέτω, ἢ ἔνο-
 30 χος ἔστω τᾷ ἀσεβείαι · εἰ δὲ κα-
 πρόβρατα ἐσβάλῃ, ἀποτεισάτω ὑ-
 πὲρ ἐκάστου προβάτου ὀβολὸν
 ὁ ἐσβαλὼν · ποταγγελλέτω δὲ
 τὸν τούτων τι ποιεῦντα ὁ χρή-
 35 ζων ἐς τοὺς μαστρούς.

Pareció bien a los μαστροί y los habitantes de Yálisho; Estrates, hijo de Alcimedón, hizo la propuesta. Para que el templo y el recinto sagrado de Alectrona se mantengan en buenas relaciones con la divinidad, de acuerdo con las leyes ancestrales, que los tesoreros del santuario se ocupen de que se fabriquen tres estelas de mármol de Larto y que se inscriba este decreto y todo lo que, de acuerdo con las leyes, no sea pío de llevar dentro ni introducir en el santuario, así como los castigos para quien actúe en contra de la ley. Que se coloque una de las estelas en la entrada para aquellos que acudan desde la ciudad; otra, pasada la sala de banquete, y otra, en el camino de bajada desde la *polis de Aquea*.

Ley sobre lo que no es pío entrar ni introducir en el templo y el recinto sagrado de Alectrona. Que no entre caballo, burro, una mula, burdégano ni ningún otro animal de carga; ni que entre ninguno de estos en el recinto sagrado ni que se lleven dentro sandalias ni nada de cuero de cerdo. Quien actúe contra la ley que purifique el templo y el recinto sagrado y que, asimismo, realice un sacrificio; o bien, que sea culpable de impiedad. Si alguien introduce un animal pequeño, que el que lo haya introducido pague, en compensación, un óbolo por cada animal. Quien lo desee que denuncie al infractor de tales cosas ante los μαστροί.

¹⁴²⁶ Se trata de un animal híbrido, fruto del cruce de un caballo con una burra, cf. LOUIS (1953).

El documento se puede segmentar nítidamente en dos partes: (i.) el decreto (τὸ ψάφισμα) por el cual se ordena alzar las estelas y situarlas en puntos concretos (1-17) y (ii.) la ley (νόμος) *stricto sensu* según la cual, se prohíbe la entrada de ciertos animales y se establecen las sanciones y multas en caso de quebrantarla. Como subrayan los editores del *CGRN*, la inscripción ha sido de particular interés recientemente entre los investigadores del derecho y la religión, porque parece reproducir el proceso de formulación y codificación de la ley, así como su relación con los códigos consuetudinarios y leyes preexistentes.¹⁴²⁷ Y es que, el documento se refiere a sí mismo como decreto (ψάφισμα τόδε, 9) y como ley (νόμος, 19), pero parece obedecer a unas leyes ya promulgadas (ἐκ τῶν νόμων, 10) y una tradición consuetudinaria e inmemorial (κα|τὰ τὰ πάτρια, 4-5). En ese sentido, como subraya CHANIOTIS (2009: 102) la inscripción no parece incorporar o modificar alguna ley religiosa, sino, más bien, pretende clarificar y garantizar el cumplimiento de unos preceptos religiosos ya conocidos.

Mencionada ya en la poesía homérica,¹⁴²⁸ Yálisho es una de las seis ciudades que, según Heródoto (1. 144, 1-3), formaba parte de la Pentápolis Dórica. Tras el sinecismo de la isla hacia el 408,¹⁴²⁹ Yálisho fue absorbida por Rodas, pero hay argumentos para pensar que este proceso no comportó grandes cambios en el territorio, y que, de hecho, Yálisho no quedó totalmente subordinada a la nueva polis, sino que conservó cierta independencia al ser considerada una φυλή de la propia Rodas.¹⁴³⁰ Este particular encaje e independencia de Yálisho puede observarse ya en el inicio de la inscripción, puesto que esta va encabezada por la fórmula ἔδοξε τοῖς μαστροῖς καὶ Ἰαλυσίοις, de lo que se deduce el acuerdo de los habitantes de Yálisho, entendido como un organismo autónomo con capacidad de deliberación, y los μαστροί, unos magistrados “panrodios”. De hecho, los μαστροί eran un órgano colegiado formado por diferentes magistrados de las tres grandes urbes previas al sinecismo, Cámiro, Yálisho y Lindos, y que, entre otras funciones,

¹⁴²⁷ CHANIOTIS (2009: para esta inscripción, 102-104); HARRIS (2015: 62-65).

¹⁴²⁸ Homero la menciona como una de las tres ciudades fundadas por Tlepólemo al colonizar Rodas (*Il.* 2. 656).

¹⁴²⁹ D.S. 13.75.1: οἱ δὲ τὴν Ῥόδον νῆσον κατοικοῦντες καὶ Ἰηλυσὸν καὶ Λίνδον καὶ Κάμειρον μετῴκηθησαν εἰς μίαν πόλιν τὴν νῦν καλουμένην Ῥόδον, cf. Str. 14. 2, 10: συνώκησαν τὴν νῦν πόλιν.

¹⁴³⁰ Vid. NIELSEN-GARBRIELSEN (2004: 1198-1200).

se ocupaban de supervisar el cumplimiento de las leyes.¹⁴³¹ Estas dos instituciones, una de carácter claramente local y otra en representación del conjunto de la isla, se ocupaban de aceptar y validar la propuesta de cierto Estrates, un particular del que no tenemos mayor detalle, pero que, *a priori*, no ocupaba ninguna magistratura o cargo religioso.

La inscripción se ocupa del *ιερός* y el *τέμενος* de Alectrona, dos términos semánticamente muy relacionados entre sí, y que, en este contexto, son difíciles de precisar, ya que, hasta la fecha, la arqueología no ha demostrado la existencia de ninguna edificación o recinto que alojara a esta deidad.¹⁴³² Por lo que atañe a Alectrona, Diodoro Sículo (5. 56, 2-5) menciona que, Helios salvó Rodas de los desastres de una grave inundación y yació con Rodo; fruto de esta unión, la ninfa tuvo seis hijos -de uno de ellos, Cérforo, nacerán los tres héroes epónimos de las tres ciudades rodias-¹⁴³³ y una hija, Electrione, equivalente jónico de Alectrona, de la que se dice, misteriosamente, que *falleció siendo doncella y obtuvo de los rodios los favores destinados a los héroes* (Ἡλεκτρούωνην, ἦν ἔτι παρθένον οὕσαν μεταλλάξαι τὸν βίον καὶ τιμῶν τυχεῖν παρὰ Ῥοδίοις ἡρωικῶν, 5). Siguiendo Willamowitz, MORELLI (1958: 89-91) vió en Electrona una deidad solar, tal vez prehelénica, emparentada genealógica y fonéticamente con Helios, cuyo culto fue revivificado a partir del sinecismo, con la adopción del sol como dios tutelar de la isla. Sea cual fuere el carácter de esta divinidad, no hay duda de su relación con Helios y su importancia en Yálisho, donde recibía un especial culto. Prueba de ello es que la inscripción decreta que se sitúen tres estelas en tres puntos diferentes, de donde, con total seguridad, llegaban con cierta afluencia sus devotos.

¹⁴³¹ SMITH (1972: 533-534) los considera los equivalentes de los *βουλευταί* en Atenas, pero con particulares atribuciones religiosas y fiscales. La epigrafía sugiere que estos eran miembros del Consejo, pero que seguían vinculados a cada una de las antiguas polis de la isla, cf. *IG XII 1. 677, 696, 761*. Su papel como funcionarios públicos encargados de la observancia de las leyes es también puesto de relieve en sendas glosas de Hesiquio (*s.v.* μάστροι) y Focio (*s.v.* μαστήρες).

¹⁴³² LE GUEN-POLLET (1991: 86) nota que ambos términos forman parte del campo léxico de lo sagrado, aunque *ιερόν* hace referencia al lugar de culto, mientras que *τέμενος* al espacio asociado al dios. Por su lado, CHANDEZON (2003: [núm. 41]) propone que se trataba «peut-être enclos de murs, et un domaine sacré dont les limites auraient été tout au plus marquées par des bornes», si bien considera, finalmente, preferible la propuesta de Le Guen-Pollet. Notemos, sin embargo, la dificultad de hacer hallazgos arqueológicos en Yálisho, puesto que la ciudad fue remodelada en época bizantina y moderna.

¹⁴³³ Cf. Pi. O. 7. 72-76.

En ese sentido, las indicaciones para colocar las estelas aportan información sobre la situación del propio santuario. Una de las estelas se encontraba en la entrada del santuario que daba al camino hacia la ciudad (ἐπὶ τᾶς ἐσό|δου τᾶς ἐκ πόλιος ποτιπορευομέ|νοισ, 14-16); otra se hallaba más allá de cierto ἱστυατόριον (16), y la última en la bajada desde la llamada *polis de Acaya*, la acrópolis fortificada de Yálisho.¹⁴³⁴ Estas indicaciones parecen situar el santuario de la diosa fuera del núcleo urbano, pero en las proximidades de la ciudad y de la antigua Acrópolis. Ya desde Ziehen (*LSSII* pág. 359), se ha señalado que el ἱστυατόριον, al lado del cual se situaba una de las copias de la inscripción, era con total seguridad una instalación para la acogida y avituallamiento de peregrinos que se dirigían al santuario. De ello conviene deducir que eran partícipes del culto no solo los habitantes de Yálisho, sino también los de otras poblaciones de la isla, a los cuales estaba destinado el ἱστυατόριον. Es más, el desplazamiento de estos debía realizarse mediante carros o a lomos de équidos, hecho que explica el interés de la inscripción por prohibir la presencia de cualquier λόφουρος (23) en el santuario.¹⁴³⁵

No obstante, estas y otras interdicciones de la inscripción se justifican por motivos religiosos. Así, se decreta el ψάφισμα por la necesidad de mantener la sacralidad del santuario, de acuerdo con los preceptos transmitidos por τὰ πάτρια, es decir, las costumbres ancestrales (τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος | τᾶς Ἀλεκτρούνας εὐαγγῆται¹⁴³⁶ κα|τὰ

¹⁴³⁴ Por error, Sokolowsky (*LSCG* pág. 136, *ad loc.*) y LE GUEN-POLLET (86) consideran que esto está recogido en un pasaje de Estrabón (14. 2, 12). No obstante, el geógrafo recoge un nombre totalmente distinto, Ὀχύρωμα, literalmente ‘fortificación’ (Ἴτ’ Ἰαλυσὸς κώμη, καὶ ὑπὲρ αὐτὴν ἀκρόπολις ἐστὶν Ὀχύρωμα καλουμένη). Por el contrario, otras fuentes omitidas por estos investigadores sí que mencionan Acaya como una ciudad de Yálisho. En primer lugar, Érgias, un historiador rodio del siglo IV, sitúa esta ciudad en Yálisho, a la par que subraya su robustez ([...] οἱ περὶ Φάλανθον ἐν τῇ Ἰαλυσῶι πόλιν ἔχοντες ἰσχυροτάτην τὴν Ἀχαιὴν καλουμένην καὶ ὕδατος ἐγκρατεῖς ὄντες, χρόνον πολλὸν ἀντεῖχον Ἰφίκλωι πολιορκοῦντι, 1); también Diodoro Sículo menciona que los hermanos de Tríope permanecieron en Rodas y fundaron la ciudad de Acaya en Yálisho (κατέμειναν ἐν τῇ Ῥόδῳ, καὶ κατόκησαν ἐν τῇ Ἰαλυσίᾳ κτίσαντες πόλιν Ἀχαιάν, 5. 57, 6). Como afirma NIELSEN-GABRIELSEN (2004: 1199), en este contexto polis debe ser un sinónimo de Acrópolis o del centro urbano fortificado.

¹⁴³⁵ Se trata de un término que designa genéricamente a cualquier tipo de équido o bestia de carga, cf. *LSJ s.v.* λόφουρος.

¹⁴³⁶ Muchos comentaristas, como Chaniotis o los editores del *CGRN*, traducen el término εὐαγγέω como mantenerse puro, de acuerdo con *LSJ s.v.* εὐαγγέω ‘to be pure, holy’. No obstante, nos parece que esta traducción empobrece el sentido de la palabra. Así, ἄγος denota el contacto peligroso con lo sagrado,

τὰ πάτρια, 3-5); de igual modo, más adelante, al hablar del objeto de la νόμος, se menciona aquello que no es πίο (οὐχ ὄσιον) llevar al ἱερόν o al τέμενος, siguiendo, además, otros νόμοι que no son explicitados, pero que seguramente estaban también inscritos (9-12: ἃ οὐχ ὄσιον ἐντι ἐκ τῶν νόμων ἐσφέρειν οὐδὲ ἐσοδοιοποιεῖν ἐς τὸ τέμενος; 19-21: νόμος ἃ οὐχ ὄσιον ἐσόμεν οὐδὲ | ἐσφέρειν ἐς τὸ ἱερόν καὶ τὸ τέμενος τᾶς Ἀλεκτρονάς). No hay duda de que, en este caso, la idea de ὄσιον y el verbo εὐαγέω remite a cierto ideal de pureza física y ritual que debía ser mantenido en el templo,¹⁴³⁷ ya que en las líneas posteriores se decretará una purificación y un sacrificio como sanción por contravenir los preceptos religiosos.

En las líneas 21-27 se enumeran diversos animales y objetos que no es πίο entrar en el santuario a causa de su impureza. Un primer grupo son diversos animales que tienen en común su tamaño y ser, como ya hemos dicho previamente, animales de carga. LE GUEN POLLET (1991:87-88) nota algunos pocos paralelos: en Quíos (*LSCG* 116, 2-11, siglo IV) estaba prohibido que los animales pastasen en el ἄλλος bajo pena de pagar medio hecteo; también en una inscripción asociada al templo de Apolo Licio, en Argos se prohíbe entrar a caballo (μηδ' ἰππεύεσθαι, *LSCG* 57, 2; cf. *SEG* 40, 325).¹⁴³⁸ Por su parte, Sokolowsky pone a colación la prohibición de perros en Delos¹⁴³⁹ o en la Acrópolis de Atenas.¹⁴⁴⁰ Las razones de ello no son del todo claras: Plutarco (*Quaestiones romanae*, 111) descarta que esto se deba, como era creencia popular, a que estos animales copulasen en público (διὰ τὴν ἐμφανῆ μίξιν)¹⁴⁴¹ y, algo imaginativamente, opina que esta prohibición tenía origen en la necesidad de facilitar el asilo de los suplicantes en

pero, con el prefijo εὐ, εὐαγής enfatiza su significación positiva de modo que, de acuerdo con *DELG* s.v. ἄγιος, εὐαγής indica 'en bon rapport avec le sacré, pieux' y εὐαγέω 'se mettre en bon rapport avec le sacré'.

¹⁴³⁷ Para la asociación de ὄσιον con ἀγνεία, vid. PEELS (2016: 80-83).

¹⁴³⁸ Nótese, sin embargo, que el editor de las *IG* 4, 557 recoge ἰπ(ν)εύεσθαι, mientras que Boeckh (*CIG* 119), Ziehen (*LSS* II 51) y Sokolowsky retoman ἰππεύεσθαι. La lectura no se puede verificar porque, como en el caso de la inscripción de Amiclas, de este documento epigráfico solo hemos conservado un apógrafo de Fourmont.

¹⁴³⁹ Cf. Str. 10. 5, 5. Ya hemos mencionado esta prohibición y su relación con la muerte de Taso.

¹⁴⁴⁰ Cf. Philoch. 3b: πάτριον δ' ἐστὶ τοῖς Ἀθηναίοις κῆνα μὴ ἀναβαίνειν εἰς ἀκρόπολιν.

¹⁴⁴¹ No obstante, Plutarco también da credibilidad a esta explicación en *Comp. Demetr. Ant.* 3-4: οἱ μὲν γὰρ ἱστορικοὶ φασὶ καὶ τῆς ἀκροπόλεως ὅλης εἰργεσθαι τὰς κῆνας διὰ τὸ τὴν μείξιν ἐμφανῆ μάλιστα τοῦτο ποιεῖσθαι τὸ ζῶον.

los recintos sagrados (τὴν γὰρ ἀληθινὴν αἰτίαν ἀγνοοῦσιν, ὅτι μάχιμον ὄντα τὸν κῆνα τῶν ἀσύλων καὶ ἀγίων ἐξείργουσιν ἱερῶν, ἀσφαλῆ καταφυγὴν τοῖς ἱκέταις διδόντες, 290b-c). En el caso del culto de Alectrona en Yálisho, las razones que motivan esta medida no son explícitas, y, como en Delos, no es descartable que subyazca alguna motivación de índole religiosa, tal vez, relacionada con la misteriosa biografía mítica de Alectrona. Sin embargo, es más probable que esta prohibición vaya seguramente asociada a las molestias que las bestias pudieran ocasionar con la llegada de peregrinos al santuario en ocasión de fiestas y celebraciones. En ese sentido, no es difícil de imaginar que la suciedad que causaban estos animales en el τέμενος fuera considerada como un elemento que hacía peligrar la pureza ritual.

Mayor número de paralelos tenemos para la prohibición de penetrar con sandalias o con cualquier prenda hecha con cuero de cerdo (μηθὲν μηδὲ ὑποδήματα ἔσφερέτω μηδὲ ὕειον μηθὲν, 25-27). La prescripción de entrar descalzo a un templo o santuario suele aparecer en otros reglamentos religiosos dentro de diversos códigos de vestimenta.¹⁴⁴² En su comentario de la *lex sacra* de Andania, GAWLINSKY (2011: 116)

¹⁴⁴² Cf. el catálogo de KARATAS (2020: 149-150), al que añadimos un par de inscripciones. Todas las inscripciones son posteriores: *LSCG* 68, 5-7 (Licosura (Arcadia), siglo III): μηδὲ πορφύρεον εἰματισμὸν | μηδὲ ἀνθινὸν μηδὲ [μέλ]ανα μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ δακτύλιον; *CGRN* 181, 14-18 (Éreso, siglo II) *infra*; *LSAM* 6, 3-7 (Quios, siglo I d.C.): πᾶσαι ἀνίλιποδές τε [καὶ] ἵμασι | φαιδρυνθῆσαι τῷ καλῷ | θφ συέπεσθε, τὰ δὲ | χρυσῖα θέτ' οἴκοις; *SEG* 59, 403, 15-16 (Andania, siglo I d.C.): οἱ τελούμενοι τὰ μυστήρια ἀνυπόδετοι ἔστωσαν καὶ ἐχόντω τὸν | εἰματισμὸν λευκόν; 19-20: αἱ μὲν γυναῖκες καλᾶσηριν ἢ ὑπόδυμα μὴ ἔχον σκιάς καὶ εἰμάτιον μὴ πλέονος ἄξια δύο μᾶν; *LSS* 59, 14-15 (Delos, época romana): [ἔ]χοντας ἀεσθῆτα λευ[κὴν, ἀνυ]ποδέτους; *LSAM* 14, 11 (Pérgamo, siglo III d.C.): [ἀν]υπόδητος; *ILindos* 487, 6 (Lindos, siglo III d.C.): [δ]πλα ἀρήια μὴ φέροντας | αἰσθητὰς καθαράς ἔχοντας, χωρὶς επικρανίων, | ἀνυποδέτους ἢ ἐν λευκοῖς μὴ αἰγείοις ὑποδήμασι. Mención aparte merecen dos inscripciones en que se tolera explícitamente el uso de sandalias; por un lado, en el Letoon de Janto, en Licia, se prohibía la entrada con diversos objetos, materiales o prendas de vestir, pero, en cambio, se permitía sandalias y un vestido sobre el cuerpo, *SEG* 36, 1221, 1-11 (último tercio del siglo III o principios del siglo II): Ἄ μὴ νομίζεται εἰς τὸ | ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος | εἰσφέρειν, ὄπλον μηθὲν, πέτασον, καυσίαν, πόρπην, χαλκόν, | χρυσόν, μηδὲ δακτύλιον ὑπόχρυσον, μηδὲ | σκεῦος μηθέν, ἔξω | ἱματισμοῦ καὶ ὑποδέσεως, τοῦ περὶ τὸ | σῶμα. [...]; por el otro, encontramos la venta de un sacerdocio de Dioniso en Misia, que, entre otras condiciones, permite al sacerdote del dios portar un calzado adecuado a sus vestidos púrpuras, concediendo, pues, el privilegio de vestir suntuosamente, *SEG* 26, 1334, 10-12 (Escepsis (Misia), siglo II): ἐξέστω [δὲ] ἄ[υ]|[τ]ῷ (sc. el sacerdote de Dioniso) καὶ

propone diversas hipótesis que no son excluyentes entre sí: (1) que se considerase que las sandalias podían llevar consigo algún tipo de suciedad exterior al *τέμενος*, (2) que las pieles fueran consideradas impuras, ya que para curtirlas se empleaban materiales contaminantes, probablemente percibidos como impuros, (3) que las tiras de cuero, anudadas en pies y piernas, tuvieran algún tipo de connotación mágica o bien (4) que ir descalzo favoreciera una mayor conexión con la divinidad.¹⁴⁴³

Más difícil de explicar es la prohibición concreta del cuero proveniente de cerdo. Si bien el sacrificio de cerdos era usual en el mundo griego por ser este un animal relativamente asequible,¹⁴⁴⁴ el cerdo era un animal excluido de ciertos cultos, como, por ejemplo, algunos dedicados a Afrodita, por la relación de este animal con la muerte de Adonis.¹⁴⁴⁵ La epigrafía brinda interesantes paralelos de esta interdicción en otras *leges sacrae*, pero no en idénticos términos; así, algunos documentos parecen referir al contacto o el consumo del animal, algo que se ha relacionado con un supuesto origen egipcio u oriental de estos cultos;¹⁴⁴⁶ mientras que otras inscripciones, muchas de ellas en los propios altares, recogen la prohibición de sacrificar a ciertos dioses algunos animales, como el cerdo o la cabra.¹⁴⁴⁷ El caso más claro de esto último se encuentra en Tasos, donde el cerdo estaba excluido no solo de los cultos de Afrodita y otras deidades femeninas que le eran asociadas, sino también del importante culto de Heracles Tasio.¹⁴⁴⁸

στέφανομ φορεῖν χρυσοῦν καὶ χιτῶνας ἀλουργ[ο]ῦς κα[ὶ] | ὑπόδεσιν ἀκολουθον τῇ ἐσθῆτι· cf. KARATAS (2020: 164-165, 168).

¹⁴⁴³ Cf. LE GUEN POLLET (1991: 88, *ad loc.*)

¹⁴⁴⁴ Los dioses que solían recibir estos animales eran Deméter y Dioniso, pero su sacrificio se encuentra en todo el mundo griego, cf. BREMMER (1996: 251-253); EKROTH (2002: 134-135, 159-162); CLINTON (2005: 167-168).

¹⁴⁴⁵ Para las fuentes y una interpretación de conjunto, vid. PIRENNE-DELFORGE (1994: 388-393).

¹⁴⁴⁶ Culto de Men: *LSCG* 55, 3-5 (Atenas, siglo II), cf. *IG II²* 1365: καθαριζέστω δὲ ἀπὸ σφόδρον κα[ὶ] χοιρέων] | κα[ὶ] γυναικός, cf. el comentario de Sokolowsky; estela encontrada en un santuario de una deidad siria, *LSS* 54, 3-4 (Delos, siglo II): ἀπὸ ὑείου λουσάμε|νον, cf. PARKER (1996²: 357 y *ss.*)

¹⁴⁴⁷ Culto de Afrodita, Peito y Hermes, *LSCG* 126 6-8 (Mitilene, siglo II): ἰρηῖον ὅτι κε θέλη καὶ | ἔρσεν καὶ θῆλυ πλ[ἀ]γ χοί[ρω], | καὶ ὄρνιθα ὄ[τ]τι[νά] κε θέλη]; culto oriental *LSS* 55 (Delos, siglo II): οὐ θεμιτὸν δὲ προσάγειν | αἴγειον, ὑκόν, βοδς θηλείας; culto a Poseidón *LSS* 58 (Delos, siglo I): ὑκὰ μὴ θύειν | μηδ[ε] αἴ[γ]ει[α].

¹⁴⁴⁸ *LSCG* 114 A (Tasos, siglo V): Νύμφησιον ἀπόλλωνι Νυμφηγέτη θῆλυ καὶ ἄρσ|εν ἄμ βόλη προσέρδεν · ὄιν οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον · | οὐ παιωνίζεται, B: Χάρισιν αἴγα οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον; *LSS*

Asimismo, es también posible que en Creta existiera algún tipo de tabú alrededor del sacrificio de este animal, pero esta es una noticia más incierta.¹⁴⁴⁹

En Yálisos, el tabú no se refiere al consumo o el sacrificio del cerdo, sino que se circunscribe a los productos del cerdo (ὑέιον), y más concretamente, al cuero, un material empleado para realizar prendas u objetos. A nuestro juicio, la prohibición no es autónoma, sino que aparece en relación tanto con el calzado, como con la entrada de ciertos animales al santuario. Prueba de ello es que estas transgresiones se englobaban en una misma categoría de acciones contra la ley (ὁ τι...παρὰ τὸν νόμον, 27) y se proyectaba una misma sanción religiosa. Esta correlación de tabús encuentra un curioso paralelo en un reglamento de un santuario de Éreso, en Lesbos, (CGRN 181, siglo II). Tras mencionar diversos tipos de impureza y un período de días para mitigarla (1-9), en las líneas siguientes, esta otra inscripción detalla diversas prohibiciones en cuanto a la vestimenta; en particular, no se podía entrar con armas o con los restos de un animal (¿tal vez ya sacrificado?) ([μ]ὴ εισφέρην δὲ μηδὲ ὄπλα πολεμιστήρι[α] | μηδὲ θνασίδιον, 13-14), y a ello se añade también las sandalias o cualquier otra cosa hecha de piel (μηδὲ ὑπόδεσιν μηδὲ ἄλλο δέρμα | μηδεν, 17-18). Por último, la inscripción prohíbe expresamente que el ganado, ya sea de mayor o menor tamaño, abreve en las inmediaciones del τέμενος ([μ]ὴ πο]τίζην δὲ μηδὲ κτήνεα μηδὲ βοσκήματα | ἐν τῷ τεμένει, 22-23). A nuestro entender, tanto en Yálisos como en Éreso, la prohibición de acceder con cualquier cosa hecha con piel curtida o con cuero de cerdo no expresa tan solo cierto

63, 1-3 (siglo V): [Ἡρα]κλειῖ Θασίωι | [αἰγ]α οὐ θέμις οὐ|[δὲ] χοῖρον; culto a Peito LSS 73 (siglo II): Πειθοῖ αἰγῶ οὐ|δὲ χοῖρον οὐ θέμις]. PICARD (1923: 243-246) considera la posibilidad de que se trate de un tabú extendido a toda la isla, tal vez de origen oriental; por su parte BERGQUIST (2005: 63-64) propone que sea un modo de incentivar sacrificios de mayor valor.

¹⁴⁴⁹ Ateneo de Naucratis (9. 18) explica que, de acuerdo con Agatocles de Cízico (siglo III), este animal era considerado sagrado (ιερόν) en Creta y no se consumía su carne en la isla, porque una cerda con sus gruñidos había ocultado los llantos de Zeus; e incluso refiere que los habitantes de Praso, ciudad situada en el extremo oriental de la isla, hacían sacrificios en honor de este animal (διὰ πάντες τὸ ζῶιον τοῦτο περίσεπτον ἡγοῦνται, καὶ οὐκ ἄν (φησί) τῶν κρεῶν δαΐσαιντο. Πραΐσιοι δὲ καὶ ἱερὰ ῥέξουσιν ὑί, καὶ αὕτη προτελής αὐτοῖς ἢ θυσία νενόμισται, 1a); es más, Ateneo subraya la veracidad de esta tradición al afirmar que también Neante de Cízico (siglo III) recoge cosas semejantes en el segundo volumen de su tratado *Sobre la iniciación a los misterios* (Τὰ παραπλήσια ἱστορεῖ καὶ Νεάνθης ὁ Κυζικηνὸς ἐν δευτέρῳ Περι τελετῆς, 15).

código de vestimenta, sino también el rechazo en el santuario de ciertos animales, ya sea de manera física, ya sea simbólica. Ello no quiere decir que la impureza fuera consubstancial a estos animales, sino que su presencia en el τέμενος era considerada reprobable, tal vez, tanto por motivos de índole religiosa, que desconocemos, como por el mantenimiento de la salubridad del recinto religioso.

La presencia de ciertos animales es más censurable que la de otros. Cerca del final de la inscripción de Yálisho, casi en guisa de añadido, se presenta una nueva casuística que versa sobre los animales de menor tamaño (προβάτα).¹⁴⁵⁰ Como con los équidos, no se tolera su introducción en el santuario, pero la sanción que se dispone es menos grave y se salda con la módica cantidad de un óbolo por animal ([...] ἀποτεισάτω ὑ | πὲρ ἐκάστου προβάτου ὀβολὸν | ὁ ἐσβαλὼν, 31-33). Esta diferencia bien puede deberse a una consideración diferente de estos animales, tal vez de acuerdo con su pequeño tamaño. En ese sentido, el hecho que no se ordene una purificación implica que la falta no era considerada muy grave desde un punto de vista religioso, si bien lo suficientemente reprobable como para imponer una multa.

Por el contrario, los que introdujeran caballos u otros équidos habían de purificar -y seguramente también limpiar- el ιερόν y el τέμενος, así como, sacrificar una víctima (τό τε ιερόν καὶ τὸ τέμενος | καθαιρέτω καὶ ἐπιρῆξέτω, 28-29). Como ya hemos visto en otras ocasiones, la purificación y el sacrificio son dos rituales independientes, pero conectados entre sí. El verbo ἐπιρῆξω parece ser un equivalente del verbo ἐπιθύω, documentado, especialmente en contextos catárticos, en los que el sacrificio se presenta como un colofón al proceso de purificación.¹⁴⁵¹ No obstante, el paralelo más evidente es Cirene, donde la purificación y el sacrificio revierten la impureza ocasionada por la negligencia ritual.¹⁴⁵² Este parece ser también el caso de Yálisho, pero, curiosamente, la inscripción plantea también una alternativa en caso de no llevar a cabo estos rituales: que el culpable sea tenido como culpable de ἀσέβεια (ἢ ἔνο | χος ἔστω τῶι ἀσεβείαι, 29-30). De acuerdo con DELLI PIZZI (2013: 68-69), la ἀσέβεια no se plantea como una falta

¹⁴⁵⁰ Siguiendo Sokolowsky interpretamos con este valor genérico este término, en oposición a λόφουρον (23), cf. *LSJ s.v. προβάτων A*.

¹⁴⁵¹ Cf. GEORGOUDI (2017: 113-117), vid. nuestro comentario en ocasión de un reglamento de Gortina, pág. 380 y ss.

¹⁴⁵² *IGCyT A 40-41*: [Ἐ]πιρῆβος αἰ μὴ τί κα ἐξὸμ μῖαι, ἀποχερεῖ καθάρασ[θ] | α]ι αὐτὸν καὶ ζαμίας οὐ δεῖ.

equivalente a las anteriores, puesto que en ella convergen tanto las faltas de orden ritual, antes mencionadas, como el incumplimiento de las sanciones previstas por la νόμος. Sin ser necesariamente un delito contemplado en la tipología jurídica,¹⁴⁵³ la ἀσέβεια parece plantearse como un castigo extremo, ligado a la violación de la ley, pero también como un acto de disidencia religiosa y una falta mayor ante la divinidad por dejar el santuario sumido en la suciedad y la impureza.¹⁴⁵⁴ Las consecuencias de la ἀσέβεια no son explícitas, pero, no es arriesgado suponer que esta comportaba la exclusión del culto a la diosa y la condena social y, tal vez, algún tipo de multa mayor. Y es que, a la postre, la acusación de ἀσέβεια se presenta como una medida de coerción religiosa para el cumplimiento de la ley.¹⁴⁵⁵

Por último, otro mecanismo de control social se refleja también en las disposiciones finales del documento epigráfico, cuando se exhorta a que se comunique a los μαστροί si alguien realiza alguna de estas transgresiones (ποταγγελλέτω δὲ | τὸν τούτων τι ποιεῦντα ὁ χρήμιζων ἐς τοὺς μαστρούς, 33-35). El verbo ποταγγελλέτω, variante dialectal del más común προσαγγέλω, parece señalar la incoación de un proceso jurídico contra los infractores, tal vez instruido por los propios μαστροί. Así pues, no hay duda de que no solo las instituciones de la polis y los magistrados velaban por la pureza del santuario, sino que también los ciudadanos podían ser supervisores y garantes de ello.

En conclusión, como hemos ido desgranando, este documento epigráfico ejemplifica algunos puntos de interés de los reglamentos religiosos. En primer lugar, evidencia explícitamente una dependencia total de la νόμος escrita a la tradición religiosa ancestral (τὰ πάτρια). En ese sentido, la inscripción tiene como principal interés hacer llegar el contenido de la νόμος a los visitantes de Alectrona, y en particular las diversas puniciones que comporta transgredirla. Para ello se detalla con especial minuciosidad la localización de las estelas en puntos clave que conducían al santuario. Esta precisión contrasta con otras cuestiones que desgraciadamente no son tratadas, como, por ejemplo, cómo debe ser purificado el santuario, qué animal debe ser sacrificado a la diosa, qué consecuencias comportaba la ἀσέβεια, etc. Esto no es extraño puesto que, como se ha puesto de relieve en ocasión de otros documentos epigráficos, la inscripción

¹⁴⁵³ Cf. PARKER (2004: 65-66).

¹⁴⁵⁴ NAIDEN (2016: 70-71).

¹⁴⁵⁵ Cf. Naiden DELLI PIZZI (2013: 69); NAIDEN (2016: 67-69).

de Yálisho no tiene ánimo de exhaustividad y buena parte de los detalles ya eran conocidos por estar ya contemplados en otros νόμοι (cf. ἐκ τῶν νόμων, 10), o pertenecer al acervo cultural. En segundo lugar, contrariamente a otros reglamentos, donde la impureza se asocia a la comisión o el contacto con algo, la ley de Yálisho se centra en aquello que no es pío entrar o llevar (ἄ οὐχ ὄσιον ἐσίμειν οὐδὲ | ἐσφέρειν ἐς τὸ ἱερόν καὶ τὸ τέ|μενος τᾶς Ἀλεκτρούνας, 19-21). La inscripción presenta casuísticas que no son usuales en la documentación de este período. En nuestro análisis hemos defendido la idea de que los tabús están estrechamente relacionados con el listado de restricciones y que la normativa tiene, entre otros objetivos, evitar la suciedad física que los animales podían introducir en el santuario. Por lo que atañe a la purificación, se sigue un modelo usual de purificación acompañada de sacrificio, que hemos podido ya observar en otros contextos catárticos. Por último, debemos notar que negligir la purificación es considerado una grave falta que comportaba ser culpado de ἀσέβεια. Con todo ello, se demuestra que el control de la impureza era un asunto de mayor importancia para las instituciones, pero de responsabilidad individual.

6.2. Impureza, purificación y homicidas

En este apartado nos ocuparemos de tres inscripciones que por su relevancia merecen ser tratadas en un apartado específico. A pesar de su origen y contexto diverso, estos documentos epigráficos han merecido el interés de especialistas por ocuparse de la cuestión del homicidio y plantear mecanismos para resolver su peculiar situación. A pesar de que ya nos hemos ocupado previamente de estos documentos,¹⁴⁵⁶ ha sido necesario revisar y actualizar nuestra interpretación a la luz de nuevos estudios y aproximaciones al texto.

6.1.1. *Lex sacra* de Cleonas (siglo VI)

De acuerdo con la *communis opinio*, se trata de uno de los primeros documentos epigráficos perteneciente a las *leges sacrae* del mundo griego (ca. 570-550). Esta

¹⁴⁵⁶ GARCÍA MURIEL (2015).

inscripción fue hallada en Agios Basilios, un pueblo cercano a la antigua Cleonas, ciudad del Peloponeso, próxima a Nemea, y, al parecer de Jeffery (*LSAG* 148), fue muy probablemente reaprovechada como marco de una puerta. De acuerdo con esta investigadora, la inscripción en bustrófedon y *scriptio continua* fue grabada con esmero, empleando compás y guía, en un alfabeto próximo al de Corinto y al de Fliunte. De esta inscripción se han conservado cuatro fragmentos, uno de ellos completamente ilegible, con muchas lagunas en ambos márgenes. Los tres fragmentos legibles son consecutivos, de modo que el texto parece presentarse sin interrupciones en el cuerpo central. En ese sentido, esta inscripción ha sido de particular interés para los especialistas en dialectología griega, ya que es un notable ejemplo del dialecto local que, por razones geográficas, comparte algunas características tanto con el corintio como con el argólico.¹⁴⁵⁷ La ubicación exacta de Cleonas es hoy desconocida, pero no hay duda de la importancia de la ciudad en época arcaica e inicios de la clásica, ya que los Juegos Nemeos estaban adscritos tradicionalmente a Cleonas¹⁴⁵⁸ y, aparentemente, la ciudad conservó su independencia de la vecina y floreciente Argos al menos hasta la mitad del siglo IV.¹⁴⁵⁹ Asimismo, conocemos la alianza de Cleonas con Argos en la conquista de Micenas poco después de las guerras médicas, e incluso la participación activa de esta pequeña polis en diversas campañas panhelénicas, como la célebre batalla de Mantinea.¹⁴⁶⁰

La primera edición de este documento epigráfico fue realizada por DICKERMAN (1903: 147) y reeditada pocos años después por Ziehen en el catálogo *LSS* II 50 y por Fraenkel en las *IG* IV 1607. Más adelante, la epigrafista británica L. H. Jeffery (*LSAG* 408), a cuya edición ya nos hemos referido, estudió en detalle la grafía de la inscripción y ayudó a datarla con mayor precisión.¹⁴⁶¹ Sokolowsky la incluyó en su corpus *LSCG* 56 y restituyó gran parte de sus lagunas; en ese sentido, la reconstrucción de este investigador

¹⁴⁵⁷ Para esta cuestión, vid. NIETO IZQUIERDO (2011: 38-41).

¹⁴⁵⁸ Pi. N. 4. 27: ἀγὼν Κλεωναῖος, cf. KÓIV (2003: 336-337). Según Pausanias (2. 15, 2) el control de los juegos pasó a manos de Argos hacia el 460.

¹⁴⁵⁹ Cf. *LSAG* 148, NIETO IZQUIERDO (2011: 36-38).

¹⁴⁶⁰ Cf. Th. 5.67; Str. 8. 6, 10, 19; Paus. 7. 25, 16.

¹⁴⁶¹ Asimismo, vid. el comentario de GUARDUCCI (1967: 236-243, especialmente 240 con una fotografía del fragmento *c* de la inscripción).

francés ha sido el punto de partida de otras conocidas ediciones como la de KOERNER (1993: 93-95, núm. 32) o de van Effenterre y Ruzé (*NOMIMA* II 79). Recientemente una nueva edición ha visto la luz en el *CGRN* 3 de manos de M. Carbon y S. Peels. Estos editores han seguido con gran cuidado los dibujos de las primeras ediciones y han dejado de lado la mayoría de las restauraciones de Sokolowsky, juzgadas excesivamente imaginativas.¹⁴⁶² Como resultado de este trabajo, esta nueva edición del *CGRN* se acerca más a la de principios de siglo pasado, hecha por Ziehen.

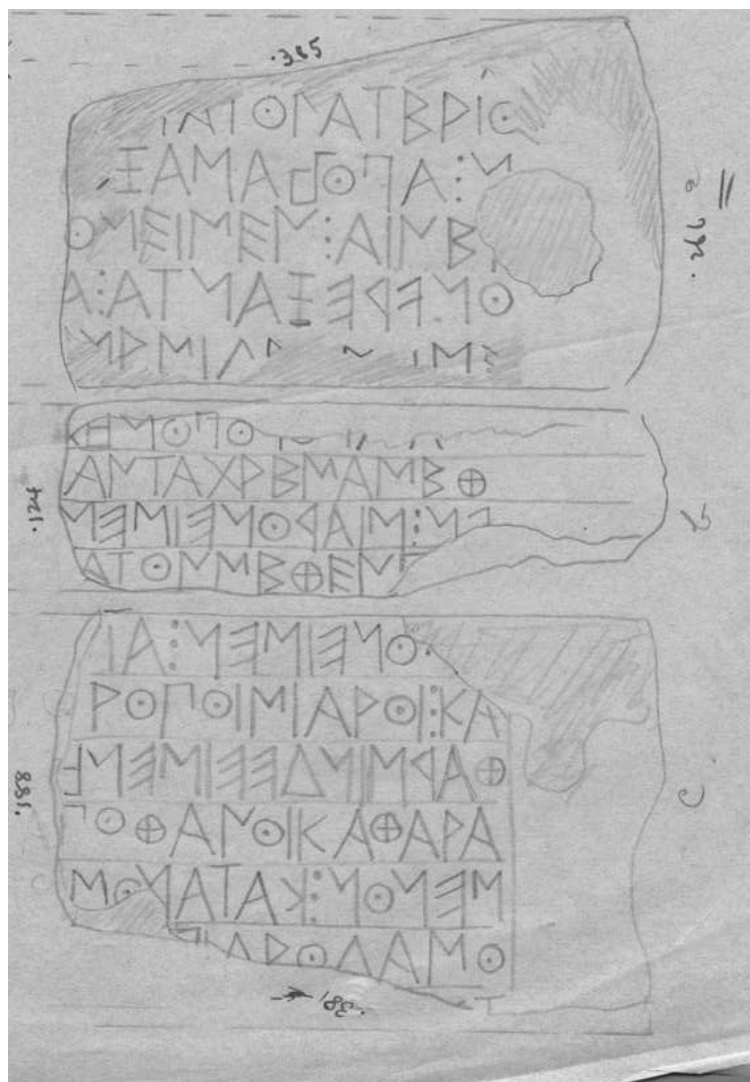
Por nuestra parte, coincidimos en la mayoría de los casos con la edición del *CGRN* puesto que compartimos el principio de cautela de sus editores.¹⁴⁶³ No obstante, hemos también considerado oportuno discutir algunas de las restauraciones planteadas por otros investigadores y, de considerarlo necesario, aceptar sus sugerencias, de manera que hemos realizado nuestra propia edición seguida de un aparato crítico de las principales ediciones y comentarios.¹⁴⁶⁴

¹⁴⁶² *CGRN* 3 (*Commentary*): «Sokolowski copiously (and rather rashly) restores the text along these lines, but the *lacunae* on the left hand side of the text are difficult to estimate and sometimes nearly impossible to restore.»

¹⁴⁶³ Nos apartamos únicamente en la lectura de la línea 10, 11 y 16 (vid. *infra*).

¹⁴⁶⁴ Dado que no afecta substancialmente a la comprensión del aparato crítico, hemos preferido preservar la presentación de cada una de las ediciones sin unificar los criterios que empleó cada editor para representar algunas vocales, como la ε o la η, o algunas consonantes, como *h*.

Figura 4: Apógrafo de la lex sacra de Cleonas realizado por Jeffery.¹⁴⁶⁵



¹⁴⁶⁵ Disponible libremente en la sede del proyecto *Poinikastas* <<http://poinikastas.csad.ox.ac.uk>>.

	[...] <i>vacat</i>	
a	[...]ΤΑ τολατέριο- ν : ἀπόβαμα ΞΕ[...] [...]ΟΣ εἶμεν : αἰνετ-	[...] el agua lustral [...] es [...] si realiza un acto digno de encomio [...] que no sea impuro. Si un hombre [...] nada, que sea impuro. Si [...] al hombre impuro, que sea una purificación (<i>ve!</i> si [...] que sea para el hombre impuro una purificación) [...] cuando [haya] un fallecimiento [¿un hombre?] purificado según ley [...]
5	ὄν φρέξαντα : Α[...] [...] μὲ μιαρ[ὸν ε]ἶμε- [ν :] αἰ ἄνθρωπον η[...]	una ofrenda (<i>ve!</i> una víctima) a gastos públicos.
b	[...]ΑΝΤΑ χροῆμα μεθ- έν : μιαρὸν εἶμεν [...]	
10	[...]ΑΤΟΝ μεθὲν η[...]	
c	[...]μον εἶμεν : αἰ [...] [... ἄνθ]ρόποι μιαρῶι : κά- θαρσιν δὲ εἶμεν η[...] [... ἄ]ποθάνοι, καθαρά-	
15	μενον : κατὰ νόμ[ον ...] [...] ηἰαρὸ δαμο- τε[λέος ...] <i>vacat</i>	

2. τολατέριο- *CGRN 3, nos*; [τ]α [τ]ό[λ]ατή[ρι]ο- DICKERMAN (1903); τα τολατήριο- *LSS II 50*; τα τ'ολατέριο- *IG IV 1607*; [...ν]τα τολατήριο- *LSCG 56*; τα τολατέριο- KOERNER (1993: núm. 32), *NOMIMA II 79* || 3. ἀπόβαμα ΞΕ-, *CGRN 3, nos*; ἀποβάμα ξ[ε][...] DICKERMAN (1903); ἀποβάμα ξε[...]
IG IV 1607, NOMIMA II 79; ἀποβάμα ξε[ν]φοσ?...] *LSAG 405*; ἀπόβαμ<μ>α ξε[...]
KOERNER (1993: núm. 32) || 4-5. αἰνητ|ὸν φρέξαντα : ἄ[...]
LSAG 405, CGRN, nos; αἰνητ[τ]|ὸν φρέξαντα : α[...]
DICKERMAN (1903), *LSS II 50*; αἰνέτ|ὸν φρέξαντα : α[...]
IG IV 1607; αἰνη[.]|ὸν φρέξαντα : ἄ[ν]θρωπο]- *LSCG 56*; <α> αἰνητ|ὸν φρέξαντα : ἄ[ν]δρα ἄπ] KOERNER (1993: núm. 32); <α> αἰνητ|ὸν φρέξαντα : ἄ[...]
NOMIMA II 79 || 6-7. [...] μὲ μιαρ[ὸν ε]ἶμε-|[ν :] αἰ ἄνθρωπον η[α]--- DICKERMAN (1903); [...] μὲ μιαρ[ὸν ε]ἶμε|[ν :] αἰ ἄν[θ]ροπον η[α]--
LSS II 50; [...] μὲ μιαρ[ὸν ε]ἶμε|[ν :] αἰ ἄν[θ]ροπον η[α]...]
IG IV 1607; [...] μὲ μιαρ[ὸν ε]ἶμε|[ν :] αἰ ἄν[θ]ροπον η[α]...]
LSAG 405; [ν κτάνη], μὲ μιαρ[ὸν ε]ἶμε|ν' αἰ ἄν[θ]ροπον η[α][μ]άξη] *LSCG 56* [-εἰργη] μὲ μιαρ[ὸν ε]ἶμε|ν' αἰ ἄν[θ]ροπον η[α][μ]άξη] KOERNER (1993: núm. 32), *NOMIMA II 79* || 8. [...]ΑΝΤΑ χροῆμα μεθ- *CGRN 3, nos*; [ποιήσ]αντα χροῆμα μεθ- *LSCG 56*, KOERNER (1993: núm. 32), *NOMIMA II 79* || 9. εἶμεν [...] DICKERMAN (1903), *LSS II 50, IG IV 1607, LSAG 405, CGRN 3, nos*; εἶμεν [: αἰ δὲ] *LSCG 56*, KOERNER (1993: núm. 32), *NOMIMA II 79* || 10-11. [...]ΑΤΟΝ μεθὲν η[...][...]μον εἶμεν : αἰ [...] *nos*; [...]ατον μεθὲν η[ι]α|[σ]μ]ὸν εἶμεν : αἰ [...] DICKERMAN (1903); [...]ατον μεθὲν π (*ve/h*) [...]|[...] μὸν εἶμεν : αἰ [...] *LSS II 5*; [...]ατον μεθὲν [...] |[...]ὸν εἶμεν : αἰ [...] *IG IV 1607*; [...χρημ]άτὸν μεθὲν η[ι]α|[σ]μ]ὸν εἶμεν : αἰ [...] *LSAG 405*; [...κατάρ]ατον μεθὲν π[αράν]|[ο]μὸν εἶμεν : αἰ [συμμετ-] *LSCG 56*, KOERNER (1993: núm. 32); [κατάρ]ατον μεθὲν π[αράν]|[ο]μὸν [...] *NOMIMA II 79*; [...]ΑΤΟΝ μεθὲν Π++|[...]ΟΝ εἶμεν : αἰ [...] *CGRN 3* || 12. [... ἄνθ]ρόποι, DICKERMAN (1903), *LSS II 50, IG IV 1607, LSAG 405, CGRN 3, nos*; [-ξη] ἄνθ]ρόποι *LSCG 56*, KOERNER (1993: núm. 32) || 13-14. η[...][...] ἄ]ποθάνοι, DICKERMAN (1903), *LSS II 50, IG IV 1607, LSAG 405, CGRN 3, nos*; η[ὸς αἰ] |[κα τις ἄ]ποθάνοι *LSCG 56*, KOERNER (1993: núm. 32), *NOMIMA II 79* || 16-17. [...]ηἰαρὸ δαμο|τε[λέος...] KOERNER (1993: núm. 32), *NOMIMA II 79, nos*; [...] [η]αρὸ δαμο|[-ξε...] DICKERMAN (1903); [...] ηἰαρὸ δαμο|τε[λέος] *LSS II 50*; [...ἄ]π' ιαρὸ δαμο|τε[λέος...] *IG IV 1607*; [...] η[ι]αρὸ δαμο|τε[...]; *LSAG 405*; [...πρὸ] ηἰαρὸ δαμο|τε[λέος] *LSCG 56*; [...ἄπ' ιαρὸ δαμο|τε[λέος] *CGRN*

Desde la primera edición de DICKERMAN (1903: 152-153), se ha considerado que la inscripción se ocupaba de diversos tipos de impureza, como sucede en otros muchos casos, por ejemplo en la *lex sacra* de Cirene; no obstante, KOERNER (1993: 94-95) y los editores de *NOMIMA II* 79 han defendido que se trataría de una normativa de carácter jurídico exclusivamente referida a la purificación de homicidas. Aunque pensamos que no se puede afirmar con rotundidad que sea así, el hecho de que sea conocida como una ley sobre el homicidio, nos ha llevado a incluirla en esta categoría.

Desde un punto de vista sintáctico, el documento epigráfico se caracteriza por la parataxis de diversas oraciones condicionales, un estilo propio de este tipo de regulaciones (más comunes empero en los siglos V y IV), como subrayan los editores del *CGRN*.¹⁴⁶⁶ En efecto, a pesar de su evidente mutilación, el documento epigráfico parece estructurarse en diversas cláusulas hipotéticas seguidas de su oración principal con el verbo en infinitivo εἶμεν. En ese sentido, se puede observar una tendencia a acabar las oraciones principales con el infinitivo e iniciar, a continuación, una nueva cláusula encabezada por la conjunción αἶ (l. 5-7; 11). Cabe decir que el signo divisorio formado por tres puntos verticales (:) no es un elemento decisivo para entender la sintaxis o conocer el número aproximado de cláusulas que presentaba la inscripción, ya que su uso parece ser arbitrario en la región; sin embargo, hay cierta tendencia a situarlos después del verbo principal εἶμεν.¹⁴⁶⁷ Siguiendo estos principios que parecen repetirse a lo largo de la inscripción y sin abandonar nunca el plano de la conjetura, nos atrevemos a proponer la siguiente división de cuanto se ha conservado del documento epigráfico:

¹⁴⁶⁶ Se evidencian al menos dos prótasis (αἶ, l. 7, 11) y probablemente una tercera en la línea 8, reconstruida en buena parte de las ediciones. Más insegura es la lectura de Sokolowsky en la línea 3 y la imaginativa corrección de Koerner, seguida por los editores de *NOMIMA II*. (vid. *infra*).

¹⁴⁶⁷ En efecto, pese a que parece separar una cláusula en la l. 11 (: αἶ), este signo divisorio también interrumpe elementos sintácticos claramente relacionados, como ocurre en la l. 2. Como demuestra la epigrafía de otras polis, estos signos de puntuación eran empleados de forma aparentemente caprichosa o arbitraria; en este caso, parece tener la función de separar el inicio y final de ciertas palabras, vid. GUARDUCCI (1993: 393-397), *LSAG* 148, cf. 153, 156 que menciona el empleo de este signo en la vecina Argos.

Tabla 6: Estructura de las cláusulas de la *lex sacra* de Cleonas.

Cláusula	Prótasis	Apódosis
(1?)	1. 1-3(?) [...] TA τόλατέριο ν : ἀπόβαμα ΞΕ[...]	1. 4(?) [...] ΟΣ εἶμεν :
(2)	4-5 αἶνετ ον φρεξάντα : A[...]	6-7 [...] με̅ μαρο̅δ̅ον̅ εἶμε̅ [ν :]
(3)	7-9 αἱ ἄνθρωπον ἡ[...] [...] ANTA χρε̅μα μεθ̅ ἐν :	9 μαρο̅δ̅ον̅ εἶμεν
(4)	9-10 [...] [...] ATON μεθ̅εν̅ ἡ[...]	11 [...] μ̅ον̅ εἶμεν :
(5?)	11-17 (?) αἱ[...] [...] ἄνθ]ρόποι μαρο̅δι : κά θαρσιν δ̅ε̅ εἶμεν ἡ[...] [...] ἄ]ποθάνοι, καθαρά μενον : κατὰ νόμ[ον...] [...] ἡιαρο̅ δαμο̅ τε[λ̅εος ...] ¹⁴⁶⁸	

En (1?) no contamos con ningún indicio que nos permita adscribir los elementos conservados en una supuesta oración condicional o bien en una principal; solo podemos asegurar que la oración principal finalizaba, como es usual en el documento, con la fórmula εἶμεν, seguida de unos signos distintivos (:). La primera línea de (1?) con texto conservado menciona cierto ἐλατέριον ἀπόβαμα. El término ἀπόβαμ(μ)α es un derivado de ἀποβάπτω y está apenas documentado en otras fuentes.¹⁴⁶⁹ Más común es el verbo ἀποβάπτω, que parece indicar claramente la idea de sumergir o bañar, pero también, en contextos tardíos, la de mojar.¹⁴⁷⁰ Por lo que atañe a ἐλατέριον, se trata de una variante gráfica de ἐλατήριος, un nombre de agente de ἐλαύνω. En las fuentes literarias, el

¹⁴⁶⁸ En la cláusula (5?) existe la posibilidad de interpretar ἄνθ]ρόποι μαρο̅δι tanto como parte de la prótasis como de la apódosis, de modo que hemos evitado plantear una segmentación. Por otro lado, no podemos conocer si las pocas palabras que hemos conservado formaban parte de esta oración o se iniciaba una nueva

¹⁴⁶⁹ Curiosamente los testimonios son extraordinariamente tardíos: Sch. Nic. *AI* 52b, 53a, donde parece hacer referencia al refinamiento y tintura del metal, cf. *DGE s.v. ἀποβάμμα* II. Algunos autores bizantinos del siglo XII d.C. emplean también este término, aunque en contextos médicos, cf. Joannes Actuarius, *De diagnosi* 1. 48; 3. 121.

¹⁴⁷⁰ *DGE s.v. ἀποβάπτω* II. *DELG s.v. βάπτω*. Como notan los editores de *NOMIMA* II 79, el participio ἀποβαπσάμενον se documenta en una inscripción de Eleuteria, en Creta, pero en un contexto agrario, cf. *ICr.* II. 12. 15a, l. 4-5: [...] λαν : ἔλοι : ἀποβαπσάμενον : ἦ ο[...] | [...] κσαι : ἦ κᾶπον : ἦ συκίανς : μὴ κ ἐλομ[εν...].

adjetivo ἐλατήριος complementa a distintos nombres en contextos tanto religiosos como médicos y parece señalar, como se deduce de su raíz, la idea de expulsar la impureza o purgar la enfermedad.¹⁴⁷¹ Con gran acierto, DICKERMAN (1903: 153-154) puso en relación el sintagma ἐλατέριον ἀπόβαμα de la inscripción de Cleonas con el término ἀπόνιμμα ateniense. En efecto, según recoge Ateneo de Náucratis, siguiendo, a su vez, el testimonio de Clitodemo (ca. siglo IV) y de un tal Doroteo (un personaje difícil de identificar), ἀπόνιμμα era el agua empleada en ritos en honor de difuntos y en la purificación de los homicidas en el Ática.¹⁴⁷² Desde un punto de vista morfológico, existe una clara semejanza entre ambos términos, puesto que ἀπόνιμμα es un derivado del compuesto ἀπο-νίζω, el prefijo ἀπό- de ἀπόβαμα y ἀπόνιμμα indica una idea de separación, muy acorde con el adjetivo ἐλατήριος, e, incluso, las raíces verbales de νίζω y βάπτω se relacionan explícitamente con la limpieza. En ese sentido, desconocemos si ἀπόβαμα era, de acuerdo con la significación de la raíz, un baño o, como ἀπόνιμμα, la

¹⁴⁷¹ Cf. *EDG s.v. ἐλαύνω*; *LSJ s.v. ἐλαστήριος* A II. ἐλατήρια φάρμακα; *DGE s.v. ἐλαστήριος*. Como ya puso a colación DICKERMAN (1903: 153), es particularmente interesante un pasaje de las *Coéforas*, en el que el Coro admite que se expulsará de la casa la impureza mediante ritos purificadores ([...] ὅταν ἀφ' ἐστίας | πᾶν ἐλαθῆ μύσος | καθαροῖσιν ἀτᾶν ἐλατηρίοις, 966-968; nótese el juego etimológico entre ἐλαθῆ y ἐλατηρίοις de este pasaje trágico). Asimismo, ya hemos apuntado antes que el verbo ἐλαύνω se emplea en idéntico sentido para la expulsión de la impureza de los Cilónidas, cf. pág. 260 y ss.

¹⁴⁷² Clidem. *uel.* Clitodem (20, *apud.* Ath. 9, 78, 5): Ἰδίως δὲ καλεῖται παρ' Ἀθηναίοις ἀπόνιμμα ἐπὶ τῶν εἰς τιμὴν τοῖς νεκροῖς γινομένων καὶ ἐπὶ τῶν τοὺς ἐναγείζ καθαιρόντων, ὡς καὶ Κλειδήμος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἐξηγητικῷ. Προθεὶς γὰρ περὶ ἐναγισμῶν γράφει τάδε · «Ὀρύξαι βόθυνον πρὸς ἐσπέραν τοῦ σήματος · ἔπειτα παρὰ τὸν βόθυνον πρὸς ἐσπέραν βλέπε, ὕδωρ κατάχεε, λέγων τάδε · Ὑμῖν ἀπόνιμμ', οἷς χρῆ καὶ οἷς θέμις · ἔπειτ' αὐθις μύρον κατάχεε.» Un poco antes también menciona Ateneo (9, 78, 3, = Anon. Hist. 3b 356) esta costumbre entre los ritos de los exegetas eurátridas: παρέθετο ταῦτα καὶ Δωρόθεος, φάσκων καὶ ἐν τοῖς τῶν Εὐπατριδῶν πατρίοις τάδε γεγράφθαι περὶ τῆς τῶν ἱκετῶν καθάρσεως · ἔπειτα ἀπονιψάμενος αὐτὸς καὶ οἱ ἄλλοι οἱ σπλαγχνεύοντες ὕδωρ λαβὼν κάθαιρε, ἀπόνιζε τὸ αἷμα τοῦ καθαιρομένου καὶ μετὰ τὸ ἀπόνιμμα ἀνακινήσας εἰς ταὐτὸ ἔγχεε.' Sobre los Eurátridas, y los exegetas cf. VALDÉS GUÍA (2012). No obstante, debemos mencionar un significado más prosaico de ἀπόνιμμα como el agua empleada para lavar manos y pies, cf. *DGE s.v. ἀπόνιμμα* 2, cf. Plut. *Sull.* 36, 2; Clem. Al. *Paed.* 2, 3, 37; Hsch. *s.v. ἀπόνιπτρον* · ἀπόνιμμα, tal vez siguiendo Ath. 9, 78, 1: ἐκάλουν δ' ἀπόνιπτρον τὸ ἀπόνιμμα τῶν χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν.

denominación de cierto tipo de agua lustral.¹⁴⁷³ No obstante, está fuera de toda duda que este agua era empleada con fines catárticos, como indica claramente el adjetivo ἐλατήριος. Dado que el ἀπόνιμα ateniense era empleado tanto en contextos funerarios como catárticos, es legítimo preguntarse si el ἀπόβαμα estaba exclusiva o necesariamente vinculada a un tipo de mancilla en concreto, ya que, como hemos visto, el agua es una de las sustancias empleadas en muchos ritos de purificación. Si bien esta primera cuestión es por ahora difícil de responder, no se puede dudar de que el rito catártico tenía como objetivo expulsar la impureza que era susceptible de aquejar a un individuo. Asimismo, la primera apódosis parece finalizar con la inesperada forma ΟΣ εἶμεν : (l. 4), que hace, en nuestra opinión, muy difícil completar la laguna.¹⁴⁷⁴

Por lo que atañe a la cláusula (2), una primera dificultad se encuentra en justificar lo que nosotros consideramos la segunda apódosis, αἶνετ-|ον Ἐρέξαντα [...], ya que, a diferencia de las otras oraciones no va precedida por la conjunción αἰ (cf. l. 5, 7, 11). No obstante, nos parece que no hay motivos para dudar de que se trata del inicio de otra cláusula, porque, como se observa a lo largo de la inscripción, las principales finalizan con el verbo principal en infinitivo en el resto de los casos. Asimismo, las primeras letras de αἶνετον coinciden con la conjunción condicional αἰ; es más, como se puede apreciar en los dibujos de Jeffery, el texto presenta una pequeña marca, en forma de un solo punto, después del diptongo AI. Esta marca llevó a Sokolowsky a segmentar de un modo diferente los caracteres (αἰ νη[.]|ον) e, incluso, a sugerir en sus notas la inverosímil reconstrucción αἰ νή[πι]ον Ἐρέξαντα. Por otro lado, Koerner y los editores de *NOMIMA* consideraron que se trataba de un error del lapicida y optan por reconstruir la conjunción αἰ antes de αἶνετον. En nuestra opinión, a pesar de no ser descabellada la propuesta de

¹⁴⁷³ Los editores de *NOMIMA* traducen como “le bain purificateur”, mientras que los editores del *CGRN* han optado por traducir como “the purificatory water / l’eau lustrale” y KOERNER (1993: 93) como “das kultisch reinigende Wasser (Quelle?)”.

¹⁴⁷⁴ Los editores del *CGRN* proponen lo siguiente en su comentario: «At the beginning of line 3, we might have expected (μὲ) μιᾶν εἶμεν, “let him not (i.e. no longer) be impure”, as we find elsewhere in the text; but perhaps the resulting state concluding one of the cases of impurity can be envisaged e.g. [καθα]ρός εἶμεν». No obstante, parece difícil que sea así, dado que a lo largo de la inscripción el sujeto y el atributo de la oración están siempre en acusativo, como corresponde al verbo en infinitivo εἶμεν. A nuestro entender, sería más probable un sustantivo neutro terminado en -ος, como e.g. ἄγος, o un acusativo plural.

estos últimos editores, no hay necesidad de reconstruir la conjunción, ya que el participio ἑρέξαντα con un valor adverbial puede introducir *per se* un matiz condicional.

La interpretación de la cláusula (2) ha sido esencial a la hora de conjeturar qué actos sumían en la impureza y podían requerir de una purificación. El participio ἑρέξαντα proviene evidentemente del verbo $(\text{ἑ})\text{ῥέζω}$, documentado ya en las inscripciones de Gortina.¹⁴⁷⁵ Como sucede con su conato de ἑρδω , $(\text{ἑ})\text{ῥέζω}$ tiene una significación general ‘hacer’ y, secundariamente, otra más específica de carácter netamente religioso, ‘realizar un sacrificio’,¹⁴⁷⁶ ambas plausibles en este contexto. El participio puede estar coordinado con un sustantivo masculino en acusativo que desconocemos a causa de la laguna ($\text{ὅταν vez (ἄ[νθρωπον])?}$ cf. l. 7, 12).¹⁴⁷⁷ Por posición y sentido, ἀίνετον parece o bien estar coordinado con el participio ἑρέξαντα , o bien ser el complemento directo de este participio. La mayoría de los estudiosos se decantan por esta segunda opción y consideran que ἀίνετον es el complemento directo del participio ἑρέξαντα , ‘realizar un acto loable’,¹⁴⁷⁸ ya que ἀίνετον se documenta no solo como adjetivo, sino también como un sustantivo neutro.¹⁴⁷⁹ Cabe subrayar que recientemente los editores del *CGRN* han hecho una tercera propuesta y han interpretado el participio en su sentido religioso, de modo que han optado por traducir la construcción como ‘sacrificar [una víctima] preciada’;¹⁴⁸⁰ no obstante, como constatan los propios editores, este es un valor substantivado de ἀίνετός sin paralelos en otras fuentes.¹⁴⁸¹ Por nuestra parte, de acuerdo con las evidencias disponibles, nos inclinamos por aceptar la interpretación usual de esta construcción participial ‘realizar un acto loable’. La

¹⁴⁷⁵ DICKERMAN (1903: 154)., cf. *ICr*. IV col. 10. 29-32-31: [...] $\alpha\iota \mid \delta\acute{\epsilon} \tau\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\bar{\nu}\omicron\nu \text{ἑ}\acute{\rho}\kappa\sigma\alpha\iota, \mu\acute{\epsilon}\delta \mid \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\varsigma \kappa\rho\acute{\epsilon}\omicron\varsigma \acute{\xi}\mu\acute{\epsilon}\nu, \alpha\iota \acute{\alpha}\pi\omicron\pi\omicron\bar{\nu}\iota\omicron \mid \iota\epsilon\nu \delta\upsilon\omicron \mu\acute{\alpha}\tau\upsilon\rho\epsilon(\varsigma)$ “[...] si alguien hiciera algo de esto, que no tenga validez, si declaran dos testigos” (trad. I. Calero).

¹⁴⁷⁶ Cf. *EDG* s.v. ῥέζω .

¹⁴⁷⁷ Cf. DICKERMAN (1903: 154). Esta es una opción posible ya que las o son más pequeñas que el resto de las letras.

¹⁴⁷⁸ *NOMIMA* II 79; KOERNER (1993: 93), cf. *DGE* s.v. ἀίνητός 2.

¹⁴⁷⁹ Cf. *Pi. N.* 8. 39: ἀίνεων ἀίνητά , un claro juego etimológico con un acusativo interno.

¹⁴⁸⁰ Cf. *DGE* s.v. ἀίνητός 2

¹⁴⁸¹ *CGRN3 Commentary*. «Alternatively, the only solution seems to be to read the word as ἀίνετός with the following participle ἑρέξαντα , "having sacrificed something praiseworthy"; perhaps this is a qualifier for an animal, but it is unattested.»

consecuencia de ello sería la no adquisición de la impureza, como se expresa en la oración principal, $\mu\grave{\epsilon}\ \mu\alpha\sigma\iota\delta\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\mu\epsilon\ |\ [v]$ (l. 6-7). A partir de este débil indicio, se puede deducir, *a sensu contrario*, que no realizar $\tau\omicron\ \alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\omicron\nu$ comportaba la impureza en determinadas situaciones. La laguna en la inscripción impide conocer el contexto general de esta casuística, pero no parece descabellado que haga referencia a un caso de homicidio. Partiendo de este presupuesto, Sokolowsky y Koerner reconstruyen imaginativamente el contenido de la laguna de las líneas 5 y 6, si bien sus esfuerzos no pueden restar más que en el terreno de la conjetura. En ese sentido, KOERNER (1993: 93) plantea que se trata de un homicidio en el campo de batalla, mientras que los editores de *NOMIMA* II 79 se inclinan por un asesinato durante maniobras militares.¹⁴⁸² Dada la cercanía con Nemea y la adscripción de los juegos a Cleonas, nos atrevemos a sugerir la idea de que $\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\omicron\nu$ se refiere a un logro atlético,¹⁴⁸³ y, por tanto, el contexto general puede tratarse de un homicidio acaecido en ocasión de juegos o entrenamientos atléticos, un topos literario presente, además, en algunas narraciones míticas sobre homicidas.¹⁴⁸⁴ Todo resta pues en un plano enteramente hipotético, a excepción de la existencia del $\acute{\alpha}\pi\omicron\beta\alpha\mu\alpha$, un rito catártico que probablemente incluía la inmersión en agua del $\acute{\alpha}\nu\theta\omega\pi\omicron\varsigma\ \mu\alpha\sigma\iota\delta\acute{\omicron}\varsigma$.

En cuanto a (3), la laguna nos impide reconstruir el contenido de la apódosis. La oración condicional finalizaba con la expresión $\chi\rho\acute{\epsilon}\mu\alpha\ \mu\epsilon\theta\ |\ \acute{\epsilon}\nu$ (l. 8-9), una expresión difícil de interpretar por la polisemia del término $\chi\rho\eta\mu\alpha$ en griego antiguo¹⁴⁸⁵ y la ausencia del verbo (posiblemente en forma de participio, como en la cláusula anterior, habida cuenta el final de la laguna en -ANTA) del que dependía. Algunos editores sugieren reconstruir llanamente el participio $[\pi\omicron\upsilon\eta\sigma]\alpha\nu\tau\alpha$, pero esta es solo una de las

¹⁴⁸² *NOMIMA* II 79, pág. 286: «On a pensé évidemment à la guerre ou à la légitime défense, mais la comparaison avec la loi d’Eltynia, ci-après n° 82, nous fait plutôt croire à l’accident survenu lors d’un entraînement militaire.» Se trata de *ICr.* I 10, 2, también tratada por KOERNER (1993: 342-349, núm. 94), que se encuentra en *NOMIMA* II 80 (y no en 82), pero en ningún lugar se sugiere un supuesto contexto militar o bélico.

¹⁴⁸³ Vid. además que en Píndaro (*N.* 8. 39) $\alpha\acute{\iota}\nu\eta\tau\alpha$ parece designar, entre otras cosas, las victorias de los nobles a los que dedica sus obras, en el contexto inmediato de la Nemea, los Juegos Nemeos.

¹⁴⁸⁴ Jacinto y Apolo, Peleo, Telamón y Foco (*Pherecyd. Fr.* 3); Termio y Óxilo (*Paus.* 5. 3, 7), cf. MOREAU (1988).

¹⁴⁸⁵ En efecto, a partir de su significación básica de $\chi\rho\acute{\alpha}\omicron\mu\alpha$, literalmente ‘aquello que se necesita’, $\chi\rho\eta\mu\alpha$ abarca gran número de cosas, desde realidades abstractas, como ‘asunto’ o ‘problemas’, hasta realidades físicas, como ‘riqueza’. Cf. *DELG* s.v. $\chi\rho\acute{\alpha}\omicron\mu\alpha$, nótese la recurrente expresión “ $\tau\grave{\iota}\ \chi\rho\eta\mu\alpha$;”.

muchas posibilidades (¿tal vez φρῆξαντα , como en la línea 5?). En todo caso, guiándonos exclusivamente por el texto conservado, el acto realizado con la ausencia de χρημα conllevaba la impureza en el ἄνθρωπος , a diferencia de la cláusula (2).

Idéntico nivel de incertidumbre encontramos en la cláusula (4). La apódoxis nos es desconocida y la ausencia de algo (μεθέν , l. 10) comportaría, a primera vista, una situación de pureza o impureza ([...]ON εἶμεν , l. 11), similar a (3). La línea 10 se inicia con las letras ATON, lo que sugiere algún tipo de adjetivo o participio; la propuesta más atrevida es la de Sokolowsky, seguida por Koerner y los editores de *NOMIMA*, que reconstruye $[\text{κατάρ}]ατον$, mientras que Fraenkel en las *IG IV 1607* retoma [... $\text{χρημ}]άτων$ de la cláusula anterior. Por lo que atañe a la oración principal en la línea 11, curiosamente, las reconstrucciones del texto han sido más osadas y optan por no finalizar la cláusula con μιαρὸν εἶμεν .

Una primera constatación es que no hay consenso sobre qué letra se encontraba al final de la línea 10, ya que solo se observa una línea vertical seguida de un ápice horizontal en la parte superior. Dado que la aspiración (h) se representa con la grafía H , los trazos conservados bien podrían ser tanto de una π como de una h, como constata Ziehen en *LSS II 50*. En ese sentido, los editores se han dividido entre aquellos que leen una h y aquellos que consideran que se trata de una π ; sin embargo, en los dibujos de Jeffery se puede observar una débil línea en la parte central, lo que nos lleva a decantarnos a leer una h en lugar de una π , como hacen el propio Dickerman y Jeffery. De igual modo, se puede observar un ápice en la parte inferior derecha, al inicio del fragmento c, que podría identificarse como el final de una μ . En ese sentido, DICKERMAN (1903: 152-153) reconstruyó ingeniosamente en la laguna $\text{h}[\text{ιλασ}]μόν$, tomando en cuenta el paralelo de Plutarco, que, en la *Vida de Solón* menciona los ιλασμοί entre las medidas llevadas a cabo por Epiménides para purificar Atenas del homicidio de los cilónidas.¹⁴⁸⁶ Desde un punto sintáctico, la construcción ηιλασμόν εἶμεν sería similar a la que encontramos en la cláusula (5?) donde εἶμεν se presenta en un sentido existencial y tiene como sujeto κάθαρσιν . Ciertamente, si aceptamos esta reconstrucción, el ηιλασμός debe

¹⁴⁸⁶ Plu. *Sol.* 12: $\text{ιλασμοῖς τισι καὶ καθαρμοῖς καὶ ιδρύσεσι κατοργιάσας καὶ καθοσιώσας τὴν πόλιν, ὑπήκοον τοῦ δικαίου καὶ μᾶλλον εὐπειθῆ πρὸς ὁμόνοιαν κατέστησε}$. Sobre Epiménides y el pasaje plutarqueo, cf. pág. 261 y ss.

ponerse en relación con los otros remedios catárticos presentes en la inscripción, el ἀπόβαμα (l. 3) y la κάθαρσιν (l. 12-13).

Por otro lado, a excepción de los editores del *CGRN*, que optan por mantener la π y la laguna, los otros partidarios de leer una π en la línea 10 han reconstruido unánimemente el tecnicismo jurídico π[αρά|νο]μων ‘ilegal’, ‘que viola la ley’,¹⁴⁸⁷ en oposición a la fórmula κατὰ νόμον de la línea 15. Se trata de una sugerente restitución que presupondría la existencia de diversas categorías legales en las que se imbricaría la impureza o la pureza. No obstante, puede objetarse que, hasta donde llega nuestro conocimiento, el compuesto παράνομος se documenta más tardíamente en la epigrafía y no parece estar asociado a la pureza, sino que más bien hace referencia a la transgresión de la ley a través de ciertos actos o propuestas.¹⁴⁸⁸ Solo una inscripción tardía de Lindos (*ILindos* 487, ca. siglo III d.C.) podría considerarse una excepción. En este documento epigráfico de Lindos se regulan las condiciones de entrada en un culto, que parece de origen o influencia oriental;¹⁴⁸⁹ en las líneas 11-18 se catalogan sucintamente los diversos actos que generan impureza y cuántos días se debe abstenerse del acceso al τέμενος;¹⁴⁹⁰ este listado finaliza con la expresión ἀπὸ τῶν παρανόμων οὐδέποτε καθαρὸς (l. 19), es decir, *nunca es puro el culpable de transgredir las leyes*, que resume, a modo de sentencia, todo lo expuesto anteriormente. Así pues, la relación entre pureza y categorías legales aquí es explícita, pero no parece que esto pueda ser transferido a la inscripción de Cleonas, muy anterior cronológicamente.¹⁴⁹¹

¹⁴⁸⁷ *LSJ*. s.v. παρανόμος 2.

¹⁴⁸⁸ Vid. por ejemplo, *IGDolbia* 13, l. 20-22: [...] τὸ ψήφισμά τι παρανομόντας | οἱ ἄν τὴν ὄνην πρόϊοντα
ι τῶν παρανο | μησάντων δίκην καταλαβόντε[ς] (*Olbia Róntica*, ca. 375). *IGII*² 652 = *II*³ 875, l. 11 τοῦς
παρανο[ομοῦντας...] (*Atenas*, ca. 290); *Syll.*³ 167, 17-31, l. 5-6; παιδάς παρανομήσαντας ἐς τὴν εἰκόνα τ
ἦν Ἐκατόμνω (decreto de Milas, en *Caria*, ca. 360); *BCH* (1971) 95, 554 l. 1: ὑπὲρ ψηφίσματος ὡς
παρανόμου (ca. 150, *Tesalia*); *SEG* 33. 447, l. 26: παράνομον προᾶξιν (ca. 200, *Tesalia*).

¹⁴⁸⁹ Sobre esta inscripción, que no tratamos más extensamente por ser más tardía, vid. PARKER (1996²:
177-180); AUGIER (2013); PETROVIC-PETROVIC (2014; 2018: especialmente, 245-255).

¹⁴⁹⁰ *ILindos* 487, l. 11-18: [ἀ]πὸ φθορᾶς γυναικὸς ἢ κυνὸς ἢ ὄνου ἡμε(ρῶν) μ[α´]· | [[ἀπὸ] διακορεύσεως
μα´ | [ἀπ]ὸ κήδους οἰκίου μα´ | [ἀπὸ λ]ύσεως κήδους ζ· ἀπὸ ἰσόδου γ· | [[ἀπ]ὸ λέχους γ· λεχὼ κα´ [ἀ]
πὸ [...] ατ [...]ς γυνὴ σησαμένη· | ἀπὸ [συ]νο[υ]σί[α]ς] λουσαμένος ἢ ἀγνισάμ[ενος]· | ἀπὸ κο[ι]νῆ[ς]
ἡμε(ρῶν) α´

¹⁴⁹¹ PETROVIC-PETROVIC (2018: 267 y ss.); PARKER (2018a: 78-79).

A pesar de la reflexión anterior, por nuestra parte es preferible la lectura de una h en la línea 10. Sin embargo, no estamos convencidos de que sea posible suplir con seguridad el contenido de la laguna, ya que la aspiración inicial puede introducir pronombres relativos, artículos y otras construcciones con conjunciones, como ὡς, ὥστε etc., como se ha propuesto al final de la línea 13. En suma, las posibilidades son más amplias de lo que a primera vista pueda parecer y es preferible no proponer ninguna restitución, como recogen prudentemente algunos editores.

En la cláusula (5) no podemos conocer con certeza los límites de la prótasis y la apódosis. En efecto, el dativo ἄνθ[ρόποι] μιαρῶι tanto podría formar parte de la perdida prótasis, como estar integrado en la oración principal, κά|θαρσιν δὲ εἶμεν (l. 12-13), a modo de dativo posesivo o ético. Sokolowsky, seguido por Koerner, propone reconstruir en el período hipotético de este modo: αἱ [συμμεί] | [ξηι ἄνθ]ρόποι μιαρῶι (l. 11-12), “si tuviese relaciones sexuales con una persona impura”. Ciertamente, no es extraño que en las *leges sacrae*, especialmente a partir del siglo III, se considere el sexo como una actividad impura;¹⁴⁹² no obstante, la restitución de Sokolowsky tiene mayores implicaciones, puesto que estas relaciones sexuales serían con un ἄνθρωπος ya afectado por la impureza, una casuística cuando menos extraña y sin paralelos en otros documentos. Como otros editores, nuestra preferencia ha sido mantener de nuevo la laguna. No obstante, debemos subrayar que, sea cual sea el contenido de la hipótesis, es claro que era un acto que comportaba una κάθαρσις por parte del individuo considerado μιαρῶς.

A causa del deterioro de la inscripción, es imposible conocer la relación sintáctica de los elementos conservados en las líneas 14-17 y si formaban parte o no de otra oración condicional, o bien seguían el contenido de la oración anterior. Como sugieren los editores del *CGRN*, la restitución de Sokolowsky de las líneas 13-14 parece muy verosímil: ἡ[ὅς αἶ] | [κα τις ἀ]ποθάνοι. De este modo, se trataría de un nuevo período condicional pero dependiente de la misma principal, en la que se compararía el procedimiento de purificación con el adoptado en el caso de una defunción. Otra posibilidad es que la forma ἀ]ποθάνοι fuera dependiente con un valor causal del

¹⁴⁹² Nótese que en los casos documentados parece que solo el sexo con mujeres podía tener esta connotación; en ese sentido, un argumento en contra de esta reconstrucción es la ambigüedad del término ἄνθρωπος.

participio καθαράμενον. Abandonando el terreno hipotético, no hay duda de que en la línea 15 se hace clara alusión a la defunción (ἀ]ποθάνοι), a la que se asociaba también una purificación (καθαρά]μενον).

Seguidamente se introducen dos interesantes expresiones: κατὰ νόμ[ον] (l. 15) y ἡαρόδ δαμο|τε[λέος] (l. 16-17).¹⁴⁹³ Si bien no podemos deducir la función sintáctica de estas expresiones, prácticamente aisladas en el texto,¹⁴⁹⁴ ambas construcciones constituyen valiosos indicios del enorme grado de regulación de los ritos catárticos. En primer lugar, gracias a la expresión κατὰ νόμ[ον], se puede observar que estaba ya claramente asentada una normativa local, muy probablemente de carácter consuetudinario. En segundo lugar, la dimensión pública de este documento es también particularmente evidente en las dos últimas líneas en las que se señala un cierto ἡαρόδ δαμο|τε[λέος ...] (16-17); pese a que no podemos deducir el significado exacto de ἡαρόδ en este contexto,¹⁴⁹⁵ es claro que el adjetivo δαμοτελής indicaría el carácter oficial del rito, sufragado por el propio δᾶμος.¹⁴⁹⁶ En ese sentido, se podría observar cómo la purificación no es una actividad entre individuales, sino que el δᾶμος en su conjunto se implicaba en estos rituales, al menos a la hora de proveer o hacerse cargo pecuniariamente del ἡαρόδ. No hay duda, por tanto, de la dimensión pública de la impureza y, por ende, de la purificación.

Concluyendo ya; en *NOMIMA* II 79, Ruzé y van Effenterre subrayan con excesivo entusiasmo el valor jurídico de la inscripción y, siguiendo las reconstrucciones de Sokolowsky, deducen una compleja casuística sobre el homicidio. A conclusiones similares llega también ECK (2012: 301-302) en su ensayo, comparando los diversos tipos

¹⁴⁹³ Como en la línea 10, la laguna impide estar seguros sobre si la grafía conservada responde a una π o una h. Como constata NIETO IZQUIERDO (2013: 39) el dialecto de Cleonas conserva sistemáticamente la aspiración inicial de modo que la consonante no puede ser otra que h, a diferencia del de Argos.

¹⁴⁹⁴ En efecto ἡαρόδ δαμο|τε[λέος] se presenta aislado en las dos últimas líneas, mientras que κατὰ νόμ[ον...] podría modificar tanto a καθαρά]μενον como al período de la siguiente oración.

¹⁴⁹⁵ A falta de contexto, el término es claramente ambiguo: tanto puede designar una víctima (Guarducci, Koerner) o una ofrenda (*CGRN*) como ser un adjetivo que cualifique un sustantivo en la laguna (*NOMIMA*) o, incluso un templo, cf. nota al pie *infra*.

¹⁴⁹⁶ Para el sentido de δημοτελής, vid. *DGE s.v. δημοτελής*, que menciona esta inscripción como una de las primeras atestaciones del término. Este adjetivo aparece en muchos contextos acompañando al neutro ἱαρόδ en sus diferentes acepciones, cf. ἱερά δημοτελή 'templos para el culto oficial', como recoge *DGE s.v. δημοτελής* II.

de homicidio con la casuística ateniense. Por nuestra parte, hemos pretendido demostrar que la mayoría de estas conclusiones parten de un texto hipotético y, por tanto, deben permanecer en un nivel meramente especulativo y poco afianzado por la evidencia epigráfica.

En nuestra opinión, adoptar una posición prudente y restrictiva a la hora de reconstruir las lagunas no nos impide llegar a tan valiosas como sólidas conclusiones. En efecto, la inscripción de Cleonas es un temprano testimonio de cómo se regulaba en las polis la impureza. Como se deduce del término *κατὰ νόμον*, parte de esta normativa se establecía en continuidad con una legislación previa, muy posiblemente, de carácter consuetudinario. En todo caso, la inscripción atestigua, sin lugar a duda, una compleja y rica casuística sobre la impureza y los rituales de purificación para revertirla. Prueba de ello es precisamente los diversos métodos para la purificación: por un lado, el *ἐλατέριος ἀπόβαμα* y, por el otro, la *κάθαρσις*, y tal vez el *ἠλασμός*, una suerte de ‘propiciación’, de aceptar la reconstrucción de Dickerman. Parece probable que cada rito catártico se relacionase con diferentes niveles de impureza o con diversos actos o circunstancias que la generasen. En efecto, como testimonian otras *leges sacrae*, es posible que las cláusulas detallasen diversos actos que volvían impuro, pero, solo conservamos el caso de la línea 14, donde se menciona explícitamente una defunción (*ἀποθάνοι*). No obstante, de acuerdo con el paralelo del *ἀπόνιμμα* ateniense, ya notado por Dickerman, no es descabellado que el *ἐλατέριος ἀπόβαμα*, mencionado en las primeras líneas que conservamos, fuera el ritual o la substancia empleada para purificar al homicida.

No podemos conocer qué circunstancias concretas llevaron a grabar la inscripción, pero es probable que la cercanía y, más importante aún, la adscripción de los Juegos Nemeos a Cleonas hiciera más apremiante clarificar cuándo se es *μιαρός*, antes de permitir el acceso a los santuarios o lugares sagrados o participar en este importante certamen. En ese sentido, hemos apuntado la posibilidad de que la construcción participial *αἰνετὸν Ἔξεντα* (l. 4-5) indique la participación en los juegos, pero esta es una de las muchas posibilidades que sugiere esta colocación.

Algo más especulativa, pero también sugerente, es la propuesta de ROBERTSON (2013: 200, 234), que relaciona este documento epigráfico con un pasaje de Pausanias (2. 15, 1). En su descripción de Corinto y de la Argólide, el periegeta menciona que, cerca de un templo de Atenea en Cleonas, se encontraba la tumba de Éurito y Ctéato, *θεωροί* de Élide, que en su ruta a los Juegos Ístmicos perecieron a manos de Heracles, ya que, de acuerdo con el relato de Pausanias, estos habían apoyado a su tío, Augías en su lucha

contra el héroe.¹⁴⁹⁷ En ese sentido, subrayamos que el enfrentamiento de Heracles con estos personajes parece tener una larga tradición, y algunos detalles intuyen su aparición ya en la poesía homérica.¹⁴⁹⁸ En opinión de Robertson, el relato de Pausanias evoca los peligros inherentes en el camino hacia los juegos, por ser este lugar de paso un posible punto de encuentro de clanes enemistados y, en el peor de los casos, de homicidas y familiares de la víctima. Por nuestra parte, hay que añadir que precisamente esta problemática parece haber sido también explorada por la ley del homicidio de Dracón (*NOMIMA* 2). Según el texto conservado, en el caso del homicidio involuntario (μὲν καὶ [π]ρονοί[α]ς, l. 11),¹⁴⁹⁹ la ley (l. 26-29) castiga quien atente contra la vida del homicida, sea de manera directa o indirecta ([ἀν]δρ[οφόνον κτένει ἢ αἴτιος ἔι φόνου] l. 27), siempre

¹⁴⁹⁷ Cf. D. S. 4. 33, que presenta el relato con algunas modificaciones; el historiador parece sugerir que en el lugar de la muerte de Éutico se fundó un templo a Heracles.

¹⁴⁹⁸ El conflicto entre Heracles y Augías se intuye ya en la *Ilíada* (2. 621). En el canto XI, cuando Néstor explica los enfrentamientos entre Pilos y Heracles, el anciano parece referirse a estos dos héroes con el matronímico los Moliones, cuyas gestas parece anticipar (11. 709-710: [...] μετὰ δὲ σφι Μολιωνε θωρήσσοντο | παῖδ' ἔτ' ἔοντ', οὐ πω μάλα εἰδότε θουρίδος ἀλκῆς); más adelante Néstor se refiere a estos también con el patronímico Actóridas y el matronímico Moliones (Ἀκτορίωνε Μολιωνε, 750), cuando explica que son salvados por Poseidón. Muy probablemente, estos eran ya considerados en la poesía homérica hijos de Poseidón, como señala por primera vez un controvertido fragmento papiráceo de Hesíodo (17a). Asimismo, diversas fuentes (Hes. *Fr.* 17a; Pherecyd. *Fr.* 79b; Ibyc. 4) indican el aspecto monstruoso -algo usual en los hijos de Poseidón- de estos hermanos, de dos cabezas y cuatro brazos cada uno, o bien de dos cabezas sobre un mismo tronco, cf. GANTZ (1993: 424-426). Sea como fuere, la muerte de estos héroes en Cleonas parece haber sido ampliamente conocida, cf. Pi. *O.* 10, 27-40; Pherecyd. *Fr.* 79a-b; Ister. 46; D.S 4.33.1-4. Plutarco (*De Pythiae oraculis*, 400e) menciona, incluso, que algunos relacionan erróneamente este suceso con la exclusión de los eleos en los Juegos Ístmicos. De particular interés es un pasaje de Apolodoro (2. 7, 2), donde se menciona otra razón por la que Heracles mata a estos dos hermanos. En el marco de la lucha entre Augías y Heracles, a causa de una enfermedad, Heracles pacta una tregua con los Moliónidas (σπονδὰς πρὸς τοὺς Μολιωνιδας ἐποιήσατο), pero, estos, al conocer el estado del héroe, atacan con su ejército. Más tarde, cuando estos fueron enviados para participar en los sacrificios (συνθύτας) de los terceros Juegos Ístmicos, fueron asesinados, a su vez (αὐθις), por Heracles, de modo que su asesinato y la toma de Élide se enmarca en la ruptura de las σπονδαί por parte de los eleos.

¹⁴⁹⁹ La interpretación de la conjunción καὶ ha sido extensamente discutida, vid. el comentario de *NOMIMA*. Por nuestra parte, de acuerdo con CANTARELLA (2011: 274-275), consideramos que se trata de una construcción semejante a φόνος ἀκούσιος; cf. asimismo LANNI (2006: 89-93).

que el homicida se hubiera alejado de los mercados de la frontera, los concursos o templos anfictiónicos ([ἀπεχόμενον ἀγορᾶς ἐφ' ὀρι[α]ς κ[α]ὶ [ἄθλον καὶ ἱερῶν Ἀμφικτυονικῶν], l. 27-28).¹⁵⁰⁰ Con este procedimiento, la ley de Dracón parecía velar por la protección de los homicidas en el exilio, salvo que estos se dirigiesen a algún lugar de encuentro con los miembros del clan de su víctima, como son los juegos o los santuarios, donde, como colegimos, *a sensu contrario*, podía ser apresado o asesinado impunemente.

En este contexto, Robertson plantea que la inscripción de Cleonas tuviese como función facilitar la purificación y reconciliación de facciones o particulares enfrentados entre sí, que se dirigiesen a los Juegos Nemeos, de modo que, no solo se garantizase la pureza de un posible homicida, sino también se gestionasen o evitasen los potenciales conflictos. Ciertamente, no es disparatado pensar que la prevención de la violencia, en términos generales, fuera un asunto de máximo interés en certámenes panhelénicos, habida cuenta que, en un mismo lugar, se congregaban no solo particulares, algunos de ellos tal vez exiliados y acusados de homicidio, sino mayoritariamente representantes de las diversas polis, algunas de ellas enfrentadas entre sí. En ese sentido, sabemos de la existencia de una compleja red de mecanismos para garantizar la paz entre las polis, al menos momentáneamente, en los juegos. Así, pese a que conocemos de manera muy inexacta el funcionamiento de los juegos panhelénicos, sabemos de la existencia de una suerte heraldos (σπονδοφόροι) que anunciaban el inicio de la tregua sagrada (ἐκεχηρία) y, en el lugar de los juegos, las θεωρίαι eran recibidas y asistidas por los θεωρόδοκοι, funcionarios locales encargados de velar y acoger las delegaciones.¹⁵⁰¹ Por otro lado, también los θεωροί tenían un importante papel de mediadores y embajadores entre las diversas ciudades.¹⁵⁰² En este marco tan políticamente regulado, es posible que existiesen normativas del tipo que deduce Robertson, pero, por tentadora que sea esta hipótesis, la inscripción conservada no permite ir tan lejos.

¹⁵⁰⁰ La laguna ha sido suplida siguiendo el testimonio de Demóstenes (23. 40), cf. PEPE (2012: 83-125).

¹⁵⁰¹ Cf. MILLER (2004: 113-118); RUTHERFORD (2013a: 82-88).

¹⁵⁰² RUTHERFORD (2013a: 213-230).

6.2.2. *Lex sacra* de Selinunte (ca. 500-450)

El siguiente documento epigráfico es una tablilla de bronce inscrita en ambas caras. El texto presenta una pauta horizontal, inscrita antes que el propio texto, en ambas caras, pero abarca solo de la línea 1 a la 18 de la cara A. Asimismo, las primeras líneas de la cara A parecen haber sido suprimidas mediante una *rasura*, pero el texto es en parte legible. Faltan en el lateral derecho algunas letras y se supone que el texto continuaba en otras placas bronceas. La cara A y la cara B están inscritas en un sentido vertical opuesto, de modo que es necesario girar la tablilla para poder leer ambas caras; esta circunstancia ha sido considerada como un elemento importante, teniendo en cuenta el supuesto carácter ritual o mágico de la tablilla; no obstante, no se deben descartar otras explicaciones más peregrinas relacionadas con el soporte.¹⁵⁰³ En ese sentido, es interesante la propuesta de ROBERTSON (2010: 34-35), según la cual verosímelmente la tablilla estaba dispuesta sobre dos ejes laterales, de modo que podía ser girada a conveniencia.

Aunque se desconoce su procedencia exacta, gracias al tipo de escritura epicórica y, sobre todo, al dialecto dórico con rasgos megarenses, se sabe con casi total seguridad que su origen era la ciudad siciliana de Selinunte. Esto se ve, además, reforzado por la presencia en Selinunte de una tumba del siglo VII con una inscripción (*IGDSI* 71),¹⁵⁰⁴ con el término Μύσκος, un antropónimo también presente en la cara A de la inscripción (ἐν Μύσκο, l. 9).¹⁵⁰⁵ La falta de un contexto material inmediato dificulta establecer la

¹⁵⁰³ Cf. JAMESON ET ALII (1993: 3-4).

¹⁵⁰⁴ Se trata de un documento de carácter funerario inscrito en bustrófedon: σᾶ]μά εἰμ | ι Μύσοφ ῥό Μενεπτο | [λέμῶ]. En ese sentido, Dubois (*IGDSI* pág. 70) se interroga sobre la pertenencia de separar Μύσκος y Μυσκῶν (vid. *infra*) y considera que ambos antropónimos son, tal vez, apodos derivados de μύσκος ο μύσκος, diminutivos, a su vez, de μῦς.

¹⁵⁰⁵ Ya los primeros editores notan que este nombre está documentado en diversos puntos de la isla, como en Gela (*IGDSI* 134, l. 1 [M]υσκῶν), Siracusa (Th. 8. 85, 3; cf. X. *HG*. 1. 1, 29, un general siracusano llamado Μυσκῶν) y Kamarina (*IGDSI* 129). JAMESON ET ALII (1993. 28-29): «It has been out by the editors of Myskos' gravestone that he may well have been one of the first Greek settlers at Selinous, though not the *oikistes*. But even that possibility should not be ruled out. If the Myskos of the gravestone is the same as the man whose "plot" is implied in the *lex sacra*, his cult of Meilichios had a long history. » Se han hecho otras propuestas que pasaremos a comentar *infra*.

situación o naturaleza exacta del documento. La mayoría de los investigadores considera que la inscripción debió de estar localizada en el entorno de algún santuario, probablemente en el recinto dedicado a Zeus Miliquio, o al oeste del santuario, en el conocido como *campo di stele*, en Gaggera, un espacio abierto, cercano al templo de Deméter, en el que se encuentran cientos de representaciones votivas y algunos altares.¹⁵⁰⁶ Tanto por su formato como por su contenido, resulta difícil clasificar la inscripción en alguna de las categorías de documentos jurídicos habituales¹⁵⁰⁷ y, en ocasiones, se ha puesto en duda incluso el carácter “oficial” o “público” del documento.¹⁵⁰⁸ Por otro lado, la ausencia en el lateral derecho de algunas letras ha hecho también suponer que el texto debía continuar en otras placas de bronce situadas cerca de la *lex sacra*.

La inscripción fue donada al Getty Museum en 1981 y, a su vez, esta institución la entregó a Italia en 1992. Ya al año siguiente de la entrega a Italia, surgió la primera edición de esta inscripción, acompañada, además, de un extenso comentario, a cargo de M.H. Jameson, D.R. Jordan y R. D. Kotansky (JAMESON ET ALII: 1993). Después esta primera edición, nuevas ediciones han visto la luz en los últimos años como las de DUBOIS (2003, *IGDS* II 18), DIMARTINO (2006), LUPU (2009²: 359-387, *núm.* 57), ROBERTSON (2010: 15-40) u OSBORNE-RHODES (2017: 79-85, *núm.* 115). Recientemente fue también incorporada en el *CGRN* con el número 13. Consideramos un punto y aparte en la investigación científica el volumen colectivo *La città inquieta. Selinunte tra lex sacra e defixiones*, publicado en Roma en el 2015, que consagra casi la totalidad de la obra a esta

¹⁵⁰⁶ Cf. JAMESON ET ALII (1993: 81-91); sobre el *campo di stele* y el desarrollo del santuario, vid. recientemente STALLSMITH (2019: 69-74), que recoge algunos paralelos en el Próximo Oriente Antiguo y Fenicia, cuyas influencias previsiblemente llegaron a Selinunte.

¹⁵⁰⁷ Cf. CUSUMANO (2006: 174-178); SALVO (2012: 142): «The interwoven relationship between the public and private spheres induces to think that a civic body promulgated the document, although leaving to private citizens and families the freedom to perform the rites when needed». Mención aparte merece la hipótesis de CARBON (2015), que considera la tabilla como un esbozo (*draft*) de uno o varios documentos. En su opinión, de ser así, se podrían explicar algunas particularidades epigráficas del documento, como, por ejemplo, la reutilización parcial del mismo en las primeras líneas de la cara A; CARBON (2015: 177): «In the case of the Selinous tablet as well, one could also reasonably air the hypothesis that we are dealing with some sort of ‘blueprint’ or copy of various texts.»

¹⁵⁰⁸ Es discutida la forma en que era expuesta la ley, vid. al respecto NENCI (1994), cuya propuesta es la más aceptada; cf. recientemente CARBON (2015: 168); DIMARTINO (2015: 137-138)

inscripción. En ese sentido, la obra presenta nuevos estudios paleográficos, que ya hemos mencionado *supra*, y hasta cuatro traducciones y ediciones diferentes con su traducción a cargo de Kotansky, Dimartino, Carbon y Zaccarini, una prueba evidente de la gran controversia que el texto suscita entre los especialistas.

En sendos artículos de esta monografía, CARBON (2015) y DIMARTINO (2015) han analizado en detalle la inscripción con criterios casi exclusivamente paleográficos. A su parecer tanto la forma rectangular de la inscripción como la disposición del texto no deben ser considerados un *unicum*, puesto que conocemos otros documentos similares procedentes de la zona, como las *defixiones*, también grabadas en láminas de bronce. Asimismo, siguiendo el comentario y edición de JAMESON ET ALII (1993: 4-6), CARBON (2015: 167-168, 174-176) constata que habrían intervenido tres manos diferentes en la inscripción, una encargada de la cara A, otra de la B y, finalmente, una del texto bajo la *rasura* de las tres primeras líneas de la cara A; mientras que DIMARTINO (2015: 138-139) considera más probable que el autor de la *rasura* sea el mismo que el del texto de la cara A. Ambos autores divergen en la datación: de acuerdo con los primeros editores y comentaristas de la inscripción, CARBON (2015: 120) considera que la inscripción data de principios o la primera mitad del siglo V, mientras que DIMARTINO (2015: 140-143) sugiere retrasar la datación a finales del siglo VI o principio del V, puesto que el soporte epigráfico condiciona la grafía empleada.¹⁵⁰⁹ En todo caso, se nos antoja más prudente seguir la *communis opinio* y datar el documento a principios del siglo V.

Entrando ya en el análisis del documento, hemos optado por reproducir y traducir el texto que presenta el *CGRN* 13. Esta edición sigue fielmente la de Lupu, pero incorpora las razonables correcciones de CARBON (2015: 184-186) en la línea 8 y reproduce la doble puntuación (:) del original. Asimismo, siguiendo también la edición de Lupu, añadimos las primeras líneas de la *rasura*, omitidas, a nuestro parecer injustificadamente, en la edición digital del *CGRN*. Presentamos el texto:

¹⁵⁰⁹ DIMARTINO (2015: 143): «In virtù del fatto che le lettere si evolvono più rapidamente su supporti più duttili e che nelle iscrizioni su pietra occorre questa regolarità, non è possibile immaginare che forme arcaiche fossero ancora presenti in maniera massiccia in epigrafi su metallo databili nello stesso periodo.»

Cara A

[- - - - -] . AN [- -]A[- - - - -]
 [- - -] . ΔΕΜΑ[.]Α[.]ΤΕΗΛΔΑΤΕΡΑ[.]ΚΑΙΟ [- - - -]
 [- -] . B. [.] καταλ[ε]ίποντας, καθαιγιζεν δὲ τὸς ἁμοσεπύος *vacat*

4-6

(*rasura*)
 τὸν ἡαροδὸν ἡα θυσία πρὸ φοτυτίον καὶ τὰς ἐχεχερίας πένπ[τοι]
 φέτει ἡδιπερ ἡόκα ἡα Ὀλυμπιάς ποτείε τὸι Διὶ : τὸι Εὐμενεὶ θῦμα [καὶ]
 ταῖς : Εὐμενίδεσι : τέλεον καὶ τὸι Διὶ : τὸι Μιλιχίοι τὸι : ἐν Μύσορο : τέλεον : τοῖς Τρ-

10

ιτοπατρεῦσι · τοῖς · μιαιοῖς ἡόσπερ τοῖς ἡερόεσι, φοῖνον ἡυπολῡεῖ-
 ψας · δι' ὄροφο · καὶ τὰν μοιραν · τὰν ἐνάταν · κατακα-
 ἡεν · μῡαν θυόντο θῦμα : καὶ καταγιζόντο ἡοῖς ἡοσία · καὶ περιρά-
 ναντες καταλῡνάντο : κῡπειτα : τοῖς κ(α)θαροῖς : τέλεον θυόντο : μελίκρατα ἡυπο-
 λῡεῖβον · καὶ τράπεζαν καὶ κλῡναν κένβαλέτο καθαρόν ἡῡμα καὶ στεφά-

15

νος ἐλαῖας καὶ μελίκρατα ἐν κῡναῖς ποτερίδε[σ]ι καὶ : πλάσματα καὶ κρῡ κῡπ-
 αρξῡάμενοι κατακαάντο καὶ καταλῡνάντο τὰς ποτερίδας ἐνθέντες ·
 θυόντο ἡόσπερ τοῖς θεοῖς τὰ πατρώια : τὸι ἐν Εὐθυδάμο : Μιλιχίοι : κριδὸν θ[υ]-
 ὄντο · ἔστο δὲ καὶ θῦμα πεδῡ φέτος θῡεν · τὰ δὲ ἡιαρῡ τὰ δαμόσια ἐξἡ(α)ιρέτο καὶ τρά[πεζα]-
 ν : προθῡμεν καὶ ρολῡαν καὶ τῡπὸ τὰς τραπεζῡς : ἡπάργματα καὶ τὸστέα κα[τα]-

20

κῡαι · τὰ κρῡ μέμφερέτο · καλέτο [h]όντινα λῡει · ἔστο δὲ καὶ πεδῡ φέτ[ος φ]-
 οῖφοι θῡεν : σφαζόντο δὲ : καὶ βδ[ν πρ]ὸ ἡγαλμάτον [...]ΔΕΣ[.....]-
 Ο θῦμα ἡότι κα προχορῡεὶ τὰ πατρώ[ια ..]ΕΞΑΙ[.....]
 Τ[...ΙΤΟΙΑΠΤΟΧΟΙ τῡῖτοι φέτ[ει] Ε[...?..]
 [...7...]ΕΥΣΥΝΒ[...?..]
vacat

Cara B

[. α]ῖ κ' ἡγθροπος [αῦτορέκ]τῡ[ς ἐλ]αφτέρον ἡποκα[θαίρεσθ]-
 [αι], προειπὸν ἡόπο κα λῡει καὶ τὸ φέ[τ]εος ἡόπο κα λῡει καὶ [τὸ μενὸς]
 ἡοπεῖο κα λῡει καὶ ἡμέραι ἡοπεῖαι κα λ«ε»ι, π{ο}ροειπὸν ἡόπυ κα λῡει, καθαιρέσθο. [... ἡο δὲ ἡυ]-
 ποδεκόμενος ἡπονῡψασθαι δότο κῡκρατίξασθαι καὶ ἡάλα τὸι αῦ[τὸρέκται]

5

[κ]αὶ θῡσας τὸι Διὶ χοῖρον ἐξ αῦτὸ ἡτο καὶ περιστ{ι}ραφέσθο
 καὶ ποταγορέσθο καὶ σῡτον ἡαιρέσθο καὶ καθευδέτο ἡόπε κ-
 α λῡει · αῖ τίς κα λῡει ξενικὸν ἔ πατρώιον, ἔ ἡπακουστὸν ἔ ἡφορατὸν
 ἔ καὶ χόντινα καθαιρέσθαι, τὸν αῦτὸν τῡπόγ κῡθαιρέσθο
 ἡόνπερ ἡούτορέκτας ἐπεὶ κ' ἐλαστέρο ἡποκαθάρεται ·

10

ἡιαρεῖον τέλεον ἐπὶ τὸι βομῡδι τὸι δαμοσίοι θῡσας καθαρό-
 ς ἔστο · διορίζας ἡαλῡ καὶ κρυσοῖ ἡπορανάμενος ἡπίτο ·
 ἡόκα τὸι ἐλαστέροι κῡρέζει θῡεν, θῡεν ἡόσπερ τοῖς
 ἡθανάτοισι · σφαζέτο δ' ἐς γῡν. *vacat*

Cara A

(...) dejando atrás, que los *homosepyoi* (= ‘los que tienen la misma arca’) realicen el sacrificio (...) El sacrificio de las víctimas antes de las Cotitias y la tregua sagrada en el quinto (*sc.* cuarto) año en el que tiene lugar la Olimpiada. Una víctima a Zeus Eumenes, a las Euménides un animal adulto y a Zeus Miliquio en [¿el santuario? ¿la tumba?] de Misco un animal adulto. A los Tritopatores impuros (que se les sacrifique) como a los héroes: tras haber vertido vino por encima del techo [¿del edificio? ¿de la tumba?] y que se sacrifique una víctima¹⁵¹⁰ que se quemé una de las nueve partes (de la víctima) y que sean llevadas a cabo las consagraciones por aquellos a los que les es religiosamente lícito y que, tras hacer lustraciones, que limpien con aceite [¿el altar?] y, a continuación, que sacrifiquen a los (*sc.* Tritopatores) puros un animal adulto, y, después de que haga una libación con un brebaje meloso, disponga una mesa, un banco, una colcha limpia (*vel* pura), coronas de olivo y una mixtura melosa en copas nuevas, pasteles y carne. Tras ofrecer las primicias, que las quemén del todo y que limpien [¿el altar?] con aceite tras poner las copas [¿en el altar?, ¿en la tumba?]. Que hagan los sacrificios ancestrales como a los dioses. A (*sc.* Zeus) Miliquio [¿en el santuario? ¿la tumba?] de Eutidamo que se le sacrifique un cordero. Que, el año siguiente, sea también posible sacrificar víctima, pero que sean expuestos los objetos públicos sagrados y que se disponga una mesa delante y que se quemén totalmente el corvejón, las primicias que (estaban) sobre la mesa y los huesos (de la víctima). Que no se lleve la carne fuera y que se invite a quién se desee. Al año siguiente, que sea posible sacrificar en el recinto sagrado. Que se degüelle el buey delante de las estatuas (...) la víctima que en esa ocasión convenga como con los sacrificios ancestrales (...). Al tercer año (...)

Cara B

Si una persona [homicida desea] purificarse de los *elásteroi*, tras haber hecho una proclamación desde allá donde desee, en el año que desee, en el [mes] que desee y en el día que desee, tras hacer proclamación hacia donde desee, que se purifique. El que acoja (*sc.* al homicida) que le (*sc.* al homicida) ofrezca para limpiarse, para comer y sal; y, tras sacrificar a Zeus un lechón, que (*sc.* el homicida) se aleje, se gire a su alrededor y que se le dirija la palabra y tome alimento y yazca allá donde quiera. Si alguien desea purificarse de un (*elásteros*) extraño o propio al clan familiar, de uno que se oye o se ve, o de cualquiera que sea, que se purifique este también de la misma manera como un homicida se purifica de un *elásteros*. Tras haber sacrificado un animal adulto en el altar público, que sea puro. Tras haber marcado un perímetro con sal y haber hecho aspersiones con un [recipiente] dorado, que (*sc.* ese alguien) se vaya. Cuando se requiera sacrificar al *elásteros*, que se sacrifique como a los inmortales, pero que se degüelle (la víctima) en dirección a la tierra.

Por lo que atañe al contenido, debemos constatar que nos encontramos ante un complejo texto cuya interpretación ha hecho y hará correr ríos de tinta. A primera vista,

¹⁵¹⁰ Para este orden de la traducción, vid. *infra*.

se puede observar que el texto es extremadamente preciso y que, sin duda, debía tener un sentido claro para aquellos a los que iba dirigido. No obstante, precisamente la mención de entidades y cultos locales, los anacolutos y elisiones, y la falta de un contexto claro hacen de este texto un rompecabezas que a lo largo de los años investigadores han ido armando y desarmando.¹⁵¹¹ En ese sentido, las cuestiones que expondremos en las siguientes líneas, a pesar de ser ya tratadas extensamente por grandes investigadores, dan margen a diversas interpretaciones, y en la mayoría de ocasiones no podremos alejarnos del resbaladizo terreno de la suposición o de la conjetura.

Un primer tema que debemos abordar es la unidad o independencia de los dos textos inscritos. En efecto, a primera vista, la cara A parece tratarse de un particular calendario sacrificial, en el que se explicita cómo sacrificar a las deidades anualmente en un periodo de cuatro años que separaría las Cotitias, una fiesta de origen local,¹⁵¹² y la Olimpiada, una fiesta panhelénica. (A l. 7-18). A partir de este primer evento, se establece qué hacer al año siguiente (ἔστο δὲ καὶ θῦμα πεδὰ φέτος θύεν, 18-20), el año consecutivo (ἔστο δὲ καὶ πεδὰ φέτ[ος φ]οίοι θύεν, 20-22) y al tercer año (τρίτοι φέτ[ει], 23). Parece que se trata de un período de cuatro años, los que separarían la celebración de las Cotitias y las Olimpiadas.

Para nuestro objetivo, es particularmente interesante la mención de ciertos Tritopatores considerados impuros o puros (τοῖς μίαιροις, 10; τοῖς κ(α)θαροῖς, 13), en la que nos detendremos más adelante. A diferencia de la cara A, donde se emplea un estilo netamente declarativo, en la cara B nos encontramos con una serie de cláusulas condicionales en las que se dicta qué hacer para purificarse de un ἐλάστρος. Si bien es

¹⁵¹¹ Así lo sintetiza humildemente GEORGIOUDI (2015: 240): «En le lisant et relisant, on fait des hypothèses, on construit des combinaisons, on échafaude des théories, parfois même en contradiction avec ce qui a été dit auparavant par d'autres. Finalement, l'appréhension et compréhension de ce texte sont loin d'être encore acquises, comme si les auteurs de ces instructions voulaient avoir le dernier mot, dans leur belle cité de Sélinonte.»

¹⁵¹² Las principales fuentes de las que disponemos son una cita de Estrabón (10 3, 16) y un esolío a Teócrito (Schol. Theoc. Ep. 6, 40). Las *Kotitias*, fiestas de Κοττιτώ, una divinidad dórica, eran unas celebraciones de carácter agrario bien conocidas en Sicilia y extendidas por todo el mundo dorio, especialmente en Corinto y Megara. Parece que la fiesta consistía en pender de los árboles pasteles para propiciar la fertilidad de la cosecha. Vid. JAMESON ET ALII (1993: 23-28); BETTINETTI (2001: 130-133); IGDS II 18, pág. 44; ROBERTSON (2010: 60-63); CARBON (2015: 183).

evidente que en ambas caras la purificación juega un papel esencial, no hay indicios definitivos para considerar que ambos textos formasen parte de un mismo texto coherente.¹⁵¹³ SALVO (2012: *passim*, especialmente 131-133) y CARBON (2015: 175-176) han observado que la figura de Zeus es preponderante en la inscripción: en la cara A de la inscripción, se realiza un sacrificio a esta divinidad con el epíteto de Eumenes y Miliquio (A. l. 8-9) y, en la cara B, el ἀυτορρέκτας sacrifica a Zeus un lechón antes de partir y ser reintegrado en la comunidad. En ese sentido, SALVO (2012) ha sugerido, incluso, que la inscripción podría tratarse una suerte de compendio de purificaciones (“vademecum of cathartic practices”). Por su parte, ROBERTSON (2010) ha defendido que la tabilla es un tipo de calendario ligado al ciclo agrícola, si bien las evidencias que sustentan esta interpretación son muy especulativas. Finalmente, DIMARTINO (2006: 325-347; 2015: 143-153) considera que ambas caras son etapas diferentes de un mismo ritual de purificación; a su parecer, el orden de lectura debería empezar con B, donde las prescripciones religiosas tienen como objetivo eliminar al ἐλάχιστος, y finalizar con A, en la que se detalla cómo el purificado podría participar en diferentes cultos después de ser reintegrado en la comunidad. En nuestra opinión, tanto por el soporte como por el estado del texto no se puede asegurar que ambas caras fueran una unidad, de modo que, siguiendo la *communis opinio*, pasaremos a analizarlas como dos textos independientes entre sí, si bien, como han subrayado algunos investigadores mencionados *supra*, ambos textos tienen algunos elementos importantes en común.

Por lo que atañe a la cara A, se puede observar que se mencionan dos grupos de participantes: en la laguna encontramos a los ἠομοσεπύοι (A. l. 5), un grupo quizá de carácter gentilicio;¹⁵¹⁴ mientras que más adelante se hace referencia a aquellos que ‘les es permitido religiosamente’ (καταγιζόντο ἠοῖς ἠοσία, 12), una alusión a una normativa, conocida claramente por los selinuntinos -pero desconocida para nosotros-, según la cual la participación en el sacrificio a los Tritopatores impuros era ὄσιοι solo para ciertos

¹⁵¹³ Vid. esta cuestión en detalle en CARBON (2015: 174-178).

¹⁵¹⁴ Según el comentario de Dubois (*IGDSII* 18, pág. 42): « le terme ἠομοσεπύοι était, selon Aristote, *Pol.* 1252b 12 = I, 2, 5, utilisé par Charondas de Catane pour désigner les gens du même *oikos*. » Sin embargo, no todos los editores están de acuerdo con la etimología propuesta por el investigador francés, que descompone el término como ἠομο-σεπύος los de la misma arca para hacer pan (σεπύα). Cf. LUPU (2009²: 368-369). Nótese, además, la glosa de Hesiquio, ἠομοσίπτοι · ἠομοτράπεζοι.

miembros de la comunidad.¹⁵¹⁵ A nuestro juicio, es muy posible que estos individuos tuviesen algún tipo de relación con los Tritopatores que les legitimase para realizar los rituales; tal es el caso, por ejemplo, de los Eteobutadas, encargados del culto a Atenea Polias por ser descendientes de Butes.

En ese sentido, en el texto son claramente predominantes las formas verbales en plural, de lo que se deduce que estos ritos eran ejecutados por un grupo de individuos.¹⁵¹⁶ También se pueden observar elementos que dan a entender la oficialidad de los sacrificios: en la línea 18 se menciona los objetos públicos sagrados (τὰ δὲ ἡιερά τὰ δαμόσια),¹⁵¹⁷ en la línea 21 el sacrificio de los bueyes en dirección a los ἀγάλματα, probablemente la representación de los dioses, y se menciona en dos ocasiones el sacrificio como τὰ παροῖα (17, 22). Asimismo, el texto alude a sacrificios realizados a Zeus Miliquio ἐν Μύσηο (9) y ἐν Ἐυθυδάμο (18),¹⁵¹⁸ dos cultos que parecen de tipo claramente local, y, previamente a Zeus Eumenes y las Euménides (8-9). En suma, a diferencia de la cara B, el destinatario de esta normativa sacrificial parece ser de carácter colectivo; de acuerdo con el testimonio de otros calendarios, puede deducirse que se trata de toda la comunidad cívica, aunque algunos investigadores tienen sólidos indicios para pensar que la participación en los rituales era, en algunos puntos, de carácter gentilicio, como posiblemente el de Zeus Miliquio, un culto que se presenta, en la mayoría de los casos, como de carácter privado.¹⁵¹⁹

Debido a sus muchas elisiones y una reiterada asíndeton, el texto adolece de ambigüedad sintáctica, de modo que una dificultad constante para los especialistas es la relación de los verbos con sus complementos. No obstante, CARBON (2015) ha evidenciado que la puntuación es un terreno firme a la hora de proponer una segmentación sintáctica, especialmente en las primeras diez líneas de la cara A. Siguiendo la segmentación de este autor, proponemos el siguiente esquema que nos ayudará a seguir nuestro análisis:¹⁵²⁰

¹⁵¹⁵ PEELS (2016: 175).

¹⁵¹⁶ KOTANSKY (2015: 127-128); CARBON (2015: 187-188).

¹⁵¹⁷ Como subraya GEORGOUDI (2015: 206), no es evidente el sentido de τὰ ἡιερά, puesto que puede indicar también las víctimas pagadas a cargo de la polis.

¹⁵¹⁸ Vid. *infra*.

¹⁵¹⁹ Vid. ROBU (2009: *passim*); sobre los diversos aspectos ligados a Zeus Miliquio, cf. pág. 336 y *ss*.

¹⁵²⁰ Este proceder se puede encontrar también en la primera edición, cf. JAMESON ET ALII (1993: 61-62).

Figura 5: esquema de la cara A de la lex sacra de Selinunte

<p>A.1. Sacrificios antes de las Cotilias y la tregua olímpica (l. 7-18) (πρὸ ροτυτίων καὶ τᾶς ἐχεχερίας πένπ[τοι] φέτει ἡδιπερ ἡόκα ἡα Ὀλυμπιάς, 7-8)</p> <p>└ 1.1. Sacrificio a Zeus Eumenes (8)</p> <p>└ 1.2. Sacrificio a las Euménides (9)</p> <p>└ 1.3. Sacrificio a Zeus Miliquio en Misco (9)</p> <p>└ 1.4. Ritual dedicado a los Tritopatores μισροί (9-13)</p> <p style="padding-left: 20px;">Libación</p> <p style="padding-left: 20px;">Sacrificio y combustión de la novena parte</p> <p style="padding-left: 20px;">Lustración y unción</p> <p>└ 1.5. Ritual dedicado a los Tritopatores καθαροί (13-16)</p> <p style="padding-left: 20px;">Sacrificio</p> <p style="padding-left: 20px;">Libación</p> <p style="padding-left: 20px;">Teoxenía: preparación, combustión de las primicias y unción</p> <p>└ 1.6. Sacrificio de τὰ πατροῖα (17)</p> <p>└ 1.7. Sacrificio a Zeus Miliquio en Eutidamo (17)</p> <p>A.2. Sacrificio en el año siguiente (18-20) (πεδὰ φέτος, 18)</p> <p>A.3. Sacrificio en el (segundo) año siguiente (20-22) (πεδὰ φέτ[ος], 20)</p> <p>A.4. Sacrificio en el tercer año (23) (τρῆτοι φέτ[ει], 23)</p>
--

(A. 1) En el primer y más largo período del texto conservado de la cara A (l. 7-18) se detallan una serie de sacrificios (τῶν ἡιαρῶν ἡα θυσία, l. 7) que deben ser realizados antes de las Cotilias y la tregua olímpica. A continuación detalla de qué sacrificios se tratan marcando la deidad receptora en dativo: (1) a Zeus Eumenes (l. 8), (2) a las Euménides (l. 9), (3) a Zeus Miliquio en el (?) de Misco (l. 9), (4) a los Tritopatores impuros (μισροί) (l. 9-13), (5) a los Tritopatores puros (l. 13-17) y (6) a Zeus Miliquio en el (?) de Eutidamo (l. 17-18). Antes de iniciar el comentario sobre estas deidades, conviene no perder de vista que la cara A del documento epigráfico es, esencialmente, un calendario cultural y da información sobre las prácticas religiosas; por el contrario, a excepción de los Tritopatores, el documento *per se* no informa sobre la naturaleza de las

deidades implicadas o del contexto cultural, de modo que hay que obrar con extrema cautela a la hora de realizar inferencias.

(A. 1.1) Zeus Eumenes es una atribución poco documentada del dios.¹⁵²¹ Ἐυμενής, literalmente ‘gentil’ o ‘amable’, se refiere, ya en la épica y la lírica, en ocasiones, a ciertas divinidades caracterizadas por su carácter funesto, con un sentido claramente conciliador.¹⁵²² Tanto por este uso connotado -y casi eufemístico- del adjetivo y epiclesis εὐμενής, como por la cercanía en la inscripción de Zeus Eumenes a las Euménides, gran parte de la crítica se inclina por pensar que, al igual que estas terribles deidades ctónicas, este epíteto enfatizaba el carácter benigno del dios, a la par que intentaba dejar de lado una supuesta faceta punitiva.¹⁵²³ En efecto, como apunta Dubois (*IGDS II*, pág. 46), es probable que Zeus Eumenes tuviera importantes semejanzas con Zeus Miliquio, mencionado en dos cultos diferentes en las líneas posteriores, puesto que, tanto Eumenes como Miliquio son dos epiclesis que pretenden propiciar el carácter favorable de la deidad. Por otro lado, se puede considerar la tesis opuesta: que, al contrario de Zeus Miliquio, Zeus Eumenes tuviese relación con la venganza legítima y la violencia,¹⁵²⁴ ya que conocemos otras epiclesis que parecen ir en esa dirección, como por ejemplo Zeus Alastor o Palamnaios. Por último, no nos permite saber si esta deidad tenía una relación explícita con los homicidios o la purificación, ya que, las Euménides -y también Zeus Miliquio- se asocian a la fertilidad.¹⁵²⁵

¹⁵²¹ Un solo testimonio, *LSAM* 20, 6-7 (Filadelfia, ca. 150). No debe ser confundido con el valor que adquiere en época imperial, cf. *IGSK* 36. 1, 8

¹⁵²² Cf. *LfgtEs.v.* εὐμενής; *h.Hom.* 22, 6-7: Χαῖρε Ποσειδαον γαιήοχε κυανοχαῖτα, | καὶ μάκαρ εὐμενὲς ἦτορ ἔχων πλώουσιν ἄρηγε, en lo que parece una plegaria de los navegantes; *Pi. P.* 2. 25: [...] εὐμενέσσι γὰρ παρὰ Κρονίδαις, antes de narrar el mito de Ixión; *Fr.* 52b, 78: εὐμενής Ἐκάτα, una diosa de claro carácter ctónico, cf. 52e, 44-45: Λατὸς ἔνθα με παῖδες | εὐμενεῖ δέξασθε νόφ θεράποντα. Nótese que, según Hesiquio, es un epíteto de Afrodita, *Hsch. s.v.* Εὐμενής · Ἀφροδίτη.

¹⁵²³ JAMESON ET ALII (1993: 107-115); CLINTON (1996: 166, 170); *IGDS II* 46; CUSUMANO (2006: 102); DIMARTINO (2006: 330).

¹⁵²⁴ SALVO (2012: 133-134), que propone que tanto Zeus Eumenes como las Euménides harían referencia a una culpa familiar por una muerte violenta.

¹⁵²⁵ ROBERTSON (2010: 82 y ss.).

Corrigiendo buena parte de las lecturas,¹⁵²⁶ aceptamos la propuesta de CARBON (2015) en la línea 4, de modo que esta deidad recibía su propia víctima (θύμα, l. 8), independiente de la de las Euménides, y que, a diferencia de los otros casos que siguen, no se explicita que deba ser una víctima adulta (τέλεον, 9 (x2)).¹⁵²⁷ En ese sentido, θύμα no es un término extraño en la inscripción, ya que aparece en dos ocasiones seguido del verbo θύω (θύοντο θύμα, 12; θύμα...θύεν, 18). A diferencia de κριόν (17) y βῶ[v] (21), el sustantivo θύμα o el adjetivo substantivado τέλεον son claramente -y quizá deliberadamente- ambiguos, de modo que desconocemos qué tipo de animal era sacrificado a Zeus Eumenes.¹⁵²⁸

(A. 1.2) Las Euménides son también destinatarias de un culto y reciben, a diferencia de Zeus Eumenes, un animal τέλεον. Con el epíteto Euménides, se hace referencia al culto de un grupo de deidades ctónicas conocidas también como Erinias, encargadas de vengar la violencia intrafamiliar.¹⁵²⁹ El culto a estas divinidades es conocido en otras zonas de Grecia, particularmente en Atenas, donde recibían el epíteto de σεμναί. Su aparición junto al misterioso Zeus Eumenes y Zeus Miliquio ha llevado a algunos investigadores a pensar que estos sacrificios tenían un fin catártico, aunque en la bibliografía científica reciente los investigadores se inclinan por pensar que se trata de

¹⁵²⁶ Cf. un resumen de la cuestión en PIRENNE-DELFORGE (2017: 69-70). En la mayoría de las ediciones, se ha reconstruido θύ εγ en la línea 8. Los argumentos para optar por esta lectura se basan tanto en el estudio del contenido como en una detallada lectura paleográfica de la inscripción, cf. CARBON (2015: 184-185).

¹⁵²⁷ El término τέλε(ι)ον, presente en repetidas ocasiones en la inscripción, se ha interpretado de muchos modos: 'víctima adulta' (Jameson et alii, Lupu,), 'víctima perfecta' (Dimartino, Dubois) o 'sin tacha' (Lupu). En ese sentido, vid. el convincente argumento de GEORGOUDI (2015: 222-223). Para una discusión sintética sobre la cuestión, vid. EKROTH (2014: 322-333).

¹⁵²⁸ Cf. GEORGOUDI (2015: 223).

¹⁵²⁹ Cf. JAMESON ET ALII (1993: 77-81); BURKERT (2007 [1977]: 164, 271); LUPU (2009²: 370-371). Destacamos que, a raíz de esta inscripción, CLINTON (1996: 165-170) defendió la idea de que las Erinias y las Euménides podían ser dos grupos de divinidades diferenciados, que en época clásica pasaron a fusionarse, quizás debido a que ambas compartían en un inicio una naturaleza ctónica; no obstante, se ha demostrado la capacidad dual de estas divinidades, a veces infernales y destructivas, y otras celestiales y propicias, como en el caso de las Euménides-Erinias o Gracias-Erinias, cf. particularmente, A. *Eum.* 927 y ss.; Paus. 8 34, 1-4. Vid. al respecto DARBO-PESCHANSKI (2006: 20-22); VALDÉS ET ALII (2007: 107-110).

una sobreinterpretación del texto, ya que el culto a las Euménides podía ser de carácter profiláctico o apotropaico, o incluso relacionado con la fertilidad.¹⁵³⁰ En ese sentido, solo es seguro concluir que estas tres divinidades tenían en común una faceta benevolente y protectora, que se complementaba con otra implacable y vengativa.

(A. 1.3) De igual modo, Zeus Miliquio en el (?) de Misco también recibía una víctima sacrificial similar al de las Euménides. Ciertamente, esta primera referencia a Zeus Miliquio en el (?) de Misco debe ponerse en relación con el sacrificio a Zeus Miliquio en el (?) de Eutidamo (l. 17) (A. 1.7). Como ya hemos mencionado *supra*, Misco es un antropónimo documentado en Selinunte y Eutidamo es la variante dórica de Eutidemo, un nombre propio bastante común en el ámbito dorio.¹⁵³¹ De acuerdo con la *communis opinio*, tanto Misco como Eutidamo podrían ser el nombre de dos de los (co-)fundadores de Selinunte o de sus descendientes heroizados,¹⁵³² o bien, de los ancestros de dos grupos gentilicios de la ciudad.¹⁵³³ Esta última hipótesis cuenta con la ventaja de que permitiría explicar la existencia de dos cultos diferentes a Zeus Miliquio.¹⁵³⁴

Siguiendo esta última interpretación, CUSUMANO (2006: 178-179) ha sugerido que Misco y Eutidamo fueran, de hecho, los representantes de dos importantes γένη y sacerdotes de Zeus Miliquio en estos dos lugares y, por tanto, tendrían a su cargo la ejecución de estos sacrificios, a los que esta investigadora otorga también un fin catártico. Con la información de que disponemos no podemos saber con certeza la identidad y

¹⁵³⁰ LUPU (2009²: 368): «Clinton seems correct, however, in denying explicit concern with purification; the sacrifices here are performed for chthonian divinities, by which designation one should not necessarily understand netherworld divinities concerned with death or the like, but rather earthly agrarian divinities whose realm of operation is fertility», una tesis seguida de cerca por ROBERTSON (2010: 88-92), con mención a otros cultos en Sicilia. Sobre sacrificio y purificación, vid. GEORGOUDI (2017).

¹⁵³¹ Cf. CUSUMANO (2013: 102).

¹⁵³² En el caso de Misco, Dubois sugiere que se trate incluso del οἰκιστής, cf. *IGDSII* págs. 110-111.

¹⁵³³ Esta tesis ya fue explorada por JAMESON ET ALII (1993: 28, 121 y *ss.*); no obstante Tucídides (6. 4, 2) menciona que la colonia fue fundada por Pámilo y no hace referencia alguna a Misco o Eutidamo.

¹⁵³⁴ Para esta supuesta división gentilicia, quizá ya de origen megarensis, vid. de nuevo DIMARTINO (2003: 315-316); ROBU (2009: especialmente 278-280) con abundante bibliografía en las notas al pie. Este autor pone a colación un culto megarensis (*LSAG* 138, nº. 12) en el que se sacrifica a Zeus Miliquio: Διὸς Μιλίχιο (ἐν?) Πανφύλο, cf. ROBU (2015: 88-89).

función de estos misteriosos nombres; con todo, si aceptamos la idea de que tras estos dos antropónimos se oculta algún tipo de culto a los antepasados, ya sea de la polis o de un γένος en concreto, el estatus de Misco y Eutidamo no sería del todo equivalente al del grupo de ancestros conocidos como Tritopatores en las líneas 9-17, ya que en ambos casos Zeus Miliquio recibe culto separadamente, antes y después del sacrificio de los Tritopatores. De hecho, se observa, incluso, una importante diferencia en el sacrificio de Misco y Eutidamo: mientras el primero, como en los sacrificios que le preceden, recibe una víctima adulta (τέλειον, 9), el segundo recibe un carnero (κρίον, 17), un animal de mayor valor y también, más usual en los sacrificios a Zeus Miliquio.¹⁵³⁵ Es más, siguiendo una glosa de Hesiquio,¹⁵³⁶ algunos investigadores han relacionado incluso a Misco con la impureza y han deducido, por oposición, un carácter benéfico a Eutidamo. No obstante, este es un indicio demasiado débil para poder desarrollar una teoría que podría tener tantas implicaciones como supuestos.¹⁵³⁷

Otra dificultad que ha hecho correr ríos de tinta es la elipsis del circunstancial introducido por la preposición ἐν (l. 9, 17). En efecto, en ambos casos, se presenta una construcción en dativo, que indica el receptor del sacrificio (Διὶ Μειλιχίοι), complementada por la preposición ἐν + antropónimo en genitivo,¹⁵³⁸ de modo que el régimen de la preposición, previsiblemente en dativo, está sobreentendido. Restituir este elemento del texto es complejo, habida cuenta la pérdida del referente y el desconocimiento del contexto inmediato de la inscripción. La construcción ἐν + dativo da a entender un área delimitada en el que se encontraba una representación de Zeus Miliquio, tal vez un τέμενος o un ἱερόν; en ese sentido, el hallazgo de la estela de Misco en *el campo di stele*, inscripción y lugar a los que hemos aludido un poco antes, ha hecho

¹⁵³⁵ Cf. JAMESON ET ALII (1993: 37), *contra* GEORGOUDI (2015: 230-231). Sobre los sacrificios a Zeus Miliquio durante las Diasias, cf. nota al pie 1146.

¹⁵³⁶ Hsch. *s.v.* μύσκος· μιάσμα. κῆδος. Nótese la semejanza evidente entre μύσκος y μύσος, de aquí, tal vez, el origen de la glosa, cf. Hsch. *s.v.* μύση· μιάσματα *r.* ῥυπάσματα; *s.v.* *μύσος· μιάσμα *g.* βδελυγμός *ς* *vg.* ἀποστροφή 2. Macc. 6, 25.

¹⁵³⁷ Cf. LUPU (2009²: 367-368, nota al pie 30).

¹⁵³⁸ A. l. 8: [...] : τῷ Μιλιχίῳ τῷ : ἐν Μύσοιο : [...]; 17: [...] : τῷ ἐν Εὐθυδάμῳ : Μιλιχίῳ [...]. En su comentario de la inscripción, JAMESON ET ALII (1993: 24) consideran esta construcción como una evidencia del papel tutelar del dios hacia ciertas familias y optan por traducir llanamente esta construcción como ‘in the plot of’, «as a way of rendering the genitive after ἐν»

también suponer que sería un área donde se encontraría la tumba de estos personajes.¹⁵³⁹ En efecto, en los últimos años ha ido ganando adeptos la tesis de que se aluda a algún tipo de zona dentro del *campo di stele*, donde se hallaría la representación de Zeus Miliquio o de estos supuestos fundadores de la polis.¹⁵⁴⁰ Paradójicamente, esto implicaría que, *de facto*, estas representaciones o cultos no se encontrarían en el τέμενος de Zeus Miliquio, sino en un terreno cercano, dedicado a Deméter, que, además, desde un punto de vista arqueológico, tenía una actividad cultural totalmente independiente del resto.¹⁵⁴¹

(A. 1.4) El culto y la división de los Tritopatores en Selinunte es también una cuestión tan interesante como compleja. En términos generales, apenas tenemos información sobre los Tritopatores (o Tritopatreis); como su propio nombre indica,¹⁵⁴² se podrían definir, *grosso modo*, como una suerte de ancestros tutelares anónimos de los grupos cívicos, receptores de ofrendas y víctimas, cuyo culto parece extendido en diversos puntos del mundo griego.¹⁵⁴³ No obstante, solo en Selinunte hay la particularidad de que estos se subdividen en dos categorías, *μαροί* y *καθαροί* y, en razón de esta condición de puro o impuro, la *lex sacra* parece regular dos maneras muy diferentes de rendir culto a este colectivo de deidades.

En las siguientes líneas desgranaremos en detalle las diferentes prácticas rituales adscritas a cada tipo de Tritopatores, pero previamente consideramos oportuno sintetizar y subrayar las similitudes y diferencias en una tabla sinóptica.

¹⁵³⁹ JAMESON ET ALII (1993: 134).

¹⁵⁴⁰ Ya sugerido por JAMESON ET ALII (1993: 52-53; 134-136), cf. GROTTA (2010: 224-228), que subraya la presencia de huesos de animales en algunas de estas representaciones; SALVO (2012: 130-131); DIMARTINO (2015: 153-155). Por otro lado, siguiendo otros paralelos, ROBERTSON (2010: 133-134; 200-204) sugiere que se trata del nombre de dos distritos de Selinunte.

¹⁵⁴¹ Cf. nuevamente GROTTA (2010: 228); en los años 80 del siglo pasado se consideró que el recinto contenía la tumba de Bato, pero esta idea ha sido ya descartada.

¹⁵⁴² Sobre las interpretaciones de este compuesto, vid. GEORGUDI (2001: 155-156): «Les Tritopatores seraient donc «les véritables ancêtres», exactement comme Athéna Tritogeneia ne serait pas celle «qui est née près du lac ou de la source Tritônis», ou celle «qui est née le troisième jour» du mois Hékatomnaiôn (selon diverses interprétations), mais celle qui constitue «la vraie, la véritable fille» de Zeus».

¹⁵⁴³ Cf. para los testimonios y su análisis JAMESON ET ALII (1993: 107-114); GEORGUDI (2001); PARKER (2005a: 31-32; 442); CUSUMANO (2013: 104-106).

Tabla 7: Rituales dedicados a los Tritopatores en la lex sacra de Selinunte.
(señalamos en negrita los términos relevantes)

τοῖς μαροῖς (1.9-13)		...	κἔπειτα (13)	...	τοῖς κ(α)θαροῖς (13-16)
Libación	1. 10-11	ἡόσπερ ἡερόεσι ἡυπολῆε ψας · δι' ὀρόφο	τοῖς φοῖνον	Sacrificio	1. 13 τέλεον θυόντο
Sacrificio y combustión de la novena parte	11-12	καὶ τᾶν μοιρᾶν τᾶν ἐνάταν κατακα λεν μίαν θυόντο θῦμα : καὶ καταγιζόντο hoῖς hoσία		Libación	13-14 μελίκρατα ἡυπο λεῖβον
Lustración y unción	12-13	καὶ περιρᾶ ναντες καταλινάντο :		Teoxenía: Preparación	14-16 καὶ τράπεζαν καὶ κλῖναν κένβαλέτο καθαρόν ἡἔμα καὶ στεφά νος ἐλαίας καὶ μελίκρατα ἐν καιναῖς ποτερίδε[σ]ι καὶ : πλάσματα καὶ κρᾶ κάπ αρξάμενοι κατακαάντο καὶ καταλινάντο τᾶς ποτερίδας ἐνθέντες ·
				Combustión de las primicias	
				Unción	

Desde la primera edición, una cuestión que ha producido gran controversia entre los especialistas es la relación entre los dos tipos de Tritopatores. En la propia inscripción se puede observar una naturaleza diferente de estos dos grupos de deidades, unos considerados impuros y otros puros. Esta distinción ha llevado a inferir otras diferencias, más o menos explícitas en el texto, sobre la naturaleza y el culto de estas deidades: mientras los impuros recibirían sacrificios como los héroes (ἡόσπερ τοῖς ἡερόεσι, A. 1.

10), de carácter ctónico,¹⁵⁴⁴ los puros serían acogidos en banquete siguiendo un ritual sacrificial usual (τέλεον θύοντο, 13), probablemente similar al debido más adelante a los dioses en ocasión de los sacrificio patrios (θύοντο ἡόσπερ τοῖς θεοῖς τὰ πατρῶια, 16).¹⁵⁴⁵ De igual modo, los primeros Tritopatores tendrían un carácter negativo que convendría aplacar, mientras que los segundos serían de naturaleza más bien beneficiosa. En estas oposiciones subyace la idea de una naturaleza dual, una amenazante-negativa y otra apaciguada-positiva, como parece advertirse en otras deidades plurales, como, por ejemplo, las Erinias-Euménides que hemos comentado *supra*, o en el caso, más dudoso, de Zeus Eumenes-Miliquio. En ese sentido, algunos investigadores, incluidos los primeros editores, han sugerido que ambos cultos estuvieran íntimamente conectados y que los rituales debidos a los Tritopatores impuros tuvieran un fin catártico y, por tanto, comportasen la conversión de los Tritopatores impuros del primer grupo a Tritopatores puros del segundo.¹⁵⁴⁶

No obstante en los últimos veinte años, gracias a los avances en otras disciplinas, como la osteología arqueológica, se han cuestionado las categorías con las que se han ido clasificando los sacrificio en la Antigua Grecia,¹⁵⁴⁷ de modo que muchos investigadores han matizado y discutido estas oposiciones entre los dos grupos de Tritopatores, puesto que no necesariamente un sacrificio ‘como a los héroes’ (ἡόσπερ τοῖς ηερόεσι, A. I. 10) es una prueba de una purificación o un culto de una supuesta naturaleza ctónica.¹⁵⁴⁸ En efecto, el estudio de esta inscripción parece haber contribuido ampliamente a demostrar que, al contrario de lo que pensábamos, tenemos cada vez más especificidades locales y menos certezas para hacer una taxonomía de sacrificios en la Grecia Antigua.¹⁵⁴⁹ Es más, de acuerdo con EKROTH (2002: 206-212) las expresiones ἡόσπερ τοῖς ηερόεσι (10) y

¹⁵⁴⁴ Vid. JAMESON ET ALII (1993: 31-32); SCULLION (2000); *IGDSII*, págs. 48-49.

¹⁵⁴⁵ Es una cuestión discutida si τὰ πατρῶια forma parte de la oración precedente o si se trata de un sacrificio independiente, vid. *infra*.

¹⁵⁴⁶ JAMESON ET ALII (1993: 29-31; 53, 111); CLINTON (1996: 172).

¹⁵⁴⁷ Vid. HENRICHS (2005); la breve pero interesante reseña de EKROTH (2007) y, más recientemente, PARKER (2011: 80-84) con abundante bibliografía en las notas al pie. Quizá el ejemplo más claro de esta nueva aproximación multidisciplinar es el estudio de la propia EKROTH (2002).

¹⁵⁴⁸ CLINTON (1996: 172-173); EKROTH (2002: 206-212); PARKER (2005); GEORGOUDI (2015: 225-229); PIRENNE-DELFORGE (2017: *passim*, especialmente 75 y ss.).

¹⁵⁴⁹ Cf. GEORGOUDI (2017: 106-108).

ἡόσπερ τοῖς θεοῖς (16) son dos tecnicismos que indican una determinada realización del ritual sacrificial y post-sacrificial, pero no necesariamente indican dos cultos de naturaleza opuesta o de carácter divino u heroico.¹⁵⁵⁰ Por lo que atañe a la naturaleza de los Tritopatores, la investigación más reciente tiende también a minimizar la supuesta oposición entre estas deidades. Así, desde un punto de vista sintáctico, el conector que une los dos tipos de culto a los Tritopatores es la conjunción y adverbio κἔπειτα (A. I. 13) “y a continuación” o “e inmediatamente”, de modo que no se indica una ruptura u oposición, sino continuidad y posterioridad en el tiempo entre un sacrificio a los Tritopatores impuros y puros.¹⁵⁵¹ Este hecho ha llevado a reflexionar que el propio texto parece privilegiar la unidad de los Tritopatores, frente a su división en dos categorías, a priori, irreconciliables.¹⁵⁵²

(A. 1.4) Entrando propiamente en el análisis de los Tritopatores impuros, una primera constatación es que el culto a unas deidades consideradas *μῦθοι* puede parecer, aparentemente, una contradicción *in terminis* con la reglamentación usual de los cultos griegos, donde la pureza, en términos generales, juega un papel esencial. A riesgo de no obtener una respuesta, es pertinente preguntarse por qué algunos miembros de estos ancestros anónimos recibían el apelativo de *μῦθοι*. Para responder esta pregunta, los investigadores se han enfrentado con la no menos difícil cuestión del origen y naturaleza de la impureza religiosa de los Tritopatores: la posición mayoritaria, planteada ya por los primeros editores, consiste en que la impureza es una característica consubstancial de ciertos ancestros que, por haber cometido una falta de extrema gravedad, habrían quedado impuros aún después de su muerte.¹⁵⁵³ Otros plantean, al hilo de la posible

¹⁵⁵⁰ LUPU (2009²: 372); GEORGOUDI (2001: 158-160), que nota que los Tritopatores no son heroes, carecen de tumbas y no se menciona en el texto que los animales fueran sacrificados siguiendo un ἔνα γυμῶς, *contra* DUBOIS (2003: 115) y en *IGDS II* pág. 48 considera que es una idea implícita en la inscripción.

¹⁵⁵¹ *IGDS II* pág. 50; CARBON (2015: 189); PIRENNE-DELFORGUE (2017: 78 y *ss.*); *contra* SALVO (2012: 132-133); LUPU (2009²: 375): «Performance in very close succession is unlikely especially if plastering is involved.»

¹⁵⁵² Ya CLINTON (1996: 172) proponía interesantes objeciones a la supuesta evolución de los Tritopatores puros e impuros, *vid.* más recientemente GAGNÉ (2013: 449); PIRENNE-DELFORGE (2017: 78-79).

¹⁵⁵³ JAMESON ET ALII (1993: 52-53); JOHNSTON (1999: 53-58); ELLINGER (2005: 135-137); SALVO (2012: 135-136); CUSUMANO (2013: 106-107). De un modo directo o indirecto, estos investigadores han

relación de la cara B con la cara A, que estos espíritus ancestrales adquirirían una transitoria impureza al tener contacto o, más probablemente, relación de parentesco con el afectado por el ἔλαστερος;¹⁵⁵⁴ asimismo en su estudio de las inscripciones dialectales de Sicilia, Dubois propone que se trate de Tritopatores iniciados o no iniciados, de acuerdo con el testimonio de ciertas laminillas órficas.¹⁵⁵⁵ Finalmente, tomando en consideración el paralelo del doble culto a algunos héroes, como Aquiles¹⁵⁵⁶ o Heracles,¹⁵⁵⁷ se ha considerado recientemente la hipótesis de que ambos grupos representasen la naturaleza dual de los Tritopatores, por un lado, la parte humana o heroica, que conservaba la impureza inherente a su condición de fallecidos, y, por el otro, puros de acuerdo con su condición de ancestros tutelares.¹⁵⁵⁸

Asimismo, CARBON (2015: 197-203) ha subrayado que los calificativos de μιᾶρός y καθαρός tienen algunos posibles paralelos en algunos epítetos de otras deidades griegas. Concretamente, este investigador pone a colación la mención pobremente testimoniada a Ζεὺς Ἄγιος en Cízico.¹⁵⁵⁹ Sin embargo, en nuestra opinión el término ἄγιος no es un equivalente a μιᾶρός, puesto que, como ya hemos dicho previamente, la raíz

relacionado este hecho con la historia local de Selinunte, particularmente el enfrentamiento entre los griegos y la población autóctona, en Egestia, y, posteriormente, con los cartagineses, cf. especialmente D.S. 5.9,2; 13. 43; Th. 6.6, 2 menciona un enfrentamiento a causa de matrimonios, seguramente mixtos, y disputas por el control del territorio (ἐς πόλεμον καθέστασαν περὶ τε γαμικῶν τινῶν καὶ περὶ γῆς ἀμφισβητήτου), cf. ANTONETTI-DE VIDO (2006). Vid. para el análisis sistemático de otros ejemplos en OLLER GUZMÁN [en prensa2].

¹⁵⁵⁴ DIMARTINO (2006: 330-331; 346; 2015: 144-148), aunque, como recoge GEORGOUDI (2001: 161) se debe descartar que la impureza tenga un efecto “retroactivo”.

¹⁵⁵⁵ IGDS II pág. 50, cf. OF 489, 490, nótese las dificultades de lectura entre καθαρός y κοθαρός en la edición. Esta hipótesis ya fue, no obstante, sugerida por CLINTON (1996: 186).

¹⁵⁵⁶ Filóstrato en *El Heroico* (53. 8-13) menciona que los tesalios realizaban un sacrificio a Aquiles como a un fallecido (ὡς τεθνεῶτι ἔσφαττον, 11) y también como a un dios (ἔθουον γὰρ τὴν θυσίαν ταύτην ὡς θεῶ, 13), cf. sobre los cultos heroicos a Aquiles y las embajadas tesalias, OLLER GUZMÁN (2004: *passim*, especialmente 165-167, 294-303).

¹⁵⁵⁷ Pi. N. 3. 21–23: [...] οὐκέτι πρόσω | ἀβάταν ἄλα κιόνων ὑπὲρ Ἡρακλέος περῶν εὐμαρές, | ἦρωσ θεδς ἄς ἔθηκε ναυτιλίας ἐσχάτας.

¹⁵⁵⁸ PIRENNE-DELFORGE (2017: especialmente 79-83, con abundante bibliografía en las notas al pie sobre la dualidad héroe-dios).

¹⁵⁵⁹ AB. 338.26 = An. Bachm. 1.24.10: ἄγιος: ὁ Ζεὺς παρὰ Κυζικηνοῖς.

(h)αγ- y sus compuestos exploran una dimensión tanto positiva como negativa del contacto con los dioses. Más comunes son las menciones a deidades consideradas “puras”: ἀγνή es un atributo referido a deidades femeninas, como Ártemis, Deméter o Perséfone;¹⁵⁶⁰ así como algunos grupos de deidades anónimas reciben también el calificativo de puras (θεοὶ καθαροί).¹⁵⁶¹ En efecto, la pureza, asociada a la virginidad parece mostrarse en ocasiones como una cualidad que se pone de relieve en ciertas divinidades,¹⁵⁶² pero ninguna de ellas ofrece un paralelo exacto del curioso panorama religioso selenuntino.

Otro testimonio que nos permite entender algo mejor el carácter impuro de estas deidades ha sido recientemente estudiado por PIRENNE-DELFORGE (2017: 80-81). Así, esta investigadora enfatiza que el carácter impuro de los Tritopatores no parece ser tan extraño, habida cuenta el testimonio de la *lex sacra* de Cirene, el documento epigráfico con el que más se ha comparado la *lex sacra* de Selinunte.¹⁵⁶³ En las líneas 21-25 (§4) de esta inscripción se regula la participación en los ὄσια de las Acamantias, unas fiestas probablemente dedicadas a Acamante, descendiente de uno de los fundadores de Cirene.¹⁵⁶⁴ En esta sección se dice, literalmente que “(hay) ὄσια de las Acamantias para todo el mundo, puro o profano, a excepción de (la tumba del) hombre Bato, el arcageta, los Tritopatores y el Onimasto de Delfos; en cualquier otro (lugar) donde haya muerto un hombre, no hay ὄσια para el (hombre) puro, pero (hay) ὄσια de los santuarios para

¹⁵⁶⁰ Ya en *Od.* 5. 123, 18. 22: Ἄρτεμις ἀγνή; 11. 386: ἀγνή Περσεφόνη; *h.Cer.* 203 (*sc.* Démeter) πότινι ἀγνήν, 439: Δημήτερος ἀγνῆς, 337: ἀγνήν Περσεφόνηαν; Archil. *Fr.* 322 (West) [...] Δημήτερος ἀγνῆς καὶ Κόρης etc. Vid. para las fuentes epigráficas, CARBON (2015: 198, nota al pie 124-125). Nótese que, en un pasaje con algunas dificultades textuales, los hombres de la edad de oro en el mito de Hesíodo son convertidos por voluntad de Zeus en δαίμονες ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι (*Hes. Op.* 122, cf. *Pl. R.* 469a), así son descritos los hombres de la edad de oro en el mito de las edades de Hesíodo, cf. WEST (1978: 181-182 *ad loc.*).

¹⁵⁶¹ Paus. 8, 44. 5-6, cf. el comentario de PIRENNE-DELFORGE (2008: 333-337). CARBON (2015: 199) especula sobre la posibilidad de un culto análogo al de los Tritopatores en Selinunte.

¹⁵⁶² Cf. PARKER (1996²: 393).

¹⁵⁶³ Cf. en términos generales el estudio ROBERTSON (2010), DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2007), SALVO (2012) o el comentario de *CGRN*99.

¹⁵⁶⁴ Esta parte de la inscripción no está excepta de controversia y será objeto de análisis en el subapartado siguiente, cf. pág. 526 y ss.

todo el mundo (21-25)”. A primera vista se observan grandes dificultades a la hora de interpretar este pasaje de esta inscripción, como el significado de ὄσια -muy probablemente el acceso a las ceremonias religiosas o los ritos-,¹⁵⁶⁵ la elipsis de los verbos principales, la asíndeton y los sustantivos que acompañan a los adjetivos y determinantes y la interpretación de la construcción παντί + adjetivo. Por otro lado, desconocemos todo sobre el Ὀνόμαστος de Delfos¹⁵⁶⁶ y hay dudas de si el Βάττος ὁ ἀρχαγέτης de la inscripción se debe identificar o no con el célebre fundador de Cirene, cuya tumba se encontraba en el ágora de esta polis;¹⁵⁶⁷ no obstante, la mención de estos individuos junto a los Tritopatores despeja cualquier duda sobre la dimensión religiosa de estas tres entidades, seguramente receptoras de algún tipo de ὄσια.¹⁵⁶⁸ La comprensión de esta sección de la inscripción depende, en buena medida, de la interpretación que se dé a la línea 25 y, más concretamente, la relación de dependencia entre πλὸν ἀπὸ (22-23) y ἀπ’ ἄλλω (24), en la que nos detendremos más adelante, en nuestro comentario de la inscripción. En todo caso, como sintetizan en su comentario RHODES-OSBORNE (2003: 503), se puede intuir una relación, si bien difícil de precisar, entre estos tres cultos – incluidos los Tritopatores– y la muerte.

Es más, a esto debemos añadir que algunos estudiosos han planteado que, en la libación a los Tritopatores impuros de la *lex sacra* de Selinunte el término ὀρόφοῦ haga referencia al techo de una estructura subterránea (ἡὸσπερ τοῖς ἡερόεσι φοῖνον ὑποληεῖ|ψας · δι’ ὀρόφοῦ, A. 10-11), un hecho que nos aproximaría a los sacrificios heroicos o a los difuntos.¹⁵⁶⁹ En todo caso, a la luz de estas reflexiones, no hay duda de que los Tritopatores tenían algún tipo de estatus próximo a la de los difuntos y, por ende, es posible que fueran considerados, en ocasiones, como seres portadores de algún tipo

¹⁵⁶⁵ Cf. PARKER (1996²: 337-338, *ad loc.*).

¹⁵⁶⁶ Cf. *LSJ. s.v.* ὄνομαστός como adjetivo y la variante ὄνομαστός, documentada solo en Pi. P. 1. 38.

¹⁵⁶⁷ Pi. P. 5. 92-93: [...] ἐνθα πρυ|μοῖς ἀγορᾶς ἐπι δίχα κεῖται θανόν · De acuerdo con GASPERINI (1998: 145-147), todo parece indicar que se trataba de un túmulo arcaico en el ágora. El culto a Bato está bien documentado en Cirene; en particular merece la pena poner a colación la inscripción llamada de los fundadores, que explica el proceso de colonización por Bato (*IGCy011000*, 6-15), cf. para su evolución, GASPERINI (1998: 144-155).

¹⁵⁶⁸ Cf. DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2007: 150) consideran que forman parte de las Acamantes Bato, el Onimastos y los Tritopatores.

¹⁵⁶⁹ Vid. JAMESON ET ALII (1993: 30-31, 71); LUPU (2009²: 372-373).

de impureza. Como apunta Pirenne-Delforge, desde este punto de vista, debería, probablemente, interpretarse la prohibición de adentrarse en un misterioso ἄβατον que los Tritopatores tenían en el Cerámico de Atenas, un lugar extramuros, sin duda, asociado a los muertos.¹⁵⁷⁰

Entrando propiamente en la cuestión de los ritos prescritos a los Tritopatores impuros en Selinunte, se presentan tres actos rituales bien diferenciados: una libación, la combustión y la consagración de parte de los restos de la víctima tras el sacrificio y un rito de limpieza. Las prescripciones se inician con la fórmula ἡσπερ τοῖς ἡερόεσι (11), que, como hemos remarcado ya antes, pautaban al consultante una determinada forma de ejecución del ritual. Por lo que atañe a la libación, algunos expertos han notado que el uso del vino, tal vez puro (si bien esto no es sugerido por el término φοῖνος), indicaría que se trataría de un sacrificio heroico, pero esta es una idea hoy contestada.¹⁵⁷¹ La libación debe hacerse *a través del techo* (δι' ὀρόφο, 11), una enigmática expresión que, como ya hemos adelantado, ha dado pábulo a todo tipo de conjeturas sobre dónde tenía lugar el ritual, ya que del término ὄροφος debe deducirse la existencia de algún tipo de estructura, en la que probablemente estaba alojada la representación de los Tritopatores o el altar,¹⁵⁷² pero, desgraciadamente, la arqueología no ha verificado la existencia de ningún tipo de edificio o estructura de estas características. Más próximo a los cultos heroicos es la normativa que se establece a continuación para con los restos de la víctima,

¹⁵⁷⁰ IG I³ 1066: ἡρός : ἡερό | Τριτοπατρέον. | ἄβατον. Asimismo, en dos calendarios del siglo IV y III (CGRN 4 B. 12; CGRN 52 41-46) atestiguan que estas deidades eran receptoras de ofrendas o víctimas, cf. GALIWSKY (2007: 52-54).

¹⁵⁷¹ Cf. GEORGOUDI (2001: 162); PARKER (2005); *contra* EKROTH (2002: 236-237); GEORGOUDI (2015: 214-217 con bibliografía exhaustiva en las notas al pie), que corrige su reflexión anterior.

¹⁵⁷² JAMESON ET ALII (1993: 30-31), seguidos por JOHNSTON (1999: 51) y DIMARTINO (2003: 314-315), consideraron que se trataba de un edificio parecido al ὑπόγειον, una estructura bajo tierra, en la vecina Posidonia, cf. PATERA (2012: 124-17); ROBERTSON (2010: 163-164) piensa que se trataba de un pozo, pero GEORGOUDI (2015: 221) demuestra claramente que es una hipótesis inverosímil; por su parte, siguiendo algunos testimonios literarios y considerando que se trata de un culto heroico, DUBOIS (2003: 115) considera que se trataba de una tumba, aunque esta no es una idea que sea sugerida por el término ὄροφος.

una vez esta ha sido sacrificada (θύοντο θῦμα, 12).¹⁵⁷³ Este ritual, normalmente expresado con el verbo ἐνατεύω y documentado en cultos heroicos, como el de Heracles en Tasos, consiste en dividir la carne de la víctima en nueve partes y quemar una de ellas en honor de la deidad (καὶ τᾶν μοιρῶν · τᾶν ἐνάταν · κατακαίειν μίαν, 11-12).¹⁵⁷⁴ Asimismo, en la *Iex sacra* de Selinunte, esta combustión va seguida de la consagración a la divinidad (καταγιζόντο, 12). Como analiza recientemente PIRENNE-DELFORGE (2017: 70-71), el verbo κατακαίω y καταγιζώ de la línea 12 están íntimamente ligados, puesto que ambos son dos compuestos con el prefijo κατά y dos tecnicismos para la ejecución del ritual y parecen compartir un mismo complemento directo. El primer término, κατακαίω, describe el proceso de combustión total (κατά), mientras que el segundo es la ofrenda de estos residuos a la divinidad, muy probablemente, los propios Tritopatores. En este punto el texto es difícil de interpretar por ser una formulación excesivamente braquiológica. Literalmente, parece que se afirma que ‘consagren por aquellos para los que es ὄσια’ (καταγιζόντο ἡὼς ἡοσία, 12). Desde un punto de vista semántico, el verbo καταγιζώ expresa la entrada de las ofrendas en la esfera de lo sagrado, esto es en el ἄγος; precisamente, como denota el propio término (h)ἄγος, este proceso podía ser particularmente complejo o considerado, incluso, peligroso.¹⁵⁷⁵ En consecuencia, tal vez por esta razón, la consagración era llevada a cabo por un grupo restringido de individuos,

¹⁵⁷³ En este punto seguimos las opiniones de CLINTON (1996: 170-171) y GEORGOUDI (2001: 158), adoptada por la mayoría de los especialistas, en contra de la primera interpretación de JAMESON ET ALII (1993: 31). El argumento decisivo es el orden del ritual a los Tritopatores Puros, que se inicia con el sacrificio (τέλεον θυόντο, 13), cf. CARBON (2015: 188): «We would therefore assume that the conceptual order of the passage was first the recipient, then θυόντῳ θῦμα, then the libation (ἠυποληεΐ ψας), followed by the burning of a ninth portion and the corresponding phrase καταγιζόντῳ ἡὼς ἡοσία, and finally the remaining cleansing and anointing of the sacrificial area.»

¹⁵⁷⁴ Cf. BERGQUIST (2005) para el caso de Tasos; EKROTH (2002: 220-228); LUPU (2009²: 373-374 *ad loc.*) ; CARBON (2015: 188-189) subraya que este ritual es descrito con otros términos, como καταγισμός. El verbo κατακαίω indica, como evidencia el prefijo κατά, la combustión total, cf. *LSJ s.v. κατακαίω*.

¹⁵⁷⁵ Sin contar con el testimonio de esta inscripción, ya RUDHARDT (1992²: 235-238) trata la relación de καταγιζώ con κατακαίω, esto es la combustión parcial de las víctimas o las ofrendas, que no impedía el consumo del resto por el ofertante. No nos parece banal reproducir una de sus conclusiones (pág. 237): «(sc. καταγιζώ) [i]l veut dire soumettre complètement a l'ἄγος, soit anéantir au profit de l'ἄγος, détruire pour alimenter, pour accroître la puissance dont l'homme dans le reste de l'opération sacrificielle cherche à tirer parti».

independientes de los sacrificantes,¹⁵⁷⁶ a los que sí les era permitido el acceso al ὄσια, quizá por tener un conocimiento más especializado, como es el caso de sacerdotes o exegetas,¹⁵⁷⁷ o, tal vez, por tener algún tipo de conexión particular con los Tritopatores. En ese sentido, tampoco podemos conocer exactamente en qué consistía esta consagración: si la ofrendas eran dispuestas sobre el altar o si eran entregadas a las representaciones de los Tritopatores.

Los ritos a los Tritopatores impuros culminaban con dos actos de limpieza ritual: lustraciones y unciones (περιρᾶναντες καταλινάντο, 12), este último un procedimiento también presente en el sacrificio a los Tritopatores puros (l. 16). Dado que el sujeto elíptico está en plural, es atractivo suponer que, como en la oración anterior, los individuos encargados de consagrar los restos combustionados de la víctima realizaban los rituales que concluían con los ritos a los Tritopatores, precisamente por su especial dominio del ὄσια; sin embargo, de acuerdo con CARBON (2015: 181-182), el uso inconsistente del singular y del plural a lo largo de esta cara de la inscripción exige un mayor celo a la hora de hilvanar este tipo de deducciones.

Las lustraciones son uno de los medios usuales para purificar tanto algunos objetos como espacios¹⁵⁷⁸ y el uso de aceite se documenta en la limpieza de utensilios rituales y, particularmente, de estatuas y altares.¹⁵⁷⁹ Evidentemente, la mayor dificultad que ha dividido –y sigue dividiendo– a los expertos es saber qué era objeto de estas atenciones, puesto que el complemento directo está elidido. Los primeros editores sugirieron que se purificaban algunos objetos sagrados (ιερά) necesarios para el culto, como es el caso de las copas mencionadas un poco más adelante (τὰς ποτερίδας, 16), pero se decantaron por los propios Tritopatores que, gracias a este ritual de purificación,

¹⁵⁷⁶ Cf. *IGDS* II págs. 49-50.

¹⁵⁷⁷ PEELS (2016: 175) para la expresión ἡὸς ἡοσία. Nótese que, antes de la *rasura*, en la línea 3, también encontramos el infinitivo *κατῆαιγίζεν*, que, a pesar de sus variantes gráficas, es claramente una forma de *κατ(ῆ)αγίζω*. En este caso también un colectivo delimitado, los *ἡομοσέπυοι*, se encargaba de la consagración.

¹⁵⁷⁸ Como subrayan JAMESON ET ALII (1993: 33 *ad loc.*), esta idea es sugerida por el prefijo *περι-*, de modo que gran parte de los traductores se decanta por traducir *περιρᾶναντες* como “sprinkling around”; cf. *infra* otro compuesto de *ῥαίνω*, *ἀπορᾶνάμενος* (B. l. 11).

¹⁵⁷⁹ Para el verbo *ᾶλίνω*, vid. *DGE* s.v. *ᾶλίνω*; cf. JAMESON ET ALII (1993: 33 *ad loc.*), que mencionan, por ejemplo, *LSCG* 55, l. 10-11: *καὶ ἔλαιον ἐπὶ | βωμὸν*.

pasaban a formar parte del grupo de los Tritopatores puros, que recibían culto justo después.¹⁵⁸⁰ Por el contrario, siguiendo, de hecho, una idea también apuntada por los primeros editores, actualmente la mayoría de los investigadores parecen optar por considerar que estas prescripciones estaban orientadas a limpiar el altar y el espacio ritual circundante, tal vez para prepararlo para los rituales que venían a continuación (κ'ἔπειτα, 12), dedicados los Tritopatores puros, en el supuesto de que ambos rituales tuviesen lugar en el mismo lugar.¹⁵⁸¹ Por su parte, ROBERTSON (2010: 162-164) ha interpretado de un modo diferente este ritual, al considerar que el compuesto καταλείνω debe ser interpretado como καταλείφω 'recubrir con aceite'. A criterio de este investigador, el ritual parece describir una suerte de recubrimiento del altar con una capa de aceite y cenizas, de manera que καταλινάντο (13) conservaría el mismo complemento directo, también elidido, de la oración anterior (καταγιζόντο hoῖς hoσία, 12). No obstante, hay sólidos argumentos para considerar esta hipótesis poco probable, habida cuenta la falta de paralelos de un ritual de estas características.¹⁵⁸²

En nuestra opinión, por el momento, debemos ser escépticos a la hora de decantarse por una interpretación u otra, puesto que contamos solo con muy débiles indicios para suplir lagunas y una falta de contexto más que abrumadora. Un único paralelo aparece, a priori, en la *lex sacra* de Cirene (*IGCy.* 10900), donde hallamos la limpieza del agua y la unción con aceite (νίξεν καὶ χροῖσαι, B. 134-135) en la purificación del tercer ἱεῖσιος; así sucede también en el caso de los afectados por los ἐλάστεροι en la Cara B de esta inscripción, a los que se les ofrecen 'para lavarse' (ἀπονίψασθαι δότο, B. 4). Esta coincidencia sugiere que los Tritopates, al igual que los ἱεῖσιοι, se prestan a un ritual de purificación debido a su naturaleza impura (μιαροῖς, A. l. 10). Sin embargo, a nuestro entender, el estatus de los ἱεῖσιοι o los ἐλάστεροι, espíritus negativos que

¹⁵⁸⁰ JAMESON ET ALII (1993: 31-35); PARKER (1995: 299) sugiere que se relaciona con la unción de algunas lápidas en ritos funerarios, si bien, más adelante, se decanta por otra tesis; JOHNSTON (1999: 51); *IDGS* II pág. 50 *ad loc.* Vid. asimismo BETTINETTI (2001: 130-133).

¹⁵⁸¹ Comparando con los misterios eleusinos, CLINTON (1996: 171-172, 176) considera que solo había un altar, razón por la que era necesaria la limpieza; DIMARTINO (2003:314-315); PARKER (2005: 43); LUPU (2009²: 374 *ad loc.*); esta es la interpretación adoptada implícitamente en las traducciones de *CGRN* 24; CARBON (2015); DIMARTINO (2015); PIRENNE-DELFORGE (2017), etc. Por su parte SALVO (2012: 132) considera muy probable que ambos sacrificios tuviesen lugar sobre un mismo altar.

¹⁵⁸² Vid. nuevamente GEORGOUDI (2015: 220-221).

requieren ser apaciguados por particulares, no es del todo asimilable al de unos ancestros tutelares, receptores de un culto periódico reglamentado por la propia polis. Asimismo, no deja de ser llamativo que, unas líneas más adelante, en los rituales a los Tritopatores puros, esta misma operación de combustión y limpieza se testimonie empleando casi las mismas formas verbales (κατακαάντο καὶ καταλινάντο τὰς ποτερίδας ἐνθέντες, 16), lo cual demuestra que hay más semejanzas que diferencias en estos cultos considerados, a priori, tan dispares. Asimismo, a pesar de su ambigüedad, el texto permite observar cómo la limpieza, seguramente con un componente catártico más o menos explícito, era de nuevo un modo de finalizar estos ritos.

(A. 1.5) En las líneas siguientes se detallan los rituales a los Tritopatores puros. Como hemos enfatizado previamente, la expresión κ' ἔπειτα, mediante la cual se conectan ambos cultos, implica no solo una sucesión temporal, sino también una continuidad ritual que se confirma, además, en las muchas analogías entre los cultos. En efecto, en primer lugar, el texto presenta dos actos rituales semejantes a los realizados para los Tritopatores puros: un sacrificio y una libación (τέλεον θυόντο μελίκρατα ἠυπολείβον, 13-14). La fraseología es prácticamente igual a la de los ritos precedentes a los Tritopatores impuros (l. 11-1-3); esta similitud se encuentra incluso en la alternancia entre singular y plural en la fórmula τέλεον θυόντο y el participio en nominativo singular (ἠυποληείψας, 9-10; ἠυπολείβον, 13-14); sin embargo, en el caso de los Tritopatores puros, la persona que realiza la libación parece ser también la encargada de preparar los útiles necesarios para la teoxenía (ἐνβάλετο, 14).¹⁵⁸³ La principal diferencia es el líquido vertido en la libación: en el caso de los Tritopatores puros es τὰ μελίκρατα, una mezcla de agua y leche con miel,¹⁵⁸⁴ en oposición al vino (l. 12) de los Tritopatores impuros. Ciertamente, esta diferencia parece ser esencial, habida cuenta que la miel y la leche eran

¹⁵⁸³ Para la interpretación sintáctica de ἐνβάλετο, cuyo sujeto en singular iría coordinado con el participio, cf. *IGDS* II pág. 51 *ad loc.*: «Même si le verbe ἐμβάλλω peut se contruire avec un accusatif latif d'extension et un complément d'object direct le καὶ de κενβαλέτῶ incite à restaurer un verbe à l'impératif comme προθέτῶ devant τράπεζαν καὶ κλίναν.»

¹⁵⁸⁴ JAMESON ET ALII (1993: 72-73) aducen como testimonio de este tipo de libaciones principalmente un comentario de Eustacio, *Com. ad Homeri Odysseam* 11.10, 1668 23 25: μελίκρατα: Μελίκρατον δὲ οἱ παλαιοὶ μίγμα φασὶ μέλιτος καὶ γάλατος ἐνταῦθα. οἱ μέντοι μεθ' Ὁμερον μέχρι καὶ ἐσάρι κράμα μέλιτος καὶ ὕδαρος τὸ μελίκρατον οἶδασι, vid. el comentario de LUPU (2009²: 375 *ad loc.*).

considerados de naturaleza contraria,¹⁵⁸⁵ y, en el ámbito del culto, el vino y el agua parecen ser las sustancias empleadas por defecto en las libaciones, mientras que las libaciones con miel (νηφάλια) se presentan en contextos mucho más restringidos para realzar las facetas más benéficas de los dioses, probablemente debido a la asociación entre la miel y el apaciguamiento y la dulzura.¹⁵⁸⁶ A nuestro entender, la elección de este líquido para los Tritopatores puros potencia el carácter explícitamente puro, y por ende, positivo de estas deidades. Por otro lado, no puede negarse la posibilidad de que este tipo de libaciones pretenda propiciar la cólera de estas deidades, como sugirieron, si bien algo confusamente, JAMESON ET ALII (1993: 72-73).

A continuación, tienen lugar los preparativos de un rito de teoxenía: se dispone una mesa, un asiento, una colcha (hêμα), considerada καθαρόν,¹⁵⁸⁷ y coronas de olivo, con las que, seguramente, se coronan seguidamente las representaciones de los Tritopatores.¹⁵⁸⁸ Sobre la mesa se disponen también los alimentos: los μελίκρατα en copas nuevas (μελίκρατα ἐν καιναῖς ποτερίδε[σ]ι, 15),¹⁵⁸⁹ que, posiblemente, debemos entender que eran diferentes a las empleadas en la libación anterior, pasteles (πλάσματα, 15)¹⁵⁹⁰ y carne (κρᾶ, 15), de la víctima sacrificada previamente. A esto sigue, como

¹⁵⁸⁵ Plut. *Quaestiones convivales* 672b: [...] Ἑλληνές τε νηφάλια ταῦτα καὶ μελισπονδα θύουσιν, ὡς ἀντίθετον φύσιν μάλιστα τοῦ μέλιτος πρὸς τὸν οἶνον ἔχοντος.

¹⁵⁸⁶ PIRENNE-DELFORGE (2011: 123; 138-139), cf. por ejemplo, S. *OC*. 481. Nótese que se testimonia este tipo de libaciones a Zeus Elásteros en Paros, como señala la inscripción de un altar, *LSS* 62: βομῶς Δι ὡς Ἐ[λάστερ]ε | ρω τὸν ἀπὸ Μ[αν]δρο | θέμιος · μέλιτι | σπένδεται, cf. PATERA (2010: 278-280, 290), en *CGRN9 Commentary ad loc* se subraya el carácter privado de este culto. Para Zeus Elásteros, vid. *infra* en el comentario a la cara B de la *lex sacra* de Selinunte.

¹⁵⁸⁷ El texto elide sobre qué lugar u objeto se coloca la pieza de tela pura (καθαρόν ημα, 14), si sobre la mesa, sobre el lecho o sobre los Tritopatores, a modo de vestimenta, como han interpretado algunos investigadores, cf. *CGRN* 13 *Commentary ad loc*.

¹⁵⁸⁸ JAMESON ET ALII (1993: 35); *IGDS* II pág. 51 *ad loc*; ROBERTON (2010: 22).

¹⁵⁸⁹ Esta palabra es un hápax, quizá como apunta Dubois, una variante de ποτήριον. La presencia de copas está presente en el culto a los ancestros, cf. *IGDS* II pág. 51. *ad loc*.

¹⁵⁹⁰ Aunque sería muy sugerente interpretar πλάσματα como representaciones de la divinidad, tal como recoge en su tercer significado el *LSJ s.v. πλάσμα*. No obstante, muy acertadamente, todos los comentaristas coinciden en que el término parece designar los πέμματα, unos pasteles usuales en las teoxenías, que probablemente tendrían formas de las víctimas sacrificiales, cf. JAMESON ET ALII (1993: 35-36 *ad loc*.); CLINTON (1996: 171); *IGDS* II pág. 52 *ad loc*.; LUPU (2007²: 376 *ad loc*.).

señalan GEORGOUDI (2015: 223-224) y otros investigadores, la ofrenda de las primicias dedicadas a los Tritopatores (καπ|αρξάμενοι, 15-16), que eran combustionadas, como sucede con la novena parte de la víctima en los Tritopatores impuros (κατακάαντο, 16).¹⁵⁹¹ El resto de la carne previsiblemente era consumida, probablemente de manera particular, por los diversos ofertantes, incluyendo o no los animales sacrificados en el culto anterior a los Tritopatores impuros.¹⁵⁹² Por último, se menciona de nuevo la operación de ungir con aceite, pero en una oración tanto sintáctica como semánticamente ambigua (καὶ καταλινάντο τὰς ποτερίδας ἐνθέντες, 16):¹⁵⁹³ por un lado, τὰς ποτερίδας puede ser complemento directo tanto del participio como del verbo principal o ambos; por otro lado, ἐνθέντες puede tener como sujeto τὰς ποτερίδας y no queda tampoco claro el sentido del verbo ἐντίθημι.¹⁵⁹⁴ En efecto, diversas interpretaciones son posibles para esta estructura participial, pero es muy probable que estas copas fueran las destinadas anteriormente para contener τὰ μελίκρατα. Es más, algunos investigadores han subrayado que era un gesto usual ofrecer copas nuevas a la divinidad sobre sus altares.¹⁵⁹⁵ De ser así, cobra fuerza la interpretación de que, como en la línea 13, καταλινάντο no tiene como complemento directo las copas, sino un valor absoluto que refiere a la limpieza del espacio ritual, posiblemente el altar.

Es evidente que la teoxenía es el ritual diferencial entre los Tritopatores puros e impuros. Al entender de algunos especialistas, en esta fase del ritual se incorporan dos objetos que subrayan el estado de pureza de los Tritopatores: una colcha pura, situada tal vez, sobre la mesa, el altar o sobre los Tritopatores, y unas copas nuevas, un tipo de ofrenda usual para ciertas divinidades como demuestra la epigrafía.¹⁵⁹⁶ A nuestro entender, la dimensión de comensalidad de la teoxenía es esencial para entender el carácter καθαροί de estas deidades. En efecto, si bien no es un tipo de comensalidad

¹⁵⁹¹ Sobre la ἀπαρχή, vid. LUPU (2007²: 377, *ad loc*); GEORGOUDI (2015: 223-224).

¹⁵⁹² Al ser una cuestión secundaria, no hemos tratado la discusión, totalmente inverificable, sobre el consumo y repartición de la carne en estos cultos, vid. al respecto *CGRN 13 commentary ad loc.* con bibliografía.

¹⁵⁹³ Vid. nuevamente CLINTON (1996: 171-712).

¹⁵⁹⁴ Cf. *IGDS II* pág. 52 *ad loc.*

¹⁵⁹⁵ CARBON (2015: 191); GEORGOUDI (2015: 224, nota al pie 71).

¹⁵⁹⁶ JAMESON ET ALII (1993: 35-36); CLINTON (1996: 171-172).

primordial como el que se encuentra en Hesíodo,¹⁵⁹⁷ no hay duda de que la pureza ritual es un requisito usual para los participantes de un banquete.¹⁵⁹⁸ Así, el carácter eminentemente “puro” de estas deidades las haría particularmente adecuadas para ser no solo receptoras de un culto habitual, como los impuros, sino para ser, definitivamente integradas mediante un banquete *con* (pero no *entre*) los mortales. Por así decirlo, este parece ser la cualidad definitoria y marcada de los Tritopatores puros, pero, ante la falta de paralelos, no debe ser necesariamente privativa de los Tritopatores, como grupo de ancestros, en otros contextos que desconocemos. No obstante, en Selinunte, la posición final en el complejo ritual y, particularmente, la dimensión claramente cívica y festiva que comporta la teoxenía nos llevan a considerar la preeminencia o la mayor importancia de los Tritopatores puros sobre los impuros.

(A. 1.6) La teoxenía a los Tritopatores puros va seguida de una enigmática cláusula, *θυόντο ἡσπερ τοῖς θεοῖς τὰ πατρώια*. La primera dificultad estriba en saber a qué hace referencia τὰ πατρώια. Se trata de la sustantivación del adjetivo πατρώος, o su variante, presente en la inscripción, πατρώιος, ‘ancestral’, ‘patrio’.¹⁵⁹⁹ Habida cuenta la falta de paralelos de esta construcción substantivada, su interpretación ha sido y es una cuestión debatida. De acuerdo con el contexto claramente sacrificial, la mayoría de los

¹⁵⁹⁷ GEORGOUDI (2015: 224): «Comme le note Robert Parker, parlant de divinités, hommes et dieux peuvent, pendant les theoxenia, manger sous le même toit, mais à des tables différentes. On serait loin de la ‘commensalité’ primordiale, si chère à Hésiode!»

¹⁵⁹⁸ El ejemplo más claro se encuentra en el episodio mítico de la llegada de Orestes a Atenas, que parece ser un relato etiológico de la fiesta de las Coes, transmitido por Eurípides en la *Ifigenia entre los Tauros*. Así, los huéspedes de Orestes ofrecen hospitalidad al joven en una mesa para él solo, aparte (ξένια μονοτράπεζα, E. *IT*, 949; δαιτός...δέξα, 952), por temor a la mancha de sus manos (χερῶν μιάσματος, 946). De ello cabe deducir que la impureza es un impedimento para la comensalidad, cf. sobre este pasaje de Eurípides, SANTIAGO (2017: 75-77), así como otras muchas publicaciones (20004; 2007; 2013; 2013a) de esta investigadora para la comensalidad como un medio de integración, particularmente del extranjero.

¹⁵⁹⁹ Vid. al respecto la interesante nota de *LSJ. s.v. πατρώος*: «[...] Gramm. distd. πατρώος, as expressing *patrimonial possession*, from πατρίος as expressing *hereditary manners, customs, institutions*; v. Ammon. Diff. s. v., AB 297, Suid., etc.—The distn. holds in Att. Prose; but Hom. and Hdt. use πατρώιος only, and in all these senses; so also Trag.»

traductores consideran que τὰ πατρῶια son los sacrificios patrios,¹⁶⁰⁰ mientras que otros estiman que son propiamente las víctimas sacrificadas puesto que se trata del complemento directo de θυόντο.¹⁶⁰¹ Esta divergencia semántica conduce, en términos generales, a una misma interpretación: se trata de un sacrificio que sigue las costumbres ancestrales, una idea común en este tipo de reglamentos, expresada normalmente con la fórmula κατά τὰ πάτρια.¹⁶⁰² Así parece también testimoniarlo su presencia casi al final del texto conservado en esta inscripción (Ο θῦμα ἥτι κα προχορεῖ τὰ πατρῶ[ια ..], 22). Algunos autores han considerado que el término τὰ πατρῶια no introduce una nueva secuencia ritual, sino que, a modo de recapitulación de las líneas precedentes, hace referencia a los sacrificios y rituales realizados previamente, en particular, los dedicados a los Tritopatores puros.¹⁶⁰³ A esto se añade una segunda dificultad: ¿cómo interpretar la expresión ἥσπερ τοῖς θεοῖς? Se trata de una construcción análoga a la que encontramos en la línea 17, ἥσπερ τοῖς ἡρωῖσι, precediendo a los ritos a los Tritopatores impuros. ἥσπερ τοῖς θεοῖς parece también introducir un modo de proceder determinado en los sacrificios de πατρῶια, que sería similar a la pauta usual a la hora de ofrendar sacrificios a los dioses. De este modo, ya los primeros editores notaron una oposición binaria impuro vs puro que se asocian, aparentemente, con las expresiones, *como a los héroes vs. como a los dioses*. Por otro lado, de manera minoritaria y en una dirección contraria, de acuerdo con la asíndeton de la línea 16, otros autores han sugerido que la expresión ἥσπερ τοῖς θεοῖς consistiría en una anticipación al sacrificio a Zeus Miliquio en Eutidamo, la deidad que se nombra a continuación.¹⁶⁰⁴ Esta es una interpretación aún más difícil de aceptar, puesto que iría contra la economía del lenguaje, ya que en la misma línea se menciona el sacrificio de un cabrito a esta deidad (θυόντο ἥσπερ τοῖς θεοῖς τὰ πατρῶια : τῷ ἐν Εὐθυδάμο : Μιλιχίοι : κριὸν θ[υ]|όντο, 16-17).

Por nuestra parte, opinamos que se pueden presentar algunas objeciones a la idea de que πατρῶια se refiere a los sacrificios a los Tritopatores puros. En efecto, aceptando

¹⁶⁰⁰ JAMESON ET ALII (1993: *passim*, especialmente 36, 64); LUPU (2009²: 363); GEORGOUDI (2015: 229-230); PIRENNE-DELFORGE (2017: 69, 72); CARBON (2015: 192).

¹⁶⁰¹ *IGDS*II pág. 51; ROBERTSON (2010:17, 21); DIMARTINO (2015: 155).

¹⁶⁰² JAMESON ET ALII (1993: 36 *ad loc.*).

¹⁶⁰³ JAMESON ET ALII (1993: 36-37 *ad loc.*); GEORGOUDI (2010: 110; 2015: 228); CARBON (2015: 191)

¹⁶⁰⁴ HENRICH (2005: 55).

este idea, convendría preguntarse por qué serían considerados πατρῷα solamente los sacrificios a los Tritopatores puros, mientras que los impuros serían excluidos de esta categoría de “sacrificios patrios”, a pesar de recibir también un sacrificio particularmente reglamentado, juntos a sus complementarios “puros”, cada ciertos años. De hecho, la clara relación léxica entre Tritopater y el adjetivo πατρώϊος sugiere más bien que τὰ πατρῷα ha de referir a los Tritopatores en su globalidad, tanto en calidad de puros como de impuros. Es más, en el caso de que la oración de la línea 16 se refiriera a los ritos anteriores, sería más adecuado que se situase al inicio de la línea 13, donde se menciona precisamente en primer lugar el sacrificio de una víctima perfecta a los Tritopatores impuros (τοῖς κ(α)θαροῖς : τέλειον θυόντο); de hecho este sería su lugar ideal, ya que, nos encontraríamos ante una estructura similar a la de la líneas 9-10 (τοῖς Τριτοπατρεῦσι · τοῖς · μιαιοῖς ἡόσπερ τοῖς ἡερόεσι, 9-10). Algunos investigadores han zanjado esta cuestión afirmando que se trata, de un añadido posterior.¹⁶⁰⁵ Sin embargo, en nuestra opinión no puede negarse la posibilidad de que τὰ πατρῷα se refiera, de hecho, a unos nuevos sacrificios que podrían tener como destinatarios a los propios Tritopatores. Estos nuevos sacrificios seguirían la pauta que se sigue a los sacrificios para los dioses (ἡόσπερ τοῖς θεοῖς), un modo de proceder diferente, aunque no necesariamente opuesto, a los sacrificios como para los héroes (ἡόσπερ τοῖς ἡεροῖσι, 17) de los Tritopatores impuros.

(A. 1.7) Por último, la secuencia culmina con el sacrificio a Zeus Miliquio en un lugar (?) de Eutidamo un cordero, un animal, como hemos subrayado previamente, particularmente adecuado para este tipo de culto. Pese a que el orden de los sacrificios en la inscripción no indica necesariamente un orden temporal (a excepción de los Tritopatores), el culto a Zeus Miliquio, primero en Misco y seguidamente en Eutidamo, parece encapsular el de los Tritopatores. Esto parece evidenciar una estrecha relación entre el culto a Zeus Miliquio y el de los Tritopatores, pero de la que es difícil extraer algún tipo de conclusión sólida.

(A. 2) Seguidamente se detalla la renovación de estos sacrificios el año próximo (ἔστο δὲ καὶ θῦμα πεδὰ φέτος θύεν, 18). Como han notado muchos investigadores, la

¹⁶⁰⁵ Vid. de nuevo CARBON (2015: 191). Este investigador considera que el documento es un esbozo (*draft*) de modo que explica la extraña posición de los πατρῷα como una de las inconsistencias del documento.

fórmula ἔστο δὲ καὶ seguida del infinitivo señala que se tratan de ritos opcionales, aunque probablemente recomendables, un hecho insólito, ya que en este tipo los calendarios cultuales la periodicidad de los sacrificios implica su obligatoriedad.¹⁶⁰⁶ La regularidad del sacrificio es un indicio claro de su importancia; las razones que podrían exigir este tipo de sacrificio son desconocidas, pero no parece extraño que respondiera alguna necesidad inmediata que pudiera afectar la polis, como podría ser la peste o la impureza. Conviene preguntarse qué deidad del período anterior (1) es receptora del θῦμα en la línea 17. Dada la asíndeton del pasaje, por contexto, parece lógico pensar que el receptor es Zeus Miliquio, el último miembro de la larga enumeración anterior.¹⁶⁰⁷ Sin embargo, hay también argumentos para conjeturar que el neutro singular θῦμα, en un uso genérico, puede englobar todos los sacrificios del período previo, particularmente el sacrificio a los Tritopatores:¹⁶⁰⁸ así parece sugerirlo el sintagma nominal τὰ δὲ ἡιερά τὰ δαμόσια (18), que, si bien es una expresión claramente ambigua, los primeros editores consideraron que pudiera hacer referencia a las representaciones físicas de las divinidades, aunque la *communis opinio* actual considera más probable que se trate de todos los objetos empleados en los ritos prescritos anteriormente.¹⁶⁰⁹ No menos ambiguo es el verbo ἐξῆ(α)ιρέτο (28), con evidentes problemas textuales,¹⁶¹⁰ del que depende la secuencia τὰ δὲ ἡιερά τὰ δαμόσια. La mayoría de los investigadores han considerado que se trate de la exclusión o la retirada¹⁶¹¹ de los objetos empleados en ritos públicos, lo cual

¹⁶⁰⁶ JAMESON ET ALII (1993: 37-38 *ad loc.*); IGDS II pág. 53; ROBERTSON (2010: 187-188).

¹⁶⁰⁷ Cf. CLINTON (1996: 173); ROBERTSON (2010: 22-23 *ad loc.*).

¹⁶⁰⁸ JAMESON ET ALII (1993: 29 *ad loc.*, 53); CARBON (2015: 193): «Though the exact gesture and context remain far from clear, it is possible that this placement of objects or small statues is to be viewed in similar lines as the theoxenia ritual for the Pure Tritopatores, where a couch and other paraphernalia were provided for hosting the gods. The two sequences are parallel yet remain distinct.»

¹⁶⁰⁹ Cf. IGDS II pág. 53 *ad loc.*; ROBERTSON (2010: 22-23 *ad loc.*); GEORGUDI (2015: 206-209). Por su parte, SUÁREZ (2006: 35) opta por traducir como ‘víctimas sacrificiales sagradas’ o ‘imágenes sagradas públicas’. Nótese que en la línea 7 encontramos la expresión τῶν ἡιερῶν ἡ θυσία, que todos los editores traducen como ‘el sacrificio de las víctimas sagradas’. A su vez, Georgoudi propone interpretar el término como ‘ofrenda sagrada’, tanto animal como vegetal.

¹⁶¹⁰ Si bien esta forma comporta aceptar un error del lapicida, JAMESON ET ALII (1993: 38) descartan acertadamente otras posibilidades, como ἐξῆ(κ)έτο.

¹⁶¹¹ CARBON (2015: 193) sintetiza de este modo: «The passage has therefore been imagined as pointing to the removal or display of civic sacred objects».

es un indicio que parece limitar, como sucede en (3), el sacrificio a un ámbito gentilicio o privado.¹⁶¹² Una secuencia similar a la del sacrificio a los Tritopatores se puede deducir de las líneas siguientes, en los que una mesa y la combustión de las primicias juegan un papel fundamental en un ritual que parece también implicar la *teoxenia*. Desde un punto sintáctico, la exégesis más plausible es que, tras poner en frente una mesa en el frente, se quemaba el corvejón y las primicias sobre la mesa y los huesos (καὶ τρά[πεζα]ν : προθέμεν καὶ φολέαν καὶ τὰ πὸ τᾶς τραπέζας : ἀπάργματα καὶ τόστέα κα[τα]|κᾶαι, 18-20).¹⁶¹³ Sin embargo, recientemente CARBON (2015: 193-194) ha considerado que προθέμεν tiene como complemento tanto τρά[πεζα]ν como φολέαν, de modo que sobre la mesa se situaba el corvejón, una parte normalmente reservada a los sacerdotes,¹⁶¹⁴ para luego ofrendarla junto a los huesos y las primicias vegetales. Es más, a criterio de este investigador, la puntuación de la línea 19 indica, como en la línea 15, el ofrecimiento de la ἀπαρχή a las deidades. A continuación, se menciona el reparto de carne y la posibilidad de llamar a participar del festín a quien se desee (τὰ κρᾶ μέχφερέτο · καλέτο [h]όντινα λῆι, 20). De ello se infiere que se trata de un ritual diferente al precedente: la opcionalidad y la posibilidad de invitar a quien se desee, indican que, a pesar de ser un ritual regulado por la polis, los costes y la resolución de este parecen ser llevados a cabo y costeados por los participantes. En ese sentido, la interdicción de los objetos públicos en estos sacrificios nos hace intuir su desarrollo en un espacio probablemente público (tal vez del sacrificio, pero, a su vez, enmarcado en una celebración de naturaleza privada o, tal vez, gentilicia, como parece usual en el culto a Zeus Miliquio).¹⁶¹⁵

(A. 3) El carácter gentilicio de estos ritos viene confirmado por las líneas 19-22 donde se explicita que, en el año próximo, puede llevarse a cabo el sacrificio en el οἶκος ([F]|οἶφοι θύεν, 20-21).¹⁶¹⁶ En ese sentido, el término οἶκος no debe interpretarse como un domicilio particular, sino más bien de un santuario relacionado con un γένος

¹⁶¹² Cf. nuevamente *IGDSII* pág. 53 *ad loc.*

¹⁶¹³ JAMESON ET ALII (1993: 32, 38-39 *ad loc.*, 64-65); SCULLION (2000: 104-105). Es posible que el infinitivo κα[τα]|κᾶαι tenga aquí un valor final.

¹⁶¹⁴ Cf. JAMESON ET ALII (1993: 38-39 *ad loc.*).

¹⁶¹⁵ Cf. ROBU (2009, *passim*).

¹⁶¹⁶ Vid. JAMESON ET ALII (1993: 131-134); *IGDSII* págs. 48, 54.

determinado.¹⁶¹⁷ En efecto, pese la dificultad de restituir el texto,¹⁶¹⁸ la mención de unas estatuas de culto, hacia las cuales sería necesario degollar la víctima, apunta hacia esta segunda hipótesis, esto es, que se trataba de un recinto cultural y no de la casa de un particular (σφαζόντο δὲ : καὶ βό[ν προ]δ ἀγαλμάτων, 21). En esta línea y en la siguiente se especifican algunos detalles a la hora de realizar el sacrificio. El empleo del verbo σφαζόντο y el sacrificio de bueyes, ha sido comparado con ciertos cultos a los difuntos,¹⁶¹⁹ pero, en este caso, es importante subrayar que la sangre parece ir dirigida a las estatuas y no a la tumba o al suelo, como sucede, de hecho, en la cara B de la inscripción en el culto al ἐλάχιστος.¹⁶²⁰ El inicio de la línea siguiente se ocupa aparentemente de otro aspecto del sacrificio: Ο θῦμα ἥτι κα προχορεῖ τὰ πατρῶ[ια], 22. A pesar del excelente estado de conservación de esta línea, la frase da margen a diversas interpretaciones, de acuerdo con la polisemia de προχωρέω y la especificidad del término πατρῶια (en el caso de que esta sea la reconstrucción); así, JAMESON ET ALII (1993: 40) consideraron que προχωρέω era un sinónimo de ἐγχωρέω y ἐπιχωρέω ‘conceder, permitir’ y tradujeron como «whatever sacrifice the ancestral customs permit», una interpretación seguida con mínimas correcciones por la crítica.¹⁶²¹ Como ya hemos señalado previamente, somos partidarios de considerar la construcción nominal τὰ πατρῶια como ‘sacrificios patrios’, de modo que la expresión, a nuestro entender, encapsula no solo una “costumbre ancestral”, sino un modo concreto de realizar un sacrificio repetido regularmente por las autoridades de la polis.

(A. 4) Finalmente en las dos últimas líneas conservadas solo se puede restituir con seguridad el circunstancial τῶτοι φέτ[ει] (22), de modo que podemos deducir que se dilucidaban algunos detalles sobre los ritos prescritos en ese periodo.¹⁶²² Algunas propuestas de reconstrucción han sido particularmente osadas: hay que subrayar la de Dubois en *IGDS II* pág. 55, según el cual, la secuencia final Τ[...]ΙΤΟΙΑΠΤΟΧΟΙ (22)

¹⁶¹⁷ Cf. *LSJ s.v. οἶκος* A. 3, cf. CLINTON (1996: 173).

¹⁶¹⁸ En ese sentido, en la línea 21, la inscripción presenta lo que a criterio de muchos es una corrección de lapicida σφαζόντο δὲ [[KA]]NTEO. Dado que no entorpece nuestra interpretación, nos limitamos a señalar los recientes comentarios de ROBERTSON (2010: 24-25 *ad loc.*) y CARBON (2015: 194-196).

¹⁶¹⁹ Cf. JAMESON ET ALII (1993: 40 *ad loc.*, 64-65); *IGDS II* pág. 54; LUPU (2009²: 379-380, *ad loc.*).

¹⁶²⁰ B. 12-13: ἡόκα τοῖ ἐλαστέροι χρέξει θύεν, θύεν ἡόσπερ τοῖς | ἀθανάτοισι · σφαζέτο δ' ἐς γᾶν.

¹⁶²¹ Cf. *IGDS II* pág. 54; LUPU (2007²: 363, 380).

¹⁶²² Para otras propuestas de lectura más inseguras, vid. CARBON (2015: 196-197 *ad loc.*).

podría ser una mención a Zeus con la indocumentada epiclesis a Ἄπτοχος (Δὶ τοὶ Ἀπτόχοι), literalmente, el ‘sin miedo’.



La columna B está dedicada a la purificación de los ἐλάστεροι. Esta cara de la inscripción se divide en dos casuísticas diferentes introducidas por la conjunción condicional αἰ: (B.1) la primera (B. l. 1-7) parece iniciarse en la línea 1 y se ocupa del procedimiento que debe hacer el ἄνθρωπος ἀντορρέκτας para liberarse de los ἐλάστεροι, (B.2) la segunda (7-11) consiste en la purificación de una categoría mucho más amplia de ἐλάστεροι, que incluye, el ἐλάστερος “extranjero o propio al clan familiar, de uno que se oye o se ve, o de cualquier otro tipo” (ξενικὸν ἢ πατρῶιον, ἢ ἴπακουστὸν ἢ ἴφορατὸν | ἢ καὶ χῶντινα, 7-8); finalmente, (B.3) el texto conservado concluye con el sacrificio debido al ἐλάστερος (12-13) en términos generales, de modo que parece comprender tanto el primer subtipo, como el grupo más general mencionado en las instrucciones en (B. 2).

Una evidente cuestión que ha merecido el interés de los especialistas es la naturaleza de estos ἐλάστεροι. El término ἐλάστερος tiene un único paralelo como una epiclesis de Zeus documentada en Paros, donde parece actuar como protector de los grupos gentilicios de la isla.¹⁶²³ En ese sentido, PATERA (2010: 288-290) ha señalado que, a pesar de su valor como protector de la comunidad cívica, especialmente las fraternias, bien podía tener latente un valor de perseguidor de los criminales, de acuerdo con la semejanza fonética entre Zeus ἐλάστερος y Zeus ἀλάστωρ.¹⁶²⁴ En ese sentido, ἀλάστωρ aparece la mayoría de las ocasiones en la tragedia tanto como una especie de espíritu vengativo (Hsch. s.v. ἀλάστωρ · πικρὸς δαιμόνων), como un homicida perseguido por estos

¹⁶²³ Cf. *CGRN* 9 l. 1-2: βομῶς Διὸς Ἐ[λάστερ] | ρω, la reconstrucción ha sido confirmada por el reciente descubrimiento de otros documentos epigráficos, como detallan en el apartado *Commentary* los editores del *CGRN*.

¹⁶²⁴ Siguen vigentes las reflexiones de PARKER (2008: 206): «Whatever the exact rationale for the application of ἀλάστωρ / ἀλάστορος and ἐλάστερος as epithets to Zeus (the Zeus who acts as an ἐλάστερος? the Zeus who punishes / protects human ἀλάστορες?), the point must be that, in the end, it is through hum that the polluted man can cease to be an ἀλάστωρ / can escape from ἐλάστεροι.»

espíritus. (Hsch. s.v. ἀλάστορες· παλαμναῖοι, οἱ μιάσμασιν ἐνεχόμενοι. ἢ οἱ μεγάλα ἀμαρτάνοντες).¹⁶²⁵ No obstante, la etimología de ἐλάστερος es totalmente diferente a la de ἀλάστωρ: *ἐλάστωρ parece ser un nombre de agente de ἐλαστρέω, un verbo de la misma raíz que el más usual ἐλαύνω, y que, como este, significa ‘conducir’ o ‘perseguir’, una idea particularmente adecuada para un espíritu que acosa a un criminal u homicida.¹⁶²⁶

(B. 1.) Como se anuncia ya en la primera línea, la primera parte de la inscripción se ocupa de la purificación de un hombre calificado de αὐτορρέκτας (α]ἰ κ' ἀνθρώπος [αὐτορέκ]τῶ[ς ἐλ]¹⁶²⁷ αστῆρον ἀποκα[θαίρεσθ]||[αι], 1-2, cf. 9). Como sucede en el caso del término ἐλάστερος, nos encontramos ante un término apenas documentado. En

¹⁶²⁵ Cf. Pherecyd. *Fr.* 114a: Ὁ Ζεὺς δὲ Ἰκέσιος καὶ Ἀλάστορος καλεῖται ‘Zeus suplicante y que no olvida’ o bien ‘que persigue al criminal’. El término ἀλάστωρ aparece particularmente en la tragedia, asociado a los crímenes de los Tantálidas, tanto en plural ἀλάστορες ‘los genios vengadores’, como en singular ‘genio vengador’, cf. A. *Ag.* 1501-1052: ὁ παλαιὸς δορυμὸς ἀλάστωρ | Ἄτρειος; 1508-1509: συλλή|πτωρ ἀλάστωρ; E. *Or.* 337, 1546, 1669; *El.* 97. Asimismo, desarrolla un significado secundario, que el *LSJ* s.v. ἀλάστωρ recoge como segundo valor, más extendido, «he who deeds which merit vengeance, wretch», cf. A. *Eum.* (referido a Orestes); D. 19 305 (referido a Filipo); 18 196 (referido a Esquines), Men. *Pc.* 868 etc. La etimología más aceptada es la de Chantraine (*DELG* s.v. ἀλάστωρ): es un compuesto formado por alfa privativa y la raíz es λαθ- ‘olvidar’ y designa a ‘el que no olvida’, una idea apropiada tanto para un espíritu vengativo, como para un criminal. De hecho, esta idea parece encontrarse en el adjetivo verbal ἄλαστος ‘inolvidable’, formado también por alfa privativa y la misma raíz, ya está presente en Homero caracterizando especialmente ideas de dolor o sufrimiento (*Il.* 9, 205 πένθος ἄλαστον; *Od.* 1, 342 πένθος ἄλαστον; 4, 108 ἄχος αἰὲν ἄλαστον); así, destaca el siguiente uso en boca de Aquiles en *Il.* 12. 261: Ἔκτορ μὴ μοι ἄλαστε σνημοσύνας ἀγόρευε, donde adquiere mayor carga negativa, traduciéndose en muchos casos como ‘maldito’. No nos parece pertinente preguntarnos aquí las razones de este cambio semántico; sin embargo, nótese que, a lo largo que avanza la diacronía, estos compuestos parecen perder parte de su carga religiosa, tal como atestigua el derivado ἀλαστέω, ‘sentirse ἄλαστος, maldito’. Cf. PODLECKY (1989: 149-150); para un elenco bibliográfico y las diversas propuestas sobre su etimología, vid. más recientemente PATERA (2010: 279-285).

¹⁶²⁶ Cf. E. *IT.* 970-971, 934, donde ἐλαστρέω se emplea para describir la persecución de Orestes por parte de las Erinias. Asimismo, Dubois propone que la desinencia –τέρος es contrastiva, ya que marca la oposición a otro elemento, esto es, entre las deidades perseguidoras y el perseguido. Cf. MAFFI (2001: 211-213); *IGDS* II págs. 56-57, así como DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2007: 154-155).

¹⁶²⁷ Cf. BOUFFIER (2015: 250-252) propone poco convincentemente restaurar en la laguna el término ἰκέτας.

efecto, en fuentes mucho más tardías se encuentra el adjetivo ἀυτόρρεκτος, ‘que se ha hecho a sí mismo’,¹⁶²⁸ un nombre construido con los mismos componentes que ἀυτορρέκτας. No obstante, ἀυτορρέκτας no parece tener la misma significación en el contexto arcaico de la inscripción, de modo que, su valor semántico se ha deducido por la comparación con otras formaciones similares con la misma raíz *wreg-, como ἀυτουργός ‘criminal’ y ἀυτουργία ‘crimen’, u otros compuestos con el prefijo αυτ(o)-, con valor de ipseidad, como αυτοχειρ o αυθένης ‘criminal’,¹⁶²⁹ o el αυτοφόνος de la *lex sacra* de Cirene.¹⁶³⁰ Estos términos parecen señalar, en el ámbito jurídico, al autor material de un crimen, y en algunos casos, concretamente al homicida.¹⁶³¹ Como notan ya JAMESON ET ALII (1993: 42-43*ad loc.*), el sacrificio de un lechón a Zeus dentro de los ritos de purificación de la cara B ([κ]αὶ θύσας τῷ Δὶ χοῖρον, 5) señalan la catarsis de un homicida.¹⁶³² De aceptar que nos encontramos, como apuntan estos indicios, ante la presencia de la purificación de un homicida convendría preguntarse cuál es la relación entre el ἐλάστερος y el ἀυτορρέκτας. La mayoría de los especialistas en religión griega apoyan la tesis de JAMESON ET ALII (1993: 117-120), según la cual el ἐλάστερος es un espíritu enviado por la víctima para atormentar al homicida.¹⁶³³ Substancialmente diferente es la opinión de DIMARTINO (2003: 232-234; 2015: 147-151); según esta investigadora parece más verosímil que la relación entre homicida y el ἐλάστερος no es de causa y efecto, sino que, al contrario, el espíritu sea causante del crimen: «l'uomo a cui sono indirizzare le procedure della colonna B potrebbe non aver agito con lucidità, bensì sotto l'effetto di un *elásteros* dal quale pertanto dovrebbe essere purificato» (DIMARTINO 2003: 234), una idea que apunta a un homicidio involuntario. Por nuestra

¹⁶²⁸ *DGE s.v.* ἀυτόρρεκτος, cf. *Opp. C.* 2.567; *H.* 1.763.

¹⁶²⁹ Para el valor jurídico de estos términos, vid. GERNET (1964 [1955]: 30-38); LORAUX (1986 *passim*); PARKER (1996²: 352).

¹⁶³⁰ Sobre el ικέσιος αυτόφονος, vid. *infra* pág. 548 y *ss.*

¹⁶³¹ Cf. *IGDS II* pág. 56: «‘auteur personnellement responsable d’un acte’, c’est à dire, ‘meurtrier’». Vid. igualmente, JAMESON ET ALII (1993: 44-54); LUPU (2009²: 382).

¹⁶³² Cf. asimismo CLINTON (2005: 167 y *ss.*). Por su parte, DIMARTINO (2003: 343-345) interpreta que se trata de un homicida involuntario, siguiendo el paralelo de la ley del homicidio de Dracón, cf. pág. 461.

¹⁶³³ Los testimonios sobre estas prácticas rituales son muy escasos. Los primeros editores relacionan estos espíritus con el ικέσιος έπακτός de la *lex sacra* de Cirene, mientras que otros prefieren al ικέσιος αυτόφονος. Cf. LUPU (2009²: 380-381); SALVO (2012: 129-132); GEORGOUDI (2015: *passim*), etc.

parte, si bien somos partidarios de sumarnos a la *communis opinio*, consideramos que no es esencial especular sobre la relación previa entre homicida y el espíritu: esta es una cuestión abierta e irresoluble, como admite la propia DIMARTINO (2015: 147). En todo caso, no hay duda de que la multitud de subtipos de ἐλάστερος da cuenta de que los ataques de estas entidades fantasmagóricas eran comunes,¹⁶³⁴ hasta el punto de ser necesario pautar los ritos necesarios para aplacarlas.

En la inscripción, el procedimiento adoptado para con el αὐτορρέκτας parecer ser el caso más común, ya que el resto de las purificaciones siguen explícitamente ese modelo (ὄνπερ τοῦτορρέκτας ἐπεὶ κ' ἐλαστέρο ἀποκαθάρεται, 9). Como subraya BURKERT (2000), el ritual de purificación presenta una interacción constante entre prerrogativas públicas e iniciativas privadas. Así, a pesar de que la iniciativa de purificarse parte del propio interesado, el homicida debe, en primer lugar, hacer una proclamación (προειπόν, 2), de carácter claramente ritual, advirtiendo el lugar y el momento de la purificación, lo que ha sido interpretado como un modo de evitar contagiar su impureza durante el ritual.¹⁶³⁵

Seguidamente, el interesado debía purificarse (καθαίρεσθo, 3) y la inscripción parece detallar, de un modo un tanto vago, cómo hacerlo. Una primera dificultad es la reconstrucción de la línea 3: los primeros editores consideraron reconstruir [ἡ]ποδεκόμενος (3-4), un participio que concordaría con el αὐτορρέκτας de la primera línea, de modo que, a su parecer, el homicida sería el encargado de acoger, por contexto, al espíritu, ofreciéndole los elementos necesarios para purificarse y alimentarse, como sucede en los rituales de teoxenía.¹⁶³⁶ La hipótesis avanzada por los primeros editores ha sido criticada justamente por los siguientes motivos: a diferencia de las teoxenías, no parece que los ἐλάστεροι tuvieran algún tipo de representación física que fuera receptora

¹⁶³⁴ Nótese nuevamente el corpus de *defixiones* hallado en Selinunte, cf. BOUFIER (2015).

¹⁶³⁵ Cf. PATERA (2010: 292).

¹⁶³⁶ Cf. JAMESON ET ALII (1993: 44-45 *ad loc.*; 118-120). Nótese la traducción de la pág. 17: «[And on] receiving (i.e., the elásteros), let him give (water) to wash with and a meal and a salt to this same one, and having sacrificed a piglet to Zeus, let him go out from it, and let him turn around; and let him be addressed, and take food for himself and sleep wherever he wishes.» Cf. LUPU (2009²: 380-381) que trata esta controversia. Vid. asimismo DUBOIS (1995), si bien cambió radicalmente su parecer en su edición en *IGDS II* 78, ROBERTSON (2010: 29 *ad loc.*; 230 y ss.) y ECK (2012: 269-272), que consideran acertada esta lectura de la inscripción.

de estos dones; asimismo, la aportación de algo para lavarse (ἀπονίψασθαι) parece absurda si no hay un cuerpo que lavar;¹⁶³⁷ por otro lado, la sal (ἡάλα, 4), un símbolo claro de hospitalidad,¹⁶³⁸ se relaciona con una acogida positiva al foráneo, una circunstancia, cuando menos extraña, si el huésped es el propio espíritu que persigue al homicida. No nos socorre tampoco el contenido de la línea anterior, en el que se hace mención al receptor de estos cuidados, ya que nos encontramos ante un nuevo final de línea mutilado (τοῖ αὐ[...], 4). En ese sentido, a CLINTON (1996: 176-177) se debe otra propuesta más aceptada, según la cual es más adecuado reconstruir [ho hv]ποδεκόμενος, un participio substantivado.¹⁶³⁹ De ser así, nos encontraríamos ante un tercero que intercedería entre el espíritu y el homicida al recibir y aportar todo lo necesario para el ritual, no al ἐλάχιστος, sino al αὐτορρέκτας. De hecho, la mayoría de las nuevas ediciones han considerado pertinente reconstruir en la línea 4 el dativo αὐ[τῶρέκται], en lugar del demostrativo αὐτ[τῶ] de los primeros editores, para afianzar esta propuesta.¹⁶⁴⁰

No obstante, esta lectura mayoritaria del texto presenta un gran inconveniente: el cambio continuado de sujeto y complemento directo. En efecto, si aceptamos esta interpretación, nos encontramos ante un cambio continuado de sujeto: así, en las tres primeras líneas el sujeto es el αὐτορρέκτας, en la cuarta y la quinta línea es el receptor del homicida (ho hvποδεκόμενος), y en la quinta y séptima línea volvería a ser, por contexto, el homicida. Esta variedad de sujetos se opone a la uniformidad del segundo período (7-11), en el que el sujeto es en todos los casos τίς, por contexto, cualquier individuo perseguido por otro tipo de ἐλάστεροι. Sin embargo, a nuestro entender este

¹⁶³⁷ Cf. SALVO (2012: 137-138).

¹⁶³⁸ Cf. Sch. Lyc. 132a [...] εἶχον γὰρ πάλαι τοὺς ἄλας ἐν ταῖς τραπέζαις σύμβολον ξενοδοχίας, vid. CLINTON (2005: 174-176); OLLER GUZMÁN (2017).

¹⁶³⁹ Cf. BURKERT (2000); DUBOIS (2003); SALVO (2012); DIMARTINO (2015); GEORGOUDI (2015) etc.

¹⁶⁴⁰ Sin embargo, como acertadamente subraya ROBERTSON (2010: 29 *ad loc.*) difícilmente podrían caber tantas letras (8) en ese espacio. Más probable es que el dativo fuera el pronombre αὐτῶ, como proponen los primeros editores, lo cual no afectaría a la interpretación que quiera darse al texto ya que su antecedente se deduce *ad sensum* entre los substantivos de la línea interior, o bien, que el dativo αὐτορέκται continuara hasta el inicio de la línea siguiente (αὐ[τορέκτ]αι, 4-5), en la que algunos reconstruyen la conjunción καί. Si optamos por considerar la secuencia <AI> parte del dativo, se daría una asíndeton entre dos oraciones principales, un hecho tampoco extraño teniendo en cuenta las elipsis y falta de nexos que presenta el documento en otros lugares.

súbito cambio de sujeto en la cuarta y quinta línea no es del todo inusual en la inscripción: ya hemos observado en la cara A este tipo de cambio drástico de sujeto, algunos en singular y otros en plural; de hecho, la mayor parte de las oraciones de la cara A eliden el sujeto, de modo que, ya para los destinatarios, el contexto era imprescindible para entender estas oraciones.

Por nuestra parte, no dudamos en sumarnos a la *communis opinio* actual. En efecto, la presencia de individuos que intercedan entre el homicida y la comunidad es acorde con el testimonio de las fuentes literarias, en las que, como hemos visto, un particular acoge y realiza la purificación de un homicida foráneo.¹⁶⁴¹ Además de esto, la *lex sacra* de Cirene (*IGCyr.* 16700) se ha puesto nuevamente a colación para defender esta interpretación: así, en esta inscripción, el último tipo de *ἰκέσιος*, denominado *αὐτοφόνος*, debe ser recibido por un grupo de terceras personas designadas con el término *ὑποδεχομένους* (137, nótese que es el mismo término que en Selinunte; cf. *τὸς ἐπομένους*, 139) que se encargan también de guiar al suplicante y de presentarlo en las instituciones de la [?]polia y Trifilia. En este marco, cobran mayor relevancia los elementos aportados al interesado para purificarse: por un lado, pensamos que el hecho de limpiarse y tomar alimento son dos ideas íntimamente unidas y, ya en la *Odisea*, se consideran una muestra de aceptación y acogida hospitalaria del huésped (*ἀπονίψασθαι δότο κἀκρατίξασθαι*, 4);¹⁶⁴² por el otro, ofrecer un medio para limpiarse difícilmente puede interpretarse de otra forma que como un modo de facilitar la purificación del homicida.¹⁶⁴³ Asimismo, la ofrenda de la sal, un símbolo de la hospitalidad, no elimina la posibilidad de que se busque en último término la purificación, como parece suceder posteriormente en la inscripción (l. 11).¹⁶⁴⁴

¹⁶⁴¹ Vid. MAFFI (2001: 212); LUPU (2009²: 383-385).

¹⁶⁴² En efecto, el baño previo al banquete es un tratamiento propio de huéspedes nobles y reconocidos como tales por sus anfitriones, cf. *IGDSII* pág. 59 *ad loc.* No obstante, nada indica que en la *lex sacra* hubiera una relación temporal establecida entre baño y banquete; es más, parece improbable que el refrigerio ofrecido al homicida incluyera la presencia del anfitrión, ya que este derecho ‘a comer con quién se desee’ (*σῆτον χαίρεσθω... ἥποτε ᾤα λῆι*, 6-7) se obtiene después del sacrificio, de lo que se deduce que antes estaba privado de él.

¹⁶⁴³ LUPU (2007²: 383 *ad loc.*).

¹⁶⁴⁴ Cf. nuevamente OLLER GUZMÁN (2017).

Parece aceptarse casi unánimemente que la oración siguiente, iniciada por el participio θύσας, tiene como sujeto al αὐτορρέπτας.¹⁶⁴⁵ Es curioso que la inscripción mencione que el receptor del homicida, de manera ritual, ofrezca lo necesario para el sustento y limpieza del homicida, pero que no se refiera al ὑποδεκόμενος como agente del ritual, esto es, como ‘purificador’ (καθαρτής), como suele suceder en las fuentes literarias, o, incluso, proveedor de la víctima ofrendada a Zeus en la línea siguiente. Al contrario, todo parece indicar que la purificación es realizada por el propio interesado (καθαίρεσθω, 3; nótese la voz medio-pasiva del imperativo), pero con la aquiescencia de la persona que lo acoge, que parece jugar un papel esencial en la reintegración, pero sin tomar parte en el ritual *stricto sensu*.¹⁶⁴⁶

La inscripción no especifica cómo es llevada a cabo la purificación, sino más bien cómo preparar el escenario para llevarla a cabo.¹⁶⁴⁷ El único ritual claramente mencionado en esta línea es, precisamente, el sacrificio a Zeus de un cerdo por parte del homicida (θύσας τῷ Διὶ χοῖρον, l. 5), lo cual ha hecho recordar, en las fuentes literarias, el sacrificio catártico mediante un lechón.¹⁶⁴⁸ No obstante, como apunta LUPU (2007²: 384 *ad loc.*) y los editores del CGRN13 (*Commentary ad loc.*), a pesar del papel central de este sacrificio a Zeus, no parece que sea el mecanismo purificadorio *stricto sensu* (al menos no del mismo modo que se realiza en la *Orestíada*)¹⁶⁴⁹ y, más bien, debe

¹⁶⁴⁵ Cf. nuevamente, CLINTON (1996: 176), seguido por la amplia mayoría de autores, a excepción de IGDS II 18, que considera que el sujeto debe ser el mismo que el de la línea anterior, ho ὑποδεκόμενος.

¹⁶⁴⁶ Algunos investigadores han sugerido que el receptor tenía algún tipo de relación, particularmente de parentesco, con la víctima del homicidio, de acuerdo con el testimonio de Pla. Lg. 9. 865d, cf. IGDS II pág. 59. Asimismo, DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2005: 156) nota oportunamente la llamada costumbre de los Eupátridas, según la cual el homicida debía purificarse a sí mismo, cf. *Anon. Hist. 3b 356 (vid. supra):* ἔπειτα ἀπονηψάμενος αὐτὸς [...] ὕδωρ λαβὼν καθαίρει ·

¹⁶⁴⁷ DIMARTINO (2015: 150-151).

¹⁶⁴⁸ Cf. particularmente A. *Eum* 286: καθαρμοῖς...χοιροκτόνοις, cf. CLINTON (2005: 174-176), para las representaciones iconográficas, vid. DYER (1967). El propio Orestes parece hacer un catálogo de todos los rituales que ha realizado para presentarse puro ante Atenea en el Areópago (A. *Eum.* 276-291, cf. 451-452).

¹⁶⁴⁹ Nos referimos a que la sangre del animal parece emplearse como una sustancia purificadora, una idea que no emerge de la lectura de la inscripción, de acuerdo con un término tan neutro como θύω. Al contrario, el sacrificio parece ser un modo de sancionar el nuevo estatus del homicida, de acuerdo con

interpretarse como un acto que subraya el cumplimiento de la purificación y la vuelta a la normalidad del homicida, incluyendo, precisamente, su capacidad para realizar y participar nuevamente en los sacrificios, un derecho particularmente vetado al homicida en razón de su impureza.¹⁶⁵⁰

Es relevante que Zeus sea el destinatario del sacrificio. No es superfluo recordar la importancia de este dios a lo largo de la inscripción, particularmente en la cara A, donde es destinatario de diversos cultos en tanto que Εὐμενής (A. 8) y Μειλίχιος (A. 9, 17), si bien, como, ya hemos mencionado anteriormente, hay dificultad a la hora de precisar las atribuciones del dios que estos epítetos ensalzaban. Sin embargo, curiosamente en la cara B, donde Zeus no va acompañado de ningún epíteto,¹⁶⁵¹ se puede observar claramente su relación con la absolución de los homicidas. Que no se mencione ningún epíteto ni su asociación a algún recinto o lugar concreto (cf. no obstante *infra* las l. 10-11), sugiere, como subraya BURKERT (2000: 213-216), que el sacrificio y la purificación tenían un carácter más discrecional y autónomo, probablemente desligado de los cultos públicos y santuarios de la cara A.

En segundo lugar, la inscripción instruye que, después de sacrificar a Zeus, literalmente, el ἀπορρέκτας debe ‘alejarse de *este* y dar una vuelta’ (ἐξ αὐτοῦ ἴτο καὶ περιστρεφέσθω, 5). La interpretación es, de nuevo, controvertida, tanto por la ambigüedad implícita en el antecedente del genitivo αὐτοῦ de la primera oración, como por el sentido verbo περιστρέφω de la segunda oración, ‘dar una vuelta alrededor’. Por lo que refiere a la primera cuestión, el antecedente del pronombre puede ser, por sentido, tanto, el anfitrión, como el lugar donde se ha operado el sacrificio o la purificación (¿el

otros rituales que culminan con un sacrificio. Por lo que atañe al sacrificio de un cerdo, este no necesariamente indica un sacrificio catártico, vid. CLINTON (2005); BENDLIN (2007: 186-187); GEORGOUDI (2015: 235-239).

¹⁶⁵⁰ Esta prohibición puede encontrarse en textos de diversa índole: en la tragedia (A. *Ch.* 275-300; E. *IT.* 382-385), oratoria (D. 24. 60), en Platón (*Lg.* 9. 865d-866a), cf. GEORGOUDI (2017: 116-119).

¹⁶⁵¹ JAMESON ET ALII (1993: 25) y CLINTON (1996: 175) consideran que es posible que se trate de Zeus Miliquio de la cara anterior, pero resulta difícil entender por qué no se especifica el epíteto y, de ser Zeus Miliquio, no se diga su adscripción a un lugar o culto concreto, como el de Misco o Eutidamo, para evitar ambigüedades.

hogar del *ὑποδεκόμενος*? ¿un santuario?).¹⁶⁵² Sea uno u otro el antecedente, lo cierto es que no cambia mucho el sentido de la oración: se trata de alejarse del lugar donde ha sucedido la transición de puro a impuro para poder partir con un nuevo y reconocido estatus.

Por lo que atañe al segundo interrogante, *περιστ(ι)ραφέσθω* puede tener como complemento *ἐξ αὐτῶ* de la oración anterior, o bien, tener un sentido totalmente independiente. De relacionarse con *ἐξ αὐτῶ*, este procedimiento tendría un valor netamente ritual, ya que el homicida daría una vuelta en torno al anfitrión o el templo antes de partir;¹⁶⁵³ en el caso contrario, algunos investigadores consideran que el verbo tendría un sentido mucho más general y detallaría la capacidad de ‘ir de un lugar a otro’, es decir, apuntaría a la recuperación de la libertad de movimientos, de acuerdo con la enumeración que sigue (*καὶ ποταγορέσθω καὶ σῖτον χαίρέσθω* etc.).¹⁶⁵⁴ Por nuestra parte, solo podemos limitarnos a confirmar que, a partir de ese momento, el *αὐτορρέκτας* puede volver a tener contacto verbal¹⁶⁵⁵ con quién desee e incluso, comer o dormir junto a quien desee, esto es, cohabitar con otras personas (*καὶ ποταγορέσθω καὶ σῖτον χαίρέσθω καὶ καθευδέτο ἡόπε κ|α λῆι*, 6-7).

¹⁶⁵² Cf. JAMESON ET ALII (1993: 43 *ad loc.*) que plantean ambas posibilidades, pero se decantan por considerar que se parte de un santuario; CLINTON (1996: 176), LUPU (2007²: 384 *ad loc.*), KOTANSKY (2015: 130) y, en cierto modo, GEORGOU DI (2015: 237) optan por la segunda; una interpretación diferente pero difícil de explicar es de BURKERT (2000: 210-211), que considera que el sintagma que el preposicional va con *θύσας* e indica que el *αὐτορρέκτας* debe ocuparse del coste del ritual, vid. la crítica de ROBERTSON (2010: 29 *ad loc.*).

Dejamos de lado, la interpretación de Dubois en *IGDSII* pág. 59 que, como ya hemos dicho previamente, considera que el sujeto de la oración es *ho ὑποδεκόμενος*.

¹⁶⁵³ Cf. *IGDS II* pág 60 *ad loc.*: « [...] ce rituel rappelle un peu le vers 598 des *Oiseaux* d’Aristophane où Pisthétairos, pour reprendre le sacrifice interrompu du poète, ordonne à son serviteur de «marcher en rond en tenant un vase d’eau lustrale», *Αὔθις σὺ περιχώρει λαβὼν τὴν χέρονιβα*. Le rituel sélinontin pourrait-il signifier que celui qui est au milieu de ce cercle est définitivement réintégré? »

¹⁶⁵⁴ Cf. MAFFI (2001: 214); BENDLIN (2007: 186 y *ss.*).

¹⁶⁵⁵ Este hecho halla de nuevo su paralelo en la *lex sacra* de Cirene, donde los que acompañan *ἰκέσιος αὐτοφόνος* no pueden dirigirle la palabra, a pesar de que éste ha sido ya purificado (*ἐξίμεν ἐς τὰν δαμοσῖ[αν] | ὀδὸν καὶ σιγὴν πάντας ἢ κα ἔξοι ἔωντ[ι] τὸ|[ς] ὑποδεκόμενος*, 135-137). Vid. al respecto con otros paralelos, particularmente de la tragedia, SUÁREZ DE LA TORRE (2007: 48-50), cf. particularmente A. *Eum.* 447: ἄφθογον εἶναι τὸν παλαμναῖον νόμος.

(B. 2.) La siguiente parte de la inscripción (l. 7-13) se ocupa de los casos de purificación de otros tipos de ἐλαστέροι. La lista de ἐλάστεροι es más bien poco consistente y se diversifica en parejas de opuestos, de acuerdo con la naturaleza de estos seres y la relación con sus perseguidos. Así, la diferencia se hace según 1.) su origen, ya que pueden ser extranjeros¹⁶⁵⁶ o propios al clan familiar (ξενικὸν ἔ πατρῶιον, 7), 2.) a partir de qué sentido son percibidos, por el afectado, ya sea por el odio o por la vista (ἔ πακουστὸν ἔ φορατὸν)¹⁶⁵⁷ y, finalmente, concluye con 3.) cualquier otro tipo en general (ἔ καὶ χόνηνα). La primera diferencia entre extraños o ‘patrios’ parece remitir a la dimensión tanto espacial como temporal: el primero vendría de fuera, mientras que el segundo correspondería a otro de carácter ancestral, lo cual, lleva a considerar la heredabilidad de este tipo de espíritus dentro de un mismo linaje.¹⁶⁵⁸ En ese sentido, otros han interpretado la posibilidad de que esta diferencia responda al tipo de víctima del homicida, ya sea extranjera o propia al clan familiar,¹⁶⁵⁹ pero de ser así cabría preguntarse por qué se presenta en una categoría diferente a la del αὐτορρέκτας de las líneas precedentes, y que el sujeto quede, desde un punto de vista jurídico, sin especificar. Por otro lado, ROBERTSON (2010: 220-222) considera que estos términos nos remiten al ritual mediante el cual era acogido el ἐλάστερος, por un lado, mediante ritos de

¹⁶⁵⁶ Esta oposición entre foráneo y familiar es puesta en relación con un pasaje de las *Argonáuticas* donde se pregunta si Jasón y Medea están manchados por una sangre extranjera o por una sangre familiar (εἴ τ' οὖν ὀθνείῳ μεμιασμένοι αἵματι χειρῶς | εἶτε καὶ ἐμφύλῳ προσκηδέες ἀντιώφεν, 4, 716-717), cf. JAMESON ET ALII (1993: 43-44 *ad loc.*); por otro lado, recientemente GAGNÉ (2013-449-450) ha considerado ξένικον parece remitir a un origen externo al propio linaje, mientras que πατρῶιον actúa como su opuesto, esto es, relacionado con el clan familiar y, muy probablemente heredado dentro del γένος. Esta distinción parece apuntar a la transmisión de cierta falta ancestral, a la que el ἐλάστερος y la impureza podrían estar asociados.

¹⁶⁵⁷ Los primeros editores de la inscripción realizan una comparación con los fantasmas asirios que tienen la capacidad de hacerse visibles o ser audibles, cf. JAMESON ET ALII (1993: 43-44, 54, 119-120); LUPU (2009²: 125 *ad loc.*).

¹⁶⁵⁸ GAGNÉ (2013: 450); los paralelos más próximos son evidentemente de la tragedia, especialmente del *Agamenón* y las *Coéforas* de Esquilo, cf. MEINEL (2015: 114 y *ss.*).

¹⁶⁵⁹ Cf. CLINTON (1996: 178); LUPU (2009²: 385); *IGDS* II pág. 61, donde se pone a colación la purificación de Medea y Jasón en las *Argonáuticas*, cuando, sin conocer aún los detalles del crimen, Circe pregunta si la sangre que mancha a los homicidas es de un foráneo o un familiar (εἴτ' οὖν ὀθνείῳ μεμιασμένοι αἵματι χειρῶς | εἶτε καὶ ἐμφύλῳ προσκηδέες ἀντιώφεν, 4. 716-717).

hospitalidad, como interpreta este investigador *supra*, o mediante ritos ‘patrios’, pero esta también es una propuesta que nos parece inconsistente, ya que fuerza el sentido de los adjetivos y presenta una distinción, cuando menos, difícil de explicar. Por lo que hace referencia al segundo grupo, el hecho de que los ἐλάχιστοι puedan ser oídos o escuchados conduce a pensar en cómo se percibían en el día a día esta suerte de estos seres sobrenaturales;¹⁶⁶⁰ su aparición, ya sea visual o auditiva, es un indicio claro de su existencia, pero no una prueba definitiva, puesto que de la última cláusula (ἔ καὶ χῶντινα) se depende que hay otros muchos que, por ende, presentan unas características diferentes a las presentadas anteriormente .

El interés por precisar la tipología de los ἐλάχιστοι no lo encontramos a la hora de referirse al interesado, que es mencionado con un tan general como enigmático τίς. Por oposición con la primera parte de la inscripción, se infiere que el τίς no debe incluir a los ἀπόρρητοι, puesto que estos ya cuentan con una cláusula propia, de modo, que más bien este τίς va dirigido a toda la población en general. Los motivos por los cuales se alzan los ἐλάχιστοι quedan en el terreno de la conjetura, si bien conocemos casos en los que el ἀλάστωρ surge por otro tipo de crímenes, no necesariamente el homicidio.¹⁶⁶¹

Entrando propiamente en el ritual de purificación, el procedimiento es similar al del ἀυτορρέκτας, que, como ya hemos subrayado, no se explica en las líneas precedentes (τὸν αὐτὸν τρόπον καθαιρέσθω | ἡόνπερ ἡούτορέκτας ἐπεὶ κ' ἐλαστέρο ἀποκαθάρεται, 9-10). A esto se añade una única diferencia: el ritual no culmina con el sacrificio de un lechón a Zeus en un lugar indeterminado, sino con el sacrificio de una víctima adulta sobre el altar público (ἡιαρεῖον τέλεον ἐπὶ τῷ βομῶι τῷ δαμοσίῳι θύσας καθαρὸ |ς ἔστο, 10-11). Esta diferencia parece esencial, por dos motivos: en primer lugar, que la víctima no sea exclusivamente un cerdo, sino un animal adulto, nos presenta un sacrificio mucho menos normativizado y similar a los de la cara A, donde el sacrificio por defecto es también un τέλεον; en segundo lugar, otro punto de contacto con la cara A es que el sacrificio debe tener lugar en un altar del δῆμος, lo que, a diferencia del punto (2.1),

¹⁶⁶⁰ Cf. nuevamente ROBERTSON (2010: 220-222, la cita es de la p. 220): «The terms are uniquely appropriate to thunder and lightning, frightening powers that frighten us by these two means.»

¹⁶⁶¹ En efecto, el carácter del ἐλαστέρος como el del ἀλάστωρ no necesariamente se asocia siempre a los crímenes de sangre, sino que, como la impureza, es también susceptible de heredarse, como se deduce del sacrificio al final de la inscripción (l. 12-13), vid. PATERA (2010: 282-285).

implica a un contexto “más público” a la hora de realizar el sacrificio.¹⁶⁶² En ese sentido, CLINTON (2005: 175-176) advierte que, el hecho de hacerlo en el espacio público parece señalar el nuevo estado de pureza (καθαρός) ante la comunidad. Esta precisión en cuanto al lugar del sacrificio contrasta con que no se mencione a qué deidad debe estar consagrada la víctima, si bien es muy probable que el receptor sea Zeus, como en el caso anterior,¹⁶⁶³ pero tampoco es descartable que pueda ser el ἐλάστερος, como sucede al final de la inscripción. Por último, la construcción con participio, en caso de tener un valor causal, da margen a interpretar que el sacrificio tiene un valor catártico,¹⁶⁶⁴ si bien esto se opondría al contenido inicial del período, en el que se dice que la purificación se realiza del mismo modo que lo hace el αὐτορρέκτας.

Tal vez, el hecho de que el sacrificio se realice en un altar público y, por tanto, sea de uso colectivo, explique los rituales que deben realizarse antes de partir de ese lugar. Estos son, por un lado, una delimitación y, por el otro, aspersiones (διορίξας ἡλὶ καὶ χρυσῶι ἀπορανάμενος ἀπίτο, 11). La interpretación de esta línea ha sido particularmente discutida por el sentido de los dativos ἡλὶ καὶ χρυσῶι, que voluntariamente hemos evitado aquí traducir. Ἠλί puede ser, como en las líneas precedentes, sal, pero parece más probable que remita a agua de mar, una substancia que encontramos comúnmente en contextos catárticos;¹⁶⁶⁵ en el caso de χρυσῶι, la elisión del sustantivo con el que concierne ha llevado a considerar el paralelo de otra *lex sacra* de Cos (IG XII⁴ 72, ca. s. III), en la que se testimonia en diversas ocasiones la expresión

¹⁶⁶² Dubois, en IGDS II pág. 63 *ad loc.*, nota el paralelo de la *lex sacra* de Cirene, en la que el ικέσιος debe partir por la δαμοσία ὁδός (ξίμεν ἐς τὰν δαμοσί[αν] | ὁδὸν καὶ σιγὲν πάντας ἧ κα ἔξοι ἔωντ[ι] τ ὀ|[ς] ὑποδεκομένος, 135-137)

¹⁶⁶³ Vid. JAMESON ET ALII (1993: 45 *ad loc.*, 65), ROBERTSON (2010: 223); por su parte, CLINTON (1996: 179) sugiere que se trate de Zeus Elastoros.

¹⁶⁶⁴ Tal es la opinión JAMESON ET ALII (1993: *passim*).

¹⁶⁶⁵ Cf. notas al pie 160 y 161. Dubois cita un paralelo en una *lex sacra* de Cos (ca. 300) LSCG 151 D. 23-24: θύει ἰάρεα καὶ ἀπορραίνεται θαλ|άσσαι, al que añadimos el de un reglamento funerario de Ceos (LSCG 97, ca. s. V), relativo a la purificación de un hogar por duelo: [...] τῆι δὲ ὑστεραί[η] δι|[α]ρραίνεν | τὴν οἰκίην [ἐ]λεύθερον θαλά[σση] |[ι] πρῶτον, 14-16, sobre este último documento epigráfico, cf. pág. 562 y ss.

περιρανάτω (ἀπὸ) χρυσίῳ καὶ προσπερμεῖαι (B. 49, 62, 73).¹⁶⁶⁶ Esta construcción similar a la que encontramos en la *lex sacra* de Selinunte se ha interpretado, muy plausiblemente, como una referencia a la copa o recipiente dorado que se empleaba en los santuarios para las lustraciones, normalmente llamadas περιρραντήριον.¹⁶⁶⁷ Volviendo a la *lex sacra* de Selinunte, muchos investigadores han considerado que ambos dativos acompañan al participio ἀπορανάμενος, de manera que indicarían el modo de realizar las lustraciones con el agua de mar, dispuesta en el recipiente dorado. Por otro lado, otros especialistas han puesto de relieve el hecho de trazar las fronteras (διόρζω) es un acto ritual que encontramos en contextos donde es necesario preservar la pureza antes de realizar rituales.¹⁶⁶⁸

Sin embargo, convenimos con GEORGOUDI (2015: 238-239) en que es, cuando menos, necesario preguntarse qué debe ser purificado, ya que el sacrificante era considerado puro tras el sacrificio (καθαρὸς ἔστω, 9-10). El verbo περιρραίνω aparece ya previamente al final de la ofrenda a los Tritopatores impuros (A. 12-13), donde, según hemos defendido, la lustración y unción pretenden limpiar y purificar el altar para los siguientes ritos a los Tritopatores puros. De igual modo, nos parece plausible que, en este contexto, el verbo περιρραίνω designe la limpieza del altar, un acto previo, pero también último en los sacrificios. En nuestra opinión, tras el sacrificio, el propio ofertante se

¹⁶⁶⁶ Cf. *IGDS II* pág. 63; LUPU (2007²: 387 *ad loc.*). Nótese además que entre estas prescripciones se encuentra también el sacrificio de un cerdo (περιταμέσθω χοίρω), según se reconstruye del paralelo de *IGXII*⁴ 332 18 ([πε]ριταμέσθω χοίρω). Sobre la interpretación de este documento epigráfico, CLINTON (2005: 169). Ténganse, sin embargo, en cuenta las reflexiones de PAUL (2013: 77-79, la cita es de la p. 78): «La signification exacte de l'expression [...] reste en revanche, assez énigmatique. Tandis que la *prospermia* implique l'utilisation de grains, l'or, un métal reconnu par ses vertus purificatoires, pourrait qualifier le recipient qui contenait l'eau utilisée pour les aspersion».

¹⁶⁶⁷ Cf. *CGRN* 148 *commentary ad loc.*, sobre estos vasos, PARKER (1996²: 231, nota al pie 141, 238, nota al pie 118). Nótese en particular, Iambl. *V.P.* 28. 153 [...] ἢ χρυσῶ ἢ θαλάττῃ περιρραίνεσθαι. Sobre este pasaje, como Paul, BURKERT (2000: 212) considera que las aspersiones son hechas con sal y oro, pero es una interpretación difícil de sostener por la falta de paralelos.

¹⁶⁶⁸ Cf. nuevamente *IGDS II* pág. 63; por su parte JAMESON ET ALII (1993: 45 *ad loc.*) interpretan que esta delimitación pretende separar el sacrificante del altar, una idea que, como ya hemos dicho, contradice el propio texto.

encargaría de limpiar el altar público y la zona circundante para que el próximo ofertante pueda realizar el sacrificio en condiciones de pureza.¹⁶⁶⁹

(B.3.) Finalmente, el documento acaba con el peculiar sacrificio al ἐλάστερος. La presencia de ἐλάστερος en singular se ha interpretado como una velada mención a Zeus Elásteros, testimoniado en Paros,¹⁶⁷⁰ pero totalmente ausente en toda la *lex sacra* de Selinunte. Por nuestra parte, partimos del supuesto de que el ἐλάστερος mencionado en la línea 11 es el mismo que el de las líneas precedentes.¹⁶⁷¹ Antes de entrar a valorar la relación entre sacrificio y ἐλάστερος, conviene que nos detengamos en el particular modo en que el sacrificio es descrito. Así, se menciona que el sacrificio debe ser realizado *como a los inmortales, pero que se degüelle en dirección a la tierra* (θύεν ἡόσπερ τοῖς | ἀθανάτοισι· σφαζέτο δ' ἐς γᾶν, 12-13). En primer lugar, la expresión ἡόσπερ τοῖς ἀθανάτοισι parece remitir a una *performance* similar a la que hemos observado previamente con el giro ἡόσπερ τοῖς θεοῖς (A. 17), cuando se describe el sacrificio de τὰ πατρώια. La normativa de este tipo de sacrificios “como a los inmortales” diverge en este caso, en el degüello de la víctima, que, como prescribe la inscripción, debe estar en dirección hacia la tierra. Se ha señalado que este precepto es un *unicum* en otros documentos epigráficos, y que recuerda indudablemente a la σφαγή de los cultos heroicos.¹⁶⁷² En ese sentido, se nos antoja que esta mezcla de dinámicas rituales podía

¹⁶⁶⁹ Vid. el comentario de JAMESON ET ALII (1993: 33, 42, 45). La delimitación del área pura era usual en los τέμενος y recintos sagrados antes de realizar los rituales, y no tenemos constancia de que sucediera después, cf. GEORGOUDI (2017: 130-132). No obstante, si pensamos que en este altar público podrían sucederse diversos sacrificios con poco margen de tiempo, adquiere todo el sentido que la limpieza y purificación corriera también a cargo de los últimos en sacrificar.

¹⁶⁷⁰ *IGDS* II pág. 64; nótese sin embargo que ἐλάστερος aparece también en singular, por contexto, en las líneas 7-8, y claramente en la línea 9 (ἐλαστέρο ἀποκαθάρεται).

¹⁶⁷¹ Cf. asimismo las objeciones de DIMARTINO (2003: 329).

¹⁶⁷² Cf. *CRGN 13 Commentary ad loc.*: «This directionality, "toward the ground", is an unusual specification for a sacrifice and not mentioned elsewhere in epigraphic documents; cp. the directionality of the slaughtered animals (with blood flowing) "to the river" Acheloos at Mykonos, *CGRN*156 (ca.s. III), lines 35-37.» Reproducimos el texto de esta otra inscripción, nótese, sin embargo, la inseguridad de la lectura: [...] πρὸς τῶι β[ω]μῶι ὡι σφ[αζ]έται, τὰ δ' ἐ | [ἄ]λλα ἐς τὸν ποταμόν, 36-37, cf. *LSCG* 94 que reconstruye σφ[ατ]έται en lugar de σφάζεται. Vid. asimismo sobre los sacrificios heroicos SCULLION (2000 *passim*, sobre este pasaje, 169).

ser percibida como extraña por los propios sacrificantes, hecho que puede justificar su inclusión al final del documento epigráfico.

Conviene subrayar que el sacrificio se presenta como un gesto en algunas ocasiones necesario, de lo que cabe deducir su opcionalidad (ὅκα τῷ ἐλάστεροι χορῆζει θύεν, 12).¹⁶⁷³ La necesidad de sacrificar, siempre a discreción del interesado, puede responder, como sugiere LUPU (2007²: 387 *ad loc.*), a la persistencia del ἐλάστερος y la necesidad de apaciguar su ira. Otras hipótesis no son excluyentes: de un modo similar a las Erinias-Euménides, CLINTON (1996: 175) y ECK (2012: 273-274; 278) proponen que, una vez realizada la purificación, estas deidades desarrollaban también una faceta positiva que cabía propiciar mediante sacrificios cada cierto tiempo.

A partir de este curioso sacrificio, se ha pretendido definir algunos rasgos de los ἐλάστεροι: se trataría de deidades que tenían un estatus divino próximo al de los dioses (ὅσπερ τοῖς ἀθανάτοισι) pero, a su vez, potencias ctónicas que perseguían a los criminales.¹⁶⁷⁴ Como ya hemos apuntado previamente, es complicado trazar equivalencias entre una manera determinada de llevar a cabo un culto con la naturaleza de la divinidad depositaria de dicho culto, dada la cada vez más evidente heterogeneidad de los sacrificios en la Antigua Grecia. Es más, estos dos modos de realizar el sacrificio, ‘como a los inmortales’ pero, degollando hacia el suelo, por así decirlo, ‘a la manera heroica’, plantea además otros enigmas irresolubles: ¿en qué casos era necesario el sacrificio? ¿cuándo y dónde tenía lugar? ¿en el altar público, como en (B.2), o en un contexto más bien privado, como en (B.1.)? ¿por qué debía recibir una víctima el ἐλάστερος, si ya previamente se realizaba un sacrificio a Zeus, deidad protectora de los homicidas?

¹⁶⁷³ En *IGDS II* pág. 64, Dubois considera la posibilidad de que χορῆζει, sea tanto indicativo (χορῆζει), como subjuntivo (χορῆζη), acompañado, respectivamente, de la conjunción ὅκα (= ὅτε) o de ὅκα(κ)α (= ὅταν), aunque este cambio de modo y conjunción no modifica substancialmente la interpretación que ofrecemos.

¹⁶⁷⁴ Cf. JAMESON ET ALII (1993: 118-120); vid. las conclusiones de CLINTON (1996: 179): «What kind of a being was an ἐλάστερος? Supernatural, to be sure. But perhaps not a clear-cut god or at least not an upperworld god, for the law specifies that one is to sacrifice to the ἐλάστερος "as to the immortals." Letting the victim's blood flow into the earth suggests a being that belongs to the earth or underworld, definitely the underworld according to the editors, and they may well be right, rare though sacrifice is to divinities of the underworld».

Pese a este mar de incertezas, es oportuno señalar un hecho que nos parece probado sobre los ἐλάστεροι. A lo largo de la inscripción, se observa que estas deidades eran consideradas nefastas y consubstancialmente relacionadas con la impureza, y muy probablemente, su presencia era un signo inequívoco de que alguien estaba afectado por esta cualidad. Sin embargo, en nuestra opinión, nada sugiere que fueran consideradas *per se* impuras o portadoras de la impureza.¹⁶⁷⁵ Así, es muy sugestivo que el verbo ἀποκαθαίρω, ‘purificar, limpiar’, pero, con valor absoluto, también ‘exorcizar’,¹⁶⁷⁶ tenga como régimen a los ἐλάστεροι a lo largo de la cara B (l. 1, 8, 9), mientras que el verbo καθαίρω ‘purificar’ se presenta siempre en voz medio pasiva y tiene como sujeto a un ser humano (τίς, αὐτορρέκτας), que realiza su propia purificación. Con ello, se infiere que el consultante es considerado “impuro”, mientras, según la interpretación que hemos adoptado del texto, en ningún momento se define al ἐλάστερος como una deidad pura o impura.



Resumamos algunas de las principales ideas que hemos desgranado en las páginas anteriores. En la cara A se presentan rituales que se sitúan con total claridad en un tiempo y en un espacio determinado y son, al menos parcialmente, llevados a cabo por agentes públicos; por el contrario, en la cara B el ritual parece tener un ámbito más bien privado para resolver una problemática, común pero ocasional, que parece circunscribirse solo al afectado del ἐλάστερος y no al conjunto de la πόλις. Ciertamente, es probable que ambas caras de la inscripción tengan algún tipo de relación, pero, por el momento esta es difícil de probar.

¹⁶⁷⁵ JAMESON ET ALII (1993: 176) plantean esta posibilidad: «Supernatural figures, in Columne A the Tritopatores, in B *elasteroi*, are polluted or polluting»; cf. ROBERTSON (2010: 215, *passim*); PARKER (2011: 147-148); ECK (2012: 268-269); SALVO (2012: 142-143), *contra* DIMARTINO (2003, 2015), que, como hemos mencionado anteriormente, considera a estas deidades como instigadoras de los crímenes.

¹⁶⁷⁶ Nótese que en valor absoluto presenta como régimen el genitivo, como sucede en la inscripción. En estos casos, es relacionado por los lexicógrafos con el verbo ἀποδιοπομπέομαι, cf. *DGE. s.v. ἀποκαθαίρω* II, cf. Moer.; *Did. Plat.* 13.

Un elemento que comparten ambas caras es claramente el tono prescriptivo que emana de ellas. Ciertamente, las especificaciones en cuanto a los sacrificios y los tecnicismos indican la existencia de una autoridad religiosa, capaz de prescribir rituales, tanto aquellos que englobaban toda la polis, como aquellos de ámbito “más privado”.¹⁶⁷⁷ No hay duda de que la tradición jugaba un peso importante en el listado de ritos anuales de la Cara A: así, la consagración de la víctima solo aquellos para los que hay *hoοία* (12) o la mención de *τὰ πατρώια* (17), demuestra que esta inscripción recoge y depende de una tradición cultural preexistente. De hecho, las muchas elisiones e inconsistencias del texto parecen deberse a un conocimiento previo del lector del conjunto de prácticas rituales selinuntinas; de este modo, el texto no parece ser un catálogo exhaustivo de normas, como sucede en otras inscripciones, sino más bien unas precisiones sobre ciertos ritos. De ello cabe deducir que la puesta por escrito, seguramente por parte de una autoridad religiosa, tal vez próxima a los exegetas, se debió precisamente a que algunos detalles de los ritos eran negligidos voluntaria o involuntariamente.

Por lo que atañe a los *ἐλάστεροι*, es oportuno señalar, como hace SUÁREZ DE LA TORRE (2006: 21), que «en términos algo dramáticos podríamos casi decir que (*sc.* la *lex sacra* de Selinunte) huele a sangre». Como ya hemos reiterado, no podemos olvidar el gran número de *defixiones* encontradas en Selinunte atestiguan en la zona el uso recurrente de lo que hoy conocemos como “magia negra”. En ese sentido, podemos intuir la necesidad de intentar frenar el alcance de ciertas divinidades adversas, enviadas por un enemigo particular o fruto de un crimen cometido. Desgraciadamente, es poco lo que podemos deducir sobre los misteriosos *ἐλάστεροι*, cuyo margen de acción parece extenderse más allá del homicidio. Así, si bien, en (B.1) no hay duda de que el homicidio desencadena la persecución por parte de los *ἐλάστεροι*, en (B.2.) parece sugerirse que estas deidades actuaban también en respuesta a otros crímenes o situaciones que no nos son especificadas.

A pesar de todos estos interrogantes, el documento atestigua algunas cuestiones que son de particular interés para nuestro ámbito de estudio. Más allá de los diversos rituales de purificación mencionados (*περιρᾶ|ναντες*, A. 12-13; *ἀπονύψασθαι*, B. 4; *ἀπορ(ρ)ανάμενος*, 11) y las sustancias empleadas en la purificación, como el agua de mar, conviene subrayar el sacrificio de un lechón a Zeus (B. 5), que, si bien no nos parece

¹⁶⁷⁷ Cf. SALVO (2012: 140-143); GAGNÉ (2013: 451).

pertinente considerarlo un sacrificio catártico, demuestra la faceta de protector de homicidas asociada a Zeus, que encontramos en contextos literarios y míticos. Próximo también a la evidencia literaria, es el ritual de hospitalidad con el homicida: no es esta una cuestión baladí, ya que, como hemos demostrado previamente, los primeros testimonios literarios encadenan la expulsión del homicida y la acogida y la reintegración mediante un rito de hospitalidad. Ciertamente, hay diferencias esenciales con la tradición literaria. En primer lugar, en los relatos de homicidas, este mecanismo se suele restringir a jóvenes de alta cuna que forman parte de la misma élite social que el anfitrión. En segundo lugar, en las fuentes literarias es el anfitrión quien se encarga de purificar al homicida y reintegrarlo en su comunidad. Sin embargo, en la inscripción de Selinunte el papel del anfitrión parece reducido a una función meramente testimonial muy ritualizada: este acoge al homicida y le aporta lo necesario para su subsistencia y purificación, pero no interviene personalmente en el proceso purificador, que recae del todo en la persona impura. En ese sentido, el propio interesado debe conocer los ritos y realizar el sacrificio, ya sea a Zeus, ya sea al ἐλάστρος, pero siempre bajo la institución de hospitalidad, que se presenta como un requisito *sine qua non* para llevar a cabo la purificación.

6.2.3. *Lex sacra* de Cirene (ca. 330)

La primera edición de la *lex sacra* de Cirene, por parte de su descubridor Silvio Ferri, data de 1927 y fue seguidamente estudiada en profundidad por grandes investigadores del siglo XIX, como Wilamowitz, Sanctis o Fraenkel.¹⁶⁷⁸ De igual modo, fue estudiada posteriormente en *LSAM* 115 por Sokolowsky, de la que se sirvió PARKER (1983²: 333-351) en su apéndice. La edición moderna, por ahora la más empleada, se encuentra en el estudio sobre las inscripciones de Cirene de DOBIAS-LALOU (2000: 297 y ss.); esta edición fue publicada en el *Bulletin Épigraphique* y posteriormente se empleó para el *SEG* 60, 1834. Por su parte, RHODES-OSBORNE (2003: 494-505, núm. 97) realizaron también un comentario en su corpus de inscripciones históricas. Mención aparte merece la edición y comentario incluidos en la monografía de ROBERTSON (2010: 260-374), cuyas restituciones, como en el caso de *la lex sacra* de Selinunte, nos parecen controvertidas. Recientemente Carbon y Peels, en calidad de editores del *CGRN*, han publicado esta inscripción bajo con el número 99. Guiándose en buena medida en la edición de Dobias-Lalou, estos investigadores han detectado algunos errores menores de transcripción en la cara A. l. 140 y ss., que han sido aceptados y corregidos posteriormente por Dobias-Lalou. En ese sentido, esta investigadora francesa ha presentado una nueva edición online en *Inscriptions of Greek Cyrenaica* (*IGCyr.* 016700), un proyecto financiado en partenariat por la Universidad de Bolonia.¹⁶⁷⁹ Esta nueva edición presenta fotografías detalladas de la inscripción, un breve comentario actualizado y una excelente edición crítica. Por estas razones, emplearemos la edición de esta investigadora.

Por lo que atañe al contexto de su hallazgo, esta inscripción fue encontrada en las termas romanas de Cirene como *spolia*, es decir, como un elemento reaprovechado para los baños; en este caso, la pieza marmórea se empleó como banco del *frigidarium*. La inscripción fue grabada en un bloque paralelepípedo de mármol originario de Paros. Tres de sus caras están escritas: las caras A y B contienen la *lex sacra* mientras que la C presenta una lista de ciudades griegas a las que Cirene envió cereal (*IGCyr.* 010900). Esta

¹⁶⁷⁸ Cf. para estas ediciones y comentarios, que desgraciadamente no hemos podido consultar, SERVAIS (1960: 112 y ss.).

¹⁶⁷⁹ Consultable en <<https://igcyr.unibo.it/igcyr016700>>.

última inscripción ha sido muy útil para datar la *Lex sacra* debido a que alude a una hambruna acaecida casi con total seguridad entre el 330 y el 323.¹⁶⁸⁰ Ambas inscripciones comparten rasgos dialectales y léxico específico, hecho que permite pensar que no transcurrió mucho tiempo entre la puesta por escrito de ambos textos. La *lex sacra* ha sido datada en el último cuarto del siglo IV, pero diversos autores han apuntado la posibilidad de que la inscripción sea una copia de un original anterior.¹⁶⁸¹ La inscripción presenta también una división por párrafos marcada por el uso de letras más grandes en los títulos (l. 1, 2, 3 y 110) y saltos de línea con una marca horizontal a la izquierda, que se reproducen en la edición de Dobias-Lalou. Para facilitar su lectura, procedemos a presentar el texto con su traducción con una subdivisión por párrafos:

¹⁶⁸⁰ Cf. RHODES-OSBORNE (2003: 486-493).

¹⁶⁸¹ SERVAIS (1958: 119-120); DOBIAS-LALOU (2000: 262): «[...] la loi que nous lisons est manifestement une copie ou un remaniement assez superficiel d'un document nettement plus ancien»; RHODES-OSBORNE (2003: 501): «The lack of clear structure, along with the variations in phrasing and dialect, might suggest that this inscription simply copied an early text in which different clauses had been recorded at different times, but the absence of clearly archaic word and the conflation of two alternative ways of saying the same thing at B. 93-95 imply at least a degree of fourth-century editing and the recurrent pattern of ten-line sections in A. 42-82 seems unlikely to be accidental.»

Cara A

- (§0) [A]πόλλων ἔχρη[σε]·
[ἐς ἅ] ἐλ καθαροῖς καὶ ἀγνήϊαις κα[ὶ] δε-
κατ[ή]ϊαις χρεϊμένος τὰν Λεβύαν οἰκ[ῆ]εν·
-
- (§1) [Aἶ] κα ἐπὶ τὰν γᾶν ἢ ἐπὶ τὰμ πόλιν ἐπέϊη νόσο[ς] ἢ λι-
5 μῶ[ς] ἢ θάνατος, θύεν ἔμπροσθε τᾶμ πυλᾶν [ἐναντ-
ῖον] τῷ Ἀποτροπαίῳ, τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Ἀποτρ[ό]π-
ωι] χίμαρον ἐρυθρόν.
-
- (§2) [K]ᾶλον ἐν ἱαροῖ πεφυκός· αἶ κα τῷ θεῷ τὰν τιμᾶν
[ἐ]ρεῖσεις, τῷ κάλωι χρησῆι καὶ ἐς ἱαροῖ καὶ ἐς βᾶβ[α]-
10 λα] καὶ ἐς μιαιρά.
-
- (§3) [Aπ]ὸ γυναικὸς ἀνὴρ τὰν νύκτα κοιμαθὲς θυσεῖ ὃ [τ-
ι κα] δῆλῆται· τὰν δὲ ἀμέραν κοιμαθὲς λωσάμεν[ος]
c. 11] [ε]ἴτι ὄπυι κα δῆλ[η]ται, πλὰν ἢ ἐς [...]
[c. 22 - 24] ταν· τὰν δὲ [c. 3 - 4]
15 [-----]
-
- (§4) [A] λεχῶι ὄροφομ μιανεῖ· τῶμ μὲ[ν] ὑπόροφον μιανεῖ, [τὸν
δ' ἐ]ξόροφον οὐ μιανεῖ, αἶ κα μὴ ὑπένθημ· ὃ δ' ἄ[ν]θρ-
ω]πος ὃ κα ἔνδοι ἦι, αἶ' ὅ' τὸς μὲν μιαιρὸς τέντα[ι] ἀμ-
έρα]ς τρίς, ἄλλον δὲ οὐ μιανεῖ, οὐδὲ ὄπυι κα ἔνθ[η] ο]-
20 ὕτος ὁ ἄνθρωπος.
-
- (§5) Ἀκαμαντίων ὀσία παντὶ καὶ ἀγνώι καὶ βαβάλω[ι]·
πλὰν ἀπ' ἀνθρώπω Βάττω τω τῷ ἀρχαγέτα καὶ
Τριτοπατέρων καὶ ἀπὸ Ὀνυμάστω τῷ Δελφῶ[ι],
ἀπ' ἄλλω, ὅπη ἄνθρωπος ἔκαμε, οὐκ ὀσία ἀγνώ<ι>·
25 τῶν δὲ ἱαροῶν ὀσία παντί.
-
- (§6) Αἶ κα ἐπὶ βωμῶι θυσῆι ἱαροῖον ὃ τι μὴ νόμος θύεν, τ[ὸ]
ποτιπίαμμα ἀφελὲν ἀπὸ τῷ βωμῶ καὶ ἀποπλῦν-
αι καὶ τὸ ἄλλο λῆμα ἀνελεν ἐκ τῷ ἱαροῶ καὶ τὰν ἴκ-
νυν ἀπὸ τῷ βωμῶ καὶ τὸ πῦρ ἀφελὲν ἐς καθαρόν·
30 καὶ τόκα δὴ ἀπονιψάμενος, καθάρας τὸ ἱαρόν καὶ
ζαμίαν θύσας βοτὸν τέλευν, τόκα δὴ θυέτω ὡς νομ-
οκώχιμος μέστα ἐς ἀδελφεῶν τέκνα·

(§0) Apolo ha profetizado: habitar en Libia cumpliendo para siempre con los ritos expiatorios, las purificaciones rituales y los diezmos.

(§1) Si la enfermedad, la hambruna o la muerte caen sobre la tierra o la ciudad, sacrifiqúese delante de la puerta de la ciudad, de cara al *Apotropaion*, en honor a Apolo Apótropro un cabrito rojo.

(§2) Arbolado crecido en el santuario: si ofreces su valor al dios, puedes emplearlo para usos sagrados, ordinarios o impuros.

(§3) El hombre que venga de yacer con una mujer de noche podrá sacrificar lo que desee, pero, si ha yacido [*sc.* con ella] durante el día, tras haberse lavado (...) él irá adonde quiera, excepto a (...)

(§4) La mujer que dé a luz mancillará el tejado, mancillará al que esté bajo el tejado, pero no al que esté fuera, si no entra. Cualquiera que esté dentro se volverá impuro durante tres días, pero no contaminará a ninguna otra persona, sin importar adónde esta persona vaya.

(§5) A todo el mundo, puro o profano, (se permite) la participación religiosa en las Akamantias; a excepción [del que haya estado en contacto con (la tumba de?)] un hombre Batto, descendiente del arcageta, [con] los Tritopatores, [con] el *Onimasto* de Delfos, y [con] cualquier otro lugar, donde un hombre haya muerto, no (se permite) participación religiosa para el hombre puro. Sin embargo, la participación en las ceremonias en templos se permite a todos.

(§6) Si se sacrifica sobre el altar una víctima que no sea de ley sacrificar, retírese el residuo graso [del altar], límpiese con agua, expúlsese del santuario el resto de la mancilla y la ceniza del altar y retírese el fuego hacia un lugar puro. Y entonces, solo tras haber hecho abluciones, tras haber purificado el recinto sagrado y tras haber sacrificado un animal adulto como compensación, entonces que se sacrifique de acuerdo a la costumbre hasta los hijos de sus hermanos.

(§7) Αἱ κα δέκατος ἦι ἄνθρωπος ἡβατάς, καθάρας α-
 [ὕ]τὸς αὐτὸν αἷματι, καθαρεῖ τὸ ἱερόν καὶ πωλη-
 35 [θῆ]ς ἐν τῷ ἀγορῶν ὀπόσσω κα πλείστω ἄξιός ἦ[ι],
 προθυσεῖ πρὸ τῶν δεκάτας ζαμίαν βοτὸν τέλ-
 [ευ]ν οὐκ ἀπὸ τῶν δεκάτας, καὶ τόκα δὴ θυσεῖ τὰν
 [δ]εκάταν καὶ ἀποισεῖ ἐς καθαρόν· αἱ δὲ μὴ, τῶν α[ὕ]-
 τῶν δησῆται· προίκιον δὲ οἶσεῖ πᾶς ὁ θύων.

(§8) 40[^rE]πῆβος αἱ μὴ τί κα ἐκὼμ μιᾷ, ἀποχρεῖ καθάρασ[θ]-
 α]ι αὐτὸν καὶ ζαμίας οὐ δεῖ· αἱ δὲ κα ἐκὼμ μιᾷ κ[α]-
 θαρῆ τὸ ἱερόν καὶ ζαμίαν προθυσεῖ βοτὸν τέλευ[ν].

<>

(§9) [A]ἱ κα χρήματα δέκατα ἦι, ἐκτιμάσας τὰ χρήματ-
 [α], καθαρεῖ τὸ ἱερόν καὶ τὰ χρήματα δίχα καὶ τόκα
 45 [δ]ὴ προθυσεῖ ζαμίαν βοτὸν τέλευν οὐ τῶν δεκάτ-
 [ας], καὶ τόκα δὴ θυσεῖ τὰν δεκάταν καὶ ἀποισεῖ ἐς
 [κα]θαρόν. Αἱ δὲ μὴ, τῶν αὐτῶν δησεῖ· τῶν δὲ χρημά-
 [τω]ν, ἅς κα δέκατα ἦι, ἐντόφιον οὐκ ἐνθησεῖ οὐδ[έ]-
 50 [π]ω οὐδὲ ἐν, οὐδὲ χύτλα οἶσεῖ πρί[γ] κα τῷ θεῷ ἀπο[δε]-
 κατε[ύ]σει. Αἱ δὲ κα χύτλα ἐνίκει ἢ ἐντόφια ἐνθηῖ, κα-
 [θάρ]α τὸ Ἀπολλώνιον ζαμίαν προθυσεῖ κατὰ τὰν
 [ἀμα]ρτίαν βοτὸν τέλευν.

<>

(§10) [A]ἱ κα δέκατος ἐὼν ἄνθρωπος ἀποθάνη, κατακομί-
 [ξ]α[ν]τες τὸν ἄνθρωπον τῷ μὲν πρᾶτισταί ἀμέρα
 55 [ἐπ]ιθησεῖ ὅ τί κα δὴληται ἐπὶ τὸ σᾶμα, δευτέρων δ-
 [ε] οὐδὲ ἐν, πρίγ κα ἀποδεκατεῦσει τῷ θεῷ, καὶ ο[ὕ]-
 δὲ θυσεῖ οὐδ' ἐπὶ τὸ σᾶμα εἶτι. Ἐκτιμασέντι δὲ ὀπ[ό]-
 σω πλ[ε]ίστω ἄξιός ἦς, κοινὸς ἐὼν τῷ θεῷ. Καθάρ[α]ς
 60 δὲ τὸ Ἀπολλώνιον καὶ τὰ χρήματα δίχα, προθύ[σα]-
 [τας προ]βώμιον, θυσεῖ τὰν δεκάταν προβώμιον [κα]-
 ἰ απο]σεῖ ἐς καθαρόν· αἱ δὲ μὴ, τῶν αὐτῶν δησεῖ.

(§7) En el caso de que un hombre adulto sea deudor del diezmo, tras haberse purificado a sí mismo con sangre, purificará el templo y, tras haber sido vendido en el ágora por su valor máximo, sacrificará un animal adulto, como compensación, antes de [pagar] el diezmo; y, entonces, consagrará el diezmo y lo (*sc.* el diezmo) llevará a un lugar puro. Si no, cúmplanse estas mismas obligaciones. Cada uno que sacrifique traerá su ofrenda.

(§8) Un joven, si no se contamina voluntariamente, debe purificarse y no debe [pagar] compensación pero, si se contamina voluntariamente, purificará el recinto sagrado y sacrificará previamente un animal adulto como compensación

(§9) Si hay bienes debidos al diezmo, una vez hecha la estimación de los bienes, se purificará el recinto sagrado y los bienes separadamente y, entonces, se sacrificará un animal adulto, no de los del diezmo, como compensación, y entonces se sacrificará el diezmo y (*sc.* el diezmo) se llevará a un lugar puro. Si no, cúmplanse estas mismas obligaciones. De los bienes que sean del diezmo, ninguno se colocará como ofrenda en una tumba ni como libación, antes de que se pague el diezmo al dios. Si se realizan libaciones o se hacen ofrendas fúnebres, tras haber purificado el templo de Apolo, se sacrificará previamente un animal adulto como compensación, de acuerdo con la falta

(§10) Si un hombre fallece siendo deudor del diezmo, una vez lo hayan enterrado, el primer día dejará[n?] lo que se desee sobre la tumba, pero ninguna otra cosa hasta que pague[n?] el diezmo al dios, ni sacrificará[n?] ni visitará[n?] la tumba. Y se estimará (*sc.* al difunto) por su máximo valor, al estar unido al dios. Una vez purificado el templo de Apolo y los bienes separadamente, tras sacrificar previamente un animal adulto, no del diezmo, como compensación delante del altar, este sacrificará el diezmo delante del altar y (*sc.* el diezmo) irá a n lugar puro. Si no, cúmplase estas mismas obligaciones.

(§11) [Αἷ κα ἀπ]οθάνηι δέκατος ἐὼν καὶ τὰ τέκνα καταλ[ίπ-
 ηι ὧν κα τ]ὰ μὲν ζῶι, τὰ δὲ ἀποθάνηι, ἐκτιμάσας τὰ [ἀ-
 65 παλλαγ]μένα ὀπόσσω κα πλείστω ἄξια ἦι, καθάρα[ς τ-
 ὀ Ἀπολλώ]νιον καὶ τὰ χρήματα δίχα, προθυσεῖ ζαμ[ια-
 ν τὰν τῶ ἦ]βατᾶ προβώμιον · καὶ τόκα δὴ θυσεῖ τὰν δε-
 [κάταν προ]βώμιον. Τὸν δὲ ζῶν καθάρας αὐτὸς αὐτ[ὸν-
 70 αῖματι κ]αὶ τὸ ἱερόν δίχα, πωληθὲς ἐν ταῖ ἀγοραῖ θ-
 [υσεῖ τὰν τ]ῶ ἦβατᾶ ζαμίαν βοτὸν τέλευν · καὶ τόκα δὴ θ-
 ἦ θυσεῖ τὰν δεκάταν καὶ ἀποισεῖ ἐς καθαρὸν · αἱ [δὲ
 μὴ, τῶν αὐτ]ῶν δησεῖ.

(§12) [Τὰν? δεκάτα]ν ἐπεὶ κα ἄρξεται θύεν κατὰ νόμον [καὶ τί
 κα? διαλειφ]θῆι, τὸ λοιπὸν θυσεῖ ὀπόκα κα δήλη[ται..]

75 [c. 9] ηι καθαρομὸς ἀποχρεῖ ὀπ[....] τις [c. 5]
 [c. 8] καθάρα οὐ δεῖ · αἱ δὲ κα δήληται [c. 4 - 5]
 [c. 11] προβώμιον, οἰσεῖ ὀπ[c. 12]
 [c. 11] Ν[.] ΡΩ[c. 5] ΣΧΑΚΛΤ[c. 11]
 [---] Ε[---]

80 [-----]
 [-----]
 [-----]

Cara B

(§13) [Νύμφα]μ μὲ[ν], πρὶν ἴμεν [τὸ κοιπατή]ριον, ζ[ῶναν
 δεῖ] ἐς Ἄρτ[αμιν ἐν]ίκαι · αἴτα δὲ οὐχ ὑπώ[ροφ-
 85 ος] τῶι ἀνδρὶ τένται οὐδὲ μισσεῖ, μέστα κα
 [ἐς] Ἄρταμιν ἐνθηι · ἃ δὲ κα ταῦτα μὴ ποιήσα[ι-
 σ]α μιᾷ ἔκασσα, καθάραισα τὸ Ἄρταμίτιον ἐπ[ι-
 θ]υσεῖ ζαμίαν βοτὸν τέλευν, καὶ τόκα δὴ εἴτ-
 [ι] τὸ κοιπατήριον · αἱ δὲ κα μὴ ἐκοῖσα μιᾷ κα-
 90 [θ]αρεῖ τὸ ἱερόν.

(§14) [Ν]ύμφαν δὲ τὸ νυμφῆιον ἐς Ἄρταμιν κατ[εν-
 θ]ῆν δεῖ, ὀπόκα κα δήληται Ἄρταμιτίοις, [ὅς κα
 τ]άχιστα δὲ λῶιον · ἃ δὲ κα μὴ κατένθηι ἀ[ποθ-
 υ]σεῖ ταῖ Ἀρτάμιτι ἃ ἄ[κα δήλη]ται · τοῖς [δ' Ἄρταμιτι-
 95 ο]ις μὴ κατεληλευ[θυῖα], [καθαρεῖ τὸ Ἀρταμίτι-
 ο]ν καὶ ἐπιθυσεῖ ζ[αμίαν βοτὸν τέλευν].

(§11) Si un deudor del diezmo muere y deja tras de sí a sus hijos, algunos vivos y otros muertos, tras estimar en su máximo valor a los desaparecidos (*sc.* el padre y sus hijos) y purificar el templo de Apolo y los bienes separadamente, (?) primero sacrificará como compensación lo que [corresponde] a un adulto delante del altar y, entonces, se sacrificará el diezmo delante del altar. En cuanto al (*sc.* hijo) vivo, se purificará [con sangre] y el santuario separadamente, y una vez puesto en venta en el ágora, sacrificará un animal adulto como compensación [prevista] para un hombre adulto. Y entonces consagrará el diezmo y [*sc.* el diezmo] irá a un lugar puro. Si no, cúmplanse estas mismas obligaciones.

(§12) (...) cuando empiece, que sacrifique (*ve/cuando empiece a sacrificar*) según la costumbre (el diezmo?) (...) (...) sacrificará el resto allá donde desee (...) (...) una purificación es debida (...) (...) no es necesario purificarse, pero si lo desea (...) (...) delante del altar llevará (...)

(§13) Una novia recién casada, antes de dirigirse a la habitación nupcial, [entregará el cinturón a Ártemis]. Esta no compartirá techo con su marido y no se ensuciará hasta que vaya al templo de Ártemis. Aquélla que no haga esto se contamina de manera voluntaria, y, tras purificar el templo de Ártemis, sacrificará además un animal adulto, como compensación, y entonces irá a la habitación nupcial. Pero si ella no se contamina de manera voluntaria, ella purificará el recinto sagrado.

(§14) La novia recién casada descenderá al ninfeo en el templo de Ártemis cuando ella lo desee durante las Artemisias, pero cuanto antes mejor. Pero, la que no descienda, sacrificará a Ártemis aquello que desee. Aquella que no haya bajado durante las Artemisias purificará el templo de Ártemis y sacrificará, además, un animal adulto, en compensación.

(§15) Γυνὰ κύοισα πρὶν τεκέν κάτε]ιτι τὸ νυμφῆι[ον]
 ἐς Ἄρταμι[ν ...] τῆι ἄρκωι δωσεῖ πόδας καὶ
 τὰν κεφαλὰν καὶ τὸ δέσμα · αἱ δὲ κα μὴ κατ[έν]-
 100 θηι πρὶν τεκέν, κάτειτι σὺμ βοτῶι τελέωι · ἀ δ[ε]
 κατίασσα ἀγνευσεῖ ἐβδέμαν καὶ ὀγδόαν
 καὶ ἡνάταν, καὶ ἀ μὴ κατεληλευθυῖα ἀγγ-
 ευσεῖ ταύτας τὰς ἀμέρας · αἱ δὲ κα μιᾶι, καθθα-
 ράμενα αὐτὰ καθαρῶι τὸ ἱερόν καὶ ἐπιθυσο[εῖ]
 105 ζαμίαν βοτὸν τέλευν.

(§16) Αἱ κα γυνὰ ἐγβάληι, αἱ μέγ κα διάδηλον ἦι, μι[ε]-
 αίνονται ὥσπερ ἀπὸ θανάτου, αἱ δὲ κα μὴ
 διάδηλον ἦι, μιαινεται αὐτὰ ἀ οικία καθάπε[ρ]
 ἀπὸ λεχός.

(§17) 110 Ἰκεσίων.
 Ἰκέσιος ἐπακτός, αἱ κα ἐπιπεμφθῆι ἐπὶ τὰν
 οἰκίαν, αἱ μέγ κα ἰσαῖ ἀφ' ὅτινός οἱ ἐπῆνθε, ὀ-
 νυμαξεῖ αὐτὸν προειπὼν τρις ἀμέρας · αἱ δ[ε]
 κα τεθνάκηι ἔγγαιος ἢ ἄλλη πη ἀπολώλη[ι],
 115 αἱ μέγ κα ἰσαῖ τὸ ὄνυμα, ὄνυμαστὶ προερεῖ, αἱ
 δὲ κα μὴ ἰσαῖ, “ὦ ἄνθρωπε, αἴτε ἀνὴρ αἴτε γυνὰ
 ἐσσί”, κολοσὸς ποιήσαντα ἔρσενα καὶ θήλεια[ν]
 ἢ κάλινος ἢ γάινος, ὑποδεξάμενον παρτιθ[έ]-
 μεν τὸ μέρος πάντων · ἐπει δὲ κα ποιῆσες τὰ
 120 νομιζόμενα, φέροντα ἐς ὕλαν ἀεργὸν ἐρε-
 ῖσαι τὰς κολοσὸς καὶ τὰ μέρη.

(§18) Ἰκέσιος ἄτερος, τετελεσμένος ἢ ἀτελής, ἰσ-
 σάμενος ἐπὶ τῶι δαμοσίωι ἱερωῖ · αἱ μέγ κα προ[φέ]-
 ρηται, ὀπόσσω κα προφέρηται, οὕτως τελίσκ[ε]-
 125 σθαι · αἱ δὲ κα μὴ προφέρηται, γὰς καρπὸν θ[ύ]-
 εν καὶ σπονδὰν καθ' ἔτος αἰεῖ. Αἱ δὲ κα παρῆι, ἐ[κ]
 νέω δις τόσσα. Αἱ δὲ κα διαλίπηι τέκνον ἐγ[λα]-
 θόμενον καὶ οἱ προφέρηται, ὅ τι κα οἱ μαντε[υ]-
 ομένωι ἀναιρεθῆι, τοῦτο ἀποτεισεῖ τῶι θεῶι κ[αὶ]
 130 θυσεῖ, αἱ μέγ κα ἰσαῖ, ἐπὶ τὸμ πατρῶιον · αἱ δὲ μὴ, [χρη]-
 σασθαι.

(§15) La mujer embarazada, antes de dar a luz, descenderá al ninfeo en el templo de Ártemis (...) a la osa dará los pies, la cabeza y la piel [de la víctima]. Si no descendiera antes de dar a luz, que vaya con un animal adulto. La que descienda guardará su pureza durante el séptimo, octavo y noveno día, y la que no haya acudido guardará su pureza durante esos días. Si esta se contamina, tras haberse purificado a sí misma, purificará el recinto sagrado y sacrificará, además, un animal adulto como compensación.

(§16) Si una mujer sufre un aborto espontáneo, si el niño es reconocible, (*sc.* las personas) están contaminadas como por una defunción; si no lo es, esa casa está contaminada como la que viene de acoger un nacimiento.

(§17) De los Suplicantes / De los espíritus llegados

Un suplicante / espíritu llegado mediante hechizos, si ha sido enviado hacia la casa, si se sabe de parte de quién fue enviado, lo llamará (*sc.* al que lo envió) por su nombre invocándole durante tres días. Si (*sc.* el que lo envió) pereció y está enterrado o desapareció en otro lugar, si se sabe su nombre, lo llamará por su nombre, pero si no lo sabe, [dirá] “Oh ser humano, seas hombre o mujer” y, tras hacer figuritas masculinas y femeninas de madera o de tierra, tras acogerlas en su mesa, que le ofrezca la porción de todos (*sc.* los alimentos). Cuando haya efectuado todos los ritos prescritos, que lleve las figuritas y las partes a un bosque silvestre y que lo plante allí junto a las porciones (*sc.* de los alimentos).

(§18) Segundo suplicante / espíritu llegado, libre o no de deuda, instalado en el santuario público. Si está prescrito, cuánto sea prescrito, así se haga, pero, si no está prescrito, sacrifiqúese el fruto de la tierra y una libación por siempre cada año. Si no se realiza, [hágase] de nuevo el doble [cada año]. Si un niño no lo hace por descuido y se le prescribe [hacerlo], aquello que le sea ordenado por el adivino, eso le saldrá la deuda para con el dios y sacrificará, si lo sabe, en el (*sc.* altar *ve*/ tumba) ancestral, pero, si no, consúltese al oráculo del dios.

- (§19) Ἰκέσιος τρίτος, αὐτόφονος · ἀφικετεύεν ἐς [c. 3 - 4]-
πολίαν καὶ τριφυλίαν · ὡς δέ κα καταγγήλε[ι ικέ]-
σθαι, ἴσαντα ἐπὶ τῷ ὠδῶι ἐπὶ νάκει λευκῶ[ι], [νι]-
135 ζεν καὶ χρῖσαι καὶ ἐξιμεν ἐς τὰν δαμοσί[αν]
ὄδον καὶ σιγὸν πάντα ἢ κα ἕξοι ἕωντ[ι] τδ-
[ς] ὑποδεκομένος · τὸν προαγγελτῆ[ρα δ' αὐ-
τὸ]ν παρίμεν τὸν ἀφικετευ[ὸ]μεν[ον]
[.] σων καὶ τὸς ἐπομένους [c. 9] · [ὡς δέ]
140 [κα θ]ύσει θύη καὶ ἄλλα [τὰ νομιζόμενα c. 4]
[c. 7] [δ]ῆ μὴ [---]
- (§19) Tercer suplicante asesino de los suyos. Que se le haga salir de su estado de suplicante y se le presente en la [?]polia y la Trifilia. Cuando anuncie que viene como suplicante, tras sentarse en el camino sobre un vellón blanco, que se le realicen lavaciones y se le unja. Y que se le haga salir por la vía pública y que callen todos los que le acogen en el caso de que estén fuera. Cuando el portavoz acompañe al suplicante (...) y que los que le siguen (...) (...) sacrificará una víctima y otras cosas prescritas (...) y no (...)

La inscripción parece ser un *unicum* dentro de las *leges sacrae* por su amplia extensión, de más de 140 líneas, y los muchos temas abordados. Una primera consideración general, ya planteada por PARKER (1996²: 334), es que este complejo catálogo de prescripciones religiosas dista de ser sistemático y coherente, e incluso, en ocasiones, comprensible. No obstante, consideramos que el texto conservado puede estructurarse en tres grandes apartados, coincidentes con las caras de la inscripción: Cara A: (1) reglamentación general sobre la impureza (§1-§12), Cara B: (2) prescripciones sobre la participación de las mujeres en fiestas y rituales (§13-§16) y (3) prescripciones en torno a los tres tipos de *ικέσιοι* (§17-§19). De igual modo, uno de los puntos más complejos se encuentra en el hecho de que la propia inscripción hace múltiples referencias a ritos religiosos de carácter consuetudinario que no están explicitados en la inscripción religiosas (νομ|οκώχιμος, 30-31; κατὰ νόμον, 73; τὰ νομιζόμενα, 120, 140?). En ese sentido, no hay duda de que la inscripción refleja las dificultades y dudas del día a día sobre cómo mantener la pureza ritual y cumplir con las obligaciones religiosas, pero, a su vez, evidencia nuestro limitado conocimiento sobre dichas prácticas.¹⁶⁸²

En (§0) una primera cuestión de interés es que la inscripción se presenta, ya desde un inicio, como fruto de un oráculo de Apolo (Ἀπόλλων ἔχρησε, 1). La relación del dios con la ciudad de Cirene es evidente, habida cuenta los múltiples relatos sobre su

¹⁶⁸² Cf. RHODES-OSBORNE (2003: 500-501).

fundación por Bato que nos transmiten diversas fuentes literarias.¹⁶⁸³ Si bien no se puede dudar de la importancia del oráculo como autoridad sancionadora de la fundación en Libia, no tenemos igual certeza de que cuantas normas y rituales se prescriben a continuación emanen de manera directa de una autoridad oracular.¹⁶⁸⁴

Es evidente que no nos encontramos ante *ipsissima verba* del oráculo, pero no parece imposible que al menos parte de las prescripciones respondan a una consulta real realizada al oráculo, en un tiempo indeterminado. Es más, este no es un hecho del todo extraño: así, en el apartado *Commentary* del *CGRN* 99 se traen a colación ejemplos de otros lugares, en los que también se conoce la intervención del oráculo en la adopción de ciertas regulaciones religiosas. Por un lado, en un decreto de Atenas (*LSCG* 15), probablemente de finales del siglo VI, inscrito aparentemente a petición de los Praxiergidas, se dice que algunas reglamentaciones previas a las fiestas de las Plinterias son un designo oracular (πε]ρὶ ὄν δέο[νται Πραχσιεργίδια, τὲν μαντεῖ] | [αν τῷ θεῷ, A 3-4; ἡ Απόλλων ἔχρεσεν, 10),¹⁶⁸⁵ por el otro, en una recientemente descubierta tablilla de plomo de Apolonia, en Iliria, datada a finales del siglo IV, se hace también referencia a una autoridad oracular a la hora de prescribir los sacrificios debidos a Asclepio (ἡ μάντις τῶν κλάρ[ον ..] | ἀπαγόρεσε, *CGRN* 40, 3-4).¹⁶⁸⁶ A esto debemos añadir, como ha demostrado BUSINE (2005: 159 y ss.), que en época imperial parece consolidarse este tipo de prácticas a la hora de promulgar decretos, especialmente en las zonas orientales del

¹⁶⁸³ Los oráculos de Delfos se van repitiendo a lo largo de la historia de Cirene transmitida por Heródoto (4. 155, 3-4; 157. 2-2; 159 3-4; 161 1-3; 163, 1-4). Posiblemente el más importante de ellos es el que refiere a la colonización de Cirene por Bato, héroe fundador, que provenía de la isla de Tera. Heródoto aporta dos versiones diferentes, una procedente de Cirene y otra de Tera, en las que interviene de igual modo el oráculo de Apolo. La importancia de Apolo en la colonización doria de Cirene se encuentra también en Píndaro en *P. P.* 5 55-94, cf. sobre esta cuestión el pormenorizado análisis de CALAME (1988: 105-125).

¹⁶⁸⁴ Cf. RHODES-OSBORNE (2003: 501), que aduce que el dialecto de Cirene es una prueba evidente de que no se trata de un oráculo de Apolo.

¹⁶⁸⁵ Cf. el comentario de LE GUEN-POLLET (1991: 30-34) que resume de forma excelente las controversias en su datación, reconstrucción y contenido en las que no nos podemos detener. En todo caso, la autoridad de los Praxiergidas a la hora de realizar la inscripción está probada por su mención en A. 13 y B. 5. Sobre este γένος, vid. PARKER (2005a: 477-478).

¹⁶⁸⁶ Cf. a las primeras secciones del comentario de *CGRN* 40.

mundo griego y en particular, en la zona de influencia por el *μαντεῖον* de Claros.¹⁶⁸⁷ Por último, no debe olvidarse que la fórmula *κατὰ χρησμόν*, seguido o no de genitivo, es común en la epigrafía votiva, pero también pública, de este mismo período.¹⁶⁸⁸

Sea como fuere, la mención de Apolo es una fuente de legitimidad para todo el contenido de la inscripción.¹⁶⁸⁹ Asimismo, en el párrafo inicial parecen enumerarse las cuestiones fundamentales sobre las que versa el texto epigráfico: *καθαροῖς καὶ ἀγνήϊαις*, y con menor seguridad, *δεκατήϊαις* (2-3).¹⁶⁹⁰ El hecho de que estas reglamentaciones se relacionen con la fundación de la propia polis (*χρεωμένος τὰν Λεβύαν οἰκ[ῆν]*, 3) no deja lugar a dudas sobre su importancia y la necesidad de mantener los ritos a perpetuidad (*[ἐξ ἀ]εὶ*, 2). Es más, a ello debe sumarse que Apolo delfico, y, en menor medida, Ártemis (cuyos rituales son también reglamentados en la cara B) sean dioses particularmente asociados a la purificación y la protección de los homicidas.¹⁶⁹¹ No hay duda de que las medidas para garantizar la pureza son el asunto fundamental de la inscripción, pero más difícil es detallar el sentido de los términos *καθαροῖς* y *ἀγνήϊαις*, claramente relacionados entre sí. Los editores del *CGRN* 99 consideran que «we should view *καθαροί* and *ἀγνεῖαι* as two pendants of the same coin» y plantean que

¹⁶⁸⁷ Cf. al respecto ya PICARD (1922) sobre un oráculo de Claros en Pérgamo. Asimismo, otro ejemplo más tardío es el decreto de Nicérato (Olbia, siglo I) según el cual se instruye por orden del oráculo juegos una competición de carros en honor de Aquiles (*SEG* 37. 670, 30: *[ἀ]γῶνι τάχιλλεῖ κατὰ τὸ πῦθ ὄχρηστον τῆς ἵπποδρομίας*), cf. OLLER GUZMÁN (2004: 269-271).

¹⁶⁸⁸ Cf. por ejemplo, en Lindos (ca. siglo I) *SEG* 39. 727, 102: "ὁ δᾶμος ὁ Ῥοδίων Ἀθήναι Λιν[δαί] κατὰ χρησμόν (cf. l. 97 de esta inscripción), en el caso de las inscripciones públicas suele ser motivo de compensación por la ayuda prestada por la divinidad en una catástrofe o desgracia, cf. THÉLY (2016: 271 y ss.), menciona otras fórmulas posibles como *κατὰ χρηματισμόν* o meramente *χρησμός* seguido de la deidad.

¹⁶⁸⁹ RHODES-OSBORNE (2003: 502): «Ascription to the Delphic oracle lends authority to a law, and is most familiar in the case of the Lycurgan laws at Sparta (Her. I. 65). Although Delphi was not infrequently consulted over purification, this is the only known example of a purity law that declares itself to be an oracular pronouncement.»

¹⁶⁹⁰ En efecto, se trata de una reconstrucción de las líneas 2-3 (*[δε|κατ]ήϊαις*) y otras opciones han sido planteadas, como *[π|ομπ]ήϊαις* o *[θε|ραπ]ήϊαις*, o, más recientemente, *[ι|κετ]ήϊαις* por ROBERTSON (2010: 267 *ad loc.*), cf. la edición crítica de Dobias-Lalou en *IGCyT*.

¹⁶⁹¹ Cf. SERVAIS (1958: 119); PARKER (1996²: 333-334); DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2007: 145); ROBERTSON (2010: 280-281).

el primer término se refiera a los ritos de purificación, mientras que el segundo, a las abstenciones necesarias para guardar dicha pureza; por su parte, en su traducción, Dobias-Lalou considera más oportuno traducir ambos términos como «les pratiques de pureté ordinaire, de pureté rituelle.» Sin entrar a fondo en esta cuestión lexicográfica, el problema reside en que, si bien καθαρός designa inequívocamente una práctica ritual de purificación o iniciación, ἀγνεύα es un término ambiguo, que tanto puede señalar el ‘estado de pureza’, como los rituales religiosos mediante los cuales se puede adquirir dicho estado o, incluso, la abstención de ciertos elementos que causan la impureza.¹⁶⁹² En ese sentido, ambas interpretaciones nos resultan plausibles y, por el momento, aceptemos una interpretación u otra, en ningún caso parece posible averiguar a qué prácticas concretas de la inscripción remitía cada término.

Tras la presentación inicial del oráculo, en (§1) se mencionan los principales males que pueden afectar tanto al territorio como a la polis en su conjunto: νόσος, λιμός¹⁶⁹³ y θάνατος (4-5). Para dar solución a estas desgracias, debe sacrificarse un cabrito rojo (χίμαρον ἐρυθρόν, 7), un animal que encontramos, precisamente en contextos similares a sacrificios para apaciguar la peste.¹⁶⁹⁴ La naturaleza del Ἀποτροπαίω (7) ha sido recientemente confirmada por la arqueología y la epigrafía: se trata, sin duda, de un recinto situado al sur de Cirene en una de las vías de acceso.¹⁶⁹⁵ En efecto, una inscripción votiva del siglo II, hallada en las cercanías de este lugar, emplea este epíteto para caracterizar tanto Atenea como Apolo (Δαμόφιλος Δαμοφίλω |

¹⁶⁹² Cf. *DGE* s.v. ἀγνεύα 1, 2; el uso del plural parece indicar que se tratan de rituales, cf. Pl. *Lg.* 909d: [...] τοῖς ἱερεῦσι τε καὶ ἱερείαις ἐγχειρίζετω τὰ θύματα, οἷς ἀγνεύαι τούτων ἐπιμελεῖς. Por el contrario, el significado de abstención parece ser más tardío a juzgar por la información que detalla el *LSJ* s.v.

¹⁶⁹³ La reconstrucción de λιμός en línea dos es unánime, habida cuenta la asociación de ambos términos en las fuentes literarias.

¹⁶⁹⁴ D.S. 12.58, 2, en ocasión de la purificación de Delos, cf. Paus. 10. 11, 5: [...] Κλεωναῖοι δὲ ἐπιέσθησαν μὲν κατὰ τὸ αὐτὸ Ἀθηναίους ὑπὸ νόσου τῆς λοιμώδους, κατὰ δὲ μάντευμα ἐκ Δελφῶν ἔθυσαν τράγον ἀνίσχοντι ἔτι τῷ ἡλίῳ, cf. RHODES-OSBORNE (2003: 502 *ad loc.*). Nótese, asimismo, otra inscripción de Cirene de mediados del siglo II donde se recoge este tipo de sacrificios ([A]νέμοις α[ῖξ] | Ἀπόλλωνι Ἀπ[ο]τροπαίωι αἶξ, [ῥ]ς | ἀλλὰ χίμαρος, *IGCyr* 100200, 2-5, nótese la corrección de ῥς), cf. el comentario en *CGRN*195

¹⁶⁹⁵ Cf. el comentario de Dobias Lalou de *IGCyr.* 016700 e *IGCyr.* 114900, cf. RHODES-OSBORNE (2003: 495) consideran el *Apotropaion* «Shrine of Aversion».

Ἀπόλλωνι {δ} Διὶ | Ἀθηνᾶι | Ἀποτροπαίοις, *IGCyrr.* 114900). Apolo Apotropo se testimonia en otros contextos epigráficos,¹⁶⁹⁶ pero, como recoge el *CGRN*99, entre estos testimonios debe subrayarse la singular aparición de Apolo Apotropo en un listado de sacerdocios en Hilarima, en Caria (*ca.* siglo II), junto a Zeus Catarsio (Διὸς Καθαροῦ, | Ἀπόλλωνος Ἀποτροπαίου, *LSAM*56 AB 7-8), lo cual parece indicativo de que ambas deidades compartían algún tipo de atribución.¹⁶⁹⁷ Como su nombre indica, el epíteto Ἀποτροπαῖος, ‘el que hace retroceder’ (ἀποτρέπω), evoca la faceta protectora del dios ante las desgracias naturales que pudieran afectar a la ciudad, una función particularmente adecuada para Apolo, dios de la peste y, a la vez, de su sanación.¹⁶⁹⁸ Aparte del Apotropaion, la inscripción da cuenta de otros santuarios del dios (τὸ Ἀπολλώνιον, 51, 59,66) y de su hermana, Ἄρτεμις (ἐς Ἄρταμιν, 84, 86, 91, 98; τὸ Ἄρταμίτιον, 87) en la ciudad, ambos recintos hoy localizables desde un punto de vista arqueológico.¹⁶⁹⁹

En (§2) nos encontramos ante la venta de arbolado procedente del templo (κᾶλον ἐν ἱερῶι πεφυκός, 2), muy probablemente de un δᾶσος consagrado a la divinidad.¹⁷⁰⁰ A pesar de que no se nombra de manera explícita, la mayoría de los investigadores considera que se trataría de uno de los recintos de Apolo en Cirene.¹⁷⁰¹ La permisión de talar madera de este recinto solo si se paga su valor da a entender que conseguirla sin el debido permiso era considerado usualmente un sacrilegio. Particularmente interesante para nuestros propósitos la diferencia entre tres tipos de usos para esta madera: ἐς ἱερά καὶ ἐς βάβαλα καὶ ἐς μιαινά (9-10). Ciertamente, estos tres adjetivos evidencian una gradación sofisticada de lo religioso vs. lo profano y lo religioso vs. lo impuro: por un lado, los actos religiosos (ἱερά), tal vez los sacrificios y ofrendas, profanos (βάβαλα),

¹⁶⁹⁶ Cf. *LSCG* 18, 32-33 (Erquia, siglo IV); *IG* II² 4852, 2-3 (Atenas, siglo III); *LSCG* 20 A 26 (Maratón, siglo I, en este caso algo dudoso), etc., cf. ROBERTSON (2010: 281).

¹⁶⁹⁷ Nótese que el epíteto Ἀποτροπαῖος es aplicado también a Zeus (*IG* IV² 1. 290; *IG* XII 7. 88, en estos dos casos se trata de altares; *LSAM*25, 84-85) y Heracles (Philostr. *VA.* 8, 7).

¹⁶⁹⁸ Cf. THÉLY (2016: 220 y ss).

¹⁶⁹⁹ Sobre la situación de estos recintos en la ciudad, vid. CHAMOUX (1953: 301-311).

¹⁷⁰⁰ Sobre este tipo de prohibiciones, cf. DILLON (1997).

¹⁷⁰¹ PARKER (1996²: 159); RHODES-OSBORNE (2003: 502).

intuimos que actos corrientes (cf. A. 21), e impuros (μιαρό), probablemente relacionados con ceremonias de purificación.

A partir de (§3), la temática de la inscripción en la cara A gira en torno a la gestión de la contaminación y su reversión mediante rituales de purificación. Se evidencian cinco actividades generadoras de contaminación: las relaciones sexuales con una mujer (§3), los nacimientos (§4), la privación o el derecho a participar en ciertos rituales tras estar en contacto con algo impuro (§5), el sacrificio no normativo (§6), el impago del diezmo (§7-§12).¹⁷⁰² Esta temática parece extenderse a la cara B, donde se menciona la participación de mujeres en ciertas festividades, probablemente ritos de carácter iniciático, que comportaban impureza (§13-§15), y el aborto (§16). En nuestra opinión, podemos afirmar que los actos que producen contaminación son, según se desprende del texto, de dos órdenes diferentes: por un lado, el incumplimiento de normas religiosas o rituales (impago del diezmo o sacrificio indebido) y, por el otro, fenómenos que alternan entre la generación y el cese de la vida humana, como el nacimiento, el fallecimiento o la práctica del sexo.

En (§3) nos encontramos ante una detallada casuística de las relaciones sexuales. Así, si el hombre yace con una mujer durante la noche no está afectado de impureza y es libre de sacrificar al día siguiente lo que desee (θυσεῖ ὃ [τι κα] δῆληται, 11-12); por el contrario, si lo hizo durante el día, la ley prescribe que es necesaria una ablución (λωσάμεν[ος], 12) y, en este caso, parece ser excluido de algún punto concreto del recinto sagrado durante un período de tiempo que no se ha conservado (ὅπυι κα δῆλ[ητα]ι, πλὰν ἢ ἐξ [...], 13).¹⁷⁰³ La impureza que puede entrañar el contacto con la mujer en determinadas circunstancias parece ser el punto de unión con (§4).

¹⁷⁰² En nuestra opinión, del texto se desprende la unión entre la polución y la deuda del diezmo, especialmente en su carácter hereditario. Rhodes y Osborne consideran improbable que la deuda del diezmo origine contaminación porque no conocemos ningún otro precedente que respalde esta interpretación. Por otro lado, tal como señalan estos mismos editores, considerar que la deuda del diezmo es consecuencia de la impureza, es igualmente difícil de justificar por la estructura del texto, en el que las condicionales indican las faltas que pueden cometerse y no lo contrario. Cf. RODHES-OSBORNE (2003: 503-504); ROBERTSON (2010: 300-301). Por su parte, PARKER (1996²: 339-342) considera que la deuda sea consecuencia de la impureza, si bien el hecho que la origina no es explícito.

¹⁷⁰³ Cf. como sugiere el *commentary* de CGRN99, cf. particularmente, como paralelo, el reglamento de Metrópolis, en el que ya nos hemos detenido, cf. pág. 397 y ss.

En (§4), se trata del nacimiento en el hogar (cf. *infra* §17). Un primer punto que debe constatarse es que la impureza parece contenida por el techo (ὄροφον), una clara alusión simbólica al hogar. Así, la inscripción detalla que la impureza alcanza a cuantos se encuentran bajo el techo del hogar o entren en la casa, pero se ven libres de ella quienes no entren ([Ἄ]λεχῶι ὄροφοι μινεῖ· τὸμ μὲ[ν ὑπὸροφον μινεῖ], [τὸν| δ' ἐ]ξὄροφον οὐ μινεῖ, 16-17). De esto se desprende que la impureza se presenta como una realidad externa que se concentra sobre el lugar donde ha tenido lugar el parto y no sobre los propios individuos (pero tal vez con la excepción de la parturienta).¹⁷⁰⁴ Prueba de ello es que, a pesar de alargarse durante tres días, la impureza es particularmente tenue ya que, los individuos no contaminan al resto de personas con las que entren en contacto (ἄλλον δὲ οὐ μινεῖ, οὐδὲ ὄπι κα ἔνθ[ηι ο]| ἕτος ὁ ἄνθρωπος, 19-20). Por otro lado, es también sugerente que no se indique ninguna purificación al respecto, de lo que se desprende como en el caso anterior, que un tiempo prudencial es suficiente para eliminar este tipo de impureza.

Por lo que atañe a (§5), su interpretación plantea serias dificultades de comprensión. En términos generales, se ocupa de la participación en las Acamantias, unas fiestas de las que apenas tenemos testimonios,¹⁷⁰⁵ pero que, de acuerdo con la etimología, guarda una muy probable relación con ciertos ancestros heroizados.¹⁷⁰⁶ En

¹⁷⁰⁴ Cf. RHODES-OSBORNE (2003: 502). En la *Electra* de Eurípides, la parturienta era impura durante diez días (δέχ' ἡλίου, ἐν οἷσιν ἀγνεύει λεχῶ, 654).

¹⁷⁰⁵ Cf. nuevamente RHODES-OSBORNE (2003: 502-503), no hay duda de que parte de la raíz es el verbo κάμνω, en el contexto de la inscripción (A. 24), 'morir', cf. *LSJ s.v. κάμνω* 3, 5. Una inscripción de Cirene confirma la existencia de ciertos días considerados Ἀκαμαντιάδες en los que se sacrificaba precisamente en honor al Arcageta (*IGCyr.* 109200), cf. el comentario en DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2007: 147-148). Conocemos, además, a los Acamántidas, descendientes de Acamante, hijo de Teseo y Fedra, los cuales recibían culto a juzgar por un calendario cultural de Maratón; no obstante, la relación con los Acamántidas de Cirene es muy improbable, cf. *St. Byz. s.v. Ἀκαμάντιον, LSCG* 20 A. col. II 32: Τριτοπατρειῦσι ν οἷς (Δ) (?) ἱερεῶσυνα ν Ἀκάμασιν, cf. el comentario de LAMBERT (2000: 54). Por otro lado, ROBERTSON (2010: 289-291) relaciona sugerentemente las Acamantias y el culto a los Tritopatores, si bien, a diferencia de este investigador, debemos ser más cautos a la hora de ver un culto de naturaleza esencialmente agraria.

¹⁷⁰⁶ DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2007: 150) afirma, tal vez algo taxativamente, que: «[...]l'état actuel de nos connaissances permet d'affirmer que les Akamantia sont des cérémonies cultuelles honorant des morts heroisés. Leur nom transparent d' Ἀκάμαντες «Infatigables» est un euphémisme pour «Immortels»,

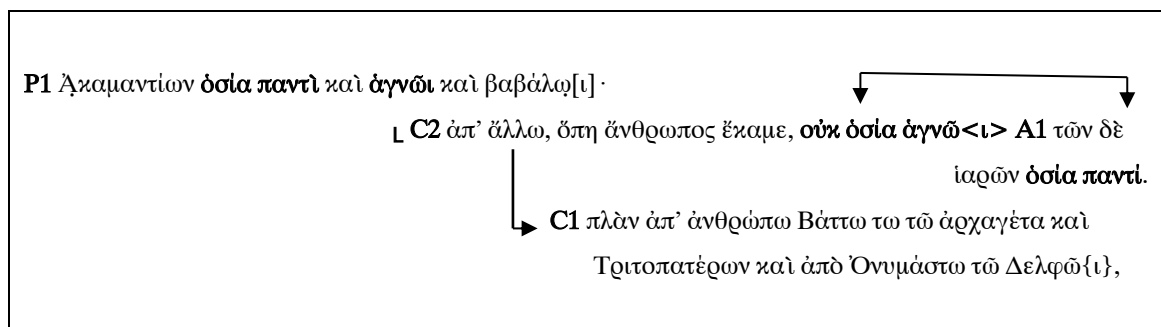
Bato, los Tritopatores y el Onnimasto de Delfos¹⁷⁰⁸ remiten, sin lugar a duda, a un tipo de culto ancestral relacionado con la fundación de la propia ciudad; es más, sabemos, a través de las fuentes literarias y la arqueología, que la tumba de Bato se situaba justo en el ágora de Cirene.¹⁷⁰⁹ En ese sentido, se ha planteado que las Acamántidas fueran, precisamente, las fiestas que conmemoraban, entre otros ancestros, el listado de héroes mencionados en (C1). De ser así, como apunta DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2007: 149-150), no tiene sentido que la visitación de estos lugares comportase impureza, si como parece, este grupo de deidades recibía un culto durante este periodo.

De acuerdo con PIRENNE-DELFORGE (2017: 80-81), todo parece indicar que dicho culto tenía lugar en los santuarios (ἱερῶν, 25) pero también en los lugares donde reposaban estos héroes fundadores, particularmente en el ágora de Cirene. A pesar de que la *lex sacra* no desarrolla ninguna casuística sobre la defunción (cf. no obstante, su breve mención en §16), no hay duda de que el contacto con una tumba entrañaba cierta impureza.¹⁷¹⁰ En ese sentido, como sugieren la mayoría de los editores, parece más lógica la dependencia de (C1) respecto a (C2) y de (C2) respecto a (P1). Ciertamente, la fraseología de la subordinada (C2) apunta a su relación con (P1) (ὅσια παντὶ καὶ ἀγνώι, 21; οὐκ ὅσια ἀγνώ<ι>, 24), si bien es cierto que es extraña la ausencia de la conjunción πλάν ante ἀπό en (C2). De adoptar esta interpretación, la sintaxis se podría representar del modo que sigue:

¹⁷⁰⁸ El Onimasto es hasta hoy un *unicum* que solamente se documenta en esta inscripción. Diversas hipótesis para explicar su presencia han sido planteadas sin ser ninguna de ellas plenamente satisfactoria. Podemos, no obstante, afirmar que su nombre se relaciona con Delfos, lugar del que surgieron supuestamente, según la tradición que nos lega Heródoto, los oráculos para la colonización y para gran parte de la historia de Cirene. Cf. DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2007: 149-150).

¹⁷⁰⁹ Cf. nuevamente Pi. P. 5. 92-93; CHAMOIX (1953: 273 y ss.).

¹⁷¹⁰ Cf. nuevamente, por ejemplo, LSAM29, 1-2; cf. PARKER (1996²: 37, nota al pie 17).

Figura 7: Esquema 2 de la cláusula (§5) de la *lex sacra* de Cirene.

El texto se podría parafrasear del modo que sigue: (P1) *Puede participar en las Acamantias cualquier hombre, tanto en estado de pureza como el profano*; (C1) *a excepción de (el lugar donde se encuentra) un hombre Bato, el Arcageta, los Tritopatores y el Onimasto de Delfos*; (C2) *en cualquier otro lugar donde haya muerto un hombre, no puede participar el hombre puro; sin embargo (δὲ), cualquiera puede participar en los rituales de los santuarios*. Siguiendo esta interpretación consideramos que la inscripción regula la participación en dos lugares diferentes: en primer lugar, en los espacios donde se encontraban *in corpore* dichos héroes, donde era necesario extremar precauciones, y, en segundo lugar, la participación en los santuarios, donde no era necesario guardar dichas precauciones,¹⁷¹¹ que, por otro lado, solo concernían a ciertas personas que debían guardar, por razones que desconocemos, la pureza ritual.

En el párrafo (§6) nos encontramos ante la impureza como resultado de no seguir la normativa ritual. En efecto, algunos reglamentos religiosos prevén ciertas sanciones, normalmente pecuniarias, por incumplimiento de ciertas normas o ritos,¹⁷¹² pero en este caso el castigo va asociado a la impureza. Así, se menciona el sacrificio de un animal que no es lícito sacrificar en el altar (ὄ τι μὴ νόμος θύεν, 26). En este punto la *lex sacra* es particularmente elusiva, ya que no designa qué animales pueden o no ser sacrificados: podemos conjeturar que esta prohibición podía guardar relación con alguna tara del animal, su género o bien la especie. Sea como fuera, como apuntan los editores del *CGRN* 99 *ad loc.*, podemos deducir la existencia de una autoridad, probablemente de

¹⁷¹¹ Cf. PARKER (1996²: 338-339); *contra* la interpretación de DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2007: 149) que considera (P/C) una reformulación de (P1).

¹⁷¹² Cf. PARKER (1996²: 176 y ss.).

carácter sacerdotal, encargada de discriminar las víctimas. Por otro lado, como apunta RHODES-OSBORNE (2003: 503, nota ad *loc*) nos encontramos ante un tipo de impureza particular, puesto que «pollution resides not in things themselves but in their use in the wrong context, where the wrong is established by the existence of contrary customs».

La impureza parece tener una clara naturaleza tanto física como ritual. En primer lugar, se prescribe que se retire y limpie la grasa del altar, se expulse cualquier otra suciedad y la ceniza (ποτιπίαμμα ἀφελὲ καὶ ἀποπλῦναι, 26-27; τὸ ἄλλο λῦμα ἀνελεῖν ἐκ τῷ ἱερῷ, 27-28,¹⁷¹³ ἕκ|ινον ἀπὸ τῷ βωμῷ, 28-29); de igual modo, el fuego del altar no parece ser contaminado por la impureza, pero este se sitúa, por precaución, en un lugar puro del santuario (τὸ πῦρ ἀφελὲν ἐς καθαρόν, 29).¹⁷¹⁴ Una vez conseguida la pureza física del espacio ritual, se prescriben rituales para revertir la impureza ritual, que se ha instalado no solo en el santuario, sino también en el propio ofertante. Previamente, se requiere la purificación del propio causante y, a continuación, del todo el templo (καὶ τόκα δὴ ἀπονιψάμενος, καθάρας τὸ ἱερόν, 30). Esta dinámica parece bien asentada en Cirene, ya que la purificación de todo el templo tras una falta que acarrea impureza se observa en otros muchos lugares de la inscripción (34, 41-42, 44, 50-51, 59-60, 68-69, 87, 95?, 104). Asimismo, como en este caso, la purificación precede al pago de una compensación al templo (usualmente el sacrificio de un animal adulto), una medida usual en la epigrafía religiosa.¹⁷¹⁵ Finalmente, la última cláusula es de difícil comprensión debido al hápax νομοκόχμιος. Por nuestra parte, hemos seguido la traducción de Dobias-

¹⁷¹³ Sobre λῦμα, vid. nuestro comentario a propósito de ἀπολυμαίνομαι, en la pág. 49 y ss. Nótese que no hay duda de que se trata de una realidad tangible (τὸ ἄλλο λῦμα ἀνελεῖν ἐκ τῷ ἱερῷ, 28).

¹⁷¹⁴ Encontramos convincentes los argumentos de los editores del *CGRN*99 a la hora de interpretar, de acuerdo con Parker, el circunstancial ἐς καθαρόν como ‘a un lugar puro’: «(sc. esta interpretación) seems to us perhaps a preferable solution to Dobias-Lalou's interpretation of ἐς as a purpose clause, "for purity", with καθάρος used in an abstract sense, which seems unlikely when consistently found following a verb of movement, ἀποφέρω.» A esto debe añadirse la expresión homérica ἐν καθαρῷ ‘en un lugar limpio, despejado’, cf. *Il.* 8. 491, 10. 199, 23. 61, vid. *Lfgre s.v. καθάρος*.

¹⁷¹⁵ Cf. NAIDEN (2015: 467) menciona particularmente la capacidad de los demos para imponer multas de este tipo, cf. por ejemplo *LSCG* 36.

Lalou, «en considérant qu'on est tenu par la règle jusqu'aux enfants des frères», pero las implicaciones de esta interpretación se nos escapan.¹⁷¹⁶

De (§7) a (§11) nos encontramos con diversas casuísticas relacionadas con el pago del diezmo. En efecto, el texto trata sobre un ἄνθρωπος δέκατος, es decir una persona 'sujeta al pago del diezmo'.¹⁷¹⁷ De nuevo, el texto conservado presume el conocimiento del funcionamiento de las instituciones religiosas en Cirene, del que, desgraciadamente, nosotros carecemos.¹⁷¹⁸ En efecto, desconocemos la naturaleza de dicho diezmo¹⁷¹⁹ y por qué razón ciertas personas debían satisfacerlo¹⁷²⁰ y, más importante aún, si el hecho de ser deudor del diezmo comportaba la impureza, o si bien, el impuro debía pagar el diezmo por una serie de actos o circunstancias que no son explicadas en la inscripción.¹⁷²¹ Ciertamente, a pesar de que conocemos hasta cierto punto la institución del diezmo en diferentes lugares del mundo griego, nos encontramos ante un caso único que no nos permite descartar ni la primera ni la segunda hipótesis.¹⁷²² Siguiendo las reflexiones de ROBERTSON (2010: 299 y ss.), dado que la inscripción no informa de ninguna causa de la que se haya originado la impureza, solo podemos deducir que ser δέκατος es, si no la

¹⁷¹⁶ Cf. PARKER (1996²: 339 *ad loc.*); ROBERTSON (2010: 270 *ad loc.*). ¿Podría tratarse de la herencia de la falta cometida en los descendientes, como sucede en 11§?

¹⁷¹⁷ Cf. *LSJ. Sup. s.v. δέκατος; DGE s.v. idem.*

¹⁷¹⁸ RHODES-OSBORNE (2003: 503).

¹⁷¹⁹ El pago de la δέκατα se encuentra testimoniado en otras inscripciones votivas de la zona, *GCYr*049 (siglo VI): Αιγ'λ' ἀνῶρ μ' ἀνέθεκε | ἰόντιπάρῳ δεκάταν; *IGCYr*001700 (siglo V, en el soporte de una copa) Τῶπόλλωνος : δεκάτα; *IGCYr*002700 (*idem*) [Δεκά]τα : τῶπόλλων[ος]; *IGCYr*003000 (siglo V, en fragmentos de cerámica de una vasija, en la que probablemente se guardaba el diezmo) ἰαροῦ[ν] δεκάτα, o la inédita *IGCYr*123600 (siglo IV) Ἰάσων Φι[...] | δεκάταν etc.

¹⁷²⁰ Probablemente, la solución más imaginativa es de ROBERTSON (2010: 312 y ss.) que sugiere, algo imaginativamente, que la causa son los matrimonios mixtos con mujeres locales de Lidia.

¹⁷²¹ Tal es el parecer PARKER (1996²: 341-343); RHODES-OSBORNE (2003: 503-504); ROBERTSON (2010: 300-301).

¹⁷²² Nótese el epíteto de Apolo δεκατηφόρος (Paus. 1.42, 5). Cf. nuevamente PARKER (1996²: 341) que concluye «It does not seem that the institution of our inscription corresponds exactly with any of the familiar forms. It is for us bafflingly obscure, because the law assumes knowledge of the institution's general intent, and confines itself to procedural formalities and special cases (although even in these respects, for all its verbosity, it is annoyingly unexplicit and incomplete).»

causa de la impureza,¹⁷²³ una característica que le era consubstancial. Solo así se explica la necesidad no solo de pagar el diezmo, sino también de purificarse o purificar el templo donde se deposita los bienes del diezmo.

En (§7) se presenta como el caso más simple de esta categoría: se trata de un hombre adulto (ἄνθρωπος ἡβατάς, 33) considerado δέκατος. Para liberarse de la deuda diezmal el deudor debe purificarse a sí mismo explícitamente con sangre (καθάρας α|[ύ]τὸς αὐτὸν αἷματι, 33-34, cf. 68-69), así como, seguidamente, el recinto sagrado (καθαρεῖ τὸ ἱερόν, probablemente el templo de Apolo, cf. 50-51). Estas purificaciones parecen preparar tanto al deudor como al templo para la ofrenda del diezmo, si bien, no parece un acto definitivo, habida cuenta que posteriormente el diezmo debe ser llevado a un lugar puro (ἀποισεῖ ἐς καθαρόν, 38, cf. 46-47, 61-62, 71). La inscripción instruye que, a continuación, el δέκατος debe ponerse en venta en el ágora y ser vendido por su máximo valor (πωλη|[θ]ὲς ἐν τᾷ ἀγορᾷ ὅποσσω κα πλείστω ἄξιος ἦ[ι], 34-35, cf. 69). Parece plausible que este intrigante ritual se trate de una venta meramente manera simbólica o ficticia, para fijar el valor de la compensación.¹⁷²⁴ Ciertamente no encontramos paralelos de este tipo de venta ritual en las inscripciones, pero en la mitografía sí que conocemos el caso de algunos homicidas que deben servir como esclavos durante cierto periodo de tiempo, como es el caso de Apolo al servicio de Admeto, o Heracles al de la reina lidia Ónfale.¹⁷²⁵ En nuestra opinión, es posible que la venta ritual en el ágora no solamente tenga como objetivo recuperar el *máximo valor* posible del diezmo debido al dios, sino también situar momentáneamente al δέκατος en

¹⁷²³ Nuevamente, PARKER (1996²: 342) conjetura que la causa de la impureza puede ser algún tipo de sacrilegio.

¹⁷²⁴ Esta es la opinión de los comentaristas, cf. PARKER (1996²: 339-343); RHODES-OSBORNE (2003: 503-504).

¹⁷²⁵ Cf. E. *A/c.* 1-8, Apollod. 3.10, 4; nótese que en el caso de Heracles este es vendido como esclavo: S. Tr. 249-250: [...] οὐκ ἐλευθερός | ἀλλ' ἐμποληθεῖς; en mayor detalle en Diodoro, que menciona que, vendido por un amigo, el precio de su venta fue a manos de los hijos de Ífito, D.S. 4. 31, 5-6: εἰ προθεῖς δικαίως τὴν ἑαυτοῦ τιμὴν ἀποδοῖη τοῖς Ἰφίτου παισίν, ἀναγκαζόμενος πείθεσθαι [ὑπὸ τῆς νόσου] τῷ χρησιμῷ μετὰ τινων φίλων ἔπλευσεν εἰς τὴν Ἀσίαν; por su parte, Apolodoro (2. 6, 3) relata que fue Hermes quien vendió a su hermano por orden del oráculo (τοῦ δὲ χρησμοῦ δοθέντος Ἑρμοῦς Ἡρακλέα ππράσκει).

una situación de extrema vulnerabilidad y privación de derechos, por haber cometido sacrilegio.

Antes de saldar el diezmo, la inscripción enfatiza¹⁷²⁶ que se debe, además, pagar previamente como multa un sacrificio, excluido de los bienes tributables en el diezmo (προθυσεῖ πρὸ τᾶς δεκάτας ζαμίαν βοτὸν τέλ|[ευ]ν, 36-37; οὐκ ἀπὸ τᾶς δεκάτας, 37). Una vez realizadas estas prescripciones, entonces (τόκα, 37) se puede proceder al sacrificio del diezmo. Finalmente, la última prescripción (προίκιον δὲ οἶσει πᾶς ὁ θύων, 90) queda aparentemente desvinculada del contenido de las líneas precedentes; la principal dificultad es la lectura del término que debe ser aportado antes del sacrificio: en su nueva edición, Dobias-Lalou reconstruye προίκιον, una lectura que, a juzgar por las fotografías del sitio web, parece casi segura, dado que los dos ápices de la π son claramente reconocibles. Por su parte, las otras ediciones modernas del *CGRN* 99, Rhodes y Osborne y ROBERTSON (2010: 270-271) reconstruyen σκοίκιον, un recipiente empleado para tomar la porción de carne que correspondía de la víctima sacrificada.

En (§8) nos encontramos ante el caso de un joven ([ἔ]πῆβος, 40). De un modo un tanto confuso, esta sección se ocupa de los casos en el que este se contamina (μῆι, 40, 41). Si bien no se precisa por qué razón el joven es impuro, el uso de la voz activa parece señalar que se debe a un acto realizado por el efebo, probablemente en el propio santuario. El motivo de la inclusión de este caso en la sección de los diezmos no es evidente, si bien, nos parece convincente la explicación de RHODES-OSBORNE (2003: 504 *ad loc*): «the place of the clause in the law suggests that a boy has incurred pollution of a sort that would result in a tithe in an older man, but that boys cannot be tithed.» En ese sentido, dos puntos importantes deben ser subrayados: en primer lugar, no se menciona al efebo como δέκατος, probablemente en la medida, como afirman Rhodes y Osborne, de que no era, desde un punto de vista jurídico, poseedor de ningún bien; en segundo lugar, como más adelante en el caso de la νύμφα (87 y ss.), se presenta la dimensión voluntaria o involuntaria de la acción a la hora de valorar la imposición de una ζημία sobre el joven. Esto da a entender, precisamente, un tratamiento diferenciado con este grupo de edad, según suponemos, tal vez, debido a cierto desconocimiento de las normas que rigen la vida religiosa y social por parte de los jóvenes. Esta flexibilización se puede también observar en el ritual de purificación: si el joven es impuro involuntariamente, no

¹⁷²⁶ Nótese el prefijo y preposición πρὸ en προθυσεῖ, πρὸ τᾶς δεκάτας

debe más que purificarse a sí mismo (καθάρασ[θ|α]ι αὐτὸν, 40-41); por el contrario, si es de manera voluntaria, además de la multa, la purificación se hace extensiva al santuario (κ[α|θα]ρεῖ τὸ ἱερόν, 41-42).

Las cláusulas (§9), (§10) y (§11) se ocupan de diversas casuísticas relacionadas con el δέκατος y la esfera funeraria. En las primeras líneas (43-47) de (§9) encontramos, nuevamente, detalles sobre la consagración del diezmo: tras estimar el valor de los bienes (χρήματα) del deudor, se debía purificar el templo y los bienes separadamente (καθαρεῖ τὸ ἱερόν καὶ τὰ χρήματα δίχα, 44). A continuación, se menciona cómo proceder al pago de la ζημία, ya mencionada en los casos precedentes: se debe sacrificar un animal adulto que no forme parte de los bienes del diezmo y, a continuación, se sacrifica propiamente el diezmo (τόχα δὴ θυσεῖ τὰν δεκάταν, 45-46) y este es llevado a un lugar puro (ἀποισεῖ ἐς |[κα]θαρόν, 46-47). A continuación, se informa de que los bienes susceptibles de ser computados en el diezmo (τῶν δὲ χρημάτων|[τω]ν ἅς κα δέκατα ἦι, 47-48) no pueden ser empleados en los ritos funerarios sin haber antes saldado la deuda con el dios (χα τῶι θεῶι ἀπο[δεκατε]ύσει, 49-50). En caso de realizar libaciones o hacer ofrendas fúnebres, se prescribe que se purifique el santuario de Apolo y se sacrifique, como multa, un animal adulto, de acuerdo con la falta cometida (ζαμίαν προθυσεῖ κατὰ τὰν |[άμα]ρτίαν βοτῶν τέλει, 51-52). En nuestra opinión, esta modulación de la multa es proporcional al bien que es dado como ofrenda o sacrificio fúnebre (ἐντόφια). Más interesante para nuestros propósitos es la prescripción de purificar el recinto de Apolo: nuevamente, negligir el pago del diezmo parece ser un acto que comporta impureza, si bien, tampoco es descartable que esta purificación se deba al reciente contacto del deudor con un fallecido, como sucede en (§10).

Precisamente en (§10) encontramos el caso de un deudor que ha fallecido (δέκατος ἐὼν ἄνθρωπος ἀποθάνη, 53). Los que lo entierren pueden emplear lo que deseen de sus bienes como ofrenda fúnebre (ὄ τι κα δήληται ἐπὶ τὸ σῶμα, 55) durante el primer día. Seguidamente, se indica que al segundo día el resto de las propiedades no pueden ser empleadas para este propósito hasta que se haya satisfecho la deuda con el dios (πρίγ κα ἀποδεκατεύσει τῶι θεῶι, 54). Por oposición a la cláusula (§11) donde se trata el caso de los descendientes de un deudor, no parece que las personas ocupadas de dar sepultura al difunto (κατακομῖ|[ξ]α]γτες, 54-55) sean los herederos directos del

δέκατος.¹⁷²⁷ Así, tras valorar los bienes del difunto, probablemente, el heredero, procede a los elementos usuales del pago del diezmo, como en (§9) y (§11): la purificación del templo y de los bienes separadamente (59-60, cf. 44), el sacrificio de un animal adulto como multa antes de la consagración del diezmo (60-61, cf. 45-46) y la consagración del diezmo (61, cf. 46-47). Por último, debe notarse que en los casos en que los bienes provienen directamente de un difunto, los sacrificios, tanto de la ζαμία, como del diezmo, son considerados προβώμιον (61, 67, 68). Las interpretaciones son diversas: por un lado, se podría tratarse de una mera indicación espacial, de modo que, al situar las víctimas delante del altar, se evitase el contacto con ese espacio sagrado;¹⁷²⁸ por el otro, los editores del *CGRN*99 consideran más probable que προβώμιον alude a otra modalidad sacrificial, una σφαγή, siguiendo el testimonio del *Ión* de Eurípides, en el que se menciona un sacrificio de ovejas y aves en honor de los dioses ([...] ἢ προβωμιοῖς | σφαγαῖσι μῆλων ἢ δι' οἰωνῶν πετροῖς, 375-376). En cualquier caso, no hay duda de que esta práctica ritual estaba relacionada, al menos en Cirene, con los ritos funerarios.

En (§11) nos encontramos ante una situación similar a la anterior. Nuevamente, se trata de un deudor que ha fallecido, pero que, en este caso, tenía hijos (τέκνα), algunos de ellos vivos y otros muertos ([τ]ὰ μὲν ζῶσι, τὰ δὲ ἀποθάνησι, 64). En este caso, las elipsis del texto impiden una interpretación coherente del texto. En términos generales, esta sección se puede subdividir en dos partes: (a) la expiación del diezmo del difunto (63-68) y (b) la expiación y el pago del diezmo por parte del heredero superviviente (70-73).

Por lo que atañe a la primera parte, el texto menciona un procedimiento similar al del fallecido en (§10): se estima el valor del diezmo (64-65, cf. 35), se purifica el santuario de Apolo y los bienes separadamente (66, cf. 44, 58-59), se sacrifica una víctima enfrente del altar como ζαμία (66-67, cf. 60-61) y, posteriormente, el diezmo (67-68, cf. 61). En el contexto del pago de la multa se emplea la expresión, parcialmente reconstruida, ζαμ[ια] | ν τὰν τῶ ἡ]βατᾶ προβώμιον [τῶ ἡ]βατᾶ (66-67, cf. 70), ‘una multa

¹⁷²⁷ Cf. PARKER (1996²: 343-344). Nótese asimismo el inesperado cambio de sujeto de estas mismas líneas (53-55): κατακομῆ|[[ξα]γτες τὸν ἀνθρώπων τᾷ μὲν πρατίσται ἀμέραι | [ἐπι]θησεῖ [...].

¹⁷²⁸ Cf. DOBIAS-LALOU (2017: 162-163) que nota, además, algunos paralelos con inscripciones de Cos. Esta investigadora interpreta que «comme l’indiquent aussi d’autres éléments du contexte, il s’agit d’éviter la souillure liée à la mort», puesto que los bienes provienen previsiblemente de la casa del difunto.

[como] para un adulto', remite claramente a la multa impuesta en (§7). De esta expresión debemos deducir, *a sensu contrario*, que en este caso la multa iba dirigida a alguien que no era de esta categoría, probablemente un joven.

Idéntica cláusula encontramos en (b) ([τὰν τ]ῷ ἡβῆτα ζαμίαν βοτὸν τέλευν, 70), lo que parece indicar que el sujeto de la oración sigue siendo el joven efebo. Así parece indicarlo el acusativo *pendens* τὸν δὲ ζοὸν (68), que remite claramente a [τ]ὰ μὲν ζῶι del inicio del párrafo. La aparición de esta fórmula parece indicar un cambio de sujeto difícil de explicar. En nuestra opinión, una cuestión esencial son las diferencias entre (b) y (a). En efecto, los rituales de (b) parecen guardar mayor concomitancia con (§7): el interesado se purifica a sí mismo con sangre (68-69, cf. 33-34), se vende ritualmente en el ágora (69, cf. 34-35), se satisface una ζαμία de un animal, pero 'como un adulto' (70, cf. 36-37) y, finalmente, se satisface el diezmo (70-71, 37) y se lleva a un lugar puro. En ese sentido, los rituales de (a) son similares a (§10), incluido el sacrificio ante el altar (προβώμιον), lo cual indica que se aplica la misma dinámica de un δέκατος que ha fallecido por el diezmo, mientras que en (b) nos encontramos con el ritual prescrito a los δεκατοί vivos. Dicho de otro modo, en (a) la impureza es similar a la de un δέκατος fallecido, mientras que en (b) la impureza parece ser la misma que comete un adulto al no pagar el diezmo. En ese sentido, guiado por estudios anteriores, PARKER (1996²: 344) considera plausible que en el primer caso nos encontremos ante un heredero que no sea descendiente directo (*heres externus*). Por su parte, ROBERTSON (2010: 306) considera que esta doble imposición se debe a que hay una doble transmisión: primero la herencia iba al primogénitos, que, en caso de fallecer, debía pasar a los siguientes herederos. De ser así, convendría preguntarse si este procedimiento debía repetirse con cada fallecimiento y si el diezmo era solamente pagado por uno de los herederos, o si la herencia era repartida equitativamente entre varios, si cada uno debía hacerse cargo de su parte del diezmo, pero como concluye Robertson, entrar en tanto detalle escaparía a las modestas líneas de esta inscripción.

Para concluir con esta cuestión, debemos concluir prescripciones religiosas parecen tener un neto carácter censal, y en particular, el control de las deudas de los difuntos para con el santuario. En ese sentido, conviene recordar nuevamente que adeudar un diezmo va claramente asociado a la idea de impureza, a lo largo de la inscripción. En efecto, el hecho de deber esta cantidad a la deidad era visto como una forma de impureza que previsiblemente no solamente impedía, como es usual, la participación cívica y religiosa, sino que, incluso tras la muerte, podía llevar a negar el

derecho a los honores fúnebres al deudor, al menos hasta que fuera satisfecha la deuda. Por otro lado, la impureza parece ser extremadamente contagiosa: no solo perduraba en el deudor, que debía ser purificado, sino también en sus posesiones y en el templo, en el momento de ofrendar el diezmo. Es más, a juzgar por la interpretación que hemos ofrecido de (§11), como cualquier deuda, el diezmo y la impureza también se transmitía de padres a hijos.

En (§12) nos encontramos con un texto mutilado del que apenas podemos entender algunas palabras. Probablemente en este párrafo se trataban diversos actos que podían ser percibidos como sacrílegos, tal vez relacionados con la consagración del diezmo. Asimismo, también es posible que tuvieran alguna relación con la defunción, a juzgar por el término *προβόμιον* (77). Vale la pena mencionar el deber de realizar una purificación (*καθαριμὸς ἀποχρεῖ*, 75) y más adelante, la opcionalidad de hacerlo o no (*καθαῖραι οὐ δεῖ*, 76).



Gran parte de la Cara B de la *lex sacra* de Cirene se ocupa específicamente de las mujeres y de los cultos e iniciaciones en los que estas participaban. Los párrafos (§13), (§14) y (§15) tratan sobre el culto a Ártemis y algunos rituales que precedían al matrimonio; casi podría decirse que parecen recorrer el *parcours* vital de la mujer: joven novia, mujer y madre. En (§13) nos encontramos ante unos rituales relacionados con Ártemis. En su estudio arqueológico, CHAMOUX (1953: 313-319) localiza al sur de Cirene una planicie con unas grutas inundadas que identifica como terreno asociado al *τέμενος* de Ártemis donde tenían lugar los rituales.¹⁷²⁹ Las primeras líneas (83-84) se encuentran en un estado particularmente fragmentario. En primer lugar, la joven debía dirigirse al *κοιπηθῆριον* (83, 89), probablemente un recinto situado en el templo de Ártemis, donde

¹⁷²⁹ CHAMOUX (1953: 318-319): «Les bains souterrains sont évidemment le nymphéion dont il est question dans les *Lois sacrées*. C'est là qu'aux *Artamitia* les femmes de Cyrene venaient se purifier dans l'eau sainte. Pour s'y rendre, il leur fallait descendre de la ville jusqu'à aux sanctuaire : c'est ce qu'on appelait « descendre chez Artémis » ἐς Ἀρταμιν κατενθέν.»

las doncellas dormían antes de la boda¹⁷³⁰ y tenían lugar ciertos ritos preparatorios para el matrimonio. No obstante, tampoco es descartable que se trate de la habitación del hogar donde las jóvenes mantenían por primera vez relaciones con sus maridos.¹⁷³¹ En la edición que hemos adoptado se reconstruye que, antes de ello, la joven debía entregar su cinturón a la diosa (ζ[ώνων | δεῖ] ἐς Ἄρτ[αμιν ἐνίκαι], 84-85), una ofrenda usual de jóvenes recién casadas.¹⁷³² A continuación, se dice que esta no debe compartir techo con su marido y no deberá contaminarse, esto es, mantener relaciones sexuales con su esposo, hasta descender al templo de Ártemis. En caso contrario, la inscripción detalla que la joven se contamina voluntariamente (μιᾶ ἔκασσα, 87) y, por tanto, debe purificar el templo de Ártemis y, además, sacrificar un animal adulto como multa (καθάραισα τὸ Ἄρταμίτιον ἐπ[ι|θ]υσεῖ ζαμίαν βοτὸν τέλευν, 87-88) para después dirigirse al κοιπατήριον. Por el contrario, si no lo hace voluntariamente (μὴ ἐκοῖσα μιᾶ, 89, ¿se trataría en este caso de la menstruación o de una violación?) basta con que purifique el templo. A diferencia del efebo (8§ 40-41), la accidentalidad del acto impuro no libera de la impureza, puesto que en ambos casos es necesario purificar el templo, pero sí que comporta la omisión de la multa. Por otro lado, resulta curioso que sea necesaria la purificación del templo, pero no se mencione la purificación de la joven.

En (§14) se trata el acceso al Νυμφῆιον del templo de Ártemis. La entrada a dicho recinto tenía lugar durante las Artemisias, en el momento que se considerase conveniente, si bien se aconsejaba hacerlo lo antes posible ([ὥς κα| τ]άχιστα δὲ λῶιον,

¹⁷³⁰ Cf. Call. *Dian.* 75-77: ἤδη καὶ κούρω παρθένος εὐνάσατο, | τέθμιον ὡς ἐκέλευε προνούμφιον ὕπνον
ιαῦσαι | ἄρσενι τὴν τάλιν παιδὶ σὺν ἀμφιθαλεῖ.

¹⁷³¹ Cf. PARKER (1996²: 345); RHODES-OSBORNE (2003: 504, *ad loc.*) considera que se trata de un lugar del templo donde las jóvenes pasaban la primera noche. Por su parte, Dobias-Lalou y los editores del *CGRN* 99 consideran que se trataría de la habitación nupcial y se trataría de un eufemismo para designar el matrimonio o la primera unión sexual entre los cónyuges; de ser así, es difícil explicar por qué no se emplea este término en las líneas 84-85, en lugar del adjetivo ὑπόροφος, que excluye totalmente la cohabitación entre marido y mujer.

¹⁷³² DILLON (2001: 216-218); LEE (2012: 186-188; 2015: 134-136) expone que era un elemento identificador de la edad y estatus sexual de las jóvenes; en el caso de las mujeres adultas, el hecho de entregarlo, normalmente a Ártemis o a Deméter, significaba la preparación para el matrimonio o que se estaba en estado, cf. además el epíteto Λυοῖζωνος ‘la que afloja el cinturón’, aplicado a Ilítia y Ártemis, cf. *LSJ s.v.*

92-93). Allí, con total seguridad, la joven debería realizar algún tipo de ritual que desconocemos.¹⁷³³ Asimismo, aquella que no pudiera descender, debía sacrificar el animal que disease (93-94). Seguidamente, las líneas 95-96 parecen repetir y contradecir parte del contenido de las dos líneas anteriores, puesto que se dice que aquella que no haya descendido durante las Artemisias, deberá además purificar el templo y sacrificar un animal como multa (τοῖς [δ' Ἀρταμίτι|οι]ς μὴ κατελήλευ[θυῖα], [καθαρεῖ τὸ Ἀρταμίτι|ο]ν καὶ ἐπιθυσεῖ ζ[αμίαν βοτὸν τέλευν], 94-96). Buena parte de la dificultad para entender esta parte de la inscripción se puede atribuir al mal estado de conservación de estas dos líneas.¹⁷³⁴ No obstante, es posible que se trate de dos prescripciones complementarias, fruto de una nueva redacción:¹⁷³⁵ por un lado, se debe ofrendar (ἀ[ποθυ]σεῖ, 93-94) una víctima a Ártemis durante las Artemisias, y, más adelante, purificar el templo y sacrificar posteriormente (ἐπιθυσεῖ) un animal adulto como multa, por haber negligido su participación en esta fiesta.

Por lo que atañe a (§15), nos encontramos ante la situación de una mujer casada y embarazada (ἡγυνὰ κῆοισα). Nuevamente esta deberá descender al ninfeo antes de dar a luz y allí, con seguridad ofrecer un sacrificio, del que dejará los pies, la cabeza y la piel a la ‘osa’ (τῶι ἄρκωι δώσει πόδας καὶ | τὰν κεφαλὰν καὶ τὸ δέρμα, 99-100). Esta mención a la “Osa”, se ha relacionado justamente con los ritos a Ártemis Brauronia en Ática, si bien las jóvenes que participaban en esta fiesta ateniense eran aún παρθένοι.¹⁷³⁶ En caso de que la embarazada no descienda al ninfeo antes del parto, deberá hacerlo luego con un animal para ofrecerlo probablemente como sacrificio. El pasaje que sigue es particularmente enigmático a causa de sus muchas elisiones. Se dice que la mujer embarazada que descienda guarda su pureza (ἀγνευσεῖ, 101, 102) durante el séptimo, el octavo y el noveno día; igual prescripción es aplicable a aquella que no descienda, puesto

¹⁷³³ Cf. RHODES-OSBORNE (2003: 504).

¹⁷³⁴ De igual modo, es evidente que hay una reformulación del contenido anterior a juzgar por el participio κατελήλευ[θυῖα], un arcaísmo que ha servido para deducir la antigüedad de parte de la inscripción, cf. DOBIAS-LALOU (2000: 261-262).

¹⁷³⁵ PARKER (1996²: 345): «The repetition ἀ δέ κα μὴ κατένθη...μὴ κατεῆλευεῖα looks almost like a product of conflation in drafting».

¹⁷³⁶ PARKER (1996²: 345-356; 2011: 203-205); BRULÉ (2003: 138 y ss.); BURKERT (2007 [1977]: 317-319), cf. especialmente *Suda s.v. Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως*. Vid. asimismo PIÑOL VILLANUEVA (2010) sobre su *aition*.

que debe guardar la pureza esos mismos días.¹⁷³⁷ Evidentemente, cabría preguntarse a partir de qué momento empieza el cómputo, desde el momento del descenso al templo, o, desde el momento en que se dé a luz, como sugieren Rhodes y Osborne, u otra circunstancia. De hecho, algo tímidamente, PARKER (1996²: 346) y, con mayor rotundidad, RHODES-OSBORNE (2003: 505) relacionan este ritual con el ritual de la Ἀμφιδρόμια ateniense que, según las fuentes tenía lugar el quinto día (*Sud. s.v. Ἀμφιδρόμια*), el séptimo (*Hsch. s.v. δρομιάμφιον ἡμαρ*) o el décimo (*Sch. Ar. Lys. 757.*). A pesar de que en la inscripción no se alude a los recién nacidos, el hecho de que la impureza en este caso sí que afecte a la mujer sacrílega (καθα|ραμένα αὐτὰ καθαρεῖ τὸ ἱερόν, 103-104) antes de purificar el templo parece indicar que se trata de un tipo de impureza diferente al de los otros casos, probablemente ligada al parto, de acuerdo con el contenido de la siguiente cláusula. No obstante, debe imponerse un criterio de prudencia y no podemos más que claudicar en estas indagaciones.

El párrafo (§16) se ocupa nuevamente de una cuestión eminentemente femenina: el aborto. Si el feto es reconocible, puede derivar tanto en un contagio similar al de una defunción (μ[ι]|αίνονται ὥσπερ ἀπὸ θανάτου, 106-107), una circunstancia que, de hecho, no está explicada en la *lex sacra*; por el contrario, si el feto no es reconocible, la corrupción se extiende como si se tratara de un nacimiento (μιαίνεται αὐτὰ ἅ οικία καθάπε[ρ] | ἀπὸ λεχός, 108-109), como se explica previamente en 4§.¹⁷³⁸ Esta diferencia en cuanto a la impureza permite sacar también conclusiones sobre el estatus del feto: así, parece que la apariencia física es un criterio para otorgarle un estatus de persona ya formada y, por tanto, merecedor de las honras fúnebres.¹⁷³⁹

Los últimos tres párrafos de la *lex sacra* están dedicados a una categoría independiente: los ἱεεσίοι. Su especificidad es patente en la propia inscripción, puesto que el genitivo ἱεεσίων ocupa toda la línea 110 en letras más grandes. Cada párrafo está dedicado a un tipo de ἱεεσιος: (§17) al ‘ἱεεσιος enviado’ (ἱεεσιος ἐπακτός, 111), (§18) al segundo ἱεεσιος (ἱεεσιος ἄτερος, 122) y (§19) al tercer ἱεεσιος (ἱεεσιος τρίτος, 132).

¹⁷³⁷ *CGRN99 commentary ad loc.*, siguiendo Parker y Osborne, sugieren que se trata de una abstinencia de tipo sexual, como sucede previamente en (§13).

¹⁷³⁸ Cf. idéntica formulación en *IG XII⁴ 1. 349* (Cos, ca. siglo II), líneas 16-17: ἀ πὸ λεχοῦς καὶ | ἐγ δία<φθ>ορᾶς ἡμέρας δέκα, ἀπὸ γυναικὸς τρεῖς[ς].

¹⁷³⁹ Cf. OSBORNE (2003: 505).

En primer lugar, la interpretación del término *ικέσιος*, de la que en última instancia dependen las treinta líneas que siguen, ha hecho correr verdaderos ríos de tinta. Así, el adjetivo *ικέσιος*, un derivado adjetival de *ικέτης* ‘del suplicante, relativo al suplicante’, se encuentra en las fuentes literarias como un adjetivo que complementa a objetos o maneras de actuación, y es también un epíteto de Zeus como protector de los suplicantes.¹⁷⁴⁰ Los primeros editores de la inscripción¹⁷⁴¹ consideraron que *ικέσιος* equivalía llanamente al sustantivo *ικέτης*, ‘suplicante’. Sin embargo, ante la dificultad que entrañaba la comprensión de algunas partes, especialmente la sección (§17), algunos especialistas especularon que el uso que tiene aquí *ικέσιος* responde, en comparación con la *lex sacra* de Selinunte, a un nombre apotropaico de una entidad de carácter sobrenatural.¹⁷⁴² A favor de este nuevo valor se aduce el origen etimológico de la raíz *ικ-* ‘llegar’ cuyo adjetivo derivado *ικέσιος* podría designar tanto ‘lo [relativo] al que llega’, un nombre conciliador para un espíritu que se instala en algún lugar, como ‘lo [relativo] al que actúa como suplicante’.¹⁷⁴³

Tres son las hipótesis de los investigadores a la hora de fijar el valor de *ικέσιος*: (a) todos los *ικέσιοι* son *ικέται*¹⁷⁴⁴, (b) los tres *ικέσιοι* son entidades sobrenaturales,¹⁷⁴⁵ (c) la más admitida: el primer suplicante es un ser sobrenatural y los otros dos, suplicantes reales.¹⁷⁴⁶ Mención aparte merece la imaginativa propuesta de ROBERTSON (2010: 354-355), que considera *ικέσιος* un adjetivo que complementa un elidido sustantivo, *καθαρός*.

¹⁷⁴⁰ Es especialmente empleado en la tragedia, mayormente como epíteto de Zeus. Algunos ejemplos: A. *Supp.* 385, 347,616: Ζηνὸς ἰκεσίου κότης; *Supp.* 360: ἰκεσία Θέμις Διδὸς κλαρίου; *Sept.* 111: ἰκέσιον λόχον; S. *Ant.* 1230: ἰκέσιός σε λίσσομαι; E. *Or.* 1337: μετὰσχεῖς ἰκεσίας φίλοις; *Heracl.* 106-107: ἰκεσίαν μεθεῖναι πόλει | ξένων προστροπᾶν etc.

¹⁷⁴¹ Cf. para las ediciones anteriores que recogen este valor, SERVAIS (1960: 113-116).

¹⁷⁴² En efecto, ya hemos observado previamente que *ἐλάστερος* es tanto un epíteto de Zeus como la deidad que persigue a ciertos criminales en Selinunte.

¹⁷⁴³ Cf. SERVAIS (1960: 129); RUDHE-OSBORNE (2003: 504-505 *ad loc.*); ECK (2012: 274-275).

¹⁷⁴⁴ Cf. SALVO (2012: 144-146, nota al pie 119), en esta categoría se incluye DOBIAS-LALOU (1997, 2000); DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2005)

¹⁷⁴⁵ BURKERT (1995 [1984]: 68-739; ECK (2012: 280-281).

¹⁷⁴⁶ PARKER (1996²: 347-349); RHODES-OSBORNE (2003: 504-505, *ad loc.*); LUPU (2009²: 283).

Una primera constatación es que la enumeración de los tres *ικέσιος* (*ἐπακτός*, *ἄτερος*, *τρίτος*) es empleada como argumento por los especialistas que defienden que los tres casos hacen referencia a una misma entidad, sea un suplicante o un espectro.¹⁷⁴⁷ Podríamos aducir, en contra de esa idea, que *ικέσιος* puede perfectamente referirse a dos significados complementarios, como sucede en otras muchas palabras en griego, como *ξένος*,¹⁷⁴⁸ o, precisamente, términos que designan tanto a criminales como a los espíritus malignos que los persiguen, como *ἀλάστωρ προστροπαῖος* o *παλαμναῖος*. Asimismo, el primer tipo de *ικέσιος* no va acompañado de numeral, mientras que el segundo emplea *ἄτερος* (l. 122), traducido normalmente como ‘segundo’, a pesar de que la forma más empleada en Cirene es *δεύτερος*.¹⁷⁴⁹ En nuestra opinión, *ἄτερος*, como su forma jónico-ática *ἔτερος*, tiene un valor adversativo con el primer elemento al que refiere, razón por la que puede intuirse un carácter diferente entre el primero y el segundo suplicante.

En (§17) nos encontramos ante el *ικέσιος* enviado contra la casa de un privado (*ἐπιπεμφθῆι ἐπὶ τὰν | οἰκίαν*, 111-112). Este recibe el calificativo de *ἐπακτός*, un término polisémico cuyo significado depende, en buena medida, de la interpretación que demos al sustantivo que acompaña. Dos significados son los recogidos por los comentaristas para este adjetivo: ‘extranjero’ y ‘enviado mediante hechizos’.¹⁷⁵⁰ El texto presenta además ya desde un inicio problemas para su comprensión debido a las braquilogías y a la ambigüedad en los antecedentes de los pronombres demostrativos y del sujeto, en la

¹⁷⁴⁷ DOBIAS-LALOU (1997: 264); ECK (2012: 277-278, 280-281); SALVO (2012: 143-145).

¹⁷⁴⁸ Para su etimología *vid. DELG* 764-765; SANTIAGO (2007: 734-736).

¹⁷⁴⁹ DOBIAS-LALOU (2000: 108), aquí se citan diversos ejemplos. Por otro lado, *ἄτερος* solamente se testimonia en Cirene en esta *lex sacra*.

¹⁷⁵⁰ Especialmente empleado con extranjeros designa al llegado de afuera en ocasiones con una carga negativa (mercenarios o invasores: A. *Th.* 583; S. *Tr.* 259; Isoc. 10 37; Pi. *P.* 6 10). En otras ocasiones *ἐπακτός* significa también sortilegio. Vid. *LSJ s.v. ἐπακτός*, τό, charm, spell, GDI3545 (Cnidus), cf. RHODES-OSBORNE (2003: 505). Ya PARKER (1996²: 348-349) nota que el sufijo y preposición *ἐπι-* da un sentido agresivo al compuesto y es especialmente empleado en el léxico relacionado con los ataques mágicos, cf. particularmente *ἐπαγωγή*. Por su parte, SALVO (2012: 145-146) considera que caracterizan al suplicante de un modo agresivo, como si «[t]he rejected person could have violated hospitality rules, or he could himself turn out to be an enemy or someone imposed by an enemy», no obstante, como evidencia la propia investigadora, no hay un paralelo exacto de este tipo de acogida “forzada” a un suplicante.

mayor parte de casos elíptico. En efecto, en el párrafo se establece una relación triangular entre tres individuos que pueden eventualmente adoptar la función de sujeto o complemento directo. Estos son (a) el que recibe al *ικέσιος*, y que es, por contexto, la persona a la que va dirigida la inscripción y que debe hacer los ritos (*ποιήσες | τὰ νομιζόμενα*, 119-120), (b) la persona de parte de quien viene el *ικέσιος* (*ἀφ ὀτινός*, 112) y (c) el propio *ικέσιος*, sea en su valor de ‘suplicante’ o de ‘espíritu’.

A continuación, intentaremos restaurar los complementos elididos. La primera dificultad se encuentra ya en la oración principal donde, con un gran carácter ritual, se debe proclamar durante tres días (*ὁ | νυμαξει αὐτὸν προειπὼν τρεῖς ἡμέρας*, 112-113) a cierto individuo (*αὐτόν*). El verbo en tercera persona singular necesita un sujeto que no puede ser el propio *ικέσιος*, puesto que resulta ilógico que, si es un suplicante, no conozca el nombre de quién le envía (*αἱ μέγ κα ἴσαι*, 112; *αἱ | δὲ κα μὴ ἴσαι*, 115-116). La mayoría de los editores han reconstruido como sujeto de esta oración y de las siguientes el dueño de la casa,¹⁷⁵¹ el afectado por el visitante y al que iría dirigida la inscripción. Asimismo, el *αὐτόν* de la oración anterior puede tener como antecedente al sujeto de la oración condicional anterior, *ικέσιος*, como a aquel que lo ha enviado (*ὀτινός*, 112). En nuestra opinión, adelantamos que es más probable esta segunda posibilidad de acuerdo con el sentido de la oración siguiente, que comentaremos en el siguiente párrafo. Otro argumento que debe ser tenido en cuenta a la hora de asociar *αὐτόν* con aquel que envía al *ικέσιος* es que solo se puede llamar al *ικέσιος* por su nombre si se sabe de parte de quién viene (*αἱ μέγ κα ἴσαι ἀφ ὀτινός οἱ ἐπῆνθε, ὁ | νυμαξει αὐτόν*, 112-113).

La *lex sacra* prescribe seguidamente que si ha sido enterrado en ese mismo territorio o ha muerto fuera de él (*ἔγγαιος ἢ ἄλλη πη ἀπολώλη[ι]*, 114) debe también llamársele por su nombre, si se conoce (*αἱ μέγ κα ἴσαι τὸ ὄνυμα, ὄνυμαστί προερεῖ*, 115). Esta oración es muy semejante en estructura y fórmulas a la anterior y, en nuestra opinión, se relaciona con esta tanto por sentido como por las partículas *μεγ* (112) y *δέ* (114). Así, ambas oraciones exponen un resultado semejante: la proclamación del nombre del sujeto al que refieren (*ὄνυμαξει...προειπὼν*, 113; *ὄνυμαστί προερεῖ*, 115). Para evitar cambios innecesarios de objeto directo entre ambas oraciones principales, tan estrechamente ligadas, es más económico sobreentender el mismo sujeto y complemento directo en ambas, este último en nuestra opinión con antecedente en el *ἀφ ὀτινός* inicial

¹⁷⁵¹ Cf. DOBIAS-LALOU (2000: 306); RHODES-OSBORNE (2003: 498-499).

(l. 112). En caso contrario, si tomamos como objeto directo *ἰκέσιος* en ambos casos y lo interpretamos como un suplicante real, no parece oportuno diferenciar en una segunda condicional qué hacer si este ha muerto, puesto que un fallecido no puede acudir como suplicante. Por otro lado, si el *ἰκέσιος* fuera un ser sobrenatural, la oposición entre vida o muerte a la hora de proclamar su nombre, *a priori*, carece de importancia. En resumidas cuentas, la posibilidad más lógica y, a la vez más económica, es la de sobreentender que a quien debe llamarse por su nombre en ambas oraciones es al mismo ser, a saber, la persona que envía al *ἰκέσιος*, es decir, ἀφ' ὅτινός (112). De esta manera la primera y segunda condicional adquieren mayor sentido, puesto que si bien la segunda (113-114) informa sobre qué hacer si el que ha enviado al *ἰκέσιος* está muerto, la primera (112-113) implícitamente prescribe qué hacer si resulta que este está vivo. Seguidamente, si se desconoce la identidad de quién envía al suplicante, se ordena realizar igualmente su proclamación, pero con una fórmula que incluya tanto su posible género masculino como femenino (ὦ ἄνθρωπε, αἴτε ἀνήρ αἴτε γυνῶ | ἐσσι, 116-117). Difícilmente no puede observarse un valor ritual en esta proclamación, que indica la posibilidad de que se trate de un hombre o una mujer; esto nos parece un argumento más para defender la incorporeidad del suplicante, ya que, en el marco de la hospitalidad griega, difícilmente puede entenderse que la mujer tuviera suficiente autonomía ya sea para acudir como suplicante al hogar de un desconocido, ya sea para enviar a un suplicante en su nombre.

No obstante, la piedra de toque es claramente las líneas siguientes. A continuación, se requiere hacer figuritas de barro y madera y ofrecerles hospitalidad (ὑποδεξάμενον, 118)¹⁷⁵² de manera que las porciones de los alimentos (μέρος πάντων, 119) serán destinadas a estas estatuas, como un ritual de *theoxenía*.¹⁷⁵³ En ese sentido, el uso de estas estatuas con fines rituales se testimonia en el contexto del juramento en Cirene.¹⁷⁵⁴ Finalmente se señala que deben cumplirse otros ritos no explicitados

¹⁷⁵² Cf. PARKER (1983²: 348-349), cf. Hdt. 1 44,7: ὑποδεξάμενος τὸν ξείνον.

¹⁷⁵³ Sobre las teoxenías, cf. BETINETTI (2001: 211-215).

¹⁷⁵⁴ Se trata de la concesión de la ciudadanía y el derecho de habitar en Cirene para los tereos (*SEG*. 43. 1185), datada alrededor del siglo IV. Aprobadas las medidas, como un modo de dar legitimidad a lo anterior, se hace referencia al juramento hecho por los primeros habitantes de la colonia, algunos de ellos tereos (Ἐπὶ τούτοις ὄρκια ἐπιούησαντο οἱ τε αὐτεῖ μένον[τ]ες καὶ οἱ πλέοντες οἰκισόντε[ς], 40-42); a modo de crónica, la inscripción recoge que dichos juramentos fueron sancionados con la

(ποιήσῃσες τὰ νομιζόμενα, 120) y finalizar el ritual con el abandono de las figuritas y las porciones en un trozo de madera no alterado por la mano del hombre (ἐξ ὕλαν ἀεργον, 120).¹⁷⁵⁵ En este caso resulta difícil imaginarse al *ικέσιος* como un ser humano en razón de que el alimento se ofrece, finalmente, a las estatuillas (*κόλοσος*, 117), que son dos, una con forma de hombre y otra con forma de mujer.¹⁷⁵⁶ no parecen corresponder necesariamente al *ικέσιος*.¹⁷⁵⁷ Por otro lado, es intrigante que como parte de este complejo ritual, que hoy calificaríamos de “exorcismo”, no se mencione ninguna medida de purificación ni para el hogar ni para el afectado del *ικέσιος*. Resta, no obstante, la posibilidad de que esos ritos estuvieran incluidos en la formulación *ποιήσες τὰ νομιζόμενα* (119-120).

El párrafo (§18) versa sobre un segundo tipo de *ικέσιος* (*ικέσιος ἄτερος*, 122) que se ha instalado en el santuario público (*ιαρῶι δαμοσίωι*, l. 123), probablemente en el templo de Apolo (cf. 51, 59, 66). A diferencia del caso anterior, la regulación aquí parece concurrir en una dimensión pública. La interpretación depende nuevamente del sentido que adopten los adjetivos que acompañan al *ικέσιος*. En este caso es calificado de *ικέσιος τετελεσμένος ἢ ἀτελής* (122, cf. *τελίσκ[ε]σθαι*, 124-125). Los estudiosos del texto han propuesto dos interpretaciones bastante diferentes: (a) ‘suplicante iniciado o no iniciado’, con un valor religioso implícito en el verbo *τελίσκεσθαι* ‘celebrar un ritual’¹⁷⁵⁸ o (b) con un valor más prosaico, ‘suplicante libre o no de impuestos’, de modo que

modelación de *κολοσοί*, que, con imprecaciones, fueron quemados, como un modo de maldecir a aquel que incumpliera los términos acordados (τὸμ μὴ ἐμμένοντα τοῦτοις | τοῖς ὀρκίοις ἀλλὰ παρβέωντα κα ταλείβεσθαι νιν καὶ κα|ταρρὲν ὅσπερ τὸς κολοσός, καὶ αὐτὸν καὶ γόνον καὶ χρῆ|ματα, 46-49). Nótese que la inscripción parece subrayar el carácter arcaico de esta práctica, cf. el comentario de *NOMIMA I* págs. 171 y ss. (núm. 41).

¹⁷⁵⁵ PARKER (1996²: 347) sugiere que el hecho de dejar el alimento en medio de un elemento no alterado por la mano del hombre es una manera de alejar a los espíritus de la actividad humana y, por ende, del hogar.

¹⁷⁵⁶ Sobre el simbolismo de esta duplicidad, vid. ELLINGER (2005: 89-90, 105).

¹⁷⁵⁷ Cf. RHODES-OSBORNE (2003: 505 *ad loc.*); ECK (2012: 312). Recientemente, SALVO (2012: 146) ha interpretado que las figuritas substituyen al suplicante, cuya acogida ha sido negada.

¹⁷⁵⁸ Cf. *DELG* s.v. *τέλος*. A favor de esta interpretación Parker (1996²: 349-350) expone el importante papel de las Telesforias en Cirene. Vid. asimismo DOBIAS-LALOU (1997: 265) para la etimología y evolución de *τελετή* y otros términos afines en las inscripciones de Cirene.

τελίσκεσθαι haría referencia al pago requerido para realizar la purificación. Por nuestra parte opinamos la primera propuesta genera otros problemas a la hora de interpretar la inscripción, ya que la relación entre súplica e iniciación no es del todo claro. Como afirmó ya SERVAIS (1960: 134-135), un importante indicio es la construcción ὅποσσω κα προφέρηται (124) (*cuanto sea prescrito*), que se relaciona también con la principal mediante correlación de ὅποσσω...οὕτως (*tan grande como..., así*).¹⁷⁵⁹ Si τελίσκεσθαι hace referencia a algún tipo de ritual o iniciación es difícil entender esta correlación de los adverbios, mientras que, si τελίσκεσθαι refiere al pago de una suma por la conciliación del suplicante,¹⁷⁶⁰ el sentido de la condicional y la principal queda unificado.¹⁷⁶¹

Por otro lado, la siguiente oración adquiere mayor sentido si proseguimos con esta interpretación. En efecto, a continuación, se detalla que la compensación debida al santuario por sus servicios: si no es prescrito, probablemente por una autoridad oracular, (αἰ δέ κα μὴ προφέρηται,¹⁷⁶² 126), el ικέσιος debe ofrecer por defecto un fruto de la tierra y libación todos los años (γᾶς καρπὸν θ[ύ] | εν καὶ σπονδὰν καθ' ἔτος ἀεὶ, 125-126). En el caso de que haya negligencia por parte del interesado, se debe iniciar de nuevo y con doble cantidad (ἐκ νέω δις τόσσα, 127).¹⁷⁶³ A continuación, la ley establece qué hacer si un niño descuida por olvido hacer lo que le fue prescrito (Αἰ δέ κα διαλίπηι τέκνον ἐγ[λα] | θόμενον καὶ οἱ προφέρηται, 127-128). En este caso es un adivino (μαντευομένωι, l. 129-130) quien dicta la compensación para saldar la deuda con el dios (ἀποτεῖσει τῶι

¹⁷⁵⁹ El adverbio y adjetivo interrogativo ὅποσσω se encuentra también presente en contextos comerciales con idéntico valor cuantitativo. En una carta comercial de Ampurias se encuentra la secuencia κάπιστ ἔλατω ὀκόσῶ, *que diga por cuánto [estaría dispuesto a hacerlo]*, cf. SANTIAGO (2013a: 216-218, línea 12) cf. SANTIAGO (2013b: 238-239).

¹⁷⁶⁰ Sobre el pago de deudas a santuario por la realización de rituales, vid. SERVAIS (1960: 137).

¹⁷⁶¹ Cf. SERVAIS (1960: 134-135); a lo largo de toda la inscripción se evidencia la importancia de satisfacer el diezmo y las sanciones para recuperar la pureza del individuo (*vid. supra* 31, 36, 42, 45, 52 etc.).

¹⁷⁶² Cf. *LSJ s.v. προφέρω* A. 5, nótese que más adelante se menciona el dictamen de un adivino (ὄ τι καὶ οἱ μαντε[υ] | ομένωι ἀναιρεθῆι, 128-129) y la consulta del oráculo (αἰ δέ μὴ, [χρη] | σασθαι, 130-131)

¹⁷⁶³ Se repite quizás aquí la idea de multa (ζαμίαν) reiterada a lo largo de los apartados anteriores de la inscripción.

θεῶι, 129), es decir, Apolo (cf. idéntica expresión en 129).¹⁷⁶⁴ El oráculo prescribe además en qué lugar debe hacerse el sacrificio, esto es, en el altar ancestral (πατρῶιον, l. 130), al parecer de algunos, la tumba del ἰκέσιος, si admitimos su carácter de espectro.¹⁷⁶⁵

Por lo que respecta al segundo tipo de ἰκέσιος, es más difícil definir cuál es su naturaleza, si corresponde a un espíritu, como en el párrafo anterior, o bien a un suplicante real, como a todas luces parece en el siguiente. Todo depende de con quién se hagan concertar los verbos en tercera persona, si con el suplicante o con una persona indeterminada que desee liberarse de su presencia en el santuario. A nuestro criterio, es más probable esta primera interpretación por dos motivos: (1) los adjetivos τετελεσμένος ἢ ἀτελής conciertan con el suplicante y, por tanto, él es el encargado de satisfacer el pago de los servicios del santuario y (2) el único nominativo presente hasta el cambio de sujeto en la línea 127 (τέκνον) es ἰκέσιος. Así, en este párrafo se intentaría gestionar la llegada de suplicantes a un santuario, probablemente para su purificación: los motivos exactos que empujan a su llegada no nos son desvelados.¹⁷⁶⁶ Es digno de mención que en este caso no parece entrar en juego la cuestión de la impureza: no es necesario purificar el santuario ni que el ἰκέσιος se purifique a sí mismo o sea purificado por terceros; basta simplemente con que pague una compensación, fijada por una autoridad religiosa, probablemente de carácter mántico y oracular (cf. προφέρηται, 123, 124, 125; μαντε[υ]ομένωι, 129-130, [χρη]σασθαι). Por otro lado, las obligaciones de los suplicantes para el santuario parecen transmitirse a sus descendientes a juzgar por el contenido de las líneas 127-128.

Finalmente, en (§19) encontramos el tercer tipo de suplicante, que es el que más interés presenta para nuestro ámbito de estudio. Se trata de un ἰκέσιος calificado de

¹⁷⁶⁴ Un caso semejante se puede observar en el santuario de Apolo en la isla de Leucé, donde el oráculo del dios sancionaba la compensación ofrecida por los infractores (εἰ δὲ ἀπαγορεύοι ὁ χρησμός —εἶνα ἰ γὰρ χρησμοὺς ἐν τῷ νεῶ—, προσβάλλειν τῇ τιμῇ · εἰ δὲ ἔτι ἀπαγορεύοι, ἔτι προσβάλλειν. συγχωρήσα ντος δὲ γινώσκειν ὅτι ἀποχρῶσα ἡ τιμὴ ἐστίν, Arg. *Peripl. M. Eux.* 22, 3-4), cf. sobre el culto a Aquiles en la isla, OLLER GUZMÁN (2004: 254 y ss.).

¹⁷⁶⁵ Ambas traducciones son posibles y están recogidas en las diversas ediciones. Un punto de apoyo podría ser su paralelismo con la *lex sacra* de Selinunte donde τὰ πατρῶια (l. 17) son los sacrificios dedicados a las divinidades, incluidos los ancestros.

¹⁷⁶⁶ SERVAIS (1960:131-132) propone que el criminal ha cometido una falta diferente al αὐτόφονος del párrafo siguiente.

αὐτοφόνος, un término ampliamente debatido. En efecto, a pesar de estar testimoniado en muy pocas ocasiones y mayoritariamente en contextos más tardíos, según el *LSJ s.v.* αὐτοφόνος, puede tener hasta tres significados posibles:¹⁷⁶⁷ con valor de ipseidad, ‘el del crimen realizado por sí mismo’;¹⁷⁶⁸ con cierto valor reflexivo, teniendo como objeto el pronombre αὐτό, ‘el del crimen realizado hacia su propia sangre o su linaje’¹⁷⁶⁹; y por último, con pleno valor reflexivo, ‘suicida’.¹⁷⁷⁰ Pensamos, de acuerdo con DOBIAS-LALOU (1997: 266) que el segundo último significado es el más adecuado por ser el mayoritario y el que mejor encaja en este contexto, si bien tampoco puede descartarse que remita en términos generales a cualquier tipo de homicida.¹⁷⁷¹

El primer paso que debe hacer el ἰκέσιος es, según interpreta Dobias-Lalou, salir de su estado de súplica (ἀφικετεύειν, 132, cf. τὸν ἀφικετευ[ό]μεν[ον], 138),¹⁷⁷² es decir,

¹⁷⁶⁷ Evidentemente, dejamos de lado el antropónimo Αὐτοφόνος, padre de Polifonte, jefe tebano bajo las órdenes de Etéocles, cf. *II*. 4. 395.

¹⁷⁶⁸ Cf. Opp. *C*. 4 290: καὶ θεὸν αὐτοφόνουσιν ἀπέειλε χερσὶ δαίξαι, cf. los términos tipo αὐτο-, αὐτοχείρ, αὐτουργός, αὐτορρέκτας, a los que ya nos hemos referido, pág. 498 y ss.

¹⁷⁶⁹ Particularmente testimoniado en Esquilo: *A. Supp.* 65-66: ὡς αὐτοφόνως | ὄλετο πρὸς χειρὸς (referido a Procne al dar muerte a su hijo); *Sept.* 849-850: κακά, | αὐτοφόνα δίμορα τέλεα (en este caso recalca el fratricidio); *Ag.* 1091-1092: πολλὰ συνίστορα | αὐτοφόνα κακὰ” (refiere a los crímenes de Atreo y Tiestes)

¹⁷⁷⁰ Cf. Opp. *C*. 2 480: αὐτοφόνους σφετέρησιν ἀτασθαλίησι δαμέντας.

¹⁷⁷¹ SERVAIS (1960: 140); PARKER (1996²: 351); DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2005: 150-151); SALVO (2012: 148); *contra* ECK (2012: 280-281), que sigue nuevamente a Burkert.

¹⁷⁷² Nótese la figura de Ζεύς Ἀφίκτωρ en *A. Supp.* 1, cf. 241 κατὰ νόμους ἀφικτόρων ‘según las leyes de los suplicantes’; cf. igualmente Hsch. *s.v.* Ἀφίκτωρα · τὸν ἰκέσιον. Ἀφικτεύω era hasta hace poco un *hápx legomenon*. En Rodas, en un decreto de Lindos, se ha encontrado otra inscripción que recoge idéntico término con un uso estrechamente ritual, en relación con el acogimiento a los suplicantes (*SEG* 39. 729, 4-5: ὃ τι δέ κα τις παρὰ τόδε [το ψάφισμα | ποιή]σι ἀφικετεύων ἢ δεκόμενος τοὺς ἰκέτας]. Según DOBIAS-LALOU (2017: 160-161), esta significación se recoge también en el substantivo ἀφικτεία, testimoniado en una inscripción de Cos, (ca. siglo II) *SEG* 38. 812 A 6: τὰς θυσίας καὶ ἀφικτείας καὶ πομπάς; una fraseología que se encuentra también en otra inscripción anterior, de Cnidos *IG* XII⁴ 166: τὰς θυσίας καὶ ἀφικτείας καὶ πομπάς. De este modo, esta investigadora interpreta que «[I]lle substantif, comme le verbe, doit désigner la procédure permettant au suppliant de sortir de son état pour réintégrer le corps civique». Vid. asimismo, DOBIAS-LALOU (1997: 266 nota 14); DOBIAS-LALOU-DUBOIS (2003: 152-153) con un análisis pormenorizado de la familia semántica.

reintegrarse en la comunidad cívica¹⁷⁷³ que le acoge a partir de la presentación en las instituciones de la ciudad a la [?]polia¹⁷⁷⁴ y Trifilia¹⁷⁷⁵, anunciando su llegada como suplicante (καταγγήλε[ι ικέ]σθαι, 134-135). El sujeto de estas oraciones no es explícito, pero parece probable que esto se haga mediante la intervención de un tercero, probablemente un heraldo, tal vez el mencionado posteriormente en la línea 137 (τὸν προαγγελη[ρα]).¹⁷⁷⁶

Este cambio de sujeto es claro en la oración que sigue: ἴσαντα ἐπὶ τῶι ὠδῶι ἐπὶ νόκει λευκῶ[ι], [νί]|ζεν¹⁷⁷⁷ καὶ χρῖσαι (134-135). En efecto, el participio no puede concertar más que con el suplicante, el cual debe sentarse sobre el vellón blanco en la calle. Ya hemos notado previamente, la importancia de esta prenda como un modo de contener y limitar el efecto de la impureza evitando el contacto del impuro con el suelo; por otro lado, el hecho de que se haga en el espacio abierto y público (τῶι ὠδῶι) y no en un santuario, se debe probablemente a un temor religioso. Lavar y ungir con aceite es evidentemente un modo de purificar al homicida de su falta, pero también un modo de representar, ya en época homérica, la recepción hospitalaria.¹⁷⁷⁸ Que el ικέσιος recibe algún tipo de ayuda hospitalaria parece evidenciarlo la mención, unas líneas más adelante, de ciertos ‘receptores’ (ὑποδεκόμενος, 137). Ciertamente, aunque de un modo poco claro, parece que la hospitalidad juega un papel fundamental tanto en la introducción del suplicante en las instituciones, como en la purificación. Así parece

¹⁷⁷³ Cf. SANTIAGO (2013: 65-66).

¹⁷⁷⁴ Diversas reconstrucciones se han propuesto para este término: Tripolia, Hieropolia, Epipolia, Dikaspolia etc. De acuerdo con la mayoría de los editores, lo más prudente es mantener la laguna. En todo caso, como indica SALVO (2012: 148), la raíz πόλος indica que se trata de una institución pública.

¹⁷⁷⁵ Según RODHES-OSBORNE (2003: 505) se trataría de la institución, de origen dórico, que agrupaba las tribus en Cirene.

¹⁷⁷⁶ Cf. PARKER (1996²: 350); RHODES-OSBORNE (2003: 505-506); ECK (2012: 276-277).

¹⁷⁷⁷ La reconstrucción de [νί]ζεν en esta línea nos parece la única opción posible, no solo por el sentido, sino también por el espacio y la lectura del trazo de la ω de λευκῶ[ι]. Esto se puede comprobar gracias a las excelentes fotografías disponibles en <<https://igcyr.unibo.it/igcyr016700>>. Por otro lado, ROBERSTON (2010: 263) reconstruye [κλύ]ζεν, pero esta propuesta no modifica substancialmente la interpretación.

¹⁷⁷⁸ Cf. pág. 96 con referencias.

testimoniario el uso tan característico de ἀφικεύω y (ὑπο)δεκόμεαι, dos términos que forman parte del campo léxico de la súplica y la acogida hospitalaria¹⁷⁷⁹

Una vez cumplidos estos ritos, el ἰκέσιος debe salir por la calle pública (ἐξ τῶν δαμοσι[αν] | ὁδῶν, 135-136) y cuantos lo habían acogido deben callar mientras se encuentren fuera ante la presencia del ἰκέσιος (καὶ σιγὴν πάντας ἢ κα ἕξοι ἔωντ[ι] τὸ | [ς] ὑποδεκόμενος, 136-137). La obligación de guardar silencio se ha relacionado acertadamente con el temor de dirigir la palabra a la persona impura. De ello cabe deducir, *a sensu contrario*, que el ἀντόφονος no es libre de la mancha homicida y que debe aún completar otros ritos, mediante los cuales podrá definitivamente reintegrarse en la comunidad. Previsiblemente estos rituales estaban consignados en las líneas siguientes, pero su estado mutilado impide hacer una interpretación global. Así, se menciona cierto ‘anunciador’ o ‘heraldo’ (προαγγελῆτρα, 137)¹⁷⁸⁰ y unos “seguidores” (τὸς ἐπομέος, 139), probablemente los mismos individuos a los que la inscripción menciona previamente como τὸς ὑποδεκόμενος (137). Mayor certeza tenemos con la identidad del ἀφικετευόμενον (138), que solamente puede tratarse del ἰκέσιος. El texto acaba finalmente con una referencia a un sacrificio (θυσεῖ θύη, l. 140) quizás como procedimiento de purificación o de reconciliación, que, como en Selinunte, comportaría la aceptación del homicida en el seno de la sociedad.

Para concluir, de los tres tipos de ἰκέσιος este parece el caso más evidente de un suplicante humano. En efecto, considerar la hipótesis contraria plantea innumerables problemas, como a quién se refiere el participio ἴσσαντα, por qué es necesaria la intervención de tantos individuos que se ocupen de presentar o introducir el ἰκέσιος en las instituciones, etc.¹⁷⁸¹ Al contrario, como ya hemos tratado en capítulos anteriores, es relativamente frecuente en los textos literarios la historia de suplicantes, llegados del exterior, que requieren ser purificados. En ese sentido, la tragedia nos brinda el singular testimonio de las *Suplicantes* de Esquilo, donde la intercesión de Pelasgo, rey de Argos, a modo de πρόξενος, es crucial para la protección de estas jóvenes y su padre.¹⁷⁸² Idéntico

¹⁷⁷⁹ DOBIAS-LALOU (2017: 160-162).

¹⁷⁸⁰ Debido al estado de la inscripción, no conocemos la función del heraldo, si era privado e intercedía en defensa de los intereses del ἰκέσιος o si era un cargo institucional, cf. DOBIAS-LALOU (1997: 266-288).

¹⁷⁸¹ *Contra* ECK (2012: 280-281).

¹⁷⁸² Vid. e l análisis de SANTIAGO (2013: 64-67).

procedimiento parece observarse en la *lex sacra* de Cirene: su introducción en los órganos jurídicos y religiosos de la ciudad, así como su purificación se realiza con la ayuda de otros individuos, probablemente autóctonos, que se prestan a la colaboración (ὑποδεκομένος; ἐπομένος, l. 137; 139), como en las *Suplicantes*, casi en calidad de πρόξενοι.



La *lex sacra* de Cirene presenta una regulación específica sobre la pureza ritual y la purificación. La casuística de ambas nociones es amplia, tal y como hemos podido ver, como también son variados los procedimientos rituales atestiguados. Sin pretensión de exhaustividad, la inscripción presenta de una manera sofisticada algunas de las prescripciones rituales que guiaban el día a día de la población al menos en el siglo IV. Como en otras muchas inscripciones, los gestos que causan impureza tienen relación con la gestión de la vida o la muerte: sexualidad (§2), nacimientos (§3, §16) y defunciones (§4, §16). No obstante, la inscripción atestigua una compleja y rica casuística en torno a la negligencia ritual: los supuestos para participar en las Acamantias (§4), el sacrificio de víctimas indebidas (§5), el pago del diezmo (§7-§12) y la no participación o la participación indebida en ciertos rituales por parte de las mujeres (§13-§15). A esto, cabe añadir el homicidio (§19) que deducimos del término αὐτόφονος.

A lo largo de la inscripción, la contaminación religiosa se presenta como una noción que se articula de un modo complejo. Una primera constatación es que el nivel de impureza depende de diversos factores. En primer lugar, una variable es la falta que se haya cometido: en las circunstancias de un neto carácter biológico, como nacimientos o relaciones sexuales, la impureza parece remitir con el paso de un tiempo prudencial sin necesidad expresa de purificación (cf. 11-12; 16-20), o una mera ablución (cf. λωσάμεν[ος], 19); por el contrario, en los casos en que se trata de incuria para con las fiestas o el diezmo, la impureza es de mayor gravedad, hasta el punto de afectar no solo al individuo, sino al recinto sagrado o el templo y, si procede, a los bienes debidos al diezmo. En ese sentido, impureza, diezmo y multa (ζημία) son tres mecanismos de control que parecen ir asociados entre sí en la *lex sacra*. No sabemos en qué consistían exactamente los rituales de purificación, ya que, como es usual, la inscripción se refiere elusivamente a ellos con el término καθαίρω. Encontramos una excepción a este tendencia: la inscripción recoge que el δέκατος debe purificarse a sí mismo con sangre

(καθάρας αὐτός αὐτὸν αἷματι, 33-34, 68-69), una substancia que tradicionalmente se ha asociado a la purificación de homicidas. Otro punto de gran interés es que la impureza se adapta, en ocasiones, a las circunstancias particulares de quien comete la falta. Tal es el caso de la intencionalidad en el caso de los efebos (§8): si la falta es cometida involuntariamente, la purificación debe realizarse sobre la persona que la ha cometido; por el contrario, si ha sido voluntario (ἐκὼμ, 41), la purificación se hace extensiva al templo. Algo semejante, pero no similar, sucede en el caso de las νυμφαί en (§13): si la doncella se contamina de manera voluntaria (ἔκασσα, 87), debe purificar el templo de Ártemis y sacrificar una víctima; si lo hace de manera involuntaria (μὴ ἐκοῖσα, 89) solo debe purificar el templo sin pagar la multa.

Por lo que refiere a los ἰκέσιοι, este adjetivo parece ser polisémico y designar tanto al suplicante como a cierto espíritu. En los tres casos podemos observar tres tipos de ἰκέσιος para tres situaciones completamente distintas, de modo que cada caso requiere un procedimiento distinto de conciliación. En el caso del primer y tercer ἰκέσιοι observamos que la hospitalidad parece jugar un papel importante, puesto que ambos son atendidos, en el primer caso por un receptor privado, y en el segundo por las instituciones de la polis. Por último, en el caso del ἰκέσιος αὐτόφονος se explicita que el rito de purificación consiste en colocar al homicida sobre un vellón y allí, lavarlo y ungerlo con aceite ([vi] ζεν καὶ χροῖσαι). Esta purificación, que parece asociar claramente la suciedad física con la impureza, no parece ser definitiva, puesto que el homicida no es libre de dirigir la palabra a sus anfitriones. Previsiblemente, a continuación, se requería una serie de rituales que complementarían esta purificación. Desgraciadamente hemos perdido la mayor parte del contenido de las líneas siguientes y solo se puede asegurar que tenía lugar un sacrificio ([θ]ύσει θύη καὶ ἄλλα, 140), un ritual corriente en la reintegración de los homicidas.

6.3. Contaminación religiosa en reglamentos funerarios

Con los términos ‘reglamento funerario’ nos referimos a la documentación epigráfica que se dedica extensa y exclusivamente a la celebración de los ritos funerarios.¹⁷⁸³ A pesar

¹⁷⁸³ Vid. LUPU (2007²: 75-77).

de que no son muchos, estos testimonios se documentan desde época arcaica hasta finales de época clásica. En primer lugar, estas inscripciones han sido de particular interés para historiadores, porque esta documentación parece reflejar algunas de las transformaciones culturales de las polis durante la transición de un modelo político aristocrático a otro democrático.¹⁷⁸⁴ En segundo lugar, por motivos evidentes, estas inscripciones son documentos particularmente valiosos para especialistas en religión, dado que, gracias a estos testimonios directos, se pueden establecer parámetros para analizar, desde una perspectiva local, la relación de los griegos con la muerte.

Por lo que atañe a la impureza, en su monografía, PARKER (1996²: 33 y ss.) trató en términos generales este tipo de documentos, aunando tanto la evidencia literaria, como, en menor medida, la evidencia epigráfica, particularmente la *lex sacra* de Júlida (IG XII⁵ 593), de la que nos ocuparemos más adelante. En nuestra opinión, consideramos esencial incorporar y analizar de manera más sistemática otras inscripciones que mencionan de manera clara la cuestión de la impureza. A través de estas inscripciones es posible no solamente identificar ciertas tendencias compartidas en todo el mundo griego, sino sobre todo observar aquellas particularidades propias de cada comunidad a la hora de valorar la impureza. Para esta empresa, nos es particularmente útil el catálogo de reglamentos funerarios de FRISONE (2000).

6.3.1. Muerte e impureza en Gortina (ca. 500-450)

En las cercanías del santuario de Apolo Pitio en Gortina, en Creta, encontramos las primeras menciones epigráficas sobre regulaciones fúnebres. Desde su recopilación por Guarducci en sus volúmenes de *Inscriptiones Creticae*, se ha mejorado notablemente la lectura y datación de algunas de estas inscripciones, en su mayoría fragmentarias.¹⁷⁸⁵

La inscripción más antigua que nos concierne ha sido datada de principios de finales del siglo VI del siglo o inicios del siglo V y fue aprovechada como parte de un muro

¹⁷⁸⁴ Cf. por ejemplo, GARLAND (1985: 21-38); ALEXIOU (2002²: 14 y ss.). La actividad nomotética de los duelos adjudicada a Solón y Licurgo han sido determinantes para la adopción de este punto de vista. Para una revisión de la bibliografía más reciente, vid. FRISONE (2000: 20-23); HITCH (2015: 526-527).

¹⁷⁸⁵ Cf. CALERO SECALL (1997: 13-15).

próximo al Odeón de la ciudad.¹⁷⁸⁶ La inscripción se presenta en bústrofedón, en dialecto cretense y se divide en dos columnas.¹⁷⁸⁷ La primera columna es apenas legible y se conservan solo unas pocas letras, mientras que, de la segunda columna, son legibles trece líneas. La primera edición fue de Guarducci (*ICr.* IV 46, págs. 104-106), pero por el tipo de escritura y sus rasgos dialectales fue también incorporada al catálogo de Jeffery (*LSAG* 315 núm. 14) que precisó con mayor exactitud su datación. Por su contenido, fue incorporada y analizada en el catálogo de KOERNER (1993: 404-407, núms. 136-137) y en la recopilación de *NOMIMA* II núm. 85 (págs. 310-311). La edición más actual y por la que nos guiaremos es de FRISONE (2000: 25-30), cuyo análisis parte, a su vez, de una publicación del 1995 de la misma autora. Frisone se limita a reproducir las seis últimas líneas, que corresponden a la normativa fúnebre *stricto sensu*, mientras que las cinco primeras parecen contener una normativa independiente. A pesar de que nuestro interés se concentra también en esta última parte de la inscripción, consideramos importante reproducir todo el contenido de la segunda columna, ya que en nuestra opinión estas líneas permiten contextualizar las siguientes. De este modo, incorporamos las cinco primeras iniciales de la edición de Guarducci:

[...]
ΡΟΣ ἐκδοσαι ἢ διαφά-
κσαι ἢ ὅπαιον δόμα-
τος δέκα στατήραν-
ς καταστασει αἱ ἄ-
5 ποπονίο<ι> μαίτυρς. *vac.*
αἱ μὴ εἶη δαμοσία ὀ-
δός, δι' ἀλλότριον κο-
ρίον νέκυν πέρονσ-
ι ἄπατον ἤμην αἱ δὲ
10 κολύοι τις, δέκα σ-
τατήρανς καταστα-
σει αἱ δ' ἰάττας ὀδῶ
διαπέροιν οἱ καδ-
[εσταλ.....]

(...) rompe (?) o daña el respiradero de una casa pagará diez estáteras, si se dispone de un testigo. Si no hay una vía pública, que no haya ningún impedimento para transportar el cadáver a través del terreno de otro (*sc.* de un tercero); si alguien lo impidiese, que pague diez estáteras; si hubiese una vía, los padres transportarán [*sc.* el cadáver?] (...)

¹⁷⁸⁶ Cf. FRISONE (2000: 25)

¹⁷⁸⁷ Vid. las imágenes en *ICr.* IV pág. 105.

De acuerdo con FRISONE (2000: 27), la ley no es un reglamento funerario *stricto sensu* y, más bien, parece ocuparse de daños contra la propiedad privada, una cuestión muy común en las inscripciones arcaicas de este período.¹⁷⁸⁸ La inscripción presenta diversas dificultades iniciales. Bajo un punto de vista formal, la inscripción puede dividirse en dos partes: (1) la multa por destruir o dañar el ὄπαϊον (1-5) y (2) la servidumbre de paso para transportar el cadáver del difunto (6-13). La relación entre ambas cláusulas no es evidente. Muy sugerentemente, Guarducci (*ICr.* IV 46), seguida por los editores de *NOMIMA* II (pág. 310), propuso que la primera parte se ocupaba de una temática similar, esto es, la apropiación temporal de la propiedad privada, tal vez en ambos casos con el fin de permitir el traslado del muerto por propiedades privadas.¹⁷⁸⁹ Por su parte KOERNER (1993: 136) y FRISONE (2000: 26-27) plantean que pueda tratarse de dos leyes independientes, de acuerdo con el espacio sobrante que encontramos en la línea 5 y la asíndeton entre las dos cláusulas.¹⁷⁹⁰ Por esta razón no nos detendremos en su comentario. Sin embargo, en nuestra opinión, la similitud de la pena (diez éstáteras) indica sin duda que formaban parte de un mismo corpus jurídico, si bien la relación entre ambas partes es imposible de demostrar, dado el estado fragmentario de la primera.

Entrando en la prescripción (2), se ha interpretado unánimemente que el texto se ocupa claramente de problemas derivados del traslado del cadáver desde el hogar hasta la tumba.¹⁷⁹¹ El punto (2) está redactado en un estilo casuístico, muy característico de las regulaciones y normativas, que encadena tres cuestiones diferentes dependiendo de dos periodos hipotéticos: (2.1.) qué hacer si no hay una vía pública (δαμοσία ὁ δός, 6-7), y en función de si la hay o no, (2.2.) qué se prevé si el particular niega el paso y (2.3.) qué

¹⁷⁸⁸ GAGARIN (1983: 82-83): «[...] we can still draw a rough picture of the activity of [these] lawgivers, whose legislation I shall, for the sake of convenience, discuss in four main groups: tort laws, family laws, public laws, and procedural laws. In the first category -torts- I include any law providing or denying recourse or remedy for a party who suffers damage or injury at the hands of another».

¹⁷⁸⁹ *ICr.* IV pág. 46-47: «[...] hoc quoque legis caput ad servitutem aliquam spectavisse suspicari possumus, ubi ne quis per domus tectum vi transeat vetari fortasse videtur.»

¹⁷⁹⁰ Esta es una estructura que no es extraña en las leyes de Gortina, de acuerdo con GAGARIN (1982: 135).

¹⁷⁹¹ Vid. ya *ICr.* IV pág. 46, seguido por todos los editores.

hacer si hubiera un camino (ιάπτας ὁδῶ, 12), que se entiende como privado o al menos no a cargo del ente público como, por ejemplo, una senda.¹⁷⁹²

En primer lugar, el paso por una propiedad privada se presenta como una excepción a una norma general que nos es indirectamente señalada, a saber, que el traslado debía producirse en la vía pública, probablemente desde la casa del difunto. La ausencia de un camino público lleva a consideraciones sobre la urbanística de la ciudad o sobre la situación de la tumba en la que no es pertinente que nos detengamos para nuestros propósitos.¹⁷⁹³ En todo caso, esta casuística no solo revela que los ritos funerarios en el siglo VI tenían una dimensión eminentemente pública, sino que también muchos de los detalles y contingencias usuales del ritual funerario estaban ya sujetas a la legislación en Gortina.¹⁷⁹⁴

En segundo lugar, es particularmente relevante que en (2.2.) se explicita que no debe haber ningún impedimento (ἄπατον, 9) para atravesar una finca privada (ἀλλότριον κοίσιον, 7-8) e, incluso, que tenga consecuencias jurídicas que el particular se niegue, mediante la fuerza (κολύοι, 10), a ceder el paso al cadáver y sus familiares (2.2). Como infiere KOERNER (1993: 370), de esta cláusula se deduce que la presencia temporal del cadáver era un acto connotado negativamente, hasta el punto de recurrir a la violencia para evitarlo. La razón de ello, como sugiere FRISONE (2000: 29), puede ser precisamente algún tipo de superstición o, más concretamente, la impureza asociada a los

¹⁷⁹² Véase, por ejemplo, en una inscripción que contiene un callejero de la ciudad jonias de Éritras (IEryth. 151) se enumeran las vías en un recorrido (¿centrífugo?) desde el ágora diferenciando las calles “públicas” (ὁδὸς δημοσίη) y las sendas o veredas (ὁδὸς ἀνδροβασμός).

¹⁷⁹³ Vid. el comentario de *NOMIMA* II pág. 310-311 con bibliografía sobre esta cuestión y la discusión de FRISONE (2000: 29-30). El término κοίσιον (en jónico y ático χωρίον), ha sugerido que se trate de un traslado desde el núcleo urbano al exterior, pero la polisemia del término en dialecto cretense no permite descartar que se trate de un desplazamiento *intra muros*.

¹⁷⁹⁴ Así parece demostrarlo también una inscripción un poco anterior (*ICr.* IV 22 B, ca. primera mitad siglo VI) en la que parece que se menciona, de un modo desgraciadamente breve, la obligación de exponer el cadáver: πρόθεσιν | μητ' ἀ[πὸ] | δικάζαι μητ' απομύσσαι. No obstante, la interpretación es controvertida, cf. *NOMIMA* II 308-309 núm. 84, *contra* FRISONE (1995: 55-60; 2000: 36-39).

cadáveres.¹⁷⁹⁵ Con todo otras razones más prosaicas son igualmente plausibles, como, por ejemplo, tener la hacienda junto a la necrópolis, lo cual comportaría un trasiego constante de procesiones fúnebres. Sean cuales fueran las motivaciones para la renuencia, la polis parece imponerse por encima de los intereses particulares para garantizar, por motivos prácticos, el derecho de paso por la propiedad privada.

Por último, es difícil llegar a conclusiones en la cláusula (2.3) debido a la mutilación del texto. En la última línea conservada se ha sugerido ver una referencia a los οἱ κα[δεσταί]. Parece ser que en Gortina los καδεσταί eran un grupo de miembros de un mismo clan, relacionados entre sí mediante el matrimonio, y, en particular, se considera que se ocupaban de todo lo relativo a las ceremonias funerarias y la protección de los herederos.¹⁷⁹⁶ En el contexto del traslado de los restos mortales del finado, es probable que los καδεσταί formaran parte del cortejo fúnebre y se ocuparan de la buena marcha del ritual.

La segunda inscripción tiene las mismas características que la anterior: fue hallada en el muro septentrional del Odeon, es una inscripción en dialecto cretense y en bustrofedón y está estructurada en dos columnas, de las que solo se nos ha conservado un texto inteligible de ocho líneas en la segunda. Como en el primer caso, la edición de referencia es de Guarducci (*ICr.* IV 76) y de Jeffery (*LSAG* pág. 315, núm. 8) que, siguiendo criterios paleográficos, adelanta su datación a mediados del siglo V. Como en el caso anterior, esta inscripción ha sido incorporada tanto en los corpus de KOERNER (1993: 427-429, núms. 150-151), *NOMIMA* II 86 y de FRISONE (2000: 30-43). De acuerdo con esta última investigadora italiana, en la fotografía de *ICr.* IV. pág 176, se observa un espaciado en la línea 5, que parece indicar, como en el caso anterior, una transición temática entre dos cláusulas independientes. Nuevamente seguimos la edición de Frisone,¹⁷⁹⁷ que sigue casi sin ningún cambio las restituciones de Guarducci:

¹⁷⁹⁵ Cf. el ejemplo de *Ifigenia entre los tauros*, donde Ifigenia menciona, entre diversos tipos de impureza, el homicidio o tocar una parturienta o un cadáver (ἤ τις βροσῶν μὲν ἢν τις ἄψηται φόνου, | ἢ καὶ λοχεῖας ἢ νεκροῦ θύγη χεροῖν, 381-382).

¹⁷⁹⁶ Cf. *LSJ* s.v. κηδεστής, cf. sobre su situación en Gortina, WILLETTS (1967: 18-19); MORRIS (1990: 238-242).

¹⁷⁹⁷ Añadimos, no obstante, el acento de καθαίρει en la línea 4.

(...) θανάτοι, αἱ κ' οἱ ἐπιβάλλ[οντες καθαίρ]εν μὲ λείοντι, δικάσσα- ι τὸν δικαστὰν καθαίρει[v... ...]ΝΣΙ. αἱ δὲ κα μὲ καθαίρει	(...) para el fallecido; si los parientes no desean hacer las purificaciones, que el juez ordene por mandato judicial purificar (...) si (<i>sc.</i> el familiar?) aún no purifica como ha sido prescrito por ley, que este (<i>sc.</i> el juez) purifique y que, tras hacer un juramento, exija el doble de lo que gastó. (...) Y si (...) aumenta sus bienes imperecederos o los árboles (...)
5 ἄι ἔγραπται, αὐτὸν καθαί[ι]ρεν κ' ὄ- τι κ' ἄν]αισιμόσει [ο]μόσαντα διπλεῖ πρ[άδ]εται <i>vac.</i> αἱ κ[... ...].ΑΣ φεργάδ[δε]ται ἄθάνα- τα κρέματ[α ἔ δ]ένδρεα ἔ κ[...]	

Esta inscripción es de enorme interés por su mención explícita a la purificación. La inscripción se subdivide en tres condicionales diferentes que parecen tener relación con los ritos purificadores que seguían a la inhumación, de acuerdo con el dativo θανάτοι que encabeza la línea 1. Estas tres cláusulas se podrían resumir de este modo: (1) en caso de que los ἐπιβαλλόντες no quieren realizar la purificación, el δικαστὰς les ordena llevarla a cabo (1-4), (2) en caso de que ni siquiera entonces la realicen, el propio δικαστὰς realiza la purificación, exigiendo a continuación a los familiares que abonen el coste, y (3) se introducía una nueva cláusula, difícil de interpretar por su lamentable estado.

Desde Guarducci, la interpretación ha dependido en buena medida de un discurso ficticio de Demóstenes (43, 77). En este discurso, se menciona una ley según la cual, en caso de que nadie reclamase unos cuerpos insepultos en un espacio público, el demarco debía ordenar a sus familiares enterrarlos y purificar el demo en el día en que estos muriesen, empleando para ello sus propios bienes o los del finado (ἐπαγγελλέτω ὁ δήμαρχος τοῖς προσήκουσιν ἀναιρεῖν καὶ θάπτειν καὶ καθαίρειν τὸν δῆμον, τῇ ἡμέρᾳ ἢ ἂν ἀπογένηται ἕκαστος αὐτῶν); por el contrario, si los parientes no cumplían esta orden, la obligación recaía entonces sobre la comunidad que, por el menor precio posible, realizaba estos mismos rituales (ὁ μὲν δήμαρχος ἀπομισθωσάτω ἀνελεῖν καὶ καταθάψαι καὶ καθῆραι τὸν δῆμον αὐθημερόν, ὅπως ἂν δύνηται ὀλιγίστου, 78), pero que, una vez realizados los ritos, se exigía a los familiares devolver dos veces el coste de realizar el ritual (διπλάσιον προξάσθω παρὰ τῶν ὀφειλόντων, 78). En ese sentido se observa un claro paralelismo entre el procedimiento ateniense y las dos primeras cláusulas, particularmente en el hecho de que una autoridad cívica asuma temporalmente los gastos de realizar el ritual, pero que luego le son abonados por el doble de su valor.

Una primera cuestión que cabe tratar es el léxico específico de la inscripción, que remite a grupos de parentesco e instituciones locales de Gortina. Por un lado, el término ἐπιβάλλοντες ha sido interpretado como un grupo familiar, similar a los καδέσται de la inscripción anterior, pero con los que, según Willett, no era posible unirse en matrimonio;¹⁷⁹⁸ sin embargo, en el contexto del derecho sucesorio, parece designar más bien a los miembros directos o colaterales susceptibles de heredar.¹⁷⁹⁹ Por otro lado, testimoniados a partir del siglo V en las inscripciones de Gortina, los δικασταί eran magistrados no solo encargados de impartir justicia, sino también de llevar a cabo todas las fases del proceso e instrucción judicial.¹⁸⁰⁰

Como en el caso de la inscripción anterior, debemos inferir que la cláusula (1) es una excepción a una norma general: era necesario purificar después de celebrar un funeral. De seguir fielmente el paralelo ateniense, convendría pensar que el finado (θανάτοι, 1) fallecía en un lugar público, lo que exigía la purificación del lugar donde había acaecido la muerte,¹⁸⁰¹ pero el texto se muestra esquivo a la hora de dar detalles al respecto. En efecto, el verbo καθαίρειν se presenta en un valor absoluto y no se explicita el complemento directo, que probablemente venía dado por contexto en las líneas superiores no conservadas. Los editores de *NOMIMA*, se preguntan por qué el δικαστάς intervenía de un modo directo en este proceso, dado que, aparentemente sus atribuciones eran de índole legal, pero sin actuar como autoridad política o policial. No

¹⁷⁹⁸ Según WILLETTTS (1967: 19-20) se trataría de los "ortho-cousins". Vid. no obstante MORRIS (1990) quien discute exhaustivamente la aparición de ἐπιβάλλοντες en las inscripciones de Gortina y concluye que no puede identificarse con exactitud qué tipo de adscripción tenían con el núcleo familiar, y mucho menos, tratarse de los herederos, como sugiere KOERNER (1993: 150-151). Vid. también la posición intermedia de ALEXIOU (2002²: 11): «It is likely, Willetts argues, that these *kadestai* and *epiballontes* were two intermarrying groups, each with mutual obligations entailing both the protection of marriage rights and the care of funeral ritual. [...] Originally both kinsmen and relations by marriage had well-defined obligations towards the dead, and this can be supported by a considerable body of comparative evidence».

¹⁷⁹⁹ LAJEUNESSE (2018: 23): «les *epiballontes* crétois forment une catégorie juridique : ce sont ceux qui possèdent un droit, ceux auxquels une part échoit. Ainsi que l'a exprimé Cl. Brixhe (p. 109) : ... ὁ ἐπιβάλλον est proprement crétois. Il s'agit d'un terme à géométrie variable dont le référent dépend du contexte, comme notre "ayant droit": de l'héritier le plus direct (le fils) aux parents les plus éloignés ».

¹⁸⁰⁰ Vid. para su aparición y diacronía en las leyes de Gortina PIÑOL VILLANUEVA (2015: 85 y ss.).

¹⁸⁰¹ Cf. FRISONE (2000: 34, *ad loc.*)

obstante, no hay duda de que nos encontramos ante un contexto judicial: el verbo *δικάσσει* (2-3) señala inequívocamente un procedimiento jurídico y el dictamen, si procede, de sanciones. Otra expresión jurídica relevante es *ἡ ἔγραπται* (5) ‘como está prescrito’, literalmente, ‘como se tiene por escrito’, mediante la cual se hace referencia no solo al dictamen de una sentencia judicial, sino también a una legitimación por una tradición escrita. En nuestra opinión, resulta sugerente pensar que la ley escrita venía a regular los casos en que se rompía la norma consuetudinaria (claramente anterior) de purificar tras un funeral o, quizás mejor, de purificar los espacios públicos mancillados por la presencia de un cadáver.

En la cláusula (2) no queda explícito el sujeto del verbo de la prótasis, *καθαίρει*, que, por sentido, se ha considerado un miembro de los *ἐπιβάλλοντες*. También por inferencia se considera que el sujeto de la oración siguiente es *αὐτόν*, que puede ir referido tanto al juez de la oración anterior, como al sujeto elidido de la oración condicional. La primera posibilidad, esbozada por los editores de *NOMIMA*, que hemos seguido en nuestra traducción, nos parece la menos insatisfactoria, si bien es difícil conocer por qué el juez debería satisfacer con su propio peculio el coste de la purificación, si bien luego recibiría dos veces su valor.¹⁸⁰² Y es que, en Gortina encontramos otras instituciones representativas de los ciudadanos, que, como en Atenas, bien podrían ocuparse de realizar estas labores y asumir en común el coste de la purificación.¹⁸⁰³ Sea como fuere, de aceptar esta interpretación, la purificación (¿de qué?) se presenta como un deber religioso que, si es negligido, pasa a ser considerado como un caso judicial en las instituciones jurídicas de la polis. En ese sentido, dichas instituciones no son solo competentes para ordenar a los familiares que realicen el ritual, sino que, en caso de que estos no lo hagan, tienen el deber de ejecutarlos en su lugar y luego imponer una multa a los infractores. El hecho de que la purificación preceda a la sanción viene a decir, en nuestra opinión, que era concebida como un deber insoslayable

¹⁸⁰² FRISONE (2000: 34): «la questione viene risolta da un giudice, che ha facolta di designare chi e legalmente responsabile della purificazione e, nel caso in cui quanto prescritto non venga effettuato, di dare egli stesso esecuzione alla propria sentenza». Con total seguridad, el *δικαστής* formaba parte de la élite social y disponía, tal vez, de una provisión de fondos para hacer frente a estas inconveniencias, pero, hasta donde llega nuestro conocimiento, las inscripciones gortinias no recogen esta

¹⁸⁰³ Cf. nuevamente WILLET (1967: 11 y ss.).

por parte de la comunidad, quizás porque el incumplimiento era potencialmente peligroso.

Por último, la cláusula (3) presenta serios problemas de lectura. Como en el caso anterior, KOERNER (1993: 429) y FRISONE (2000: 30) tratan esta parte del texto como una cláusula independiente. Por lo que atañe a los editores de *NOMIMA* II pág. 312 estos reconstruyen el inicio de la cláusula como αἴ κ[α | τᾶς φοικί]ας y traducen del modo siguiente: «Et si (quelqu'un de la famille) fait fructifier les bien immobiliers (ou les tropeux ou les arbres ou [...]).» A juicio de van Effentere y Ruzé, la mención de los ἀθάνατα κρέμματα (7-8),¹⁸⁰⁴ ‘bienes raíces’, indica que el contexto es un enfrentamiento por la herencia del fallecido, aduciendo para ello el contenido de la columna V del código de Gortina, en el que se detallan compleja casuísticas sobre esta cuestión.¹⁸⁰⁵ Tal vez, cierta problemática entorno a la herencia podría explicar la negativa de los familiares a la hora de cumplir con los ritos de purificación, pero los indicios son demasiado débiles para poder proponer una interpretación global del texto. Desgraciadamente, no podemos más que lamentar nuevamente la pérdida de buena parte de este fragmentario documento epigráfico.

Concluyendo ya: como afirma FRISONE (2000: 41-42), los documentos aducidos son, por así decirlo, *disjecta membra* de una legislación rica y compleja que regulaba en Gortina diversos aspectos del rito funerario, como el transporte del difunto o la purificación. No por ello debemos inferir que existía una legislación estricta que se ocupaba de todos los puntos del ritual funerario; al contrario, estas reglamentaciones parecen emerger como respuesta ante problemáticas concretas dentro de una comunidad. En ese sentido, la polis de Gortina parece tener legitimidad para sancionar algunos aspectos rituales, particularmente aquellos que afectaban las relaciones entre particulares, como el transporte del difunto por una parcela privada, o entre privados y lo público, al prescribir purificaciones.

Es importante aclarar que la ley actúa cuando los responsables de la purificación no la hacen; en otras palabras, vemos cómo la ley de la ciudad va tomando mayor fuerza sobre la norma privada o familiar. Una vez más, ello sugiere que la purificación pasa a ser de interés público en la medida que su incumplimiento, podía poner en riesgo a toda

¹⁸⁰⁴ Sobre este término, vid. el comentario de KOERNER (1993: 429).

¹⁸⁰⁵ Vid. un resumen actualizado de la cuestión en CALERO SECALL (2004: 159 y ss); LAJEUNESSE (2018).

la comunidad y exigía, por tanto, la intervención de las instituciones. Ciertamente, las casuísticas presentadas en los dos documentos epigráficos permiten deducir, *a sensu contrario*, la existencia, ya en el siglo VI, de una conducta religiosa “ideal” en cuanto a los ritos fúnebres, conducta que incluía, previsiblemente, la celebración de ciertas purificaciones. Estas prácticas de origen doméstico están reconocidas y tuteladas por las instancias judiciales, que tienen atribuciones para actuar y castigar en caso de incumplimiento.

En el primer documento epigráfico, encontramos la coacción de la polis a la hora de dar a la comitiva fúnebre derecho de servidumbre por una finca privada. Es posible que la impureza sea una de las razones que lleven a adoptar esta resolución, pero se pueden imaginar otras muchas razones más prosaicas. Por el contrario, en el segundo documento, la purificación es un asunto central que requiere claramente la intervención de las instituciones. De ser necesario, debe llevarse a cabo por mandato del juez e, incluso, una vez instruido el caso, la urgencia de realizar el rito lleva a que se le dé inmediato cumplimiento. No hay duda, pues, de que, en Gortina, al menos en los casos de la decesos, la purificación era ya un ritual ya totalmente reglamentado y articulado, mientras que la impureza una cuestión en evolución y debate.

6.3.2. Reglamento funerario de Júlida (ca. 425-400)

La inscripción fue hallada en Júlida, en la isla de Ceos. La datación de la cara A se remonta a mediados del siglo V por criterios epigráficos y dialectológicos, mientras que la cara B y C son posteriores, de mediados del siglo IV, como evidencia el uso del alfabeto post-euclideo y la mención de diversos órganos democráticos como la βουλή, el δῆμος y la ἐκκλησία ([ἐδο]ξεν τῆι [[β]ουλήι καὶ [[τ]ῶι δήμωι, B. 1-3; [ἐδ]οξεν τῆι βουλήι καὶ τῆι ἐκκλη[σίαι], C. 1). Se trata de un bloque de mármol, inscrito en tres de sus caras. La cara A presenta mayoritariamente formas jónicas, con algunos pocos aticismos, mientras que la B está escrita en dialecto ático y parece matizar parte el contenido de la cara A, lo cual indica que la cara B es posterior, tal vez en cincuenta años a A.¹⁸⁰⁶ Por lo que atañe a la cara C, esta se encuentra en un estado particularmente fragmentario que nos impide

¹⁸⁰⁶ Cf. FRISONE (2000 57 y ss.).

tanto su comprensión como su datación, tal vez posterior a la cara B. La inscripción fue sacada de la isla bajo circunstancias desconocidas y devuelta a mediados del siglo XIX, de modo que se desconoce su contexto arqueológico.

Se considera el reglamento funerario más completo que se nos ha conservado de época clásica. La primera edición es de Koelher (*non vidi*), a la que siguió treinta años después la de von Gaertringen (*IG XII*⁵ 593; *Syll.*³ 1218 A y B), que es la que incorporó el *SEG* 49. 1128; más adelante, encontramos otras ediciones y comentarios de Ziehen (*LSSII* 93), Sokolowsky (*LSCG* 97) y KÖRNER (1993: 220-223, núm. 60). La edición más reciente es de nuevo de FRISONE (2000: 58-60), si bien fue también incorporada recientemente al *CGRN* 35, pero omitiendo la cara C. Por nuestra parte, esta vez no emplearemos la de Frisone¹⁸⁰⁷ y nos guiaremos por la edición de los editores del *CGRN* que siguen la edición previa de las *IG*, pero que han tenido ocasión de consultar el facsímil. También incorporamos la cara C de la edición de las *IG*, que es omitida en el sitio web del *CGRN*:

¹⁸⁰⁷ Los motivos que nos llevan a desconfiar de la edición de Frisone son ciertas lecturas que no son justificadas. Algunos ejemplos, ἀξίοισι (5) en vez de ἀξίοις, la omisión de δέ en φέρεν δὲ οἶνον en 8, la aparición de esta misma partícula en 10 (θανό[v]τα δὲ (!) [φέρεν]) etc.

Cara A

οἶδε νό[μ]οι περὶ τῶν κατ[α]φθι[μέ]νω[ν]· κατὰ
 [τ]άδε θά[πτ]εν τὸν θανόντα· ἐν ἐμαπτο[ί]ς τρ[ι]-
 [ι]σὶ λευκοῖς, στρώματι καὶ ἐνδύματι [καὶ]
 [ἐ]πιβλέματι· ἐξῆναι δὲ καὶ ἐν ἐλάσ[σ]οσ[ι] μ[ε]-
5 [ἐ] πλέονος ἀξίοις τοῖς τρισὶ ἐκατὸν δι[ρα]-
 [χ]μίων· ἐχφέρειν δὲ ἐγὼ κλίνῃ σφ[η]νόπο[δ]ι [κ]-
 [α]ὶ μὲ καλύπτειν τὰ ΔΟΛ[.]Σ[.]ΕΡΙΑ τοῖς ἐματ[ι]-
 [ο]ῖς· φέρειν δὲ οἶνον ἐπὶ τὸ σῆμα [μ]ε [πλέον]
 τριῶν χῶν καὶ ἔλαιον μὲ πλέο[ν] ἐγός[ς], τὰ δὲ
10 [ἀ]γγεῖα ἀποφέρεισθαι· τὸν θανόν[τ]α [φέρειν]
 [κ]ατακεκαλυμμένον σιωπῇ μέχρι [ἐπὶ τὸ]
 [σ]ῆμα· προσφραγῖν [χ]ρῆσθαι [κ]ατὰ τὰ π[ά]τρι-
 [α]· τῆν κλίνην ἀπὸ το[ῦ] σ[ή]μα[το]ς καὶ τὰ σ[τ]ρώ-
 [μ]ατα ἐσφέρειν ἐνδόσε, τῇ δὲ ὑστεραί[η] δι-
15 [α]ρραίνεν τὴν οἰκίην [ἐ]λεύθερον θαλά[σση]-
 [ι] πρῶτον, ἔπειτα δ[ὲ] ὑσώπῳ οἰκ[η]τή[ρ]ι [α] ἄπ[ο]-
 [α]ντα· ἐπὶν δὲ διαρανθῆι, καθαρὴν εἶναι
 Ἄ τὴν οἰκίην καὶ θύη θύειν ἐφί[στυ]-
 [α]· τὰς γυναικάς τὰς [ι]ούσ[α]ς [ἐ]πὶ τὸ κῆδ[ος]·
 ἀπιέ[ν]αι προτέρως τῶν {αν}άνδρων ἀπὸ [τοῦ]
20 [σ]ήματος· ἐπὶ τῷ θανόντι τριηκόσ[τ]ια μὲ
 [π]οιέειν· μὲ ὑποτιθέναι κύλικα ὑπὸ τῆ[γ] κλί-
 [ν]ην, μεδὲ τὸ ὕδωρ ἐκχέειν μεδὲ τὰ καλλύ[σ]μα-
 [τα] φέρειν ἐπὶ τὸ σῆμα· ὅπου ἂν θάνῃ, ἐπ[ὶ]ν ἐ-
 ξενιχθεῖ, μὲ εἶναι γυναικάς π[ρὸ]ς τῆν οἰ-
25 κίην ἄλλας ἢ τὰς μαινομένας· μι[α]ίνεσθ[η]-
 [α]ὶ δὲ μητέρα καὶ γυναῖκα καὶ ἀδε[λφ]εὰς κ[α]-
 [α]ὶ θυγατέρας· πρὸς δὲ ταύταις μὲ π[λέον] π[ο]-
 [ε]ντε γυναικῶν· παιδας δὲ τ[ῶν] θ[υ]γ[ατρῶν] κ[α]-
 [ἀ]νεψιῶν· ἄλλον δὲ μ[ε]δένα· τοὺς μι[α]νομέ-
30 [νο]υς] λουσαμένου[ς] ΠΑΡ[....]Ο[....]
 [ὔδα]τος [χ]ύσι κα[θ]αρ[ο]ὺς εἶναι ΕΩΙ[.....]
 +++
 +++
 [...]

Estas son las leyes sobre los que han perecido. Que se celebren los funerales siguiendo estas [sc. leyes]: [sc. que se amortaje] en tres piezas de tela: una colcha, una que cubra encima y otra envolviendo [el cuerpo]; y que puedan ser menos, siempre que no cuesten más de cien dracmas. Que se transporte el cuerpo sobre una camilla con patas en forma de cuña y que no se recubra (?) con tela. Que se lleve también vino hasta la tumba, pero no más de tres coes, y aceite, pero no más de una coe, y que se lleven los recipientes. Que se lleve al muerto, ya amortajado, en silencio hasta la tumba. Que se sacrifique un animal según las costumbres ancestrales. Que, de la tumba, se lleven adentro [sc. de la casa] la camilla y las colchas y que, al día siguiente, un hombre libre asperja, primero, la casa con agua de mar y, seguidamente, [todas las habitaciones] con un hisopo. Cuando se haya hecho la lustración, que la casa sea pura y que se sacrifique en el hogar. Las mujeres que participen de los ritos funerarios deben alejarse de la tumba antes que sus maridos. Que no se hagan los ritos del trigésimo día en honor al fallecido. Que no se ponga la *kylix* de vino bajo el lecho, ni se vierta agua ni se ponga polvo sobre la tumba. En el momento que [alguien] muera, cuando se transporte [sc. su cadaver], que no vayan las mujeres a la casa, a excepción de las que ya son impuras: son impuras la madre, la mujer, las hermanas y las hijas. Aparte de estas, que no haya más de cinco mujeres: las hijas de sus hijas y de sus primos, pero nadie más. Los impuros tras lavarse [...] son puros con un poco de agua.

Cara B

- [ἔδο]ξεν τῆι
 [β]ουλῆι καὶ
 [τ]ῶι δήμωι·
 [τῆ]ι τριῖτιι
 5 [ἐπ]ὶ τοῖς ἐνι-
 [αυ]σίοις κα-
 [θ]αροῦς εἰ-
 [ν]αι τοὺς ποι-
 [οῦ]ντας · ἐς ἰ-
 10 ξρον δὲ μὴ ἰ-
 [έ]ναι καὶ τῆν
 [ο]ί[κ]ίαν καθα-
 [ρ]ῆν εἶναι, μ[έ]-
 [χρ]ι ᾧν ἐκ τοῦ
 15 [σ]ήματος ἔλ[θ]-
 [ωσιν]. vacat

Pareció bien al consejo y al pueblo: que, al tercer día, durante las celebraciones anuales sean puros los que participan; pero que no vayan al santuario y que la casa sea pura hasta que vuelvan de la tumba.

Cara C

- [ἔδ]οξεν τῆι βουλῆι καὶ τῆι ἐκκλη[σίαι]
 [...] I [...] NT [...] ἐῖπεγ τούς ΕΔΕ[...]
 [...] ΝΤΟ [...] τεσσα[ρ]α[...] αμφ[...] ΙΩΝ [...] ΙΤΝ
 [...] ΝΦ [...] ΙΕΟΝΤΑΙΙΝΔΕΙ(δ?)ΙΔΩΣΙΔΟ[...]Ι[.]
 5 [...]Ι[...]Γ[...]
 [...]
 [...]ΔΕΥ[...]Ο[...]Δ[...]
 [...]Κ[...]ΛΑΣΙΑΜΤ[...]Μ[...]ηι ἕξω τῶ[ν]
 [...]δεδόχθαι [...] ἔχειν εἰσφέρειν εἰς τάς
 10 [...]ΙΤΑΣΕΜ[...]
 [...]

Pareció bien al consejo y a la asamblea: [...] proclamó a [...] cuatro [...] fuera de [...] pareció bien [...] tener que trasladar a las [...]

En la Cara A, la inscripción empieza estableciendo su propio carácter de ley y la temática general (οἶδε νό[μ]οι περὶ τῶν κατ[α]φθι[μέ]νω[ν], 1). Si bien se desconocen las circunstancias exactas que llevaron a la promulgación de los νόμοι, ya desde su publicación, diversos autores las han relacionado con las restricciones que presenta las

leyes solonianas que limitaban las expresiones desaforadas del duelo.¹⁸⁰⁸ Es más, como notan los editores del *CGRN*, este tipo de regulaciones no son del todo extrañas en el mundo griego y se pueden encontrar, con cierta frecuencia, a partir del siglo V.¹⁸⁰⁹ Podemos aducir que el término νόμοι al inicio de la cara A ya parece indicar que nos encontramos ante la codificación de la tradición funeraria en un corpus legislativo. Ciertamente, de ello cabe inferir la preexistencia de una tradición consuetudinaria, previa a esta legislación escrita, que la ley pretende modificar y delimitar. En todo caso, a juzgar por las muchas prohibiciones que a primera vista se observan en el documento epigráfico las modificaciones debieron ser de calado, pero, por lo que podemos suponer, no parecen haber supuesto una ruptura total con la tradición local (cf. cara B). En todo caso, no fue esta una reforma definitiva: las otras dos caras, B y C, inscritas poco después, demuestran que a lo largo del tiempo estas leyes fueron modificadas mediante decretos que emanaban de las instituciones de la polis (B, 1-3; C. 1).

Por lo que atañe a la estructura, la cara A se ocupa siguiendo un orden cronológico pero no sistemático de tres cuestiones:¹⁸¹⁰ (1) el amortajamiento y la preparación de las exequias fúnebres (2-10), (2) la ἐκφορὰ y la sepultura (10-14) y (3) los ritos que seguían a la sepultura, particularmente cuestiones relacionadas con la

¹⁸⁰⁸ Cf. Plut. *Sol.* 21, 5-7. Vid. ya los comentarios de las ediciones mencionadas previamente, especialmente Sokolowsky, cf. asimismo GARLAND (1985: *passim*, particularmente 11-13); ALEXIOU (2002²: 15): «Since contact between Athens and Keos had been maintained through the vermilion trade, it is possible that this law owes something to Solon's. It may also have been connected with the anti-oligarchic movement in Keos which saw Bakchylides exiled between 468 and 459.»

¹⁸⁰⁹ Las desavenencias entre Júlida y Atenas son conocidas a lo largo del siglo IV; el momento de máxima tensión fue una revuelta contra la segunda liga ateniense hacia el 364 (cf. un decreto ateniense *IG. II*² 3, cf. RHODES-OSBORNE (2003: 200 y ss. núm 93)). Algunos investigadores, como Koelher, plantearon que esta inscripción fue inspirada o impuesta por los atenienses, pero esta hipótesis no goza hoy de validez, cf. GARLAND (1985: 14-15). En efecto, la inscripción presenta otros paralelos, como la conocida estela de los Labiadas en Delfos (ca. mediados siglo IV), de temática similar, pero en un contexto cultural privado (cf. ya en el inicio del fragmento C, como ὁ τεθμὸς πρὸ τῶ|ν ἐντοφῆμων, *LSCG* 77 C, 1-2). Por nuestra parte, hemos optado por no tratar *in extenso* esta inscripción de Delfos, porque no se menciona, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, nada relacionado con las prescripciones de pureza ritual, vid. no obstante, el comentario detallado de FRISONE (2000: 103-126) y RHODES-OSBORNE (2003: 2-11, núm. 1).

¹⁸¹⁰ Cf. FRISONE (2004: 373).

purificación de la casa del difunto, la prohibición de realizar ciertos rituales y la impureza de las mujeres y otros miembros de la familia (14-31). Pese a que nuestro centro de interés es, evidentemente, el último punto es necesario abordar brevemente las otras partes de la inscripción.

Una primera cuestión que debemos señalar es el silencio de esta inscripción en cuanto a otras fases previas del rito fúnebre, como la preparación del cuerpo del difunto, la πρόθεσις o el luto; ello se debe, como argumenta FRISONE (2000: 97), a su menor incidencia en la esfera pública y por ser ritos de carácter doméstico. (1) Las primeras líneas se ocupan de las diversas piezas de tela o vestimentas (ἐμαῖοι) que debían amortajar el cuerpo del difunto. El número de mantos se limita a tres o menos siempre que no superaran un determinado valor.¹⁸¹¹ Estos se situaban en diversas posiciones respecto al cuerpo (στρώματι καὶ ἐνδύματι [καὶ] | [ἐ]πιβλέματι, 3-4)¹⁸¹² y tenían en común ser blancas (λευκοῖς, 4). La cuestión del color es substancial, puesto que, a diferencia del número de telas, se presenta como una prescripción no de carácter suntuario sino de tipo ritual. En ese sentido, algunas fuentes literarias consideran el blanco el color por excelencia de las ropas de los finados. Particularmente, no ha escapado a FRISONE (2000: 66-68, *ad loc.*) una curiosa reflexión en torno al código de colores en los funerales en un pasaje de Plutarco (*Quaestiones Romanae*, 270d-f, núm. 26). El polígrafo de Queronea se interroga sobre la costumbre romana de que la mujeres vistan de blanco con redecillas blancas en el pelo cuando realizan el duelo (Διὰ τί λευκὰ φοροῦσιν ἐν τοῖς πένθεσιν αἱ γυναῖκες ἱμάτια καὶ λευκοὺς κεκροφάλους;). Aduce en un tono jactancioso diversas razones posibles: una de ellas es que tal vez pretenden asimilarse al muerto, que viste de blanco, (τὸ σῶμα τοῦ τεθνηκότος ἀμφιεννύουσι λευκοῖς),¹⁸¹³ para que su alma pueda partir ‘brillante y pura’ (ἐκείνην λαμπρὰν καὶ καθαρὰν προπέμπειν) tras su muerte. A partir de aquí, inicia una interesante reflexión sobre el color blanco, al que, en oposición al negro y al púrpura, considera el *único (color)*

¹⁸¹¹ Cf. nuevamente Plut. *Sol.* 21. 6.

¹⁸¹² Cf. *DGE s.v.* ἔνδυμα; Seguimos la interpretación de *LSCG* pág. 190: «Je crois que le στρώμα était un tapis sur lequel reposait le mort, cf. l. 13-14.»

¹⁸¹³ Jámblico (*VP.* 28. 155) nos transmite también esta curiosa costumbre, asociada a la teleología pitagórica: τοὺς δὲ τελευτήσαντας ἐν λευκαῖς ἐσθῆσι προπέμπειν ὅσιον ἐνόμιζε, τὴν ἀπλὴν καὶ τὴν πρὸς ὅτιν αἰνιττόμενος φύσιν κατὰ τὸν ἀριθμὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων.

auténtico y sin mezcla, no manchado por el tinte e inimitable (μόνον οὖν τὸ λευκὸν εἰλικρινὲς καὶ ἀμιγῆς καὶ ἀμίαντόν ἐστι βαφή καὶ ἀμίμητον). Por esta razón, es el color más deseable para los que van a ser enterrados (οἰκειότατον οὖν τοῖς θαπτομένοις), ya que, una vez separado del cuerpo, el finado se convierte, también, en *algo sin mezcla y puro* (τι γέγονε καὶ ἀμιγῆς καὶ καθαρόν). Más allá de las evidentes resonancias filosóficas de este pasaje,¹⁸¹⁴ parece que existía un código cromático asociado a las ropas del difunto antes de ser enterrado y que, al menos en época de Plutarco, la blancura era asociada a la pureza del alma. Es tentador asociar la blancura de las ropas con el ritual de limpieza del cadáver, extremadamente detallado ya en Homero.¹⁸¹⁵ En ese sentido, a juicio de FRISONE (2000: 67), esta asociación entre blancura y pureza podría incluso remontarse a Homero, particularmente en la oposición entre la blancura de los huesos del difunto en la urna (ὄστέα λευκά, 22. 252), una vez finalizados los ritos fúnebres, y la degradación de los cadáveres insepultos de los soldados (φονέα). No obstante, como nota la propia investigadora italiana, no sabemos hasta qué punto esta costumbre estaba extendida en la Grecia arcaica y clásica, dado que encontramos notables contraejemplos en los que el color de la mortaja fúnebre varía.¹⁸¹⁶

¹⁸¹⁴ Cf. particularmente, Pl. R. 429d-430b.

¹⁸¹⁵ Vid. nuevamente, pág. 94 y ss.

¹⁸¹⁶ Cf. ALEXIOU (2002²: 5). El sudario es blanco ya en *Il.* 18. 352-353: ἐν λεχέεσσι δὲ θέντες ἐανῶ λιτὶ καὶ ἀλυψαν | ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς, καθύπερθε δὲ φάρεϊ λευκῶ; Paus. 4.14, 3 (en relación con un sueño premonitorio de Aristodemo, en el que abandona su vestido negro por otro blanco): οἱ Μεσσηνιοὶ τῶν ἐπιφανῶν τὰς ἐκφορὰς ἐποιοῦντο ἐστεφανωμένων καὶ ἱμάτια ἐπιβεβλημένων λευκά; cf. aún más claramente la oposición de colores en Artem. 2. 3, 21-23: ἀνδρὶ δὲ νοσοῦντι λευκὰ ἔχειν ἱμάτια θάνατον προαγορεύει διὰ τὸ τοὺς ἀποθανόντας ἐν λευκοῖς ἐκφέρεσθαι, τὸ δὲ μέλαν ἱμάτιον σωτηρίαν προσημαίνει. Cf. no obstante, la antes mencionada ley funeraria de Delos, que prescribe justo lo contrario: que la ropa del difunto sea negra *LSCG* 77, 5-6: τὰν δὲ παχεῖαν χλαῖναν φαωτὰν εἶμεν. Según Plutarco (*Lyc.* 27, 1), los espartiatas eran enterrados con una tela púrpura y ramas de olivo (ἐν φοινικίδι καὶ φύλλοις ἐλαίας), un color asociado evidentemente a las capas que los espartanos portaban en la guerra, cf. Ael. *VH.* 6. 6. Por lo que atañe al código de colores en el funeral, según la conocida ley del Gambrión (ca. siglo III), las mujeres que asistían al funeral debían portar ropas grises, mientras que las de los hombres o niños podían optar por el gris o, si lo deseaban, el blanco (*LSAM* 16, 6-9: [...] πενθοῦσας ἔχειν φαῖαν ἐσθῆτα μὴ κατερρυπωμένην · χρῆσθαι | δὲ καὶ τοὺς ἄνδρας καὶ τοὺς παῖδας | τοὺς πενθοῦντας ἐσθῆτι φαῖα, | ἐὰμ μὴ βούλωνται λευκῇ), vid. el comentario de LE GUEN-POLLET (1991: 231-233); FRISONE (2000: 144-145).

Con todo, sí hay indicios para pensar que, en términos generales, portar vestidos blancos y la pureza eran dos conceptos asociados entre sí durante este periodo: así en una inscripción de un templo de Priene, probablemente un culto familiar, (ca. siglo III) se prescribe *que se entre puro y vestido de blanco* (*LSAM* 35, 3-5: εἰσίναι εἰς [τὸ] | ἱερὸν ἀφνὸν ἐ[ν] | ἐσθῆτι λευκ[ῆι]); de igual modo, en la vecina Pérgamo, en una carta de un rey atálica, tal vez Átalo primero, se ordena que el sacerdote vista de blanco y lleve una corona de olivo (*LSAM* 11, 1-3:[...] φορεῖτω | [χ]λαμύδα λευκὴν καὶ στ[έ]φανον ἐλάας). Por último, en época romana, un reglamento de Zeus y Atenea Cintia en Delos refiere la obligación, entre otras prescripciones, de entrar en el recinto con vestidos blancos (*LSS* 59, 14-15: [ἔ]χοντας ἐσθῆτα λευ[κ]ήν).

En (2) nos encontramos ante diversas instrucciones para llevar el cadáver hasta su tumba con un cortejo (ἐκφορά). Una primera cuestión son las disposiciones en lo que atañe a la camilla (κλινή), la disposición del cuerpo en ella y el modo de transportarlo. Una cuestión irresoluble es la secuencia ΔΟΛ[.]Σ[.]ΕΡΙΑ (7), con total certeza un neutro plural complemento directo de καλύπτειν. Al respecto encontramos diversas propuestas: por un lado, en la edición de Sokolowsky se puede encontrar la reconstrucción δ' ὀλ[ο]σχερ[έα], 'el torso', una lectura hoy descartada, dado que no hay contracciones de partículas en la cara A; por el otro, siguiendo una propuesta de Hoffman, Frisone ha sugerido que se trate de la forma δολ[ο]σ[χ]έρ[εα], un *unicum*, que la investigadora interpreta, a través de una glosa de Hesiquio (*s.v.* δόλος) como 'piedi o i supporti inferiori della κλινή', pero, de ser así, estamos lejos de poder explicar el porqué de esta prescripción ritual.¹⁸¹⁷ Las disposiciones que siguen son de ámbito claramente suntuario: pretenden fijar un límite tanto a la ofrenda de vino como de aceite, probablemente aromático, sobre la tumba (8-10), dos sustancias que probablemente jugaban un papel importante en el sacrificio (12) y los ritos posteriores. Que se explicita que se debe llevarse los recipientes en los que se transportaban estas estas sustancias ([τὰ δὲ] | [ἀ]γγεῖα ἀποφέρεσθαι, 9-10) es indicativo de que existía la costumbre contraria, esto es,

¹⁸¹⁷ Cf. FRISONE (2000: 73-74, *ad loc*), vid asimismo *CGRN35 ad loc*: «It is difficult to see why one would take pains to avoid the covering of the bier's nails [...]. Given this and since there is no evidence for a noun δολοσχερής, we are at a loss as to how to interpret this passage.»

abandonar *in situ* los recipientes de las ofrendas fúnebres, como parece confirmar la arqueología.¹⁸¹⁸

Más interesante para nuestros propósitos es que se decreta absoluto silencio durante el traslado del cadáver, cubierto de cabeza hasta los pies, hasta llegar a la tumba (τὸν θανά[ν]τα [φέρειν] | [κ]ατακεκαλυμμένον σιωπῆι μέχρι [ἐπὶ τὸ] | [σ]ῆμα, 10-12). Este parece ser un punto coincidente con otras regulaciones¹⁸¹⁹ y, desde un punto de vista antropológico, se ha considerado que este silencio pretendía minimizar el impacto de la comitiva fúnebre sobre la polis, al cruzar momentáneamente el espacio cívico. En efecto, en una conocida monografía, LORAUX (1990: 20-23, 33 y ss.) exponía que este tipo de medidas tenían como objeto revertir parte del πάθος que azotaba en esos momentos la polis, particularmente entre las mujeres. No obstante, es claro que en estos comportamientos también había una motivación religiosa, indisociable de la anterior: el hecho de cubrir casi totalmente el cuerpo del fallecido puede interpretarse como una medida de protección contra la posible impureza que podía desprenderse del cuerpo, y que podía afectar a los conciudadanos; de igual modo, guardar silencio no solamente es una marca de sobriedad y de control del πάθος, sino que sugiere también marginación e impureza de cuantos han tenido contacto directo con el muerto.¹⁸²⁰

Tras la llegada a la tumba, tiene lugar el sacrificio de un animal (11-12) según las costumbres ancestrales ([κ]ατὰ τὰ πάτρια|[α]). Como notan los editores del *CGRN* 35, προσφάγιον es un término poco documentado que, en este contexto, debe tener un significado próximo al πρόσφαγμα, un sacrificio sobre la tumba del difunto.¹⁸²¹ La cláusula κατὰ τὰ πάτρια, que ya hemos observado en otros documentos epigráficos,¹⁸²² indica que el procedimiento para realizar el sacrificio era conocido y estaba

¹⁸¹⁸ Cf. FRISONE (2000: 77-78).

¹⁸¹⁹ Frisone nota la correspondencia *ad litteram* con *LSCG* 77 13-15: τὸν δ|ἐ νεκρὸν κεκαλυμμένον φ|ερέτω σιγᾷ [...];

¹⁸²⁰ Cf. SUÁREZ DE LA TORRE (2007: 51): «En cualquier caso no estamos tan lejos de la función que hemos visto del silencio en la purificación, en cuanto que denota la marginación del resto de la sociedad y la interrupción del orden vital cotidiano.»

¹⁸²¹ Cf. LSJ. πρόσφαγμα, que pone a colación el testimonio de E. *Hec.* 41: τῦμβῳ πρόσφαγμα, contra Ziehen en *LSS* II 93, consideraba el término un sinónimo de πρόσθυμα, vid. el comentario de FRISONE (2000: 79, *ad loc.*).

¹⁸²² Cf. *CGRN* 13, A. 17: τὰ πατρίδια; *IG* XII 1, 677, 4-5: κα|τὰ πάτρια.

particularmente regulado, por lo que esta sección de la inscripción no parece incorporar ningún cambio en la tradición entonces vigente. Sin embargo, se deja constancia de ello.

Una vez cumplidos los ritos, la inscripción refiere la obligación de traer de vuelta al hogar (ένδόσε, 14) la κλίνη, esto es, la camilla, y el στρώματα, una de las tres telas έματτοι mencionadas previamente. FRISONE (2000: 80-81) señala con acierto que el término se presenta aquí en plural mientras que al inicio de la inscripción está en singular (στρώματι, 3): ante esta inconsistencia, la investigadora propone la posibilidad de que se empleasen más de un στρώμα para cubrir el lecho fúnebre sobre el que era transportado el difunto. El retorno de estos objetos, particularmente del στρώμα, que debemos imaginar de un gran valor ornamental, tenía tal vez como función impedir un «gaspillage inutile» (Sokolowsky) si bien, no es descartable que respondiera a algún tipo de precepto ritual.

(3) Las líneas que siguen se ocupan, de un modo algo desordenado, de diversas cuestiones posteriores a los ritos funerarios. En primer lugar, se ocupan de cómo restablecer la pureza ritual en el hogar, ya que la casa era considerada impura por la defunción que se había producido allí.¹⁸²³ El rito es particularmente pautado y sigue una secuencia temporal. Parafraseando el texto griego, se dice que al día siguiente, en primer lugar (πρώτον, 16), un hombre libre debe asperger con agua de mar el hogar ([δι|α]ρραίνεν την οικίην [έ]λεύθερον θαλά[σση]||ι, 14-16), que, a continuación (έπειτα, 16), este asperja todas las habitaciones interiores con un hisopo (ύσώπωι ο[ικη]τή[ρ]ι[α] άπ||[α]ντα, 16-17) y, finalmente, una vez hechas las asperciones (έπήν δέ διαρανθήι, 17), la casa se considere pura y se sacrifique en la ιστή (θύη θύεν έφι[σσι] |α], 17-18).

Por lo que atañe a la purificación con agua de mar, ya hemos mencionado previamente que esta substancia era empleada en diversos ritos de purificación.¹⁸²⁴ Que el purificador sea un externo indica claramente que la purificación no podía ser llevada a cabo por uno de los habitantes de la casa, dado que, previsiblemente, todos estos se encontraban en un estado de impureza. Es sugerente que dicha purificación deba ser

¹⁸²³ Cf. PARKER (1996²: 35-36) menciona que en la entrada de la casa estaba dispuesto un recipiente con agua para las purificaciones, cf. Ar. *Ec.* 1033; E. *Al.* 99-100.

¹⁸²⁴ Cf. particularmente E. *IT.* 1193: θάλασσα κλύζει πάντα τάνθρώπων κακά, vid. BEAULIEU (2016: 33-34; 2018). Vid. las notas al pie 160 y 161.

realizada por un hombre libre (ἐλεύθερον), ya que esta elección parece no basarse en un conocimiento profundo de los ritos, sino en el estatus jurídico de aquel que realiza la purificación. De ello se desprende que el estatus social entre purificador y purificado es un componente esencial a la hora de hacer efectivo el rito. Por lo que atañe a la línea 16 nos encontramos ante múltiples lecturas: por un lado, la lectura canónica, presente en las *IG* y aceptada por los editores del *CGRN*, [ι] πρῶτον, ἔπειτα δ[ε] ὑσώπωι ο[ικη]τή[ρ]ι[α] ἄπ], y, por el otro, una nueva lectura planteada por KLAFFENBACH (1948), que ha sido seguida por Sokolowsky, Körner y Frisone, según la cual se reinterpretan los rasgos transversales y verticales de algunas letras : [ι] πρῶτον, ἔπειτα δὲ ὕ[δ]ατι λούεν γῆ[ι] χ[ρῖς]. Coincidimos con los editores del *CGRN* en que el facsímil de la inscripción no parece justificar esta nueva lectura, particularmente a la hora de interpretar, a partir de tres pequeños rasgos horizontales, λούεν o el cambio de lectura de ι por χ al final de la línea. La lectura que hemos adoptado es deudora de una hipótesis de Dragoumis, aceptada por von Gaertringen, que reconstruye el término ὕσ(σ)ωπος, documentado en contextos más tardíos.¹⁸²⁵ En ese sentido, con buen tino, el *CGRN* nota que la purificación con hisopo no se documenta en otras fuentes, si bien el uso de plantas en los rituales de purificación no es extraño.¹⁸²⁶ El inicio de la línea 17, ἐπὶν δὲ διαρανθῆι, reformula el contenido de la línea anterior y no deja lugar a duda de que, en ambos casos, el gesto ritual era una aspersion, en una primera ocasión, con agua de mar, y en el exterior; en una segunda, de acuerdo con la lectura adoptada, mediante un hisopo en el interior del hogar. El gesto simbólico de emplear agua no deja lugar a duda de que nos encontramos ante una imagen “metafísica” de la suciedad instalada en el hogar, particularmente en su interior.

A primera vista en la línea 17, observamos un cambio de tamaño en la letra para introducir un texto de una largura inusitada. Según los editores del *CGRN 17 Commentary ad loc.*: «This line was erased by the scribe and then re-inscribed with more

¹⁸²⁵ Cf. *LSJ. s.v.* ὕσσωπος

¹⁸²⁶ PARKER (19962: 228-229) menciona el caso del laurel, cf. particularmente, Call. *Fr.* 194. 28-31: ὄφρῳ ὡν ἐλαίη, τοὺς δὲ παῖδας οὐ Βράγγχος | τοὺς τῶν Ἴωνων, οἷς ὁ Φοῖβος ὤ[ρ]γισθη, | δάφνη τε κρούων κῆπος οὐ τομ[ὸν] λαοῖς | δις ἢ τρις ε[ι]πῶν ἀρτεμέας ἐποίη[σε]. Nótese, no obstante, que no parece que cumpla el mismo objetivo que el hisopo en la lustración, ya que el laurel parece ser el medio de purificación y no el medio de aspersion. Vid. en ese sentido, el caso del agnocasto, en la pág. 345.

narrowly spaced letters. The cutter's motivation eludes it» y proponen que ello se debe a que, probablemente, era necesario aclarar alguno de los puntos tratados anteriormente. En ese sentido, nos parece que la expresión καθαρήν ἐναι τὴν οἰκίην parece querer reafirmar la efectividad de las prescripciones rituales antes indicadas. De hecho, esta recobrada pureza en el hogar es sancionada con el sacrificio en torno a la ἱστίη (καὶ θύη θύεν ἐφ[στὶ|α], 16-17),¹⁸²⁷ puesto que la pureza es una condición indispensable para la celebración de sacrificios. A criterio de FRISONE (2000: 82) este ritual constituía también un rito de reintegración en la vida religiosa, que, iniciándose en el ámbito doméstico de la ἱστίη,¹⁸²⁸ se extendía a la esfera pública.

A continuación, se ocupa de las mujeres que tomen parte del funeral ([ἐ]πὶ τὸ κῆδ[ος], 18).¹⁸²⁹ Una primera dificultad es deducir el significado de πρότερος (19) que puede referirse tanto a anterioridad en el tiempo, como a anterioridad en el espacio. Como con las leyes de Gortina, este texto ha sido relacionado con el paralelo de las leyes atenienses presentadas en un discurso de Demóstenes: según recoge una ley de *Contra Macártato*, los varones debían ir delante y las mujeres detrás a la hora de dar sepultura al cadáver (βαδίζειν δὲ τοὺς ἄνδρας πρόσθεν, ὅταν ἐκφέρωνται, τὰς δὲ γυναῖκας ὀπίσθεν, D. 43, 62), pero, en el caso de Júlida, se trata del final del ritual. No obstante, parece haber cobrado mayor credibilidad entre los estudiosos actuales la tesis contraria:

¹⁸²⁷ Recuérdese la simbología de la ἱστίη como centro religioso del hogar, probablemente también sensible a la impureza, cf. Th. *Op.* 733-734. Muy probablemente, el sacrificio vendría a demostrar la recuperación de la pureza ritual.

¹⁸²⁸ Asimismo, Frisone interpreta que la llama debía ser renovada para recuperar su pureza. Para ello aduce una costumbre argiva mencionada por Plutarco (*Quaestiones graecae*, 296f-297a, núm. 24), según la cual, en los ritos prescritos a partir del trigésimo día (τριάκοντα) después del duelo, se sacrificaba en honor de Hermes. No obstante, para asar la carne, el fuego del altar debía ser cambiado por ser considerado impuro (τὸ πῦρ ἀποσβέσαντες ὡς μεμασμένον παρ' ἐτέρων δ' ἐναυσάμενοι). Sin embargo, no se trata del mismo tipo de “fuego”, ya que la llama de la ἑστία se define, precisamente, por ser inextinguible y simbolizar así de la pervivencia de la familia.

¹⁸²⁹ A pesar de ser una cuestión secundaria que no afecta a la interpretación, debemos notar el final mutilado de la línea 18, en el que, como mínimo, caben cuatro letras. Por esta razón, otros editores, como Sokolowsky, Koerner o Frisone, reconstruyen κῆδεον, del adjetivo κῆδεος, con un valor substantivado. Por otro lado, dejamos de lado, la propuesta de Hiller, que consideró oportuno añadir la negación μέ, por ser epigráficamente imposible, vid. GARLAND (1989: 12, nota al pie 41 con bibliografía); *CGRN35 Commentary ad loc*; FRISONE (2000: 84).

que πρότερος define la partida prematura de las mujeres. Sin embargo, la razón exacto de ello nos es desconocida, aunque probablemente puede tener relación de algún modo con los rituales que debían ser llevados allí a cabo, como el sacrificio, y que solo admitían la presencia de hombres.¹⁸³⁰ No hay duda de que existía una clara división de roles en el ritual: mientras las mujeres se ocupaban de la preparación del cadáver en el contexto doméstico, los hombres tenían mayor proyección pública.¹⁸³¹

Seguidamente, encontramos una lista de prohibiciones de diversos rituales (20-23). El primero de ellos son los ritos del trigésimo día (τριηκός[τια], 20), que, de acuerdo con el paralelo ateniense del τριακάς, posiblemente eran algún tipo de sacrificio o banquete ritual en honor del difunto que culminaba con el proceso del duelo.¹⁸³² FRISONE (2000: 85) se pregunta si el objetivo de esta prohibición era limitar un periodo excesivo de duelo por el difunto, pero, de ser así, sería más esperable una mención explícita a los periodos del duelo, como sucede en el reglamento de Gambrio. Mayor dificultad tenemos a la hora de comprender los rituales que siguen en las líneas siguientes: situar una *kylix* bajo la cama del difunto o las angarillas (μὲ ὑποτιθέναι κύλικα ὑπὸ τῆ[γ κλί|[v]ην, 21-22) o verter agua (suponemos que en idéntico lugar) y que no se ponga polvo sobre la tumba del difunto (τὰ καλλύ[σμου]τα φέρειν ἐπὶ τὸ σῆμα, 22-23). Ciertamente, este tipo de prohibiciones no parecen tener una función política o anti-suntuaria y, más bien, tienen un matiz claramente religioso o mágico. Así, por ejemplo, el ritual de situar la *kylix* bajo el lecho fúnebre o la cama del difunto ha sido relacionado con una particular tradición germánica, según la cual se pretendía limitar la influencia

¹⁸³⁰ *LSCG* pág. 190: «On ordonne aux femmes de partir les premières de peur, peut-être, qu'elles ne s'attardent au tombeau»; KÖRNER (1993:223) «es werden die nächsten Angehörigen des Toten genannt, denen Waschung und Aufbahrung oblag und die sich daher notwendig befleckten»; FRISONE (2000: 84): «[è] del tutto verisimile che la separazione fra sessi qui indicata dipendesse da un diferente ruolo rituale di uomini e donne nel corso della cerimonia.» Nótese sin embargo que existe otra posibilidad: en la línea 19 encontramos la secuencia ANANΔΡΩΝ, que en nuestra edición es corregida como {αν}άνδρων, admitiendo un error del lapicida. No obstante, ἀνανδρῶν podría ser una forma de ἄνανδρος, 'viuda', de modo que, según esta lectura, la ley prescribía que las mujeres casadas partieran antes de aquellas que habían perdido a sus maridos, tal vez, por el papel que jugaban como plañideras.

¹⁸³¹ Cf. CALERO SECALL (2012: 39-41).

¹⁸³² Cf. GARLAND (1985: 39-41); PARKER (1996²: 36-37); FRISONE (2000: 84-85, vid. nota al pie 110 para las fuentes).

del difunto sobre los vivos,¹⁸³³ mientras que el segundo ritual se ha considerado una suerte de ofrendas fúnebres.¹⁸³⁴ PARKER (1996²: 35-36) reflexiona brevemente en torno a estas cuestiones y sugiere su posible relación con la impureza,¹⁸³⁵ pero lo cierto es que la falta de contexto no nos permite deducir ni las motivaciones de estas prácticas religiosas ni las razones de su posterior prohibición.

Por último, el texto restante se ocupa de la impureza que afectaba a las mujeres y otros miembros de la familia. En primer lugar, una vez ha partido el cadáver, se prohíbe el acceso de las mujeres a la casa del difunto a excepción de aquellas que ya son consideradas impuras (τὰς μαινομένας), a saber, la madre, la mujer, las hermanas y las hijas del difunto. Esta impureza se presenta como consubstancial a este grupo de mujeres: ellas parecen asimilar, por su condición próxima al difunto,¹⁸³⁶ la impureza del hogar, una realidad no del todo extraña ya que, los partos y las relaciones sexuales con mujeres también entrañaban la impureza.¹⁸³⁷ De igual modo, la ley de Júlida parece prever que también puedan acceder, a modo de concesión, otras cinco mujeres que no tuvieran una relación tan próxima al difunto. Ya Ziehen nota la correspondencia exacta con el procedimiento ateniense que recoge, nuevamente, el *Contra Macártato*. Según esta ley, la presencia de las mujeres estaba vetada durante el transporte a la tumba a excepción de aquellas que estuvieran dentro del grado de hijos de primos (πλὴν ὅσαι ἐντὸς ἀνεψιαδῶν εἰσι, 43, 62); de igual modo, tampoco podían entrar en la casa del difunto (εἰς τὰ τοῦ ἀποθανόντος) una vez hubiera partido el cadáver, a excepción, nuevamente de este grupo familiar (γυναῖκα μηδεμίαν πλὴν ὅσαι ἐντὸς ἀνεψιαδῶν εἰσίν).

¹⁸³³ Cf. FRISONE (2000: 87, con referencias).

¹⁸³⁴ Cf. *LSCG* pág. 190.

¹⁸³⁵ «Interpretation here is guesswork, but modern parallels make it plausible the point of these rituals was to banish death pollution from the house, the first two by catching it in a vessel of water which was then poured away, and the third by sweeping it out with the household's physical dirt and depositing it where it belonged, at the tomb.»

¹⁸³⁶ Cf. particularmente la evidencia de la nueva *lex sacra* de Tiatara que menciona la impureza dura desde el momento del entierro o cuando el familiar ausente ha sido informado de ello, cf. MALAY-PLETZ (2017: núm. 1, l. 1-4: ἀγνεύεται ἀπὸ ὀμαίμου | κήδους, ἀφ' ἧς ἂν ἡμέρας θάψη | ἢ μὴ συνπαρὸν ν αἴσθηται, ἡμέρας | ἐννέα [...]).

¹⁸³⁷ STEARS (2005: 92-94); CALERO SECALL (2012: 39).

No obstante, la interpretación de las líneas 27-30 de la inscripción de Júlida es compleja no solo por su estado fragmentario sino también por una clara incongruencia entre los géneros: así, después del genitivo plural *γυναϊκῶν* encontramos la ambigua secuencia *παίδας δὲ τ[ῶν θ]υγ[ατρῶν κ' | ἄ]νεψιῶν*; seguidamente el neutro *ἄλλον δὲ μ[ε]δένα* y, a continuación, en lo que parece una nueva oración, ciertos individuos, en masculino, considerados impuros (*τοὺς μι[ανομέ] | νους] λουσαμένου[ς]*, 29-30). Ziehen (*LSS II* pág. 207) consideró que, en verdad, se trataba de dos secuencias diferentes: por un lado, las mujeres de la familia nuclear y otras cinco mujeres, y, por el otro los hijos (en masculino) de hermanas y primos. Otra interpretación plausible, siguiendo el paralelo ateniense es considerar que *γυναϊκῶν* es especificado por la construcción en acusativo de la línea siguiente esto es, por sentido, las hijas de las hijas y los primos en segundo grado. A pesar de que la interpretación más adoptada es la primera,¹⁸³⁸ nos parece más adecuado pensar que el círculo familiar que se mantenía en casa estaba compuesto solo por mujeres, no solamente porque así es totalmente coincidente con el paralelo ateniense, sino porque en las líneas precedentes se ocupa de la impureza de la mujer. En ese sentido, en un ambiente claramente femenino, parece más lógico pensar que se permitía el acceso al hogar a otras mujeres, aunque sea en un grado de parentesco más alejado, mientras el cadáver era transportado por la ciudad. Ciertamente, este acceso a mujeres externas al núcleo familiar no impide la presencia, posteriormente, de otros miembros masculinos de la familia nuclear, que ciertamente debían llevar a cargo el sacrificio en la *ιστή*.¹⁸³⁹

En ese sentido, nos atrevemos a conjeturar que los participios substantivados de las líneas siguientes probablemente hagan referencia a los miembros masculinos de la familia. El término *λουσάμενος* (30) indica un tipo de purificación mediante agua, similar a las aspersiones que tenían lugar en el hogar. Así mismo, en la última línea el

¹⁸³⁸ Cf. KORNER (1993: 223); PARKER (1996²: 38-40); *CGRN*35.

¹⁸³⁹ Idéntica idea parece apuntar FRISONE (2000: 90): «Le donne contaminate, le parenti piu strette del defunto, mantengono una condizione rituale che consente loro di continuare il cordoglio per lui, rientrare nella sua casa e probabilmente partecipare ai riti domestici di purificazione. La definizione preventiva di un novero di sole donne contaminate dal *μάσμα* del morto suggerisce la presenza di una particolare concezione dell'impurità rituale, che trova spazio accanto a quella, tradizionale, di una condizione che nasce dal contatto col morto o con la tomba e dalla partecipazione ai riti funebri.»

sintagma reconstruido [ῥδατ]ος [χ]ύσι parece señalar también hacia ese tipo de purificación: dicho ritual parece ser definitivo, ya que a continuación eran considerados puros (κα[θαρ]οὺς εἶναι, 31).

La cara B ha sido conservada prácticamente íntegra, se presenta en forma de decreto¹⁸⁴⁰ y parece introducir una modificación o algún tipo de *nuance* al contenido de la cara A. El texto menciona unos rituales llevados a cabo anualmente (ἐνι[αυ]σίοις) desde la celebración del funeral.¹⁸⁴¹ Ciertamente este ritual, que podía incluir también una suerte de banquete fúnebre, parece entrar en contradicción con la prohibición de los *τριηκόστια* (20) de la cara A. No obstante, el carácter de estos rituales responde a una casuística diferente a la explorada en la cara A: se trata de la conmemoración de la muerte del fallecido, un rito particularmente documentado en el mundo griego hasta época romana.¹⁸⁴² Como los funerales, quienes participaban en dichos ritos se veían afectados de la impureza. Sin embargo, el orden, que los editores del *CGRN* tildan de anti-chronological, oscurece notablemente la comprensión del texto. En ese sentido, una lectura inversa de la inscripción puede ayudar a clarificar esta cuestión:

(1) [ο]ι[κ]ίαν καθα|[ρ]ῆν εἶναι, μ[έ]|[χρ]ι ἄν ἐκ τοῦ |[σ]ήματος ἔλ[θ]|[ωσιν] (12-16)

(2) ἐς ἰ|ερὸν δὲ μὴ ἰ|[έ]ναι (9-11)

(3) [τῆ]ι τρίτῃ |[έπ]ι τοῖς ἐνι|[αυ]σίοις κα|[θ]αρὸς εἶ|[ν]αι (5-9)

(1) La casa es pura hasta que (*sc.* los que realizan el ritual, τοὺς ποι|[οῦ]ντας 8-9) vuelvan de la tumba, (2) que no vayan al templo, (3) al tercer día de realizar el ritual son puros.

Por último, en la cara C se mencionan tanto la βουλή como la ἐκκλησία, una fórmula inicial común en otros decretos de Ceos del siglo V. FRISONE (2000: 94-95) indica que en la laguna debería estar el nombre del que hizo la propuesta de decreto, de acuerdo con otros testimonios de la isla. Dado que es prácticamente ilegible no podemos suponer el contenido, que probablemente estaba relacionado con las otras dos caras.

¹⁸⁴⁰ Precisamente, tanto el dialecto, como su promulgación en forma de decreto han servido para datar esta cara de la inscripción un par de décadas después

¹⁸⁴¹ Cf. *LSJ* s.v. τρίτος V con las fuentes, cf. particularmente Poll. 8.146, que menciona que el día del ritual puede variar.

¹⁸⁴² Cf. FRISONE (2000: 93)



Realizado el análisis de las diversas cláusulas conviene subrayar algunos aspectos generales de estos νόμοι y presentar de manera sucinta algunas conclusiones entorno a este interesante documento epigráfico. De acuerdo con GARLAND (1989: 13), nos parece erróneo reducir este documento a una ley anti-suntuaria o, en palabras de Alexiou, antioligárquica: si este fuera su propósito, se haría mayor énfasis en el aspecto económico, prescribiendo, incluso, alguna sanción económica.¹⁸⁴³ Al contrario, este νόμος tiene, más bien, como objetivo pautar y articular, de un modo más o menos exhaustivo, tanto los ritos funerarios en el momento en que se interrelacionan en la esfera pública, como gestionar la impureza que se desprende de los mismos, obviando otros aspectos inherentes a los ritos fúnebres que quedan en la esfera privada. Es sugerente que su contenido no quede legitimado por un oráculo o por otro tipo de autoridad religiosa o, incluso, por una tradición consuetudinaria más o menos explicitada; al contrario, la legitimidad parece emanar de los órganos legislativos de la polis y, por tanto, del conjunto de los ciudadanos (δῆμος, B. 2.). De este modo, el documento parece redefinir los ritos funerarios y dar una norma común para todos los ciudadanos, en aras de velar por la armonía de la ciudad. Estos νόμοι no nacen *ex nihilo*: parten sin duda de una tradición anterior, que, sin embargo, está sujeta a la autoridad de las instituciones políticas, al menos a partir de ese momento. Estos órganos de decisión se presentan con poderes para definir los rituales, pero también para modificarlos y revisarlos según las situaciones del momento, como parece evidenciar particularmente la cara B).

La pureza y la impureza son dos cuestiones centrales en un sector importante de la inscripción (A. 23-31, B). En ese sentido, la inscripción parece discernir aquellos rituales que, por así decirlo, tienen un carácter supersticioso y dejan de tener validez, (A. 20-23), de aquellas prácticas que sí son efectivas y relevantes para la vida común, particularmente para la pureza y la reintegración de la familia después del funeral. Regular la impureza se presenta como una prioridad para el bienestar de la polis: limitar qué mujeres son impuras y el acceso a la οἰκίη busca, a nuestro parecer, controlar la impureza y relegar su inevitable nocividad, en la medida de lo posible, al ámbito

¹⁸⁴³ No obstante, sí que es posible una influencia democrática en su promulgación, vid. FRISONE (2000: 101) sobre la posible influencia del santuario de Apolo Delio.

doméstico. La impureza se presenta como un estado consubstancial de los individuos más próximos del fallecido, y en particular, afecta a las mujeres. En ese sentido, las mujeres impuras (*μιανομένας*, 25) se definen por su relación con el difunto, probablemente en relación con el papel que jugaban en los rituales de preparación del cadáver y en el duelo.¹⁸⁴⁴ El acceso limitado a la *οἰκία*, según nuestra interpretación, a mujeres relacionadas en primer grado con el difunto y cinco mujeres más puede ser también una medida de orden social, para poner freno para los lamentos y el duelo. Por lo que refiere a las purificaciones, llama la atención la simplicidad de estas: una mera aspersion, realizada por cualquier hombre libre, basta para devolver la pureza al hogar, mientras que los hombres deben realizar, de acuerdo con el texto conservado, abluciones.

A nuestro entender esta insistencia en cuándo se recobra la pureza (A. 17) parece indicar que, al menos antes de la inscripción, no existía un consenso de *cómo* y *cuándo* se restablecía la pureza. En ese sentido, las instituciones políticas de Júlida parecen tener competencias para legislar sobre la cuestión e imponer un modo adecuado y práctico para indicar a los ciudadanos qué rituales son efectivos para eliminar la impureza. Con ello, se demuestra nuevamente que la impureza es un concepto maleable y flexible, pero que en todo caso tiene una afectación/repercusión doble: en el ámbito privado y en el ámbito público; es precisamente este segundo ámbito el que permite comprender el interés de las instituciones políticas por monitorizar los rituales relativos a la purificación.

6.3.3. Reglamento funerario de Gambrio (ca. 300)

Este interés por regular la participación de las mujeres en los ritos fúnebres es más evidente en una conocida inscripción de Gambrio, una ciudad misia próxima a Pérgamo, en Asia Menor. Encontrada en Pérgamo como parte de la estructura de una fuente,¹⁸⁴⁵ la inscripción se caracteriza por su excelente estado de conservación, si bien presenta algunas dificultades para la interpretación en algunos puntos concretos. La edición

¹⁸⁴⁴ Cf. PARKER (1996²: 39); GARLAND (1989: 12): «It is difficult to resist the impression that we are dealing here with a somewhat rationalistic and attenuated interpretation of *miasma* - one which saw it as a privilege to be granted to a chosen few, rather than as a baleful influence that imperilled the whole community.»

¹⁸⁴⁵ Cf. FRISONE (2000: 141) para el contexto arqueológico.

canónica es de Boeckh (*non vidi*) y, sin apenas modificaciones, fue incorporada en el *Syll*³ 1219, en el corpus de Sokolowsky *LSAM* 16 y en la recopilación de inscripciones de LE GUEN-POLLET (1991: 230-233, núm. 85). Los comentarios más recientes son nuevamente de FRISONE (2000: 139-154) y del *CGRN* 108. Presentamos el texto y su traducción:

ἀγαθῆι τύχῃ, ἱερονομοῦντος
 Δημητρίου, μηνὸς Θαρρηλιῶνος
 δευτέραι, Ἀλέξων Δάμωνος εἵ-
 πεν · νόμον εἶναι Γαμβρειώταις
 5 τὰς πενθοῦσας ἔχειν φαιὰν ἐσθῆ-
 τα μὴ κατερουπωμένην · χρῆσθαι
 δὲ καὶ τοὺς ἄνδρας καὶ τοὺς παῖδας
 τοὺς πενθοῦντας ἐσθῆτι φαιᾷ,
 ἔαμ μὴ βοῦλῶνται λευκῆι · ἐπιτε-
 10 λεῖν δὲ τὰ νόμιμα τοῖς ἀποικομέ-
 νοις ἔσχατον ἐν τρισὶ μηνσίν, τῶι δὲ
 τετάρτῳ λύειν τὰ πένθη τοὺς ἄν-
 δρας, τὰς δὲ γυναῖκας τῶι πέμπτῳ,
 καὶ ἐξανίστασθαι ἐκ τῆς κηδείας
 15 καὶ ἐκπορεύεσθαι τὰς γυναῖκας
 τὰς ἐξόδους τὰς ἐν τῶι νόμῳ γε-
 γραμμένας ἐπάναγκον · τὸν δὲ γυ-
 ναικονόμον τὸν ὑπὸ τοῦ δήμου αἰ-
 ρούμενον τοῖς ἀγνισμοῖς τοῖς πρὸ
 20 τῶν Θεσμοφορίων ἐπεύχεσθαι τοῖς ἐμ-
 μένουσιν καὶ ταῖς πειθομέναις τῶι-
 δε τῶι νόμῳ εὔ εἶναι καὶ τῶν ὑπαρχόν-
 των ἀγαθῶν ὄνησιν, τοῖς δὲ μὴ πειθο-
 μένοις μηδὲ ταῖς ἐμμενούσαις τὰ-
 25 ναντία · καὶ μὴ ὄσιον αὐταῖς εἶναι, ὡς
 ἀσεβοῦσαις, θύειν μηθενὶ θεῶν ἐπὶ δέ-
 κα ἔτη · τὸν δὲ μετὰ Δημήτριον
 στεφανηφόρον ταμίαν αἰρεθέντα
 ἀναγράψαι τόνδε τὸν νόμον εἰς δύο
 30 στήλας καὶ ἀναθεῖναι τῆμ μὲν
 μίαν πρὸ τῶν θυρῶν τοῦ Θεσμοφο-
 ρίου, τὴν δὲ πρὸ τοῦ νεῶ τῆς Ἀρτέ-
 μιδος τῆς Λοχίας · ἀνενεγκάτω
 δὲ ὁ ταμίαις τὸ ἀνάλωμα τὸ γε-
 35 νόμενον εἰς τὰ στήλας τῶι
 πρώτῳ λογιστηρίῳ. vacat

A la buena fortuna, cuando Demetrio era hierónimo, el segundo día del mes de Targelión, Alexonte, hijo de Damón propuso: que sea ley entre los gambriotas que las mujeres en duelo lleven un vestido gris sin mancha; es necesario que también hombres y niños hagan duelo con un vestido gris o, si no lo desean, blanco. Que se realicen los ritos a los que nos han dejado (*sc.* los muertos) por espacio de tres meses, que al cuarto los hombres se libren del duelo, las mujeres al quinto y que las mujeres dejen los ritos funerarios y [es] obligatorio que salgan en las procesiones mencionadas en la ley. Que, antes de las purificaciones de las Tesmoforias, el ginecónimo escogido por el pueblo haga una plegaria y ruegue que tengan prosperidad y gocen de sus bienes aquellos que se atengan a la ley y aquellas que la obedezcan; pero, en cambio, para aquellos que no la obedezcan y aquellas que no se atengan a ella [que reciban] lo contrario. Que no sea religiosamente lícito para aquellas, como impías, sacrificar a ninguno de los dioses durante diez años. Que el que sea escogido tesorero del [*sc.* año] siguiente del de Demetrio, haga inscribir esta ley en dos estelas y erija una ante las puertas del Tesmoforión y la otra delante del templo de Ἄρτεμις Λοχία. Que el tesorero dé cuenta del [*sc.* gasto] generado por las estelas en la primera reunión de los auditores

La inscripción es un decreto a propuesta de un ciudadano particular (Ἀλέξων Δάμωνος, 3), pese a que no se mencionan los detalles usuales sobre la asamblea o la institución política a la que se presentó dicha propuesta. Por el contrario, sí que se cita a un cierto Demetrio que ocupaba entonces el cargo de ἱερονόμος (ἱερονομοῦντος | Δημητρίου, 2-3), el magistrado epónimo, que en la vecina Pérgamo, como su nombre indica, tenía una particular importancia en la regulación de cultos.¹⁸⁴⁶ La ley parece ocuparse de la duración del luto y el comportamiento de hombres, niños y, especialmente, mujeres durante el luto (τὰς πενθούσας / τοὺς πενθοῦντας). A nivel formal, la inscripción puede dividirse en tres grandes partes: un breve preámbulo que menciona a los agentes y el momento de su promulgación (1-5), la ropa que debía llevarse durante el luto y el tiempo de luto (6-17), la plegaria del ginecónoμο (17-27) y las disposiciones finales para publicar esta inscripción (27-37).

Una primera constatación es que el comportamiento de las mujeres durante el duelo no es solo el principal asunto del documento epigráfico, sino también que estas eran las destinatarias de la inscripción, puesto que al final del texto se ordena que se sitúen dos estelas en el Tesmoforiόν, es decir, el templo de Deméter Θεσμοφόρος,¹⁸⁴⁷ y en el de Ἄρτεμις Λοχία, deidad relacionada con los partos.¹⁸⁴⁸ Este argumento es además reforzado por el hecho de que la imprecación de las líneas 18-25 es realizada por el ginecónoμο, el magistrado encargado de velar por el comportamiento de las mujeres en los rituales,¹⁸⁴⁹ antes de las Tesmoforias, fiestas restringidas a las γυναῖκες.¹⁸⁵⁰

El primer asunto del que se ocupa la inscripción son los vestidos de las personas que llevan luto. A diferencia de niños y hombres, que tienen una mínima capacidad de

¹⁸⁴⁶ Cf. el reglamento de Atenea Nicéforo, *LSAM* 12 (ca. siglo II): Διονύσιος Μηνοφί[λου] | ἱερονομῆσ α<ντε>ς τῶι δήμ[ωι]. Nótese que en este caso sí que se menciona el cuerpo cívico como institución.

¹⁸⁴⁷ “Dadora de θεσμοί”, cf. BURKERT (2007 [1977]: 324, 327-328).

¹⁸⁴⁸ Cf. KING (2002: 88-90), que estudia la relación de esta diosa con la λοχεία, el flujo del parto.

¹⁸⁴⁹ El ginecónoμο era un cargo oficial, pero no religioso, documentado a partir del siglo V. A pesar de su etimología, tenía funciones más amplias que la vigilancia del comportamiento de las mujeres, como por ejemplo vigilaba la buena marcha de fiestas, rituales y banquetes, así como el comportamiento adecuado durante fiestas y rituales, cf. *DGE s.v. γυναικονόμος*, particularmente Arist. *Pol.* 1300a. Vid. la monografía de GARLAND (1981) (*non vidi*), mencionada y sintetizada en OGDEN (2002).

¹⁸⁵⁰ Vid. para una breve descripción de las Tesmoforias en Atenas, pág. 343 y ss.

elección a la hora de escoger el color de sus vestidos –ya sean grises u oscuros,¹⁸⁵¹ como las mujeres, o blancos (φαιᾶι...λευκῆι, 8-9)–, las mujeres deben llevar necesariamente ropas grises u oscuras (ἔχειν φαιᾶν ἔσθη|τα, 4-5) que no deben estar, además, sucias (μὴ κατεροσπυμένην, 5).¹⁸⁵² A criterio de Frisone, este código de colores parece tener una función social que identificaría las tareas de hombres y mujeres en los rituales fúnebres, de modo que subrayaría la alteridad entre estos grupos;¹⁸⁵³ de ser así, cabría preguntarse por qué hombres y también niños pueden escoger un color que los hace asimilables a las mujeres, o bien, pueden optar por el blanco, un color asociado, en buena parte del mundo griego, a la mortaja del difunto. Estamos más de acuerdo con las tesis de Sokolowsky (*LSAM* pág. 47) y LE GUEN-POLLET (1993: 232), a cuyo parecer, estas medidas pretenden, más bien, disminuir las marcas del duelo en las mujeres, ya que vestir de blanco era, hasta cierto punto, asimilarse con el fallecido. De igual modo, la prescripción de no llevar ropas sucias parece remitir a la práctica de lesionarse y abandonar la higiene corporal como manifestación externa del duelo, una costumbre atestiguada ya desde Homero.¹⁸⁵⁴

Como sugiere LORAUX (1990: 36-39), puesta a colación por Frisone, las prescripciones de la inscripción ponen coto a los excesos de las mujeres durante el duelo, pero también tienen en consideración la idiosincrasia femenina. Ello se puede observar en la duración del luto: después de los ritos fúnebres (τὰ νόμιμα τοῖς ἀποιχομέ|νοις, 10-

¹⁸⁵¹ Diversos comentaristas, desde Sokolowsky, subrayan que no conocemos con exactitud qué color es el φαιόν, vid. *Suda*. s.v. φαιόν χρωμα σύνθετον ἐκ μέλανος καὶ λευκοῦ. ἤγουν μύτιον; Φαιόν· ὅτι τῶν χρωμάτων τὰ μὲν ἀπλᾶ ἔστι τὰ ἐναντία, ὡς τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, τὰ δὲ σύνθετα, οἷον τὰ μεταξὺ τούτων.

¹⁸⁵² Ῥυπάω y sus derivados expresan la suciedad física, cf. *DELG* s.v. ῥυπός.

¹⁸⁵³ Vid. no obstante FRISONE (2000: 143): «Proprio per questo la distinzione cromatica "per sessi" introdotta dalla legge di Gambrio sembra indicare quello delle donne, che devono vestire sempre e obbligatoriamente φαιᾶν ἔσθητα, come un lutto "di seconda scelta", con cio indicando una marginalità perfettamente coerente al loro peso sociale e non, come frequentemente si è ritenuto, un loro più significativo coinvolgimento nei rituali di morte.»

¹⁸⁵⁴ Cf. LORAUX (1990: 37). Huelga recordar que esta fue también una de las prácticas reguladas por Solón, cf. Plut. *Sol.* 21. 6, cf. 12. 8. Por su parte, LE GUEN-POLLET (1991: 232) interpreta de otro modo que «(sc. la robe) [e]lle ne doit être pas salie, i.e. souillée de leurs pleurs».

11),¹⁸⁵⁵ cuya duración era de tres meses, la inscripción instruye que los hombres debían acabar el luto (τὰ πένθη, 12) al mes siguiente de los ritos, esto es al cuarto mes, pero a las mujeres se les otorgaba un mes suplementario, de acuerdo con su condición. Durante el tiempo destinado a la celebración de los ritos fúnebres y el periodo de luto, los familiares del difunto se autoexcluían del cuerpo cívico y no participaban en los rituales de la πόλις. Por esta razón, a partir del quinto mes, el decreto ordena que las mujeres debían abandonar totalmente el luto (ἐξάνιστασθαι¹⁸⁵⁶ ἐκ τῆς κηδείας, 14) y era obligatorio (ἐπάναγκον, 17) que tomaran parte de las procesiones (τὰς ἐξόδους, 16). Ἐξόδους es un término ambiguo que designa tanto las procesiones religiosas, como cualquier otra manifestación pública que comportase la participación de las mujeres;¹⁸⁵⁷ esta acepción más amplia puede explicar mejor la mención de otra ley específica, que no conservamos, en la que se regulase la conducta de las mujeres en espacios o actos públicos (τὰς ἐξόδους τὰς ἐν τῷ νόμῳ γε | γραμμένας, 16-17). En todo caso, no hay duda de que participar en estos actos era un deber que significaba la reintegración definitiva y forzada de la mujer en la esfera pública, de modo que, como sintetiza LORAUX (1990: 38) «veiller sur le deuil, c'est d'abord s'occuper des femmes».

En efecto, la ley no solo limita, sino también prohíbe la extensión del duelo. De su prohibición podemos deducir, *a sensu contrario*, que precisamente lo habitual era un “celo” extremo a la hora de realizar el duelo por parte de las mujeres, una práctica que la ley pretendía regularizar en pro del decoro público. Es más, como medida de refuerzo, el texto ordena, además, que se haga una proclamación en un momento esencial para las mujeres casadas dentro del calendario religioso: antes de las purificaciones (τοῖς ἀγνισμοῖς, 19) previas a las Tesmoforias. En este punto, el ginecómodo realizaba una plegaria (ἐπεύχεσθαι, 20)¹⁸⁵⁸ en la que bendecía a quienes siguieran esta ley y

¹⁸⁵⁵ Este término remite, evidentemente, a una tradición funeraria tradicional, en la que probablemente se debía recordar al difunto, cf. FRISONE (2000: 145-146).

¹⁸⁵⁶ LE GUEN-POLLET (1991: 232): «Après quoi [*sc.* quatre moins] nulle place m'était plus laissée aux epán-chements (*sic*) féminins, ainsi que l'indique le verbe *exanistasthai*, dans lequel la préposition *ex* designe l'abandon total et définitif de leur attitude antérieure».

¹⁸⁵⁷ Cf. *LSJ s.v.* ἔξοδος, vid. FRISONE (2000: 147-148).

¹⁸⁵⁸ Este juramento tiene un paralelo exacto la *lex sacra* de Andania (ca. siglo I d.C., *SEG* 59, 403 líneas 1-11, 25-18), según la cual, en ocasión de los misterios locales, el ginecómodo y los sacerdotes

maldecía¹⁸⁵⁹ a quienes no la respetasen. Que de nuevo el principal receptor es el colectivo femenino se puede observar en el hecho de que se emplee tanto el género masculino como el femenino para referirse a los destinatarios (ταῖς πειθομέναις, 21; μηδὲ ταῖς ἐμμενούσαις, 24 nótese el quiasmo con 22-24). Si las palabras del ginécónomo parecen incumbir tanto a hombres como a mujeres, las sanciones políticas y religiosas afectaban únicamente a las mujeres. En ese sentido, la prohibición parece particularmente taxativa, por cuanto no se prevé una sanción económica, sino de tipo religioso: en caso de cometer incuria, son consideradas como impías y, por tanto, dejaba de ser religiosamente lícito para ellas el sacrificar a los dioses durante diez años (μὴ ὄσιον αὐταῖς εἶναι, ὡς | ἀσεβούσαις, θύειν μηθενὶ θεῶν ἐπὶ δέ | κα ἔτη, 25-27). Estas consecuencias recuerdan claramente a las ἀραὶ de juramentos y *defixiones*.¹⁸⁶⁰ En ese sentido, Sokolowsky ya notó dos paralelos que vale la pena mencionar: por un lado, Esquines en *Contra Ctesifonte* trae a colación un juramento entre los anfictions de Delfos, según el cual la persona que quebrantase el ὄρκος, entre otras calamidades, *no podría sacrificar píamente ni a Apolo, ni a Ártemis ni a Atenea Pronea ni entrar en sus templos* (ὄσιως θύσειαν τῷ Ἀπόλλωνι μηδὲ τῇ Ἀρτέμιδι μηδὲ τῇ Λητοῖ μηδ' Ἀθηνᾶ Προναίᾳ, μηδὲ δέξαιντο αὐτοῖς τὰ ἱερά, 3. 111); por el otro, una inscripción funeraria, datada entre el siglo I y III d.C., de Mopsuestia, en Cilicia, recoge una imprecación contra un cierto Trofio y su familia, a los que, entre una amplia lista de imprecaciones, se les maldice con que no puedan sacrificar a los dioses (SEG 6, 786, 16-17: καὶ τὰ ἱερά μὴ | ἐξὸν αὐτῷ ποιῆσαι κατὰ μηδένα | τρόπον).¹⁸⁶¹ Sin duda, se trata de una sanción severa que se extiende durante un periodo de tiempo particularmente largo. Y es que el sacrificio era el acto ritual de mayor importancia, no solo por permitir la comunicación con los dioses, sino porque era uno de los pocos medios mediante los cuales se definía a una persona como miembro de la comunidad.¹⁸⁶² En ese sentido, puede parecer que esta es la única alternativa posible

realizaban, en estilo directo también una advocación de estas características (1-11, 26-28), cf. el extenso comentario de GAWLINSKI (2012: 98-104, 133).

¹⁸⁵⁹ Sobre este valor dual de la εὐχή, vid. RUDHARDT (1992²: 189-192).

¹⁸⁶⁰ VERSNEL (1985: *passim*, particularmente, 262-265), vid. por ejemplo, el juramento de Teos (ca. siglo v), *NOMIMA* I, 104.

¹⁸⁶¹ Cf. el comentario de ZINGERLE (1926: 54-58).

¹⁸⁶² Cf. PEELS (2016: 181).

para castigar personalmente a la transgresora, puesto que, como concluye FRISONE (2000: 150) «Che altro puo essere una donna greca, irresponsabile politicamente, economicamente e giuridicamente nei confronti della sua citta, se non ἀσεβοῦσα?»

A pesar de que no se menciona en ningún momento la impureza ritual, no hay duda de que es un concepto asociado al duelo (cf. no obstante ἀγνισμοῖς, 19). En efecto, la ausencia de las mujeres durante cuatro meses en el espacio público parece apuntar a dicha idea.¹⁸⁶³ Una mayor reflexión merece la prohibición final. LE GUEN-POLLET (1991: 233) consideraba que la etiqueta de ἀσεβούσαις comportaba «une souillure qu’elles avaient contractée en enfreignant une loi protégée par la divinité.» No obstante, el término ἀσεβούσαις remite claramente a la ἀσέβεια, un concepto jurídico articulado desde época clásica y concomitante a la impureza, pero no intercambiable.¹⁸⁶⁴ A nuestro entender, sería erróneo dar a la inscripción una naturaleza excesivamente jurídica, que no parece poseer, habida cuenta su atípica presentación y la ausencia de tecnicismos. Opinamos que la expresión ὡς ἀσεβούσαις (25-27) es ambigua:¹⁸⁶⁵ en nuestra opinión, ὡς introduce un matiz causal-comparativo que las hace asimilables a quienes han cometido una impiedad. Dicho de otro modo, no son consideradas impías, al menos en términos jurídicos (ἀσεβεῖς), pero reciben de manera temporal la sanción que las iguala a los culpables de impiedad.

La lex sacra de Dime (*LSS* 33) de mediados del siglo II nos aporta un interesante paralelo léxico, que refuerza nuestra argumentación. Se trata de una inscripción fragmentaria, que en la parte conservada se ocupa de las normas de conducta durante las Demetrias. Durante estas celebraciones, las mujeres no debían llevar oro ni vestidos de color púrpura al santuario y tampoco podían maquillarse o tocar la flauta (ψημισθιοῦσθαι | μήτε ἀύλην, 7-8). Como menciona Sokolowsky, estas normativas parecen tener como función dotar a la ceremonia de austeridad e incluso cierta severidad, propia de otros

¹⁸⁶³ PARKER (1996²: 40-42)

¹⁸⁶⁴ Cf. NAIDEN (2016: 59-62).

¹⁸⁶⁵ Vid. otra interpretación de DELLI PIZZI (2011: 66): «The conjunction ὡς indicates at the same time a status and the cause of the main sanction, and the expression can therefore be translated as “in their quality of impious” or “as they are impious”.»

cultos femeninos.¹⁸⁶⁶ En caso de transgredir estas normas, *la mujer debía purificar el santuario, como si hubiese cometido impiedad* (εἰ δέ καὶ παρβάλληται, τὸ ἱερόν καθαράσθω | ὡς παρσεβέουσα, 8-11). A pesar de ser un hápax, el verbo παρσεβέω sugiere una acción que deja de lado el σέβας, de un modo próximo a la ἀσέβεια. Nuevamente nos encontramos ante una fraseología semejante introducida por el adverbio o conjunción ὡς + participio. Sin embargo, en este caso, la pena impuesta no parece ser de gravedad: una mera purificación del recinto parece bastar para recuperar la pureza del lugar. Esto contrasta con la gravedad asociada a la ἀσέβεια, que se presenta, además, en las fuentes usualmente como una cualidad permanente para aquel que la infringe.¹⁸⁶⁷

De este modo, estas estructuras con ὡς parecen reflejar una consideración de carácter social y religioso, particularmente la marginalización en los rituales, pero sin repercusiones jurídicas de algún tipo. Pese a que en el reglamento de Gambrio la prohibición de participar en el culto dura largo tiempo, esta acaba desapareciendo por sí misma, como en ocasiones hace la impureza ritual. Sin embargo, no nos aventuramos a afirmar que la prohibición de sacrificar en templos respondiera a una impureza religiosa; a pesar de no poder sacrificar, nada indica que las mujeres infractoras tuviesen vetada la entrada a los santuarios o que fueran consideradas por la comunidad o su entorno inmediato como impura. En ese sentido, la inscripción parece más bien a suspender de manera temporal el derecho a sacrificar a los dioses, como una punición más bien de orden social que religioso, a medio camino de la μιαινοσύνη y de la ἀσέβεια.

¹⁸⁶⁶ Este tipo de regulaciones no son extrañas en otros cultos femeninos del mundo griego, cf. particularmente un culto a Demeter Tesmóforo (Arcadia, siglo v, *LSS*32); culto a *Despoina* (Licosura, también en Arcadia, siglo III, *LSCG* 68); *lex sacra* de Andania *SEG* 59, 403, vid. el comentario de GAWLINSKI (2012: 107 y ss.) con otros paralelos.

¹⁸⁶⁷ Cf. nuevamente NAIDEN (2016: 62), cf. por ejemplo *IGII*²1635, 134-137, en la que los Delios acusados de dicho delito son expulsados de por vida.

CONCLUSIONES



A lo largo de los capítulos de nuestra tesis ya hemos esbozado algunas conclusiones que conviene ahora resumir y sintetizar en cuanto son las aportaciones de este trabajo a nuestra disciplina. Una consideración previa, que ya hemos apuntado en diversos lugares de este trabajo, es la imposibilidad de realizar una “historia” completa de la impureza, debido no solo a la evidente pérdida de buena parte de las fuentes, en particular del periodo arcaico, sino también a los múltiples desarrollos conceptuales a lo del tiempo y a su difusión en un espacio amplio del Mediterráneo, que excede el marco geográfico de lo que suele considerarse en sentido estricto “el mundo griego”. Como ya estableció Parker en su célebre monografía, el concepto “impuro” es un constructo que permite localizar los elementos fuera del orden establecido (“a matter out of place”, siguiendo la conocida y repetida expresión de Douglas). Si la etiqueta “impuro” viene a definir el “desorden”, su aparición reiterada en las fuentes griegas desde el arcaísmo nos proporciona información valiosa sobre los códigos de conducta, el sistema jurídico-ético, la religión, etc.; en suma, la concepción y clasificación que los griegos hacían del orden de su propio mundo.

Del análisis de los textos se desprende que la impureza y la pureza son, básicamente, un conjunto de creencias y, por tanto, están sujetas a cambios y evoluciones, a veces propiciadas por su coexistencia con otros constructos religiosos, la emergencia de nuevos conceptos o instituciones políticas y sociales. Un ejemplo ilustrativo de ello se encuentra en la concepción del homicidio como fuente de impureza, que va desarrollándose progresivamente a la vez que aumenta el papel de los tribunales locales a la hora de valorar la gravedad de la falta en función de variables como la motivación o la voluntariedad.¹⁸⁶⁸ Por estas razones, la noción de impureza escapa, desgraciadamente, por ahora a cualquier intento de taxonomía.¹⁸⁶⁹ Con todo, aceptando este principio, no

¹⁸⁶⁸ Sobre estas variables como factor de mayor o menos impureza, remitimos a la *lex sacra* de Cirene (*IGCyrr.* 010900, §8, §13).

¹⁸⁶⁹ PARKER (2018).

debemos negar la existencia de ciertas pautas o dinámicas ligadas a la contaminación religiosa que parecen, en mayor o menor medida, perdurar a lo largo del tiempo y, por el contrario, ciertas articulaciones que parecen restringidas a ciertos ámbitos o periodos.

Como hemos indicado en nuestra introducción, nuestro objeto de estudio es ya una cuestión ampliamente tratada y, por ende, hemos seguido en la mayoría de las ocasiones la estela de grandes estudiosos de religión griega. Asimismo, hemos también optado por adoptar una perspectiva multidisciplinar (hoy prácticamente obligatoria en cualquier estudio de la Antigüedad) a la hora de interpretar los textos y asociarlos a su contexto de producción o a sus *realia*, dando cabida a reflexiones propias del campo de la antropología o la historia comparada de las religiones.

Nuestro trabajo nos ha llevado a ocuparnos de los textos principalmente desde dos perspectivas complementarias y estrechamente relacionadas entre sí: (1) desde una aproximación a la historia del pensamiento en Grecia, hemos indagado de qué modo la impureza se presenta como un motivo literario dúctil, central en ciertos mitos y construcciones literarias, y (2) desde un punto de vista político, hemos analizado cómo la impureza se convierte en un concepto progresivamente monitorizado por las instituciones de la polis y cuál es su efecto a la hora de tomar decisiones individuales o colectivas. En ese sentido, un primer objetivo ha sido presentar los primeros testimonios textuales, tanto literarios como epigráficos, que permiten rastrear esta noción religiosa. En el caso de las fuentes literarias, hemos optado por centrar nuestra atención en la épica arcaica y la historiografía del siglo V, representada básicamente por la obra de Heródoto; esta selección, circunscrita a estos dos géneros, responde al deseo doble de tratar las fuentes más antiguas de que disponemos y la emergencia y consolidación de este concepto en el seno de la polis. Indudablemente, esta limitación en las fuentes de cariz literario comporta que no podamos profundizar en algunos aspectos que pueden ser también de interés para el campo de la religión griega; en particular, lamentamos no haber podido tratar con la profusión que merecen cuestiones como la imagen literaria y el correlato religioso del *φαρμακός*, la impureza en la lírica arcaica o la contaminación religiosa en la filosofía platónica o los *καθαυοί* de Empédocles.¹⁸⁷⁰ Con todo, es evidente que una tarea de tales características excedía tanto nuestras capacidades, como el tiempo que se nos había sido asignado.

¹⁸⁷⁰ De hecho, esta es una cuestión recientemente estudiada por PETROVIC-PETROVIC (2016: 55-102).

Pese a su evidente parcialidad, consideramos que los apartados dedicados a las fuentes literarias ofrecen una recopilación de textos suficiente para extraer información valiosísima sobre la importancia de la impureza y la progresiva institución de este concepto en la dinámica política y social del mundo griego arcaico. De igual modo, en el capítulo dedicado a la impureza y pureza en las fiestas y rituales atenienses, hemos querido ilustrar la importancia de la pureza como un requisito en las grandes fiestas instituidas y gestionadas por la polis.

A nuestro juicio, mayor novedad tiene el apartado dedicado a las fuentes epigráficas, por ser este el primer catálogo exhaustivo de inscripciones que se ocupan de la impureza durante los siglos VI y V. Más allá de las conclusiones que hayamos podido extraer, el catálogo de inscripciones puede ser particularmente útil para futuras investigaciones, puesto que se incluyen todos los hallazgos epigráficos más recientes y, de los textos ya conocidos, se mencionan las principales ediciones, acompañados siempre de una traducción y un comentario más o menos extenso.

Suciedad-limpieza vs. impureza-pureza

Como hemos ya subrayado previamente, la impureza surge como un concepto dependiente de la suciedad física. Así lo demuestra el hecho de que la mayoría de las fuentes estudiadas, tanto literarias como epigráficas, manejan mayoritariamente términos derivados de las dos raíces que recogen esta doble semántica, a saber, καθαο- o μαο-. Este doble valor parece consistentemente indiferenciado en la fuente más antigua que disponemos, la poesía homérica, donde la pureza, entendida como el estado adecuado para relacionarse con la divinidad, coincide plenamente con la limpieza física. Tal y como se ha podido observar, esto comporta algunas dificultades interpretativas, puesto que los gestos de limpieza no son, necesariamente, indicadores de pureza religiosa. Tras discutir diversos pasajes, hemos llegado a la conclusión de que, en los poemas homéricos, encontramos diversos tipos de escenas de lavado de manos o pies o, incluso, baños, que pueden ir asociados tanto a secuencias rituales, como a momentos de descanso o recibimiento de ciertos huéspedes distinguidos. Sin obviar la posible polisemia de los gestos de limpieza en cualquiera de estos contextos, nuestro interés se ha centrado en la limpieza como prescripción ritual, por ser ello un claro indicador de su valor religioso.

Así, la limpieza ritual de manos con la χέρονιψ es un gesto pautado en los rituales, que sucede casi sistemáticamente antes de realizar ciertos ritos, y, en particular, antes de sacrificios que tienen como objetivo atraer el favor de la divinidad o apaciguar su ira: así, por ejemplo, en el controvertido pasaje de la purificación del ejército de la *Ilíada* (1. 314-316), Agamenón ordena a sus hombres que arrojen los λύματα al mar antes de ofrendar hecatombes a Apolo; también Aquiles limpia con azufre y agua su copa antes de libar a Zeus por la salvación de Patroclo (16. 225-232). Con todo, a la luz de los textos, los gestos de limpieza no son concebidos en todos los contextos religiosos como un requisito previo a la realización de otros rituales, sino como una cualidad favorable para dirigir peticiones a la divinidad; así, por ejemplo, en la *Odisea* (2. 260-261; 12. 336-337), Telémaco y Odiseo se lavan las manos en el mar antes de realizar plegarias para crear las condiciones óptimas para que la divinidad escuche las súplicas benévolamente.¹⁸⁷¹ Más clara es la importancia de la limpieza en otro pasaje de la *Ilíada* (6. 264-270), en el que Héctor, cubierto de sangre y polvo del combate, muestra cierto temor religioso (ἄζομαι, 267) ante la perspectiva de libar vino a Zeus con las manos sin lavar (χερσὶ δ' ἀνίπτουσιν, 266). Las palabras de Héctor sugieren que la suciedad es un elemento que podía no solo conculcar la buena marcha del ritual, sino también despertar la ira de la deidad que se pretendía propiciar. Estos rituales no parecen tener como objetivo hacer frente a una impureza o mal concreto, sino más bien son rituales que preparan para la realización de ritos de mayor importancia.

En la poesía homérica, la suciedad no parece presentarse como una realidad ajena al ámbito divino: los mismos dioses participan en el combate y no tienen miedo a ensuciarse; es más, algunas diosas incluso se lavan, como un modo de realzar su belleza,¹⁸⁷² y un dios como Apolo, posteriormente tan asociado a la pureza, no muestra reparos a transportar y ocuparse de los cadáveres de ciertos héroes.¹⁸⁷³ Por consiguiente, la limpieza física no se muestra necesariamente como un atributo de los dioses, pero sí como un requisito para quienes deseen ponerse en contacto con la esfera divina durante ciertos rituales. Por último, mayor complejidad suscitan otras cuestiones, como el

¹⁸⁷¹ Cf. Hes. *Op.* 724-726.

¹⁸⁷² *Il.* 14. 170-171; *Od.* 18. 191-193

¹⁸⁷³ *Il.* 16. 667, 19. 38-39, 23. 186-187, 24. 20-21.

homicidio o el tratamiento del cadáver en la poesía homérica, pero en ellas nos detendremos convenientemente un poco más adelante.

En comparación con la poesía homérica, los valores de la suciedad física y la impureza aparecen de un modo substantivamente diferente en la poesía hesiódica, cuya datación suele situarse alrededor de finales del siglo VIII o principios del VII. Alejado de la solemnidad de los grandes sacrificios homéricos, el poeta de Ascra encadena en *Trabajos y días* diversas prescripciones rituales sobre actos cotidianos y, entre estos, establece la prohibición de cruzar un río *sin lavar las manos o la bajeza* (ὄς ποταμὸν διαβῆ κακότητ' ἰδὲ χεῖρας ἄνιπτος, 740). La impureza se presenta como un estado que no solo afecta al individuo físicamente, sino que lo determina como ἄνιπτος -literalmente 'sin lavar'-; es más, a pesar de la dificultad para precisar aquí el significado exacto de κακότης, no hay duda de que la impureza no implica una vertiente meramente física, detallada por la limpieza de manos (χεῖρας), sino también metafísica o espiritual que se deduce del abstracto κακότης. Como hemos sugerido, el poeta parafrasea el contenido de los versos anteriores, en los que detalla que al pasar se deben lavar las manos (χεῖρας νηψάμενος, 739) y realizar plegarias mirando sus aguas (εὕξη ἰδὼν ἐς καλὰ ῥέεθρα, 738). A nuestro juicio y siguiendo la reciente interpretación de PETROVIC-PETROVIC (2016: 41-46), esto indica que la pureza no se establece con la limpieza de manos, sino también con una disposición mental positiva y respetuosa para con la divinidad. De este modo, hemos considerado que con Hesíodo se documenta por primera vez una distinción entre la suciedad y la limpieza y, sus correlatos religiosos, impureza y pureza, adquiriendo un valor claramente abstracto e interior.

Con todo, ello no implica que se dé una ruptura entre ambas ideas, puesto que la oposición pureza vs. impureza seguirá siendo deudora de la idea de limpieza o suciedad física a lo largo del tiempo, como demuestra la pervivencia de una misma serie de palabras para referirse a ambos aspectos o de ciertos rituales que imitan claramente la acción de limpiarse físicamente, como los ya antes mencionados en los poemas homéricos. No se trata, pues, de una metáfora (si bien llegó a convertirse en una metáfora social) puesto que parece que durante mucho tiempo los griegos no diferenciaban ambos valores. No obstante, en ocasiones ambos conceptos se disocian y encontraremos también interesantes reflexiones sobre la pureza ritual, como, por ejemplo, la que hallamos en un conocido pasaje de Heráclito, en el que se manifiesta la incoherencia de

purificarse mediante la sangre,¹⁸⁷⁴ una sustancia empleada en rituales catárticos, pero en ciertos contextos rituales connotada como impura, particularmente en el caso de la sangre humana. Otro ejemplo posterior es el curioso juego de oposiciones retórico de un pasaje del *Orestes* de Eurípides, en el que se enfrenta la pureza ritual a la mental.¹⁸⁷⁵

Ya en el siglo VII la impureza incorpora claramente una ampliación semántica que lleva a designar como impuros o impuras no solo sustancias consideradas naturalmente sucias, sino también ciertos actos, como las relaciones sexuales, el homicidio, etc. La primera fuente epigráfica que disponemos parece señalar ya esta diversificación de la impureza: a finales del siglo VI, en la inscripción de Cleonas se establecen diferentes casuísticas relacionadas con la impureza y la purificación, si bien solo podemos leer con seguridad la cláusula relativa a la defunción (*LSAG* 408, 14-15); en esta misma inscripción, la aparición de algunos tecnicismos que señalan diversos rituales catárticos (τόλατέριο | ν ἀπόβαμα, 2-3; κά | θαρσιν, 12-13) -algunos de estos términos son, incluso, semihápax- nos permiten deducir la intensa regulación de estas prácticas religiosas y su estructuración de acuerdo con la gravedad o el tipo de impureza.

Tanto el estilo casuístico, como el uso especializado de términos comunes para referirse a la pureza o la impureza (μαρόν, καθαρόν, καθαίρω) se puede observar en otros documentos epigráficos posteriores del siglo V y IV, como las inscripciones de Gortina (*ICr.* IV 76, 146), de Tegea (*CGRN*65) o la cara A y parte de la cara B de *la lex sacra* de Cirene (*IGCyr.* 016700, A. 26-72; B. 83-103). Este hecho puede considerarse no solo como un indicio de la extensión y continuidad de estas nociones religiosas en diversos puntos del mundo griego, sino también la existencia de un procedimiento común para abordarlas por parte de las instituciones. En efecto, el estilo casuístico implica compilar una lista de casos concretos de impureza, que supuestamente eran fuente de cierta controversia, y aportar soluciones adaptadas a la resolución de cada uno de ellos. Sin embargo, otro rasgo distintivo de estos documentos epigráficos es, precisamente, su focalización en unos aspectos concretos -quizás los más controvertidos- del ritual, omitiendo detalles relacionados con su ejecución que a nosotros nos resultarían de gran

¹⁸⁷⁴ Heraclit. 2: καθαιρόνται δ' ἄλλοι αἵματι μαινώμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβᾶς πηλῶι ἀπονίζοιτο.

En ese sentido, los filósofos presocráticos parecen inquirir de un modo diferente la naturaleza de la religión, los héroes y los dioses, cf. PÒRTULAS I AMBRÒS (2006: 26-27).

¹⁸⁷⁵ E. Or. 1604: ἀγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας. | ἀλλ' οὐ τὰς φρένας.

interés pero que, sin duda, eran innecesarios para el lector, al que se le presuponía un cierto grado de conocimiento ritual previo.

Del siglo VI y principios del V son otras inscripciones que presentan algunas diferencias substanciales tanto formales como en contenido; así, tanto la *lex sacra* de Selinunte (*CGRN* 13) como el reglamento funerario de Júlida (*IG* XII⁵ 593) adoptan estilo meramente descriptivo o yusivo y centran, además, su atención en una problemática concreta, como la preparación de ciertos rituales anuales, la purificación del αὐτορρόεπτας o los ritos fúnebres. Estas inscripciones no tienen por objetivo recopilar y, si es necesario, regular los casos de impureza, sino que se ocupan exclusivamente de describir o pautar el desarrollo de ciertos rituales, en los cuales la pureza juega también un papel determinante.

La localización de este conjunto de inscripciones en una extensa área geográfica del mundo griego antiguo parece poner de relieve un interés general por esta cuestión a partir de principios de siglo VII y VI, un momento que coincide con la consolidación política y jurídica de las polis. A esta tendencia debemos añadir, además, otros documentos epigráficos del siglo VI y V que también se ocupan de la limpieza física de los santuarios, como, por ejemplo, el reglamento del templo de Heracles en Atenas (*LSS* 4), el reglamento de Delos (*LSS* 50) o el de Quíos (*LSCG* 116). Como ocurre en la mayoría de los reglamentos religiosos, una característica de estos documentos epigráficos es su silencio a la hora de precisar la autoridad de donde emanan el conjunto de prescripciones o conocimientos que recopilan. Con todo, hay algunas excepciones dignas de mención. Así, en las primeras líneas de la *lex sacra* de Cirene, ya en pleno siglo IV, se establece una relación entre la normativa de la inscripción y Apolo, dios tutelar de la polis, y su establecimiento se presenta como resultado de una respuesta oracular, semejante precisamente a la orden de fundación de la colonia ([Α]πόλλων ἔχρη[σε]· | [ἐς ἀ]εὶ καθαροῖς καὶ ἀγνήαις κα[ὶ] δε[κα]τήαις χροῖμένος τὰν Λεβύαν οἰκ[ῆ]εν), *IGCyr.* 016700 A. 1-3); asimismo, la *lex sacra* de Alectrona, en Yálisho (*IG* XII 1, 677), fechada en el mismo siglo, hace mención explícita de los μαστροί, magistrados de toda la isla de Rodas, y de los habitantes de Yálisho, pero también, en última instancia, remite a cierta tradición ancestral (εὐαγῆται κα[ὶ] τὰ τὰ πάτρια, 4-5). En ambos casos, se legitima el origen de las leyes en un pasado remoto, que se sitúa –en el caso de Cirene, explícitamente– en el momento fundacional de la polis; con todo, sería erróneo considerar que las inscripciones son meros medios de transmisión de este “uso o saber ancestral”; al contrario, en ocasiones, las inscripciones parecen dialogar con esta

tradición e incluso, en ocasiones, legislar en contra de ciertos usos y costumbres consideradas ya extinguidas, como documenta con total claridad la *lex sacra* de Júlida (*IG XII*⁵ 593). Nos parece de gran interés que, particularmente a partir del siglo V, encontremos algunos de estos reglamentos encabezados por fórmulas propias de la epigrafía institucional, bien sea como fruto de una propuesta de un particular, validada por las instituciones de la polis, bien sea como resultado de la deliberación de la asamblea (*IG XII* 1, 677; *XII*⁵ 593 B; *CGRN* 108), ya que ello evidencia no solo la implicación de la polis y sus magistrados a la hora de realizar o velar por los rituales, sino la integración de este saber ancestral en los cauces de las instituciones políticas y en los procedimientos políticos establecidos para la toma de decisiones en común.

Homicidio e impureza como medio para revertir la violencia

Una de las cuestiones más tratadas en los estudios de religión griega es la relación entre impureza y homicidio.¹⁸⁷⁶ No hay duda de que, en época clásica, muchos autores, desde historiadores y oradores a poetas –especialmente trágicos–, recogen tradiciones sobre homicidas, las relacionan con el desarrollo de instituciones o cultos de la polis e, incluso, invitan a reflexionar sobre las consecuencias de tales actos. No obstante, ya en la poesía homérica se puede hallar este tipo de narraciones. En efecto, en estas dos epopeyas, el homicidio se presenta ya estrechamente relacionado con dinámicas que son particularmente productivas en mitos recogidos por fuentes posteriores, particularmente en relación con episodios de conflictos intrafamiliares o de colonización;¹⁸⁷⁷ es más, el patrón narrativo que se aplica a la mayoría de los homicidas “homéricos” no se distingue substancialmente del que encontramos en fuentes posteriores: prófugos de su patria, logran establecerse en otro territorio bajo los auspicios del señor del lugar, que accede a darles acogida. Como muchos autores ya han notado,¹⁸⁷⁸ esta integración en una comunidad distinta de la suya se da, además, bajo los auspicios de la institución de la hospitalidad (ξενία) – tanto en su vertiente nobiliaria, como en su variante más universal,

¹⁸⁷⁶ *Ex plurimis*, PARKER (1996²: 104 y ss.); BENDLIN (2007); ECK (2012).

¹⁸⁷⁷ Cf. particularmente en la *Ilíada*, Tlepólemo (2. 661-670), Medonte (2. 716-717, 13. 694-696) o Fénix (9. 447-477).

¹⁸⁷⁸ Cf. en especial NAIDEN (2006).

la de la *Odisea*- y, en ocasiones, de la súplica (ἰκετεῖα). También ya en la poesía homérica, es común en los relatos de los héroes homicidas que dicha integración venga de la mano del anfitrión, normalmente un hombre provisto de cierto poder o autoridad en el seno de su comunidad, con capacidad para dar protección al homicida. Esto también implica una relación de dependencia y protección entre el homicida y su receptor, de modo que, en muchas ocasiones, estos prófugos son aceptados como servidores de sus anfitriones, particularmente como preceptores o guardianes de los hijos de estos.

Así pues, todos estos elementos nos permiten observar que, ya en la poesía homérica, existe un patrón narrativo claramente prefijado homicidio–exilio–recepción en los relatos de homicidas, e incluso, en algunos casos, se puede apreciar la dimensión etiológica de estos mitos. No obstante, si bien tanto la *Ilíada* como la *Odisea* conocen y reproducen este esquema en el *parcours* de los homicidas, lo desvinculan de la dimensión religiosa que adquiere en fuentes posteriores al no mencionar la purificación. El llamado “silencio de Homero” en torno a esta cuestión, que ha despertado el interés de diversos investigadores, sigue siendo, a nuestro juicio, irresoluble. Sin embargo, a la luz de los datos analizados, nos parece más probable que en los poemas homéricos esta idea se haya suprimido deliberadamente, si bien no queda claro el motivo de esta omisión. De igual modo, también hemos rechazado la idea de una supuesta indiferencia de la poesía homérica en torno al homicidio; al contrario, es sugerente que, en algunos pasajes, como la célebre descripción del escudo de Aquiles (*Il.* 18. 497-508), se presente la suerte del homicida bajo cauces casi institucionales, y en particular, que se admita como solución a este conflicto el pago de la ποινή. Y es que, en la poesía homérica, el homicidio no se presenta como un acto neutro; al contrario, los poemas exploran en diversas ocasiones las consecuencias de este acto particularmente para el homicida, pero también para los familiares del asesinado y toda la comunidad.

El caso más conocido es claramente la venganza de Odiseo contra los pretendientes en los últimos cantos de la *Odisea*. Como ya hemos argumentado, la desinfección con azufre de la sala donde se ha producido la matanza de los pretendientes tiene un claro componente religioso y ritual.¹⁸⁷⁹ Gracias a este rito parece retornar el hogar al estado original antes de la muerte de los jóvenes pretendientes, e incluso, sancionar la llegada de Odiseo como señor del hogar. Con todo, es precipitado extraer

¹⁸⁷⁹ Cf. *Od.* 22. 478-494.

mayores conclusiones de este pasaje: nada implica que este ritual doméstico pretenda eliminar una impureza similar a la que acompaña al homicida en fuentes posteriores. Es más, la purificación tiene lugar sobre el hogar y no sobre los homicidas, de modo que el ritual más bien parece tener puntos en común con ritos de carácter doméstico.

Si bien en la poesía homérica el homicidio se presenta en ocasiones como un acto reprensible, los homicidas no repugnan ni soportan la exclusión religiosa que encontramos en otros textos. En contraposición al homicida homérico, las obras del llamado ciclo épico son las primeras no solo en presentar la purificación del homicida, sino en tratar esta cuestión alejándose del esquema literario prototípico que hallábamos en Homero. Según el resumen de Proclo en la *Crestomatía* (178-184), en la *Etiópida* se relataba la muerte de Tersites a manos de Aquiles y la partida del hijo de Peleo a la isla de Lesbos, donde era purificado por Odiseo. De ser ciertos los detalles de este relato, encontraríamos elementos curiosos, como la purificación a manos de un caudillo militar no vinculado, al menos directamente, con la isla; o la realización de un sacrificio expiatorio a Leto, Ártemis y Apolo, estas dos últimas deidades estrechamente relacionadas con la purificación de homicidas.

Asimismo, encontramos ciertas particularidades en la purificación de Céfalo, un mito también presente en alguna obra indeterminada del ciclo tebano y, según mencionan los escoliastas, ampliamente conocida por los autores griegos anteriores, como Aristodemo (5, *apud.* Sud. *s.v.* Τευμησία; Phot. *s.v.* Τευμησία). De acuerdo con las entradas de Focio y la *Suda*, el homicidio perpetrado por Céfalo contra Procris fue claramente involuntario y tenía como trasfondo la infidelidad de los amantes, aparentemente ya conocida en la poesía homérica. A pesar de que muy probablemente los escoliastas no disponían del poema épico y consultaron fuentes muy alejadas de la fuente principal, la purificación de Céfalo por obra de los cadmeos parece ser un detalle original del mito. La purificación a manos de un grupo de individuos es un hecho poco común, si bien no sin paralelos en la órbita ateniense, como se puede observar con Teseo (Plu. *Th.* 12). Las fuentes literarias, en especial Pausanias (1. 37, 6-7), y las epigráficas (*CGRN*32, 15-17) dan cuenta de la implantación del mito de Céfalo y Procris en el Ática y su vinculación con el demo de Tórico. Esta conexión se hace particularmente evidente en sus descendientes, los Κεφαλίδαι, cuya particular reintroducción en la tierra ática, varias generaciones después del crimen de Céfalo, explica profusamente el propio Pausanias en ocasión del *aition* de la fundación de un templo. Como vemos, el relato del periegeta no solo prueba la implantación de estos mitos y la vinculación de ciertas

familias nobles con estos homicidas, sino también la necesidad de una expiación por parte de los descendientes del asesino.

La dimensión hereditaria de la impureza, que implica el exilio de los descendientes a lo largo de diversas generaciones,¹⁸⁸⁰ es tal vez un desarrollo posterior y, a nuestro parecer, debe ponerse en conexión con ciertos conflictos en el seno de la polis ática, particularmente explotados en el siglo VI y V, que involucraron a los Alcmeónidas. Con todo, el ciclo épico parece reflejar ya un esquema muy productivo en torno al carácter positivo del homicida integrado en la comunidad, puesto que Céfalo no es solo purificado en esta ciudad, sino que también lo es Anfitrión, otro homicida exiliado en Tebas. Ambos héroes dan caza a la zorra teumesia, una labor que solo logran gracias a Lélape, el perro que había pertenecido con anterioridad a Procris. Céfalo parece jugar un papel salvífico para Tebas, un mitema que puede observarse en otros mitos también vinculados a esta polis, como el de Edipo, que, de hecho, en una tradición tebana, es loado como el vencedor tanto de la temible Esfinge como de la zorra teumesia (Corinn. 33 B).

En este punto, nos parece importante señalar la labor civilizadora de algunos de los héroes homicidas ya en la épica, como demuestran con claridad los ejemplos de Tlepólemo en la *Ilíada*, o, ya en la poesía cíclica, Céfalo, en una obra del ciclo tebano, o Alcmeón, tal vez en la *Alcmeónida* (5, cf. Th. 2. 102, 5-6); es más, en estos primeros testimonios literarios es clara la vinculación tanto con la colonización como con las estructuras gentilicias de la polis. Si tomamos en consideración el color local normalmente asociado al *epos* cíclico, no nos parece excesivo presumir que estas cuestiones fueron determinantes en los inicios de las polis y, en particular, en la fase inicial del arcaísmo, momento en el que se consolidan instituciones y se ajustan panteones y cultos locales. Estas supuestas rarezas del ciclo épico probablemente deben ser tenidas en cuenta como una prueba de la riqueza de estos mitos, trufados de curiosos detalles que probablemente remitían a tradiciones locales desgraciadamente hoy desaparecidas. Asimismo, la figura del homicida en los mitos parece ser también objeto de controversia a lo largo de los siglos posteriores y cobra una particular relevancia en el siglo V, momento en el que se asocia la llegada y recepción de estos prófugos con el

¹⁸⁸⁰ Nótese, en particular, el sintagma *φυγῆν ἀίδιον*, que recoge Apolodoro (3. 15, 3).

nacimiento de instituciones judiciales, como prueba en particular el azaroso caso de Orestes, supuesto fundador del Areópago o del Delfinio en Atenas.¹⁸⁸¹

Como ya hemos afirmado previamente, la dimensión religiosa del homicidio en la épica cíclica contrasta claramente con el silencio de la épica homérica. Los pocos pasajes conservados sugieren que, en estas composiciones menores, la impureza se presentaba como un estado temporal, capaz de ser revertido mediante un ritual adecuado, si bien es posible que, en algunos casos ilustres, esto conllevara el desplazamiento por diversos puntos de la geografía hasta hallar el lugar o el ritual adecuado. Este vagar se presenta, nuevamente, en mitos relacionados con la colonización, como el del ya mencionado Alcmeón,¹⁸⁸² pero es posible hallarlo posteriormente como un motivo literario en biografías de personajes históricos, como la del espartano Pausanias.¹⁸⁸³ Esta dificultad para integrarse en una comunidad de acogida parece ser una casuística que no solo se explica por la excepcionalidad del crimen cometido por el homicida, sino también por ser el paso del tiempo uno de los modos naturales de mitigar la impureza.¹⁸⁸⁴ De acuerdo con los pocos testimonios del ciclo épico, todos ellos indirectos, la impureza religiosa se establece ya entonces como una característica definitoria de los homicidas.

Pese a que estas primeras fuentes literarias no permiten ir mucho más allá en cuanto a la percepción de la impureza, la epigrafía nos permite matizar algo más este incierto periodo, a caballo del siglo VII y el V. Contrariamente a lo que ocurre en las fuentes literarias, donde el homicidio se enfoca como una cuestión central y es objeto de constante reflexión, las fuentes epigráficas no focalizan su atención en este hecho y más bien se ocupan de gestionar la impureza en relación con cuestiones más próximas al día a día de los ciudadanos, como nacimientos, decesos o uniones sexuales. Ciertamente, se puede presumir que el eminente carácter práctico de estos documentos, ligado a la gestión del día a día de una comunidad, dejaba a un lado el interés por regular una cuestión extraordinaria, como el homicidio. Sin embargo, no en todos los lugares de

¹⁸⁸¹ Cf. A. *Eum.* D. 23.7.

¹⁸⁸² Cf. nuevamente Th. 2. 102, 5-6.

¹⁸⁸³ Cf. Plu. *Cim.* 6. 6; Paus. 3, 17, 8-9; Aristodem. *Fr.* 8.

¹⁸⁸⁴ Cf. A. *Eum.* 285-287; tal vez en esa clave deberíamos entender la profecía de Tiresias en la Odisea (9. 121-125), cf. Apollod. *Epít.* 7. 40; *Telegon. Arg.* 1b. Véase también en las inscripciones los períodos de abstinencia tras un acto o una situación que comporte impureza.

Grecia fue así. De acuerdo con nuestro conocimiento de la legislación ateniense, la existencia de instituciones y leyes para gestionar la situación del homicida en la polis posiblemente puede remontarse al siglo VII, momento de la supuesta promulgación de la ley del homicidio de Dracón.

Otras dos notables excepciones a esta tendencia se encuentran en la *lex sacra* de Selinunte y la *lex sacra* de Cirene, dos inscripciones que recogen detalladamente dos rituales para proceder a la integración del homicida. A pesar de que la crítica moderna les da el título de *leges*, ambas inscripciones no se presentan como leyes y su estatus dentro de los corpus legislativos de Selinunte y Cirene es discutido. Datada de principios del siglo V, la *lex sacra* de Selinunte (CGRN 13) es un documento particularmente enigmático por cuestiones tanto de estructura como de contenido. La cara B de la inscripción está dedicada al exorcismo del ἐλάστερος, un ente sobrenatural que, como indica la etimología, persigue a cierto αὐτορρέκτας, un término interpretado usualmente como ‘homicida’. El léxico empleado (ἀποκαθαίρω, B. 1, 9; καθαίρω, 3, 8), así como los rituales descritos nos permiten notar ya una triangulación entre αὐτορρέκτας, ἐλάστερος e impureza. El hecho de ser perseguido por estas deidades parece implicar un grado extremo de impureza ritual, puesto que no se permitía al αὐτορρέκτας “hablar, comer o dormir donde desee” hasta después de haber sido purificado (καὶ ποταγορέσθω καὶ σῆτον ηαιρέσθω καὶ καθευδέτο ἡόπε κ|α λῆι, B 5-6). Con total seguridad, el aislamiento de este supuesto homicida responde a un temor religioso a la contaminación, ya que, el contacto con la persona impura podía comportar grandes desgracias y, en particular, cuando este era partícipe de ceremonias y ritos religiosos.¹⁸⁸⁵ El ritual de purificación implicaba la participación de un tercer actor, cierto ‘receptor’ ([hv]|ποδεκόμενος, B. 3-4),¹⁸⁸⁶ un particular que, a modo de anfitrión ritual, ofrecía al homicida *motu proprio* todo lo necesario para la purificación. Es particularmente sugerente que sea un particular el encargado de hospedar al homicida, relegándose la cuestión, al menos desde un punto de vista ritual, a la esfera privada.¹⁸⁸⁷

¹⁸⁸⁵ Cf. PARKER (1996²: 120-122).

¹⁸⁸⁶ La laguna al final de la tercera línea nos impide confirmar la reconstrucción, pero el paralelo de la *lex sacra* de Cirene parece dar visos de veracidad a esta interpretación, cf. nuestro comentario pág. 500 y ss.

¹⁸⁸⁷ Sin embargo, nótese que, en el caso de los otros ἐλάστεροι, el sacrificio purificador debe hacerse en el altar público (ηιαρεῖον τέλεον ἐπὶ τῷ βομῶι τῷ δαμοσίοι θύσας καθαροῖς ἔστο, 10-11).

La dimensión pública de la purificación es mucho más explícita en la *lex sacra* de Cirene, una inscripción muy posterior, datada alrededor del año 330, pero cuyo contenido (o, al menos, parte de él) puede muy bien remontarse a mediados del siglo v. En el último párrafo de esta inscripción, el llamado *ικέσιος αὐτόφονος*, un compuesto interpretado mayoritariamente como un ‘suplicante homicida’, debe presentarse en calidad de suplicante a la Tripolia y la [?]filia, dos instituciones relacionadas, como indica su propio nombre, con la polis y algún tipo de asociación clánica. El ritual era llevado a cabo allí y tenía un eminente carácter público: el suplicante anunciaba su condición oficialmente (*καταγγήλε[τ ικέ]σθαι*, 133-134) y sobre un vellón blanco era lavado y ungido con aceite; una vez realizado el ritual, partía por la vía principal de la ciudad (*ἐξιίμεν ἐς τὰν δαμοσί[αν] |ὁδόν*, 135-136) y el resto de los presentes debían guardar absoluto silencio. La inscripción menciona a unas personas, de número incierto, que se ocupan de su recepción (*ὑποδεκομένος*, 137); a un acompañante, encargado de anunciarlo (*τὸν προαγγελτή[ρα]*), e, incluso, a unos seguidores (*τὸς ἐπομένους*, 139). La mención de estos individuos, encargados de velar por el homicida en Cirene, de presentarlo ante las instituciones y acompañarlo en el proceso de purificación, parece abogar por el origen foráneo del *ικέσιος* –o bien a un tratamiento similar al que se daba a un extranjero que se integraba en una comunidad distinta–.

Estos documentos epigráficos apuntan a la existencia, tanto en Cirene como en Selinunte, de una entidad superior encargada de fijar los ritos (*¿tal vez la polis?*),¹⁸⁸⁸ pero la responsabilidad de acoger al homicida, integrarlo en las instituciones y facilitarle lo necesario para la purificación recae en individuos particulares. Muy destacable también nos parece el hecho de que, en ambas inscripciones, la hospitalidad se demuestre como una institución funcional para gestionar la impureza. Ciertamente, es tentador relacionar el conjunto de estas instrucciones rituales con el constructo literario que encontramos en las fuentes literarias, según el cual la purificación se presenta como un asunto estrictamente entre particulares; esto es, entre un homicida y alguien con la capacidad

¹⁸⁸⁸ La bibliografía en torno al origen de la *lex sacra* de Selinunte es prolija, cf. pág. 469 y ss. En el caso de la *lex sacra* de Cirene, todo parece indicar que la copia se realiza a instancias de la polis, cf. RHODES-OSBORNE (2003: 500-502). Sin embargo, en el párrafo anterior (§18), dedicado al *ικέσιος ἄτερος*, se menciona la autoridad oracular a la hora de dictar una compensación.

de protegerlo y revertir su situación, normalmente un miembro preeminente de la comunidad de acogida.

Desde un punto de vista paradigmático, la purificación comporta otras relaciones entre purificador y purificado. Esto es interesantemente claro en la narración de la muerte de Atis, hijo de Cresos, que nos transmite Heródoto (1. 35-45). El historiador de Halicarnaso menciona a Zeus en su triple dimensión de garante de la purificación (Δια Καθάρσιον, 45), de la protección del hogar (Ἐπισπίον, 45) y de la *ἐταιρεία* (Ἐταιρήιον), un concepto próximo a la *φιλία*. En ese sentido, no parece improbable que, sendos rituales de purificación documentados en Selinunte y Cirene desplegaran algún tipo de relación de este tipo –lamentablemente no explicitada– entre purificador y homicida.

A pesar de la evidente mutilación de estos documentos epigráficos, es llamativo que ambas inscripciones centren su interés en la dimensión religiosa del homicidio y dejen de lado algunas problemáticas inherentes al crimen de sangre, como la voluntariedad o involuntariedad en el momento de cometerlo, que pudieran afectar además el grado de impureza.¹⁸⁸⁹ Tampoco se abordan las consecuencias del homicidio, más allá de las coerciones de la impureza, y, en particular, se obvia el derecho a compensación de los familiares de la víctima. Todo ello ahonda en la idea de que en ambos casos se trataría de un ritual centrado en el modo de (re)integración del homicida fugitivo en una comunidad. Curiosamente, el paralelo de las leyes atenienses parece mostrar justo lo contrario: cuanto hemos conservado de las leyes de Dracón (*SEG* 3. 19) parece obviar cualquier mención a la impureza y, en cambio, establece cuándo era lícito el exilio del homicida y los derechos de los familiares del finado sobre el culpable, especialmente en lo que atañe a la venganza.¹⁸⁹⁰ Ciertamente, estas llamadas *leges sacrae* dan una visión parcial del conflicto que podía suscitar el homicidio y otras faltas similares, pero ponen de relieve la importancia de regular la situación del homicida en el seno de una comunidad y conciliar la ira de las divinidades encargadas de ponerlo en fuga, como los *ἐλάστεροι* o las Erinias. Tal vez, estos ritos para reintegrar a los homicidas no solo respondían a cierto temor u obligación religiosa, sino que eran vistos como un modo de

¹⁸⁸⁹ Recordemos que en la propia *lex sacra* de Cirene la voluntariedad es un criterio para decretar la gravedad de la impureza, cf. §8, §13.

¹⁸⁹⁰ Las restituciones y lectura de esta inscripción son controvertidas, cf. PEPE (2012: 83-125).

conseguir un beneficio para la polis, en forma quizás de paz y armonía cívica. Algunos mitos ya mencionados, como el de Céfalo o Edipo, así parecen sugerirlo.

Pasemos a considerar la historiografía de época clásica. Una vez más conviene subrayar que nuestro interés se ha centrado en el componente ideológico en torno a la figura del homicida y omitiremos el tratamiento “real” que los homicidas recibían en los tribunales, una cuestión, por otro lado, excelentemente tratada por expertos en derecho.¹⁸⁹¹ Los autores de época clásica recogen muchas tradiciones míticas relacionadas con homicidas que resultan particularmente valiosas para el investigador a la hora de valorar la difusión y alcance de estos mitos. Aún más importante, estos textos de carácter literario reflejan de qué modo la polis se ocupaba religiosa y políticamente del homicidio y del homicida. En efecto, en estas obras, el homicidio se presenta como un asunto de vital importancia en el que la polis debía intervenir mediante sus instituciones y no se reducía, como sugieren las fuentes anteriores, a un conflicto entre privados en el que la comunidad podía mediar de algún modo.

Hesíodo (*Op.* 242-247) es el primer autor que conservamos en enunciar con rotundidad cómo una falta individual puede ofender a los dioses y poner en riesgo a toda una comunidad. En las fuentes de época clásica, esta ansiedad o temor por cargar con una culpa de un individuo o de un grupo concreto de particulares se asocia especialmente con el homicidio, y en particular, con aquellos no resueltos o considerados especialmente execrables por su gravedad, como el parricidio. Aunque, desde un punto de vista jurídico, la persecución del homicida siguió siendo, al menos en Atenas, un deber de los familiares de la víctima, mantener a un homicida en la comunidad o dejar su crimen sin castigo era visto como una circunstancia que propiciaba la cólera de la divinidad. Como sucedía con otras faltas aborrecibles para los dioses, dicha cólera se manifiesta con la ruptura de los lazos que unían el mundo de los hombres y los dioses, de modo que rituales, plegarias y, especialmente sacrificios dejan de tener efecto; asimismo, se podía dar el colapso de la propia polis, bajo la forma de la peste y la plaga u otros desastres naturales.¹⁸⁹² De hecho,

¹⁸⁹¹ Conocemos extensamente esta cuestión gracias a la oratoria forense, vid. al respecto, la reciente síntesis de ECK (2012: 283-299).

¹⁸⁹² Sería un error considerar esta explicación etiológica a lo que hoy llamamos una mera construcción literaria, puesto que esta tendencia se encuentra también en historiadores y autores posteriores a la

en ciertos contextos es posible que la impureza fuera una idea suficientemente importante como para despertar el temor y ser un medio para explicar lo inexplicable, como parece sugerir una lámina oracular de Dodona.¹⁸⁹³

A diferencia de los relatos míticos, donde se exploran los límites de la violencia intrafamiliar dentro de ciertos linajes, los sucesos que nos transmiten los historiadores tienen, más bien, una vertiente colectiva y atañen directamente a la polis y a sus instituciones. En un conocido pasaje de Tucídides (1. 128), en ocasión del intercambio de embajadas entre Atenas y Esparta, se polemizan tres casos similares: el asesinato de los partidarios de Cílón, la muerte del rey espartano Pausanias en el templo del Calcieco y el asesinato de los suplicantes de Ténaro. Ciertamente, en estos tres casos se da la circunstancia de que el homicidio implica un ἄγος de mayor gravedad, puesto que también se violan los derechos del suplicante en un recinto sagrado. En estas tres circunstancias, no nos encontramos ante un crimen entre familiares o clanes, sino ante un enfrentamiento entre grupos que se conjuran para hacerse con el control de la polis y miembros de las instituciones, como los arcontes o los éforos. De este modo, en estos relatos, el homicidio se establece como una medida necesaria para evitar un golpe de estado contra las instituciones, es decir, para evitar la στάσις.¹⁸⁹⁴ No escapa a nuestro juicio y al de otros estudiosos que estas narraciones reflejan un uso deliberadamente propagandístico de estos conflictos por parte de dos polis enfrentadas entre sí; no hay duda de que, bajo la acusación de impureza de un ancestro, se está solicitando, *de facto*, la expulsión de las familias vinculadas al homicida. A pesar de que Tucídides parece dudar de la validez de estos argumentos, su simple mención es un indicio de la controversia que suscitaban estos episodios en la memoria colectiva. Prueba de ello son las múltiples expulsiones de los Alcmeónidas y su retorno a la polis ática bajo circunstancias desconocidas a lo largo de diversas generaciones.

hora de mencionar grandes desastres naturales. Cf. los ἄγη de los Alcmeónidas o de Pausanias en sus respectivos subcapítulos.

¹⁸⁹³ Ἐπερωτῶντι Δωδωμαῖοι τὸν | Δία καὶ τὰν Διώναν ἢ δι' ἀνθρώ|που τινὸς ἀκαθαρτίαν ὁ θεὸς | τὸ(ν) χειμῶνα παρέχει, cf. L'HÔTE (2006: 42-44, núm. 14).

¹⁸⁹⁴ En el caso del rey espartano Pausanias nos encontramos, además, con una tradición que parece iniciarse en el siglo VI, en la que el asesinato del tirano no es tan solo dejado de considerar un crimen, sino que pasa a convertirse en un deber ciudadano, cf. ECK (2012:331-369), con una particular mención a las llamadas leyes antitiránicas; JACOTTET (2018), sobre la heroización de los tiranicidas.

De acuerdo con las fuentes de época clásica, estos episodios eran particularmente controvertidos en el siglo V, pero, con el paso del tiempo, se convierten en relatos completamente consolidados y fijados en la memoria colectiva. En las primeras versiones transmitidas por Heródoto y Tucídides, la expulsión extramuros de los homicidas, incluidos aquellos que ya habían perecido, parece ser una medida salvífica para contener la impureza, pero, en las fuentes posteriores se recoge que fue también necesaria la intervención de Epiménides. La llegada del mítico sabio cretense, en tanto que καθαριστής y νομοθέτης, es una prueba del conflicto mayor que supuso este incidente para la comunidad y, de hecho, la tradición posterior, encabezada en el siglo I por Plutarco (*Sol.* 12, 3), relaciona explícitamente la purificación de la ciudad con un proceso de refundación religiosa e institucional, en la que toma también parte el prestigioso Solón. Dejando de lado la infundada veracidad de este episodio, no hay duda de que, en la tradición ateniense, la purificación se asoció no solo con un modo de frenar la ira de la divinidad, sino también con el cese de las hostilidades y la llegada de la concordia y el orden en la polis. Este punto parece ser esencial en otros relatos, como en el ἄγος del Calcioco, en el que también intervienen ciertos ψυχαγωγοί para aplacar el espíritu del regente Pausanias y poner así fin a uno de los muchos conflictos políticos entre la familia real espartana y los éforos. Si en las narraciones míticas la purificación del homicida parece contener la violencia en un conflicto entre dos partes privadas, en el caso de los homicidios “políticos” – es decir, realizados en defensa de las instituciones de la polis- la purificación se decreta como una de las medidas extraordinarias para revertir la στάσις y reconducir la violencia e, incluso, son una ocasión para reorientar instituciones o reformar leyes; es decir, establecer un nuevo orden en la polis. De hecho, esta asociación entre instituciones, homicidio y ley es muy productiva en Atenas, donde, como ya hemos observado, el juicio de ilustres criminales se convierte en el mito etiológico de diversos tribunales locales.

Sería erróneo extender la relevancia religiosa de estos episodios tan significativos en la historia de algunas comunidades al homicidio en términos generales. Sin embargo, de igual modo, nos parece excesivo desproveer el homicidio de cualquier tipo de carga religiosa en el seno de las instituciones de la polis. No son muchas pero sí variadas las fuentes que demuestran las limitaciones impuestas a los homicidas a la hora de acceder

a espacios sagrados, como santuarios o el ágora, o de participar en rituales.¹⁸⁹⁵ El mito, la historiografía y la oratoria forense nos permiten concluir, de un modo consistente, que el homicidio tenía aparejada una noción de impureza, cuya importancia, ciertamente, podía variar según el contexto. Así, en ciertos casos esta idea podía ser maximizada como un modo de restar credibilidad política, mientras que, en otros, como en las leyes del homicidio, era una cuestión más bien secundaria.

Sabemos que en Atenas el homicidio involuntario era castigado con el exilio, mientras que el homicidio voluntario comportaba la pena capital. Con todo, en este último caso, el homicida tenía la posibilidad de exiliarse antes de la celebración del juicio. Nos es desconocida cómo era la acogida que recibían estos particulares en otras comunidades y si existían reglamentaciones específicas o mecanismos para su introducción en la polis. Que en el esquema mítico se dé relevancia al rito de pureza y que este sea, incluso, origen de instituciones y cultos parece poner de manifiesto que las prácticas rituales para mitigar la impureza de los homicidios no eran del todo extrañas. De hecho, a pesar de la pobreza del correlato epigráfico, las *leges sacrae* antes mencionadas parecen abogar por la existencia de paralelismos claros entre la purificación y reintegración del homicida y la integración del extranjero: solo mediante un ritual, en el que se daba acogida hospitalaria al homicida, se podía anular la impureza y el temor al contagio y abrir la puerta a la integración del prófugo en una nueva comunidad. Desgraciadamente, ante el silencio de las fuentes, no podemos calibrar hasta qué punto estas prerrogativas eran impulsadas y gestionadas por la propia polis, o si bien, formaban parte del acervo religioso, o tal vez supersticioso, de las comunidades.

Pureza, fiestas y santuarios

La impureza del homicida y su suerte, aun siendo un motivo literario de gran interés, se trata de una cuestión residual en comparación con otros tipos de impureza. Nuevamente, el poeta de Ascra nos ofrece en *Trabajos y días* (724-741) un valioso testimonio sobre el temor a la impureza en contextos más comunes, tanto en rituales, como en contextos profanos. A pesar de que el testimonio del poeta puede ser considerado un mero listado

¹⁸⁹⁵ Cf. por ejemplo, el paralelo trágico, particularmente, A. Ch. 275-300, o, en la oratoria forense, D. 23. 72.

de supersticiones, pone de relieve un sofisticado sistema de creencias en torno a la impureza, válido al menos en el ámbito de la poesía sapiencial.

Como hemos podido observar, en época arcaica y clásica, los parámetros de la (im)pureza son una cuestión monitorizada en ocasiones por las instituciones de la polis. Por ejemplo, en Atenas conocemos el importante papel que jugaban exegetas, ligados a importantes familias aristocráticas, a la hora de lidiar con este y otros asuntos religiosos. También en Gortina, en pleno siglo V, encontramos algunos documentos epigráficos que documentan el papel de la polis a la hora de regular algunos de los ritos de purificación (*ICr. IV 76; 146*). Precisamente, al menos en el caso de Atenas, la gestión de la pureza y la impureza debe situarse dentro de un creciente interés y reflexión en torno a la piedad y la impiedad religiosa (εὐσέβεια vs. ἀσέβεια). El respeto a los ritos y las deidades se convierte en una cuestión prácticamente de estado en el caso de santuarios y espacios sagrados importantes, incluso cuando estos se encuentran fuera de los límites físicos de la propia polis. Las múltiples incursiones y purificaciones por parte de Atenas en Delos ejemplifican al extremo esta tendencia, iniciada ya por Pisístrato, a lo largo de los siglos VI y V. Ciertamente, estas intervenciones tienen una relación clara con los intereses atenienses en el control de los santuarios de la isla sagrada, sede de la famosa Liga de Delos, pero también demuestran cómo la sacralidad de los espacios sagrados panhelénicos se convierte en un asunto de importancia en la política “internacional” del momento.

De hecho, de acuerdo con las fuentes que conservamos (mayoritariamente tardías y de dudosa fiabilidad), la (im)pureza jugaba un papel importante en el calendario. En la mayoría de las fiestas y rituales, los ritos de purificación preparaban a los participantes para otros rituales de mayor importancia, como parece ser en el caso de la Νηστεία durante las Tesmoforias. Sin embargo, algunas festividades eran consideradas por ellas mismas como un modo de purificar la ciudad: así parece haber actuado la expulsión de los φαρμακοί en las Targelias o la expulsión de las Κῆρες o los Κᾶρες el día de las Coes o, incluso, las Pompeas, unas misteriosas fiestas tan solo recogidas por Eustacio, pero cuyos detalles son particularmente interesantes. Según los escolios, algunos días eran considerados *per se* “impuros” o “nefastos” (μιαρὰ ἡμέρα) y se enfatizaba, *de facto*, la impureza colectiva. Esta impureza se hacía extensiva a templos y santuarios: justo antes de las Targelias, en un periodo considerado también nefasto, tenía lugar la limpieza del templo y la estatua de Atenea Poliás en ocasión de las Plinterias. En estas festividades la eliminación de la impureza podía ser tanto física como simbólica, mediante expulsión de

las καθάρματα o los φαρμακοί fuera de las fronteras. A nuestro juicio, la regularidad de estos ritos, diseñados específicamente para lidiar con la impureza colectiva, pone de relieve el carácter cíclico asociado a esta noción, de modo que se proveía a la comunidad de una suerte de “reinicio” ritual.

La pureza era, esencialmente, un parámetro importante para acceder a los espacios sagrados y participar en los rituales públicos o privados. Las fuentes epigráficas que disponemos son en su mayoría producto de una codificación o reforma de códigos culturales concretos. Situados probablemente en las proximidades de los santuarios, estas inscripciones permiten conocer en detalle el funcionamiento y particularidades de ciertos cultos, mayoritariamente prescripciones y prohibiciones de orden ritual. Por lo que atañe al requisito de la pureza ritual, estos documentos son un valioso testimonio no solo porque documentan qué actos o situaciones originaban impureza, sino que, de un modo similar a Hesíodo, presentan una suerte de taxonomía de este fenómeno. Pese a que desconocemos enteramente su contexto, la ya citada *lex sacra* de Cleonas es tal vez el primer documento epigráfico que se ocupa de la cuestión de la pureza ritual desde un punto de vista público, tal vez en el marco de un santuario (*LSAG* 408). A medida que avanza la diacronía, son más comunes las inscripciones que se ocupan exclusivamente de esta cuestión: el primer catálogo de pureza ritual lo hallamos, de hecho, en Metrópolis, en Asia Menor (*CGRN*71), a finales del siglo IV, en un pequeño culto oriental dedicado a una deidad femenina llamada Madre Galesia. Esta inscripción es el primer ejemplo de una predisposición generalizada a partir del siglo III en adelante en Asia Menor, de la que hallamos, comparativamente, una ingente producción epigráfica. Esta circunstancia compromete, más de lo que suele admitirse, cualquier análisis, puesto que no podemos saber hasta qué punto estos reglamentos son una muestra representativa de la religiosidad griega de este periodo.

No obstante, las fuentes nos permiten deducir que existe una tendencia general a la hora de velar por la pureza bajo unos mismos supuestos generales: relaciones sexuales, nacimiento, muerte y negligencias rituales. Las inscripciones presentan la impureza como una circunstancia que era reversible, pero que impedía el acceso al espacio sagrado durante un número determinado de días. En algunas circunstancias –particularmente, en casos de negligencia cultural como, por ejemplo, el sacrificio de una víctima indebida–, la impureza solamente podía eliminarse mediante la celebración de algún rito, usualmente la purificación del santuario, y, además la celebración de un sacrificio. En estos casos, el sacrificio no parece tener *per se* un fin catártico, sino que más bien pretende ser una

compensación para la divinidad (cf. por ejemplo, *ICr.* IV 146, l. 5; *IGCyr.* 16700, B. 96-97). Asimismo, a pesar de ser una cuestión particularmente reglada, la documentación epigráfica parece demostrar que la responsabilidad de acceder al culto en un estado aceptable y, en caso de ser necesario, de realizar los ritos de purificación recaía sobre los propios creyentes y no había, salvo algunas excepciones,¹⁸⁹⁶ un personal dedicado a la supervisión de estos preceptos. Ciertamente, los escrúpulos religiosos eran suficiente aliciente para seguir esta normativa, además de la amenaza de provocar la ira de la divinidad. En efecto, en las últimas líneas del reglamento de Metrópolis, antes mencionado, se pone de relieve el carácter vengativo de la divinidad ofendida: ὅς δ' [ἄν] ἄδική| [σηι], μὴ εἴλωσ ἀν[ο] [τῶι ἢ] Μήτηρ [ἢ] Γαλ| [λησί]α (11-14).

Normativa funeraria y pureza ritual

Un último punto que debemos tener en especial consideración son los rituales fúnebres. La poesía homérica no es solo la fuente literaria más antigua que disponemos sobre esta cuestión, sino también una de las que explican en mayor detalle todo el proceso. A pesar de no tener aparejada la idea de impureza, la suciedad física parece jugar un papel importante en los rituales fúnebres homéricos. Así, mientras que el cadáver del difunto era limpiado y ungido con aceite, durante el duelo, los familiares y amigos del difunto suspendían las normas básicas de higiene y se sumían voluntariamente en la suciedad, como muestra del dolor. En la *Ilíada* esta exposición voluntaria a la suciedad constituía un indicador de marginalidad social, pero no religiosa puesto que ello no comportaba la repulsión de la impureza ni impedía la participación en otros rituales.

Durante el siglo VIII parece haberse operado un cambio en la relación de los griegos con la muerte. SOURVINOU-INWOOD (1983; 1996: particularmente 298-303, cf. *Appendix 1*) ha argumentado persuasivamente que este cambio se debe a la emergencia de la polis y a un proceso de “individualización” de la muerte. Esta nueva concepción

¹⁸⁹⁶ Así se da en la *lex sacra* de Cirene, donde en el caso del segundo *ιεός*, se acude a la autoridad de un adivino cuando la negligencia ritual es causada por un niño (*IGCyr.* 16700, B. 127-131: Αἰ δὲ κα διαλιπμι τέκνον ἐγ[λα]|θόμενον καὶ οἱ προφέρηται, ὅ τι κά οἱ μαντε[υ]|ομένοι ἀναιρεθῆι, τοῦτο ἀποτεισεῖ τῶι θεῶι κ[αλ]|θυσεῖ, αἰ μέγ κα ἰσαῖ, ἐπὶ τὸμ πατρῶιον · αἰ δὲ μή, [χρη]|σασθαι); o en el caso de la *lex sacra* de Yálisho (*IG XII 1 677*, 33-35) en la que se pide la complicidad de los ciudadanos para advertir a los μάστοροι,

religiosa es probable que influyera en la percepción de la impureza asociada a los ritos fúnebres. A partir del siglo VI, conocemos con más claridad una intensa actividad legislativa en diversas ciudades para limitar las honras fúnebres. Esta tendencia, conocida en la literatura científica como “leyes antisuntuarias”, tiene el propósito de limitar tanto las expresiones desaforadas de duelo, como las muestras de poder y riqueza que ciertos grupos de la polis exhibían en ocasión de estos rituales.

Siguiendo a FRISONE (2000), en nuestro trabajo hemos distinguido una serie de inscripciones, que hemos agrupado bajo el título de reglamentos funerarios, por ocuparse exclusivamente de regular esta cuestión. El primer testimonio lo hallamos en una inscripción gortinia de mediados de siglo V en la que se trata una problemática particular en torno a la purificación por la defunción de un particular (*ICr. IV 46*). Dejando de lado las particularidades de la inscripción, su situación dentro de un corpus más amplio –las llamadas inscripciones del Odeón– deja entrever que los ritos de purificación estaban particularmente reglados en Gortina; es más, en la parte conservada del documento epigráfico interviene, incluso, un juez (*δικαστάς*), encargado de llevar a cabo el ritual de purificación, probablemente del lugar donde ha sido encontrado el cadáver, en ausencia de los familiares del difunto.

Otro documento epigráfico particularmente revelador es el reglamento de Júlida (*IG XII⁵ 593*), datado de finales del siglo V. Como ya hemos precisado anteriormente, esta inscripción tiene un claro carácter reformador, ya que se prohíbe explícitamente la celebración de ciertos ritos y pauta enormemente el desarrollo del ritual fúnebre, limitando, en particular, el uso de elementos lujosos. Por lo que hace referencia a la impureza, esta inscripción circunscribe la impureza al hogar donde ha tenido el deceso y la hace extensible a los familiares en luto, de modo que era necesario purificar tanto la *οἰκίη*, como a los que habitaban en ella. En este caso, la impureza se presenta claramente como un marcador social que identifica el hogar y los participantes en el ritual.

Es también particularmente remarcable que la inscripción sugiere particular interés en restringir el número de mujeres participantes en el ritual. En idéntica dirección parece ir otra inscripción un poco más tardía de Gambrio, una ciudad situada cerca de Pérgamo (*LSAM 16*); en esta inscripción, no solo se limita a las mujeres el tiempo de duelo –y, por tanto, la reincorporación en la vida social y religiosa de la polis– a cinco meses, sino que, en caso de desobedecer la ley (*νόμος*, 4), se plantea una acusación de impiedad contra la posible infractora (*ὡς | ἄσεβούσαις*, 25-26) y la prohibición de sacrificar durante diez años. Así pues, estas inscripciones controlan la actuación de las

mujeres en los ritos funerarios, por ser este uno de los espacios donde estas cobraban una importancia fundamental en la preparación del cadáver y en el duelo.

Merece también ser destacado el hecho de que la documentación analizada pautase extremadamente el transporte del cadáver y la procesión hasta la tumba (ἐκφορῆ); a nuestro juicio, no es extraño que así sea puesto que era el momento en que la impureza del espacio doméstico irrumpía en la polis. La normativa analizada pone de manifiesto la importancia que estos rituales tenían entre los familiares del difunto, pero también en la polis en general; en efecto, de su análisis se desprende la voluntad de minimizar el impacto de este tipo de situaciones en la vida pública, facilitando los medios de reintegración de los afectados e incluso el límite en la duración del duelo, en vistas a recuperar la normalidad. En ese sentido, la impureza se presenta como un concepto maleable y al servicio de los intereses de la polis.



Hemos empezado las primeras líneas de las conclusiones anunciando que la impureza y la pureza eran términos polisémicos y que se hallaban sometidas al cambio en la medida que comprendían un conjunto de creencias ligadas a valores -y por ende a conductas- transmitidas a lo largo de las generaciones. A raíz de nuestro análisis de los textos, hemos llegado a la conclusión de que, a pesar de ser un concepto en redefinición, la (im)pureza se mantiene como un parámetro relevante en la sociedad griega, con una carga semántica amplia de la que los propios griegos eran conocedores. A nuestro juicio, integrada en una red mayor de creencias, la polaridad pureza/impureza era un parámetro individual o colectivo, pero siempre comunitario, en la medida en que era aceptado y compartido por una misma comunidad religiosa o política. Con esta afirmación, no decimos nada nuevo; ya Douglas consideraba los códigos de pureza como un sistema autoimpuesto a la sociedad, que señalaba, de diversos modos, el orden o desorden divino y humano, estableciendo los patrones de lo lícito e ilícito. La pureza no era solamente un código ritual, sino que podía llegar a ser un estado definitorio del individuo. Ciertas circunstancias podían originar este estado, en particular aquellas que se asociaban a la condición natural del hombre -y que se oponían, por tanto, a la ilimitación de los dioses- como la sexualidad, la muerte o la defunción. Estas son, de hecho, las principales categorías mencionadas en las inscripciones y, por tanto, las más habituales y necesitadas de regulación. A nuestro criterio, la epigrafía demuestra que la pureza era un concepto

heredado de la tradición consuetudinaria, pero que a su vez estaba en constante negociación dentro de los cultos y las instituciones de una comunidad. En ese sentido, en época clásica, la polis se alza, en ocasiones, como garante y medio para legitimar o reformar los principios de pureza e impureza, en particular en aquellos casos en que estos parámetros afectaban gravemente la convivencia y la hacían peligrar.

Por último, en el pensamiento griego, la metáfora de la impureza llega a un grado extremo con la figura del homicida, que, como resultado de su acto, debía ser rechazado y repudiado de la comunidad como un ser impuro –aunque también podía lograr un reconocimiento público si el crimen se cometía en pos de la armonía cívica, como en el caso de los tiranicidas–. Sin embargo, no deja de ser curioso que, por su indefensión, se prevean, al menos, en el plano ideológico, mecanismos para su aceptación e integración, valiéndose además del amparo de deidades tan importantes en el panteón, como Zeus, bajo la epiclesis de Καθάριστος o Μειλίχιος, o Apolo. Y es que, si bien la impureza se presenta en muchas ocasiones como una estrategia de control social, la purificación es también un mecanismo para contener, gestionar y superar las crisis sociales y políticas. El modelo del homicida prófugo no era un mero constructo literario -si bien la poesía sirvió para regularizarlo y sistematizarlo-, sino que se entroncaba en el pasado fundacional de las comunidades y era considerado origen de instituciones o de cultos. El homicidio era, sin duda, un elemento de ruptura del orden social, pero también de continuidad de una tradición de violencia que convenía encauzar.

RÉSUMÉ

Dans cette thèse de doctorat, nous présentons une étude de la contamination religieuse et des rites de purification dans la Grèce archaïque et classique à partir de la compilation et l'analyse de la documentation littéraire et épigraphique disponible. Notre propos se veut d'étudier comment ce concept se développe dans les documents sources, et acquiert une pertinence croissante, en même temps que sa gestion passe progressivement de la sphère strictement privée au cadre des institutions de la polis. Pour ce faire, le point de départ est une analyse philologique des textes collectés, avec une considération particulière portée aux données épigraphiques, source d'information parfois négligée, qui permet cependant de tirer des conclusions profondes sur la perception de l'impureté et comment ce phénomène était traité au sein des communautés grecques.

Les premiers chapitres de l'étude sont consacrés à l'analyse de la documentation littéraire, que nous présentons selon un critère chronologique. Les premiers textes que nous traitons appartiennent à l'épopée homérique, non seulement parce que c'est la première source conservée, mais aussi parce qu'elle présente un traitement particulier de l'impureté, bien qu'il soit toujours étroitement lié à l'idée première de saleté corporelle. Vient ensuite une analyse de certains passages de l'épopée cyclique et de la poésie hésiodique, dans lesquels on relève une plus grande complexité quant à l'idée de contamination religieuse, et dont la casuistique se montre plus vaste et donne quelques premiers exemples de rites de purification, notamment liés au crime de sang. Ensuite, notre analyse nous amène à traiter l'historiographie du V^{ème} siècle, où la consolidation de certains prototypes littéraires liés au meurtrier et à l'impureté est vérifiée. Il en va de même de l'importance de certains épisodes (pseudo-) historiques au cours desquels la pureté occupe une place de premier plan dans la consolidation des institutions publiques et même des élites dirigeantes dans certaines polis, en particulier à Athènes. Dans la suite, le chapitre suivant se concentre sur les rituels et festivals athéniens, où la pureté pourrait jouer un rôle fondamental.

Le dernier chapitre de notre étude traite de la documentation épigraphique et constitue la contribution la plus innovante de la thèse, puisqu'elle comprend la traduction et le commentaire détaillé et actualisé de quelques inscriptions peu connues, néanmoins d'un grand intérêt pour le sujet analysé ici. Après avoir admis les nombreuses difficultés de classement de ces documents, nous avons choisi de les diviser en trois

grandes sections en fonction de leur contenu: les inscriptions liées à des cultes ou des sanctuaires, celles qui traitent du processus de purification et, le cas échéant, de la réintégration des meurtriers, et les inscriptions funéraires. Bien qu'elles soient pour la plupart dans un état fragmentaire, ces inscriptions offrent un témoignage précieux de la sophistication de l'impureté rituelle et des rituels de purification. De même, seuls ces documents permettent de connaître et d'apprécier le rôle des institutions locales dans l'intervention et la définition des codes de pureté rituelle dans une communauté spécifique.

Enfin, les travaux se terminent par une section de conclusions dans laquelle les principales contributions des différentes sources sont synthétisées et quelques contributions d'amélioration sont proposées.

MOTS CLÉS: Religion – Impureté – Grecè – Epigraphie – Polis

CONCLUSIONS



Au cours des chapitres de notre thèse nous avons ébauché certaines conclusions qu'il convient désormais de résumer et de synthétiser dans la mesure où elles représentent les contributions de ce travail à notre discipline. Déjà évoquée en divers endroits de ce travail, nous commençons par un constat préliminaire : il est impossible de réaliser une "histoire" complète de l'impureté, non seulement à cause de la disparition d'une grande partie des sources, en particulier de la période archaïque, mais aussi en raison des nombreuses évolutions conceptuelles successives et à leur diffusion dans toute la Méditerranée, dépassant ainsi le cadre strict de ce qu'on entend généralement par "le monde grec". Comme le montra Parker dans sa célèbre monographie, "l'impur" est un concept qui permet de localiser les éléments en dehors de l'ordre établi ("a matter out of place", selon l'expression bien connue de Douglas). Si l'étiquette "d'impur" arrive à définir le "désordre", son apparition réitérée dans les sources grecques depuis la période archaïque nous fournit une information de grande valeur sur les codes de conduite, le système juridico-éthique, la religion, etc. ; en somme, il nous renseigne sur la conception et la classification que les Grecs ont de l'ordre de leur propre monde.

Il se dégage de l'analyse des textes, que l'impureté et la pureté consistent fondamentalement en un ensemble de croyances et, par conséquent, sont sujettes à des changements et des évolutions, parfois au service d'une coexistence de concepts religieux différents, l'émergence de nouveaux concepts ou institutions politiques et sociales. Un exemple à titre d'illustration réside dans la conception de l'homicide comme source d'impureté, qui se développe au fur et à mesure que croît localement le rôle des tribunaux chargés d'estimer la gravité de la faute, en fonction de variables comme la motivation ou l'âge de celui qui commet cet homicide. Raisons pour lesquelles la notion d'impureté échappe pour le moment malheureusement à toute tentative de taxonomie¹⁸⁹⁷. Toutefois, une fois ce principe accepté, nous ne devons pas occulter l'existence de certaines normes ou dynamiques liées à l'influence de la religion, et qui paraissent peu

¹⁸⁹⁷ PARKER (2018).

ou prou perdurer dans le temps, alors qu'inversement certaines relations peuvent paraître circonscrites à certains milieux ou certaines périodes.

Comme nous l'avons indiqué dans notre introduction, l'objet de notre étude étant une question déjà largement traitée, nous avons donc été guidés dans la plupart des cas par d'éminents experts de la religion grecque. De même, nous avons choisi d'adopter une perspective multidisciplinaire (de nos jours quasiment obligatoire pour toute étude portant sur l'Antiquité) au moment d'interpréter les textes et de les associer au contexte de leur production ou à leur *realia*, en accédant aux réflexions propres au champ de l'anthropologie ou de l'histoire comparée des religions.

Notre travail nous a conduit à nous intéresser aux textes selon deux perspectives complémentaires étroitement liées entre elles : (1) depuis une approche de l'histoire de la pensée en Grèce, nous avons enquêté sur la façon dont l'impureté se présente comme un motif littéraire ductile, central dans certains mythes et constructions littéraires, et (2) d'un point de vue politique, comment l'impureté devient un concept progressivement gouverné par les institutions de la polis, et quel est son effet lorsque des décisions individuelles ou collectives sont prises. À cet égard, un premier objectif a consisté à présenter les premiers témoignages textuels, tant littéraires qu'épigraphiques, qui permettent de retracer cette notion religieuse. Dans le cas des sources littéraires, nous avons choisi de centrer notre attention sur l'épique archaïque et l'historiographie du Vème siècle, principalement représentée l'oeuvre d'Hérodote ; ce choix, circonscrit à ces deux genres, répond à la double intention de traiter les sources les plus anciennes dont nous disposons, ainsi qu'à l'émergence et la consolidation de ce concept d'impureté dans le cadre de la polis. Sans aucun doute, la limitation à des sources de caractère littéraire entraîne l'impossibilité d'approfondir d'autres aspects tout aussi intéressants de la religion grecque ; nous regrettons en particulier de n'avoir pu traiter avec la profondeur qu'elles méritent les questions de représentation littéraire et le corollaire religieux du φαρμακός, l'impureté dans la poésie lyrique archaïque ou la pollution de la religion dans la philosophie platonicienne, ou encore les καθαρμοί d'Empédocle.¹⁸⁹⁸ En définitive, il est évident que la tâche que représentait le traitement de ces aspects dépassait nos capacités ainsi que le temps que nous pouvions leur dédier.

¹⁸⁹⁸ Cette question a fait l'objet d'une étude récente par PETROVIC-PETROVIC (2016: 55-102).

Malgré son côté partiel, nous considérons que les chapitres relatifs aux sources littéraires offrent un ensemble de textes suffisant pour en tirer une information de grande valeur sur l'importance de l'impureté et l'instauration progressive de ce concept dans la dynamique politique et sociale du monde grec archaïque. De même, dans le chapitre traitant de l'impureté et pureté dans les fêtes et rituels athéniens, nous avons cherché à démontrer l'importance de la pureté en tant que condition préliminaire lors des grandes fêtes instituées et organisées par la polis.

À notre avis, la plus grande nouveauté réside dans la section consacrée aux sources épigraphiques, comme étant le premier catalogue exhaustif des inscriptions relatives à l'impureté aux VI^{ème} et V^{ème} siècles. Au delà des conclusions que nous avons pu en tirer, ce répertoire d'inscriptions peut s'avérer particulièrement utile pour des recherches futures, étant donné qu'il renferme les résultats épigraphiques les plus récents, et concernant les textes déjà connus, il en mentionne les principales éditions ainsi qu'une traduction et un commentaire plus ou moins étendu.

Saleté et propreté vs. impureté-pureté

Ainsi que suggéré auparavant, l'impureté émerge comme un concept dépendant de la saleté corporelle. Le fait que la plus grande partie des sources étudiées, tant littéraires qu'épigraphiques, empruntent principalement des termes dérivés des deux racines qui reprennent cette double sémantique le démontre, à savoir *καθαρ-* ou *μιαρ-*. Cette double valeur paraît continuellement indifférenciée dans la source la plus ancienne dont nous disposons, la poésie homérique où la pureté, comprise comme l'état approprié pour entrer en relation avec la divinité, coïncide pleinement avec la propreté corporelle. Comme on a pu s'en rendre compte, ceci comporte plusieurs difficultés d'interprétation puisque les gestes de propreté ne sont pas nécessairement indicateurs de pureté religieuse. Comme nous avons pu l'observer, nous sommes face à plusieurs difficultés d'interprétation, puisque les gestes de la propreté ne sont pas nécessairement preuve de pureté religieuse. Au cours de l'analyse de plusieurs passages, nous sommes arrivés à la conclusion que, dans les poèmes homériques, nous rencontrons différents types de lavage des mains ou des pieds, ou même des bains qui peuvent aussi bien être associés à des séquences rituelles qu'à des moments de loisirs ou de réception de certains hôtes d'importance. Sans sous-estimer la possible polysémie des gestes de propreté dans

n'importe lequel de ces contextes, notre intérêt s'est centré sur la propreté en tant que prescription rituelle, indicateur manifeste de sa valeur religieuse.

Ainsi, le lavage des mains avec la χεῖρνιψ est un geste prévu par les rituels, qui s'exécute presque systématiquement avant d'effectuer certains rites, en particulier avant les sacrifices dont le but est d'attirer la faveur de la divinité ou d'apaiser sa colère : ainsi par exemple, le passage controversé de la purification de l'armée dans l'*Iliade* (1. 314-316) où Agamemnon ordonne à ses hommes de verser les λύματα dans la mer avant d'offrir des hécatombes au dieu Apollon ; il en va de même pour Achille qui nettoie sa coupe avec du soufre et de l'eau avant de faire une libation à Zeus pour que Patrocle soit sauvé (16. 225-232). En somme, à la lueur des textes, les gestes de propreté ne sont pas conçus dans tous les contextes religieux comme mesure préliminaire indispensable à la réalisation d'autres rituels, mais plutôt comme une qualité favorisant l'expression d'un vœu à la divinité ; comme par exemple, dans l'*Odyssée* (2. 260-261; 12. 336-337), Télémaque et Ulysse se lavent les mains dans la mer avant de faire des prières afin de créer les conditions optimales pour que la divinité écoute leurs suppliques avec bienveillance.¹⁸⁹⁹ L'importance de la propreté dans un autre passage de l'*Iliade* (6. 264-270) est encore plus évidente où Hector, couvert du sang et de la poussière du combat, fait preuve d'une certaine crainte religieuse (ἄζομαι, 267) devant le projet d'offrir une libation à Zeus sans s'être lavé les mains (χερσὶ δ'ἀνίπτουσιν, 266). Les paroles d'Hector suggèrent que la saleté est un élément qui pourrait non seulement entraver le bon déroulement du rituel, mais aussi attiser la colère de la divinité qu'on prétendait se concilier. Ces rituels ne semblent pas avoir pour objectif de s'opposer à une impureté ou un mal concret, mais bien de se préparer à la réalisation de rites de plus grande importance.

Dans la poésie homérique, la saleté ne semble pas se présenter comme une réalité étrangère à la sphère divine : les dieux eux-mêmes participent à des combats où ils ne craignent pas de se salir. De plus, mêmes certaines déesses se lavent afin de rehausser leur beauté¹⁹⁰⁰, et un dieu comme Apollon, postérieurement si associé à la pureté, nous est décrit comme occupé à transporter et à s'occuper des cadavres de

¹⁸⁹⁹ Cf. Hes. *Op.* 724-726.

¹⁹⁰⁰ *Il.* 14. 170-171; *Od.* 18. 191-193

certaines héros.¹⁹⁰¹ Par conséquent, la propreté corporelle ne se présente pas forcément comme un attribut des dieux, mais plutôt comme un préliminaire indispensable pour tous ceux qui désirent entrer en contact avec la sphère divine lors de certains rituels. Enfin, une plus grande complexité fait naître d'autres questions, comme l'homicide ou le traitement du cadavre dans la poésie homérique, que nous traiterons plus avant.

Comparées avec la poésie homérique les valeurs de la saleté corporelle ou de l'impureté apparaissent de façon substantiellement différente dans la poésie d'Hésiode qu'on a l'habitude de situer autour de la fin du VIII^{ème} siècle ou début du VII^{ème}. Loin de la solennité des grands sacrifices homériques, le poète d'Ascre enchaîne dans *Les Travaux et les Jours* diverses prescriptions rituelles sur des actes du quotidien et, parmi ceux-ci, l'interdiction de traverser un fleuve sans se laver les mains ou la turpitude (ὄς ποταμὸν διαβῆ κακότητ' ἰδὲ χειρῶς ἄνιπτος, 740). L'impureté se présente comme un état qui non seulement affecte l'individu physiquement mais encore le détermine comme un ἄνιπτος - littéralement "non lavé". En dépit de la difficulté à préciser ici l'exacte signification de κακότης, il ne fait aucun doute que l'impureté n'implique pas simplement un aspect physique représenté par la propreté des mains (χειρῶς), mais également un aspect métaphysique ou spirituel qui se déduit du terme abstrait κακότης. Comme suggéré, le poète paraphrase le contenu de vers antérieurs dans lesquels il spécifie qu'en traversant on doit se laver les mains (χειρῶς νηπάμενος, 739) et dire des prières en regardant les eaux du fleuve (εὕξι ἰδὼν ἐς καλὰ ῥέεθρα, 738). Selon la récente interprétation de PETROVIC-PETROVIC (2016: 41-46), nous pensons que ceci indique que la pureté ne se définit pas tant par la propreté des mains que par une disposition mentale positive et respectueuse envers la divinité. Nous voyons ainsi qu'avec Hésiode s'opère, pour la première fois, une distinction entre saleté et propreté et, corollaire religieux, entre impureté et pureté qui acquiert une valeur expressément abstraite et intérieure.

En somme, cela n'implique pas que s'opère une rupture entre les deux idées, étant donné que l'opposition entre pureté et impureté continuera d'être au fil du temps débitrice de l'idée de propreté ou saleté corporelles, comme le prouve la survivance d'une série de mots servant à se référer aux deux notions ou à certains rituels qui imitent clairement l'action physique de se laver, comme précédemment mentionnés dans les poèmes homériques. Il ne s'agit donc pas d'une métaphore -même s'il y a des usages

¹⁹⁰¹ Il. 16. 667, 19. 38-39, 23. 186-187, 24. 20-21.

métaphoriques- car il semble bien que pendant très longtemps, aucune différence n'était faite entre ces deux valeurs. Cependant, parfois les deux concepts se dissocient et nous rencontrerons des réflexions également intéressantes sur la pureté rituelle, par exemple celle qu'on a trouvée dans un passage connu d'Héraclite¹⁹⁰², où il est incohérent de vouloir se purifier par du sang, substance employée dans des rituels cathartiques mais toutefois connotée comme impure dans certains contextes rituels, en particulier pour le sang humain. Autre exemple postérieur : le jeu rhétorique d'oppositions dans un passage de l'*Oreste* d'Euripide où s'affrontent la pureté rituelle et la pureté psychique.¹⁹⁰³

Déjà au VII^e siècle, l'impureté connaît un élargissement sémantique qui conduit à désigner comme impurs ou impures non seulement des substances considérées d'évidence comme sales, mais aussi certaines actions, comme les relations sexuelles, l'homicide, etc. La première source épigraphique dont nous disposons semble déjà mentionner cette diversification de l'impureté : à la fin du VI^e siècle, sur l'inscription de Cleonas, on note plusieurs cas particuliers liés à la pureté et à la purification, si bien qu'on ne peut lire avec certitude que la clause relative au décès (*LSAG* 408, 14-15); dans la même inscription apparaissent certains détails techniques qui parlent de rituels cathartiques (τόλατέριο | ν ἀπόβαμα, 2-3; κά | θαρσιω, 12-13); certains de ces termes sont même semihapax, ce qui nous autorise à déduire l'intense réglementation régissant ces pratiques religieuses et leur progressivité en fonction de la gravité ou le type d'impureté.

On peut observer dans d'autres documents épigraphiques postérieurs au V^e et IV^e siècle, comme les inscriptions de Gortyne (*ICr.* IV 76; 146), de Tégée (*CGRN* 65) ou le recto et une partie du verso de la loi sacrée de Cyrène (*IGCyr.* 016700, A. 26-72; B. 83-103), autant le style casuistique que l'usage spécifique de termes communs pour se référer à la pureté ou à l'impureté (μιαρόν, καθαρόν, καθαίρω). Ce fait peut être considéré non seulement comme indice d'extension et de continuité de ces notions religieuses en divers lieux du monde grec, mais aussi comme l'existence d'un procédé commun de la part des institutions pour les aborder. Effectivement, le style casuistique implique la compilation d'une liste de cas concrets d'impureté faisant supposément

¹⁹⁰² Héraclite. 2: καθαιρονται δ' ἄλλοι αἵματι μαινώμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο. En ce sens, les philosophes présocratiques semblent s'interroger différemment sur la nature de la religion, les héros et les dieux, cf. PÒRTULAS (2006: 26-27).

¹⁹⁰³ E. *Or.* 1604: ἀγνὸς γὰρ εἰμι χειρᾶς. | ἀλλ' οὐ τὰς φρένας.

l'objet d'une certaine controverse, en leur apportant les solutions adaptées à la résolution de chacun d'entre eux. Cependant, une caractéristique spécifique de ces documents épigraphiques consiste, précisément, à se focaliser sur certains aspects concrets du rituel, peut-être les plus controversés, omettant des détails liés à son exécution, détails qui pour nous s'avèreraient hautement intéressants mais qui, sans doute, étaient superflus pour le lecteur d'alors, dont on supposait qu'il connaissait au préalable et jusqu'à un certain point le rituel.

Du VI^{ème} siècle et début du V^{ème}, il y a d'autres inscriptions qui offrent certaines différences substantielles tant de par leur forme que par leur contenu; ainsi, la loi sacrée de Sélinonte (*CGRN* 13) ainsi que le règlement funéraire de Ioulis (*IG XII*⁵ 593) adoptent un style purement descriptif ou impératif, et concentrent également leur attention sur un problème spécifique, comme la préparation de certains rituels annuels, la purification des αὐτοορκέτας ou rites funéraires. Ces inscriptions ne visent pas à collecter et, le cas échéant, à réguler les cas d'impureté, mais visent exclusivement à décrire ou guider le développement de certains rituels, dans lesquels la pureté joue également un rôle déterminant.

La localisation de cet ensemble d'inscriptions dans la très vaste aire géographique du monde grec antique semble mettre en évidence un intérêt général pour cette question à partir du début du VII^{ème} et du VI^{ème} siècles, moment qui coïncide avec la consolidation politique et juridique des polis. À cette tendance, nous devons en outre ajouter d'autres documents épigraphiques des VI^{ème} et V^{ème} siècles qui traitent aussi de la propreté des sanctuaires, comme par exemple le règlement du temple d'Hercule à Athènes (*LSS*4), du règlement de Délos (*LSS*50) ou celui de Quios (*LSCG*116). Comme il arrive souvent dans la plupart des règlements religieux, une caractéristique de ces documents épigraphiques consiste en son silence au moment de préciser de quelle autorité émane l'ensemble des prescriptions ou des connaissances qu'ils résument. Toutefois, il existe quelques exceptions dignes d'être mentionnées. Ainsi, dans les premières lignes de la loi sacrée de Cyrène, en plein IV^{ème} siècle, s'établit, entre le règlement de l'inscription et Apollon, dieu tutélaire de la polis, une relation se présentant comme le résultat d'une réponse à un oracle, justement identique à l'ordre de fondation de la colonie ([A]πόλλων ἔχρη[σε] · | [ἐς ἀ]εὶ καθαρμοῖς καὶ ἀγνήϊαις καὶ δε|κατ]ήϊαις χροειμένος τὰν Λεβύαν οἰκ[ῆν], *IGCyr.* 016700 A. 1-3); par ailleurs, la loi sacrée d'Alectrona à Ialysos (*IG XII* 1, 677), datée du même siècle, fait mention explicite des μαστροί, magistrats de toute l'île de Rhodes, et des habitants de Ialysos mais qui,

également, en dernière instance, renvoie à une tradition ancestrale certaine (εὐαγγῆται καὶ τὰ τὰ πάτρια, 4-5). Dans les deux cas, l'origine des lois est légitimée dans un passé lointain se situant - explicitement pour Cyrène - au moment de la fondation de la cité. Malgré tout, il serait faux de ne voir dans les inscriptions qu'un simple moyen de transmission de ces "usages ou savoirs anciens"; au contraire, parfois, les inscriptions semblent dialoguer avec cette tradition jusqu'à même parfois légiférer contre certains us et coutumes jugés obsolètes, comme l'explique clairement le règlement funéraire de Ioulis (*IG XII*⁵ 593). Il nous semble très intéressant, particulièrement à partir du V^e siècle, de trouver plusieurs de ces règlements ayant comme en-tête des formules typiques de l'épigraphie institutionnelle, qu'il s'agisse du résultat de la proposition d'un particulier, validé par les institutions de la polis, ou que ce soit le résultat de la délibération d'une assemblée, (*IG XII* 1, 677; *XII*⁵ 593 B; *CGRN* 108), du moment que celui-ci met en évidence, non seulement l'implication de la ville et de ses magistrats au moment de pratiquer les rituels ou de les garantir, mais aussi l'intégration de ce savoir ancestral dans les diverses instances des institutions politiques et dans les procédures politiques fixées en vue de la prise de décisions communes.

Homicide et impureté comme moyen d'inverser la violence

Une des questions les plus fréquemment traitées par les recherches sur la religion grecque consiste en la relation entre impureté et homicide¹⁹⁰⁴. Il ne fait aucun doute qu'à l'époque classique de nombreux auteurs - des historiens aux orateurs et aux poètes - surtout tragiques, recueillent la tradition sur les homicides, les rattachent au développement des institutions ou des cultes de la cité, voire invitent à la réflexion sur les conséquences de tels actes. Cependant, on peut trouver ce type de récits aussi dans la poésie homérique. En effet, dans ces deux épopées, l'homicide se présente comme étroitement relié à des dynamiques particulièrement productives des mythes recueillis par des sources postérieures, surtout liés à des épisodes de conflits intrafamiliaux ou de

¹⁹⁰⁴ *Ex plurimis*, PARKER (1996²: 104 y ss.); BENDLIN (2007); ECK (2012).

colonisation;¹⁹⁰⁵ de plus, le schéma narratif s'appliquant à la plupart des homicides "homériques" ne se distingue pas substantiellement de celui rencontré dans des sources postérieures: fugitifs en exil de leur patrie, ils cherchent à s'établir sur un territoire autre sous la protection du seigneur du lieu qui consent à les accueillir. Comme bien des auteurs l'ont remarqué,¹⁹⁰⁶ cette intégration dans une communauté différente de la sienne se pratique sous les auspices de l'institution de l'hospitalité (ξενία) - tant par son côté noble que par sa variante plus universelle, celle de l'Odyssée ou quelquefois comme une supplique (ἱκετεία). Il est également courant dans la poésie homérique, au sein des récits des héros homicides, que ladite intégration soit offerte par l'amphytrion, un homme normalement pourvu d'un certain pouvoir ou autorité au sein de sa communauté, ayant la capacité d'offrir protection à l'homicide. Ceci implique une relation de dépendance et de protection entre l'homicide et son hôte, de sorte qu'en de nombreuses occasions ces fugitifs sont acceptés en tant que serviteurs de leurs hôtes, en particulier comme précepteurs ou tuteurs de leurs enfants.

L'ensemble de ces éléments nous permet d'observer que dans la poésie homérique existe un schéma narratif clairement préétabli homicide-exil-récit des homicides et dans certains cas, on peut se rendre compte de la dimension étiologique de ces mythes. Si tant l'Iliade que l'Odyssée reproduisent ce schéma dans la succession des homicides, ces textes, ne faisant pas mention de la purification, se démarquent de la dimension religieuse que revêtiront des sources postérieures. Le soi-disant "silence d'Homère" à propos de cette question, qui a suscité l'intérêt de plusieurs chercheurs, paraît quant à nous insoluble. Cependant, à la lumière des faits analysés, il nous semble plus probable que dans les poèmes homériques cette idée ait été délibérément supprimée, même si le motif de cette omission n'est pas clair. De même, nous avons rejeté l'idée d'une supposée indifférence de la poésie homérique quant à l'homicide; au contraire, il est possible que dans certains passages, comme la célèbre description du bouclier d'Achille (*Il.* 18. 497-508), le sort du meurtrier semble presque régi par les institutions, en particulier que la solution admise pour la réparation de ce conflit soit le paiement de la ποινή. Dans la poésie homérique, le meurtre ne se présente pas comme

¹⁹⁰⁵ Cf. particulièrement dans l'*Iliade*, Tlépolème (2. 661-670), Médon (2. 716-717, 13. 694-696) ou Phénix (9. 447-477).

¹⁹⁰⁶ Cf. particulièrement NAIDEN (2006).

un acte neutre; bien au contraire, les poèmes explorent en diverses occasions les conséquences de cet acte, tant pour le meurtrier que pour les membres de la famille du mort et toute la communauté.

Le cas le plus connu est certainement la vengeance d'Ulysse envers les prétendants dans les derniers chants de l'Odyssée. Comme nous l'avons avancé, la désinfection au soufre de la salle où ont été tués les prétendants comporte clairement une composante religieuse et rituelle.¹⁹⁰⁷ Grâce à ce rituel la maison semble retourner à son état d'origine antérieur à la mort des jeunes prétendants, et en outre, consacrer l'avènement d'Ulysse comme seigneur de la maison. Toutefois il serait prématuré de tirer davantage de conclusions de ce passage: rien n'indique que ce rituel domestique prétende éliminer une impureté semblable à celle qui accompagne le meurtre dans des sources postérieures. Qui plus est, la purification s'exerce sur la maison et non sur Ulysse, de sorte que ce rituel semble bien avoir des points communs avec rites domestiques.

Si l'homicide est parfois décrit comme un acte répréhensible dans la poésie homérique, les meurtriers ni ne s'opposent ni n'acceptent d'être exclus des pratiques religieuses comme il advient dans d'autres textes. Contrairement au meurtrier homérique, les œuvres du cycle épique sont les premières, non seulement à formuler la purification du meurtrier, mais aussi à traiter cette question, en s'éloignant du schéma littéraire type présent chez Homère. Selon le résumé de Proclus dans la *Chrestomathie* (178-184), l'*Éthiopide* raconta la mort de Thersite et le départ du fils de Pélée vers l'île de Lesbos, où il fut purifié par Ulysse. Si les détails de cette histoire sont avérés, on trouverait certains éléments surprenants, comme la purification par un chef militaire étranger à l'île, ou encore l'accomplissement d'un sacrifice expiatoire à Létéo, Artémis et Apollon, ces deux dernières divinités étant étroitement liées à la purification des assassins.

De même, nous trouvons certaines particularités concernant la purification de Céphale, un mythe également présent dans certains travaux indéterminés du cycle thébain et, selon les scholiastes, largement connu des auteurs grecs, comme Aristodème (5, *apud*. Sud. *s.v.* Τευμησία; Phot. *s.v.* Τευμησία). Selon les notes de Photius et *la Souda*, le meurtre perpétré par Céphale contre sa bien-aimée était manifestement involontaire et avait pour toile de fond l'infidélité des amants, apparemment déjà connue dans la

¹⁹⁰⁷ Cf. *Od.* 22. 478-494.

poésie homérique. Bien que les scholiastes n'aient probablement pas disposé du poème épique, consultant des sources très éloignées de l'original, la purification de Céphale par les Cadméens semble être un détail d'origine du mythe. La purification par un groupe d'individus est un événement rare, bien que non sans parallèle dans l'univers athénien, comme on peut le voir avec Thésée (Plu. *Th.* 12). Les sources littéraires, en particulier Pausanias (1. 37, 6-7), et les épigraphes (*CGRN* 32, 15-17) rendent compte de l'implantation du mythe de Céphale et Procris à Ática et de son lien avec la dème de Thorikos. Cette connexion est particulièrement évidente chez leurs descendants, les Κεφαλίδαι, dont la particulière réintroduction dans le pays attique, plusieurs générations après le crime de Céphale, est abondamment expliquée par Pausanias lui-même à l'occasion de la fondation d'un temple. En effet, l'histoire de Périégète prouve non seulement l'implantation de ces mythes et le lien de certaines familles nobles avec ces meurtriers, mais aussi la nécessité d'une expiation de la part des descendants du meurtrier.

La dimension héréditaire de l'impureté, impliquant l'exil des descendants sur plusieurs différentes générations,¹⁹⁰⁸ est peut-être un développement ultérieur et, à notre avis, doit être liée à certains conflits au sein de la polis attique, particulièrement exploités au sixième et cinquième siècles, qui impliquèrent les Alcméonides. Cependant, le cycle épique semble déjà refléter un schéma très productif autour du caractère positif de l'homicide intégré dans la communauté, puisque Céphale partage avec Amphitryon, autre meurtrier exilé à Thèbes, le même sort de purification. Les deux héros traquent le renard de Teumesse, une tâche qu'ils n'accomplissent que grâce à Lélape, le chien qui avait appartenu à Procris. Céphale semble jouer un rôle salvifique pour Thèbes, mythe que l'on peut observer dans d'autres mythes également liés à cette polis, comme celui d'Œdipe, qui, en fait, dans une tradition thébaine, est loué comme le vainqueur à la fois du redoutable Sphinx et du renard de Teumesse (*Corinn.* 33b).

À ce stade, il nous semble important de souligner l'œuvre civilisatrice de certains des héros homicides dans l'épopée, comme le démontrent clairement les exemples de Télépòleme dans l'*Illiade*, ou, encore dans la poésie cyclique, Céphale, dans une œuvre du cycle thébain, ou Alcmaeon, peut-être dans *Alcmeónide* (5, cf. *Th.* 2. 102, 5-6). De plus, dans ces premiers témoignages littéraires, le lien entre la colonisation et les structures

¹⁹⁰⁸ Voir en particulier, le syntagme φυγὴν αἰδίου, qu'Apollodore recueille (3. 15, 3).

sociales de la polis est clair. Si l'on prend en compte un certain caractère local, d'habitude associé à l'*epos* cyclique, il ne semble pas excessif de supposer que ces enjeux furent décisifs aux débuts de la polis et, en particulier, dans la phase initiale de l'archaïsme, au cours de laquelle on assiste à la consolidation des institutions et à l'ajustement des panthéons et des cultes locaux. Ces prétendues raretés du cycle épique devraient probablement être envisagées comme des démonstrations évidentes de la richesse de ces mythes, émaillés de détails intéressants renvoyant probablement à des traditions locales malheureusement aujourd'hui disparues. De même, la figure du meurtrier dans les mythes semble également faire l'objet de controverses au cours des siècles suivants, et acquiert une pertinence particulière au V^{ème} siècle, époque à laquelle l'arrivée et l'accueil de ces fugitifs sont associés à la naissance des institutions judiciaires, comme le démontre le cas des aléas d'Oreste, fondateur supposé de l'Aréopage ou du Delphinion à Athènes.¹⁹⁰⁹

Comme nous l'avons dit précédemment, la dimension religieuse de l'homicide dans l'épopée cyclique contraste fortement avec le silence de l'épopée homérique. Les rares passages conservés suggèrent que, dans ces compositions mineures, l'impureté était présentée comme un état temporaire, susceptible d'être inversé au moyen d'un rituel approprié, si bien que dans certains cas illustres, il faut se déplacer en plusieurs lieux, afin de trouver le lieu ou le rituel adéquat. Cette errance est à nouveau présente dans des mythes liés à la colonisation, comme celui d'Alcmeón¹⁹¹⁰, mais il est possible de la retrouver plus tard comme motif littéraire dans des biographies de personnages historiques, comme celle du spartiate Pausanias.¹⁹¹¹ Cette difficulté d'intégration dans une communauté d'accueil semble être une casuistique qui ne s'explique pas seulement par le caractère exceptionnel du crime commis par le meurtrier, mais aussi par le passage du temps, qui demeure un des moyens naturels d'atténuer l'impureté.¹⁹¹² Selon les

¹⁹⁰⁹ Cf. A. *Eum.* D. 23.7.

¹⁹¹⁰ Cf. de nouveau Th. 2. 102, 5-6.

¹⁹¹¹ Cf. Plu. *Cim.* 6. 6; Paus. 3, 17, 8-9; Aristodem. *Fr.* 8.

¹⁹¹² Cf. A. *Eum.* 285-287; peut-être qu'ici il faut comprendre la prophétie de Tirésias dans l'*Odyssée* (9. 121-125), cf. Apollodore *Epit.* 7. 40; *Télégonos. Arg.* 1b. Voir également sur les inscriptions les périodes d'abstinence suite à un acte impur.

quelques témoignages du cycle épique, tous indirects, l'impureté religieuse est déjà établie comme une caractéristique déterminante des meurtriers.

Bien que ces premières sources littéraires ne nous permettent pas d'aller beaucoup plus loin en termes de perception de l'impureté, l'épigraphie permet de clarifier un peu plus cette période incertaine, à mi-chemin entre le VII^{ème} et le V^{ème} siècle. Contrairement à ce qui se passe dans les sources littéraires, où l'homicide est abordé comme un enjeu central faisant l'objet d'une réflexion constante, les sources épigraphiques ne s'y attardent guère, traitant plutôt l'impureté liée aux problèmes de la vie quotidienne des citoyens, comme les naissances, les décès ou les unions sexuelles. Certes, on peut présumer que des documents aussi pratiques, concernant la gestion quotidienne d'une communauté, aient laissé de côté l'intérêt à régler une question aussi extraordinaire que l'homicide. Cependant, ce ne fut pas le cas partout en Grèce. D'après notre connaissance du droit athénien, l'existence d'institutions et de lois pour contrôler la situation du meurtrier dans la polis peut remonter au VII^{ème} siècle, moment supposé de la promulgation de la loi sur le meurtre de Dracon.

Il convient également de noter deux exceptions à cette tendance, présentes dans la loi sacrée de Sélinonte et la grande loi sacrée de Cyrène, consistant en deux inscriptions qui définissent deux rituels visant à l'intégration du meurtrier. Si la critique moderne leur donne le titre de *leges*, les deux inscriptions ne sont pas présentées comme des lois et leur statut au sein du corpus législatif de Sélinonte et Cyrène est contesté. Datant du début du Ve siècle, la loi sacrée de Sélinonte (CGRN 13) est un document particulièrement énigmatique pour des raisons à la fois de structure et de contenu. La face B de l'inscription est consacrée à l'exorcisme de *ἐλάστερος*, une entité surnaturelle qui, comme l'étymologie l'indique, persécute un certain *αὐτορρέκτας*, terme généralement interprété comme «meurtrier». Le lexique utilisé (*ἀποκαθαίρω*, B 1, 9; *καθαίρω*, 3, 8), ainsi que les rituels décrits nous permettent déjà de remarquer une triangulation entre *αὐτορρέκτας*, *ἐλάστερος* et l'impureté. Le fait d'être persécuté par ces divinités semble impliquer un degré extrême d'impureté rituelle, puisque l'*αὐτορρέκτας* n'était pas autorisé à «parler, manger ou dormir là où il le souhaite» avant d'avoir été purifié (*καὶ ποταγορέσθω καὶ σῆτον χαιρέσθω καὶ καθευδέτο ἡόπε κ | α λεί*, B 5-6). Sans aucun doute, l'isolement de ce supposé meurtrier répond à une peur religieuse de contamination, car le contact avec la personne impure pouvait conduire à de grands malheurs et, en

particulier, lorsqu'il participait à des cérémonies et rites religieux.¹⁹¹³ Le rituel de purification impliquait la participation d'un tiers, un certain «récepteur» ([hu] | ποδεκόμενος, B. 3-4),¹⁹¹⁴ un particulier qui, en tant qu'hôte rituel, offrait au meurtrier *motu proprio* tout ce qui était nécessaire à la purification. Il est particulièrement révélateur qu'un particulier soit chargé d'accueillir le meurtrier, reléguant la question, du moins d'un point de vue rituel, à la sphère privée.¹⁹¹⁵

La dimension publique de la purification est beaucoup plus explicite dans la loi sacrée de Cyrène, une inscription beaucoup plus tardive, datée autour de 330, mais dont le contenu (ou du moins une partie de celui-ci) peut très bien remonter au milieu du Vème siècle. Dans le dernier paragraphe de cette inscription, celui qu'on nomme *ικέσιος* *αὐτόφονος*, un mot composé principalement interprété comme un «suppliant meurtrier», doit être présenté comme un suppliant à la Tripolia et à la [?]philia, deux institutions apparentées, comme son nom l'indique, à la polis, en y ajoutant une sorte d'association clanique. Le rituel s'y déroulait et avait un éminent caractère public: le suppliant annonçait officiellement son état (*καταγγήλε [ι κέ] | σθαι*, 133-134) et sur une toison blanche il était lavé et oint d'huile; Une fois le rituel effectué, il partait sur la route principale de la ville (*ἐξίμεν ἐς τὰν δαμοσί [αν] | ὁδόν*, 135-136) et le reste des personnes présentes devait garder le silence absolu. L'inscription mentionne quelques personnes, de nombre incertain, qui s'occupent de sa réception (*ὑποδεκόμενος*, 137); mention également d'un compagnon, chargé de l'annoncer (*τὸν προαγγελτῆ [ρα]*), et même de certains accompagnateurs (*τὸς ἐπομένοσ*, 139). La mention de ces individus, chargés de veiller sur le meurtrier à Cyrène, de le présenter aux institutions et de l'accompagner dans le processus de purification, semble prôner l'origine étrangère de *ικέσιος* - ou un traitement similaire à celui dû à un étranger intégré dans une autre communauté-.

¹⁹¹³ Cf. PARKER (1996²: 120-122).

¹⁹¹⁴ La lacune à la fin de 3ème ligne nous empêche de confirmer la reconstruction, mais le parallèle avec la loi sacrée de Cyrène semblerait démontrer cette interprétation, cf. notre commentaire, pag. 500 et suivantes.

¹⁹¹⁵ Néanmoins, dans le cas des *ἐλάστεροι*, notons que le sacrifice purificateur doit être réalisé sur un autel public (*ἡιερεῖον τέλειον ἐπὶ τῷ βομῶδι τῷ δαμοσίῳ θύσας καθαρὸς ἔστο*, 10-11).

Ces documents épigraphiques indiquent l'existence, tant à Cyrène qu'à Sélinonte, d'une entité supérieure chargée de fixer les rites (parfois la polis?),¹⁹¹⁶ néanmoins, la responsabilité d'accueillir le meurtrier, de l'intégrer dans les institutions et de lui donner ce dont il a besoin pour la purification incombe aux particuliers. Nous trouvons également très remarquable le fait que, dans les deux inscriptions, l'hospitalité soit démontrée comme une institution fonctionnelle pour gérer l'impureté. Certes, il est tentant de relier l'ensemble de ces instructions rituelles à la construction littéraire, qui présente la purification comme une affaire strictement privée; c'est-à-dire entre un meurtrier et une personne capable de le protéger et d'inverser sa situation, généralement un membre éminent de la communauté d'accueil.

D'un point de vue paradigmatique, la purification implique d'autres relations entre purificateur et purifié. Ceci est particulièrement clair dans le récit d'Hérodote, relatant la mort d'Atys, le fils de Crésus (1. 35-45). L'historien d'Halicarnasse mentionne Zeus dans sa triple dimension comme garant de la purification (Δία Καθάρσιον, 45), de la protection du domicile (Ἐπιστίον, 45) et de ἑταιρεῖα (Ἐταιρήιον), un concept proche de φιλία. En ce sens, il ne semble pas improbable que les rituels de purification documentés à Sélinonte et Cyrène aient montré une sorte de relation de ce type - malheureusement non explicitée - entre purificateur et meurtrier.

Malgré la mutilation évidente de ces documents épigraphiques, il est frappant de constater que les deux inscriptions soulignent essentiellement la dimension religieuse de l'homicide, mettant de côté certains problèmes inhérents au crime de sang, comme le caractère prémédité ou non au moment du passage à l'acte, ce qui, par ailleurs, pourrait renforcer le degré d'impureté.¹⁹¹⁷ Les conséquences de l'homicide ne sont pas davantage abordées, au-delà des contraintes de l'impureté, et, en particulier, le droit à l'indemnisation des membres de la famille de la victime est ignoré. Tout cela nourrit l'idée qu'il s'agirait, dans les deux cas, d'un rituel centré sur le mode de (ré)intégration du

¹⁹¹⁶ La bibliographie autour de l'origine de la loi sacrée de Sélinonte est prolix, cf. page. 469 et suivantes. Concernant la loi sacrée de Cyrène, tout semble indiquer que la copie est réalisée sur instances de la polis, cf. RHODES-OSBORNE (2003: 500-502). Cependant, dans le paragraphe précédent (§18), dédié à ἱκέσιος ἄ τερος, l'autorité oraculaire est mentionnée lors de l'octroi d'une indemnisation.

¹⁹¹⁷ Rappelons que dans la loi sacrée de Cyrène la préméditation est un critère de gravité de l'impureté, cf. §8, §13.

meurtrier fugitif au sein d'une communauté. Curieusement, le parallèle avec les lois athéniennes semble montrer exactement le contraire : ce que nous avons conservé des lois de Dracon (SEG 3. 19) semble ignorer toute mention d'impureté, alors qu'elles établissent¹⁹¹⁸ quand était licite l'exil du meurtrier, ainsi que les droits des proches du défunt sur le coupable, notamment en matière de vengeance. Indubitablement, ces dénommées *leges sacrae* donnent une vision partielle du conflit que l'homicide et d'autres délits similaires pourraient provoquer, mais ils soulignent l'importance de réguler la situation du meurtrier au sein d'une communauté et de se concilier la colère des dieux chargés de le faire fuir, comme les ἐλάστεροι ou les Érinyes. Peut-être que ces rites de réintégration des meurtriers répondaient non seulement à une certaine peur ou à une obligation religieuse, mais étaient également perçus comme un moyen d'obtenir un bénéfice pour la polis, peut-être sous la forme de paix et d'harmonie civique. Certains mythes déjà mentionnés, comme Céphale ou Œdipe, semblent le suggérer.

Considérons maintenant l'historiographie de la période classique. Encore une fois, il faut souligner que notre intérêt s'est concentré sur la composante idéologique autour de la figure du meurtrier et nous omettons le «véritable» traitement que les meurtriers ont reçu au tribunal, une question, en revanche, parfaitement traitée par des experts en droit¹⁹¹⁹. Les auteurs de la période classique rassemblent de nombreuses traditions mythiques liées aux homicides qui sont particulièrement précieuses pour le chercheur lorsqu'il évalue la propagation et la portée de ces mythes. Plus important encore, ces textes littéraires reflètent la manière dont la polis traitait, à titre religieux et politique, l'homicide et le meurtrier. En effet, dans ces travaux, l'homicide est présenté comme une question d'une importance vitale, où la polis a dû intervenir par le biais de ses institutions, et n'a pas été réduite, comme le suggèrent les sources précédentes, à un conflit entre parties privées que la communauté pouvait arriver à résoudre.

Hésiode (*Op.* 242-247) est le premier auteur conservé à affirmer avec force comment une faute individuelle peut offenser les dieux et mettre en danger toute une communauté. Dans les sources classiques, cette anxiété ou peur de porter la culpabilité d'un individu ou d'un groupe spécifique d'individus est surtout associée à l'homicide, et

¹⁹¹⁸ Les restitutions et la lecture de cette inscription sont controversées, voir PEPE (2012: 83-125).

¹⁹¹⁹ Nous connaissons cette question en profondeur grâce à l'oratoire médico-légal, vid. à cet égard, la récente synthèse de ECK (2012: 283-299).

en particulier, aux meurtres qui s'avèrent non résolus ou considérés comme particulièrement exécrables en raison de leur gravité, comme le parricide. Bien que, d'un point de vue juridique, la poursuite du meurtrier incombe, tout au moins à Athènes, aux devoirs des membres de la famille de la victime, le fait de garder un meurtrier au sein de la communauté, ou de laisser son crime impuni, s'avérait propice à déclencher la colère de la divinité. Comme pour d'autres fautes abominables pour les dieux, cette colère se manifeste par la rupture des liens qui unissaient le monde des hommes et des dieux, de sorte que les rituels, les prières et surtout les sacrifices cessent d'avoir quelque effet; de même, l'effondrement de la polis elle-même pourrait avoir lieu, sous la forme de la peste, de fléaux et autres catastrophes naturelles.¹⁹²⁰ En effet, dans certains contextes, il est possible que l'impureté soit une idée suffisamment importante pour susciter la peur, et devenir un moyen d'expliquer l'inexplicable, comme semble le suggérer une plaque oraculaire de Dodone.¹⁹²¹

Contrairement aux récits mythiques, où les limites de la violence intrafamiliale au sein de certaines lignées sont explorées, les événements que les historiens nous transmettent ont plutôt un aspect collectif, et concernent directement la polis et ses institutions. Dans un passage bien connu de Thucydide (1. 128), à l'occasion de l'échange d'ambassades entre Athènes et Sparte, trois cas similaires sont débattus: le meurtre des partisans de Cylon, la mort du roi spartiate Pausanias emmuré dans le temple de Khalkiokos et l'assassinat des suppliants de Ténare. Certes, dans ces trois cas, il y a la circonstance que l'homicide implique un ἄγος plus grave, puisque les droits du suppliant dans une enceinte sacrée sont également violés. Dans ces trois circonstances, nous ne sommes pas confrontés à un crime entre parents ou clans, mais plutôt à une confrontation entre des groupes qui conspirent pour prendre le contrôle de la polis et des membres des institutions, comme les archontes ou les éphores. Ainsi, dans ces récits, l'homicide est

¹⁹²⁰ Ce serait une erreur de considérer cette explication étiologique comme ce que nous appelons aujourd'hui une simple structure littéraire, puisque cette tendance se retrouve également chez les historiens et les auteurs ultérieurs lorsqu'ils évoquent les grandes catastrophes naturelles. Cf. les ἄγη des Alcmeónides ou de Pausanias dans leurs sous-chapitres respectifs.

¹⁹²¹ Ἐπερωτῶντι Δωδομαῖοι τὸν | Δία καὶ τὰν Διώναν ἢ δι' ἀνθρώ|που τινὸς ἀκαθαρτίαν ὁ θεὸς | τὸ(ν) χεῖμῶνα παρέχει, cf. L'HÔTE (2006: 42-44, n° 14).

établi comme une mesure nécessaire pour éviter un coup d'État contre les institutions, c'est-à-dire pour empêcher στάσις.¹⁹²²

Il n'échappe ni à nous ni à d'autres chercheurs que ces récits reflètent une utilisation délibérément propagandiste de ces conflits de la part de deux polis opposées. Il ne fait aucun doute que, sous l'accusation d'impureté d'un ancêtre, l'expulsion des familles liées au meurtrier était demandée, *de facto*. Si Thucydide semble douter de la validité de ces arguments, leur simple mention est une indication de la controverse que ces épisodes ont soulevée dans la mémoire collective. Preuve en sont les multiples expulsions des Alcéméonides et leur retour à la politique attique dans des circonstances inconnues sur plusieurs générations.

Selon des sources de la période classique, ces épisodes furent particulièrement controversés au V^e siècle, mais avec le temps, ils devinrent des récits entièrement ancrés dans la mémoire collective. Dans les premières versions transmises par Hérodote et Thucydide, l'expulsion extramuros des assassins, y compris ceux qui avaient déjà péri, semble être une mesure salvifique pour contenir l'impureté, néanmoins, dans des sources ultérieures, il est indiqué que l'intervention d'Épiménide fut également nécessaire. L'arrivée du mythique sage crétois, comme καθαριστής et νομοθέτης, est la preuve du conflit majeur que cet incident provoqua pour la communauté, d'ailleurs, la tradition postérieure, dirigée au I^{er} siècle par Plutarque (*Sol.* 12, 3), associe explicitement la purification de la ville à un processus de refondation religieuse et institutionnelle, auquel participe également le prestigieux Solon. Laissant de côté la véracité infondée de cet épisode, il ne fait aucun doute que, dans la tradition athénienne, la purification était associée non seulement à un moyen de contenir la colère de la divinité, mais aussi à la cessation des hostilités et à l'arrivée de l'harmonie et l'ordre dans la polis. Ce point semble être essentiel dans d'autres récits, comme le ἄργος du Khalkiokos, dans lequel certains ψυχαγωγοί interviennent également pour apaiser l'esprit du régent Pausanias, et mettre ainsi fin à l'un des nombreux conflits politiques entre la famille royale spartiate et les Éphores. Si dans les récits mythiques la purification du meurtrier semble contenir la

¹⁹²² Dans le cas du roi spartiate Pausanias, on retrouve une tradition qui semble commencer au VI^e siècle, dans laquelle le meurtre du tyran n'est pas seulement vu comme un crime, mais devient aussi un devoir citoyen, cf. ECK (2012: 331-369), avec une mention particulière des lois dites anti tyranniques; JACOTTET (2018), sur l'héroïsation des tyrannicides.

violence dans un conflit entre deux parties privées, dans le cas des homicides «politiques» - c'est-à-dire commis en défense des institutions de la polis - la purification est décrétée comme une des mesures extraordinaires pour inverser la $\sigma\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ et réorienter la violence. Elles sont même l'occasion de réorienter les institutions ou de réformer les lois; autrement dit, visant à établir un nouvel ordre dans la polis. En fait, cette association entre institutions, meurtre et droit est très courante à Athènes, où, comme nous l'avons déjà observé, le procès d'illustres criminels devient le mythe étiologique de divers tribunaux locaux.

Il serait erroné d'étendre la pertinence religieuse de ces épisodes très significatifs de l'histoire de certaines communautés à l'homicide en termes généraux. Cependant, il nous paraît excessif de priver l'homicide de tout type de connotation religieuse au sein des institutions de la polis. Les sources, peu nombreuses mais variées, démontrent les limites imposées aux meurtriers lorsqu'il s'agit d'accéder aux espaces sacrés, tels que les sanctuaires ou l'agora, ou encore de participer à des rituel.¹⁹²³ Le mythe et nous permettent de conclure que l'homicide était accompagné d'une notion d'impureté, dont l'importance pouvait certainement varier selon le contexte. Ainsi, dans certains cas, cette idée pouvait être amplifiée afin de saper la crédibilité politique, tandis que dans d'autres cas, comme dans les lois relatives à l'homicide, c'était une question plutôt secondaire.

Nous savons qu'à Athènes, l'homicide involontaire était passible d'exil, tandis que le meurtre avec préméditation était passible de la peine de mort. Cependant, pour ce dernier, le meurtrier avait la possibilité de fuir avant le procès. On méconnaît l'accueil que ces individus ont reçu dans d'autres communautés, et s'il existait des règles ou des mécanismes spécifiques concernant leur introduction dans la polis. Que la purification soit pertinente dans le schéma mythique, et qu'il soit aussi à l'origine des institutions et des cultes, semble montrer que les pratiques rituelles visant à atténuer l'impureté des homicides n'avaient rien d'étrange. En effet, malgré la pauvreté du corrélat épigraphique, les *leges sacrae* susmentionnées semblent prôner l'existence de parallèles clairs entre la purification, la réintégration du meurtrier et l'intégration de l'étranger : seul à travers un rituel, où l'hospitalité était offerte au meurtrier, l'impureté et la peur de la contagion pouvaient être conjurées, ouvrant ainsi la porte au fugitif au sein de la nouvelle communauté. Malheureusement, en raison du silence des sources, nous ne

¹⁹²³ Cf. par exemple, le parallèle tragique, particulièrement, A. Ch. 275-300, ou, D. 23. 72.

pouvons pas évaluer dans quelle mesure ces prérogatives ont été promues et gérées par la polis elle-même, ou si elles faisaient partie du patrimoine religieux, ou peut-être superstitieux, des communautés.

Pureté, fêtes et sanctuaires

L'impureté du meurtrier et son sort, bien que thème littéraire de grand intérêt, reste une question marginale par rapport à d'autres types d'impureté. Une fois de plus, le poète d'Askra nous offre dans *Les travaux et les jours* (724-741) un témoignage précieux sur la peur de l'impureté dans des contextes les plus courants, tant dans les rituels que dans les contextes profanes. Même si le témoignage du poète peut être considéré comme une simple liste de superstitions, il met en évidence un système sophistiqué de croyances autour de l'impureté, valable au moins dans le domaine de la poésie sapientielle.

Comme nous avons pu le constater, à l'époque archaïque et classique, les paramètres de l'(im)pureté sont parfois dictés par les institutions de la polis. Par exemple, à Athènes, nous connaissons le rôle important joué par les exégètes, liés à d'importantes familles aristocratiques, à qui il incombe de traiter diverses questions religieuses. De même à Gortina, au milieu du V^{ème} siècle, nous trouvons des documents épigraphiques documentant le rôle de la polis dans la régulation de certains rites de purification (*ICr.* IV 76; 146). Précisément, du moins dans le cas d'Athènes, la gestion de la pureté et de l'impureté doit être au centre d'un intérêt croissant et d'une réflexion sur la piété et l'impiété religieuse (εὐσεβεία vs. ἀσεβεία). Le respect des rites et des divinités devient pratiquement une question d'état dans le cas des sanctuaires et des espaces sacrés importants, même lorsqu'ils se situent hors des limites physiques de la polis elle-même. Les multiples incursions et purifications d'Athènes à Délos illustrent à l'extrême cette tendance, déjà initiée par Pisistrate, tout au long du VI^{ème} et V^{ème} siècle. Sans doute, ces interventions sont étroitement liées aux intérêts athéniens pour le contrôle des sanctuaires de l'île sainte, siège de la célèbre Ligue de Délos, mais elles démontrent aussi comment le caractère sacré des espaces sacrés panhelléniques devient une question d'importance dans la politique «internationale» du moment.

En effet, selon les sources que nous conservons (pour la plupart tardives et de fiabilité douteuse), l'(im)pureté jouait un rôle important dans le calendrier. Dans la plupart des fêtes et rituels, les rites de purification préparaient les participants à d'autres rituels de plus grande importance, comme cela semble être le cas avec les Νηστεία

pendant les Thesmophories. Cependant, certaines fêtes étaient considérées à elles seules comme un moyen de purifier la ville : c'est ainsi que l'expulsion des φαρμακοὶ semble avoir agi sur les Thargélies, l'expulsion des Κῆρες ou des Κᾶρες sur le jour des Coes, ou encore des Πομπᾶι, une fête mystérieuse recueillie uniquement par Eustathe, mais dont les détails sont particulièrement intéressants. Selon les scholies, ces jours-là étaient considérés comme «impurs» ou «néfastes» (μιαρὰ ἡμέρα) et l'impureté collective était soulignée *de facto*. Cette impureté s'étendait aux temples et sanctuaires: juste avant les Thargélies, dans une période jugée également funeste, le nettoyage du temple et de la statue d'Athéna Poliás eut lieu à l'occasion des Plyntéries. Au cours de ces festivités, l'élimination de l'impureté était à la fois physique et symbolique, en expulsant les καθάρματα ou les φαρμακοὶ hors des frontières. Il nous apparaît donc que la régularité de ces rites, conçus spécifiquement pour traiter l'impureté collective, met en évidence le caractère cyclique associé à cette notion, de telle sorte que la communauté accomplisse une sorte de «redémarrage» rituel.

La pureté était essentiellement un paramètre important permettant d'accéder aux espaces sacrés et de participer à des rituels publics ou privés. Les sources épigraphiques dont nous disposons sont pour la plupart le fruit d'une codification ou d'une réforme de codes religieux spécifiques. Probablement situées à proximité des sanctuaires, ces inscriptions permettent d'approfondir le fonctionnement et les particularités de certains cultes, principalement des prescriptions et interdictions rituelles. En ce qui concerne l'exigence de pureté rituelle, ces documents sont un témoignage précieux, non seulement parce qu'ils documentent les actes ou les situations à l'origine de l'impureté, mais aussi parce qu'ils présentent, à la manière d'Hésiode, une sorte de taxonomie de ce phénomène. Bien que nous ne connaissions pas entièrement son contexte, la loi sacrée de Cléonas est peut-être le premier document épigraphique qui traite de la pureté rituelle d'un point de vue public, peut-être dans le cadre d'un sanctuaire (*LSAG* 408). Au fur et à mesure que la diachronie progresse, les inscriptions qui traitent exclusivement ce sujet sont plus fréquentes: le premier catalogue de pureté rituelle que l'on trouve à Metropolis, en Asie Mineure (*CGRN* 71), à la fin du IV^{ème} siècle, réside en un petit culte oriental consacré à une divinité féminine appelée Mère Galesia. Cette inscription est le premier exemple d'une prédisposition généralisée, à partir du III^{ème} siècle en Asie Mineure, dont on retrouve, comparativement, une dense production épigraphique. Cette circonstance compromet toute analyse, plus qu'on ne

l'admet habituellement, car on ne peut savoir dans quelle mesure ces réglementations sont représentatives de la religiosité grecque de cette période.

Cependant, les sources permettent de déduire qu'il existe une tendance générale à veiller à la pureté sous les mêmes hypothèses générales : relations sexuelles, naissance, décès et négligence rituelle. Les inscriptions présentent l'impureté comme une circonstance réversible, mais qui a empêché l'accès à l'espace sacré pendant un certain nombre de jours. Dans certaines circonstances - en particulier dans les cas de négligence culturelle comme, par exemple, le sacrifice d'une victime indue - l'impureté ne pouvait être éliminée que par la célébration d'un rite, généralement la purification du sanctuaire et la célébration d'un sacrifice. Dans ces cas-là, le sacrifice ne semble pas avoir de but cathartique en soi, mais il serait plutôt destiné à être une compensation pour la divinité (cf. par exemple, *ICr.* IV 146, l. 5; *IGCyr.* 16700, B. 96-97). De même, la documentation épigraphique semble montrer que, bien qu'elle soit particulièrement réglementée, la responsabilité d'accéder au culte dans un état acceptable et, si nécessaire, d'accomplir les rites de purification incombait aux croyants eux-mêmes, et qu'il n'y avait pas, à quelques exceptions près, de personnel voué à la supervision de ces préceptes. Incontestablement, les scrupules religieux étaient une incitation suffisante à suivre cette règle, en plus de la menace pouvant provoquer la colère de la divinité. En effet, dans les dernières lignes du règlement de Metropolis susmentionné, le caractère vengeur de la divinité offensée est mis en évidence: ὅς δ' [ἄν] ἀδική | [ση], μὴ εἰλωσ ἀν | [τῶι ἡ] Μήτηρ [ἡ] Γαλ | [λησι] α (11-14).

Règlements funéraires et pureté rituelle

Un dernier point dont nous devons particulièrement tenir compte sont les rituels funéraires. La poésie homérique n'est pas seulement la plus ancienne source littéraire dont nous disposons, mais aussi l'une de celles qui expliquent le plus en détail l'ensemble du processus. Bien que l'idée d'impureté ne lui soit pas attachée, la saleté corporelle semble jouer un rôle important dans les rituels funéraires homériques. Ainsi, alors que la dépouille du défunt était nettoyée et ointe d'huile, pendant le deuil, les parents et amis du défunt, en signe de douleur, suspendaient les règles élémentaires d'hygiène en se plongeant volontairement dans la saleté. Dans l'*Iliade*, se vautrer délibérément dans la saleté était un indicateur de marginalité sociale, mais pas religieuse, car elle n'impliquait pas le rejet de l'impureté ou n'empêchait pas la participation à d'autres rituels.

Au cours du VIII^{ème} siècle, il semble y avoir eu un changement dans la relation des Grecs à la mort. SOURVINOU-INWOOD (1983; 1996: en particulier 298-303, cf. Annexe 1) a soutenu de manière convaincante que ce changement est dû à l'émergence de la polis et à un processus de «privatisation» de la mort. Cette nouvelle conception religieuse est susceptible d'avoir influencé la perception de l'impureté associée aux rites funéraires. À partir du VI^{ème} siècle, nous sommes plus conscients de l'intense activité législative dans diverses villes afin de limiter les honneurs funèbres. Cette tendance, connue en littérature scientifique sous le nom de «lois anti-somptuaires», vise à limiter les expressions scandaleuses du deuil, mais également les démonstrations de pouvoir et de richesse que certains groupes de la polis exhibaient à l'occasion de ces rituels.

En suivant FRISONE (2000), nous avons souligné dans nos travaux une série d'inscriptions, regroupées sous le titre de règlements funéraires, qui traitent exclusivement de régler cette question. Le premier témoignage se trouve sur une inscription gortynique du milieu du V^{ème} siècle, où il est fait état d'une discussion au sujet de la purification d'un individu décédé (*ICr.* IV 46). Laissant de côté les particularités de l'inscription, sa situation dans un corpus plus large - les inscriptions dites de l'Odéon - suggère que les rites de purification étaient particulièrement réglementés à Gortynie. D'autant plus que sur la partie conservée du document épigraphique, il est même question d'un juge (*δικαστάς*), chargé de mener à bien le rituel de purification en l'absence des proches du défunt, probablement à partir du lieu où le cadavre a été retrouvé.

Autre document épigraphique particulièrement révélateur : le règlement de Ioulis (*IG XII⁵* 593), daté de la fin du V^{ème} siècle. Comme nous l'avons déjà précisé précédemment, cette inscription revêt un caractère ostensiblement réformateur, puisque la célébration de certains rites y est explicitement interdite, et qu'elle régit rigoureusement le développement du rituel funéraire, limitant notamment l'utilisation d'éléments luxueux. Quant à l'impureté, cette inscription circonscrit l'impureté au domicile où le décès a eu lieu, mais s'étend aux parents en deuil, de sorte qu'il fallait purifier à la fois le οἶκον et ceux qui y vivaient. Dans ce cas, l'impureté est clairement présentée comme un marqueur social qui associe la maison et les participants au rituel.

Il est également tout à fait remarquable que l'inscription suggère un intérêt particulier à restreindre le nombre de femmes participant au rituel. Une autre inscription un peu plus tardive de Gambreion, une ville proche de Pergame (*LSAM16*) semble aller dans le même sens. Sur cette inscription, non seulement la durée du deuil des femmes est

limitée à cinq mois - et par conséquent leur retour à la vie sociale et religieuse au sein de la polis - mais la présumée coupable (ὡς | ἄσεβουσαις, 25-26) peut aussi être accusée d'impiété en cas de désobéissance à la loi (νόμος, 4), et se voir interdire les pratiques du sacrifice pendant dix ans. Ainsi, ces inscriptions contrôlent la performance des femmes dans les rites funéraires, car c'est là où elles ont été d'une importance fondamentale lors de la préparation du cadavre et du deuil.

Il convient également de souligner que les documents analysés suivent abondamment le transport du cadavre et la procession jusqu'au tombeau (ἐκφορῖα) ; ce qui ne nous semble pas étonnant puisque c'était le moment où l'impureté du foyer entraînait dans la polis. En effet, les règlements analysés démontrent l'importance que ces rituels revêtaient pour les proches du défunt, mais aussi pour la polis en général. Effectivement, l'analyse révèle une volonté de minimiser l'impact de ce type de situations sur la vie publique dans le but de retrouver une certaine normalité, en facilitant les moyens de réinsertion des personnes touchées et en limitant la durée du deuil. En ce sens, l'impureté est présentée comme un concept malléable et au service des intérêts de la polis.



Nous avons commencé les premières lignes de ces conclusions en annonçant que pureté et impureté étaient des termes polysémiques, et sujets au changement dans la mesure où ils constituent un ensemble de croyances liées à des valeurs - et donc à des comportements - transmises de génération en génération. Suite à notre analyse des textes, nous sommes arrivés à la conclusion que, bien qu'étant un concept en redéfinition, la (im)pureté reste un paramètre pertinent dans la société grecque, avec une forte charge sémantique dont les Grecs eux-mêmes avaient connaissance. Il nous semble donc, que la polarité pureté / impureté, intégrée dans un champ plus vaste de croyances, constituait un paramètre individuel ou collectif, mais toujours communautaire, dans la mesure où elle était acceptée et partagée par la même communauté religieuse ou politique. Avec ce postulat, nous n'apportons rien de nouveau car Douglas avait déjà envisagé les codes de pureté comme un système auto-imposé par la société, indiquant de diverses manières, l'ordre ou le désordre divin et humain, tout en établissant les modèles de licite et illicite. La pureté n'était pas simplement un code rituel, c'était essentiellement un état déterminant de l'individu. Certaines circonstances pouvaient donner naissance à cet état, en particulier celles qui étaient associées à la condition naturelle de l'homme - et qui

étaient donc opposées à l'infini du divin - comme la naissance, la sexualité et la mort. Ce sont en réalité les principales catégories mentionnées sur les inscriptions, et par conséquent, celles qui requièrent le plus souvent d'être réglementées. Selon nous, l'épigraphie démontre que la pureté était un concept hérité de la tradition coutumière, mais qu'elle était en constante négociation au sein des cultes et des institutions d'une communauté. En ce sens, à l'époque classique, la polis parvenait parfois à s'élever en garant et médiateur, afin de légitimer ou de réformer les principes de pureté et d'impureté, particulièrement lorsque la cohabitation était gravement affectée et menacée.

Enfin, dans la pensée grecque, l'impureté atteint un degré extrême avec la figure du meurtrier qui, du fait de son acte, devait être rejeté et répudié de la communauté en tant qu'être impur - toutefois une reconnaissance publique pouvait avoir lieu dans les cas de crimes commis pour la défense de l'harmonie civique, comme les tyrannicides-. Néanmoins, il demeure étrange qu'en raison d'absence de défense, des mécanismes d'acceptation et d'intégration soient envisagés, du moins sur le plan idéologique, faisant appel à la protection d'importantes divinités du panthéon, telles que Zeus, sous l'épiclèse de Καθάρσιος ou Μειλίχιος, ou Apollon. Car bien que l'impureté soit présentée à maintes reprises comme une stratégie de contrôle social, la purification est aussi un mécanisme visant à contenir, gérer et surmonter les crises qu'elles soient sociales ou politiques. Le modèle du meurtrier fugitif n'était pas une simple figure littéraire, mais s'avérait plutôt enraciné dans le passé fondateur des communautés, il était également considéré comme étant à l'origine des institutions et des cultes. L'homicide était, sans aucun doute, un élément de rupture de l'ordre social, mais aussi de continuité d'une tradition de violence qu'il convenait de canaliser.

BIBLIOGRAFÍA

Las abreviaturas y siglas de las revistas y trabajos científicos corresponden a las empleadas por el *Année Philologique*.¹⁹²⁴ Por lo que respecta a las abreviaturas de los autores griegos, se han seguido las del *DGE* <<http://dge.cchs.csic.es/lst/lst1.htm>>, a excepción de las obras morales de Plutarco, que, por comodidad y en aras de una fácil localización, hemos citado por su título completo en latín. A menos que se explicito lo contrario, hemos seguido las ediciones empleadas en el *DGE*, muchas de ellas disponibles en el *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) <<http://www.tlg.uci.edu>>. Finalmente, para los textos latinos, hemos optado por las abreviaturas de P. G. W. GLARE (ed.) (2012), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: University of Oxford <<http://www.oxfordscholarlyeditions.com/page/abbreviations>>.

PRINCIPALES ABREVIATURAS UTILIZADAS

AvP: C. HABICHT (1969). *Die Inschriften des Asklepieions, mit enimen Beitrag von M. Wörrle*, Berlín: De Gruyter.

CGRN: M. CARBON; S. PEELS & V. PIRENNE-DELFORGE (2016-). *A Collection of Greek Ritual Norms* (CGRN), Lieja. Consultado en línea en <<http://cgrn.ulg.ac.be>>.

CID: G. ROUGEMONT (1997). *Corpus des inscriptions de Delphes. T. I: Lois sacrées et règlements religieux*, París: de Boccard.

CIG: A. BOECK (1828-1877). *Corpus Inscriptionum Graecarum*, Berlín: G. Reimeri Libraria.

DELG: P. CHANTRAINE (1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París: Librairie C. Klincksieck.

DGE: F. R. ADRADOS ET ALII (coords.) (1980-). *Diccionario Griego Español* (DGE), Madrid. Consultado en línea en <<http://dge.cchs.csic.es/xdge/>>.

DLE: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001²²). *Diccionario de la lengua española*, Madrid. Consultado en línea en <<http://www.rae.es/>>.

¹⁹²⁴ Consultable en <http://www.archeo.ens.fr/IMG/pdf/annee_philologique_abrev_revues.pdf>.

- DMic²**: F. AURA (dir.) (2003-). *Diccionario micénico* (DMic²), Alicante. Consultado en línea en <<http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/diccionariomicenico/>>.
- EDG**: R. BEEKES (2010). *Etymological Dictionary of Greek* (vols. 1-2), Leiden/Boston: Brill.
- FGrH**: F. JACOBY (1923-). *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín: Weidmann. Consultable parcialmente en <<http://www.dfhg-project.org/>>.
- HGK**: R. HERZOG (1928). *Heilige Gesetze von Kos*, Berlín: Verlag der Akademie der Wissenschaften & Walter de Gruyter.
- ICr**: M. GUARDUCCI (1950). *Inscriptiones Creticae* (vols. I-IV), Roma: Libreria dello Stato.
- ID**: F. DÜRRBACH; P. ROUSSEL; M. LAUNEY; A. PLASSART & J. COUPRY (eds.) (1926-1950), *Inscriptions de Délos* (I-VII vols). París: H. Champion.
- IDidyma**: T. WIEGAND – A. REHM (1958). *Didyma, II. Die Inschriften*, Berlín: Gebr Mann.
- ÍÉD**: S. MINON (2007). *Les Inscriptions Éléennes Dialectales (VI-II siècle avant J.-C.)* (vol. I), Ginebra: Librairie Droz.
- IEph**: VV.AA. (1979-1984) *Die Inschriften von Ephesos* (10 vols.), Bonn: Rudolf Habelt.
- IG**: VV.AA. (1873-) *Inscriptiones Graecae*, Berlín/Nueva York.
- IGCyr**: C. DOBIAS-LALOU ET ALII (2017). *Inscriptions of Greek Cyrenaica*, Boloña. Consultado en línea en <<https://igcyr.unibo.it/>>.
- IGDOLbia**: L. DUBOIS (1996). *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Ginebra: Librairie Droz
- IGDS I**: L. DUBOIS (1989). *Inscriptions grecques dialectales de Sicile : Contribution à l'étude du vocabulaire grec colonial* (vol I), París/Roma: École française de Rome.
- IGDS II**: L. DUBOIS (2008). *Inscriptions grecques dialectales de Sicile* (vol. II), Ginebra: Librairie Doz.
- IKaunos**: C. MAREK (2006). *Die Inschriften von Kaunos*, Munich: C. H. Beck (*non vidí*).
- ILindos II**: C. BLINKENBERG (1941). *Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902-1914* (vol. II). *Inscriptions, publiées en grande partie d'après les copies de K.F. Kinch, avec un appendice contenant diverses autres inscriptions rhodiennes*, Copenhagen/Berlín: Walter de Gruyter.
- Insch. Olymp.**: W. DITTENBERGER – K. PURGOLD (1896). *Die Inschriften von Olympia*, Berlín: A. Asher & Co.

- Lfgre**: THESAURUS LINGVAE GRAECAE (1955-2010). *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttinge-Oakville: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LMPG**: L. MUÑOZ - J. RODRÍGUEZ (2001). *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Madrid: CSIC. Consultado en línea en <<http://dge.cchs.csic.es/lmpg/index.php>>.
- LS I**: J. VON PROTT (1896). *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae I*, Leipzig: B. G. Teubner.
- LS II**: L. ZIEHEN (1906). *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae II*, Leipzig: B. G. Teubner.
- LSAG**: L.H. JEFFERY (1990 [1961]). *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.* (edición con suplemento de W. Johnston), Oxford: Oxford University Press.
- LSAM**: F. SOKOLOWSKI (1955). *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, París: École Française d'Athènes.
- LSCG**: F. SOKOLOWSKI (1969). *Lois sacrées des cités grecques*, París: École Française d'Athènes.
- LSS**: F. SOKOLOWSKI (1962). *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, París: École Française d'Athènes.
- LSJ**: H.G. LIDDELL – R. SCOTT (1983⁹ [1843]). *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press. Consultado en línea en <<http://perseus.uchicago.edu/LSJ.html>>.
- NOMIMA I-II**: H. VAN EFFENTERRE – F. RUZÉ (1994-1995). *NOMIMA: recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec* (vols. I-II), Roma: Escuela francesa de Roma.
- OF**: A. BERNABÉ (2004-2007). *Orphicorum Fragmenta*, Leipzig: Walter de Gruyter.
- OGIS**: W. DITTENBERGER (1903-1905). *Orientis graeci inscriptiones selectae. Supplementum sylloges inscriptionum graecarum* (2 vols), Hildesheim: G. Olms.
- PH**: W.R. PATON - E.L. HICKS (1891). *The Inscriptions of Cos*, Oxford: Oxford Clarendon Press.
- SEG**: *Supplementum Epigraphicum Graecum*. J. E. HONDIUS (1923-1954) (ed.), vols. 1-11, Leiden: Brill; A. G. WOODHEAD (1955-1971) (ed.), vols. 12-25, Leiden: Brill; H. W. PLEKET & R. S. STROUD (1979-1994) (eds.), vols. 26-41, Amsterdam: Brill; H. W. PLEKET, R. S. STROUD & J. H. M. STRUBBE (1995-1997) (eds.), vols. 42-44, Amsterdam: Brill; H. W. PLEKET, R. S. STROUD, A. CHANIOTIS & J. H. M. STRUBBE

- (1998-2002) (eds.), vols. 45-49, Amsterdam: Brill; A. CHANIOTIS, R. S. STROUD & J. H. M. STRUBBE (2003-) (eds.), vols. 50- , Amsterdam: Brill.
- SGDI:** H. COLLITZ ET ALII (1884-1915). *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Syl³:** W. DITTENBERGER ET ALII (1915-1924³). *Sylloge inscriptionum graecarum* (IV vols.), Leipzig: S. Hirzelium.
- TAMV 1-2:** P. HERRMANN (1981-1981) *Tituli Asiae Minoris V. Tituli Lydiae linguis Graeca et Latina conscripti*, (2 vols.), Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- TAMV 3:** G. PLETZ (2007). *Tituli Asiae Minoris V. Tituli Lydiae linguis graeca et latina conscripti. Fasc. 3: Philadelphiea et ager Philadelphenus*, Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- ThesCRA II:** AA.VVV. (2004-2005), *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* (vol. II), Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.

- ADKINS, A.W.H. (1960). *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press.
- (1977). “Homeric Ethics”, en I. MORRIS & B. POWELL (eds.), *A New Companion of Homer* (694-714), Leiden: Brill.
- AGER, S. (2018). “Mythic Highways of the Megarid” en H. BECK & P. J. SMITH (eds.), *Megarian Moments. The Local World of an Ancient Greek City-State* (vol. 1) (47-75), Montreal: McGill University Library and Archives. Disponible en <<http://teiresias-supplements.mcgill.ca/issue/viewIssue/1/4>>.
- AKAR, P. (2016). “Le thème de la bouche souillée par le sexe oral”, *Ktèma* 41, 301-309.
- ALDEN, A. M. (2017). *Para-narratives in the Odyssey: stories in the frame*, Oxford: Oxford University Press [2^a reimpr. 2018].
- ALEXIOU, M. (2002²). *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers [revisado por D. Yatromanolakis & P. Roilos].
- ALLAN, W. (2008) (ed.). *Euripides. Helen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALUJA PÉREZ, R. (2017). *Comentari referencial al cant XI de l’Odissea: un estudi de l’estètica de la poesia oral a partir de la teoria de la referencialitat tradicional* [tesis

- doctoral], Barcelona: Universitat de Barcelona. Disponible en <<https://www.tdx.cat/handle/10803/458997>>.
- ANDÒ, V. (2010). “Cannibalismo e antropopoesi nella poesia iliadica”, en V. ANDÒ & N. CUSUMANO (eds.), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo* (1-18), Caltanissetta/Roma: Salvatore Siascia.
- ANTONACCIO, C. M. (1995), *An archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Londres: Rowman & Littlefield Publishers.
- ANTONETTI, C. — DE VIDO, S. (2006). “Conflitti locali e integrazione culturale a Selinunte: Il nuovo profilo della polis nell’iscrizione della vittoria”, en M. A. VAGGIOLI & C. MICHELINI (eds.), *Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. a.C): Arte, prassi e teoria della pace e della Guerra* (vol. I) (143-180), Pisa: Edizioni della Normale.
- APTHORP, M.J. (1998). “Double News from Antinoopolis on Phoenix’s Parricidal Thoughts”, *ZPE* 122, 182-188.
- ARNAOUTOGLU, I. (1993). “Pollution in the Athenian Homicide Law”, *RIDA* 40, 109-137.
- (2007). “Fear of Slaves in Ancient Greek Legal Texts”, en A. SERGHIDOU (ed.), *Fear of slaves, fear of enslavement in the ancient Mediterranean: = Peur de l’esclave, peur de l’esclavage en Méditerranée ancienne : discours, représentations, pratiques : actes du XXIXe Colloque du Groupe International de Recherche sur l’Esclavage dans l’Antiquité, GIREA, Rethymnon, 4-7 novembre 2004* (133-144), Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- ASHERI, D.; LLOYD, A. & CORCELLA, A. (= ASHERI ET ALII) (2007). *Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford: Oxford University Press [trad. del original *Erodoto: Le Storie*, 1996]
- ATTRIDGE, H.W. (2004). “Pollution, Sin, Atonement, Salvation”, en S. I. JOHNSTON (ed.), *Religions of the Ancient World* (71-83). Cambridge/Massachusetts/Londres: The Belnap Press of Harvard University Press.
- AUBRIOT-SEVIN, D. (1992). *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu’à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, Lyon: Maison de l’Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux. Disponible en <https://www.persee.fr/doc/mom_0151-7015_1992_mon_22_1?pageId=T1_123>.
- AUGIER, M. (2013). “Sur le sens de διακόρευσις dans un règlement du III^e siècle après J.-C. de l’île de Rhodes”, *RPh* 87 (1), 27-36.

- (2016). “La souillure et le genre dans le monde méditerranéen antique”, *Ktèma* 41, 291-300.
- (2017). “Le sang menstruel dans les prescriptions cathartiques”, en L. BOIDOU & V. MEHL (dirs.), *L’Antiquité écarlate. Le sang des Anciens (905-111)*, Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- (2017a). “Nul n’entre ici s’il n’est purifié. Corps, gestes et souillure dans les prescriptions cathartiques de la période archaïque à la période romaine”, *Otium: Archeologia e Cultura del Mondo Antico* 2, 18.
- AVAGIANOU, A. (1991). *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Berna: European Academic Publishers.
- AVALOS, H. (1995). *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Atlanta Georgia: Scholars Press.
- BARKER, E. — CHRISTENSEN, J.P. (2008). “Oedipus of many pains: Strategies of contest in Homeric poetry”, *Leeds International Classical Studies*, 7 (2), n° 7.2. Disponible en <<http://oro.open.ac.uk/18560/>>.
- BARMASH, P. (2004). *Homicide in the Biblical World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BARRINGER, J.M. (2001). *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore/Londres: The Johns Hopkins University Press.
- BASLEZ, M.-F. (1976). “Déliens et étrangers à Délos (166-155)”, *REG* 89, 343-360.
- (2008). *L’étranger dans la Grèce Antique*, Paris: Les Belles Lettres.
- BATES, W.N. (1911). “The Purification of Orestes”, *AJA* 15 (4), 459-464.
- BEALL, E.F. (2001) “Notes on Hesiod’s *Works and Days* 383-828”, *AJPh* 122 (2), 155-71.
- BEARZOT, C. (2007). “Political murder in Ancient Greece”, *AncSoc* 37, 37-61.
- BEATTIE, A.J. (1951). “An Early Laconian Lex Sacra”, *CQ* 1 (1), 46-58.
- BEAULIEU, M.-C. (2016). *The Sea in the Greek Imagination*, Filadelfia: University of Pennsylvania.
- (2018). “Θεῶν ἄγνισμα μέγιστον : la mer et la purification en Grèce ancienne”, *Kernos* N.S. 32 *Purity and Purification in the Ancient Greek World*, 207-224.
- BECK-SCHACHTER, A. J. (2016). “The Lysandreia” en T. FIGUEIRA (ed.), *Myth, Text, and History at Sparta* (105-168), Piscataway: Gorgias Press.
- BENDLIN, A. (2007). “Purity and Pollution”, en D. OGDEN (ed.) *A Companion to Greek Religion* (178-189), Oxford: Blackwell.
- BERNABÉ PAJARES, A. (1989). *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid: Gredos.

- (1996²). *Poetarum epicorum graecorum. Testimonia et fragmenta. Pars I*, Stuttgart/Leipzig: B. G. Teubner.
- (2017). *Himnos homéricos*, Madrid: Abada editores.
- BERNABÉ PAJARES, A. — ÁLVAREZ-PEDROSA, J.A. (2004). *Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*, Madrid: Akal.
- BERNAL, M. (1991). *Cadmean Letters. The Transmission of the Alphabet to the Aegean and Further West before 1400 B.C.*, Winoka Lake (Indiana): Eisenbrauns.
- BERGMANN, R. (1869). “Über zwei griechische Reliefs und eine griechische Inschrift von Thasos”, *Hermes* 3, 233-242.
- BERGQUIST, B. (1973). *Herakles on Thasos: The archaeological, literary and epigraphic evidence for his sanctuary, status and cult reconsidered*, Upsala: Universitetsbibliotek.
- (2005). “A Re-study of two Thasian Instances of ἐναπέυειν”, en R. HÄGG & B. ALROTH (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian: Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History* (61-65). Estocolmo: Gotebo Paperback.
- BERRUECOS FRANK, B. (2013). *ΠΟΛΥΠΕΙΡΟΣ ΣΟΦΙΑ. Heródoto en la historia de la filosofía griega* [tesis doctoral], Barcelona: Universitat de Barcelona. Disponible en <<https://tdx.cat/handle/10803/117852>>.
- BETTINETTI, S. (2001). *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari: Levante Editori.
- BICKNELL, P. J. (1970). “The Exile of the Alcmeonidai during the Peisistratid Tyranny”, *Historia* 19, 129-131.
- BIELAWSKI, K. (2017). “Animal Sacrifice in Eleusian Inscription of the Classical Period”, en *Animal Sacrifice in Ancient Greek. Proceedings of the First International Workshops in Kraków (12-14.11.2015)* (107-144), Varsovia: Global Scientific Platform.
- BILE, M. (1988). *Le dialecte crétois ancien : étude de la langue des inscriptions postérieures aux IC*, París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- BLANC, A. (2002). “λύμα et λύμη (« saleté » et « mauvais traitement ») : quel lien sémantique?”, *REG* 115, 1-21.
- (2003). “La faute et le parricide en grec, le dommage indo-iranien et la peine germanique : formes de la racine *h2ley-”, *REG* 116, 17-53.
- BLICKMAN, D.R. (1986). “The myth of Ixion and pollution for homicide in archaic Greece”, *CJ* 81 (3), 193-208.

- BLIDSTEIN, M. (2018). “Demons and Pollution in the Ancient Mediterranean: Early Christian Perspectives”, *Kernos N.S.32 Purity and Purification in the Ancient Greek World*, 299-313.
- BLONSKI, M. (2016). “La femme romaine est-elle impure ? *Impurus* : étude de cas”, *Ktèma* 41, 311-322.
- BOARDMAN, J. (1975). “Herakles, Peisistratos and Eleusis”, *JHS* 95, 1-12.
- BODEL, J. (2000). “Dealing with the dead: undertakers, executioners and potter’s field in ancient Rome”, en V. HOPE – E. MARSHALL (eds.), *Death and disease in the ancient city* (128-151), Londres: Routledge.
- BOEDEKER, D. (2002). “Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus” en E.J. BAKKER ET ALII (eds.) *Brill’s Companion to Herodotus* (97-116), Leiden/Boston/Köln: Brill.
- BOHEC-BOUHET LE, S. (2011). “Les chiens en Macédoine dans l’Antiquité”, en N. BADOUD (ed.), *Philologus Dionysios: Mélanges offerts au professeur Denis Knoepfleur* (491-515), Ginebra: Librairie Droz.
- BONFANTE, L. (1989). “Nudity as Costume in Classical Art”, *AJA* 93, 543-570.
- BONNECHERE, P. (1994). *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, *Kernos* N.S. 3.
- (2018), “Pureté, justice, « piété » et leurs contraires : l’apport des sources oraculaires”, *Kernos* N.S. 32 *Purity and Purification in the Ancient Greek World*, 49-92.
- BORGEAUD, P. (2013). “Greek and Comparatist Reflexions on Food Prohibitions”, en C. FREVEL & C. NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (261-287), Leiden: Brill.
- (2016). “Bernard ECK, *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*”, *RHR* 3, 423-425.
- BORING, T. A. (1979). *Litteracy in Ancient Sparta*, Leiden: Brill.
- BOUCHON, R. — DECOURT, J.-C. (2017). “Le règlement religieux de Marmarini (Thessalie) : nouvelles lectures, nouvelles interpretations”, *Kernos* 30, 159-186.
- BOUFFARTIGE, J. — PATILLON, M. (1979). *Porphyre. De l’abstinence* (Tome II), Paris: Les Belles Lettres.
- BOUFIER, S. (2015). “La *lex sacra*: une loi contre la malediction ? Pratiques magiques à Sélinonte au V^e siècle av. J.-C”, en A. IANNUCCI ET ALII (eds.), *La città inquieta. Selinunte tra lex sacra e defixiones* (241-260), Milán: Mimesis.

- BOUVIER, D. (2002). *Le sceptre et la lyre. L'Illiade ou les héros de la mémoire*, Grenoble: Jérôme Millon.
- BOWDEN, H. (2003). "Oracles for sale", en P. DEROW & R. PARKER (eds.), *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest (256-274)*, Oxford: Oxford University Press.
- (2005). *Classical Athens and the Delphic Oracle*, Cambridge: Cambridge University Press [reimpr. 2007].
- BOYER, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religion Thought*, Nueva York: Basic Books.
- BREMMER, J.N. (1983). "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *HSCP* 97, 299-320.
- (1994). *Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- (1996). "Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca", en S. SETTIS (ed.) *I Greci: Noi e I Greci* (239 - 283), Turín: Giulio Einaudi.
- (2007). "The Myth of the Golden Fleece", *Journal Ancient Near Eastern Religions* 6, 9-38.
- BROCK, R. (1996). "Thucydides and the Athenian Purification of Delos", *Mnemosyne* 49 (3), 321-327.
- BROCK VAN, N. (1959). "Substitution Rituelle," *Revue Hittite et Asianique* 65, 117-146.
- BRÜGGER, C. (2015). *Homer's Iliad. The Basel Commentary. Book XXIV*, Boston/Berlín: Walter de Gruyter [ed. general S. D. Olson].
- (2018). *Homer's Iliad. The Basel Commentary. Book XVI*, Boston-Berlín: Walter de Gruyter [ed. general S. D. Olson].
- BRUIT, L. (2001). *Le commerce des dieux : eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*. París: La Découverte.
- BRULÉ, P. (2003 [2001]). *Women of Ancient Greece*, Edimburgo: Edinburgh University Press [trad. del original, *Les Femmes grecques à l'époque classique*, 2001].
- (2005). "«La cité est la somme des maisons» Un commentaire religieux", *Kernos* N.S. 15 *Ἱδία καὶ δημοσία. Les cadres «privés» et «publics» de la religion grecque antique*, 27-53.
- (2005a). "Comment dire le divin ?", en N. BELAYCHE ET ALII (eds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (5-11), Turnhout: Presses Universitaires de Rennes.

- BRUNEAU, P. (1970). *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris: de Boccard.
- BRUNEAU, P. — DUCAT, J. (2005⁴). *Guide de Délos*, Paris: de Boccard.
- BUCK, C.D. (1912). “The Delphian Stadium Inscription”, *CPh* 7 (1), 78-91.
- BUDIN, S. L. (2008). *The myth of sacred prostitution in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BUFFIERE, F. (1956). *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Atenas: École française d'Athènes.
- BUNDRICK, S. D. (2014). “Selling Sacrifice on Classical Athenian Vases”, *Hesperia* 83 (4), 653-708.
- BURGESS, J. S. (2001). *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (2014). “The Death of Odysseus in the *Odyssey* and the *Telegony*”, *Philologia Antiqua: An International Journal of Classics* 7, 111-122.
- (2014a). “Framing Odysseus: The Death of the Suitors”, en M. CHRISTOPOULOS & M. PAÏZI-APOSTOLOPOULOU (eds.), *Crime and punishment in Homeric and Archaic Epic. Proceedings of the 12th International Symposium on the Odyssey, Ithaca, September 3-7, 2013* (337-354), Ítaca: Center for Odyssean Studies.
- BURIAN, P. (1974). “Suppliant and saviour: Oedipus at Colonus”, *Phoenix* 28, 408-429.
- BUSINE, A. (2005). *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe–VIe siècle)*, Leiden – Boston: Brill.
- BURKERT, W. (1962). “ΓΟΗΣ: Zum griechischen ‘Schamanismus’”, *RhMN.S.* 105, 36-55.
- (1975). “Rešep-figures, Apollon von Amyklai und die «Erfindung» des Opfers auf Cypern”, *GB* 4, 51-79.
- (1979). *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- (1995 [1984]). *Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge/Massachusetts/Londres: Harvard University Press [trad. del original *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, 1984].
- (2000) “Private Needs and *Polis* Acceptance. Purification at Selinous” en P. FLENSTED-JENSEN, T.H. NIELSEN & L. RUBINSTEIN (eds.), *Polis and Politics: Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on His Sixtieth*

- Birthday, August 20, 2000* (207-216), Copenhagen: Museum Tusculanum Press/ University of Copenhagen.
- (2005 [1987]). *Cultos místéricos antiguos*, Madrid: Trotta [trad. del original *Ancient Mystery Cults*, 1987].
- (2007 [1977]). *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid: Abada Editores [trad. de la segunda trad. al italiano del original *Griechische Religion. Der archischen und klassischen Epoche*, 1977].
- (2009 [1996]). *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las relaciones antiguas*, Barcelona: El Acantilado [trad. de *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, 1996].
- (2011 [1990]). *El origen salvaje: ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, Barcelona: El Acantilado [trad. de *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, 1990].
- (2013 [1997²]). *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*. Barcelona: El Acantilado [trad. de *Homo Necans. Interpretationem altgriechischer Opferriten und Mythen*, 1997²].
- CABALLERO GONZÁLEZ, M. (2011). *El personaje mítico Atamante en las literaturas griega y latina* [tesis doctoral], Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- (2018). *Der Mythos des Athamas in der griechischen und lateinischen Literatur*, Tubinga: Gunter Narr Verlag.
- CAIRNS, D.L. (1993). *Aidōs: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford: Clarendon Press.
- (2012). “Atē in the Homeric poems”, en F. CAIRNS (ed.) *Papers of the Langford Latin Seminar, vol. 15* (1-52), Oxford: Oxbow Books.
- (2015). “The First Odysseus: *Iliad*, *Odyssey*, and the Ideology of Kingship”, *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique* 18, 51-66.
- CALAME, C. (1988). *Métamorphose du mythe en Grèce antique*, Ginebra: Labor & Fides.
- (1990). *Thésée et l'imaginaire athénien: légende et culte en Grèce Antique*, Lausana: Payot Laussane.
- CALDERÓN DORDA, E. (2017). “Tipología de los mitos de fundación en Grecia” en M. OLLER ET ALII (eds.), *Tierra, territorio y población en la Grecia antigua: aspectos institucionales y míticos* (vol. 2) (87-112), Mering: Utopica.
- CALERO SECALL, I. (1997). *Leyes de Gortina*, Madrid: Ediciones Clásicas.

- (2004). “El privilegio de masculinidad y los derechos femeninos en las transmisiones patrimoniales de la Grecia clásica” en D.F. LEÃO & ALII (eds.), *Nomos: direito e sociedade na Antiguidade Clássica* (153-174), Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- (2012). “Los legisladores griegos y sus preceptos sobre las mujeres en los funerales”, *Revista de Estudios Histórico-jurídicos* XXXIV, 37-51.
- CAMPS GASET, M. (1994). *L'année des Grecs : la fête et le mythe*. Besançon: Université de Franche-Comté.
- CANEVARO, I.-G. (2012). *Hesiod's Works and Days: An Interpretative Commentary, Durham* [tesis doctoral], Durham University. Disponible en <http://etheses.dur.ac.uk/5255/>.
- (2015). *Hesiod's Works and Days: How to Teach Self-Sufficiency*, Oxford: Oxford University Press.
- CANEVARO, M. (2017). “How to cast a criminal out of Athens Law and territory in archaic Attica”, en I. K. XYDOPOULOS & ALII (eds.), *Violence and Community Law, Space and Identity in the Ancient Eastern Mediterranean World* (50-71), Londres/Nueva York: Routledge.
- CANTARELLA, E. (1996 [1991]). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*, Madrid: Akal [trad. del original *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, 1991].
- (2003 [2002]). *Ithaque. De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit*, París: Albin Michel [trad. del original *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, 2002].
- (2011). *Diritto e società in Grecia e a Roma. Scritti scelti* (ed. por A. MAFFI & L. GAGLIARDI), Milán: Giuffrè Editore.
- (2014). “La garanzia delle obbligazioni in Omero”, en L. BOMBARDIERI ET ALII (eds.), *Il trono variopinto: figure e forme della dea dell'amore* (págs. VII-IX), Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- CARBON, J.M. (2015). “Rereading the Ritual Tablet from Selinous”, en A. IANNUCCI ET ALII (eds.), *La città inquieta. Selinunte tra lex sacra e defixiones* (165-204), Milán: Mimesis.
- CARBON, J.M. — PIRENNE-DELFORGE, V. (2012). “Beyond Greek «Sacred Laws»”, *Kernos* 25, 163-182.
- CARLIER, P. (1984). *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo: Association pour l'Étude de la Civilisation Romaine.

- CARTLEDGE, P. (1979). *Sparta and Lakonia. A regional history 1300–362 BC*, Londres/Nueva York: Routledge & Kegan Paul [versión online, 2002].
- (1987). *Agasilaos and the crisis of Sparta*, Londres: Duckworth.
- (1988). “Yes, Spartan Kings Were Heroized”, *LCM* 13 (1), 43-44.
- CARTLEDGE, P. – SPAWFORTH, A. (2002²). *Hellenistic and Roman Sparta. A tale of two cities*, Londres/Nueva York: Routledge [versión online, 2005].
- CARSON, A. (2002). “Dirt and Desire: The Phenomenology of Female Pollution in Antiquity”, en J. PORTER (ed.), *Constructions of the Classical Body* (77-100), Michigan: University of Michigan Press.
- CASABONA, J. (1966). *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque Classique*, Aix-en-Provence: Éditions Orphys.
- CASELLA D'AMORE, P. (2005). “La denominazione di Zeus Ἰαείσιος con particolare riferimento alla tragedia”, en N. BELAYCHE ET ALII (eds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (121-127), Turnhout: Presses Universitaires de Rennes.
- CASEVITZ, M. (1985). *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Étude lexicologique: les familles de κτίζω et de οἰκέω-οἰκίζω*, París: Klincksieck.
- CASSIO, C. (2018). “Escritura y poder en la Grecia arcaica, el caso de Creta y Chipre”, *EClás* 153, 13-30.
- CHAMOUX, F. (1953). *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, París: de Boccard.
- CHANDEZON, C. (2003). *L'élevage en Grèce (fin Ve-fin Ie s. a.C.): L'apport des sources épigraphiques*, Pessac: Ausonius.
- CHANKOWSKI, V. (2008). *Athènes et Délos à l'époque classique : recherches sur l'administration du sanctuaire d'Apollon délien*, Atenas: École française d'Athènes.
- CHANOTIS, A. (1988). *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH.
- (1997). “Reinheit des Körperes – Reinheit der Seele in den griechischen Kultgestzen”, en J. ASSMANN & T. SUNDERMEIER (eds.), *Schuld, Gewissen und Person* (142-179), Gütersloh: Guetersloher.
- (2009). “The Dynamics of Ritual Norms in Greek Cult,” en *Kernos* N.S. 21 *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, 91-105.
- (2012). “Greek Ritual Purity. From Automatism to Moral Distinctions”, en P. RÖSH & U. SIMON (eds.), *How Purity is Made* (123-139), Wiesbaden: Harrasowitz.

- (2018). “Greek Purity in Context: The Long Life of a Ritual Concept or Defining the Cs of Continuity and Change”, *Kernos* N.S. 32 *Purity and Purification in the Ancient Greek World*, 35-48.
- CHANTRAINE, P. (1933). *La formation des noms en grec ancien*. París: Librairie C. Klincksieck [reimpr. 1979].
- CHANTRAINE, P. — MASSON, O. (1954). “Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs: la valeur du mot ἄργος et ses dérivés”, en VV.AA. *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner gewidmet* (85-107), Berna: Francke.
- CHASE, J.M. (2015). “Notes on Squill in Antiquity”, en H. CAZES & A.F. MORAND (dirs.), *Miroirs de la mélancolie* (29-48), París: Hermann.
- CHIASSON, C.C. (2003). “Herodotus’ Use of Attic Tragedy in the Lydian *Logos*”, *ClAnt* 22 (1), 5-35.
- CHRISTENSEN, J.P - BARKER, E.T.E (2011). “On not remembering Tydeus: Agamemnon, Diomedes and the contest for Thebes”, *MD* 66, 9-43.
- CINGANO, E. (2015). “*Epigonoí*”, en M. FANTUZZI & C. TSAGALIS (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception. A Companion* (244-260), Cambridge: Cambridge University Press.
- CIRIO, A.M. (1998). *Lettura di Omero: Canto X dell’Iliade*, Palermo: L’Epos.
- CLARK, G. (2000). *Porphyry. On Abstinence from Killing Animals*, Londres: Bloomsbury [impr. 2014].
- CLAY, J.S. (1989). *The politics of Olympus: form and meaning in the major Homeric hymns*, Nueva Jersey: Princenton University Press.
- CLINTON, K. (1974). *The Sacred Official of the Eleusian Mysteries*, Philadelphia: The American Philosophical Society.
- (1996). “A New *Lex Sacra* from Selinus: Kindly Zeus, Eumenides, Impure and Pure Triptopateres, and Elasteroi”, *CPh* 91 (2), 159-179.
- (2005). “Pigs in Greek Rituals”, en R. HÄGG & B. ALROTH (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian: Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History* (167-179). Estocolmo: Gotebo Paperback.
- (2007). “The Mysteries of Demeter and Kore”, en D. OGDEN (ed.) *A Companion to Greek Religion* (342-356), Oxford: Blackwell.
- CLOCHÉ, P. (1953). *Thèbes de Béotie. Des origines à la conquête romaine*, Lovaina/París: Éditions Nauwelaerts.

- CLÚA SERENA, J.A. (2005). *Estudios sobre la poesía de Euforión de Calcis*, Cáceres: Universidad de Extremadura.
- CODINO, F. (1976), “Infusso divino e responsabilità personale” en CODINO, F. *La questione Omerica a cura di Fausto Corino* (195-200), Roma: Editori riuniti [Trad. y res. del original LESKY, A. *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos* (32-35; 40-44), 1961].
- COLE, T. (1991). “Who was Corax?”, *ICS* 16 (1), 65-84.
- COLLINS, D. (2008). *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford: Blackwell.
- COLOMO, D. (2004). “Herakles and the Eleusinian Mysteries: P. Mil. Vogl. I 20, 18-32 Revisited”, *ZPE* 148, 87-98.
- COMPARETTI, D. (1926). “Nuova iscrizione di Gortyna bustrofedica e di scrittura ionica contenente leggi e provvedimenti contro la peste”, *MAL* 3, 258–265.
- COOK, A.B. (1940). *Zeus. A Study in Ancient Religion. Vol. III Zeus god of the Dark Sky (Earthquakes, Clouds, Wind, Dew, Rain, Meteorites) Part I. Text and notes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1965). *Zeus. A Study in Ancient Religion. Vol. II Zeus god of the Dark Sky (Thunder and lightning) Part II. Appendixes and Index*, Nueva York: Biblon & Tatten.
- CORAY, M. (2016). *Homer's Iliad. The Basel Commentary. Book XIX*, Boston/Berlín: Walter de Gruyter [ed. general S. D. Olson].
- CORAY, M.; KRIETER-SPIRO, M. & VISSER, E. (= CORAY ET ALII) (2017). *Homerus Ilias. Gesamtkommentar. Viertel Gesang* (vol. 13, Fasc. II), Berlín/Boston: Walter de Gruyter.
- CORSO, A. (2014). “The Theme of Bathing Aphrodites in Classical Greece: Birth of an Iconographic Pattern, Development, Success”, *Orbis Terrarum* 12, 57-64.
- CRAY, R. (1956). *La Littérature oraculaire chez Hérodote*, París: Les Belles Lettres.
- CRISP, R. (2013). “Homeric Ethics”, en R. CRISP (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics* (1-20), Oxford: Oxford University Press.
- CROPP, M.J. (2000). *Euripides. Iphigenia in Tauris*, Wiltshire: Aris & Phillips Ltd.
- CUARTERO IBORRA, F.J (2010). *Pseudo-Apol·lodor: Biblioteca* (vol. I), Barcelona: Editorial Alpha.
- CURTIS, V. (2001). “Dirt Disgust, and Disease: Is Hygiene in Our Genes?”, *Perspectives in Biology and Medecine* 44 (1), 17-31.
- CUSUMANO, N. (2006). “Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios”, *Mètis* N.S. 4 *Avez-vous vu les Érinyes?*, 165-192.

- (2013). “Il potere degli antenati: il ‘dispositivo soterico’ nella Lex sacra di Selinunte” en N. CUSUMANO & D. MOTTA (eds.), *Xenia. Studi in onore di L. Marino* (99-112), Caltanissetta/Roma: Salvatore Sciascia Editore.
- DANEK, G. (1988). *Studien zur Dolonie*, Viena: Austrian Academy of Sciences Press.
- DARBO-PESCHANSKI, C. (2006). “La folie pour un regard. Oreste et les divinités de l'échange (Érinyes, Euménides, Charites)”, *Mètis* N.S. 4 *Avez-vous vu les Érinyes?*, 13-28.
- (2011). “À la recherche des conceptions et représentations des sentiments et des émotions chez Hérodote et Thucydide”, *Hormos* N.S. 3, 9-23.
- DAVIES, M. (1994). “Odyssey 22. 474-7: Murder or Mutilation?”, *CQ* 44 (2), 534-536.
- (2015). *The Theban Epics*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies. Disponible en <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_DaviesM.The_Theban_Epics.2015>.
- (2016). *The Aethiopsis: Neo-Neoanalysis Reanalyzed*. Washington, DC: Hellenic Center for Hellenic Studies. Disponible en <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_DaviesM.The_Aethiopsis.2016>.
- DAVIES, M. — FINGLASS, P.J. (2014). *Stesichorus. The Poems*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DEBIASI, A. (2013). “The ‘Norm of the Polyp’, the *Alcmeonis* and the Oracle of Amphiaraus”, *Trends in Classics* 5 (2), 195-207
- (2013a). “Dioniso e i cani di Atteone in Eumelo di Corinto (Una nuova ipotesi su *P. Oxy.* XXX 2509 e Apollod. 3.4.4)” en A. BERNABÉ PAJARES ET ALII (eds), *Redefining Dionysos* (200-234). Berlín/ Boston: Walter de Gruyter.
- (2015). “*Alcmeonis*”, en M. FANTUZZI & C. TSAGALIS (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception. A Companion* (261-279), Cambridge: Cambridge University Press.
- DECOURT, J.-C. — TZIAPHALIAS, A. (2015). “Un règlement religieux de la région de Larissa. Cultes grecs et « orientaux »”, *Kernos* 28, 13-51.
- DEGANI, E. (2007). *Ipponatte*. Frammenti, *Eikasmos* Studi 15.
- DELATTRE, C. (2009). “Képhalos, tricéphale : unité et unicité d'un personnage en mythologie”, *REA* 111 (1), 151-171.
- (2010). “Le renard de Teumesse chez Antoninus Liberalis (*Mét.*, XLI). Formes et structures d'une narration”, *REG* 123 (1), 91-111.

- (2019). “Duplications, réécritures et intertextualité chez Antoninus Liberalis. Céphale, Procris et le renard de Teumesse”, *Polymnia* 4, 64-96.
- DELATTRE, C. — VIDEAU, A. (2009). “Céphale et Procris, de l’Attique aux *Métamorphoses*: réinterprétation poétique et éthique d’un enracinement athénien”, en B. BORTOLUSSI ET ALII (eds.), *Traduire, transposer, transmettre dans l’Antiquité gréco-romaine* (197-213), Paris: Picard.
- DELCOURT, M. (1959). *Oreste et Alcméon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, Paris: Les Belles Lettres.
- DELLI PIZZI, A. (2011). “Impiety in Epigraphic Evidence”, *Kernos* 24, 59-76.
- DERDERIAN, K. (2001). *Leaving words to remember. Greek Mourning and the Advent of Litteracy*, Leiden: Brill.
- DETIENNE, M. (1979). “Pratiques culinaires et esprit de sacrifice”, en M. DETIENNE & J.P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (215-238), Paris: Gallimard.
- (1996). “Le doigt d’Oreste”, en M. CARTRY & M. DETIENNE (dirs.) *Destins des meurtriers. Systèmes de pensée en Afrique noire. Cahier 14* (23-38), Paris: École Pratique des Hautes Études.
- (1998). *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris: Gallimard.
- DETIENNE, M. — SVENBRO, J. (1979). “Les loups au festins ou la Cité impossible”, en M. DETIENNE & J.P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (215-238), Paris: Gallimard.
- DESHOURS, N. (2006). *Les mystères d’Andania. Étude d’épigraphie et d’histoire religieuse*, Paris: de Boccard.
- DICKERMAN, S.O. (1903). “Archaic Inscriptions from Cleonae and Corinth”, *AJA* 7 (2), 147-156.
- DICKEY, E. (1996). *Greek Forms of Address: from Herodotus to Lucian*, Oxford: Oxford University Press.
- DIGGLE, J. (2004). *Theophrastus: Characters*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DILLON, M. (1997). “The Ecology of the Greek Sanctuary”, *ZPE* 118, 113-127.
- (2003). *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Londres: Routledge.
- DIMARTINO, A. (2006). “Omicidio, contaminazione, purificazione: il ‘caso’ della *Lex Sacra* di Selinunte”, *ASNPS*.4 8 (1), 305-349.

- (2015). “La lex sacra di Selinunte. Analisi paleografica e prospettive storico-religiose di una laminetta iscritta”, en A. IANNUCCI ET ALII (eds.), *La città inquieta. Selinunte tra lex sacra e defixiones* (135-164), Milán: Mimesis.
- DOBIAS-LALOU, C. (1997). “Suppliants ou revenants dans la grande loi sacrée de Cyrène”, *Lalies* 17, 261-270.
- (2000). *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène*, *Karthago* N.S. 25, París: C.E.A.M- Institut d'Art et d'Archéologie.
- (2017). “Sur quelques correspondances lexicales entre Cyrène, Rhodes et Cos”, en A. PANAYOTOU & G. GALDI (eds.), *Ελληνικές διάλεκτοι στον αρχαίο κόσμο. Actes du VI^e Colloque international sur les dialectes grecs anciens (Nicosie, 26–29 septembre 2011)* (157-172), Lovaina/París/Bristol: Peeters.
- DOBIAS-LALOU, C. — DUBOIS, L. (2007). “La réintégration du citoyen coupable à Sélinonte et à Cyrène”, *Karthago* 27, 145-158.
- DODDS, E.R. (1985⁴ [1951]). *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza [trad. del original *The Greeks and the Irrational*, 1951].
- DONNAY, G. (2005). “Εὐχεται ἔπειτα σιὰς μέσῳ ἔρκει (*Iliade* Π 231, Ω 306)”, *Kernos* N.S. 15 Ἰδίῃ καὶ δημοσίῃ. *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, 1-11.
- DOUGHERTY, C. (1993). *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*, Nueva York/Oxford: Oxford University Press.
- (1998). “It’s Murder to Found a Colony”, en C. DOUGHERTY & L. KURKE (eds.), *Cultural Poetics in Ancient Greece* (178-198), Oxford: Oxford University Press.
- DOUGLAS, M. (1981 [1967]). *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, París: François Maspero [trad. del original *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, 1967].
- (2001) *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford: Oxford University Press.
- DOUGLAS, T. (1995). *Scapegoats: Transferring Blame*, Oxford: Routledge.
- DRAKOPOULOS, E.C. (1991), “Orestheum or Oresthasion in Arcadia”, *AC* 60, 29-41.
- DUBOIS, L. (1986). *Recherches sur le dialecte arcadien* (vol. I-III), Lovaina la Nueva: Cabay.
- (1995). “Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte” *Rphil* 69, 127-144.
- (2003). “La nouvelle loi sacrée de Sélinonte”, *CRAI* 147 (1), 105-125.
- DUCAT, J. J. (1990). *Les hilotes*, *BCHN*.S. 20.

- DUCHÊNE, H. (1992). *La stèle du port. Fouilles du port 1 : recherches sur une nouvelle inscription thasienne*, Atenas: École française d'Athènes.
- “La stèle du port. Bilan”, *Topoi (Lyon)* 10 (1), 42-46.
- DUÉ, C. – EBBOTT, M. (2010). *Iliad 10 and the Poetics of Ambush. A Multitext Edition with Essays and Commentary*, Cambridge/Massachusetts/Londres: Harvard University Press.
- DUPLOUY, A. (2006). *Le Prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e et V^e siècles avant J.-C.*, Paris: Les Belles Lettres.
- DURAND, J.-L. (1986). *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris/Roma: La Découverte.
- (1996). “La mort, les morts et le reste”, en M. CARRY & M. DETIENNE (dirs.) *Destins des meurtriers. Systèmes de pensée en Afrique noire. Cahier 14* (39-56), Paris: École Pratique des Hautes Études.
- DURAND, J.M. (2008). “La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari” en G. DEL OLMO (dir.), *Mythologie et religion des sémites occidentaux : Volume I. Ébla, Mari* (161-716) Lovaina: Peeters.
- (2012). “Tabou et transgression : le sentiment de la honte”, en J.M. DURAND ET ALII (eds.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012* (1-18), Friburgo: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DURKHEIM, E. (1960⁴). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris: Presses Universitaires de France [reimpr. 1990].
- DYER, R.R. (1967). “The iconography of the *Oresteia* after Aeschylus”, *AJA* 71 (2), 175-176.
- (1969). “The evidence for apolline purification rituals at Delphi and Athens”, *HSPH* 89, 38-56.
- ECK, B. (2011). “Le *pharmakos* et le meurtrier”, en V. LIARD (dir.), *Histoires de crimes et société* (15-29), Dijon: Éditions Universitaires de Dijon.
- (2012). *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris: Les Belles Lettres [reimpr. de 2014].
- (2017). “CORRESPONDANCE. Réponse au compte rendu de Philippe Borgeaud concernant : Bernard Eck, *La Mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*”, *RHR* 3, 534-536.
- EDWARDS, M. W. (1980). “Convention and Individuality in *Iliad* 1”, *HSCP* 84, 1-28.

- (1991). *The Iliad: A Commentary. Volume V: books 17-20*, Cambridge: Cambridge University Press [ed. general G. S. Kirk] [reimpr. 1995].
- (1992). “Homer and Oral Tradition: The Type-Scene”, *Oral Tradition* 7 (2), 284-330.
- EKROTH, G. (2002). *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, *Kernos* N.S. 12.
- (2007). “The importance of sacrifice: new approaches to old methods”, *Kernos* 20 [en línea]. Disponible en <<http://journals.openedition.org/kernos/204>>.
- (2014). “Animal sacrifice in antiquity” en G.L. CAMPBELL (ed.), *The Oxford Handbook of Ancient Animals in Classical Thought and Life* (324-354), Oxford: Oxford University Press.
- ELLINGER, P. (2005). *La fin des maux : d'un Pausanias à l'autre. Essai de mythologie et d'histoire*, París: Les Belles Lettres.
- ERCIYAS, D.B. (2007). “Cotyora, Kerasus and Trapezus: The three colonies of Sinope”, en D.V. GRAMMENOS & E.K. PETROPOULOS (eds.), *Ancient Greek Colonies in the Black Sea* (vol.2) (1195-1206), Oxford: Archaeopress.
- ERCOLANI, A. (2010). *Esiodo. Opere e giorni*, Roma: Carocci.
- ERLEBE-KÜSTLER, D. (2015). “Comment dire l'interdit ? Le tabou linguistique et social de la menstruation en Lévitique 11-20”, en J.M. DURAND ET ALII (eds.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012* (181-190), Friburgo: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FANTHAM, E. (2012). “Purification in Ancient Rome”, en M. BRADLEY (ed.), *Rome, Pollution and Property: Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity* (59-66). Cambridge: Cambridge University Press.
- FANTUZZI, M. — HUNTER, R. (2005). *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FARAGUNA, M. (2012). “Pistis and Apistia: Aspects of the Development of Social and Economic Relations in Classical Greece”, *Mediterraneo Antico* 15, 355-374.
- FARAONE, C. A. (1991). “Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece”, *CA* 10 (2), 165-205, 207-220.
- (1992). *Talismans & Trohan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Nueva York/Oxford: Oxford University Press.
- (1993). “Molten Wax, Spilt Wine, and Mutilated Animals : Sympathetic Magic in near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies”, *JHS* 113, 60-80.

- (1999). *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge: Harvard University Press [reimpr. 2001].
- FARNELL, L.R. (1907). *The Cults of the Greek States. Volume IV*, Oxford: Oxford Clarendon Press.
- FEDERICO, E. (2001). “La kátharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi”, en E. FEDERICO & A. VISCONTI (eds.), *Epimenide Cretese (77-128)*, Nápoles: Luciano Editore.
- FELSON, N. (2002). “*Threptrá* and Invincible Hands: The Father-Son Relationship in *Iliad* 24”, *Arethusa* 35 (1), 35-50.
- FIGUEIRA, T.J. (1991). *Athens and Aegina in the age of imperial colonization*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- FINGLASS, P.J. (2011). *Sophocles: Ajax*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FINLEY, M.I. (1951). *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500–200 B.C.: The Horos Inscriptions*, New Brunswick: Rutgers University Press [reimpr. 1985 por Transaction Books].
- FLOWER, M. A. (2016). “Piety in Xenophon’s theory of leadership”, *Histos: The On-line Journal of Ancient Historiography* N.S. 5 *Aspects of Leadership in Xenophon*, 85-119.
- FONTENROSE, J. (1948), “The Sorrows of Ino and Procne”, *TAPhA* 79, 125-167.
- (1978). *The Delphic Oracle, Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley: University of California Press.
- FORNIS VAQUERO, C. (2015). “Pausanias el Regente y la « stásis » en la clase dirigente espartiatá tras las guerras médicas”, *Polis* 27, 27-38.
- FORSDYKE, S. (2005) *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- FOURNIER, J. (2012). “Les modalités de contrôle des magistrats de Thasos aux époques classique et hellénistique : réponse à Lene Rubinstein”, en B. LEGRAS & G. THÜR (eds.), *Symposion 2011. Études d'histoire du droit grec et hellénistique (Paris, 7-10 septembre 2011)* (355-364), Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- FOWLER, R.L. (2013). *Early Greek Mythography* (vol II: *Commentary*), Oxford: Oxford University Press.
- FRAGOULAKI, M. (2013). *Kinship in Thucydides. Intercommunal Ties and Historical Narrative*, Oxford: Oxford University Press.
- FRANÇOIS, G. (1957). *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris: Les Belles Lettres.

- FRÄNKEL, H. (1968). *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Munich: C. H. Beck.
- FRASER, P. M. (1957). “Review: J. Pouilloux, *Recherches sur l’Histoire et les Cultes de Thasos 1. De la fondation de la cité à 196 avant J.-C.*”, *AJA* 61 (1), 98-103.
- FRAZER, J. G. (1890). *The Golden Bough. A Study of Magic and Religion*, Londres: The Floating Press [reimpr. 2009].
- FREUD, S. (1967 [1913²]). *Totem y tabú*, Madrid: Alianza [trad. del original *Totem und Tabu. Einige Überinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 1913²].
- FREVEL, C. (2013). “Purity Conceptions in the Book of Numbers in Context”, en C. FREVEL & C. NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (369-411), Leiden: Brill.
- FREVEL, C. — NIHAN, C. (2013) (eds.). *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden: Brill.
- FRISONE, F. (1995). “Una legislazione funeraria a Gortina?”, *Studi di Antichità* 8 (1), 55-68.
- (2000). *Leggi e regolamenti funerari nel mondo Greco I. Le fonti epigrafiche*, Congedo Editore: Galatina.
- (2004). “Il ritual come campo di sperimentazione del ‘politico’: l’esempio della normative sul ritual funerario nella documentazione epigrafica greca” en S. CATALDI (ed.), *Poleis e politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali. Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca. Torino 29 – Maggio – 31 maggio 2002* (369-384), Alessandria: Edizioni dell’Orso.
- FULKERSON, L. (2013). *No Regrets. Remorse in Classical Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.
- FURLEY, W. D. (2006). “Thucydides and Religion”, en A. RENGAKOS & A. TSAKMAKIS (eds.), *Brill’s companion to Thucydides* (415-438), Leiden Brill.
- GAGARIN, M. (1981). *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven: Yale University Press.
- (1982). “The Organization of the Gortyn Law Code”, *GRBS* 23 (2), 129-146.
- (1986). *Early Greek Law*, New Haven-Londres: Yale University Press [reimpr. 1989].
- (1987). “Morality in Homer”, *CPh* 82 (4), 285-306.
- (2002). *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Texas: University of Texas Press.

- (2006). “The Unity of Greek Law”, en M. GAGARIN & D. COHEN (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (29-40). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2008). *Writing Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GAGNÉ, R. (2013). *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2013a). “Athamas and Zeus Laphystios: Herodotus VII, 197”, en P. BONNECHERE & R. GAGNÉ (eds.), *Sacrifices humains : perspectives croisées et représentations* (101-118), Lieja: Presses universitaires de Liège.
- GALOPPIN, T. (2017). “Les petits chiens guérisseurs : le soin par contact ?”, *Mètis* N.S. 15 *Soigner par les lettres: La bibliothérapie des Anciens*, 157-179.
- GANTZ, T. (1993). *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Aritistic Sources*, Baltimore/Londres: The Johns Hopkins Univetrsrity Press.
- GARCÍA GUAL, C. (2014). *La venganza de Alcmeón. Un mito olvidado*, Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- GARCÍA RAMÓN, J.L. (2018). “El concepto de santuario en las lenguas indoeuropeas antiguas: τέμενος, lat. *templum* y la etimología de νόος, νῆος, νεός ‘casa de la divinidad’ y véd. *ásta* – ‘ID’”, en L. ALFIERI ET ALII (eds.), *Linguistica, filologia e storia culturale in ricordo di Palmira Cipriano* (133-150), Roma: Il Calamo.
- GARCÍA MURIEL, R.J. (2015). “La purificación del homicida: una cuestión entre literatura y epigrafía” en N. OLAYA ET ALII (eds.) *II Jornadas Predoctorales en Estudios de la Antigüedad y de la Edad Media. Κτήμα ἐς αἰεὶ: el texto como herramienta común para estudiar el pasado* (41-46), Oxford: British Archaeological Reports.
- GARCÍA MURIEL, R.J. — MAGADÁN OLIVES, M.T. (2017). “Peleo y Egina: testimonios literarios y arqueológicos”, en J. DE LA VILLA ET ALII (eds.), *Conventus classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico* (vol. 2) (121-128), Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- GARCÍA TRABAZO, J.V. (2010). “CTH 419. Ritual de sustitución real. Edición crítica y traducción”, *Historiae* 7, 27-49.
- GARCÍA BLANCO, J. — MACÍA APARICIO, L.M. (1998). *Iliada*. (vol II. Cantos IV- IX). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GARLAND, B.J. (1981). *Gynaikonomoi: An Investigation of Greek Censors of Women*, [tesis doctoral], Baltimore: Johns Hopkins University.

- GARLAND, R. (1985). *The Greek way of Death*, Ítaca/Nueva York: Cornell University Press.
- (1989). “The Well-Ordered Corpse: An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation”, *BICS* 36, 1-15.
- GARTHWAITE, J. (2010). “The « Keres » of the Athenian Anthesteria and Near Eastern counterparts”, *Scholia* N.S. 19, 2-13.
- GARVIE, A.F. (2009). *Persae. With Introduction and Commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- GASPERINI, L. (1998). “Cultos de héroes fundadores: Batos en Oriente, Taras en Occidente”, *Gerión* 16, 143-159.
- GAUTHIER, P. (1993). “395. Thasos”, *REG* 106 (2) (*Bulletin Epigraphique*), 525-526.
- (1999). “428. Thasos”, *REG* 112 (2) (*Bulletin Epigraphique*), 661.
- GAUTHIER, P. — HATZOPOULOS, M. B. (1993). *La loi gymnasiarchique de Beroia*, París: de Boccard.
- GAWLINSKY, L. (2007). “The Athenian Calendar of Sacrifices: A New Fragment from the Athenian Agora”, *Hesperia* 76, 37-55.
- (2012). *The Sacred Law of Andania: A New Text with Commentary*, Berlín-Boston: Walter de Gruyter.
- GENGLER, O. (2016). “„Deux lettres à Mylord Comte d’Aberdeen“ Öffentlicher Briefwechsel und Kontroverse über die Inschriften von Michel Fourmont am Anfang des 19. Jahrhunderts” en K.R. KRIERER & I. FRIEDMANN (eds.), *Netzwerke der Altertumswissenschaften im 19. Jahrhundert. Beiträge der Tagung vom 30.–31. Mai 2014 an der Universität Wien* (61-71), Viena: Phoibos.
- GENNEP VAN, A. (2008 [1969]). *Los ritos de paso*, Madrid: Alianza [trad. del original *Les rites de passage*, 1969].
- GEORGOUDI, S. (2001). “« Ancêtres » de Sélinonte et d’ailleurs : le cas des Tritopatores”, en G. HOFFMANN & A. LEZZI-HAFTER (eds.), *Les Pierres de l’offrande. Autour de l’oeuvre de Christoph W. Clairmont* (152-163), Kilchberg: Akanthus.
- (2005). “L’ « occultation de la violence » dans le sacrifice grec : données anciennes, discours modernes”, S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE & F. SCHMIDT (dirs.), *La cuisine et l’autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne* (115-147), Turnhout: Brepols.

- (2008). “Le consentement de la victime sacrificielle: Une question ouverte,” en V. MEHL & P. BRULÉ (dirs.), *Sacrifice Antique. Vestiges, procédures et stratégies* (139–53), Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- (2010). “Comment régler les *theia pragmata*. Pour une étude de ce qu’on appelle « lois sacrées »”, *Mètis* 8, 39-54.
- (2010a). “Sacrificing to the Gods: Ancient Evidence and Modern Interpretations”, en J.N. BREMMER & A. ERSKINE, *The Gods of Ancient Greece. Identities and transformations* (92-105), Edimburgo: Edinburgh University Press.
- (2015). “Réflexions sur des sacrifices et des purifications dans la ‘loi sacrée’ de Sélinonte“, en A. IANNUCCI ET ALII (eds.), *La città inquieta. Selinunte tra lex sacra e defixiones* (205-240), Milán: Mimesis.
- (2017). “Reflections on Sacrifice and Purification in the Greek World”, S. HITCH & I. RUTHERFORD (eds.), *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World* (105-135), Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press.
- (2018). “Couper pour purifier ? Le chien et autres animaux, entre pratiques rituelles et récits“, *Kernos N.S. 32 Purity and Purification in the Ancient Greek World*, 173-205.
- GERNET, L. (1936). “Dolon le loup”, *AIPHO* 4, 189-208.
- (1964 [1955]). *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris: Recueil Sirey [reimpr. con algunas notas nuevas y correcciones].
- (2001 [1917]). *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique*, Paris: Albin Michel.
- GHERCHANOC, F. (2008). “Nudités athlétiques et identités en Grèce ancienne », *Mètis* N.S. 6 *S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, 75-101.
- GIGANTE, E. (2001). “Bios Laerziano di Epimenide”, en E. FEDERICO & A. VISCONTI (eds.), *Epimenide Cretese* (7-24), Nápoles: Luciano Editore.
- GINOUVÈS, R. (1962). *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*, Paris: E. de Boccard.
- GIORDANO, M. (1990). *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, *AION(filol)* N.S. 3.
- (2014). “Contamination et vengeance : pour une diachronie du *miasma*”, *Mètis* N.S. 12 *Des vases pour les Athéniens (VIe-IVe siècles avant notre ère)*, 291-310.
- GIRARD, R. (1982). *Le bouc émissaire*, Paris: Grasset.

- GLOTZ, G. (1904). *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Nueva York: ArnoPress [reimpr. 1973].
- GOBLOT-CAHEN, C. (1999). “Les hérauts et la violence”, *CCG* 10, 179-188.
- GOMME, A. W. (1956). *A Historical Commentary on Thucydides* (vol. II. The Ten Years’ War Books II-III), Oxford: Oxford University Press.
- GONZÁLEZ SALAZAR, J.M. (2004). “*Lazpa* (Lesbos) y *Millawanda/Milawata* (Mileto): en los lejanos confines del dominio Hitita sobre el occidente minorasiático”, *ISIMU. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad* 7, 77-122.
- GOW, A.S.F. (1952²). *Theocritus. Edited with translation and commentary* (Vol. II), Cambridge: Cambridge University Press [reimpr. 1973].
- GOULD, J. (1973). “HIKETEIA”, *JHS* 93, 74-103.
- GRAF, J. (2009). *Apollo*, Londres/Nueva York: Routledge.
- GRAHAM, A. J. (1998). “The Woman at the Window: Observations on the 'Stele from the Harbour' of Thasos”, *JHS* 118, 22-40.
- (2000). “Thasos: The Topography of the Ancient City”, *ABSA* 95, 301-327.
- GRAND-CLÉMENT, A. (2017). “« Il est interdit de... ». Rituels et procédures de régulation sensorielle dans le monde grec ancien: quelques pistes de réflexion”, *Mythos* 11, 49-68.
- GRAS, M. (1984) “Cité grecque et lapidation”, en *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)* (75-89), Roma: École Française de Rome
- GRAY, B. (2015). *Stasis and Stability. Exile, the Polis, and Political Thought, c. 404-146 BC*, Oxford: Oxford University Press.
- GRETHLEIN, J. (2007). “The Poetics of the Bath in the *Iliad*”, *HSPH* 103, 58-49.
- GRIFFIN, J. (1977). “The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer”, *JHS* 97, 39-53.
- (1980). *Homer on Life and Death*, Oxford: Oxford University Press.
- (2016). “Herodotus and Tragedy”, en C. DEWALD & J. MARINCOLA (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus* (46-59), Cambridge: Cambridge University Press.
- GRIFFITH, M. (1983). *Prometheus bound*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GROTTA, C. (2010). *Zeus Meilichios a Selinunte*, Roma: Giorgio Bretschneider.
- GUARDUCCI, M. (1942). “Due iscrizione e una preunta pestilenza di Gortyna”, *Epigraphica* 4, 177-190.

- (1967). *Epigrafia greca. Caratteri e storia della disciplina. La scrittura greca dalle origini all'età imperiale*, Roma: Libreria dello stato.
- (1978). *Epigrafia greca. Epigrafi sacre, pagane e cristiane* (vol. IV), Roma: Libreria dello stato.
- GUICHARD, M. - MARTI, L. (2013). "Purity in Ancient Mesopotamia: The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Period", en C. FREVEL & C. NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (47-113), Leiden: Brill.
- GUIDORIZZI, G. – AVEZZÙ, G. (2008). *Edipo a Colono* (traduzione di G. Cerri), Boloña: Fondazione Lorenzo Valla –Arnoldo Mondadori.
- GÜNTHER, L.-M. (2013). "Concepts of Purity in Ancient Greece, with Particular Emphasis on Sacred Sites", en C. FREVEL & C. NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (369-411), Leiden: Brill.
- GUTGLUECK, J. (1988). "A Detestable Encounter in *Odyssey* VI", *CJ* 83 (2), 97-102.
- HABICHT, C. (1998²). *Pausanias' guide to ancient Greece*, Berkeley: University of California Press.
- HAINSWORTH, B. (1993). *The Iliad: A Commentary. Volume III: books 9-12*, Cambridge: Cambridge University Press [ed. general G. S. Kirk] [reimpr. 1996].
- HALBHERR, F. (1924). "La missione archeologica italiana in Creta", *RFIC* 52 (1), 96-99.
- HALL, J.M. (2008). "Foundation Stories", en G. H. TSETSKHLADZE (ed.), *Greek colonisation. An account of Greek colonies and other settlements overseas* (vol. II) (383-426), Leiden: Brill.
- HALM-TISSERANT, M. (2007). *Cannibalisme et immortalité: l'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris: Les Belles Lettres.
- HAME, K.J. (1999). *Ta Nomizomena: Private Greek Death-Ritual in the Historical Sources and Tragedy* [tesis doctoral], Ann Arbor: Bryn Mawr College.
- HAMMER, D. (2002). *The Iliad as Politics. The Performance of Political Thought*, Norman: University of Oklahoma Press.
- HARRIS, E.M. (2006). "Solon and the spirit of laws in archaic and classical Greece", en J.H. BLOCK & A.P.M.H. LARDINOIS (eds.), *Solon of Athens: new historical and philological approaches* (290-318), Leiden: Brill.
- (2006a). *Democracy and Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

- (2015). “The Family, the Community and Murder : The Role of Pollution in Athenian Homicide Law”, en C. ANDO & J. RÜPKE (eds.), *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion* (11-35), Berlín/Boston: Walter de Gruyter.
- (2015a). “Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters: A Legal Approach”, *Kernos* 28, 23-83.
- (2019). “Aeschylus’ *Eumenides*. The Role of the Areopagus, the Rule of Law and Political Discourse in Attic Tragedy”, en A MARKANTONATOS & E. VOLONAKI (eds), *Poet and Orator: A Symbiotic Relationship in Democratic Athens* (389-419), Berlín/Boston: Walter de Gruyter.
- HARRISON, A.R.W. (1971). *The Law of Athens* (vol. I-II), Oxford: Oxford University Press.
- HARRISON, T. (2000). *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford: Oxford University Press.
- HAVELOCK, E.A. (1982). *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton: Princeton University Press.
- HAYWOOD, J. (2016). “Divine narratives in Xenophon’s *Anabasis*”, *Histos: The On-line Journal of Ancient Historiography* 10, 85-110.
- HEER DE, C. (1969). Μάκαρ, εὐδαίμων, ὄλβιος, εὐτυχής. *A study of the semantic field denoting happiness in ancient Greek to the end of the 5th century B.C.*, Amsterdam: University of Western Australia Press.
- HELLMANN, M.-H. (1999). *Choix d’inscriptions architecturales grecques traduites et commentées*, Lyon: Travaux de la Maison de l’Orient et de la Méditerranée. Disponible en <https://www.persee.fr/doc/mom_1274-6525_1999_mon_30_1>.
- HENRICH, A. (2005). “Sacrifice as to the Immortals’. Modern Classifications of Animal Sacrifice and Ritual Distinctions in the *Lex Sacra* from Selinous”, en R. HÄGG & B. ALROTH (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25–27 April 1997* (47-60), Estocolmo: Svenska Institutet i Athen.
- HENRY, A. (2002). “Hookers and Lookers: Prostitution and Soliciting in Late Archaic Thasos”, *ABSA* 97, 217-221.
- HERMAN, G. (1987). *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge: Cambridge University Press [reimpr. 2002].

- HERRMANN, P.; MALAY, H. & PETZL, G. (= HERMANN ET ALII) (2007). *New Documents from Lydia*. Viena: Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- HEUBECK, A.; WEST, S. & HAINSWORTH, J.B. (= HEUBECK ET ALII) (1988). *A Commentary on Homer's Odyssey. Volume I: Introduction and Books I-VIII*, Oxford: Clarendon Press.
- HEUBECK, A. — HOEKSTRA, A. (1990). *A Commentary on Homer's Odyssey. Volume II: Books IX-XVI*. Oxford: Clarendon Press.
- HIRSCHBERGER, M. (2004). *Gynaikon katalogos und Megalai ehoiai: ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen*, München: K.G. Saur.
- HITCH, S.S. (2006). "The King of Sacrifice. Ritual and Authority in the *Iliad*", *First Drafts@Classics@ June 22, 2006*. Disponible en <https://chs.harvard.edu/CHS/article/displayPdf/351>.
- (2009). *King of Sacrifice: Ritual and Royal Authority in the Iliad*, Cambridge: Harvard University Press.
- (2015). "From Birth to Death: Life-Change Rituals" en E. EIDINOW & J. KINDT (eds.) *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion (521-536)*, Oxford: Oxford University Press.
- HOFINGER, M. (1972). "Hesioidea. Le contraste κακότης ἀρετή dans les vers 286-292 des *Travaux*", *Recherches de Philologie et de Linguistique* 3, 71-76.
- HOOKE, J.T. (1987). "Homeric Society: a Shame-Culture?", *G&R* 34, 121-125.
- HOPKINSON, N. (1984). *Callimachus: Hymn to Demeter*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HORNBLLOWER, S. (1982). *Mausolus*, Oxford: Oxford University Press.
- (1991). *A Commentary on Thucydides* (vol. I. Books I-III). Oxford: Oxford University Press [reimpr. 2003].
- (1992). "The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides Does Not Tell Us", *HSCP* 94, 169-197.
- (1996). *A Commentary on Thucydides* (vol. II. Books IV-V.24). Oxford: Oxford University Press [reimpr. 2004].
- (2008). *A Commentary on Thucydides* (vol. III, Books V.25–VIII.109). Oxford: Oxford University Press.

- HOZ DE BRAVO, J.J. (2004). “La recepción de la escritura consonántica fenicia en Grecia”, en J.B. GÓMEZ ET ALII (eds.), *La escritura y el libro en la antigüedad* (37-54), Madrid: Ediciones Clásicas.
- HOZ DE GARCÍA-BELLIDO, M.P. (2017). “The regulations of dyonisis in the so-called lex sacra from Philadelphía in Lydia: Elevated strict moral code or current civil behavioural norms?” *EA* 50, 93-108.
- (2017a). “Religious discourse in Hellenistic and Roman times: content topoi in Greek epigraphic cult foundations and sacred norms”, *Kernos* 30, 187-220.
- HOW, W. W. — WELLS, J. (1928). *A commentary on Herodotus* (Vol. II: Books V-IX), Oxford: Clarendon Press [reimpr. 1968].
- HUGHES, D. D. (1991). *Human sacrifice in ancient Greece*, Londres: Routledge [versión electrónica de Taylor & Francis e-Library, 2003].
- HUMPREYS, S. C. (1991). “A Historical Approach to Drakon’s Law on Homicide”, en M. GAGARIN (ed.), *Symposion 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Pacific Grove, California, 24.– 26. September 1990)* (17-45), Colonia/Viena: Böhlau.
- HUNTER, D. (2002). *The Iliad As Politics: The Performance of Political Thought*, Norman: University of Oklahoma Press.
- HUTTER, M. (2013). “Concepts of Purity in Anatolian Religions”, en C. FREVEL & C. NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (159-176), Leiden: Brill.
- HUXLEY, G. L. (1969). *Greek Epic Poetry: From Eumelos to Pamyassis*, Cambridge/Massachusetts/Londres: Harvard University Press.
- JACOBY, F. (1949). *Atthis. The local chronicles of ancient Athens*, Oxford: Oxford University Press [reimpr. 1973 por Arno Press].
- JACOTTET, A.-F. (2018). “La pureté des tyrannicides ou quand la démocratie lave la souillure”, *Kernos* N.S. 32 *Purity and Purification in the Ancient Greek World*, 133-156.
- JAILLARD, D. (2015). “Réflexions sur le statut et les effets du sang versé dans les représentations et les pratiques des cités grecques”, en J.M. DURAND ET ALII (eds.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012* (287-302), Friburgo: Vandenhoeck & Ruprecht.
- JAMESON, M.H. (2014 [1991]). “Sacrifice before Battle”, recopilado en A. B. STALLSMITH (ed.), *Cults and Rites in Ancient Greece: Essays on Religion and Society* (98-126).

- Cambridge: Cambridge University Press [publ. original, en V. D. HANSON (ed.) (1991), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience* (197-227), Londres: Routledge].
- JAMESON, M.H.; JORDAN, D.R. & KOTANSKY, R.D. (= JAMESON ET ALII) (1993). *A lex sacra from Selinous*, Durham: GRB Monographs 11.
- JANKO, R. (1986). *Homer, Hesiod, and the Hymns*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1988). ‘The Homeric Poems as Oral-Dictated Texts’, *CQ* 48, 1-13.
- (1992). *The Iliad: A Commentary. Volume IV: Books 13-16*, Cambridge: Cambridge University Press [ed. general G.S. Kirk] [reimpr. 1999].
- JANSE, M. (2011). “Εἰς Ὀρσιλόχου (Ar. *Lys.* 725)”, *Mnemosyne* 64 (4), 629-631.
- JEFFERY, L.H. (1961). *The Local Scripts of Archaic Greece: A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.*, Nueva York: Clarendon Press.
- JIM, T.S.F. (2014). *Sharing with the Gods: Aparchai and Dekatai in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2013). “Epiménides de Creta: purificador de Atenas”, en A. CASANOVA (ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco* (129-141), Florencia: Firenze University Press.
- JOHNSTON S.I. (1991). “Crossroads”, *ZPE* 88, 217-224.
- (1999). *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley: University of California Press.
- JONG DE, I. (2001). *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). “Narratologia e storiografia: Il racconto di Atys e Adrasto in Erodoto 1, 34-45”, *QUCC* 80 (2), 87-96.
- JONG DE, A.F. (2013). “Purity and pollution in Ancient Zoroastrianism”, en C. FREVEL & C. NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (183-194), Leiden: Brill.
- JORDAN, B. (1970) “Herodotus V 71, 2 and the Naucraroï of Athens», *California Studies in Classical Antiquity* 3, 153-175.
- (1986). “Religion in Thucydides”, *TAPh* 116, 119-147.
- JOST, M. (1985). *Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- (1992). “La légende de Mélampous”, *BCHN.S.* 22, 173-184.

- JOUANNA, J. (2003). *Hippocrate. La maladie sacrée* (T. III, 3^a parte), Paris: Les Belles Lettres.
- (2006). “Famine et peste dans l'Antiquité grecque : un jeu de mots sur *limos* / *loimos*”, *CRAI* 17, 197-219.
- JOUANNO, C. (2005). “Thersite, une figure de la démesure ? ”, *Kentron* 21, 181-223.
- JOURDAIN-ANNEQUIN, C. (1989). *Heracles aux portes du soir: mythe et histoire*, Paris: Annales Littéraires de l'Université de Besançon.
- (1998). “Public ou privé? À propos de quelques cultes d'Héraclès dans la cité grecque”, *Ktèma* 23, 345-364.
- JUDEICH, W. (1905). *Topographie von Athen*, München: C. H. Beksche Verlangsbuchhandlung.
- JUUL, L. O. (2010). *Oracular tales in Pausanias*, Odense: University of Southern Denmark.
- KAH, D. (2012). "Eine neue Brunneninschrift aus Priene", *EA* 45, 55-70.
- KAISER, O. (2005). “Von den Grenzen des Menschen: theologische Aspekte in Herodots *Historiai* I”, en U. BECKER & J. VAN OORSCHOT (eds.), *Das Alte Testament - ein Geschichtsbuch ?! : Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel* (9-36), Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt.
- KAJAVA, M. (2004). “Hestia Hearth, Goddess, and Cult?”, *HSPH* 102, 1-20.
- KARATAS, A.Y.M. (2020). “Greek Cults and Their Sacred Laws on Dress-code: The Laws of Greek Sanctuaries for Hairstyles, Jewelry, Make-up, Belts, and Shoes”, *CW* 113 (2), 147-170.
- KARILA-COHEN, K. (2010). “ L'étude du sentiment religieux à partir du lexique: l'exemple de ἐνθύμιος et ἐθυμιστός”, en P. CARLIER & CH. LEROUGE-COHEN (dirs.), *Paysage et religion en Grèce antique, Mélanges offerts à Madeleine Jost* (109-121), Paris: de Boccard.
- KEARNS, E. (2010). *Ancient Greek Religion: a Sourcebook*, Chichester : Wiley-Blackwell.
- (2011). “Ο λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek sacrifice”, *Kernos* N.S. 26 *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*, 89-103.
- KERÉNYI, C. (1967 [1960]). *Eleusis, Archetypal Image of Mother and Daughter*, Princeton: Princeton University Press [reimpr. 1991] [trad. del original *Eleusis: de heiligste mysteriën van Griekenland*, 1960].

- KING, H. (2002). “Bound to bleed: Ártemis and Greek Women”, en L. K. MCCLURE (ed.), *Sexuality and Gender in the Classical World: reading and Sources* (77-97), Oxford: Blackwell Publisher.
- KIRK, G.S. (1985). *The Iliad: A Commentary. Volume I: Books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press [reimpr. 2001].
- (1990). *The Iliad: A Commentary. Volume II: Books 5-8*. Cambridge: Cambridge University Press [reimpr. 2000].
- KITTS, M. (2005). *Sanctified Violence in Homeric Society. Oath-Making Rituals and narratives in the Iliad*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2010). “Poinē as a Ritual Leitmotif in the *Iliad*”, en M. KITTS ET ALII (eds.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Volume III: State, Power and Violence* (7-32), Wiesbaden: Harrassowitz.
- KLAFFENBACH, G. (1948). “Epigraphische Studien, *Philologus* 97, 372–373.
- KOERNER, R. (1993). *Inchriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Colonia: Böhlau Verlag GmbH & Cie.
- KÓIV, M. (2003). *Ancient Tradition and Early Greek History: The Origins of States in Early-archaic Sparta, Argos and Corinth*, Tallin: Avita Publishers.
- KONSTAN, D. (2010). *Before Forgiveness. The origin of a moral idea*, Nueva York: Cambridge University Press.
- (2011). “Assuaging Rage: Remorse, Repentance and Forgiveness in the Classical World”, en C. L. GRISWOLD & D. KONSTAN (eds.), *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian* (17-30), Nueva York: Cambridge University Press.
- KOTANSKY, R. (1994). *Greek magical amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae. Part I: Published Text of Known Provenance*, Opladen: Westdt.
- (2015). “The *lex sacra* from Selinous. Introduction, translation and notes”, en A. IANNUCCI ET ALII (eds.), *La città inquieta. Selinunte tra lex sacra e defixiones* (127-134), Milán: Mimesis.
- KOWALZIG, B. (2007). *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford: Oxford University Press.
- KREILINGER, U. (2006). “To be Or Not to be a Hetaira: Female Nudity in Classical Athens”, en S. SCHROER (ed.), *Images and Gender: Contribution to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (229-237), Freiburg: Academic Press Friborug.
- KRIETER-SPIRO, M. (2015). *Homer’s Iliad. The Basel Commentary. Book III*, Boston/Berlín: Walter de Gruyter [ed. general S. D. Olson].

- KURKE, L. (2010). *Aesopic Conversations: Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- KYRIAKOU, P. (2018). *Theocritus and his native Muse. A Syracusan among many*, Berlín-Boston: Walter de Gruyter.
- LABATE, M. (1972). “L’iniziativa individuale nella colonizzazione greca come *topos* narrativo”, *ASNP* ser.3 2 (1), 91-104.
- LACY, L. R. (1990). “Aktaion and a Lost 'Bath of Ártemis'”, *JHS* 110, 26-42.
- LAJEUNESSE, M. (2018). “L’héritage et les derniers devoirs à Gortyne : quelles obligations pour les descendants ?”, *Cahiers « Mondes anciens »* 10.
- LALONDE, G.V. (2006). *Horos Dios. An Athenian Shrine and Cult of Zeus*. Leiden-Boston: Brill.
- LAMBERT, S.D. (2000). “The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis: A Revised Text”, *ZPE* 130,43-70.
- LAMBERTERIE DE, C. (2005), “« Peste et famine à la fois » : un nouvel exemple de l’ « Effet Saussure » en grec ancien”, en F. POLI & G. VOTTERO (eds.), *De Cyrène à Catherine: trois mille ans de Libyennes: études grecques et latines offertes à Catherine Dobias-Lalou* (139-148), París: de Boccard.
- LANNI, A. (2006). *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LARSON, J. (2001). *Greek nymphs: myth, cult, lore*, Oxford: Oxford University Press.
- (2007). *Ancient Greek Cults: A guide*, Londres/Nueva York: Routledge.
- (2016). *Understanding Greek Religion. A cognitive approach*, Londres/Nueva York: Routledge.
- LATEINER, D. (1977), “Pathos in Thucydides”, *Antichthon* 11, 42–51.
- LAUNEY, M. (1937). “Le verger d'Héraklès à Thasos”, *BCH* 61, 380-409.
- LEACH, E.R. (1964²). *Political systems of highland Burma : a study of Kachin social structures*, Londres: Universidad de Londres [reimpresión de 2014].
- LE BOULLUEC, A. (1981). *Clément d’Alexandrie. Les Stromates. Stromate V* (vol. 2), París: Les Éditions du Cerf [reimpr. 2009 con notas y correcciones].
- LEBRETON, S. (2013). *Surnommer Zeus. Contribution à l’étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épicleses, de l’époque archaïque au Haut-Empire* [tesis doctoral]. Rennes: Université Rennes 2. Disponible en <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00872881/document>.
- (2015). “Zeus Polieus à Athènes: les Bouphonies et au-delà”, *Kernos* 28, 85-110.

- LEE, M.M. (2012), “Dress and Adornment in Archaic and Classical Greece”, en S. L. JAMES & S. DILLON (eds.) *A companion to Women in the Ancient World* (179-190), Oxford: Wiley-Blackwell.
- (2015). *Body, dress, and identity in ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LE GUEN-POLLET, B. (1991). *La Vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère : choix de documents épigraphiques traduits et commentés*, Tolosa: Presses Universitaires du Mirail.
- LENDLE, O. (1995). *Kommentar zu Xenophons Anabasis (Bücher 1-7)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LENNON, J. (2012). “Pollution, religion and society in the Roman World”, en M. BRADLEY (ed.), *Rome, Pollution and Property: Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity* (43-58). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2014). *Pollution and Religion in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LESKY, A. (2009 [1964²]). *Historia de la literatura griega, I. De los comienzos a la polis griega*, Madrid: Editorial Gredos [trad. del original *Gesichte der Griechischen Literatur*, 1963²]
- L'HOMME-WÉRY, L. M. (2000). “La notion de patrie dans la pensée politique de Solon”, *AC*69, 21-41.
- LIGHTFOOT, J. L. (2003). *Lucian. On the Syrian Goddess*, Oxford: Oxford University Press.
- LIMA DE, P.F.B. (1987). “Sui sacrifici spartani ai confine”, *CISA* 13, 110-116.
- LINDENLAUF, A. (2003). “The sea as a place of no return in ancient Greece”, *World Archeology* 35 (3), 416-433.
- LINKE, B. (2013). “Sacral purity and order in Ancient Rome” en C. FREVEL & C. NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (289-309), Leiden: Brill.
- LIOTSAKIS, V. (2015). “Texts of religious content in Thucydides and the implied ancient reader”, 143 (2), *RFIC* 143 (2), 278-317.
- LIPKA, M. (2002). *Xenophon's Spartan Constitution. Introduction. Text. Commentary*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.

- LLEWELLYN-JONES, J. (2003). *Aphrodite's tortoise. The veiled woman of Ancient Greece*, Swansea: The Classical Press of Wales.
- LLOYD-JONES, H. (1971). *The Justice of Zeus*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press [impr. 1973].
- (1983). “Ártemis and Iphigeneia”, *JHS* 103, 87-102.
- (2002). “Curses and Divine Anger in Early Greek Epic: The Pisander Scholion”, *CQ* 52 (1), 1-14.
- LONEY, A. C. (2019). *The Ethics of Revenge and the Meanings of the Odyssey*, Oxford: Oxford University Press.
- LONG, C. R. (1958). “Greeks, Carians, and the Purification of Delos”, *AJA* 62 (3), 297-306.
- LONIS, R. (1979). *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, París: Les Belles Lettres.
- LORAUX, N. (1985). *Façons tragiques de tuer un femme*, París: Hachette.
- (1986). “La main d'Antigone” *Mètis* 1 (2), 165-196.
- (1990). *Les mères en deuil*, París: Éditions du Seuil.
- (2005). *La tragedie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, París: Éditions du Seuil.
- LOUDEN, B. (2006). *The Iliad. Structure, Myth, and Meaning*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- LOUIS, F. (1957). “ΓΙΝΝΟΣ”, *RPh* 31, 63-65.
- LOWE, N.J. (1998). “Thesmophoria and Haloa. Myth, Physics and mysteries”, en S. BLUNDELL & M. WILLIAMSON (eds.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece* (120-146), Londres/Nueva York: Routledge [ed. digital de 2005].
- LUCAS DE DIOS, J.M. (1983). *Sófocles. Fragmentos*, Madrid: Gredos.
- (2008). *Esquilo. Fragmentos; Testimonios*, Madrid: Gredos.
- LUPI, M. (2018). “Citizenship and Civic Subdivisions: The Case of Sparta”, en A. DUPLOUY & R. BROCK (eds.) *Defining Citizenship in Archaic Greece* (161-178), Oxford: Oxford University Press.
- LUPU, E. (2009²). *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden/Boston: Brill.
- LURAGHI, S. (2003). *On the Meaning of Prepositions and Cases. The expression of semantic roles in Ancient Greek*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

- LURAGHI, N. (2013). “To die like a tyrant”, en N. LURAGHI (ed.), *The Splendors and Miseries of Ruling Alone. Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean* (49-71), Stuttgart: Franz Steiner.
- LYONS, D. (1997). *Gender and immortality: heroines in ancient Greek myth and cult*, Princenton: Princenton University Press.
- MACCOBY, H. (2002). “Le bouc émissaire : le double rite”, *Pardès: Etudes et culture juives* 32-33, 135-145.
- MACDOWELL, D.M. (1963). *Athenian Homicide Law in the Age of Orators*, Manchester: Manchester University Press [reimpr. 1999].
- (1978). *The Law in Classical Athens*, Londres: Thames and Hudson [reimpr. 1986].
- MAC SWEENEY, N. (2013). *Foundation Myths and Politics in Ancient Ionia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MAFFI, A. (2001). “La *lex sacra* di Selinunte e la purificazione dell’omicida”, E. CANTARELLA & G. THÜR (eds.) *Simposion 1997. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte: Akten der Tagung der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte* (209-214), Köln: Böhlau Verl.
- MALAY, H. — PETZL, G. (2017). *New Religious Texts from Lydia*. Viena: Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- MALKIN, I. (1987). *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden: Brill.
- MALOUCHOU, G. — MATTHAIIOU, A.P. (2012). “Ἐρὸς νόμος Χίου”, *Grammateion* 1, 57–62.
- MANAKIDOU, (2013). *Καλλίμαχος. Εἰς λοῦτρα τῆς Παλλάδος*, Atenas: Δαίδαλος.
- MARCHETTI, P. (2015). “Le « crétois » Épiménidès et la crise de la société grecque à l’époque archaïque”, en M. CAVALIERI ET ALII (eds.), *De la crise naquirent les cultes. Approches croisées de la religion, de la philosophie et des représentations antiques. Actes du Colloque international organisé à Louvain-la-Neuve les 12 et 13 juin 2014 par le Centre d’étude des Mondes Antiques, le Centre d’Histoire des religions Cardinal Julien Ries et les Actions de Recherche Concertées* (85-98), Turnhout: Brepols.
- MARRIGGIÒ, V.A. (2007). “Le voyage en Asie des Spartiates Sperthias et Boulis”, *LEC75*, 193-205.
- MARINATOS, N. (1981). “Thucydides and Oracles”, *JHS* 101, 138-140.
- (2008). “Magic, amulets and Circe”, en J.C.B. PETROPOULOS (ed.), *Greek Magic. Ancient, Medieval and Modern* (10-13), Londres-Nueva York: Routledge.

- MARINO, B. (2010). “*Alastores*. Violenza e Memoria oltre l’humano”, en V. ANDÒ & N. CUSUMANO (eds.), *Come bestie? Forme e paradosi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo* (63-76), Caltanissetta/Roma: Salvatore Siascia.
- MARKS, J. (2005). “The Ongoing *Neikos*: Thersites, Odysseus, and Achilleus”, *AJPh* 126 (1), 1-31.
- (2008). *Zeus in the Odyssey* (Hellenic Studies Series 31), Washington, DC: Center for Hellenic Studies. Disponibile en <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Marks.Zeus_in_the_Odyssey.2008>.
- MARSHALL, E. (2000). “Death and Disease in Cyrene. A case of study”, en V. HOPE & E. MARSHALL (eds.), *Death and disease in the ancient city* (8-23), Londres: Routledge.
- MARTÍNEZ NIETO, R. B. (2000). *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferécides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid: Trotta.
- MASTRONARDE, D. J. (1994). *Phoenissae. Euripides*, Cambridge: Cambridge University Press [reimpr. 1999].
- MAYOR, A. (2014). *The Amazons: lives and legends of warrior women across the ancient world*, Princenton: Princenton University Press.
- MAUDIT, C. (2006). *La Sauvagerie dans la poésie grecque d’Homère à Eschyle*, París: Les Belles Lettres.
- MCCLYMOND, K. (2011). “Don’t Cry Over Spilled Blood: Ritual Correction in the Mishnah” en Z. VARHELYI & J. KNUST (eds.), *Ancient Mediterranean Sacrifice* (235-250), Oxford: Oxford University Press.
- MCINERNEY, J. (2015). “From Delos to Delphi: How Apollo comes Home”, en L. KÄPPEL & V. POTHOU (eds.), *Human Development in Sacred Landscapes: Between Ritual Tradition, Creativity and Emotionality* (103-120), Gotinga: V&R unipress.
- MEHL, V. (2002), “Au plus près de l’autel, la circumbalation au cours des sacrifices”, *REA* 104, 25-48.
- MEINEL, F. (2011). *Pollution and Crisis in Greek Tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MELE, A. (2007). “La colonizzazione greca arcaica: modi e forme”, en AA.VV. *Passato e futuro dei convegni di Taranto: atti del quarantaseiesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia: Taranto, 29 settembre - 1 ottobre 2006* (154-162), Tarento: Istituto per la storia e l’archeologia della Magna Grecia.

- MEYER, M. (2005). *Thicker than water: the origins of blood as ritual and symbol*, Oxford: Routledge.
- MIKALSON, J.D. (1984). "Religion and the Plague in Athens, 431-423 B.C", en K. J. RIGSBY (ed.), *Studies Presented to Sterling Dow on His Eightieth Birthday (217-225)*, Durham (Carolina del Norte): Duke University.
- (2003). *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- MILI, M. (2015). *Religion and Society in Ancient Thessaly*, Oxford: Oxford University Press.
- MILLENDER, E.G. (2018). "Kingship: The History, Power, and Prerogatives of the Spartans' 'Divine' Dyarchy", en A. POWELL (ed.), *A Companion to Sparta* (vols. I-II) (452-479), Hoboken (Nueva Jersey): Wiley Blackwell.
- MILLER, S.G. (2004). *Ancient Greek Athletics*, New Haven/Londres: Yale University Press.
- MIRALLES SOLÀ, C. – PÒRTULAS I AMBRÒS, J. (1988). *The Poetry of Hipponax*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- MONTIGLIO, S. (2010). *Silence in the land of logos*, Princenton: Princenton University Press.
- (2016). *The Spell of Hypnos: Sleep and Sleeplessness in Ancient Greek Literature*, Londres/Nueva York: I.B. Tauris & Co.
- MOORE, K. R. (2012). *Plato, Politics and a Practical Utopia: Social Constructivism and Civic Planning in the Laws*, Londres/Nueva York: Continuum International Publishing Group.
- MOREAU, A. (1988). "Le Discobole meurtrier", *Pallas* 34, 1-18.
- MORELLI, D. (1959). *I culti in Rodi*, Pisa: Pisa University Press.
- MORET, P. (2013). "L'abbé Fourmont, inventeur de Messène", en S. BOUFFIER & A. HERMARY (eds.) *L'Occident grec, de Marseille à Mégara Hyblaea: Hommages à Henri Tréziny* (153-170), Arles: Errance.
- MORRIS, I. (1990). "The Gortyn code and Greek kinship", *GRBS* 31, 233-54.
- MORRIS, S. (2001). "Potnia Aswiya: Anatolian contributions to Greek religion", en R. LAFFINEUR & R. HÄGG (eds.), *Potnia: deities and religion in the Aegean Bronze Age: proceedings of the 8th International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000 (= Aegeum 22)* (423-434), Lieja-Austin: Program in Aegean Scripts and Prehistory.

- MOST, G. W. (2006). *Hesiod. Theogony; Woks and Days; Testimonia*, Cambridge/Massachusetts/Londres: Harvard University Press.
- MOULINIER, L. (1946) “La nature et la date du crime des Alcméonides”, *REA* 48 (3-4), 181-202.
- (1952). *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs. D'Homère à Aristote*. Paris: Librairie C. Klincksieck [reimpr. 1975 por Arno Press].
- MOUTON, A. (2012). “Le concept de pureté / impureté en Anatolie hittite”, en P. RÖSH & U. SIMON (eds.), *How Purity is Made, Persistence and Dynamics of the Purity Mindframe in the Perspective of Ritual Science* (69-87), Wiesbaden: Harrassowitz.
- (2014). “Liminarité, impureté et franchissements rituels en Anatolie Hittite”, en A. MOUTON & J. PARTRIER (eds.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions* (441-452). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten
- (2014a). “Rituels de ‘boucs émissaires’ en Anatolie Hittite”, en P. TARACHA (ed.), *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology, Warsaw 5 - 9 Sept. 2011*. Disponible en <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01108184>>.
- MURRAY, M. (2005). “Down the Road from Sardis: Religious Structures and Religious Interaction in the Ancient City of Priene”, En D. ASCOUGH (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna* (123-140), Waterloo: Laurier University Press.
- MUSTI, D. — TORELLI, M. (1997³). *Pausania. Guida della Grecia. Libro II: La Corinzia e l'Argolide*, Fondazione Lorenzo Valla: Arnoldo Mondadori.
- MUTH, R. (1988). *Einführung in die griechische und römische Religion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MUZAFFER, D. (2009). “Pausanias' actions in Byzantium after the victory at Plataea: a reconsideration (478-469 BC)”, *Athenaeum* 97 (1), 59-68.
- NAGLER, M.N. (1975). *Spontaneity and Tradition. A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley: University of California Press.
- NAGY, G. (1990). *Pindar's Homer: the lyric possession of an epic past*, Baltimore/Londres: Hopkins University Press.
- (1990a). *Greek Mythology and Poetics*, Nueva York: Cornell University Press [reimpr. 1992]. Disponible en <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy.Greek_Mythology_and_Poetics.1990>.

- (1995). “Images of Justice in Early Greek Poetry”, en K. D. IRANI & M. SILVER (eds.), *Social Justice in the Ancient World* (61-68), Westport/Londres: Greenwood Press.
- (1996). *Homeric Questions*, Austin: University of Texas Press.
- (1997). “The Shield of Achilles”, en S. LANGDON (ed.), *New Light on a Dark Age. Exploring the Culture of Geometric Greece* (194-207), Columbia/Londres: University of Missouri Press.
- (1999²). *The best of the Achaeans*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press [ed. revisada del original, 1979]. Disponible en <http://nrs.harvard.edu/urn:3:hul.ebook:CHS_NagyG.The_Best_of_the_Achaeans.1999>.
- (2003). *Homeric Responses*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press. Disponible en <http://nrs.harvard.edu/urn:3:hul.ebook:CHS_Nagy.Homeric_Responses.2003>.
- (2013). *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*, Cambridge: Harvard University Press
- NAIDEN, F.S. (2006). *Ancient Supplication*, Oxford: Oxford University Press.
- (2007). “The Fallacy of the Willing Victim,” *JHS* 127, 61–73.
- (2008). “Sanctions in Greek Sacred Laws,” en E.M. HARRIS & G. THÜR (eds.), *Symposion 2007: Akten der Gesellschaft für griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte 20* (125-138), Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- (2015). “Sacrifices,” en E. EIDINOT & J. KINDT (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* (463-474), Oxford: Oxford University Press.
- (2016). “Contagious ἀσεβεία”, *CQN.S.* 66 (1), 59-74.
- NEGRI, M. (1978). “Ὠβας ὠβᾶξαντα”, *Acme* 31, 235-260.
- NENCI, G. (1994). “*La kyrbis selinuntina*”, *ASNSP* 24, 459-466.
- NIELSEN, H. T. (2018). “Athletics in late-archaic and classical Arkadia”, en K. TAUSEND (ed.), *Arkadien im altertum. Geschichte und Kultur einer antiken Gebirgslandschaft* (407-440), Graz: Uni-Press Graz Verlag GmbH.
- NIELSEN, H. T. — GABRIELSEN, V. (2004). “Rhodos”, en M. H. HANSEN & T. H. NIELSEN (eds.), *An inventory of Archaic and Classical Poleis* (1196-1210), Oxford: Oxford University Press.
- NIETO IZQUIERDO, E. (2011). “Notas sobre el dialecto de Cleonas y Nemea”, *Habis* 42, 35-43.

- NIHAN, C. (2013). “Forms and Functions of Purity in *Leviticus*”, en C. FREVEL & C. NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism (311-367)*, Leiden: Brill.
- NOGUERAS HERNÁNDEZ, M. (2002). “Qüestions sobre Melamp”, *Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica* 18, 79-102.
- NOUSSIA-FANTUZZI, M. (2013). “The Epic Cycle, Stesichorus, and Ibycus”, en M. FANTUZZI & C. TSAGALIS (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception. A Companion* (430-449), Cambridge: Cambridge University Press.
- NÜNLIST, R. (2009). “The Motif of the Exiled Killer”, en U. DILL & C. WALDE (eds.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen* (628-644), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
- O’CONNOR, S. (2016). “The *agoranomoi* at Cotyora (Xen. *An.* 5.7.21-29)”, *CQ* 66 (1), 84-99.
- OGDEN, D. (2001). “The Ancient Greek Orakles of the Dead”, *AClass* 44, 167-195.
- (2001a). *Greek and Roman Necromancy*, Princenton/Oxford: Princenton University Press [reimpr. 2004].
- (2002). “Controlling Women’s Dress: Gynaikonomoi”, en L. LLEWELLYN-JONES (ed.) *Women’s Dress in the Ancient Greek World* (203–225), Londres: Classical Press of Wales.
- OLIVIERI, M. F. (2014). “Sacred Landscape Manipulation in the Sanctuary of Apollo of Delos: Peisistratus’ Purification and the Networks of Culture and Politics in the VI Century BC Aegean”, en *Proceedings of the Conference “Sacred Landscapes: Creation, Transformation and Manipulation”, School of Classics, University of Wales Trinity Saint David, 5-7 May 2014*.
- OLLER GUZMÁN, M. (2004). *Orígenes y desarrollo del culto a Aquiles en la Antigüedad: Recogida y análisis de fuentes* [tesis doctoral], Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en <<https://www.tesisenred.net/handle/10803/5543>>.
- (2008). “Ifigenia ξενοκτόνος”, *Faventia* 30, 223-240.
- (2012). “Las razias de Aquiles y el asedio de Troya: ¿motivo épico o estrategia de guerra?”, en J. VIDAL & B. ANTELA (eds.), *Fortificaciones y Guerra de Asedio en el Mundo Antiguo* (39-56), Zaragoza: Libros Pórtico.
- (2014). “Fantasmas de Aquiles: epifanías heroicas entre el mito y el culto”, *Minerva(vall)* 27, 77-96.

- (2017). “La sal de la hospitalidad”, en J. DE LA VILLA ET ALII (eds.), *Conventus classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico* (vol. 2) (247-254), Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- (2019). “Liderazgo femenino en la Grecia antigua”, en M. GARCÍA SÁNCHEZ & R. S. GARRAFFONI (eds.), *Mujeres, género y estudios clásicos: un diálogo entre España y Brasil* (37-52), Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- [en prensa]. “L'hospitalité de Zeus, d'un côté à l'autre de la Méditerranée”.
- [en prensa2]. “Facing the Greeks : The Impact of the Greeks among local populations in ancient colonisation”.
- OLSON, S. D. (2012) *The Homeric Hymn to Aphrodite and Related Texts: Text, Translation and Commentary*, Berlín: Walter de Gruyter.
- OPSOMER, I. (1992). “A note on Plutarch fragment 126”, *Hermes* 120 (2), 248-249.
- OSBORNE, R. (2011). *The History Written on the Classical Greek Body*. Nueva York: Cambridge University Press.
- OSBORNE, R. – RHODES, P.J. (2017). *Greek Historical Inscriptions 478-404 BC*, Oxford: Oxford University Press [2ª reimpr.].
- PADEL, R. (2009 [1995]). *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y clásica*, San Miguel (México): Editorial Sexto Piso [trad. original de *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, 1995].
- PAGE, D. L. (1962). “An Early Tragedy on the Fall of Croesus?”, *PCPhS* 8 (188), 47-49.
- PAILLIER, J.-M. (2011). “*Zeus ex machina*. Le *Meilichios* ou l'oubli de la troisième fonction. *Quaestiunculae Dumezilianae 2*” *Pallas* 85, 43-57.
- PÀMIAS I MASSANA, J. (2006). “Dumézil, el perro y la jabalina. Un mito de transferencia”, *REA* 108, 483-492.
- (2008). *Ferecides d'Atenes. Històries* (vol II), Barcelona: Editorial Alpha.
- PAPANASTASIOU, G. (2011). “The preverb ἀπό in Ancient Greek”, en *E-Proceedings of the 9th International Conference on Greek Linguistic* (97-111) Chicago: University of Chicago.
- PARKE, H. W. (1945). “The Deposing of Spartan Kings”, *CQ* (3), 106-112.
- (1967). *The Oracles of Zeus. Dodona. Olympia. Ammon*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- PARKER, R.C.T. (1989) “Spartan Religion”, en A. POWELL (ed.). *Classical Sparta Techniques Behind Her Success* (142-172), Routledge.
- (1991). “The *Hymn to Demeter* and the *Homeric Hymns*”, *G&R* 83 (1), 1-17.

- (1995). “Review. R. HÄGG: *The Iconography of Greek Cult in the Archaic Periods. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult, organised by the Swedish Institute at Athens and the European Cultural Centre of Delphi (Delphi, 16-18 November 1990). (KERNOS, supplement 1.)*”, *CR* 45, 299-300.
- (1996). *Athenian Religion. A History*, Oxford: Oxford University Press.
- (1996²). *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press [reimpr. 2003].
- (1997) “Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Theology”, en C. PELLING (ed.), *Greek Tragedy and Historian* (143-160), Oxford: Oxford University Press [reimpr. 2003].
- (1988). “Were Spartan kings heroized?”, *LCM* 1 (1), 9-10.
- (2003). “The problem of the Greek cult epithet”, *OAth* 28, 173-183.
- (2004). “What are Sacred Laws?”, en E.M. HARRIS & L. RUBINSTEIN (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece* (57-70), Londres: Duckworth.
- (2004a) “One Man’s Piety: The Religious Dimension of the Anabasis”, en R. LANE FOX (ed.), *The Long March: Xenophon and the Ten Thousand* (131-153), New Haven/ Londres: Yale University Press.
- (2005). “Ὡς ἦρωσι ἐναγίζειν” en R. HÄGG & B. ALROTH (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian: Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History* (37-44), Estocolmo: Gotebo Paperback.
- (2005a). *Polytheism and society at Athens*, Oxford: Oxford University Press.
- (2008). “Πατρῶοι θεοί: The Cults of Sub-Groups and Identity in the Greek World”, en A. H. RASMUSSEN & S. W. RASMUSSEN (eds.), *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World (The BOMOS-conferences 2002-2005)* (201-214), Roma: Quasar.
- (2011). *On Greek Religion*, Londres: Cornell University Press.
- (2012). “Epigraphy and Greek Religion”, en J. DAVIES & J. Wilkes (eds.), *Epigraphy and the Historical Sciences* (17-30), Oxford: Oxford University Press.
- (2013). “Substitution in Greek Sacrifice”, en P. BONNECHERE & R. GAGNÉ (eds.), *Sacrifices humains : perspectives croisées et représentations* (145-152), Lieja: Presses universitaires de Liège.
- (2016). “Souillure et malheur en Maionie”, *Ktèma* 41, 323-330.
- (2017). *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland: University of California Press.

- (2018). “*Miasma: Old and New Problems*”, *Kernos* N.S.32 *Purity and Purification in the Ancient Greek World*, 23-33.
- (2018a). “Regionality and Greek Ritual Norms”, *Kernos* 31, 73-81.
- PARKER, R.C.T. — OBBINK, D. (2000). “Aus der Arbeit der «Inscriptiones Graecae» VI. Sales of Priesthoods on Cos I”, *Chiron* 30, 415-449.
- (2001). “Aus der Arbeit der «Inscriptiones Graecae» VII. Sales of Priesthoods on Cos II”, *Chiron* 31, 229-275.
- PARKER, R.C.T. — SCULLION, S. (2016), “The Mysterious Goddess of Marmarini”, *Kernos* 29, 209-266.
- PARMEGGIANI, G. (2011). *Eforo di Cuma: studi di storiografia greca*, Boloña: Pàtron editore [reimpr. 2016].
- PARRY, M. (1971). *The Making of Homere Verse*. Oxford: Oxford University Press.
- PARVULESCU, A. (2009). “Gk. ἐσχάρα ‘(sacrificial) brazier, hearth’”, *IF* 114, 132-136.
- PATERA, M. (2010). “Alastores et Elasteroi: à propos de la loi sacrée de Sélinonte”, *Mètis* N.S. 8 *Dossier: Normativité*, 277-308.
- PAUL, S. (2013). *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, *Kernos* N.S. 28.
- PAYEN, P. (2008). *Les revers de la guerre en Grèce Ancienne*, Paris: Belin.
- (2013). “Meurtre et homicide, guerre et souillure : infliger la mort en Grèce ancienne. À propos de BERNARD ECK, *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*”, *REA* 115 (1), 165-174.
- PAYNE, A. — WINTJES, J. (2016). *Lords of Asia Minor: An Introduction to the Lydians*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- PEELS, S. (2016). *Hosios: a semantic study of Greek piety*, *Mnemosyne* N.S. 387.
- PELLIZER, E. (1982). *Favole d'identità, favole di paura: storie di caccia e altri racconti della Grecia antica*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- PEPE, L. (2012). *Phonos. L'omicidio da draconte all'età degli oratori*, Milán: Giuffè Editore.
- PÉRON, J. (1976). “Notions abstraites chez Hésiode”, *REG* 89, 256-291.
- PETROPOLOU, A. (2010). “The Spartan royal funeral in comparative perspective”, en H. CAVANAGH ET ALII (eds.), *Honouring the dead in the Peloponnese. Proceedings of the conference held at Sparta 23-25 April 2009* (583-612), Nottingham: University of Nottingham. Disponible en <<https://www.nottingham.ac.uk/csps/resources/open-access/honouring-the-dead.aspx>>.

- PETROVIC, A. – PETROVIC, I. (2016). *Inner Purity and Pollution in Greek Religion* (vol. 1), Oxford: Oxford University Press.
- PETROVIC, I. – PETROVIC, A. (2018). “Purity of Body and Soul in the Cult of Athena Lindia: On the Eastern Background of Greek Abstentions”, *Kernos* N.S. 32 *Purity and Purification in the Ancient Greek World*, 225-260.
- PETZL, G. (1994). *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, EA N.S. 22.
- PHILIPPIDES, K. (2015). “Plautus’ *Casina*: The Punishment of raphanidosis and the Reversal of the Wife’s Role”, *Logeion: A Journal of Ancient Theatre* 5, 242-259.
- PHILLIPS, D.D. (2008). *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and custom from Draco to Demosthenes*, Stuttgart: Franz Steiner.
- PICARD, C. (1912). “ΑΓΟΣ ou ΑΓΓΟΣ. Note sur une inscription thasienne”, *BCH* 36, 240-247.
- (1922). “Un oracle d'Apollon Clarios à Pergame”, *BCH* 46, 190-197.
- (1923). “Un rituel archaïque du culte de l’Héraklès thasien trouvé à Thasos”, *BCH* 47, 241-274.
- PIETSCH, C. (1999), *Die Argonautika des Apollonios Rhodios. Untersuchung um Problem der einheitlichen Konzeption des Inhalts* (Hermes Einzelschriften 80), Stuttgart: Franz Steiner.
- PIÑOL VILLANUEVA, A. (2010). “Àrtemis, Ifigènia i l’ἀνθρωποθυσία a través dels mites de Bràuron i Muníquia”, en E. BORRELL & P. GÓMEZ (eds.), *Artes ad humanitatem: Mitologia, pensament, literatura, lingüística, filologia i tradició clàssica a l’entorn del món grec* (vol I) (69-77), Barcelona: Secció Catalana de la SEEC.
- (2013). “Halicarnaso y Salmacis. Historia de una comunidad greco-caria”, *Faventia N.S. 2 Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, 169-185.
- (2015). *El extranjero en la grecia arcaica : acceso a la tierra y la justicia* [tesis doctoral], Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en <https://www.tdx.cat/handle/10803/367447>.
- PIRENNE-DELFORGE, V. (1994). *L’Aphrodite grecque. Contribution à l’étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, *Kernos* N.S. 4.
- (2008). *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, *Kernos* N.S. 20.
- (2011). “Les codes de l’adresse rituelle en Grèce : le cas des libations sans vin”, *Kernos* N.S. 26 *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*, 117-147.
- (2017). “Pure and Impure Ancestors at Selinous: a note on Greek theology”, en K. BIELAWSKI (ed.), *Animal Sacrifice in Ancient Greek. Proceedings of the First*

- International Workshops in Kraków (12-14.11.2015)* (67-86), Varsovia: Global Scientific Platform.
- PIRENNE-DELFORGE, V. – PIRONTI, G. (2015). “Many Vs. One”, en E. EIDINOW & J. KINDT (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* (39-47), Oxford: Oxford University Press.
- PITZ, Z. (2016). “La complexité d'Héraclès, entre Hérodote et les cultes de Thasos”, *Kernos* 29, 101-118.
- PODLECKI, A.J. (1989). *Aeschylus. The Eumenides*, Wiltshire: Aris & Philips Ltd.
- POLIGNAC DE, F. (2010). “Deux figures d'errance: Alcméon et Amphilochos, dils d'Amphiaraios”, en P. CARLIER & CH. LEROUGE-COHEN (dirs.), *Paysage et religion en Grèce antique, Mélanges offerts à Madeleine Jost* (165-173), Paris: de Boccard.
- PORTER, A. E. (2017). “Human fault and ‘[harmful] delusion’ (ἄτη) in Homer, *Phoenix* 71 (1-2), 1-20.
- PÒRTULAS I AMBRÒS, J. (1995). “Epimènides de Creta i la saviesa arcaica” *Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica* 9/10/11, 45-58.
- (2002). “Purificació ritual i concòrdia: Soló i Epimènides a Atenes”, *Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica* 18, 211-222.
- (2006). “Miasma in Eraclito e in Eschilo: ΑΙΜΑΤΟΣ ΚΑΘΑΡΣΙΟΥ ΣΦΑΓΑΙ”, *Lexis* 24, 23-30.
- (2006a). “Guerrers, llops i emboscats”, en O. OLESTI ET ALII (eds.) *Animales y Guerra en el Mundo Antiguo* (13-40), Barcelona: Editorial Pòrtico.
- (2008). *Introducció a la Ilíada. Homer, entre la història i la llegenda*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- (2008a). “Archilochean Oracles”, en D. KATSAÑOPOULOU ET ALII (eds.), *Archilochus and his Age. Proceedings of the Second International Conference on the Archaeology of Paros and the Cyclades* (23-35), Atenas: The Paros and Cyclades Institute of Archaeology.
- (2016). “El Fénix de Eurípides, el héroe de Anagirunte y Jerónimo de Rodas”, *SPhV* 18 N.S. 15, 319-334.
- POTHOUS, V. (2009). *La place et le rôle de la digression dans l'oeuvre de Thucydide*, Stuttgart: Franz Steiner.
- POUILLOUX, J. (1954). *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos. De la fondation de la cité à 196 av. J-C*, Paris: de Boccard.
- (1994). “Théogénès de Thasos... quarante ans après”, *BCH* 118 (1), 199-206.

- POWELL, J.E. (1938). *A lexicon to Herodotus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- POWELL, B.B. (1991). *Homer and the Origin of Greek Alphabet*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002). *Writing and the Origin of Greek literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- POWELL, A. (2018). “Sparta’s Foreign – and Internal – History, 478–403”, en A. POWELL (ed.), *A Companion to Sparta* (vols. I-II) (291-319), Hoboken (Nueva Jersey): Wiley Blackwell.
- PRITCHETT, W. K. (1979). *The Greek State at War* (part. III), Berkely/Los Ángeles/Londres: University of California Press.
- (1996). *Greek Archives, Cults and Topography*, Leiden: Brill.
- PRINZ, F. (1979). *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, Múnich: C. H. Beck.
- PUCCI, P. (1987). *Odysseus Polutropos: intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*, Ítaca/Londres: Cornell University Press.
- PUCCI, L. (2016). “The purification of Orestes at Troezen: a case of submersion between ancient and modern”, en A. ERCOLANI & M. GIORDANO (eds.) *Submerged literature in ancient Greek culture. Volume 3: The comparative perspective* (71-94), Boston: Walter de Gruyter.
- (2017). *Fuori da Atene. Miti e tradizioni su Oreste in Grecia antica*, Roma: Aracne Editrice.
- QUACK, J.F. (2013). “Conceptions of Purity in Egyptian Religion”, en C. FREVEL & C. NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (115-158), Leiden: Brill.
- RAAFLAUB, K.A. (1997). “Homeric society”, en I. MORRIS & B. POWELL (eds.), *A New Companion of Homer* (624-648), Leiden: Brill.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1974 [1952]). *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona: Península [trad. de original: *Structure and Function in Primitive Society*, 1952].
- RAGOT, P. (2002). “Grec homérique λωβή ou l’offense faite à Achille : étude sémantique et étymologique”, *RPh* 72 (2), 243-275.
- RASPI SIERRA, J. (1998). “La Grecia : un territorio da scoprire ed un’idea da trasmettere. L’opera di Michel Fourmont e di Julien-David Le Roy”, *ASAA* 70-71, 7-84.

- REDFIELD, J.M. (1984 [1975]). *La tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'Iliade*, París: Flammarion [trad. del original *The Tragedy of Hector. Nature and Culture in the Iliad*, 1975].
- REECE, S. (2002). "The Homeric *asaminthos*. Stirring water of the mycenaean bath", *Mnemosyne* 55 (6), 703-708.
- (2009). *Homer's Winged Words. The Evolution of Early Greek Epic Diction in the Light of Oral Theory*, Leiden/Boston: Brill.
- REINDERS, R.-H. (2003). "Coinage", en R.-H- REINDERS & W. PRUMMEL (eds.), *Housing in New Halos: A Hellenistic Town in Thessaly, Greece* (138-146), Lisse/Abingdon/Exton/Tokyo: A. A. Balkema Publishers.
- RENGERD, G.H. (2017). *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World* (vol 1.), Leiden/Boston: Brill.
- RICHARDSON, N.J. (1974). *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford: Oxford University Press.
- (1993). *The Iliad: A Commentary. Volume VI: Books 21-24*, Cambridge: Cambridge University Press [ed. general G. S. KIRK] [reimpr. 2000].
- (2011). "The Homeric Hymn to Demeter. Some Central Questions Revisited", en A. FAULKNER (ed.), *The Homeric Hymns. Interpretative Essays* (44-58). Oxford: Oxford University Press,
- RICHARDSON, L. J. D. (1967). "Τρίτοδος, *Trivium*; Extended Inclusion. A study in thought forms", *Euphrosyne* 1, 137-146.
- RICHTER, N. (1994). "Aspects des funérailles à Sparte", *CCG* 5, 51-96.
- (2012). *La Religion des Spartiates : croyances et cultes dans l'Antiquité*, París: Les Belles Lettres.
- RICHTER, G. M. A. — MILNE, M. J. (1935). *Shapes and Names of Athenian Vases*, Nueva York: Metropolitan Museum of Art.
- RIDLEY, R.T. (1981). "Exegesis and Audience in Thucydides", *Hermes* 109, 25-46.
- RIGSBY, K.J. (1997). *Asyilia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley/Londres/Los Ángeles: University of California Press.
- RHODES, P.J. (1981). *A commentary on the Aristotelian Athenaion politeia*, Oxford: Oxford University Press [reimpr. 2005 con correcciones].
- RHODES, P.J. — OSBORNE, R. (2003). *Greek Historical Inscriptions 404-323 BG*, Oxford: Oxford University Press.

- ROBERT, L. (1936). *Collection Froehner. I, Inscriptions grecques*, Paris: Éditions des Bibliothèques nationales.
- ROBERTSON, R. (1969). “How to Behave at a Sacrifice: Hesiod *Erga* 755–56”, *CPh* 64 (3), 164–169.
- (2005). “Sacrifice to the Sea: A Custom prior to the “Olympian” and “Chthonian” Categories?” en R. HÄGG & B. ALROTH (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian: Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History* (85-99), Estocolmo: Gotebo Paperback.
- (2010). *Religion and reconciliation in Greek cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford: Oxford University Press.
- (2013). “The concept of purity in Greek Sacred Laws”, en C. FREVEL & C. NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (195-243) Leiden: Brill.
- ROBU, A. (2009). “Le culte de Zeus Meilichios à Sélinonte et la place des groupements familiaux et pseudo-familiaux dans la colonisation mégarienne”, *Kernos N.S. 21 La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, 277-291.
- (2015). “Sélinonte et les deux Mégara. Considérations autour de l’héritage de la métropole”, en A. IANNUCCI ET ALII (eds.), *La città inquieta. Selinunte tra lex sacra e defixiones* (79-96), Milán: Mimesis.
- ROCKWELL, N. (2017). *Thebes: A History*, Londres/Nueva York: Routledge.
- RODRÍGUEZ ALCOCER, M. (2018). *La educación de las mujeres espartanas* [tesis doctoral], Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Disponible en < <https://eprints.ucm.es/50770/1/T40776.pdf> >.
- ROLLER, L. E. (1999). *In search of god the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press.
- ROMAIOS, K. (1912). “ΤΕΓΕΤΙΚΑΙ ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ”, *BCH* 36, 353-386.
- RÖMER, T. (2014). *La Bible, quelles histoires ! : Les dernières découvertes, les dernières hypothèses*, Ginebra: Labor et Fides.
- ROMILLY, J. (1971). *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres.
- (1971a). “La vengeance comme explication historique dans l’œuvre d’Hérodote”, *REG* 84 (2), 314-337.

- ROOD, T. (2006). “Herodotus and foreign lands”, en C. DEWALD & J. MARINCOLA (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus* (290-305), Cambridge: Cambridge University Press.
- (2013). “The Cylon Conspiracy: Thucydides and the Uses of the Past”, en *Trends in Classics* N.S. 17, 119-138.
- ROOKHUIJZEN VAN, J. Z. (2019). *Herodotus and the Topography of Xerxes' Invasion*, Berlín/Boston: Walter de Gruyter.
- ROSEN, R.M. (2007). *Making Mockery. The Poetics of Ancient Satire*, Oxford: Oxford University Press.
- ROSENMEYER, P. A. (2006). *Ancient Greek Literary Letters: Selections in Translation*, Nueva York: Routledge.
- ROSSI DE, M.I. (2016). *Le fronde degli dei. Gli alberi nella vita religiosa della Grecia antica: il contributo dell'epigrafia* [tesi di Laurea], Venecia: Università ca Foscari Venezia. Disponible en <<http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/8659/836115-1202983.pdf?sequence=2>>.
- ROUSSEAU, P. (2013). “L’usage du laid: la scène de Thersite dans le Chant II de l’*Iliade*”, en R. S. COTTONE & P. ROUSSEAU (dirs.) *Diego Ianza, lecteur des oeuvres de l’Antiquité. Poésie, philosophie, histoire de la philology* (23-50), Villeneuve d’Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- ROUX, G. (1961). *L’Architecture de l’Argolide aux IV^e et III^e siècles avant J.-C.*, Paris: de Boccard.
- RUDHARDT, J. (1992²). *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique. Étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IV^e siècle*, Paris: Picard Éditeur.
- RUIJGH, C.J. (1998). “Sur la date de la création de l’alphabet grec”, *Mnemosyne* 51, 658-687.
- RUSSELL, T. (2017). *Byzantium and the Bosphorus. A Historical Study, from the Seventh Century BC until the Foundation of Constantinople*, Oxford: Oxford University Press.
- RUSSO, J. (2012). “ Re-thinking Homeric Psychology: Snell, Dodds and their critics”, *QUCC* 101, 11–28.
- RUSSO, J.; FERNÁNDEZ-GALIANO, M. & HEUBECK, A. (=RUSSO ET ALII) (1992). *A Commentary on Homer’s Odyssey. Volume II: Books XVII-XXIV*. Oxford: Oxford University Press.

- RÜTERSWORDEN, U. (2013). “Purity conceptions in Deuteronomy“, en C. FREVEL & C. NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (413-428), Leiden: Brill.
- RUTHERFORD, I. (2009). “Hesiod and the Literary Traditions of the Near East”, en F. MONTANARI ET ALII (eds.), *Brill’s Companion to Hesiod* (9-35) Leiden: Brill.
- (2013). “Pindar’s Cycle”, en M. FANTUZZI & C. TSAGALIS (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception. A Companion* (450-460), Cambridge: Cambridge University Press.
- (2013a). *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece: A Study of Theōriā and Theōroi*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2017). “The reception of Egiptian Animal Sacrifice in Greek Writers: Ethnic Stereotyping in Transcultural Discourse”, en S. HITCH & I. RUTHERFORD (eds.), *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World* (253-266), Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- (2018). “Delphi, Primeval Purification and Theōria: in Search of a Schema”, en *Ariadne. The Journal of the School of Philosophy of the University of Crete* N.S. 1: *Πλειών Papers in memory of Christiane Sourvinou-Inwood*, 21-32.
- RUZÉ, F. (1998). “Au débuts de l’écriture politique: le pouvoir de l’écrit dans la cite”, en M. DÉTIENNE (ed.), *Les Savoirs de l’Ecriture* (82-94), Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- SACCO, L. (2018). “Il pharmakos nelle fonti antiche e nella Storia delle religioni. Alcune valutazioni critiche”, *Mythos* [Online], 12. Consultable en <http://journals.openedition.org/mythos/325>.
- SAÏD, S. (2002). “Herodotus and Tragedy” en E.J. BAKKER ET ALII (eds.) *Brill’s Companion to Herodotus* (117-147), Leiden/Boston/Köln: Brill.
- (2013). “From Homeric *ate* to tragic madness”, en W.V. HARRIS (ed.), *Mental Disorders in the Classical World* (363-394), Leiden: Brill.
- SALVO, I. (2012). “A note on the ritual norms of purification after homicide at Selinous and Cyrene”, *Diké* 15, 125-157.
- SÁNCHEZ-MAÑAS, C. (2017). *Los oráculos en Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- (2019). “Las cuatro muertes de Cleonice: poder, sexo, violencia y fantasmas”, *SPhV* 21 N.S. 18, 231-242.

- SANTIAGO ÁLVAREZ, R.-A. (1989). “En torno al plomo de Pech Maho”, *Faventia* 11 (2), 163-179.
- (2004). “La familia léxica de xénos en Homero: usos y significados, II (*Odisea*)”, *Faventia* 26 (2), 25-42.
- (2007). “La familia léxica de xénos en Homero: usos y significados, I (*Ilíada*)”, en J. ALONSO ET ALII (eds.), *ΣΤΙΣ ΑΜΜΟΥΔΙΕΣ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ. Homenaje a la profesora Olga Omatos (733-742)*, Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco.
- (2011). “Respeto y honores fúnebres al enemigo: el ejemplo de *Ilíada* 6.414-420”, en J. PÀMIAS (ed.), *Parua Mythographica* (19-32), Oberhaid: Utopica Verlag.
- (2013). “La polaridad «huésped» / «extranjero» en los Poemas Homéricos”, *Faventia* N.S. 2 *Contacte de poblacions i estrangeria en el món grec antic: estudi de fonts*, 29-45.
- (2013a). “De hospitalidad a extranjería”, *Faventia* N.S. 2 *Contacte de poblacions i estrangeria en el món grec antic: estudi de fonts*, 89-111.
- (2013b). “Contactos entre poblaciones en el mundo micénico”, *Faventia* N.S. 2 *Contacte de poblacions i estrangeria en el món grec antic: estudi de fonts*, 11-28.
- (2017). “Hospitalidad y comensalidad. Innovaciones euripídeas” en M. OLLER ET ALII (eds.), *Tierra, territorio y población en la Grecia antigua: aspectos institucionales y míticos* (vol. II) (67-86), Mering: Utopica.
- SCODEL, R. (1982). “The Autobiography of Phoenix: *Iliad* 9. 444-95”, *AJPh* 103 (2), 128-136.
- (2002). *Listening to Homer. Tradition, Narrative & Audience*, Ann Arbor: The University of Michigan Press [impr. 2009].
- (2008). “Zielinski's Law Reconsidered”, *TAPhA* 138, 107-125.
- (2008a). *Epic Facework: Self-Presentation and Social Interaction in Homer*, Swansea: Classical Press of Wales.
- (2014). “Prophetic Hesiod”, *Mnemosyne* N. S. 10 *Orality and Literacy in the Ancient World. Between Orality and Literacy: Communication and Adaptation in Antiquity*, 56-76.
- SCHAPS, D.M. (1982). “The women of Greece in wartime”, *CPh* 77 (3), 193-213.
- SCHEID-TISSINIER, E. (2010). “L'énoncé des normes dans le monde homérique et leur application”, *Métis* N.S. 8 *Dossier: Normativité*, 21-38.
- SCHLUNK, R.R. (1976). “The Theme of the Suppliant-Exile in the *Iliad*”, *AJPh* 97 (3), 199-209.

- SCHUBERT, C. (2014). "Aristodemos (Codex Parisinus Supplementum Graecum 607, fol. 83v–85r; 86v–87v): Ein neuer griechischer Atthidograph?", *Klio* 96 (1), 1-25
- SCHWENN, F. (1915). *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Gießen: Alfred Töpelmann.
- SCOTT, L. (2005). *Historical commentary on Herodotus* (Book 6), Leiden/Boston: Brill.
- SCULLION, S. (2000). "Heroic and Chthonian Sacrifice: New Evidence from Selinous", *ZPE* 132, 163-171.
- (2006). "Herodotus and Greek Religion", en C. DEWALD & J. MARINCOLA (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus* (192-208), Cambridge: Cambridge University Press.
- (2017). "Penal Sacrifice", en K. BIELAWSKI (ed.), *Animal Sacrifice in Ancient Greek. Proceedings of the First International Workshops in Kraków (12-14.11.2015)* (13-26), Varsovia: Global Scientific Platform.
- SEAFORD, R. (1989). "Homeric and Tragic Sacrifice", *TAPhS* 119, 87-95.
- SEALEY, R. (1983). "The Athenian Courts for Homicide", *CPh* 78 (4), 275-296.
- (1994). *The Justice of the Greeks*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (2006). "Aristotle, *Athenaion Politeia* 57.4: Trial of Animals and Inanimate Objects for Homicide", *CQ* 56 (2), 475–485.
- SEGAL, C. (1967). "Transition and Ritual in Odysseus' Return", *PP* 116, 321-342.
- SENNER, W. (1989). *The Origins of Writing*, Lincoln: University of Nebraska [reimpr. de 1991].
- SERAGENT, B. (1999). *Céltés et Grecs. I. Le Livre des héros*, París: Payot & Rivages.
- SERVAIS, J. (1960). "Les suppliants dans la 'Loi Sacrée' de Cyrène", *BCH* 84 (1), 112-147.
- SEVERYNS, A. (1928). *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Lieja: Vaillant-Cammarne [reimpr. 1968].
- (1938). *Recherches sur la Chrestomathie de Proclo*s (Tomo II), París: Librairie E. Droz.
- SFORZA, I. (2007). "Materiali per una storia dei composti di αὐτο-", *SSL* 445, 99-116.
- SHEEHAN, S. (2018). *Guide to Reading Herodotus' Histories*, Londres/Nueva York: Bloomsbury Academic.
- SIDWELL, K. (1996). "Purification and pollution in Aeschylus' *Eumenides*", *CQ* 46 (1), 44-57.
- SIERRA MARTÍN, C. (2013). "El legado de Anfiarao en Acarnania y Anfiloquia", *Ktèma* 38, 205-213.

- SIGNES CODOÑER, J. (2004). *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*. Madrid: Akal.
- SILK, M.S. (1985). “Heracles and Greek Tragedy”, *G&R* 32 (1), 1-22.
- SIMON, E. (1983). *Festivals of Attica. An Archeological Commentary*, Wisconsin: Wisconsin University Press.
- SINEUX, P. (2007). *Amphiaraos: Guerrier, devin et guérisseur*, París: Les Belles Lettres.
- SFAMENI, G. (2003). *Misteri e teologie. Per la storia del culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza: Lionello Giordiano.
- SMITH, D. R. (1972). “Hieropoioi and Hierohtytai on Rhodes”, *AC* 41 (2), 532-539.
- SMITH, C. (2009). *Controlling Miasma: The Evidence for Cults of Greek Craftspeople from the Archaic to the Hellenistic Period (6th-2nd c. BCE)* [tesis doctoral], Washington: Washington University Open Scholarship. Disponible en <<https://openscholarship.wustl.edu/etd/326/>>.
- SMITH, V. (2007). *Clean: a History of Personal Hygiene and Purity*. Oxford: Oxford University Press.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1981). *The Comedies of Aristophanes* (vol II: *Knights*), Waminster: Aris & Phillips.
- (2013), “Ate in Aeschylus”, en D. L. CAIRNS (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought* (1-15), Swansea: Classical Press of Wales.
- (2013a). “Tragedy and the Epic Cycle”, en M. FANTUZZI & C. TSAGALIS (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception. A Companion* (461-486), Cambridge: Cambridge University Press.
- SOTIRIOU, A. (2013). “Excavations at Kefalonia during 2005-2013. Kefalonia during the historical period”, *Pharos* 19 (1), 1-50.
- SOURVINO-INWOOD, C. (1983). “A Trauma in Flux: Death in the 8th Century and After”, en R. HÄGG (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century BC. Tradition and Innovation: Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June 1981* (33-48), Estocolmo: Svenska institutet i Athen.
- (1996). *‘Reading’ Greek Death To the End of the Classical Period*, Oxford: Oxford University Press.
- (1997). “Tragedy and religion: constructs and readings”, en C.B.R. PELLING (ed.), *Greek tragedy and the historian* (161-186), Oxford: Oxford University Press.
- (2011). *Athenian Myths and Festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia* (ed. por R.C.T. PARKER), Oxford: Oxford University Press.

- SPENCER, N. (1995). “Early Lesbos between East and West: A ‘Grey Area’ of Aegean Archaeology”, *ABSA* 90, 269-306.
- SPINA, L. (2001). *L’oratore scriterato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*, Nápoles: Lofredo Editore.
- STADEN VON, H. (1991). “Matière et signification. Rituel, sexe et pharmacologie dans le corpus hippocratique”, *AC* 60, 42-61.
- STALLSMITH, A.B. (2008). “The name of Demeter Thesmophoros”, *GRBS* 48, 115-131.
- (2019). “A Divine Couple: Demeter Malophoros and Zeus Meilichios in Selinus”, *AJAH* 7 (1), 62-110.
- STANTON, G.R. (1990). *Athenian Politics c. 800-500 BC. A Sourcebook*, Londres/Nueva York: Routledge.
- STEARNS, K. (2005). “Death becomes Her: Gender and Athenian death ritual”, en S. BLUNDE & M. WILLMAMSON (eds.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece* (89-100), London/Nueva York: Routledge.
- STEINER, D. (2015). “«Wolf’s Justice»: The Iliadic Doloneia and Semiotics of Wolves”, *CLAnt* 34 (2), 335-369.
- STERN, J. (1974). “Theocritus' *Idyll* 24”, *AJPh* 95 (4), 348-361.
- (1991). “Scapegoat narratives in Herodotus”, *Hermes* 119 (3), 304-311.
- STONEMAN, R. (1981). “Pindar and the Mythological Tradition” *Philologus* 125 (1), 44-63.
- (1985). “The Abbé Fourmont and Greek Archaeology”, *Boreas* 8, 190–198.
- STOREY, I. A. (2003). *Eupolis: Poet of Old Comedy*, Oxford: Oxford University Press.
- STRIANO CORROCHANO, A. A. (1989). *El dialecto laconio: gramática y estudio dialectal* [tesis doctoral], Madrid: Universidad Autónoma de Madrid de Barcelona. Disponible en <<https://repositorio.uam.es/handle/10486/4710>>.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (2001). “Le figuier sauvage”, *Kernos* N.S. 11 *Κήποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, 63-81.
- (2006). “¿Religión griega o religiones de la Grecia Antigua?”, *Myrtia* 21, 9-35.
- (2007). “Silencio ritual en la Grecia antigua”, *Ilu* 19, 43-52.
- SULLIVAN, S.C. (1988). *Psychological activity in Homer. A study of Phrēn*, Canada: Carleton University Press.
- SUTTON, R. F. (2006). “Female Bathers and the Emergence of the Female Nude in Greek Art”, en C. KOSSO & A. SCOTT (eds.), *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing and Hygiene from Antiquity through the Renaissance* (61-86), Leiden: Brill.

- TARÁN, L. — GUTAS, D. (2012). *Aristotle. Poetics, Mnemosyne* N.S. 338.
- TARENZI, V. (2005). “Patroclo θεράπων”, *QUCC* 80 (2), 25-38.
- TELÒ, M. (2007). *Eupolidis Demi*, Florencia: Felice Le Monier.
- TERRANOVA, C. (2013). *Tra cielo e terra. Amphiaraos nel Mediterraneo antico*, Roma: Aracne Editrice.
- THÉLY, L. (2016). *Les Grecs face aux catastrophes naturelles : Savoirs, histoire, mémoire*, Atenas: Ecole française d'Athènes.
- THOMAS, R. (1989). *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). “Writing, Law, and Written Law”, en M. GAGARIN & D. COHEN (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (41-60), Cambridge: Cambridge University Press.
- TORRANCE, I.C. (2014). “Ways to give oaths extra sanctity”, en A. H. SOMMERSTEIN & I. C. TORRANCE (eds.), *Oaths and Swearing in Ancient Greece* (132-155), Berlín / Boston: Walter de Gruyter.
- TORRES-GUERRA, J.B. (2015). “*Thebaid*”, en M. FANTUZZI & C. TSAGALIS (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception. A Companion* (226-243), Cambridge: Cambridge University Press.
- VALDÉS GUÍA, M. (1999). “La Sisactía de Solón y el juramento de los heliastas”, *ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades* 2, 35-47.
- (2002). “La exégesis en Atenas en época arcaica y clásica”, *MediterrAnt* 5 (1), 185-245.
- (2002a). “El culto a Zeus y las Semnai en Atenas arcaica: exégesis eupátrida y purificación de Epiménides”, *Ostraka* 11 (1), 223-242.
- (2002b). “Areópago y prítanos *ton naukratou*: crisis política a finales del s. VII a.C. (De Cilón a Solón)”, *DHA* 28 (2), 65-101.
- (2009). “Bouzyges nomothetes : purification et exégèse des lois sacrées à Athènes”, *Kernos* N.S. 21 *La norme en matière religieuse en Grèce antique*, 293-320.
- (2012). “Exclusivismo político y religioso de los Eupátridas en Atenas arcaica”, *DHA* 38, 9-36.
- (2015). “Antesterias y *basileia* en Atenas”, *Mythos* 9, 125-148.
- (2015a). “La risa de Deméter: aischrologia y Kalligeneia en las Tesmoforias de Atenas”, *ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades* 13, 9-24.

- VALDÉS GUÍA, M.; FORNIS VAQUERO, C. & PLÁCIDO SUÁREZ, D. (= VALDÉS ET ALII) (2007). “El sacrificio a las Semnai Theai en Atenas: autoridad y silencio (*hesychia*) en el Areópago y revitalización del culto en el s. IV”, *Ilu* 19, 107-132.
- VALDÉS GUÍA, M. — MARTÍNEZ NIETO, R. (2005). “Los Pequeños Misterios de Agras. Unos misterios órficos en época de Pisístrato”, *Kernos* 18, 43-65.
- VALERI, V. (2000). *The Forest of Taboos. Morality, Hunting, and Identity among the Huaulu of the Moluccas*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- VANDIVER, E. (2012). “‘Strangers are from Zeus’: Homeric *Xenia* at the Courts of Proteus and Croesus”, en E. BARAGWANATH & M. DE BAKKER (eds.), *Myth, Truth & Narrative in Herodotus* (143-166), Oxford: Oxford University Press.
- VATIN, C. (1976). “Jardins et services de voirie”, *BCH* 100 (1), 555-564.
- VERNANT, J.-P. (1979). “Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque”, en J.-P. VERNANT & P. VIDAL-NAQUET (eds.), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (43-74), París: François Maspero.
- (1981). “Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *thusia* grecque”, en J. RUDHARDT & O. REVERDIN (eds.), *Le sacrifice dans l’Antiquité, entretiens préparés: huit exposés suivis de discussions* (1-39), Vandœuvres/Ginebra: Fundación Hardt.
- (1983⁵). *Les origines de la pensée grecque*, París: Quadrige/Presses Universitaires de France.
- (1988²). *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, París : La Découverte.
- (2007 [1954]). “Le pur et l’impur” recopilado en J.P. VERNANT, *Vernant. Œuvres. Religion, rationalités, politiques* (707-722) (vol. I), París: Éditions du Seuil.
- (2007 [1989]). *L’individu, la mort. l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, recopilado en J.P. VERNANT, *Vernant. Œuvres. Religion, rationalités, politiques* (1303-1491) (vol. II), París: Éditions du Seuil.
- (2007 [1990]). *Figures idoles et masques*, recopilado en J.P. VERNANT, *Vernant. Œuvres. Religion, rationalités, politiques* (vol. II) (1523-1664), París: Éditions du Seuil
- (2007 [1996]). “Peril et vertu du souillé” recopilado en J.P. VERNANT, *Vernant. Œuvres. Religion, rationalités, politiques* (2005-2007) (vol. II), París: Éditions du Seuil.

- (2007 [1996a]). “Légendes du matricide” recopilado en J.P. VERNANT, *Vernant. Œuvres. Religion, rationalités, politiques* (2001-2004) (vol. II), París: Éditions du Seuil.
- VERSNEL, H. S. (1985). “‘May He Not Be Able to Sacrifice...!’ concerning a Curious Formula in Greek and Latin Curses”, *ZPE* 58, 247-269.
- (1994). *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 2* (vol. 2), Leiden/Boston: Brill.
- (2011). *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden/Boston: Brill.
- VIAN, A. (1968). “La fonction guerrière dans la mythologie grecque”, en J.P. VERNANT (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (53-68), París: Moton & École Pratique des Hautes Études.
- VICAIRE, P. “Images d'Amphiaraos dans la Grèce archaïque et classique”, *BAGB* 1, 2-45.
- VIDAL-NAQUET, P. (1968). “La tradition de l'hoplite athénien”, en J.P. VERNANT (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (161-181), París: Mouton & École Pratique des Hautes Études.
- VILATTE, S. (1988). “Art et polis: le bouclier d'Achille”, *DHA* 14, 89-107.
- VISCONTI, A. (2002). “Epimenide Bouzyges”, en E. FEDERICO & A. VISCONTI (eds.), *Epimenide Cretese* (129-167), Nápoles: Luciano Editore.
- YOUNI (KOMOTINI), M. (1997). “The Different Categories of Unpunished Killing and the Term ATIMOS in Ancient Greek Law”, en E. CANTARELLA & G. THÜR (eds.), *Simposion 1997. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte: Akten der Tagung der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte* (117-137), Köln: Böhlau Verl.
- WADE-GERY, H. T. (1944). “The Spartan Rhetra in Plutarch, Lycurgus VI C. What is the Rhetra?”, *CQ* 38 (2), 115-126.
- WALCOT, P. (1966). *Hesiod and the Near East*, Cardiff: University of Wales Press.
- WALLENSTEN, J. (2008). “Personal protection and tailor-made deities: the use of individual epithets”, *Kernos* 21, 81-95.
- WALLACE, R.W. (1989). *The Areopagos Council, to 307 B.C.*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- WEBSTER, T.B.L. (1967). *The Tragedies of Euripides*, Londres: Methuen & Co.

- WEES VAN, H. (2008). “*Stasis, Destroyer of Men’*: Mass, Elite, Political Violence and Security in Archaic Greece”, en C. BRÉLAZ & P. DUCREY (eds.), *Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes* (1–39), Vandoeuvre/Ginebra: Libraire Droz.
- (2018). “Luxury, Austerity and Equality in Sparta”, en A. POWELL (ed.), *A Companion to Sparta* (vols. I-II) (202-235), Hoboken (Nueva Jersey): Wiley Blackwell.
- WÉRY, L. M. (1966). “Le meurtre des hérauts de Darius en 491 et l’inviolabilité du héraut”, *AC* 35 (1), 468-486.
- WEST, M. L. (1974). *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
- (1978). *Hesiod. Works and Days*, Oxford: Oxford University Press [reimpr. 1982].
- (1985). *The Hesiodic catalogue of women: its nature, structure and origins*, Oxford: Oxford University Press.
- (1988). *Hesiod. Theogony and Works and Days*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press.
- (1995). “The Date of the *Iliad*”, *MH* 52, 203-219.
- (1997). *The East Face of Helicon: West Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press [reimpr. 2003].
- (2003). *Greek Epic Fragments from the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Cambridge/Massachusetts/ Londres: Harvard University Press.
- (2011). *The Making of the Iliad. Disquisition and Analytical Commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- (2013). *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics*, Oxford: Oxford University Press.
- (2014). *The Making of the Odyssey*, Oxford: Oxford University Press.
- (2017). *Homerus. Odyssea*, Berlín/Boston: Walter de Gruyter.
- WHITMAN, C. H. (1958). *Homer and the heroic tradition*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press [2ª reimpr. 1972].
- WIDZISZ, M. (2012). “Timing Reciprocity in the *Iliad*”, *Arethusa* 45, 153-175.
- WILGAUX, J. (2009). “Υγιής καὶ ὀλόκληρος. Le corps du prêtre en Grèce ancienne”, *Kernos* N.S. 21 *La norme en matière religieuse en Grèce antique*, 231-242.
- (2011). “Consubstantiality, Incest, and Kinship in Ancient Greece”, en B. RAWSON (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds* (217-230), Oxford: Blackwell.
- WILLETTS, R. F. (1962). *Cretan Cults and Festivals*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

- (1967). *The law code of Gortyn*, Berlín: Walter de Gruyter & Co.
- WILLEY, H. (2018). “Social-status, Legislation, and Pollution in Plato’s *Eutyphro*”, *Kernos* N.S. 32 *Purity and Purification in the Ancient Greek World*, 113-131.
- WILLIAMS, B. (2011 [2008²]). *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, Madrid: Antonio Machado libros [trad. del original *Shame and Necessity*, 2008²].
- WILSON, D.F. (2002). *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WIJZE DE, S. (2005). “Tragic-remorse – The Anguish of Dirty Hands”, *Ethical Theory and Moral Practice* 7 (5), 453-447.
- WRIGHT, D. P. (1987). *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literatures*, Atlanta: Scholars Press.
- YAMAGATA, N. (1994). *Homeric Morality*, Brill: Leiden.
- (1997). “ἄναξ and βασιλεύς in Homer”, *CQ* 47 (1), 1-14.
- ZACCAGNINO, C. (1998). *Il Thymiaterion nel mondo greco: Analisi delle fonti, tipologia, impieghi*, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- ZANNI, D. G. (2008). “Ambrosia, Nectar and Elaion in the Homeric Poems”, en S.A. PAPAETIS (ed.), *Science and Technology in Homeric Epics* (391-399), Dordrecht: Springer.
- ZINGERLE, J. (1926) “Heiliges Recht”, *JöAI* 23, 5-72.
- ZOGRAFOU, A. (2010). *Chemins d’Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l’entre-deux*, *Kernos* N.S. 24.
- (2010a). “Magic Lamps, Luminous Dreams Lamps in *PGM* Recipes”, en M. CHRISTOPOULOS ET ALII (eds.), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion* (276-294), Plymouth: Lexington Books.
- ZUNINO, M. L. (1997). *Hiera Messeniaka: la storia religiosa della Messenia dall’età micenea all’età ellenistica*, Udine: Forum.

Apéndice I: Tabla con las principales inscripciones y su concordancia en diversos corpus epigráficos

Las inscripciones se presentan según su orden de aparición. Señalamos en negrita la edición que hemos empleado.

Descripción	Localización	Datación aproximada	<i>LS I</i>	<i>LS II</i>	<i>LSS</i>	<i>LSCG</i>	<i>LSAM</i>	<i>IG</i>	<i>SEG</i>	<i>CGRN</i>	Otros
Ley del homicidio de Dracón	Atenas	s. V						I ³ 104			<i>NOMIMAI 2</i> ; Syll. ³ 111; GAGARIN (1981, 2005); PEPE (2012)
<i>Lex sacra</i> de Andania	Policne (Mesenia)	23 d.C.		58		65			59, 403	222	DESHOURSS (2006); GAWLINSKI (2012)
Reglamento del τέμενος de Heracles	Atenas	s. V			4			I ³ 257	10, 101		LE GUEN-POLLET (1991: 60-61, núm. 13)
Reglamento del culto a Dioniso y Leto	Delos	s. III			53				23, 498		
Compra de sacerdocio de Asclepio	Calcedonia	s. I					5				Syll. ³ 1009; <i>I.Kalchedon</i> 12
Reglamento de una fuente	Delos	s. V			50						LE GUEN-POLLET (1991: 61-62 [núm. 14]),

Descripción	Localización	Datación aproximada	<i>LS I</i>	<i>LS II</i>	<i>LSS</i>	<i>LSCG</i>	<i>LSAM</i>	<i>IG</i>	<i>SEG</i>	<i>CGRN</i>	Otros
											KOERNER (1993: 210-211 [núm. 55])
Reglamento sobre la limpieza de las calles	Tasos	s. VI							62, 785		DUCHÊNE (1992)
Purificación de los puertos	Gortina	s. IV			114					10	HALBHERR (1924: 99); COMPARETTI (1926); ICr. IV 146
Reglamento cultural (?)	Amiclas	s. V.									<i>CIG</i> 15; BEATTIE (1951); NOMIMAI 67
Reglamento sobre un culto a la Madre Galesia	Metrópolis	s. IV					29			71	<i>IEph.</i> 3401; <i>SEG</i> 46, 1471; LE-GUEN POLLET (1991: 88-90, núm 29)
Catálogo de prescripciones religiosas de un culto local	Filadelfia (Lidia)	s. II					20		48, 1455	191	<i>TAMV.3</i> 1539
Reglamento cultural	Tegea	s. IV			31					65	ROMAIOS (1912: 362-367, [núm. 5]); <i>IG</i> V.2, 4; DUBOIS (1986: 34-37 [núm. 4])
Reglamento cultural	Tasos	s. IV			65					68	POUILLOUX (1954: 82-85 [núm. 10])

Apéndice I: Tabla con las principales inscripciones y su concordancia en diversos corpus epigráficos

Descripción	Localización	Datación aproximada	<i>LS I</i>	<i>LS II</i>	<i>LSS</i>	<i>LSCG</i>	<i>LSAM</i>	<i>IG</i>	<i>SEG</i>	<i>CGRN</i>	Otros
Reglamento del santuario de Alectrona	Yálisho	s. IV		145		136		XII 1, 677		90	<i>Syll.</i> ³ 560; LE GUEN-POLLET (1991: 85-88 [núm. 28])
<i>Lex sacra</i>	Cleonas	s. VI		50		56		IV 1607		3	<i>LSAG</i> , 405 (plate 25 6a, núm 6); KOERNER (1993: 93-95, núm. 32); <i>NOMIMA II</i> núm. 79 (248-287); presentamos también edición crítica
<i>Lex sacra</i>	Selinunte	s. VI							43, 630	13	JAMESON ET ALII (1993); DUBOIS (2003; <i>IGDS II</i> núm. 18); LUPU (2009 ² : 359-387, núm. 27)
<i>Lex sacra</i> de Cirene	Cirene	s. IV			115				9, 72; 50, 1638	99	DOBIAS-LALOU (2000: 297-309), RHODES-OSBORNE (2003:496-505, núm 97); <i>IGCyr. 10900</i>
Reglamento funerario	Gortina	s. VI									<i>ICr.</i> IV 46; <i>LSAG</i> 315 núm. 14; de KOERNER (1993: 404-407, núms. 136-137); <i>NOMIMA II</i>

Descripción	Localización	Datación aproximada	<i>LS I</i>	<i>LS II</i>	<i>LSS</i>	<i>LSCG</i>	<i>LSAM</i>	<i>IG</i>	<i>SEG</i>	<i>CGRN</i>	Otros
											85; FRISONE (2000: 25-30)
Reglamento funerario	Gortina	s. IV									<i>ICr.</i> IV 76; <i>LSAG</i> pág. 315, núm. 8; <i>NOMIMA</i> II 86; FRISONE (2000: 30-43)
Reglamento funerario	Júlide	s. V		93		97		XII⁵ 593	49, 1128	35	FRISONE (2000: 57-102); OSBORNE-RHODES (2017: 564-571, núm. 194)
Reglamento funerario	Gambrio	s. IV-III					16			108	<i>CIG</i> 3562; <i>Syl^Þ</i> 1219; LE GUEN-POLLET (1991: 230-233, núm. 85); FRISONE (2000: 139-154)

Apéndice II: Algunos paralelos en el Mundo

Antiguo

Como ya hemos observado, nuestro ámbito de estudio ha sido tratado desde disciplinas muy diversas, como el psicoanálisis, la antropología o la sociología. En efecto, la mayoría de los estudios llevados a cabo han pretendido fundar una teoría general de la contaminación religiosa que, sin ser exhaustiva, ha demostrado su carácter global. Así, no es de extrañar que su estudio se haya ampliado a todo tipo de civilizaciones, desde los aborígenes de Papúa Nueva Guinea a la Grecia Clásica. A nuestro entender, esta visión, que podríamos calificar de *macro*, ha permitido observar paralelos e indicios interesantes entre culturas muy diversas; así, han florecido en los últimos años algunos trabajos que apuntan a la existencia de un universal de carácter biológico.¹⁹²⁵

En opinión de los historiadores de las religiones, algunas de las civilizaciones de lo que hoy denominamos comúnmente el Mundo Antiguo compartían a grandes rasgos algunas de estas nociones en su horizonte cultural, religioso y espiritual.¹⁹²⁶ Aunque no podemos entrar en detalle en esta cuestión, pensamos que no es solo interesante sino necesario exponer con brevedad algunos de los paralelos y concomitancias existentes entre Grecia y algunas de esas civilizaciones, cuyo influjo, además de ser patente en la cultura material, se dio también en otras expresiones del espíritu, como en la literatura o la escultura. En efecto, no debe olvidarse que Grecia no era en la Antigüedad una civilización aislada e impermeable, sino que compartía elementos culturales con otros pueblos que la circundaban.

Por esta razón, en este apartado realizaremos un breve estado de la cuestión sobre la dualidad suciedad-pureza en otras civilizaciones próximas a la griega en espacio y tiempo. El lector podrá observar que en la mayoría de ellas se esbozan, de manera más o menos clara, clasificaciones del fenómeno de la impureza desde una óptica que podemos denominar *dougliana*. En efecto, la teoría antropológica de Douglas ha servido de punto

¹⁹²⁵ Vid. recientemente CURTIS (2001); MEYER (2005: 5-15), SMITH (2007: 21-44), si bien BURKERT (1996) ya desarrolló esta idea.

¹⁹²⁶ BENDLIN (2007:179-180); FREVEL-NIHAN (2013: 1-10).

de apoyo para el análisis de la contaminación en muchas civilizaciones. PARKER (1996²) ha sido uno de los grandes exponentes de este tipo de adaptaciones y su estela ha sido seguida de cerca por otros estudios, como el de LENNON (2014), recientemente publicado, cuyo autor se define como un claro deudor de Parker.

(1) El Antiguo Israel ha sido uno de los mayores campos de estudio a la luz del estudio de Douglas, ya que la polución y la purificación religiosa se documentan en el corazón de sus textos doctrinales, esto es, la Torah. Antes de abordar las cuestiones principales, se debe advertir que, en el Pentateuco, especialmente en los libros que incluyen una mayor reglamentación – Deuteronomio, Levítico y Números–¹⁹²⁷ se fusionan materiales de diversa procedencia tanto desde un punto de vista geográfico como histórico e ideológico. Estos textos reproducen además un acontecer histórico ficticio, encaminado a justificar la imposición de un relato y una reforma religiosa, de modo que su manejo es complejo para los especialistas. En estas obras, la lengua hebrea diferencia mediante diferentes lexemas aquello que es ‘impuro’ (*tāmē*) y ‘puro’ (*tāhōr*), que se define como apropiado para el culto, y lo sacro (*qādoš*), de acceso restringido, normalmente traducido como ‘santo’ y, en algunos casos, su significado se amplía a un estado espiritual ideal que debe ser alcanzado por el pueblo de Israel.¹⁹²⁸

En este caso, como sucedía también en la Antigua Grecia, la sangre era concebida como un elemento que perturbaba en la práctica ritual: las menstruaciones, abortos y nacimientos¹⁹²⁹ convierten a la mujer en un ser impuro (*niddâ*).¹⁹³⁰ La sangre es, no

¹⁹²⁷ NIHAN (2013: 314-315); FREVEL (2013: 400-408). El Pentateuco en general presenta problemas de cronología que han hecho correr ríos de tinta. Por cuestión de espacio, advertimos tan solo que, al parecer de los expertos, los capítulos dedicados a las leyes de purificación (Lev. 11-15; Num. 16-19; 32) tienen origen en una recomposición de un material sacerdotal previo, recontextualizados durante el periodo del segundo templo, *ca.* finales del siglo VI.

¹⁹²⁸ NIHAN (2013: 320); ERLEBE-KÜSLER (2015: 182-183).

¹⁹²⁹ MCCLYMOND (2011: 236-241). Es especialmente interesante el caso del nacimiento, ya que la duración de la impureza varía si se trata de un varón (40 días) o de una hembra (80 días). Al respecto, NIHAN (2013: 321) interpreta que se trataba de un tipo de compensación ritual, ya que, al contrario de los recién nacidos varones, las niñas no tenían un ritual de paso.

¹⁹³⁰ ERLEBE-KÜSLER (2015: 187-190). Cabe remarcar que *niddâ* es el término empleado generalmente para referirse tanto al cuerpo de la mujer, como a la sangre que emana de su cuerpo. Este lexema

obstante, también una sustancia hábil para la purificación, cuya gestión estaba restringida a los sacerdotes, especialmente en rituales llevados a cabo en el Templo. Otra sustancia humana contaminante era el semen, especialmente en el caso de la blenorragia (Lev. 15) y del *šārā'at* (Lev.12-18), un término que englobaba tanto una amplia gama de enfermedades cutáneas, caracterizadas por la aparición de unas ronchas blancas, como una suerte de hongo blanco que afectaba el interior de la casa.¹⁹³¹ Los individuos afectados de *šārā'at* recibían el nombre de *mešorā'*, que es, de hecho, un participio de la raíz de *šārā'at*. Tradicionalmente, se ha traducido *šārā'at* como 'lepra' y *mešorā'* como 'leproso'.¹⁹³² Un rasgo interesante de esta afección es que, en ocasiones, se entiende como la manifestación de un castigo divino, normalmente sobre un particular que ha cometido una falta de extrema gravedad (Num. 12.9; Reyes 5.27). En todos estos casos, se prohibía el acceso del afectado a cualquier lugar sacro hasta que la impureza se hubiera revertido. Con este fin, se prescribían rituales de purificación, como baños, abluciones, limpieza de la ropa y, en los casos más extraordinarios, sacrificios y holocaustos de animales en el templo, especialmente cuando se había atentado contra los espacios sagrados o la comunidad.¹⁹³³

En Levítico y Números la suciedad se antoja como un elemento tanto de carácter físico como moral.¹⁹³⁴ De hecho, especialmente en estos textos, la suciedad no responde tan solo al contacto con ciertas sustancias y objetos, sino también a la violación o la ruptura de los decretos y preceptos del pueblo de Israel (*huqqot mišpaṭîm*).¹⁹³⁵ El compendio de normas de Levítico y Números es una mezcla poco homogénea de

experimenta una ampliación semántica por su uso eufemístico, de modo que nombra también aberraciones sexuales, como el incesto.

¹⁹³¹ NIHAN (2013: 324-327). Es claro que no se diferencian ambas realidades porque compartían, a ojos de los hablantes, por analogía una misma apariencia física. Las regulaciones del Levítico (12-15) hacen especial énfasis en la detección de esta enfermedad, mediante los síntomas que la anteceden, por los sacerdotes. A estos también les compete decretar la expulsión y, si hay cura, reintegración de los enfermos de *šārā'at*.

¹⁹³² Vid. AVALOS (1995: 410-420).

¹⁹³³ Véase una tabla que sintetiza el tipo de purificaciones y las diferencias entre diversas mancillas religiosas en NIHAN (2013: 343)

¹⁹³⁴ BARMASH (2004: 96-97); NIHAN (2013: 322-335).

¹⁹³⁵ NIHAN (2013: 344-346).

costumbres consuetudinarias, nuevas regulaciones rituales y un estricto código ético y ritual, que no llegó nunca a aplicarse globalmente ni en el período que se fijó la *Torah* ni posteriormente, a excepción de en una minoría farisea.¹⁹³⁶ Las faltas más graves, como el adulterio o la apostasía (Lev. 16. 6-18), reciben también el calificativo de abominación (*tôcēbâ*) y exigían no solo rituales de purificación al uso sino también la expiación de los culpables. De acuerdo con NIHAN (2013: 351-358), estas impurezas de carácter *no natural* tienen en cuenta la intencionalidad de quien las comete y se consideran terriblemente contaminantes, hasta el punto de afectar la tierra¹⁹³⁷ y el santuario, de modo que en ocasiones era necesaria la expulsión de los seres considerados impuros o su muerte (Lev. 26; Num. 5. 1-4; Ezeq. 22).

Hemos de hacer especial énfasis en el caso de los homicidas, denominados *dam*, literalmente ‘sangre’, y por extensión, ‘el de la sangre’. Según la regulación de Números y Deuteronomio, en los casos de homicidio voluntario, el pueblo de Israel debía buscar al culpable y darle muerte, ya que, como hemos afirmado anteriormente, las faltas de este tipo se purgaban con el castigo del culpable (Num. 35.16-30; Det. 19.10-13; Joel 19). Ciertamente, la sangre derramada se consideraba un acto especialmente nocivo que ponía en peligro la continuidad de la comunidad; de hecho, la imagen de la sangre se extendía tanto al asesino, *dam*, como a la acusación, expresada con diversas fórmulas (*damo ber’ošo*, *damo ‘al r’ošo*, *dami beroš*) que remiten a la idea de “la sangre sobre la cabeza”, y al familiar del difunto encargado de vengar al culpable, el *go’el haddam*, literalmente ‘vengador de la sangre’.¹⁹³⁸ Ante la eventualidad de los homicidios

¹⁹³⁶ NIHAN (2013: 351): «Like the other books of the Torah, Leviticus may be described, in general terms, as a scribal exercise in imagination in the guise of a sophisticated narrative fiction using earlier traditions; it projects a certain ideal of society in the past. This ideal society, specially in the case of Leviticus, may be aptly described as a ‘conservative utopia’».

¹⁹³⁷ Num. 35.33-34; Det. 19.10-13.

¹⁹³⁸ BARMASH (2004: 95, 98-99). En el caso del asesinato, la sangre parece tener una identidad autónoma, capaz de manifestarse. Vid. por ejemplo el episodio de Caín y Abel (Gen 4.10), en el que “la voz de la sangre de [su] hermano clama desde el suelo”. La palabra para designar al vengador, *go’el haddam*, se compone del participio del verbo *ga’al* “recuperar”, “reclamar”, “redimir” y de la raíz de sangre, *dam*. Con este término se designaba generalmente al pariente más cercano del difunto, encargado de vengar la víctima y perseguir al culpable (Num. 35. 19). En el caso de llegar a un acuerdo con el homicida, era

involuntarios, Números (35. 28-34) y Deuteronomio (17. 8-13) mencionan seis ciudades de refugio (*maquelet*), cuya existencia no ha sido confirmada arqueológicamente.¹⁹³⁹ Según estos textos, en ellas el homicida podía pedir asilo hasta que se realizase el juicio. En caso de ser declarado culpable de asesinato, debía ser entregado y ajusticiado por las autoridades; de lo contrario, evitaba ser castigado por los familiares de la víctima y tenía derecho a establecerse en alguna de estas ciudades. El confinamiento de este tipo de homicida llegaba a su fin con la muerte del sumo sacerdote, hecho que marcaba su absolución. Ello nos permite deducir que el fallecimiento del líder religioso funcionaba, a su vez, como un ritual de expiación general de cierto tipo de faltas. Esta práctica tan particular no está exenta de paralelos: en el *Yom Quippur* o *Kippurîm* (Lev. 16. 16; 23 y ss.), una fiesta que duraba diez días, en la que el sumo sacerdote accedía al santasanción, se purificaba el templo con la sangre de un toro y un chivo y, con ello, se daban por expiadas las transgresiones cometidas (*p^ešā'im*) tanto por israelitas como por foráneos instalados en la tierra de Israel. También tenía entonces lugar el conocido ritual del chivo expiatorio. Este consistía en la expulsión al desierto de otro chivo que cargaba con los *p^ešā'im*. A pesar de no poder abordar la cuestión, debe tenerse en cuenta que el texto bíblico presenta problemas de comprensión, como, por ejemplo, la mención a una deidad llamada Azazel, a la que se enviaba el animal como ofrenda y la existencia de dos descripciones diferentes de un mismo relato.¹⁹⁴⁰ De estos tres casos mencionados, podemos deducir que la contaminación religiosa no se caracterizaba por ser solamente contagiosa y extensiva, sino que también, en ciertas ocasiones, centrípeta, de modo que la expiación de las faltas de todos los miembros de la comunidad se podía concentrar en un solo acto ritual. Que en *Kippurîm* se relacionase la purificación del templo con la de

también el encargado de aceptar la multa y redimir así la falta, como es usual en la legislación de otras civilizaciones del próximo Oriente antiguo.

¹⁹³⁹ BARMASH (2004: 101-103) recuerda que la raíz *mqlt* significa en hebreo bíblico tanto “contener”, “guardar” como “confinar”. Pese a que mantenemos la nomenclatura usual, sería más adecuado traducir estas ciudades como *ciudades de confinamiento*, o *ciudades-prisión*, como sugiere la investigadora.

¹⁹⁴⁰ DOUGLAS (1995: 7-8); GIRARD (1982: 20-21). El texto bíblico ofrece en un mismo pasaje dos tradiciones de diversos períodos. El ritual que parece ser más arcaico, probablemente de origen local, en el que el chivo era ofrecido a una entidad llamada *Azazel*, probablemente una suerte de genio del desierto, considerado posteriormente un demonio; mientras que en el otro caso el animal es ofrecido a Yahvé. En ese sentido, MACCOBY (2002) ha diferenciado un ritual de expulsión y otro de sacrificio, que considera, no obstante, complementarios en un rito general de expiación.

todo el pueblo de Israel evidencia claramente la importancia del templo como sede religiosa de los israelitas.

Por lo que respecta a las normas de la *kasherut* del Deuteronomio (16), ya hemos mencionado al hablar de la teoría de Douglas, que pretendían tanto diferenciar mediante diversos tabús la identidad de Israel de la de los pueblos semitas que lo rodeaban, como clarificar mediante un patrón alimenticio las categorías de animales. Este listado de prohibiciones alimenticias estaba compuesto por costumbres ya bien arraigadas, como la interdicción de consumir carne de cerdo, pero también por innovaciones introducidas por una modesta clase sacerdotal. A título ilustrativo, Deuteronomio (14. 21) contradice la normativa de Levítico (16) sobre el contacto con cadáveres de animales, puesto que, a pesar de que se prohíbe su consumo, se permite su venta a foráneos y otros extranjeros. Dado que se permite a los extranjeros el consumo de una sustancia contaminante, la normativa deuteronomica se antoja como un precepto reservado solo al pueblo de Israel, cuyo seguimiento era prueba de lealtad a Yahvé. Si aceptamos que la redacción de Deuteronomio se produjo a finales del siglo VII e inicios del VI, bajo dominación asiria y babilonia, se puede defender el carácter diferencial de esta obra por causas históricas, en un momento de pérdida de importancia de los sacerdotes. De esta forma, a diferencia de Levítico y Números, Deuteronomio subraya la capacidad y obligación para los miembros del pueblo de Israel de seguir la ley mosaica e, incluso, realizar rituales de purificación, como el baño, cuando sea necesario.¹⁹⁴¹ Este énfasis en la responsabilidad de los particulares se ha juzgado como un intento de reconducir cierto movimiento dominante de cariz popular, opuesto a la corriente religiosa de la minoría sacerdotal. Asimismo, esta obra se ha relacionado con el establecimiento del segundo templo, como única sede en la que los israelitas llevaban a cabo sus ofrendas, de modo que los ofertantes necesitaban tener un mayor conocimiento de qué víctimas eran lícitas.¹⁹⁴²

¹⁹⁴¹ RÜTERSWORDEN (2013: 415; 418-19). No obstante, los sacerdotes levitas seguirán teniendo gran importancia, especialmente, como hemos afirmado anteriormente, en la detección del *šārā'at* (Deut. 24.8; Eze. 22.26 etc.).

¹⁹⁴² RÜTERSWORDEN (2013: 425-428) concluye que Deuteronomio acaba de fijar las categorías de faltas y concibe al pueblo de Israel como una nación en estado de santidad y, por tanto, debe esforzarse en mantenerse en el mayor estado de pureza posible, como en el caso de los sacerdotes. Este hecho es una prueba de que se trata de una obra redactada durante el exilio en Babilonia.

En conclusión, la suciedad religiosa en Israel podía originarse tanto por una substancia física como por una falta ritual, y, posteriormente, moral. Este primer tipo de contaminación se adquiría en contextos de contacto con realidades materiales consideradas sucias, como la sangre, las poluciones nocturnas o los cadáveres. En ellas se evidenciaba su relación con *lo biológico*, esto es, con el paso de la vida a la muerte y la enfermedad. Desde la antropología, se ha dado interpretado este fenómeno como un modo de crear fronteras entre lo sacro y lo profano, es decir, entre el dominio de Yahvé, que se define por su exclusividad, y la realidad biológica que es el hombre.¹⁹⁴³ Dependiendo de su gravedad, estas manchas solían requerir un ritual de purificación, normalmente llevado a cabo por el propio interesado, y un período de aislamiento de los lugares comunes de culto. Además, siguiendo la metáfora de la suciedad, la mayoría de los rituales eran acciones que imitaban la limpieza diaria, ejemplo de ello son las abluciones o el hecho de lavar las ropas. Como sucede en la Antigua Grecia, en el caso de los homicidas, la sangre derramada de la víctima era especialmente contaminante y se extendía tanto a lugares, como a personas y objetos. El segundo tipo de manchas era de carácter moral y, al parecer de los estudiosos, se desarrolló en paralelo al monoteísmo ético en Israel, según el cual, el destino de la comunidad dependía del seguimiento de la Ley de Dios. Probablemente, gran parte de esta normativa se fraguó en el contexto de una reorganización de la religión del Antiguo Israel en torno al templo como un único centro de gestión y poder religioso. Seguramente, ello comportó la homogeneización del culto y la identidad judía hasta el punto de que parte de esta normativa ritual, especialmente la dietética, pasó a ser un elemento exclusivo y definitorio. Finalmente, si bien la figura del sacerdote levita será siempre significativa en el Antiguo Israel, se puede observar, especialmente en Deuteronomio, una importancia creciente de la iniciativa particular en el culto.

(2) En Mesopotamia nos encontramos ante un corpus de textos más extenso, pero que presenta grandes dificultades de interpretación a causa de su variedad. En realidad, conviene recordar que el término Mesopotamia es esencialmente geográfico y que, bajo esta nomenclatura, nos referimos a diversas civilizaciones con rasgos similares, pero

¹⁹⁴³ PARKER (1996²: 59-63); WRIGHT (1987: 127-138) defiende que la noción de santidad repudia la interferencia de lo profano, especialmente en los casos en los que se expulsan o se excretan sustancias consideradas contaminantes o impuras.

también con notables diferencias religiosas y lingüísticas. A partir de la documentación que se ha conservado, los investigadores consideran probable la existencia de códigos religiosos y culturales cuya transmisión debía ser eminentemente oral. Por lo que concierne a nuestro ámbito de estudio, el sumerio y el acadio cuentan con una terminología específica que diferencia la limpieza meramente física de la que antecede al ritual o al culto, si bien no hay substantivo abstracto que designe el estado de pureza o, por oposición, la mancilla religiosa.¹⁹⁴⁴ Sin importar el lugar o el período, los textos enfatizan la exigencia de realizar una serie de rituales antes de tener contacto con la divinidad en el culto e, incluso, la necesidad de purificar la residencia del dios; es decir, el templo, eliminando sustancias que lo ensucian. A nivel léxico, encontramos el sumerograma Kug (=KU₃), adjetivo y substantivo, “el hecho de estar limpio”. Su equivalente acadio, *sikil* (a veces, también *ellu(m)*) define el estado intrínseco de pureza de la divinidad y el brillo que de esta emana, de manera que los investigadores lo relacionan con la idea de santidad. Los términos propios del acadio son también *ebbu*, *ellu* y *zakû*, los dos primeros asociados exclusivamente a la pureza ritual en el primer milenio. Ante la riqueza de adjetivos que designan un lugar o una persona pura, debe subrayarse la ausencia de términos que designen el estado opuesto, normalmente expresado con la negación *lā ellu*, compuesto equivalente al castellano *impuro*. Otros adjetivos también evocan la suciedad, aunque de un modo físico: *(w)aršu* ‘sucio’ y *lu’û* ‘ensuciado’ o ‘profanado’, puesto que se encuentra en contextos de disrupción ritual.¹⁹⁴⁵

Para designar las prácticas religiosas, los términos son mucho más específicos¹⁹⁴⁶ y desconocemos gran parte de los mismos. Cuanto hemos conservado no difiere mucho ritualmente de las prácticas griegas: consisten en la limpieza mediante abluciones con agua (*takpîru*);¹⁹⁴⁷ la ingesta de hierbas con agua, como el tamarisco; el contacto con

¹⁹⁴⁴ GUICHARD-MARTI (2013: 47).

¹⁹⁴⁵ GUICHARD-MARTI (2013: 49-51).

¹⁹⁴⁶ GUICHARD-MARTI (2013: 52). Los investigadores citan *takpîrtu*, *taqdîšu*, *tazkîtu*, derivados de verbos que significan purificar, como algunos ejemplos de estos verbos son *qadāšu*, empleado en rituales de exorcismo, *(w)āšîpu*, *hābu*, *kapāru* etc. Los nombres de muchos rituales se deben a estos, como *takpîrtu*, *taqdîšu*, *tazkîtu*, etc.

¹⁹⁴⁷ WRIGHT (1987: 105-107); GUICHARD-MARTI (2013: 82). Este término es vocabulario técnico de un ritual de exorcismo.

ramas de cedro por diversas partes del cuerpo, etc. Estos elementos se empleaban tanto en actos ordinarios de preparación para el ritual como en aquellos casos donde la suciedad era una condición adquirida por la ruptura de ciertas prescripciones religiosas. De hecho, quienes rompían con las normas establecidas en lo tocante al culto o rompían tabús religiosos,¹⁹⁴⁸ como el contacto con la sangre, la ingesta de ciertos alimentos, como el ajo, o el robo de los bienes del templo, eran considerados seres impuros y quedaban excluidos del ritual. El nacimiento, la muerte o el aborto eran también actos contaminantes que inhabilitaban para la práctica ritual.

Otro paralelo con Grecia que cabe subrayar es el carácter extremadamente contagioso de la impureza: el contacto con la sangre o el agua empleada en las lustraciones, o reposar en un lugar que se consideraba impuro, especialmente en los casos que se hacía voluntariamente, transmitía el estado de suciedad, que podía manifestarse mediante la enfermedad, la mala suerte o la pérdida de la divinidad tutelar. El trato con una persona calificada de impura también podía desencadenar esta lógica de la transmisión del mal.¹⁹⁴⁹ No obstante, un hecho fundamental es que se requería siempre la ayuda de un especialista, a saber, un sacerdote, que mediante un conocimiento profundo de los ritos, transmitidos en última instancia por la divinidad, pudiese detectar la fuente del mal y realizar el ritual de purificación de acuerdo a la falta cometida.¹⁹⁵⁰ Un

¹⁹⁴⁸ Es necesario hacer énfasis en la idea de prohibición religiosa o tabú en estas culturas. Según DURAND (2013: 1-5), el término acadio más próximo a tabú es *ikkibum* “prohibición”, que probablemente está emparentado al sumerio *níg-gig* “cosa mala”, que se relaciona con verbos de ingesta de alimentos. Es importante resaltar que *ikkibum* se asocia tanto a la prohibición de carácter ritual como a los efectos que produce incumplir dicha prohibición, como puede ser la enfermedad o la maldición, que se asocia a la impureza ritual. De hecho, en listas de sinónimos, se pone en relación con *mušum* “enfermedad”. Finalmente, complementariamente *ikkidum* y su connato *asakkum* en Mari designan una mezcla inocua de argila de la puerta de casa con agua que se tomaba a la hora de prestar juramento a fin de salvaguardar la palabra dada. Para su continuidad y vigencia en época preislámica DURAND (2008: 581).

¹⁹⁴⁹ GUICHARD-MARTI (2013: 89).

¹⁹⁵⁰ GUICHARD-MARTI (2013: 94, 96-98). Se han conservado cientos de casos de rituales de purificación y de expiación. Encontramos una gran diversidad de términos, como *Maqlû* (cuando se considera que viene de un hechizo), *Šurpu* (de una falta ritual), *Bīt rimki* (una falta genérica inidentificada) o *nambur-bi* (de un mal conocido), etc. Al respecto el mejor documentado es el *namburbû* (*ibidem*, 96). Como se puede observar, en estos casos la frontera entre la purificación y el exorcismo no es evidente,

último punto que sería conveniente mencionar es que, a criterio de los investigadores la suciedad se originaba siempre en una falta que rompe con la prescripción ritual, siendo así de origen religioso, pero no de orden moral.

(3) En las lenguas anatólicas también existe un concepto similar al de pureza. En hitita encontramos la oposición entre *parkui-* ‘puro’ y *paprant-* ‘sucio’,¹⁹⁵¹ y *šuppi-* ‘ritualmente puro’ y *marša*, un término que generalmente significa ‘falso, corrupto, estropeado, desleal, etc.’, pero que en contextos religiosos presenta un valor más especializado, como ‘inapropiado para el culto’ y opuesto a *šuppi-* y *marša-*. Idénticamente, en luvita existen también términos, algunos comunes al hitita, que se aproximan al fenómeno de la polución: *kumma-* ‘puro, sagrado’, *papparkuwa-* ‘limpiar, purificar’ y *wašḥay(a)-* ‘sacralizar’, en oposición a *parata-* ‘suciedad’. Las categorías de puro e impuro parecen existir en hitita y otras lenguas anatólicas, pero no la esfera de lo sagrado o santo en oposición a lo común o lo profano.¹⁹⁵²

Los rituales de purificación están presentes en el día a día y su uso se atestigua tanto en la religión como en la magia (en hitita, *alwanzatar*), una circunstancia que hace difícil valorar la importancia real de las purificaciones.¹⁹⁵³ La impureza era asimilable a la enfermedad, debido a que se podía manifestar como tal, como, por ejemplo, en la esterilidad o en el aborto. En los textos rituales son diversas las fuentes de esta impureza: de tipo físico (la sangre menstrual, el esperma, los excrementos y la orina) y de tipo más abstracto (ciertas enfermedades, las pesadillas, los crímenes de sangre, el perjurio, las relaciones sexuales, etc.).¹⁹⁵⁴ Al igual que en otras culturas, los hititas consideraban necesario para realizar cualquier tipo de ritual el estado de pureza del participante. En ese sentido, era esencial mantener la limpieza en los templos y en el palacio real, puesto

probablemente porque la enfermedad corresponde a una representación espectral. Para su situación en la Antigua Grecia vid. BLIDSTEIN (2018: 300-303)

¹⁹⁵¹ En origen es un participio del verbo *papra-* ‘obrar de forma impura, contaminarse’.

¹⁹⁵² HUTTER (2013: 161-163)

¹⁹⁵³ HUTTER (2013: 171-172) afirma que «As ‘purity’ has greatly influenced Hittite thought, it must finally be asked if the Hittites should be considered ‘purity fanatics’ This would inevitably lead to a vision of the Hittites living in a ‘society of fear’, their one and only aim to avoid any kind of pollution. The latter was probably the case, because in Hittite culture a variety of purification mechanism can be found that are often dealt with in ‘magical rituals’».

¹⁹⁵⁴ MOUTON (2012: 70).

que la impureza entrañaba un especial peligro para el culto, pues el incumplimiento de este requisito podía causar la ira de la divinidad.

El rey hitita tenía la obligación de mantenerse puro y oficiaba él mismo diversos rituales de purificación. Los estudiosos resaltan algunos rituales¹⁹⁵⁵ de sustitución en los que un hombre o una mujer, vestido con las prendas del rey o de la reina, actuaba como un doble (LÚ PUHI=ŠU) del monarca y era sacrificado a la divinidad a fin de frenar la peste o evitar una fatalidad.¹⁹⁵⁶ Otro ritual que ha sido especialmente estudiado es la llamada lustración del ejército, una traducción directa del término latino *lustratio exercitus*. Este formaba parte de lo que MOUTON (2014: 442) denomina *franchissements rituels*, en los que la purificación requería traspasar una suerte de portal, normalmente hecho con vegetales y lana.¹⁹⁵⁷ Las características y circunstancias que rodeaban la purificación del ejército eran singulares y diferían de la mayoría de rituales: este tenía lugar en las proximidades de un río en ocasión de la derrota del propio ejército y se componía de cinco rituales individuales: 1º. se cortaba en pedazos un hombre, un chivo, un perro y un cerdo y se repartían sus restos en dos grupos separados; 2º. se realizaba un portal de espino, 3º. se alumbraba fuego en los dos extremos; 4º. tras cruzar por medio de estos tres elementos, las tropas se aspergían con agua del rito y 5º. se realizaba un sacrificio a los dioses. Esta secuencia ritual se ha clasificado e interpretado respectivamente como un ritual de sustitución, un rito de paso, una lustración y un sacrificio propiciador, quizá todo ello de supervivencia indoeuropea.¹⁹⁵⁸

¹⁹⁵⁵ Vid. MOUTON (2014a).

¹⁹⁵⁶ WRIGHT (1987: 33-34; 39-53) apunta que este ritual se asemeja funcionalmente al ritual del chivo expiatorio y el φαρμακός griego. VAN BROCK (1959: 126-132) compara los términos luvitas *tarpāšša*-y *tarpan(alla/i-)*, también presentes en rituales de sustitución hititas, con el griego θεράπων, aunque no es seguro que compartan un mismo origen (vid. EDG s.v. θεράπων). NAGY (1999²: 292-293) plantea interesantes concomitancias con el θεράπων homérico. Vid. el comentario de GARCÍA TRABAZO (2010).

¹⁹⁵⁷ MOUTON (2012: 84) se refiere a ellos también como “pseudo-rites de passage”, si bien esta denominación es más confusa. Estos rituales se relacionan con el *estado liminar* de ciertos individuos, esto es, en una situación excepcional dentro de la comunidad, como es el caso de las mujeres embarazadas, enfermos etc.

¹⁹⁵⁸ MOUTON (2014: 444-446).

El despiece de los animales y su división en dos pilas es una práctica que se encuentra atestiguada, si bien de manera escasa, en otras costumbres y rituales griegos. Tal es el caso de un ritual de la armada macedonia, descrito por Tito Livio y Quinto Curcio Rufo, y también conocido por Polibio.¹⁹⁵⁹ También Plutarco menciona una costumbre beocia de despezar un perro y caminar entre sus restos.¹⁹⁶⁰ No obstante, como han notado recientemente Georgoudi y Eck, el contexto es completamente diferente, puesto que el ritual hitita se realizaba para purgar la derrota después de la batalla, mientras que el ritual macedonio tenía lugar antes de la batalla y era una medida para cohesionar al ejército antes de entrar en combate.¹⁹⁶¹

Para concluir, debemos subrayar la importancia de estos rituales, tanto en su dimensión pública como privada, como elementos esenciales para garantizar la cohabitación y el orden social en el imperio hitita. Prueba de ello es la ingente regulación de estos rituales, al menos en el período más tardío del Imperio Hitita.¹⁹⁶² Según HUTTER (2013: 172-173), la función última de estos es «to bring order to society and to regulate the place of regular persons within community», algo que no se aleja de las interpretaciones dougianas.

(4) Por lo que hace referencia al zoroastrismo, en el Avesta y en otros textos religiosos posteriores redactados en pahlavi, se menciona la cuestión de la impureza. En este corpus se concibe el cadáver del difunto como una fuente de gran suciedad (*nasā*) y se prevén medidas para evitar que esta polución contamine los elementos de la creación: el fuego, la tierra y el agua.¹⁹⁶³ Por esta razón, en casi la totalidad de los textos se decreta que los cadáveres sean descarnados por las aves y los huesos, tras un período de

¹⁹⁵⁹ Pol 23. 10, 17; Liv. 40. 6, 1-5; Curt. 10. 9, 11-12. Cf. LE BOHEC-BOUHET (2011: 502-510)

¹⁹⁶⁰ Plu. *Moralía* 293e: Βοιωτοῖς δὲ δημοσίᾳ καθαρός ἐστι κυνὸς διχοτομηθέντος <διὰ> τῶν μερῶν διελεῖν. Como acertadamente comenta GEORGOUDI (2018: 192-183) el pasaje no está exento de dificultades para su interpretación: ¿qué valor tiene el adverbio δημοσίᾳ, “público, por el pueblo, oficialmente”? y, en consecuencia, ¿a quién hace referencia Βοιωτοῖς, a los ciudadanos, al ejército o al pueblo?

¹⁹⁶¹ ECK (2012: 72-74); GEORGOUDI (2018: 195-205). Esta investigadora enfatiza además las similitudes con otros rituales para garantizar la validez de los juramentos, denominados τρίττοια, τρίττοα ο τρίττύ α.

¹⁹⁶² HUTTER (2013: 170-171)

¹⁹⁶³ JONG (2013: 186-189)

exposición al aire libre, enterrados o guardados en osarios. Otros elementos considerados sucios eran las excreciones del cuerpo, como la orina, las heces, la sangre, las uñas, el pelo, etc. Este tipo de polución (*hixr*) era considerada menor y presente en el día a día. Asimismo, los textos subrayan especialmente los rituales diseñados para gestionar la polución que origina la menstruación. Así, se ordenaba que la mujer, después de un período de aislamiento, en el que evitaba el contacto con el fuego, la luz del sol los familiares se purificasen lavándose con orina de vaca. En los casos más extremos los textos atestiguan un ritual denominado *barašnūm ī nō šab*, en el que dos sacerdotes realizaban nueve surcos en el suelo y el receptor, cruzándolos, era purificado de cabeza a los pies, de izquierda a derecha, primeramente, con orina de vaca, seguidamente con arena y, en tercer lugar, con agua.¹⁹⁶⁴ Finalmente, el candidato debía aguardar nueve días y ser purificado de nuevo con idéntico ritual.

A la luz de los textos, en el zoroastrismo la polución se concebía como un elemento extremadamente contaminante que deformaba la creación de *Ahura Mazda* y, por tanto, debía ser evitado en la medida de lo posible. Por oposición a la suciedad, la purificación se deduce como un elemento de restablecimiento del orden y, por ello, el ritual será uno u otro en función de la gravedad de la falta cometida.¹⁹⁶⁵

(5) Un último paralelo que debemos tomar en consideración es Roma. Tras la estela de los estudios griegos sobre nuestra materia, algunos investigadores se han ocupado de analizar y detallar algunos aspectos de la religión romana desde la óptica de la pureza e impureza moral o ritual.¹⁹⁶⁶ A pesar de no tener paralelos con el término griego *μίαιμα*, el léxico latino para designar la impureza es amplio, especialmente en verbos, como por ejemplo, *polluere*, *inquinare*, *foedare*, *funestare*, *scelerare*, *maculare*, *contaminare* etc., así como los adjetivos que derivan de estas raíces. La pureza, expresada mediante los verbos *lustrare*, *purgare*, *abluere* o *expiare*, es, como en la religión griega, un elemento esencial para entrar en contacto con la divinidad.¹⁹⁶⁷ Quebrantar la *pietas*,

¹⁹⁶⁴ JONG (2013: 190)

¹⁹⁶⁵ No obstante, como afirma JONG (2013: 194) «zoroastrians themselves did not always follow the letter of their purity laws».

¹⁹⁶⁶ LINKE (2013) y, especialmente, la reciente monografía de LENNON (2014).

¹⁹⁶⁷ LENNON (2014: 13-15). Para un estudio en profundidad de los términos vid. LENNON (2014: 31-54), BLONSKI (2016: 311-313).

el recto seguimiento de los deberes religiosos, especialmente en el acto ritual, se considera una amenaza que pone en riesgo la relación con los dioses (*pax deorum*).¹⁹⁶⁸ Así, una de las acusaciones más comunes en la oratoria forense romana es la de ser un *homo scelus, sacer o impurus*,¹⁹⁶⁹ que ha cometido un *incestum*,¹⁹⁷⁰ es decir, representar un peligro para la continuidad de la comunidad.¹⁹⁷¹

La pureza física y espiritual era un requisito indispensable para el ritual y la vida pública. En ese sentido, la sangre humana era un elemento de gran disfunción ritual. De esta forma, Eneas se niega a tocar los lares paternos con la mano manchada con sangre de la batalla (Verg. *A. 2.* 717-720), o Anfitrión advierte a Hércules de no libar a los dioses con las manos aún goteantes de sangre en el *Hercules furens* de Séneca (Sen. *Her. F.* 210-220). La prevalencia de la sangre derramada ilícitamente se ejemplifica con el caso del parricida o del matricida cuya mancha, en palabras de Cicerón, no puede ser nunca purificada y permanece en el alma.¹⁹⁷² En general, la sangre es una sustancia de difícil

¹⁹⁶⁸ LINKE (2013: 293); LENNON (2014: 16).

¹⁹⁶⁹ *Impurus* es un término especialmente empleado por Cicerón para señalar en sus oponentes un apetito sexual desmesurado. No obstante, su uso se circunscribe al exceso en general y afecta a las acciones del individuo (*mores improbos impurosque*, Catul. 108, 2) o a su alma (*anima impura*, Apul. *Met.* 9.38). Por otro lado, este término se emplea en la comedia en muchas ocasiones en superlativo para describir a proxenetas, ancianos, parásitos y esclavos. En estos casos, como apunta BLONSKY (2016), *impurus* tiene un valor meramente despreciativo y evidencia cierta bajeza moral sin hacer referencia a la sexualidad o la religión.

¹⁹⁷⁰ LENNON (2014: 41). Compuesto de *castus* con el esperable cambio vocálico. Etimológicamente *castus* parece emparentarse con el sánscrito *śítirá* ‘soltar’ y el griego *καθαρός* y se suele emplear para designar la temperancia ante los excesos, especialmente sexuales. Ser *castus* es una exigencia a la hora de aproximarse a la divinidad (Ad divos adeunto caste, pietatem adhibento, opes amovento. qui secus faxit, deus ipse vindex erit. Cic. *Leg. 2.* 19. 8; *Tusc.* 72). Finalmente, el término *incestum* se emplea para describir acciones que atentan contra la *castitas*, como puede ser la pérdida de la virginidad de las vestales.

¹⁹⁷¹ LENNON (2014: 142-145). Un ejemplo ilustrativo es Clodio, a quien Cicerón denomina *rei publicae pestis*. (Cic. *Dom.* 5; *Sest.* 60).

¹⁹⁷² Cic. *Q. Rosc.* 24: magnam possidet religionem paternus maternusque sanguis: ex quo si qua macula concepta est, non modo elui non potest, verum usque eo permanat ad animum.

gestión fuera del sacrificio y las fuentes tienden a poner de relieve su carácter distorsionador en cualquier ritual.¹⁹⁷³

Como en Grecia, el nacimiento y la muerte de un familiar comportaban cierta impureza. Así, los niños eran purificados en los *lustrici dies*, momento en el que les era impuesto un nombre.¹⁹⁷⁴ De igual modo, cuando un familiar fallecía, en la casa del mismo se ponían ramos de ciprés (*invisa cupressus*) para advertir a quienes la visitaban¹⁹⁷⁵ y los que la habitaban eran considerados *funestici*.¹⁹⁷⁶ De hecho, tanto los sepultureros (*vespillones* o *fossores*, o eufemísticamente *libitinarii*) como los verdugos (*carnifices*) eran considerados impuros y especialmente contaminantes, capaces de contagiar su impureza, originada por su trato con substancias o individuos sucios, como los criminales. Por esta razón, se evitaba su contacto físico o visual y por ello habitaban zonas exteriores a la ciudad.¹⁹⁷⁷

La sexualidad era causa de impureza, en especial algunas prácticas consideradas aborrecibles, como el sexo oral.¹⁹⁷⁸ En efecto, de nuevo para Cicerón, contaminar *la parte más sacra del cuerpo*¹⁹⁷⁹ se consideraba una falta grave que impedía la participación en las instituciones políticas y religiosas. De hecho, a finales de la República y época imperial la *fellatio* o el *cunnilingus* descalificaba a quien la realizaba voluntariamente fuera en posición activa o pasiva, practicada a un hombre o una mujer, y evidenciaba falta de control ante los impulsos y deseos más inmediatos, como la lujuria.¹⁹⁸⁰ De ello se

¹⁹⁷³ LENNON (2014: 133-135).

¹⁹⁷⁴ LENNON (2014: 58-61). Festus, *s.v* Lustrici dies: *Lustrici dies infantium appellantur ... quia his lustrantur atque eis nomina imponuntur.*

¹⁹⁷⁵ LENNON (2014: 141-143). Cf. Hor. *Carm.* 2.14, 23.

¹⁹⁷⁶ Cic. *Leg.* 2.55-59.

¹⁹⁷⁷ BODEL (2000:142-145); LENNON (2014: 147-152).

¹⁹⁷⁸ LENNON (2012: 49-52).

¹⁹⁷⁹ Cic. *Dom.* 11: *qui ne a sanctissima quidem parte corporis potuisset hominum impuram intemperantiam propulsare?*. No obstante, parece que este tipo de acusación no existe antes de Cicerón vid. AKAR (2016: 302-304), para su contexto y análisis véase el capítulo de LENNON (2014: 166-187).

¹⁹⁸⁰ Cf. AKAR (2016: 304-305, 309). No obstante, ello contrasta con los testimonios más antiguos de la comedia. En este género el sexo oral (normalmente denominado *irrumatio*) es una práctica popular que tiende a ilustrar la jerarquía que existe entre amo y esclavo o la degradación social de ciertos individuos, desprovisto de la connotación ética.

desprende que, al menos en este período, la polución no tiene un carácter específicamente material, sino que prima su correlato abstracto y moral.

Ante situaciones de interrupción religiosa, algunos rituales (*piacula*) se muestran efectivos para restablecer la *pax deorum*. En consecuencia, la vuelta a este estado de conformidad con la divinidad se podía alcanzar mediante una ceremonia religiosa (*caerimonia*), esto es, rituales de purificación, sacrificios o la expulsión de los elementos contaminantes.¹⁹⁸¹ Los rituales de purificación normalmente consistían en lustraciones con agua, aunque también podían comportar el uso de otras sustancias, como azufre o ceniza, y plantas, como laurel, mirto o verbena. La principal fuente que disponemos de algunos de estos rituales, gran parte de ellos de carácter público, son los *Fastos* de Ovidio.¹⁹⁸² En ellos se recogen festividades agrarias, comúnmente denominadas *lustra*, como las *Sementivae*, en las que tenía lugar la purificación de los campos y las reses mediante agua y fuego (Ov. *Fast.* 1. 658-665). De igual modo, en las *Parilia* rurales se purificaba el ganado mediante azufre y el humo y la ceniza del laurel, y se garantizaba así su fecundidad (Ov. *Fast.* 4. 721-862).¹⁹⁸³ También se mencionan en esta obra (Ov. *Fast.* 2. 23-26) las preinscripciones rituales que debían realizarse tras la defunción: superado el tiempo de vigilia del finado, el cuerpo era limpiado y perfumado, y el familiar más próximo, en calidad de *everriator*, realizaba un ritual en el hogar, purificando el umbral con espelta y barriéndolo. Tras el entierro, tenía lugar el sacrificio de un cerdo y un banquete en el que participaba la familia y, finalmente, se concluía con un ritual de limpieza (*suffitio*) en el que los familiares se purificaban con fuego y agua.¹⁹⁸⁴

Especial mención merecen otros rituales que tenían como objeto purificar toda la ciudad, especialmente algunos lugares sagrados.¹⁹⁸⁵ El caso más conocido es el del *lustrum* o la *lustratio*, realizado normalmente cada cinco años. Oficiado por los censores, paradigma moral por excelencia, este ritual consistía esencialmente en un sacrificio a

¹⁹⁸¹ FANTHAM (2012: 62-63); LENNON (2014: 16). Cabe decir que las faltas personales menos graves no exigían mayor ritual que una mera lustración o el paso del tiempo.

¹⁹⁸² FANTHAM (2012: 61-66).

¹⁹⁸³ Para su interpretación y su origen remitimos de nuevo a FANTHAM (2012: 64-65).

¹⁹⁸⁴ Para su comentario LENNON (2014: 143-148).

¹⁹⁸⁵ Sobre la necesidad de purificar los templos, vid. por ejemplo Hor. *Carm.* 3.6, 1-5.

Marte (*suovetaurilia*), probablemente con el objetivo de purificar la ciudad.¹⁹⁸⁶ El ejército romano también participaba en una particular *lustratio exercitus*, una lustración de las armas que tenía lugar antes de la guerra.¹⁹⁸⁷ Igualmente, conocemos el *tubilustrium* y el *armilustrium*, dos rituales que marcaban el inicio y fin de la campaña bélica en mayo y octubre.¹⁹⁸⁸ Los *Ludi Saeculares* procuraban, entre otras funciones, la purificación de la Urbe mediante una carrera de antorchas y la quema de azufre.¹⁹⁸⁹ Antes de las *Vestalia*, fiestas anuales en honor a la diosa Vesta, las vestales purificaban el templo de la diosa con agua y la suciedad que se desprendía (*purgamina*) era arrojada al Tíber.¹⁹⁹⁰

Las vestales también tenían un papel fundamental junto al *flamen Dialis* en las *Argei*, otra festividad que debía su nombre a unos peleles de paja (*argei*). Estos muñecos antropomórficos se colocaban en diversos lugares de la Urbe y luego eran arrojados al río Tíber. Las hipótesis sobre el origen y significado de este enigmático rito, ya desde la Antigüedad romana, han sido diversas pero gran parte de los investigadores se ha decantado por considerar esta fiesta un ritual de transmisión del mal, semejante al chivo

¹⁹⁸⁶ El origen indoeuropeo del mismo, así como su papel central en la religión romana ha producido una ingente bibliografía. Se ha discutido si la finalidad de este era la purificación o la propiciación de la divinidad, si bien ambas ideas parecen relacionadas. Para su discusión y fuentes vid. LENNON (2012: 55), (2014: 13; 37; 104-106); LINKE (2013: 294-295); GEORGOUDI (2017: 130-131) considera que este ritual no es una purificación, sino que los considera «It is an act of defense, protection and definition».

¹⁹⁸⁶ Vid. LE BOHEC-BOUHET (2011: 502-510). Pol 23. 10, 17; Liv. 40. 6, 1-5; Curt. 10. 9, 11-12.

¹⁹⁸⁷ Cabe mencionar que algunos investigadores consideran que este ritual tenía carácter apotropaico y, por tanto, no tenía como fin la purificación sino la protección de las tropas. La entrada del ejército a través de la *porta triumphalis* se ha valorado también como un ritual de purificación, un eco del episodio del *Sororium Tigillum* (Liv. 1. 26), aunque son muchas las dudas al respecto. Vid. su discusión en LENNON (2014: 126-127, especialmente nota al pie 191), que considera que ambos aspectos no son excluyentes.

¹⁹⁸⁸ PARKER (1996²: 24).

¹⁹⁸⁹ LENNON (2012: 55), siguiendo el testimonio de Zosimus 2.5.1-5.

¹⁹⁹⁰ Ov. *Fast.* 6. 219-234. Las vestales, así como el Flamen Dialis, son individuos que deben mantenerse puros ya que, de acuerdo con LINKE (2013: 298) son «the permanent presence of the sacral within Roman society».

expiatorio.¹⁹⁹¹ Debe tomarse en consideración que este ritual se realizaba con pocos días de diferencia a las Lemurias, fiesta dedicada a las almas inquietas de los difuntos (*lemures, larvae*), momento de excepción e impureza, que ha sido comparado al día de Xóες en las Antesterias. En efecto, estas fiestas, durante las que se consideraba de mal agüero casarse, buscaban la propiciación de los fallecidos y comportaban el cierre de todos los templos y la purificación de toda la ciudad. Siguiendo esta hipótesis, los peles de paja absorberían la polución originada por los difuntos y, cruzando el río, alcanzarían el mar sin dañar a los ciudadanos. Funcionalmente, las Lemurias se asemejaban a las *Parentalia*, celebración en la que se honraba a los difuntos de cada familia (*divi parentum, manes*), y a las *Feralia*, durante las que, tras las *Parentalia*, se aplacaban mediante diversos ritos los espíritus de los difuntos.¹⁹⁹²

Finalmente, es necesario terminar con algunas observaciones sobre el derramamiento de sangre en la Antigua Roma. Durante largo tiempo se ha tendido a relativizar la influencia que podía tener para el romano en su día a día el contacto con la sangre humana, si tomamos en consideración, por ejemplo, los cruentos juegos circenses o la extrema violencia ocasionada por las guerras intestinas a finales de la República.¹⁹⁹³ Es más, cuanto nos ha llegado de la Ley de las XII Tablas, uno de los documentos jurídicos más antiguos, no considera la impiedad de derramar sangre e incluso presupone como un hecho legítimo el asesinato de un ladrón en el hogar.¹⁹⁹⁴ Lennon aborda extensamente esta cuestión y concluye que la impureza religiosa era una noción que, a pesar de que expresaba el desorden y el peligro, permanecía exclusivamente en el ámbito religioso y no tenía fuerza de ley. No obstante, el tabú de la sangre humana jugaba un importante papel para describir episodios de disrupción social o descomposición política, como en la Guerra Civil o el intento de golpe de estado de Catilina.¹⁹⁹⁵

A la luz de lo expuesto, podemos observar que la contaminación religiosa se presenta de diversas maneras en las civilizaciones mencionadas. Las sustancias o los actos que originan las faltas, los métodos de purificación o compensación o su dimensión

¹⁹⁹¹ Para sus diversas lecturas FANTHAM (2012: 65-66), LENNON (2012: 56, especialmente nota 85; 2014: 163-164, especialmente nota 150) para bibliografía y fuentes.

¹⁹⁹² Ov. *Fast.* 2. 255-269.

¹⁹⁹³ LENNON (2014: 122-125).

¹⁹⁹⁴ *Lex. XII*8.12: si nox furtum faxsit, si occisit, iure caesus esto.

¹⁹⁹⁵ LENNON (2014: 126-135).

pública presentan semejanzas y diferencias entre unas y otras culturas. Ante esta diversidad, no deja de ser sorprendente que se haya impuesto un mismo patrón conceptual a la hora de analizar el papel que jugaba la pureza o la impureza ritual, es decir, como un modo de delimitar las fronteras entre lo sacro y lo profano cuya transgresión comporta terribles riesgos. Ciertamente, este hecho evidencia hasta qué punto los estudios son todavía hoy herederos de Douglas.

