

CONSTRUYENDO LA ANTIGÜEDAD

Actas del III Congreso Internacional
de Jóvenes Investigadores
del Mundo Antiguo
(CIJIMA III)

José J. Martínez García - Lucía García Carreras
Dámaris López Muñoz - Consuelo I. Caravaca Guerrero
Celso M. Sánchez Mondéjar - Carlos Molina Valero
María Andrés Nicolás - Pedro D. Conesa Navarro
(Coords.)



cepoAt

CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA

CIJIMA III

III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo
(7 y 8 de abril de 2016)
www.um.es/cepoat/cijima

© De los artículos: los autores

© De esta edición: Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía

COMITÉ ORGANIZADOR:

Rafael González Fernández (Universidad de Murcia)
Gonzalo Matilla Séiquer (Universidad de Murcia)
José Javier Martínez García (Universidad de Murcia)
Pedro David Conesa Navarro (Universidad de Murcia)
José Antonio Molina Gómez (Universidad de Murcia)

COMITÉ CIENTÍFICO:

Alejandro Egea Vivancos (Universidad de Murcia)
Laura Arias Ferrer (Universidad de Murcia)
José Miguel García Cano (Universidad de Murcia)
José Miguel Noguera Celdrán (Universidad de Murcia)
Nuria Castellano Solé (Universidad de Barcelona)
Juan Carlos Olivares Pedreño (Universidad de Alicante)
Carlos Molina Valero (Universidad Complutense de Madrid)
Celso Sánchez Mondéjar (Universidad de Murcia)
Josep Padró i Parcerisa (Universidad de Barcelona)
Helena Jiménez Vialás (Université de Toulouse)
Fernando Prados Martínez (Universidad de Alicante)

CONSTRUYENDO LA ANTIGÜEDAD

Actas del III Congreso Internacional
de Jóvenes Investigadores
del Mundo Antiguo
(CIJIMA III)

José J. Martínez García - Lucía García Carreras
Dámaris López Muñoz - Consuelo I. Caravaca Guerrero
Celso M. Sánchez Mondéjar - Carlos Molina Valero
María Andrés Nicolás - Pedro D. Conesa Navarro
(Coords.)

**CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA**

CIJIMA III

2016

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Durante los primeros doce meses, ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por ningún medio ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía
C/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.
Tlf: +34 868883890
Correo electrónico: cepoat@um.es
URL: <http://www.um.es/cepoat/cijima>

Portada: *Opus reticulatum* en Ostia Antica (Italia, 2007). Fuente: CEPOAT.
I.S.B.N.: 978-84-931372-5-0
Año publicación: 2017
Depósito Legal: MU 551-2017
Maquetación: José Javier Martínez, Lucía García Carreras
Edición y Fotocomposición: CEPOAT

INDICE:

Prólogo

Helena Jiménez Vialás 9

PRÓXIMO ORIENTE Y EGIPTO

La ruptura de Amarna: hechos, teorías, causas y consecuencias

Iria Souto Castro 13

Las capillas de la barca de Amón en el Antiguo Egipto

Irene Sáenz Blázquez 55

Preámbulo sobre el estudio iconográfico de diferentes divinidades y entes mitológicos serpentiformes en el antiguo egipto

Marta Arranz Cárcamo 83

La concepción de los niños tras la muerte en el Antiguo Egipto

Laura Burgos Bernal y Jessica Mogollón Montaña 101

La colección de amuletos egipcios de la familia matthews-beyens. estudio preliminar

Olga Navarro-Cía 123

Tendencias historiográficas y perspectivas actuales para el estudio de las relaciones interculturales en el próximo oriente antiguo

Juan Álvarez García 157

GRECIA

Dinámica e interacción entre los primeros reyes Mérmnadas y las poblaciones griegas de la península de Anatolia.

Alessia Facchin Díaz 191

De la música oriental a las prácticas musicales de la Grecia Arcaica

Luis Calero Rodríguez 217

La pederastia institucionalizada en la sociedad espartana

Unai Iriarte Asarta 233

Las representaciones femeninas aladas y el fin de las tiranías en la moneda griega de Sicilia: análisis comparativo iconográfico.

José Miguel Puebla Morón 249

PENÍNSULA IBÉRICA PRERROMANA

Los kalathoi ibéricos: funcionalidad, contenido y simbolismo. el ejemplo de la cesetania

David Camuña Pardo 263

El tesoro de el carambolo (camas,sevilla):viejas y nuevas teorías de un conjunto clave en la materialización de la cultura tartésica

Pedro Miguel Naranjo 289

ROMA

Culto imperial en las capitales provinciales altoimperiales de hispania

Dámaris López Muñoz 319

TURRIS CAEPIONIS, antiguo faro de Chipiona. Ubicación y visibilidad desde la costa en época romana

M^a Soledad Gómez Muñoz 353

Los ajuares egipcios en las necrópolis de la Hispania romana. ¿Importación o reutilización?

Carmen Muñoz Pérez 381

La influencia del pensamiento griego en la actividad política de Tiberio Graco

Juan García González 415

Antecedentes del conflicto cristiano-pagano antes del siglo IV d.C.

Marina Murillo Sánchez 453

Apocalíptica y fin del mundo en el cristianismo primitivo: el anticristo en comodiano y victorino de petovio

Jorge Cuesta Fernández 483

Juicios para una nueva era. Las valoraciones de Orosio sobre los emperadores perseguidores de los cristianos.

Antonio José Meseguer Gil 509

Los bárbaros a las puertas de las ciudades: el engaño como método de conquista a través de la crónica de hidacio de chaves (s. V)

Benito Márquez Castro 521

PRÓLOGO

Si la publicación de un trabajo dedicado a la Historia Antigua es siempre una buena noticia, concurren en esta ocasión varias circunstancias que, desde nuestro punto de vista, subrayan lo positivo del acontecimiento. En primer lugar, queremos destacar la rapidez con la que ven la luz estas actas del III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antigo. Apenas ha transcurrido un año de la celebración de la tercera edición de este encuentro auspiciado por el Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía de la Universidad de Murcia, y los resultados ya están en la calle. Es bien sabido que muchas veces la edición de este tipo de trabajos se alarga en el tiempo más de lo deseado por los autores y, fundamentalmente, por los editores. Como segunda circunstancia, nos parece importante señalar que se trata de una obra colectiva de investigadores que inician su carrera. No siempre es fácil encontrar foros en los que poder presentar a la comunidad científica los primeros trabajos, y por ese motivo publicaciones como ésta son la plataforma de salida ideal para muchos doctorandos o jóvenes doctores.

Este tercer volumen del Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antigo contiene cuatro bloques que abarcan la totalidad de áreas que configuran lo que entendemos por Mundo Antigo: tanto el Próximo Oriente y Egipto como el Egeo, Grecia y Roma, sin olvidar el caso específico de la Península Ibérica. En cuanto a la cronología, hay trabajos desde la época de Amarna al siglo V d.C., y por tanto se ha manejado una concepción amplia y abierta de la Antigüedad.

Los 20 capítulos que componen la obra recogen enfoques muy diversos, desde síntesis renovadas sobre problemáticas clásicas o no tan clásicas, catalogaciones y análisis de objetos o elementos culturales concretos, hasta análisis historiográficos o reflexiones teóricas. Es precisamente la exposición y defensa de nuevas tesis, así como la confrontación de ideas, temáticas y metodologías diversas, el principal valor de este tipo de encuentros. Conocer otras formas de trabajar y de pensar, así como relacionarse con colegas de otras universidades o centros de investigación, resulta esencial en los primeros años de formación como investigadores. Ahora bien, los trabajos aquí publicados tienen que servir precisamente de base, de cimiento de futuras carreras investigadoras, por lo que animo a los autores a que expongan sus próximos trabajos en coloquios y ante especialistas en su materia.

Por todo ello, es obligado felicitar a los coordinadores de esta publicación, pero igualmente a la Universidad de Murcia y en concreto al Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía, que con este tipo de encuentros, sumado a otras muchas iniciativas como cursos, talleres, excavaciones arqueológicas, etc. brinda a los estudiantes y jóvenes investigadores magníficas oportunidades para aprender, practicar, entrar en contacto con especialistas y experimentar en fin eso que consideramos la “vida universitaria”.

Helena Jiménez Vialás
Université de Toulouse

ESTUDIOS SOBRE EL EGEO, PRÓXIMO ORIENTE Y EGIPTO

LA RUPTURA DE AMARNA: HECHOS, TEORÍAS, CAUSAS Y CONSECUENCIAS¹

Iria Souto Castro
Universidad de Vigo

RESUMEN

En el reinado de Akhenatón se experimentaron los cambios político-religiosos de mayor calado de la antigüedad egipcia, si bien, hubo una serie de precedentes que es necesario analizar. En este estudio se incluirá un estado de la cuestión en primera instancia, en el cual se someterán a revisión las diferentes corrientes de pensamiento. Seguidamente, se analizarán los antecedentes y el contexto de la ruptura que supuso la fase amárnica del reinado de Amenofis IV (futuro Akhenatón). A continuación, se tratará esta ruptura religiosa y sus posibles causas. En tercer lugar, el trabajo recogerá los factores del declive del culto a Atón, así como la restauración del poder del clero de Amón. Finalmente, se concluirá presentando las consecuencias que tuvo este período en la sociedad.

Palabras clave: Akhenatón, Imperio Nuevo, Dinastía, Amón, Atón.

ABSTRACT

Akhenaten's reign period was when the most important political-religious changes took place in Egypt. Consequently, this paper will include an introductory statement with the principal theories of the experts on the controversial Amarna Period as well as some recent discoveries as these can change the interpretation of the historical facts. Firstly, the Egyptian context and the preceding situation of the Amarna's will be analyzed. Secondly, the religious rupture and its motivations will be discussed. Thirdly, the downfall factors that lead to the end of Aten's worship, in addition to the Amun's clergy power restoration that the 18th Egyptian Dynasty suffered, will be treated. Finally, this work will conclude by comparing the consequences on ancient Egyptian society.

Keywords: Akhenaten, New Kingdom, Dynasty, Amun, Aten.

1. Este artículo ha sido posible dentro del marco de las ayudas predoctorales 2015 (2016) de la Xunta de Galicia y el FSE de la UE como apoyo a la etapa predoctoral en las universidades del Sistema Universitario Gallego, en los organismos públicos de investigación de Galicia y en otras entidades del Sistema gallego de *I+D+i*, cuyo financiamiento procede del Fondo Social Europeo en un 80 % y en un 20 % restante de la Secretaría Xeral de Universidades, perteneciente a la Consellería de Cultura, Educación e Ordenación Universitaria de la Xunta de Galicia.

INTRODUCCIÓN

Comenzaremos por realizar una revisión bibliográfica que introduzca al lector en las distintas corrientes de pensamiento que existen en torno a la controversia de la ruptura religiosa del Período de Amarna. Trataremos de dilucidar si el nuevo culto instaurado por Akhenatón (Amenofis IV) al dios Atón – en detrimento de Amón- tuvo en su gestación una serie de motivaciones políticas, o si por el contrario fueron causas de índole religiosa, para ello, es preciso remontarse a los orígenes del “nuevo” dios: Atón.

Este trabajo estará orientado hacia la exposición, en primer lugar, de los antecedentes de este acontecimiento, especialmente el contexto egipcio durante el reinado de Amenhotep III (o Amenofis III) y la reina Tiye, supuestos padres de Amenofis IV. Asimismo, se hará referencia a la educación de Amenofis IV y a su polémica y discutida personalidad. A partir de estas referencias, se pasará a analizar los hechos históricos que marcaron la apertura hacia el llamado “Atonismo”, término que será matizado en el correspondiente apartado. También nos centraremos en las importantes repercusiones político-sociales y artísticas que supuso el cambio de culto.

A continuación, se verá como aunque todo el proceso de cambio y evolución religiosa del culto de Amón hacia el de Atón tuvo unas repercusiones enormes, también fue víctima de un terrible fracaso debido a una serie de factores, que serán analizados, así como de la supresión de los hechos históricos en los anales egipcios. Finalmente, se realizará una comparación exhaustiva de las diferentes causas de este cambio religioso, que supuso una auténtica ruptura a todos los niveles, en el transcurso de la dinastía XVIII del Imperio Nuevo egipcio, sin que exista una respuesta totalmente diáfana para este planteamiento.

CORRIENTES DE PENSAMIENTO EN TORNO A LA RUPTURA DE AMARNA

En este apartado se revisarán las diferentes corrientes existentes entre los distintos expertos. Para ello, partiremos de los puntos principales acerca de la controversia en torno a qué motivos llevaron a Amenofis IV a cambiar el culto de Amón al de Atón y consolidarlo desde el quinto año de su reinado.

No existe un consenso entre los diferentes egiptólogos a la hora de establecer unas causas concretas para este cambio de culto. Más bien, se ha llegado a la conclusión de una combinación de factores. Así, se relaciona el deseo de Akhenatón de establecer el culto a otro dios con varios factores políticos:

1. El enorme poder que el clero de Amón acumulaba en torno a Tebas. Por ejemplo, el oráculo de Amón que podía legitimar a un rey o reina en el poder² –el

2. He decidido emplear el término “rey” o “reina” (en algunos casos) en lugar del de “faraón” debido a que esta última palabra tuvo un origen posterior en la historia de la egiptología, empleándose

caso de Hatshepsut (Fig. 1)-, a cambio de un incremento de poder de los sacerdotes, a quienes entregaban propiedades y títulos además de cargos hereditarios administrativos o religiosos (Reeves, 2005, p. 33).

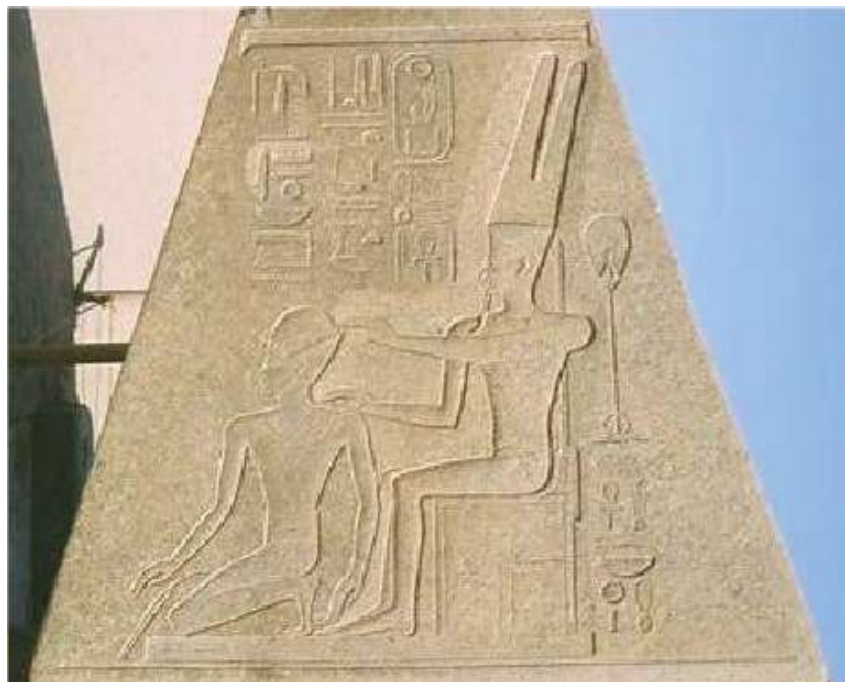


Figura 1. Obelisco de Hatshepsut en Karnak. Muestra la coronación de Hatshepsut por Amón.

2. Otra motivación política podría ser el uso de un nuevo culto a Atón para fortalecer la monarquía: una nueva religión instaurada por el rey Amenofis IV le alzaría como mediador exclusivo entre la nueva divinidad y la Humanidad. El disco solar o Atón legitimaría la monarquía divina y al rey como monarca absoluto (Redford, 1984, p. 178).

3. Una tercera causa política sería la influencia y el poder de la Corte de Akhenatón. Según Redford (1984, p. 164) los cortesanos, a través de conjuras, intentaban influir en determinadas decisiones políticas para ganar estatus y riqueza.

4. Otra hipótesis es la de Van Dijk (2000, p. 270), quien sostiene que Akhenatón pretendía, al instaurar el nuevo culto, proveer una imagen de un Imperio fuerte y unido frente al exterior (especialmente los Hititas) para impedir que los reinos vasallos estableciesen alianzas en contra.

para referirse a los reyes que gobernaron, especialmente, en un Egipto unificado, generalmente, si bien el término “faraón” procede de la transcripción “*per-a*” que en egipcio medio significa “casa grande” y solía aplicarse a los reyes de la Dinastía XVIII, debido a su expansión territorial y al comienzo de cierto Imperialismo egipcio según algunos expertos. En todo caso, al tratarse de un término polémico he preferido emplear la designación de rey o monarca.

Entre los factores religiosos que pudieron influir en el cambio de culto, partiremos de las controversias en torno a si Akhenatón se crió en Heliópolis con su tío Aenen y si en un primer momento, fundó templos dedicados a Amón y abrazó su culto. Está comprobado que en el año quinto de su reinado, decidió trasladar la capital egipcia de Tebas a Amarna, una tierra virgen y poco fértil. La fundación de *Akhetaten* o el “Horizonte de Atón”, *Tell-el-Amarna* hoy, sería el primer hecho explícito del cambio de culto. Según las estelas que limitaban la ciudad de Amarna, Akhenatón guiado por Atón y no influido por otros, habría fundado esta ciudad para rendir culto al disco solar, pero en realidad las causas de la fundación no están claras; así, Murnane y Van Siclen traducen en las inscripciones de las estelas: ‘*No official had ever advised me concerning it [...] It was the Orb, my father, who advised me concerning it [...]*’, es decir, “Ningún oficial me ha aconsejado acerca de ello [...] Fue el Orbe, mi padre, quien me ha aconsejado (sobre la fundación, se entiende)” (Murnane y Van Siclen, 1993, p. 37)³. Ya Amenofis III (o Amenhotep III) incluía el símbolo del disco solar, que aparecía en escarabajos conmemorativos, como “donante de la victoria en la batalla” (Redford, 1984, p. 171). Esto podría significar que Akhenatón, simplemente cambió la representación del disco solar incluyendo unos brazos que acaban en manos humanas que transmitían el “*ankh*”, símbolo de vida, a Akhenatón y a su familia.

A pesar de todo, contestar a la pregunta de si Akhenatón se guió por motivos políticos o si realmente era un fanático del culto solar a Atón, sigue siendo, todavía hoy, un tema polémico. Las posturas más aceptadas buscan una combinación de factores. Sin embargo, es necesario mencionar la extensa labor que realiza la Universidad de Cambridge en *Tell-el-Amarna*, a través de las excavaciones arqueológicas y su divulgación científica y también el intenso trabajo del profesor Barry Kemp, así como la colaboración incansable de los arqueólogos y voluntarios. Recientemente, el equipo de Francisco Martín Valentín y Teresa Bedman ha localizado parte de un fuste en la tumba 11 del visir Amenhotep Huy que confirma la hipótesis de la corregencia entre Amenhotep o Amenofis III y Amenhotep o Amenofis IV. ¿Cómo afecta este descubrimiento a las causas de Akhenatón para establecer un nuevo culto? De momento no existe una respuesta consensuada, pero pueden surgir nuevas hipótesis, como presuponer que Akhenatón no instauró el culto a Atón, sino que ya su padre Amenofis III lo habría hecho o tenía intención de hacerlo, y en consecuencia, las teorías más radicales que tachaban a Akhenatón, como un fanático (Laboury, 2012, p. 49-53) se desvanecerían. Sin embargo, este planteamiento ya había sido realizado por autores como Betsy. Así pues, la puerta permanece abierta al debate.

3. Todas las citas británicas, traducciones y números de línea para los Límites de las Estelas han sido recogidos de Murnane and Van Siclen 1993.

ANTECEDENTES DE LA RUPTURA DE AMARNA Y CONTEXTO

EL CLERO DE AMÓN Y SUS AMBICIONES A INICIOS DEL REINADO DE AMENHOTEP III

El culto a Amón se habría consolidado en la dinastía XVIII, a partir del momento

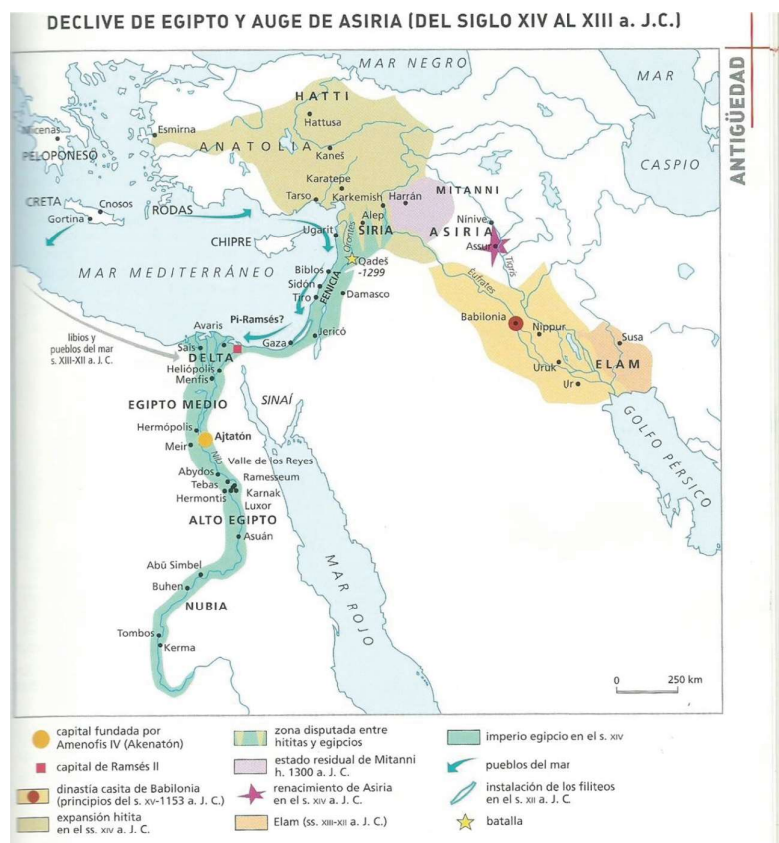


Figura 2. Mapa extraído de Duby, G. (2007): *Atlas Histórico Mundial*, Larousse, Barcelona, p.27.

en que Ahmose, su fundador, antes de expulsar a los Hyksos del delta del Nilo (con capital en Tanis), decidió establecer otra capital alternativa que denominó *Waset* –en honor a la anterior capital administrativa situada cerca de *Iuny*, actual *Armant*- (Fig. 2). El nombre de la nueva capital significa en egipcio “cetro” y su dios supremo sería Amón, divinidad cuyo nombre significa “oculto” o “Aquel que es invisible”. Su culto se constata en la dinastía XII –Reino Medio-, sin embargo, sería en la XVIII cuando Amón cobraría importancia como dios de la guerra primero y como dios supremo de Egipto después. *Waset* se consolidaría asimismo como capital religiosa tras la expulsión de los Hyksos. Esta ciudad sería denominada “Tebas” por los griegos desde tiempos de Homero –actual

Luxor-, y su hegemonía se debió a que el clero de Amón proclamó a su dios como “creador cósmico que se engendró a sí mismo, quien no tuvo padre ni madre” o “Señor del Tiempo, que hace los años, regula los meses y mantiene el orden sobre los días y las noches”, y a *Waset* como lugar de nacimiento del universo entero donde este dios gobernaba. Para reforzar su supremacía, el clero tebaida añadió el nombre del antiguo dios solar, Ra, con lo que Amón-Ra sería el nuevo “Rey de los dioses” (Watterson, 1999, p. 19).

En *Waset* existía un antiguo templo dedicado a Amón llamado, *Ipt-swt* –actual



Figura 3. Imagen de Karnak (Luxor) en la antigua Tebas, extraída de www.passion-egyptienne.fr

Karnak-, “El más selecto de los lugares”; con el tiempo se convirtió en un extenso complejo arquitectónico de edificios religiosos (Fig. 3). La elección de esta ciudad como capital tiene como motivo principal el hecho de que se encontraba entre las dos riveras del Nilo, aunando el este y el oeste del río, es decir, la parte “viva” o administrativo-religiosa de la ciudad y la zona “muerta” o su necrópolis.

Con la ampliación del templo de Amón y su creciente influencia como dios supremo, el clero de Tebas no tardó en adquirir un gran prestigio e influencia tanto social como económica, y en consecuencia política. Pronto a los títulos de Sumo sacerdote de Ra y Sumo sacerdote de Ptah se añadió el de Alto sacerdote de Amón, proclamando así su igualdad. Así, desde el reinado de Thutmosis III la divinidad de Amón se consolida y sus sucesores –Amenhotep II, Thutmosis IV y Amenhotep III- le consagrarían sus victorias militares y sus éxitos.

En consecuencia, cuando Amenhotep III accede al trono, el clero de Amón ya estaba establecido como indiscutible servidor del dios supremo Amón-Ra. Este caso de sincretismo se manifiesta en una evolución de solarización progresiva que adquiriría su culmen con el culto a Atón (Laboury, 2012, p. 95) y que se extendería a toda la religión. El clero de Amón iría adquiriendo paulatinamente títulos y propiedades a cambio de sus favores a los reyes y reinas: como en el ejemplo de Hatshepsut, legitimada a través del oráculo de Amón (Reeves, 2005, p. 33).

AMENHOTEP III Y LA REINA TIYI: INCIPIENTE CULTO AL DISCO SOLAR

Amenhotep III y la reina Tiyi eran padres de Akhenatón, verían, por tanto, consolidada la religión solar durante su reinado. Hay expertos que sostienen que durante el reinado de Amenhotep III (*Neb-Ma'at-ral* “Ra es el señor del orden”) hubo fiestas jubilares (*Heb-Sed*) en su honor, las cuales consistían en la renovación del faraón; es decir, el faraón se auto-ratificaba como rey joven y poderoso en el que se encarnaba la divinidad (Sanmartín y Serrano, 2006, pp. 325-326). Hay constancia de que, además, Amenhotep III ya había establecido un cierto culto a Atón reflejado en los sellos reales que empleaba el faraón o en la documentación de la época (Betsy 2000, p. 255). Sin embargo, hay autores como Raymond Johnson⁴ que han ido más lejos, sosteniendo que Amenhotep III era el propio “Atón” y se hacía representar como tal dios; en este caso, Akhenatón rendiría culto a su padre; es decir, la identificación de Atón como Amenhotep III, según Johnson, explicaría los numerosos festivales *Sed* llevados a cabo bajo su reinado y el fervor religioso que Akhenatón sentía por el culto al disco solar. A pesar de ello, no se constatan estelas o estatuas coetáneas de Amenhotep III que corroboren esta teoría. Sí hay, en cambio, una estela de Amarna que muestra a Amenhotep III y a la reina Tiyi, recibiendo ofrendas alimentarias en una especie de banquete bajos los rayos de Atón (Betsy 2000, p. 255). Esta representación rebate la teoría de Johnson, puesto que Atón y Amenhotep III aparecen por separado como individuos independientes y no como uno solo.

Por otro lado, los jubileos basados en el festival *Sed*, durante los cuales el faraón representaba la toma de poder del territorio de Egipto simbólicamente, fueron paulatinamente centrándose en la “navegación solar”. Esto se identifica con la creación en la dinastía XVIII de el libro de la *Amduat*, “el libro de lo que hay en la *Duat*” (el más Allá), que explica cómo el sol debilitado se dirige cada noche al inframundo, representando el recorrido desde el este hacia el oeste, desde la fertilidad y la vida hacia la muerte y el desierto. El sol en su recorrido, según este libro, se dirigía hacia la noche para reactivar

4. Disponible en Internet: “The revolutionay role of the Sun in the reliefs and Statuary of Amenhotep III” en *The Oriental Institute News and Notes* [en línea], nº 151, 1996, University of Chicago, disponible. https://oi.uchicago.edu/research/pubs/nn/fal96_epi.html [último acceso, 6 de mayo de 2014]. 13

sus fuerzas y aparecer al día siguiente en el amanecer. Según esta creencia, el faraón al morir se reunía con el sol y lo acompañaba en su recorrido junto a la reina Tiyi, en este caso. Todo este ritual consiguió progresivamente que el faraón se asimilase con la manifestación física del sol, el disco solar o Atón (Laboury, 2012, pp. 90-91), ganándole terreno al culto a Amón. Durante la última década del reinado de Amenhotep III hubo tres festivales Sed en su residencia en Tebas en los años 30, 34 y 37 de su reinado. Se celebraron en su complejo palacial de Malqatta, al oeste de Tebas, conocido como “la casa del placer o regocijo” (Redford, 1984, p. 51).

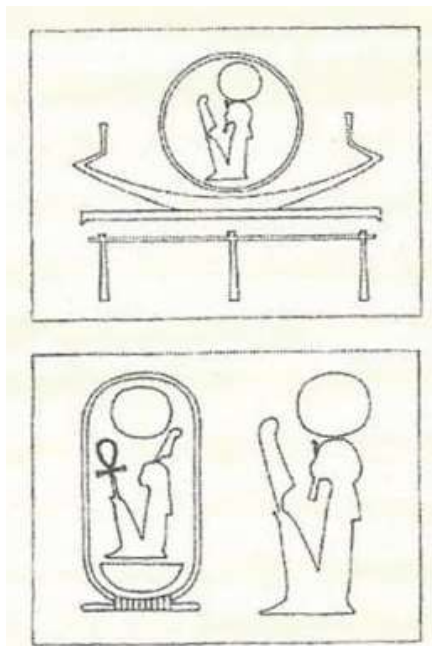


Figura 4. Imagen que muestra el disco solar y la barca de Ra. Extraída de Laboury(2012:92) 4.png

Como evidencias de esta asimilación existen anillos, sellos, colgantes, o el propio nombre de coronación de Amenhotep III, *Neb-Ma'at-Ra* en el que aparece el disco solar (Fig. 4).

También se fue asimilando el dios Amón con el dios solar o Atón por un proceso de sincretismo en el que el dios solar abraza la protección del poder real; consiguientemente, Amón, dios supremo, pasa a abrazarlo también, mimetizándose con el primero. Hay evidencias de ello en la tumba de Huya, alto funcionario de la dinastía XVIII, que como compensación a sus servicios, vio decorada su tumba con escenas de Akhenatón; en concreto, interesa la mencionada del banquete real en el que también aparece Tiyi. Esta representación podría significar que hubo una coregencia con Amenhotep III. Aunque nos aleja un poco del tema de este artículo, cabe destacar la significativa presencia del disco solar con rayos rematados en manos que dan vida, que corroboraría que en tiempos de Tiyi y Amenhotep III ya estaba activo el culto a Atón (Fig. 5). Como afirma Assmann

(1995, p. 46), este cambio constituiría una “nueva teología solar” caracterizada por una dimensión cosmoteísta (el dios es el cosmos, y a la inversa) y también “antipoliteísta” pues se presenta al demiurgo solar como “creador” de todo cuanto existe. Según otros expertos, se trataría de un proceso de henoteísmo, en el que Atón sería un dios supremo pero no excluyente (Laboury, 2012, p. 97).

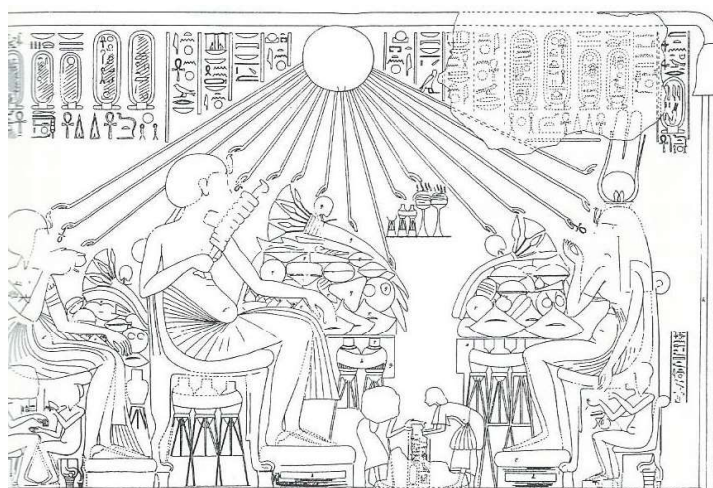


Figura 5. Banquete de Akhenatón con Nefertiti, sus hijas y Tiyi. Extraído de Reeves (2005:131)

Por lo tanto, el sol que da vida y garantiza todas las formas de la misma sobre la Tierra, comenzaba ya a perfilar su supremacía bajo el reinado de Amenhotep III. En el plano político, el sol se consolidará como protector de la realeza y en su nombre, los soberanos de la dinastía XVIII realizarían su política expansionista. Desde el punto de vista metafísico, la novedad del culto a Atón estriba en la actividad diurna y visible del sol, frente a lo esotérico de otras divinidades que no pueden ser percibidas por los sentidos. Se origina una nueva concepción de la realidad, más racionalista que elabora una nueva cosmogonía. En el aspecto psicológico, la mentalidad de la época de la dinastía XVIII evolucionó de tal modo que la innovación implicaría una nueva relación personal entre el individuo y la divinidad, fortaleciendo la religiosidad popular y la magia: se multiplicaron las prácticas oraculares, las procesiones de divinidades, el culto a animales sagrados... Este fenómeno no entraría en contradicción con el auge de una divinidad suprema que garantiza la existencia de las otras deidades. (Laboury, 2012, pp. 98-100)

Como conclusión, se podría establecer que este fortalecimiento de la religiosidad popular se vincula de un modo especial con el tipo de sistema político –Imperialista – que se fue gestando en esta dinastía: Egipto, como Imperio, aunó diversas divinidades locales propias de cada territorio conquistado; algunas las identificó con las suyas y otras conservaron cierto culto independiente. La tendencia de expertos como Assmann (2006, p. 39) a creer en una incipiente “crisis” del politeísmo egipcio no iría desencaminada, si

tenemos en cuenta lo que ocurriría en los años del reinado del sucesor de Amenhotep III: Akhenatón.

EL CULTO SOLAR EN HELIÓPOLIS: LA POSIBLE EDUCACIÓN DE AKHENATÓN

Respecto a la infancia del joven príncipe heredero de Amenhotep III, las fuentes que se conservan no posibilitan la reconstrucción exacta de su vida antes de convertirse en rey. De hecho, se conservan pocas evidencias acerca de la infancia de Akhenatón: un sello en el tapón de una jarra encontrado en *Malqatta*, coetáneo de la época de Akhenatón, en el que se lee “(...) la heredad del hijo real verdadero, Amenhotep” (Fig. 6) y una alusión tardía en la tumba de Perennefer (alto dignatario) en Amarna que consiste en una oración dedicada a Akhenatón y Atón (Fig. 7) (Laboury, 2012, p. 55). Los datos se reducen a cómo era educado un príncipe en el Antiguo Egipto. En concreto, los príncipes y princesas de la XVIII dinastía solían ser confiados a cortesanos próximos al faraón que se encargaban de su educación.

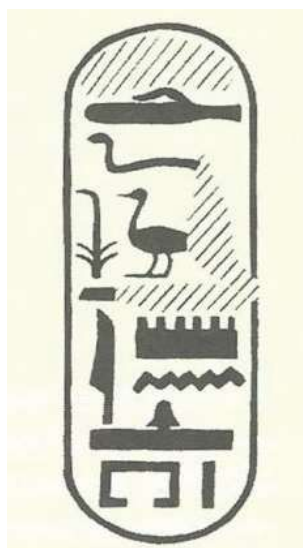


Figura 6. Sello de tapón de jarra encontrado en Malqatta
(Laboury, 2012:56)

Las enseñanzas se realizaban en un cénaculo llamado *kap* dónde se reunían los príncipes o princesas con otros compañeros de “clase”. Estos miembros del *kap* gozaban de éxito y tenían garantizado su futuro en la sociedad faraónica. Entre las materias impartidas estarían seguramente la escritura y las matemáticas, indispensables para la gestión, así como actividades bélicas, como la instrucción militar y las prácticas cinegéticas (Laboury, 2012, pp. 103,104). Esta educación se llevaba a cabo en Menfis, capital administrativa del “país”, como manifiestan las evidencias: la estela de la Esfinge de Amenhotep II lo sitúa al mismo perfeccionando su tiro con arco en Menfis (Fig. 8). Sin

embargo, la corte faraónica era itinerante como lo verifican los diversos emplazamientos palaciales descubiertos. Así, durante las fiestas jubilares de Amehotep III, la corte pasaba largas temporadas en *Malqatta*, como se menciona en la carta de Amarna EA 23⁵ de Tushratta a Amenofis III (Moran, 1992, pp. 1-12): “(...) *the year 36, in the fourth month of winter, on the first day. The King staying in the southern city, in Per Hay (...)*”: “El año XXXVI (de Amenhotep III), 4º mes de la estación de la germinación [día 1]. Estábamos en la residencia del sur, en “el terreno de la jubilación” (*Malqqata*)”.



Figura 7. Tumba de Parennefer en Amarna (Laboury, 2012:57)

A pesar de la lógica que lleva a los egiptólogos a la teoría de que Akhenatón habría sido educado en Menfis, algunos expertos han propuesto que debido al culto exclusivamente solar que impuso en su reinado, podría haber recibido su educación en Heliópolis, actualmente situada en un barrio del extrarradio de El Cairo, llamado antiguamente *Iunu*, que era el centro del culto solar. Dada la influencia del sol en la cultura egipcia, este lugar suscitó desde muy antiguo un gran influjo intelectual en todo Egipto. Sin embargo, aunque la doctrina de Akhenatón puede relacionarse con la teología heliopolitana y el pensamiento solar tradicional, Jan Assmann ha demostrado que dicha doctrina sería más bien una radicalización, con trasfondo político, de la teología solar articulada en torno a Amón-Ra, como ya se ha mencionado, probablemente, para reforzar el poder de la Monarquía frente a los sacerdotes de Amón. Continuando en la línea de Assmann, Laboury (2012, p. 107) afirma que no existe ninguna certeza o evidencia para

5. Todas las citas y números de líneas de las cartas de Amarna han sido extraídas de W.L Moran (1993).

relacionar a Akhenatón con Heliópolis como su lugar de educación, tan sólo porque impusiera el culto solar, puesto que donde se desarrollaría y se crearía el “Atonismo” sería en Karnak (Tebas). Sin embargo, Reeves (2005, p. 89) sostiene que Akhenatón habría sido educado en Heliópolis por su tío Aenen, siguiendo al historiador Manetón del siglo tercero antes de Cristo.

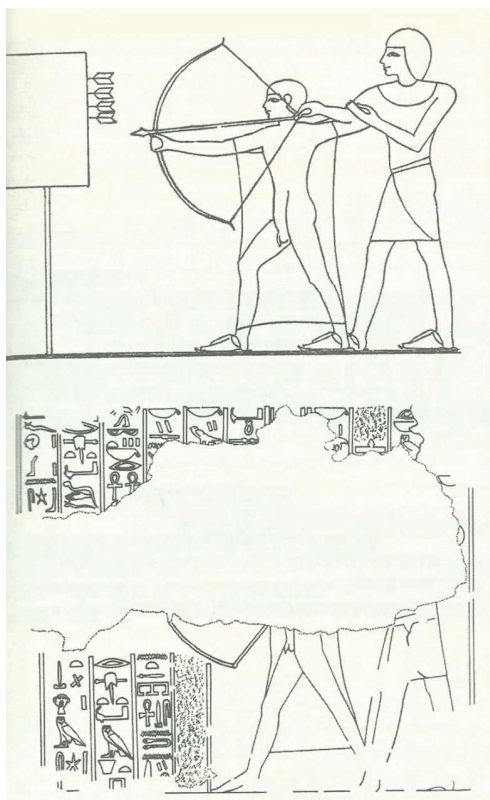


Figura 8. Prácticas cinegéticas propias de la educación real (Laboury, 2012:105)

LA FIGURA Y PERSONALIDAD DE AKHENATÓN

No se conoce con certeza el año en que Akhenatón comenzaría su reinado. Dependiendo del autor se barajan las fechas de 1350 a.C o de 1339 a.C. La posibilidad de una coregencia entre Amenhotep III y su hijo, Akhenatón, retrotrae dicha cronología. Lo que sí está más claro es que en el año XXVIII/IXXX del reinado de Amenhotep III, surge el nombre del príncipe Amenhotep IV, quien habría tenido un hermano mayor, muerto prematuramente y llamado Tutmosis V o Tutmosis B.

A. EL PAPEL DEL FARAÓN EN EL IMPERIO NUEVO

Los faraones de esta dinastía XVIII se inspirarían en modelos del pasado: se intenta reforzar la concepción egipcia de la realeza como elemento inseparable de la divinidad del soberano, al modo de lo ocurrido en la dinastía XII. Se insiste sobre todo, en su filiación divina, es decir, se le considera hijo del dios (Amón o Amón-Ra, o bien Atón). Todo ello para legitimar al rey. A lo largo de esta dinastía, el monarca se identifica en el arte y en los textos, como guerrero (el caso de Tutmosis III o de Amenhotep III). Unida a esta faceta bélica estaba la función sacerdotal y también, la de protector de las artes y las letras. (Sanmartín y Serrano, 2006, p. 326).

En esta época se manifiesta también una fuerte centralización de la administración del reino egipcio, bajo el control del Visir, cabeza de gobierno que supervisaba e inspeccionaba en nombre del soberano. Sus funciones eran administrar justicia, responsabilizarse de la administración, etc. Para llevar a cabo sus tareas, contaba con abundante personal subordinado: los escribas, heraldos y emisarios. Tenía bajo su control y a su encargo la ciudad real (*per-nesu*). Tras el visir, destacaba el Director del Tesoro encargado de la Hacienda. Otros altos cargos serían el de Director de Granero, el Superior de los Ganados, el Escriba de los Campos del Señor de las Dos Tierras (especie de director catastral), el Mayordomo Mayor del Rey (quien gestionaba las propiedades reales) etc. Había, además, unos consejos o *Kenebet*, órganos de control provincial que se encargaban de la justicia menor y cotidiana (litigios entre aldeanos, pleitos, quejas...), y una administración local dirigida por un corregidor o gobernador (Sanmartín y Serrano, 2006, p. 327).

Por encima de todos estos cargos, el faraón en esta época fortalece su poder, aunque su función principal se mantiene a lo largo de la historia de Egipto: se encargaba de mantener la *Ma'at*, el orden universal frente al caos, es decir, debía garantizar el bienestar y la unidad, mediante el culto a los dioses y la buena administración, así como proteger al país de amenazas foráneas y consolidar la posición de Egipto manteniendo su prosperidad. En consecuencia, si la crecida del Nilo, por ejemplo, no era la adecuada, o había malas cosechas o plagas, esto suponía, según la mentalidad egipcia antigua, que el faraón no desempeñaba bien su función.

B. AKHENATÓN Y NEFERTITI

Neferkheperure Amenhotep IV (1353-1337 a.C, aprox.), más conocido como Akhenatón, ha sido el centro de mayor controversia entre los egiptólogos, debido a su considerable ambigüedad cuando se trata de definir su personalidad. Ha sido admirado por algunos, y criticado por otros. Las interpretaciones de su carácter oscilan entre su caracterización como visionario realizador de un valioso cambio religioso, al instaurar el primer monoteísmo (como veremos, esto ha sido un tema muy debatido), pasando por ser

el autor de una revolución en el arte, la mentalidad y la religión egipcia, y su concepción como rey que no cumplió con los valores tradicionales y llevó a Egipto a la ruina (Watterson, 1999, p. 45). Sin embargo, es posible constatar una serie de hechos basados en evidencias, que caracterizan a este personaje histórico y que contribuyen a definir mejor su época. Se sabe que era hijo de Amenhotep III y su esposa Tiye. También hay datos sobre sus esposas: Nefertiti y Kiya, así como Tadukhipa (identificada como alguna de las otras dos, según algunos expertos, y reconocida como otra diferente, según otros) y de sus seis hijas, en orden de mayor a menor: Meretaten (“la amada de Atón”), Meketaten (“la protegida de Atón”), Ankhesenpaaten (“la que vive para Atón”), Neferneferuaten (“Perfecta es la diosa de Atón”), Neferneferure (“Perfecta es la diosa de Ra”) y Setenpere (“la elegida por Ra”), (Watterson, 1999, p. 49).

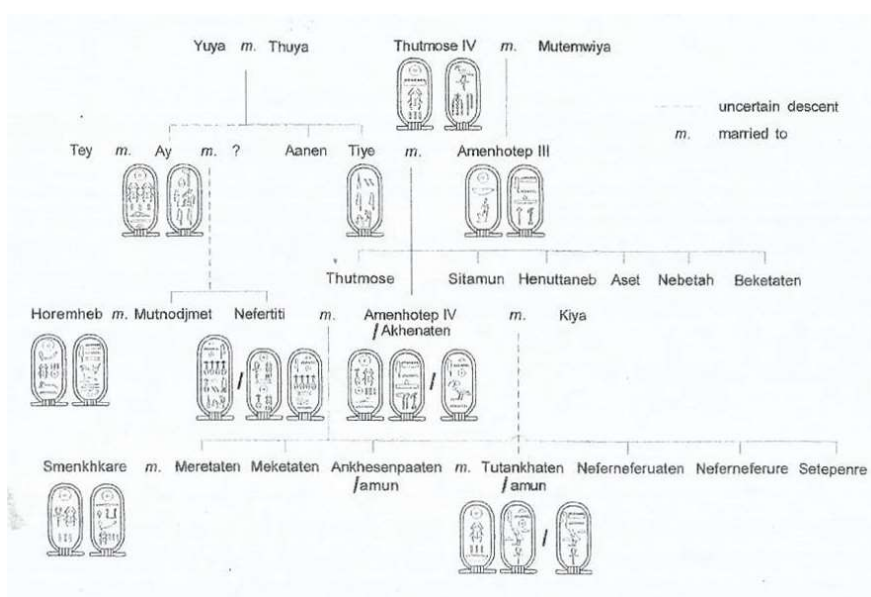


Figura 9. Árbol genealógico de la Tardía dinastía XVIII (Watterson, 1999:43)

Según Cyril Aldred, Nefertiti (“La bella mujer está presente” o “La bella ha llegado”) sería hija de Ay, quien accedería al trono tras la muerte de Tutankhamón, 10 años después de la muerte de Akhenatón. La teoría de que Ay habría sido hermano de Tiye, es sumamente atractiva, pues supondría una característica de las dinastías egipcias: el deseo de mantener el poder dentro de una misma familia mediante el incesto, para asegurar la pervivencia de la familia en el trono. Lo que sí está claro es que Nefertiti, al igual que Tiye, aparece representada en los relieves junto a su esposo y sus hijas. Akhenatón muestra una actitud cariñosa hacia ella, consolidando la imagen de Nefertiti como reina consorte, influyente y respetada, (Fig. 9) (Watterson, 1999 p. 48 y Reeves, 2005, pp. 87-89). La coronación de Amenhotep IV tuvo lugar en el templo de Amón en Tebas. Previamente, se ha aludido a la posibilidad de una corregencia planteada por los

egiptólogos, teoría que ha sido confirmada recientemente por las excavaciones de Martín Valentín y Teresa Bedman. Según esta evidencia, Amenhotep III podría haber asegurado su dinastía, vinculando paulatinamente a su hijo Amenhotep IV al trono. Sí está claro que, en el año 29 de su reinado aparece el nombre de Amenhotep IV. Cuando empieza su reinado, tanto el cargo de Sumo sacerdote de Amón como el de Ministro líder del Medio Egipto estaban concentrados en la figura de Pathmosis, si bien al final de su mandato se separarían de nuevo ambos cargos. Amenhotep IV construyó en sus primeros años, varios templos a Amón en Tebas, pero en torno al año IV de su reinado ordenó la construcción de una nueva ciudad para el culto a Atón: *Akhetatón* (“El horizonte de Atón”), en la actual Tell-el-Amarna, a 330 km al norte de Tebas. En el año V de su reinado, decidió cambiar su nombre de Amenhotep (“Amón está satisfecho”) a Akhenatón (“el espíritu glorificado de Atón”), así como el de Nefertiti (“La Bella ha legado”) a Neferneferiatón (“Perfecta es la diosa de Atón”). En el año IX de su reinado, Akhenatón borró los nombres de otras divinidades y prohibió su culto, estableciendo la persecución religiosa a quienes rindiesen culto a dioses que no fuesen Atón, iniciando incluso un período iconoclasta/teoclasta (Watterson, 1999, p. 51). Akhenatón tuvo además dos hijos: Smenkhare y Tutankhatón (posterior Tutankhamón), posiblemente ambos de Kiya (Fig. 9). Es también necesario destacar que, tradicionalmente, se ha interpretado que Akhenatón no se hizo cargo de los asuntos exteriores de Egipto como hubiera sido debido, sin embargo, esto es discutible, pues según las cartas de Amarna las relaciones, aunque no tan intensas como con Amenhotep III, sí se mantuvieron con los “estados” vasallos de Oriente Medio. Finalmente, en el año XVII del su reinado, moría Akhenatón, y dos o tres años después lo haría Nefertiti (Watterson, 1999, p. 59).

C. CONTROVERSIA EN TORNO A SU PERSONALIDAD

La personalidad de Akhenatón tan sólo empezó a cobrar gran interés a finales del siglo XIX. Pronto las teorías en torno a su figura se polarizaron y aún siguen siendo objeto de controversia en la actualidad: su apariencia física; el origen o inspiración de su nuevo culto; su relación con Nefertiti y la creación de la ciudad de Amarna (Laboury, 2012, p. 37). Lepsius, egiptólogo alemán, fue el primero en aportar una teoría sobre este faraón, presentándolo como fanático y herético; por otro lado, Petrie (descubridor de Amarna) en su *History of Egypt* (1894) aporta una perspectiva más positiva sobre su persona (Laboury, 2012, p. 38 y Reeves, 2005, pp. 12-28). Más adelante, James Henry Breasted, en 1895, tradujo los Himnos a Atón, concibiéndolo como un visionario y el primer profeta de la Historia (Laboury, 2012, p. 39). Sin embargo, sería Arthur Weigall quien en 1910 publicaría la primera biografía de Akhenatón: *The life and times of Akhenaten, pharaoh of Egypt*. Antigo alumno de Petrie, Weigall concibió a Akhenatón como el “precursor” de Cristo (Laboury, 2012, p. 39). Donald Redford y Cyril Aldred han aportado también otros puntos de vista sobre la personalidad de Akhenatón, al igual que Reeves. Al mismo

tiempo, Sigmund Freud no dudó en identificar a Moisés como transmisor del monoteísmo de Akhenatón a las tribus israelíes, en su obra *Moses and Monotheism* (Hornung, 2001, p. 15).

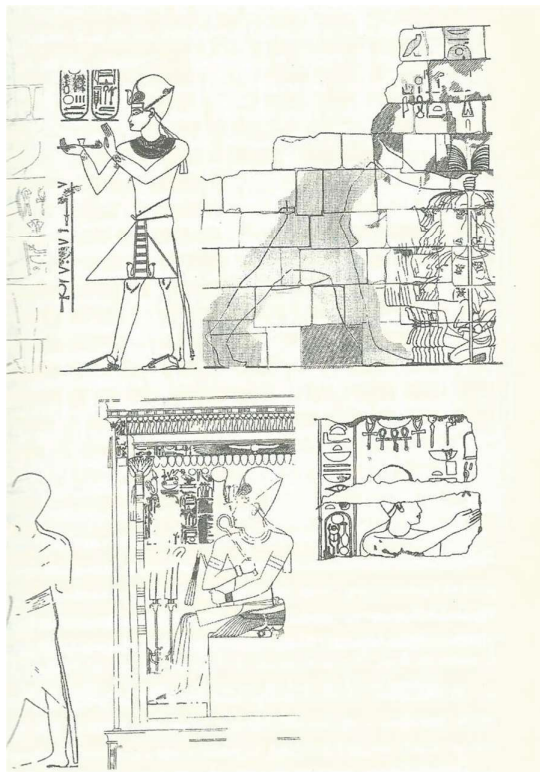


Figura 10. Primeras representaciones de Akhenatón según el arte tradicional (Laboury, 2012:259)

D. EL FÍSICO DE AKHENATÓN: ¿PATOLOGÍA O IDEALIZACIÓN?

Numerosas han sido las hipótesis respecto a este tema. Por un lado, algunos autores como Reeves (2005, pp. 84-87) o Aldred (1989, pp. 237-243) sostienen que Akhenatón podría haber padecido algún tipo de enfermedad degenerativa que provocase su ambigua apariencia representada en el arte egipcio. Sin embargo, otras hipótesis recogidas por estos mismos autores van encaminadas a pensar en una “caricaturización” o exageración de los rasgos de Akhenatón para situarlo por encima de lo humano, ensalzando su carácter divino. A pesar de esta teoría, la deformación de los cuerpos se hace extensiva a toda su familia (Nefertiti e hijas, por ejemplo). Así, se asiste a un cambio radical en la representación artística de la época, que bien podría reflejar la concepción de Akhenatón como un todo que aunaría lo femenino y lo masculino, o bien sencillamente el propio faraón decidió representarse a sí mismo y a su familia de este modo. Pero la

novedad también se extiende a la temática a representar (el faraón mostrando su cariño a su familia; su carácter de intermediario de la divinidad, etc.) y a su individualismo (tan sólo Akhenatón y su familia se representan junto a Atón) por lo que algunos expertos defienden que se trató de una estrategia para mostrar y reforzar la posición de Akhenatón (Reeves, 2005, p. 84). Aunque por supuesto, hay varias teorías al respecto, también se baraja, entre otras, la posibilidad de que Akhenatón padeciese el llamado Síndrome de Marfan, puesto que su representación artística en sus primeros años es muy similar a la precedente (Fig. 10), si bien, a medida que avanza su reinado, ésta va cambiando (Fig. 11).



Figura 11. Representación de Akhenatón en Amarna (Reeves, 2005:150)

EL CISMA⁶ DE AMARNA

APERTURA HACIA EL ATONISMO⁷: LA RELACIÓN ENTRE AKHENATÓN Y ATÓN

La palabra “Atón” frecuentemente se deja sin traducir por los egiptólogos. Esto obedece a una razón: significa “disco” (solar); se encuentran referencias desde el Reino Antiguo en objetos circulares como espejos u objetos de culto; además al mismo tiempo

6. En este trabajo se ha empleado la palabra “Cisma” como sinónimo de “Ruptura”, en consecuencia, no debe interpretarse como ruptura religiosa a modo de las sucedidas en el seno de la Iglesia cristiana, sino como un mero sinónimo.

7. “Atonismo”: término que se refiere al culto religioso solar a Atón. (Redford, 1984, p. 170).

se cree que pudo ser empleada para referirse al “disco de día”, es decir, al aspecto físico del sol (Redford 1984, p. 170 y Laboury, 2012, p. 233).

Desde el Reino Medio y sobre todo en el Imperio Nuevo, el lenguaje egipcio fue tomando prestada esta palabra para referirse a un símbolo universal: el sol, que progresivamente como, ya se ha argumentado, se fue identificando con el dios solar. En la temprana Dinastía XVIII, el interés por el culto a Ra se fue incrementando, lo cual se observa en la prevalencia del Himno al sol, inscrito normalmente en los dos lados de la entrada de un hipogeo típico del período. Como ya hemos visto, Ra se va asimilando con Amón hasta que con Tutmosis IV y su hijo Amenhotep III, abuelo y padre de Akhenatón respectivamente, establecen una relación más cercana con el disco solar en sí (Redford, 1984, p. 171). Pero en el año IV del reinado de Akhenatón, el disco solar hasta entonces identificado con Ra-Horakhty⁸ (deidad semiantropomorfa tocada con un disco solar), pasa a ser representado como el sol cuyos rayos terminan en unas manos que dan vida (*ankh*) a Akhenatón y su familia (Fig. 12). Esto significó que el dios tenía un aspecto físico en la realidad; es decir, podía ser observado (Laboury, 2012, p. 229).



Figura 12. Representación típica del arte amarniense. Akhenatón y su familia y Atón (Reeves, 2005: 147)

Akhenatón, por lo tanto, supo “aprovechar” o al menos así podría pensarse, la oportunidad que le brindaba la nueva doctrina solar, según la cual el sol era fuente de

8. Laboury (2012, p. 157): Ra-Horakhty era una de las manifestaciones de Amón-Ra (el dios sol identificado con Atón más tarde), así se distinguía entre Khepri (sol naciente) y Atum (Atón) el sol vespertino, siendo Horakhty el sol en su globalidad.

vida en la Tierra y el rey era su hijo. De hecho, en los bloques de piedra encontrados en el templo de Amón en Tebas (Karnak), los llamados *talattates*⁹ (Fig. 13), se encuentra el epíteto de Akhenatón como el “Hermoso niño (hijo) del Disco (solar)” cuya “belleza” fue “creada” por la Iluminación del cielo (Redford, 1984, p. 178). Así pues, Akhenatón, fuese intencionadamente o no, reforzó su función como hijo del dios que ocupa su trono en la Tierra: el único que puede interpretar y mediar entre Atón y la Humanidad, legitimándose así en el poder, estableciendo una Teocracia. Así pues, en términos de Hornung (2001, pp. 54-55), Atón y Akhenatón estaban muy vinculados y uno no podía ser entendido sin el otro en el contexto del período amarniense: “El dios como faraón y el Faraón como dios”.

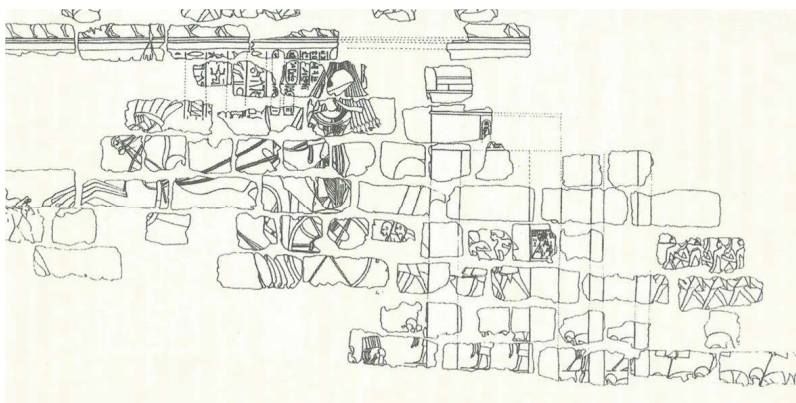


Figura 13. Reconstrucción dibujada de los talattates, Akhenatón a caballo entrando en palacio (Laboury, 2012:189)

A. LA CONTROVERSIA: ¿“MONOTEÍSMO” O “HENOTEÍSMO”?

Al implantar definitivamente este nuevo culto solar, Akhenatón consolidó su dogma. Sin embargo, existen diferentes hipótesis acerca de su pensamiento religioso. Jan Assmann matiza muy bien que los conceptos religiosos de “monoteísmo” y “politeísmo”, así como “henoteísmo” proceden de debates y argumentaciones originados en el seno de la Iglesia en los siglos XVII y XVIII, y en consecuencia, no son propios de la sociedad del Antiguo Egipto (Assmann, 2006, p. 39). Algunos expertos, entre ellos Assmann, sostienen que “el criterio” (según el cual debería establecerse si la nueva religión prendía ser monoteísta o henoteísta) “no es la unidad del dios, sino la negación de otros dioses” (Assmann, 2006, p. 39). Respecto a este tema, la concepción de Akhenatón de su propia religión en un primer momento no está clara: hasta el año V de su reinado no se prohíben otros dioses, sin embargo desde entonces el plural “dioses” es suprimido de las inscripciones y no se observa su uso; las representaciones de Amón desaparecen, y los nombres que contenían la palabra “Amón” son cambiados (lo cual se manifiesta en la realeza también: Amenhotep = Akhenatón, por ejemplo) (Redford, 1984, p. 176). Por

9. Bloques estandarizados de 52,5 cm (largo) x 26,25(ancho) cm x22,5 cm (alto). Descubiertos por Lepsius y abordados por Jean Luc Chapaz, sobre todo.

lo tanto, podría afirmarse que la nueva religión comenzó siendo “henoteísta” –podría afirmarse- puesto que la supremacía del dios Atón era evidente, si bien en un principio, convivía con otros dioses como Osiris, Anubis...

Pero desde el año V con la fundación de Amarna se constata un cambio radical alcanzando incluso un momento “teoclasta”, que llega a considerarse el primer monoteísmo de la historia, y a que algunos expertos identifican a Akhenatón con la figura de un profeta: Moisés (Assmann, 1997, p. 59), identificación que se debió a las traducciones de Manetón y de Flavio Josefo.

FUNDACIÓN DE AKHETATÓN: EL HORIZONTE DE ATÓN

A. OBJETO DE SU FUNDACIÓN

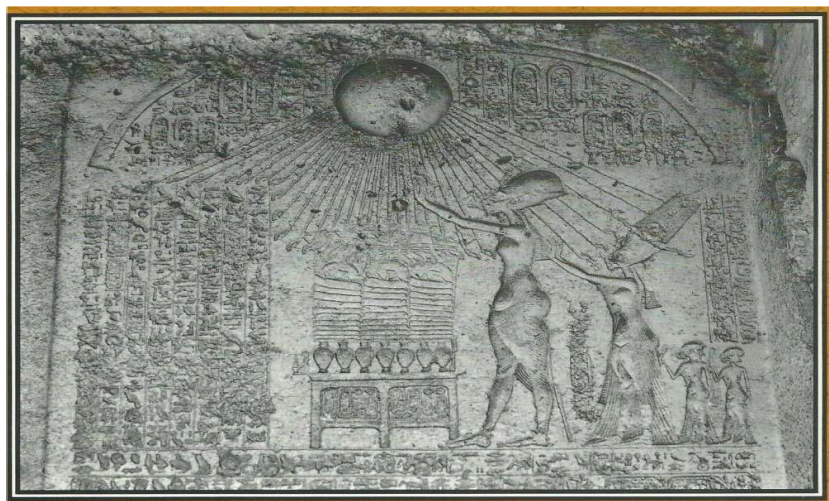


Figura 14. Ejemplo de estela de los límites en Amarna (portada de Murnane & Van Siclen, 1993)

Los motivos que llevaron a Amenhotep IV a establecerse en la actual Tell-el-Amarna (Akhetatón) no están claros, aunque supuso la primera evidencia de su deseo de cambio religioso. Sin embargo, existen diversas teorías al respecto que serán debatidas en este trabajo. Es un hecho contrastado, por el contrario, que en el año IV de su reinado, Akhenatón (Amenhotep IV) decidió comenzar la construcción de una nueva ciudad para la nueva deidad, Atón. Esta ciudad se situaría a medio camino entre la capital administrativa del momento (Menfis) y la religiosa tradicional (Tebas). Sin embargo, su construcción no empezaría hasta el año V, cuando paralelamente, Akhenatón decidió dar rienda suelta a su verdadera intención iconoclasta (Redford, 1984, p. 140). Así, como ya se ha comentado,

Amenhotep IV (Amenofis IV, también) cambia su nombre, y reemplaza el nombre de Amón por el del nuevo dios Atón.

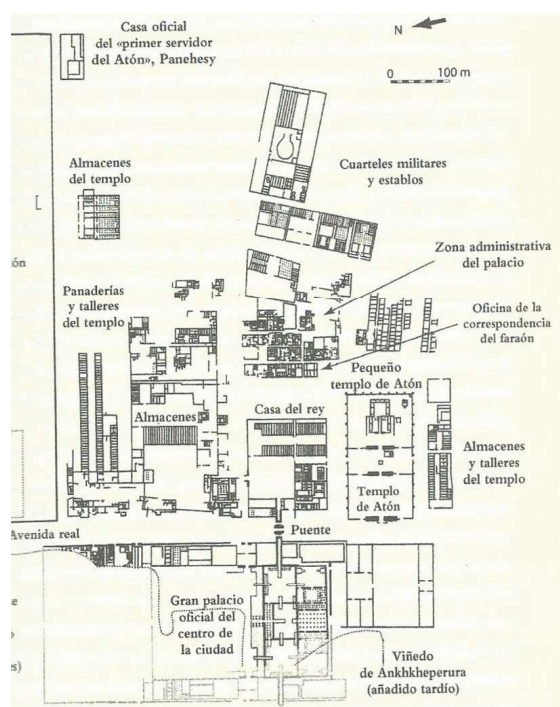


Figura 15. Plano de Amarna
(Laboury, 2012:307)

Akhetatón o “el Horizonte de Atón” pretendía ser una nueva ciudad situada en un territorio virgen al este del Nilo. Los primeros edificios fueron los palacios y templos de la denominada hoy “ciudad central” o “núcleo central”. Su construcción supuso un reto pues debía hacerse en poco tiempo para alojar a nobles, oficiales, trabajadores y sirvientes junto con sus familias (Redford 1984, p. 81).

Akhenatón estableció además las llamadas “estelas de los límites”, grandes relieves en las rocas que limitaban la ciudad de Amarna y estaban pensadas para dirigirse a la nueva divinidad: Atón (Fig. 14). En ellas se incluyen la “proclamación temprana” y la “tardía” a modo de discurso realizado por Akhenatón. En la proclamación temprana, el faraón aporta el año de su reinado, su titularidad concedida por Atón, la titularidad de Nefertiti, el traslado de la corte real, el descubrimiento y fundación de Akhetatón y juramentos reales y de la fundación de la ciudad. A través de estas estelas podría llegar a adivinarse la intención del rey al cambiar de ciudad, pues en la “proclamación temprana” afirma: “[...] Ningún oficial me ha aconsejado sobre ello (y) ninguna persona del territorio entero (Egipto) lo ha hecho (...) para construir el “Horizonte del Orbe (solar)” en este lugar distante. Fue el Orbe (disco solar) mi padre quien me aconsejó sobre ello, por

ello debe ser construida para él (la ciudad) como “el Horizonte del Orbe¹⁰”. (...)”. Esta declaración revelaría que el motivo de Akhenatón no habría sido una “artimaña” fruto de conjuras palaciegas. Sin embargo es discutible, pues es difícil esclarecer una única causa; aunque el motivo principal hubiera sido una revelación divina – como afirmaba el faraón-escondía, sin lugar a dudas, una intención política, al trasladar la corte (itinerante en un principio) a la nueva ciudad (Reeves, 2005, p. 111). Por otra parte, la mala conservación de estas estelas hace difícil determinar con claridad todos los detalles de la fundación de la nueva urbe (Fig. 15 y 16).

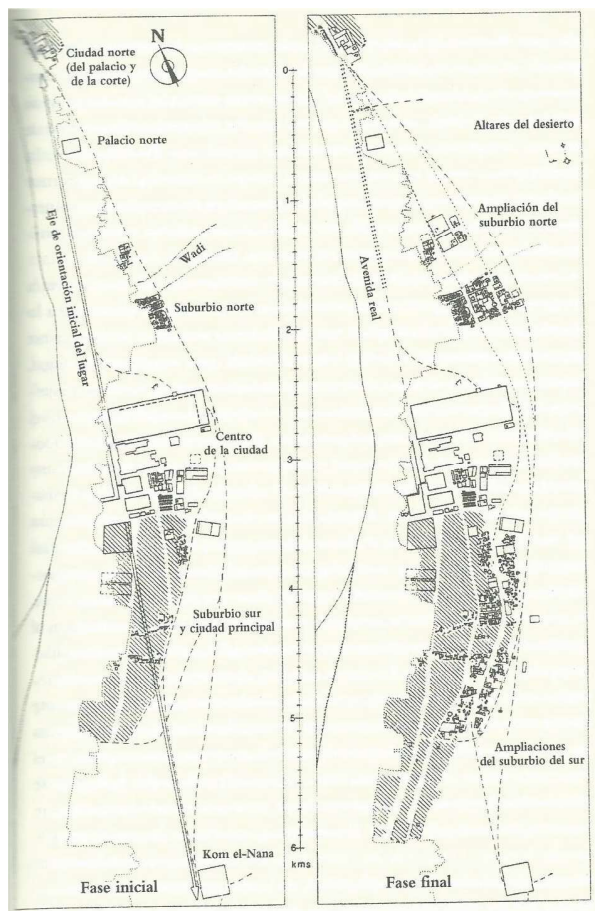


Figura 16. Planos de Amarna
(Laboury, 2012: 315)

B. LAS ESTELAS DE LOS LÍMITES

Son la principal fuente a la hora de documentar la fundación de Amarna o Akhetatón. La primera de un total de 15 fue descubierta en el lado oeste por Claude Sicard en 1714 y es conocida como estela A. En 1840, Anthony Charles Harris descubrió la

10. Traducción a partir de MURNANE y SICLEN, 1993: 37.

estela U en el lado este, pero sería Karl Richard Lepsius, líder de la expedición prusiana a Egipto, quien primero publicaría las inscripciones de estos monumentos. Hasta 1908, los egiptólogos no pudieron consultar los textos enteros, hasta que Norman de Garis Davies y más recientemente Murnane y Van Siclen III publicaron una colección exhaustiva y fiable (aunque no exenta de carencias debido a la mala conservación de las estelas). Se han clasificado en dos grandes grupos atendiendo a su contenido: el primero datado del año V del reinado de Akhenatón, incluye las estelas M, X y K, pertenecientes a “la proclamación temprana” de Akhenatón; el segundo grupo comprende 11 estelas datadas en el año VI, que corresponden a los juramentos del faraón a Atón, y por último una pequeña y mal conservada estela llamada estela L (Reeves, 2005, pp. 107-108).

Las estelas son de gran altura y anchura (más de tres metros de alto generalmente), Se trata de relieves en las rocas que incluyen un gran texto e imágenes de Akhenatón y su familia venerando a Atón y obteniendo su protección. Al estar realizadas en sitios poco accesibles, se podría afirmar que el receptor del mensaje no sería el pueblo, sino la divinidad, el propio Atón.

C. UNA CIUDAD DEDICADA A ATÓN

Tal y como muestra la iconografía de los relieves de la actual *Tell-el-Amarna*, el “Horizonte de Atón” fue construido para este dios. A pesar de que había un centro administrativo y viviendas de trabajadores, la importancia de los complejos religiosos y palaciales es destacable, y así lo confirman las evidencias arqueológicas que se pueden extraer de estos emplazamientos. Akhenatón concebía a su dios como disco solar que garantizaría la vida en la Tierra y en consecuencia, la luz cobraría una gran importancia: los templos no tendrían cubierta, puesto que el dios Atón debía ser contemplado durante el culto (Hornung, 2001, pp. 70-71).

La fundación de Akhetatón podría ser considerada como el primer paso del faraón hacia el Atonismo. No nos centraremos en el complejo arqueológico de *Tell-el-Amarna* en detalle, sin embargo, es preciso mencionar que los restos encontrados en esta ciudad son imprescindibles a la hora de intentar establecer las causas que llevaron a Akhenatón a cambiar el culto religioso, causando una revolución artística, política, religiosa y socio-cultural sin precedentes en la historia antigua de Egipto.

Sería muy fácil interpretar que Akhenatón decidió la creación de este nuevo enclave urbano en su obcecación y obsesión por el culto solar a Atón. Sin embargo, las causas que se ocultan tras este hecho merecen ser analizadas, pues detrás del pretexto religioso podría encontrarse un entramado político complejo y de suma trascendencia para entender mejor este momento histórico. Así pues, en los siguientes apartados, intentaremos abordar qué llevó a este faraón a la ruptura religiosa y todo lo que implicaba.

CAUSAS POLÍTICAS QUE LLEVARÍAN A LA RUPTURA RELIGIOSA

Como ya hemos visto, en la temprana dinastía XVIII, el clero de Amón había adquirido un amplio poder que permitió a los sacerdotes controlar la administración y la economía de sus propiedades e influir en las decisiones políticas del faraón. Esto sería explicado, como apunta Reeves, porque los oráculos eran empleados, en algunos casos, para la legitimación del rey o reina (el caso de Hatshepsut), y en compensación los gobernantes devolvían el favor concediendo títulos, propiedades o cargos hereditarios administrativos o religiosos, como compensación o premio a los servicios del clero (Reeves, 2005, p. 33).

Esta situación cambió de modo radical cuando Akhenatón accedió al trono y decidió emprender una reacción contra el clero de Amón, posiblemente tras la muerte de Amenhotep III, suprimiendo el nombre de Amón de cada monumento (Hari, 1985, p. 15). Poco a poco, la nueva religión se fue radicalizando hasta que, como resultado del proceso, el plural “dioses” fue eliminado, no sólo en Tebas o Karnak. Además, el nombre de Amón fue retirado incluso del Obelisco de Hatshepsut y de su templo en *Deir-el-Bahari* (Hari 1985, pp. 15-16). Por otro lado, este proceso de intolerancia religiosa no podría haberse llevado a cabo sin el apoyo del ejército. Esta idea, según Van Dijk, demuestra la razón por la que la “reforma” religiosa de Akhenatón se llevaría a cabo (Van Dijk, 2000, p. 270). Siguiendo esta hipótesis, se podría interpretar que Akhenatón empleó su nuevo culto para reforzar la monarquía, haciéndose representar como el único mediador entre Atón y la Humanidad. Como afirma Redford, para Akhenatón, el disco solar legitimaría la monarquía divina y a sí mismo como gobernante absoluto (Redford, 1984, p. 178). Sin embargo, otro factor político importante, que debería ser considerado, sería la influencia de la corte real. Los favoritos del rey, administradores y nodrizas, podían manipular e influir en las decisiones políticas, creando rivalidades con la finalidad de beneficiarse. Por ejemplo, un hijo/hija ilegítimo del faraón podía ser empleado como instrumento para obtener un mejor estatus social y enriquecerse (Redford, 1984, p. 164).

Finalmente, otro posible motivo político sería mostrar una imagen internacional del Imperio egipcio como Imperio fuerte y unificado para advertir a sus vasallos sobre las consecuencias de establecer alianzas en su contra (Van Dijk, 2000, p. 170).

MOTIVACIONES DE ÍNDOLE RELIGIOSA QUE LLEVARÍAN AL CAMBIO

Además de los factores políticos expuestos, existen una serie de motivaciones religiosas que también es necesario destacar. Para analizar en profundidad estas causas, en primer lugar debemos tener presente que la evolución del pensamiento de Akhenatón es de suma importancia para entenderlas. Como ya hemos mencionado, Akhenatón fue criado en el culto heliopolitano, a pesar de que decidió cambiarlo posteriormente. Además, la influencia de Tutmosis IV y Amenhotep III y su cercano contacto con el disco solar

constituyeron un factor de influencia en Akhenatón. Sin embargo, este faraón sostenía (como ya hemos visto en los límites de las estelas) que fundó Amarna por sí mismo como regalo a Atón y no por influencias de terceros. Junto a la fundación de la nueva capital, hay otros hechos que pueden ser considerados como cambios religiosos: la adopción de una nueva iconografía del disco solar, el cambio de nombre del propio Akhenatón o la prohibición e intolerancia hacia otras deidades. Todos ellos son gestos simbólicos que contribuyeron a establecer ese nuevo culto de modo progresivo. Sin embargo, las causas que motivaron al faraón no están esclarecidas, girando en torno a ese posible “fervor” religioso, o bien a una estrategia política. En los últimos tiempos, los expertos se han inclinado más hacia los motivos políticos que al cambio religioso; sin embargo, es necesario matizar que el cambio de mentalidad que se produjo en la época, obedeció no solamente al capricho de un rey, sino que fue el culmen de la radicalización de la teología solar que ya se venía desarrollando con sus predecesores, como ya hemos mencionado anteriormente. En consecuencia, no debemos llevarnos a engaño, Akhenatón, consciente o inconscientemente, marcó una nueva etapa en el pensamiento de la época, que no sólo se limita a lo religioso, sino a los ámbitos político, artístico y social.

Es a menudo un hecho aceptado que Akhenatón estableció el “Monoteísmo” en Egipto, o al menos redujo el culto a otros dioses. Hay dos posturas enfrentadas en cuanto a este tema. Por un lado, los autores que defienden la teoría de que el nuevo dios, Atón, era el dios supremo aunque otras divinidades podían existir al mismo tiempo (Laboury 2012, p. 251), y por otro, aquéllos que afirman que Akhenatón estableció una cruel persecución contra los enemigos de la nueva religión (Hari, 1985, p. 14). Ambas ideas son apoyadas por diferentes evidencias: la primera teoría se sustenta con el hecho de que otros cultos a diferentes dioses se practicaron al mismo tiempo que se rendía culto a Atón, especialmente aquellos dioses a quienes se rendía un culto personal: Hapy, Hathor o Sobek (Hari, 1985, p. 14). La segunda es apoyada por la evidencia de la supresión del nombre de Amón de los monumentos y la prohibición del culto a otros dioses.

CONSECUENCIAS EN LA SOCIEDAD, RELIGIÓN, DIPLOMACIA Y ARTE

La ruptura llevada a cabo por Akhenatón en detrimento del tradicional culto a Amón tuvo una serie de consecuencias que condujeron a este acontecimiento a convertirse en una auténtica “revolución”.

A. SOCIEDAD Y ECONOMÍA

En primer lugar, el cambio religioso tuvo especial impacto en la sociedad y la economía del Egipto de este momento. A finales del reinado de Akhenatón, el gobierno se hallaba centralizado en torno a la figura del rey. Esto significó, en cuanto a economía, que la mayor parte del producto de las tierras de los templos, destinada al culto de las deidades

tradicionales de Egipto, se reasignó a los santuarios de Atón, en Tebas y Amarna. Al mismo tiempo, se incrementaron los impuestos para poder costear la construcción de la nueva ciudad dedicada a Atón; todo ello incrementado desde el año V de su reinado (Singer, 2002, p. 185). También cabe mencionar, como sostiene Reeves (2005, p. 155), que el hecho de que Akhenatón descuidara la política exterior repercutió a largo plazo en la recaudación de impuestos a los estados vasallos de Egipto, que en algunos casos se negaron a pagar, con lo cual se habrían incrementado los impuestos a nivel “nacional”.

Además es importante destacar que el verdadero motor económico de Egipto durante siglos había sido el clero de Amón, que ahora veía las puertas de sus templos cerradas y en ellos gobernaba la corrupción. Durante el reinado de sus predecesores, había sido el clero de Amón el principal administrador económico y dirigente político de Egipto, que se veía ahora sustituido por un nuevo grupo social sin experiencia en la administración del Estado.

Por otro lado, este nuevo grupo concebido para que la centralización económica funcionase, estaba formado por lo que la historiografía posterior denominaría “los sin nombre”, un cuerpo de funcionariado falto de experiencia y tradición en cuanto a la administración del Estado (Singer, 2002, p. 186). De esto se deduce que Akhenatón decidió sustituir a numerosos oficiales de sus cargos, lo cual unido al descontento religioso supondría, a la larga, una enorme desventaja para el mantenimiento de su poder.

B. RELIGIÓN

Desde el año IV de su reinado, Akhenatón instauró una serie de innovaciones en el contexto religioso (Singer, 2002, pp. 173-179):

- El nombre del dios Atón comienza a ser inscrito en un cartucho similar al que albergaba los nombres de los reyes y reinas de Egipto.
- Los cambios de nombre de Amenhotep IV, Nefertiti, sus hijas y algunos oficiales.
- La fundación de *Akhetatón* (Amarna).
- La prohibición del culto a otros dioses (si bien en Amarna se han encontrado pruebas de diversos cultos a Thot –dios de la sabiduría-, Ptah –divinidad menfita-, y Bes o Thoeris –deidades del corazón, las dos últimas-, según Reeves (2005, p. 139) (Fig. 17).
- Supresión de estatuas de otros dioses que no fueran Atón.
- Cambios en el culto divino: se suprimió la adoración, la unción, la purificación con agua, la presentación del ojo de Horus y la ofrenda de *Ma'at*.
- Los templos de Atón se abrieron al común del pueblo y se suprimió su techo para que pudiera ser observado el disco solar.

- Las ofrendas consistían en frutas y flores, y la principal forma de alabanza era la recitación de los himnos a Atón).

C. ÁMBITO FUNERARIO

En este plano religioso se dieron también diversas innovaciones (Singer, 2002, pp. 177-179):

- En un principio pervivió el culto a Osiris, pero, en general, se evitó la mención de los dioses relacionados con el mundo subterráneo –Anubis u Osiris- recurriendo a su designación mediante epítetos –“El que abre los caminos” (Anubis) y “El Señor de la Eternidad” o “Señor de Abidos” (Osiris)-.
- Se simplificó el formulismo de los ritos funerarios osirianos.
- Las expresiones reservadas a Osiris hasta entonces, se compartirían con Ra-Horakhty y Atón.

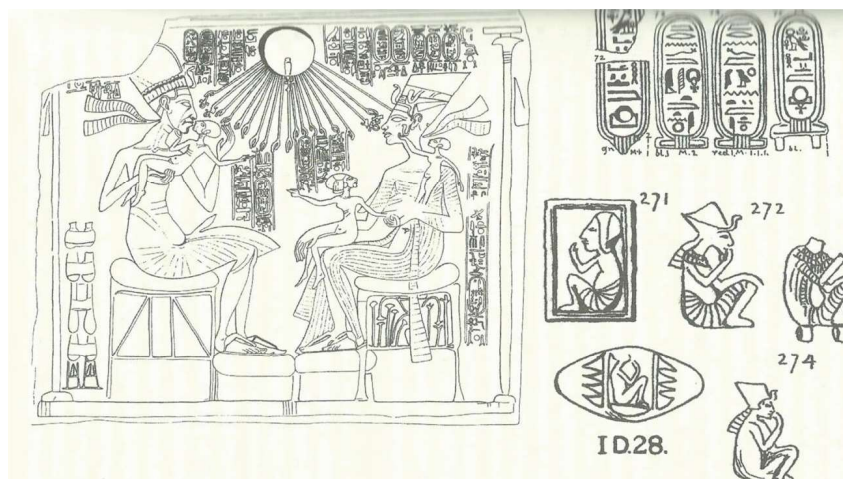


Figura 17. Objetos de culto hallados en Amarna (Laboury, 2012: 351)

- El Juicio a los muertos fue eliminado y la felicidad póstuma se hallaba en el ciclo del sol (navegación solar).
- Los *ushebtis*¹¹ o “respondientes” serían usados ya no para invocar a Osiris, sino a Atón.
- Los vasos canopes siguen empleándose pero las figuras de los dioses tradicionales en ellos representados son sustituidas por las del dios Ra-Horakhty.

11. Pequeñas estatuillas generalmente de Madera, concebidas para ayudar en el más allá al muerto, en el desempeño de determinadas tareas.

- Las plegarias y fórmulas funerarias se simplificaron dirigiéndose paulatinamente tan sólo a Atón, Akhenatón, Nefertiti y su familia.

D. DIPLOMACIA (POLÍTICA EXTERIOR)

A menudo se acusa a Akhenatón de haberse centrado en la política interior de Egipto dejando de lado la política exterior. La dinastía XVIII se caracterizó por llevar a cabo numerosas acciones militares (el caso de Tutmosis III, por ejemplo). Amenhotep III, el padre de Akhenatón, ya había iniciado una incipiente diplomacia que llevaría al Egipto de su época a convertirse en un Imperio. Sin embargo, cuando su hijo accedió al poder la situación comenzó a cambiar, como lo prueban las llamadas “Cartas de Amarna”, correspondencia establecida entre los faraones Amenhotep III y Akhenatón con los “grandes reyes” (Mittani, Babilonia y Hatti), y también con otros estados vasallos. Se trata de 350 tablillas pequeñas de arcilla escritas en cuneiforme acádico y babilonio, *lingua franca* del momento (Aldred, 1989, p. 191).



Figura 18. Mapa del contexto internacional de Egipto en la época de Amarna (Laboury, 2012:362)

La política matrimonial junto a las alianzas político-militares fueron las principales formas de diplomacia de la época. Egipto obtenía de Próximo Oriente recursos de importancia, sobre todo estaño y cobre, necesarios para fabricar bronce. Durante el reinado de Akhenatón, la situación política giró en torno al principal enemigo de Egipto, los hititas provenientes de *Hatti*, en Asia Menor, que pretendían expandirse más allá del río Orontes (Fig. 18).

A pesar de la visión de la historiografía tradicional de Akhenatón como faraón que descuidó la política exterior egipcia, podría afirmarse que durante su período amarniense se ocupó de este asunto, prueba de ello es que en el año XII de su reinado se celebró una fiesta en la que recibió tributos de países extranjeros. Esta ceremonia fue recogida para la

posteridad en capillas funerarias de los nobles de Amarna (Fig. 19 y 20): las tumbas de Merire II, intendente de la heredad real de Nefertiti, y la de Huya, intendente de la madre de Akhenatón (Laboury, 2012, p. 357).

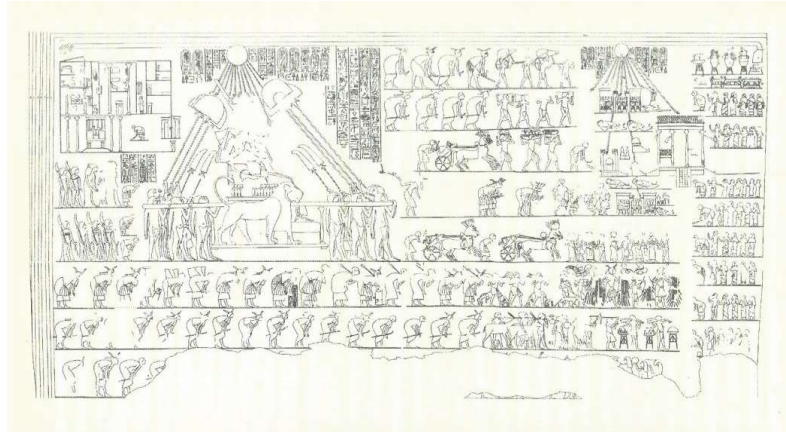


Figura 19. Tumba de Huya. Recepción de tributos. Año 12 de Akhenatón (Laboury, 2012:358)

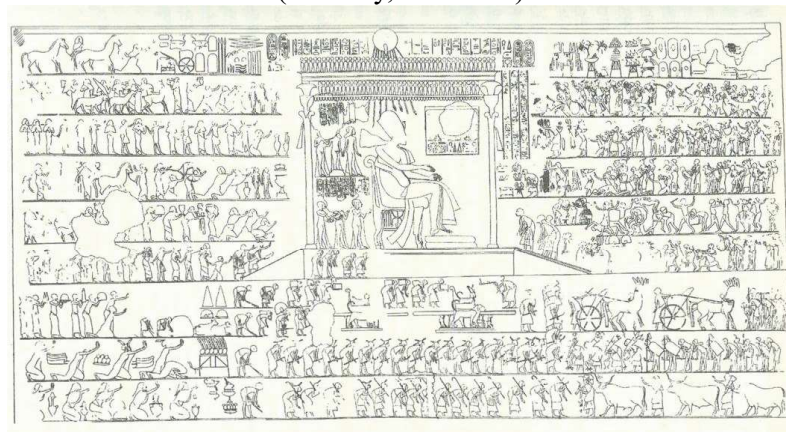


Figura 20. Recepción de tributos según la tumba de Merire II en el año 12 de Akhenatón (Laboury, 2012:359)

E. ARTE

El arte cambió de modo radical durante la ruptura de Amarna. Ello pudo deberse a que los artistas se vieron liberados de las convenciones religiosas anteriores y se les pedía, ahora, hacer un mayor hincapié en la “alegría y belleza de la naturaleza” (David, 2002, pp. 210-211). Si bien en los primeros años de reinado de Akhenatón, el faraón se hizo representar según el canon tradicional egipcio (idealizado), desde que cambió el culto, su arte se renovó (Fig. 21).

El arte de Amarna podría ser considerado como “naturalista” y “realista” frente al idealizado y rígido estilo egipcio precedente. Sin embargo, este naturalismo no implicaba

que el arte se ciñera a la realidad, sino que, en ocasiones rayaría en la caricatura y la deformación (Singer, 2002, p. 180).

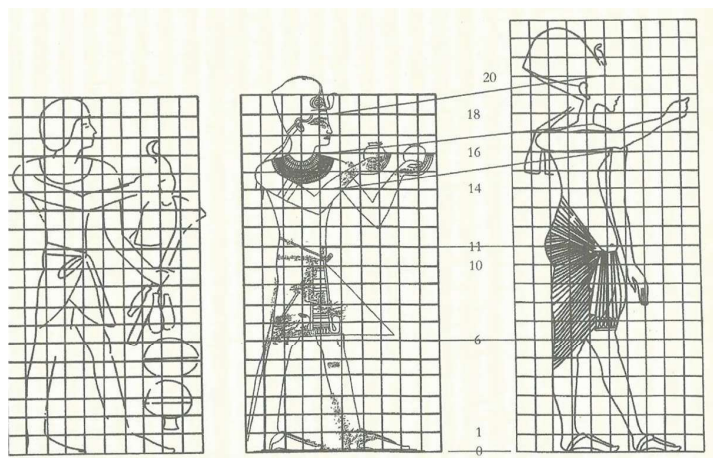


Figura 21. Variación en el canon artístico (Laboury, 2012:268)

Uno de los objetivos del arte amarniano fue el abandono de las formas artísticas que concebían la naturaleza como una realidad eterna e inmutable. Se integraron nuevos conceptos como el espacio y el tiempo, y nuevos temas relacionados con la vida cotidiana (Singer, 2002, p. 181).

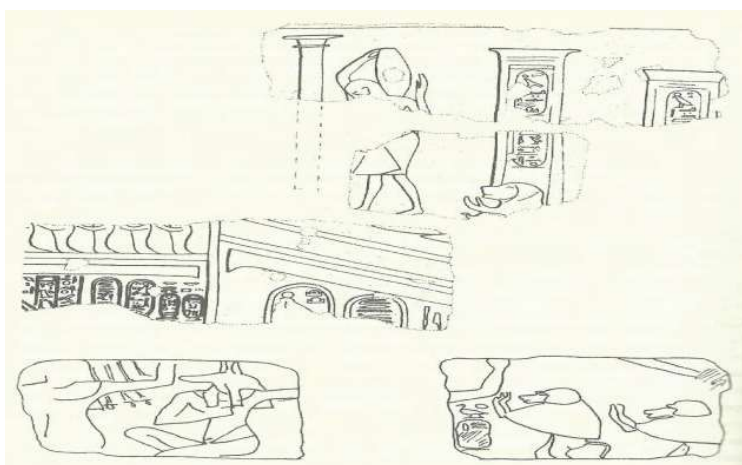


Figura 22. Diversos talattates (Laboury, 2012:147).

F. LA IMAGEN REAL

Frente al arte hierático, rígido y basado en las líneas rectas, el arte amarniense se centrará en el juego de curva y contra-curva, el alargamiento de las extremidades, los ojos almendrados, el aire andrógino...Todas ellas serán las características del nuevo arte (Laboury, 2012, p. 262). El rey y la reina son representados de modo dinámico y fluido,

en actitud cariñosa hacia sus hijas y entre ellos (Fig. 22 y 23). Este arte tenía un carácter, en un principio, elitista pues sería pensado para representar al rey y la familia real como únicos intermediarios próximos a la divinidad: Atón extiende sus rayos sobre la familia real dándoles vida y protegiéndolos. Este carácter de piedad personal fue resaltado por la mayor parte de los estudiosos como un medio para potenciar el poder real. Las novedades son numerosas: el rey abraza y besa a sus hijas y coge de la mano a Nefertiti, por ejemplo.

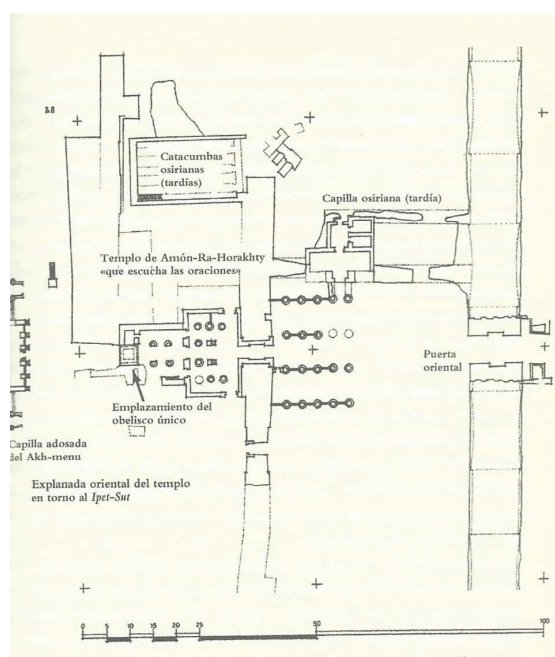


Figura 23. Sector este de Karnak (Luxor, Tebas), (Laboury 2012:148).

EL FRACASO DEL CULTO A AMÓN

La religión de Atón no sedujo a la sociedad egipcia del momento por diversos motivos tal y como apunta Rosalie David (2002, pp. 204-205). Entre ellos destaca que la sociedad egipcia, al igual que las sociedades antiguas de Próximo Oriente, en general, no distinguían entre conceptos tales como “monoteísmo” y “politeísmo”, o bien no concebían una separación clara y consistente entre lo religioso y lo político. Debido a esto, la ruptura de Amarna debió suponer en su momento un giro demasiado radical para la mentalidad egipcia del momento, que de repente vio cómo su culto se relegaba a un único dios. Como ya hemos mencionado, en la práctica, por supuesto, el culto a deidades locales pervivió incluso en Amarna, pero el hecho de proclamar una única divinidad como creadora de Todo y de la Vida, así como de identificar al nuevo dios con el faraón (lo cual ha dado lugar a que algunos expertos como Reeves denominasen a Akhenatón “profeta” de Atón)

o a éste como único intermediario, sin delegaciones, del dios con la Humanidad, sí supuso un cambio radical en la concepción egipcia de la religión. Sin embargo, el culto a Atón no se sostuvo en el tiempo; las causas las podemos buscar en la debilidad de sus sucesores; el descontento social; la pobreza de la economía; la presión de los Hititas; la propia muerte de los partidarios de Atón o bien la ausencia de una figura con el carisma suficiente para mantener el culto. Es preciso mencionar que lo más probable es que se debiera a una combinación de una serie de factores sociopolíticos que ligados a la debilidad militar (en el reinado de Akhenatón se documenta alguna expedición a Nubia pero no una intensa actividad militar como la de Tutmosis III, por ejemplo) podrían haber desembocado en el ocaso de la “Herejía” consolidada con Akhenatón.

LOS SUCESOES

Akhenatón murió en el año XVII de su reinado y su muerte sumió a Egipto en una situación de indefensión y peligro, pues dejaba tres hijos con muy poca experiencia en el gobierno y un Imperio amenazado por la frontera norte –Hititas- y presa de las intrigas de los cortesanos (Laboury, 2012, p. 401).

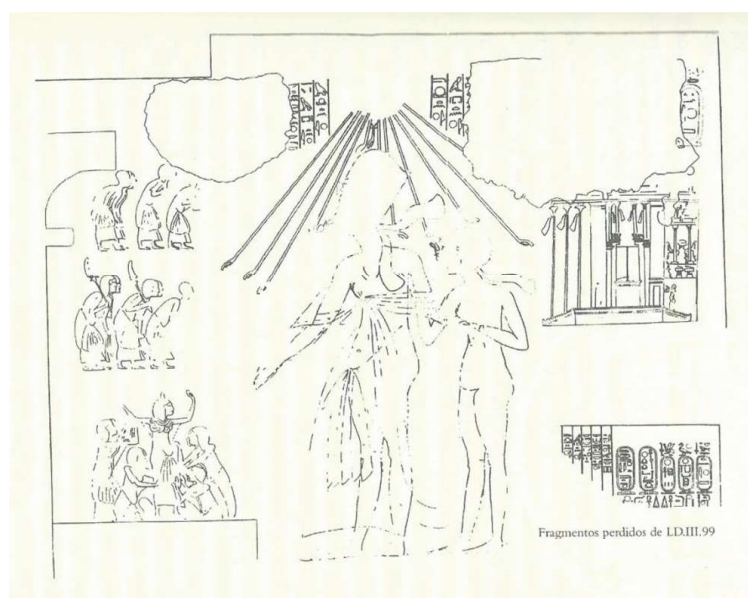


Figura 24. Smenkhare y Meritaton en la tumba de Merire II en Amarna (Laboury, 2012:409)

La sucesión de Akhenatón es una cuestión que también ha suscitado numerosos debates. En principio, ha sido aceptada la teoría de que a su muerte Esmenkara le

habría sucedido, y a éste, Meritatón o Neferneferuatón, después de la cual reinaría Ankhesenpaatón y Tutankhamón (Dodson y Hilton, 1990, pp. 144-145). Sin embargo, ciñéndonos a los hechos y dejando de lado las numerosas especulaciones, las momias encontradas corresponderían a Ankhkheperura (“Aquél que vive de las transformaciones de Ra”) y Smenkhará (“Aquél a quien el *Ka* de Ra vuelve eficaz”) al que no se le puede atribuir con seguridad un mobiliario funerario propio, a excepción de un bloque de Menfis hoy perdido (Laboury, 2012, p. 408).

El siguiente faraón del que se tiene constancia posee el mismo nombre de coronamiento que Smenkhará: Ankhkheperura, pero en femenino: Ankhkheperura (“Aquella que vive de las transformaciones de Ra”). Sus epítetos de “La amada de Uaenra” o “La amada de(l) Atón: Mer(i)tatón” o “Bella es la belleza del Atón: Neferneferuatón” identificarían a esta mujer con la primogénita de Akhenatón.

Sin embargo, conocemos que Meritatón se habría negado a casarse con un príncipe hitita, según la correspondencia con Shuppiluliuma; así es posible deducir que estaba destinada a casarse con Smenkhará, pues se sabe con certeza (Fig. 24) que ha habido una relación entre ambos (Laboury, 2012, p. 412), pues aparecen representados en Amarna. A su vez, Meritatón tenía una hermana pequeña Ankhesenpaatón, quien habría contraído nupcias con el futuro Tutankhamón, el restaurador del culto a Amón.

A pesar de que la sucesión no está clara, tradicionalmente se ha venido aceptando que a Akhenatón le sucedió Nefertiti. Tras la muerte de ésta, accederían al trono Smenkhará y Meritatón, a quienes sucederían Ankhesenpaatón y Tutankhamón. A la muerte prematura de éste último, le sucedió Ay, y tras éste, Horemheb, principal encargado de la *Damnatio Memoriae* de Akhenatón, como veremos en el siguiente apartado.

RESTAURACIÓN DEL CULTO A AMÓN

Cuando Tutankhatón accedió al trono con tan sólo 17 o 18 años de edad se enfrentó a una situación adversa heredada del Atonismo. La sociedad estaba desgastada y la economía también; el cambio religioso había afectado asimismo a las familias de oficiales poderosos de la anterior época de Amón. Todo ello acabó derivando en una situación insostenible a la que debió enfrentarse el joven Tutankhatón.

A. LA COEXISTENCIA

Tutankhatón, según los estudios de Reeves (2005, p. 179), habría sido posiblemente hijo de Akhenatón y Kiya, criado por su nodriza Maia, de la que sabemos gracias al descubrimiento en *Saqqara* de Alain Pierre Zivie. Se cree que en el año III o IV de su reinado decidió cambiar su nombre por el de Tutankhamón (“La imagen viviente de Amón”), modificando también el de su mujer y hermanastra, Ankhesenpaatón por

Ankhesenamón. De su sucesión de nombres se deriva que Tutankhatón convivió con el Atonismo. Hay evidencias, además, de que no repudió la perspectiva de Akhenatón, pues en su famoso trono de oro (Fig. 25) se asume claramente la iconografía amarniense, concebida en un primer momento para el propio Akhenatón (Reeves, 2005, p. 181). La filosofía de Amarna continuó algunos años en convivencia con la religión de Amón, los templos de Atón siguieron funcionando con el personal adecuado. Esto acabaría con la muerte de Ay. De hecho, se ha interpretado que dicha simultaneidad podría haber sido una estrategia de Ay para conservar el Atonismo. Sin embargo, sus esfuerzos fracasarían, pues sin la carismática figura de Akhenatón, el culto a Atón estaba destinado a desaparecer.

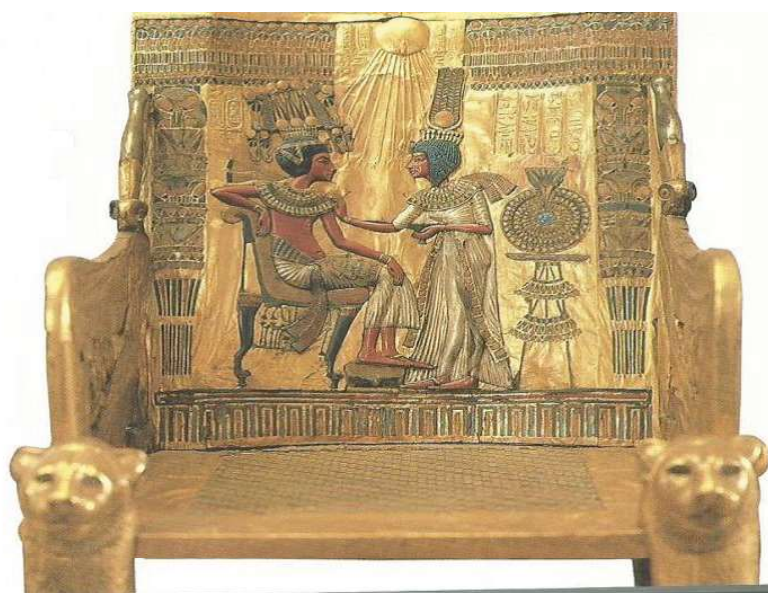


Figura 25. Trono de Tutankhamón, con iconografía aún amarniense. (Reeves, 2005:181).

b. La estela de la restauración

En esta estela, Tutankhamón pretendía restablecer simbólicamente el poder del clero de Amón y de su dios; es decir, el culto tradicional que se había visto relegado durante el interludio de Amarna (Fig. 26). Tal y como su nombre indica simbolizaba la “restauración” de la religión tradicional con todos sus cultos.

C. AY Y SU INFLUENCIA

Ay sigue siendo una figura oscurecida y misteriosa. Sin embargo, hay indicios de que tuvo relación de parentesco con Akhenatón y podría haber sido el padre de Nefertiti. Sabemos también que gozaba de influencia sobre Tutankhamón y que previamente en Amarna ya había gozado de poder como ejecutor del régimen atoniano. Se ha interpretado

su papel como el de “conciliador” entre la religión de Amón y lo que quedaba de la de Atón. Actualmente existen dudas acerca de cómo accedió al trono de Egipto. Tradicionalmente se le había relacionado con el posible asesinato de Tutankhamón debido a la muerte prematura de éste; sin embargo, recientes investigaciones han demostrado que Tutankhamón murió de malaria, o al menos esta ha sido la última hipótesis sostenida por los expertos. Aunque especialistas como Reeves (2005, pp. 187-189) sostienen que el debate debe continuar, pues aún hay muchas incógnitas por despejar en torno a la figura de Ay y la consolidación de la incipiente restauración del culto a Amón.



Figura 26. Estela de la Restauración ordenada por Tutankhamón (Reeves, 2005:182).

LA DAMNATIO MEMORIAE DE AKHENATÓN

La omisión o caída en el olvido del reinado de Akhenatón y sus allegados fue responsabilidad de Horemheb, quien reescribió la historia a su modo; así afirmaba que sucedió directamente a Amenhotep III, negando cualquier relación con sus predecesores atonianos. En este período es necesario resaltar una cuestión que aún a día de hoy trae en vilo a muchos egiptólogos: la tumba de Tutankhamón no sufrió ningún atentado de carácter político e incluso fue sellada tras una doble intrusión de saqueadores de tumbas (Laboury, 2012, p. 435).

La verdadera persecución de los atonianos, y la destrucción de sus monumentos y en general, cualquier “recuerdo” que contribuyera a preservar su memoria comenzaría

con los Ramésidas. Así pues, aunque Tutankhamón ya había reinstaurado el culto a Amón (motivo por el cual posiblemente su tumba gozara de una buena preservación), sería Seti I, hijo de Ramsés I, el primero en presentarse como restaurador del orden tras la Herejía. Multiplicó las inscripciones en honor a Amón y reconstruyó los monumentos de esta divinidad que habían sufrido la ira atoniana. En las listas de reyes que hizo grabar en sus edificios de Abydos, incluyó como sucesor directo de Amenhotep III a Horemheb, seguido de Ramsés I, Seti I y Ramsés II, omitiendo deliberadamente los nombres de Akhenatón, Smenkhare, Neferneferuatón, Tutankhatón y Ay, es decir, más de treinta años de historia (Laboury, 2012, pp. 436-443).

A. EL RETORNO A TEBAS

Durante la primera década del reinado de Horemheb la corte retornó a Tebas, donde se reconstruyeron los templos de Amón y se edificaron otros nuevos con bloques extraídos de las ruinas de los edificios atonianos. Los rostros de las estatuas de Akhenatón y Nefertiti fueron dañados y mutilados; los cartuchos, incluso los del disco solar, fueron eliminados; se desmantelaron los talattates, etc. (Redford, 1984, pp. 227-229).

CONCLUSIONES

LA RUPTURA DE AMARNA: UN MERO EPISODIO

Tras el final del período de Amarna, como hemos visto el nuevo culto no tuvo una preeminencia notable; de hecho, aunque se mantuvo durante algún tiempo terminaría cayendo en el olvido. Sin embargo, hubo una serie de innovaciones propias del interludio de Amarna que pervivieron, tales como el lenguaje, el arte o el hecho de que el culto a Amón nunca recuperaría su gran esplendor anterior y Tebas no volvería a ser la capital (Hornung, 2001, p. 121).

También ha sido muy discutido si Amarna fue un episodio sin apenas trascendencia en la historia antigua de Egipto, o si por el contrario constituyó una época clave (Hornung, 2001, p. 122). Las opiniones de los expertos suelen coincidir en que el interludio amarniense, aunque fue caracterizado como “Herejía” desde la perspectiva religiosa del XIX refiriéndose a la religión egipcia tradicional, introdujo una serie de cambios en la mentalidad del momento en el modo de concebir la creación del Universo y el origen de la vida, en la manera de vivir el día a día, en la iconografía y en el concepto de la familia y del faraón, en el entendimiento de la divinidad y también en la concepción de la muerte.

Estas transformaciones, como hemos visto a lo largo del trabajo, tendría una influencia decisiva en el futuro de Egipto, puesto que las estructuras sociopolíticas y religiosas tradicionales ya no volverían a ser las mismas. La dinastía XVIII se había caracterizado por enfatizar la figura del monarca primero, a través de sus hazañas militares que debían garantizar el orden o *Ma'at* en Egipto, después desarrollando una diplomacia bien estructurada, y más adelante, estableciendo nuevos mecanismos de control, como una religión nueva que diese respuesta a las aspiraciones de predominio de los reyes de Egipto.

Por lo tanto, el período de Amarna, a menudo tildado de “interludio”, “fase”, “época” o “episodio”, puede ser visto bien como un breve lapso de tiempo (17 años duró el reinado de Akhenatón), o bien como un espacio de tiempo considerable, pues un cambio radical como el de Amarna debía estar muy bien organizado para mantenerse en el tiempo en el modo en que lo hizo. De hecho, de no ser por el proceso de “omisión” de la memoria de Akhenatón y el culto atoniano, podría haber sido posible que el culto hubiera pervivido. Pero, por otro lado, como hemos visto, los intereses de determinados grupos sociales que se hallaban desgastados tras la revolución de Akhenatón, hubieran dificultado claramente una prolongación del culto a Atón.

En consecuencia, no existe una concepción clara de que el cambio de Akhenatón deba ser considerado como un mero episodio en la historia egipcia; sin embargo, sí es evidente que supuso un breve período de tiempo si lo comparamos con otros momentos (el desarrollo del culto a Amón y su continuidad, por ejemplo, o los períodos intermedios de inestabilidad), pero lo importante es insistir en que a pesar de su brevedad, no desapareció de modo repentino, sino que el proceso fue paulatino, y en muchos casos, parte del cambio se mantuvieron en parte los cambios.

En la religión de Amarna se partía de una concepción del mundo basada en una única verdad: el sol como creador. Esto no casaba bien con la mentalidad tradicional egipcia, en la que se concebía el mundo como un “conglomerado” de diversas perspectivas que daba lugar a múltiples dioses apoyados por una “mitología” que explicaba sus orígenes y el nacimiento del mundo, o en otras palabras, un politeísmo basado en una cosmogonía oscura y esotérica, pero que daba sentido a las necesidades de la población y que constituyó poco a poco la mentalidad y el modo de entender el Universo de toda una civilización.

Sin embargo, no debemos caer en la trampa de “juzgar” la revolución amarniense desde la perspectiva de la contemporaneidad. La controvertida figura de Akhenatón unida a las consecuencias que tuvo su cambio religioso, no debe empujarnos a creer que este rey egipcio distinguía claramente entre religión, política y economía, o cuando menos si lo hacía, no deberíamos pensar que calculaba a la perfección cada acción o decisión que tomaba. Debemos tener en cuenta que al fin y al cabo, era un faraón más, con sus debilidades y virtudes, y que aunque puso un duro empeño en representarse como único

intermediario de Atón, también se supo hacer ver como esposo y padre de familia. Por lo tanto, la visión de Akhenatón como tirano y déspota aportada por Redford o su caracterización como “el que ama a la Humanidad” realizada por Weigall, a mi entender son excesivamente subjetivas, pues en mi opinión debería tender a buscarse un punto intermedio.

Si buscamos evidencias de su despotismo, podríamos encontrarlas en lo que fue entendido como un “capricho” al movilizar a toda una población para la fundación de una nueva ciudad porque el dios Atón “se lo dijo” (a Akhenatón), provocando el disgusto del clero de Amón y desgastando la economía y el bienestar de la población egipcia. Pero por otro lado, si queremos ver a Akhenatón como un visionario, podemos profundizar en su intención benévola de unificar los cultos y de proclamar el “amor” del dios Atón por la Humanidad y el papel del faraón como transmisor de la misma. En consecuencia, sería extremadamente complicado delimitar dónde empieza el Akhenatón cruel y despiadado por causa del que sufrieron una gran persecución los partidarios de Amón, y dónde acaba el Akhenatón débil de salud que perdió a varias hijas y que también sufriría el peor y más temido trato para un egipcio: la omisión de su nombre y los atentados contra su imagen.

BALANCE DE LAS CAUSAS POLÍTICAS Y RELIGIOSAS DEL PERÍODO AMARNIENSE

Como hemos visto, determinar si la revolución de Amarna obedeció a motivos políticos o religiosos, o a ambos es una tarea ardua y compleja. Como en todo proceso de cambio histórico sería absurdo plantear una única causa como el factor desencadenante de los hechos. Sin embargo, sí se puede realizar una aproximación mediante el análisis contrastado de lo sucedido.

Comenzaremos matizando que religión y política en las sociedades del Próximo Oriente Antiguo no eran conceptos separados, sino que ambos se apoyaban mutuamente: en Mesopotamia el Sumo sacerdote gozaba de un prestigio basado en el conocimiento y la posesión de la verdad, lo que le aportaba un gran carisma para “movilizar” al pueblo y al mismo tiempo, en consecuencia, lo dotaba de influencia política. En Egipto sucedía algo similar, si bien, su propia historia varió según el período a tratar. Así pues, al final del Reino Antiguo el poder local de los *nomarcas*¹² se acentuó en detrimento del rey; en los períodos Intermedios, Egipto se vio “invadido” por extranjeros que intentaron hacerse con el poder o en el Imperio Nuevo, el momento que nos ocupa, la monarquía se vio reforzada de un modo espectacular que colapsó a todo Oriente y convirtió a Egipto en un Imperio. Desde este momento, no hubo una separación de “poderes” sino una concentración todavía mayor en torno al faraón. Es decir, en el devenir histórico egipcio, el proceso no se encaminó hacia la distinción entre religión y política, sino que ambos conceptos estuvieron muy vinculados a la figura del soberano. Esto recuerda a

12. Gobernantes de los “nomos” o provincias administrativas del Reino Antiguo.

las monarquías absolutistas medievales que a semejanza de lo que había ocurrido en la Antigüedad, pretendían la creación de un Imperio con la concentración de poderes en torno a un soberano (el caso de Carlomagno, quien pretendía “recrear” el Imperio romano). Sin embargo, volviendo al tema que nos ocupa, debido a la íntima relación entre religión y política, sería lógico pensar que el reinado de Akhenatón no fue una excepción a la norma, y que buscaba al igual que sus predecesores, perpetuar el nombre de su familia en el poder.

En consecuencia, por un lado tenemos las motivaciones políticas ya mencionadas que remitirían a la consecución del reforzamiento de la monarquía legitimada por una nueva y poderosa divinidad, Atón, con el objetivo de suprimir las aspiraciones del clero de Amón; como respuesta a las conjuras palaciegas de una corte poderosa y que posiblemente pretendía influir en el faraón y a la imagen de unidad de Egipto frente al exterior basada en el nuevo culto, entre otras. Todos estos motivos se habrían apoyado en el cambio de culto con la creación de Amarna, los cambios onomásticos, la persecución de disidentes, la omisión de otros dioses, el rechazo de otros cultos por uno único... todo ello encaminado a servir de base a un nuevo modelo político, es decir, a constituir un nuevo instrumento político. Con ello, Akhenatón, en palabras de Hornung (2001, p. 126) se erigió como el primer fundamentalista de la Historia. Para muchos supo combinar a la perfección el elemento religioso con el interés político de la monarquía, ejerciendo un equilibrio entre ambos que es precisamente lo que hace tan difícil para los especialistas distinguir las posibles causas de su revolución y las implicaciones que tuvo posteriormente.

EL VALOR DEL PERÍODO DE AMARNA

Como conclusión de todo el proceso de investigación acerca del período de Amarna, me gustaría hacer mención a su especial interés para entender los cambios en la historia religioso-política del antiguo Egipto; para comprender la situación geopolítica de la época y el contexto que se vivía en Egipto, encontramos muchas claves en la revolución de Akhenatón.

Es uno de los períodos más controvertidas y apasionantes de la historia de Egipto y su valor se aprecia en el patrimonio que nos legó, así como en la literatura egipcia. Su influencia en la novela histórica sería una muestra de hasta qué punto se ha especulado en torno a los numerosos misterios que plantea; así, por ejemplo la novela *Sinuhé el egipcio* de Mika Waltari, retrata el cambio que sufrió la sociedad desde la perspectiva de un sacerdote convertido en médico. Si bien, el rigor histórico no debería mezclarse con la literatura novelesca, sí es cierto, salvando algunos episodios, que esta novela retrata o al menos intenta aproximarse a los efectos que Akhenatón ejerció sobre un Imperio. A través de ella (y por esto me ha parecido digna de mención) podemos alejarnos de la frialdad del rigor histórico y adentrarnos mejor en una civilización formada por personas que, aunque

lejanas en el tiempo y con una concepción del mundo muy diferente a la nuestra, debieron adaptarse a los cambios que implicó toda una revolución.

El gran legado de este período nos ha permitido descubrir más acerca de la vida cotidiana, el pensamiento o la ideología, y el funcionamiento político de una de las sociedades de la Antigüedad más fascinantes de la historia. Su valor no solamente estriba en los motivos que determinaron que este proceso de cambio se llevase a cabo, sino también en las consecuencias que tendría, y sobre todo, en su influencia en la mentalidad egipcia, siempre en torno a una figura controvertida y que ha mantenido, y mantiene en vilo a la Egiptología.

BIBLIOGRAFÍA

- ALDRED, C. (1989), *Akhenatón. Faraón de Egipto*, Edaf, Madrid.
- ASSMANN, J. (1995), *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Akal, Madrid.
- ASSMANN, J. (1997), *Moïse L'Égyptien*, Champs Flammarion, París.
- ASSMANN, J. (2006), *La distinción Mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Madrid.
- BUNSON, M. (1991), *A dictionary of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Nueva York.
- DAVID, R. (2002), “La Herejía de Amarna” en *Religión y Magia en el Antiguo Egipto*, Crítica, Barcelona, pp.189-219.
- DODSON, A. y HILTON, D. (1990), *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, Thames & Hudson, Londres.
- DUBY, G. (2007), *Atlas Histórico Mundial*, Larousse, Barcelona.
- FAULKNER, R.O (2007), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Digireads.com Publishing, USA.
- GARDINER, A. (1992), *El Egipto de los faraones*, Editorial Laertes, Barcelona.
- GESTOSO SINGER, G. (2002), “Atonismo e Imperialismo” en *DavarLogos* 1.2, pp.163:187.
- HARI, R. (1985), *Iconography of Religions XVI,6. New Kingdom. Amarna Period*. Leiden.
- HORNUNG, E. (1999), *El Uno y los múltiples*, Trotta, Madrid.
- Hornung, E.(2001), *Akhenaten and the religion of light*, Cornell University Press, USA.
- JACKSON, J. (2011), “In the Shadow of a Heretic: The Story of the Power Hungry King Akhenaten in a Time Known as the Amarna Interlude”, Lourdes College, USA.
- LABOURY, D. (2012), *El primer faraón monoteísta de la Historia. Akhenatón*, La Esfera de los Libros, Madrid.

- MORAN, W.L (1992), *Amarna Letters*, The John Hopkins University Press, Baltimore y Londres.
- MURNANE, W. and Van Siclen, C.C. (1993), *The Boundary Stelae of Akhenaten*. Kegan Paul International, Londres.
- PRESEDO VELO, F.J. (1989), *Egipto durante el Imperio Nuevo*, Akal, Madrid.
- RAYMOND JOHNSON, W. (1996), “The revolutionary role of the Sun in the reliefs and Statuary of Amenhotep III” en *The Oriental Institute News and Notes* [en línea], nº 151, 1996, University of Chicago, disponible.
- REDFORD, D.B (1984), *Akhenaten. The Heretic King*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- REEVES, N. (2005), *Egypt's False Prophet Akhenaten*, Thames & Hudson, London.
- SANMARTÍN, J. y Serrano, J.M (2006), *Historia Antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*, Akal, Madrid.
- SHAW, I. (2000), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Nueva York:
- BETSY M. B. (2000), “The 18th Dynasty before the Amarna Period” en *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Nueva York, pp.207-264.
- VAN DIJK, J. (2000), “The Amarna Period and Later New Kingdom” en *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Nueva York, pp.265-3
- WATTERSON, B. (1999), *Amarna.. Ancient Egypt's Age of Revolution*, Tempus Publishing, Gloucestershire.
- Barry Kemp y su proyecto sobre Amarna: <http://www.amarnaproject.com>

LAS CAPILLAS DE LA BARCA DE AMÓN EN EL ANTIGUO EGIPTO¹

Irene Sáenz Blázquez²

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Este artículo consiste en un estudio arqueológico dedicado a las capillas de la barca del dios Amón en el Antiguo Egipto. Estos edificios cultuales se relacionan con las ceremonias de procesión de la estatua de la divinidad en barca, y se encuentran en los templos de sus respectivas deidades. La mayoría de aquellos dedicados a Amón han sido objeto de estudios y monografías, pero habitualmente por separado y en muchos casos de índole parcial. Aquí se trata de recopilar la casi totalidad de capillas y reposaderos, en función de su importancia y estado de conservación, y analizar sus características arqueológicas: fases constructivas, decoración, función, restauraciones... Gracias a esta visión en conjunto es posible establecer una serie de arquetipos, y determinar en parte cómo fue evolucionando el culto y ritual de Amón en las diferentes dinastías y reinados.

Palabras clave: Arqueología, Reino Nuevo, Karnak, reconstrucción arqueológica, festivales religiosos.

ABSTRACT

This article consists of an archaeological study on bark chapels of the god Amun in Ancient Egypt. These religious buildings are related to ceremonies in which the deity statue was carried in a portable bark shrine in procession, and they are found in the temples of each god. Most of those consecrated to Amun have been the subject of studies and monographies, but usually separately and most often partially. Here we will try to compile almost all chapels and bark stations, based on their importance and state of preservation, and to analyse their archaeological characteristics: building phases, decoration, function, restorations... Thanks to this overview it is possible to establish several archetypes, thus determining how cult and practice for the god Amun evolved through the different dynasties and kingdoms.

Keywords: Archaeology, New Kingdom, Karnak, archaeological restoration, religious festivals.

1. Este artículo se basa en mi TFG para el Grado en Arqueología de la UCM. Cabe aquí expresar mis agradecimientos al director del mismo, el Dr. Jesús Urruela Quesada, cuyos consejos y guía fueron imprescindibles para su realización.

2. Contacto: irene.saenz.blazquez@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Dentro de la religión egipcia, una de las divinidades que más relevancia poseyó a nivel nacional y durante un mayor periodo de tiempo fue Amón. Este dios se convirtió, desde el Reino Medio y gracias a los monarcas tebanos, en el dios principal asociado a la realeza en merced de su identificación con Ra (Lesko, 1991, p. 104), y por ello cabeza del panteón egipcio, circunstancia que en muchos momentos influyó en la historia del país, debido al papel fundamental de la religión en la política. El templo de Karnak en Tebas se erigió como el centro del culto amoniano, especialmente a partir del Reino Nuevo, cuando el papel de Amón como dios de la realeza y legitimador de la figura real (mediante las teogamias, oráculos, etc.; Tyldesley, 2011, p. 244) fue intensificado y el santuario aumentó su influencia política y económica. Es precisamente durante esta época cuando se construyeron la mayor parte de reposaderos y capillas de barca conocidas, situadas en Karnak, Luxor o alrededores.

Este artículo incidirá en el estudio de las capillas, reposaderos y cualquier tipo de edificación que sirviera para albergar la barca del dios Amón, tanto durante las procesiones como cuando no estaba en uso. El análisis de este tipo de edificaciones es de gran utilidad a la hora de reconstruir el desarrollo de las festividades religiosas y los recorridos realizados en la procesión, además de que muchas de ellas muestran programas pictóricos relacionados con los festivales o hechos sucedidos durante el reinado de quien las mandó edificar. Por lo tanto, las capillas de barca son edificios de gran importancia para comprender diversos aspectos de la política religiosa de los monarcas en particular y de la historia de la nación en general.

Debido al elevado número de este tipo de construcciones, aquí se han analizado aquellas de mayor relevancia arqueológica e histórica, ya sea por su ubicación (templo de Amón-Ra en Karnak), evolución (mayor número de fases constructivas) o significación (papel en las festividades, rey que la edificó, programa decorativo, etc.).

LA BARCA DE AMÓN

La de Amón no fue la única barca sagrada que existió en Egipto: debido a la constante presencia del río Nilo en la vida cotidiana, la barca adquirió un potente significado práctico y simbólico, lo que provocó que se construyeran en los templos de cada divinidad tanto verdaderas barcas de transporte fluvial como “portátiles”, que servían para llevar la estatua del dios en procesión.

La barca sagrada portátil de Amón (Fig. 1) era denominada *Userhat*-Amón (“Amón, el de la proa poderosa”) y consistía en una litera de madera sobre la que se encontraba una barca que albergaba el *seth-netjer* (“santuario de campaña del dios”), una cabina cerrada (también conocida como naos) dentro de la cual se ocultaría la estatua del

dios tras un velo blanco; tanto la proa como la popa estaban adornadas con la cabeza de un carnero, para mostrar su afiliación con Amón-Ra (Kemp, 2008, pp. 227-228; Kitchen, 1975, p. 623; Sullivan, 2008, p. 2).



Figura 1. Representación de la *Userhat* en la Sala Hipóstila de Karnak; nótese las cabezas de carnero con el disco solar en la proa y popa de la barca (Sullivan, 2012, p. 3).

No se ha conservado ningún ejemplo de barca, pero se conoce su aspecto gracias a los relieves de los templos: la representación más antigua hasta la fecha se sitúa en una de las paredes de la Capilla de Alabastro (dinastía XVIII), aunque lo más probable es que ya existiera desde la XII dinastía (1985-1773 a.C.) (Lacau, 1977, p. 29). La barca era transportada por sacerdotes, cuyo número fue variando con el tiempo, según lo que midiera; estas modificaciones se ven reflejadas en algunas capillas y reposaderos, que tuvieron que ser adaptados a estos cambios.

La *Userhat* era usada durante las distintas festividades religiosas, cuando el dios salía en procesión. Normalmente era acompañada por las barcas de Mut y Khonsu, su consorte e hijo respectivamente, lo que motivó el surgimiento de capillas adecuadas para albergar a esta triada tebana.

La festividad más importante en la que Amón participaba era la fiesta de *Opet* (Bell, 1998, p. 158); la triada acudía desde Karnak hasta Luxor para celebrar la coronación del rey por Amón-Ra, reafirmando de esta manera su relación con los dioses y su naturaleza divina (Kemp, 2008, pp. 253-255).

La otra festividad relevante para el culto a Amón es la Bella Fiesta del Valle, dedicada a la recogida de la cosecha y a honrar a los fallecidos. Durante esta celebración la triada salía de Karnak para dirigirse a la orilla oeste a visitar la necrópolis y los templos funerarios de los monarcas (Bell, 1998, p. 158).

LAS CAPILLAS Y REPOSADEROS

En este artículo se han analizado once capillas y reposaderos, cuyas dataciones abarcan un periodo de aproximadamente ocho siglos y un total de nueve dinastías, a lo largo de los reinos Medio y Nuevo; a este inmenso rango cronológico se le deben añadir dos capillas del Tercer Periodo Intermedio y la Baja Época, excluidas debido a su menor importancia.

Debido a la extensión de la materia, se agruparán todas las capillas y reposaderos a tratar en cuatro secciones: estructura arquitectónica, decoración, función y evolución. Esto posibilitará una mejor comprensión de las similitudes y diferencias entre cada edificio.

ESTRUCTURA

A. CAPILLA BLANCA (SEUSRET I, KARNAK)

Esta es la capilla más antigua que se conoce, edificada por el rey Senusret I (dinastía XII, 1956-1911 a.C.), lo que la convierte en la única construcción que albergaba la barca del dios datada en el Reino Medio de la que se tiene noticia. Sus piezas comenzaron a ser halladas en 1927 (Chevrier, 1956, p. 1), y su reconstrucción comenzó una década después; ahora se puede visitar como parte del Museo al Aire Libre de Karnak (Fig. 2).

Se trata de un quiosco de planta prácticamente cuadrada (ca. 6'5 m cada lado) con bloques de piedra caliza, compuesto por un zócalo (1'1 m de altura), dieciséis pilares (2'5 m de altura) rectangulares y cuadrados (solo los cuatro pilares centrales), y dos escaleras axiales, cuyo centro se ha alisado para formar una rampa; en el centro del conjunto se ubica un altar en granito rosa, aunque no es original. La presencia de agujeros en los arquitrabes y el suelo alrededor de los cuatro pilares internos denota la posibilidad de que allí se situara un velo para cubrir esta zona e impedir la visión de la estatua de Amón o de Senusret I (Chevrier, 1956, pp. 6-7, 10; White Chapel, s.f.).



Figura 2. La Capilla Blanca de Senusret I tras su reconstrucción (White Chapel, s.f.).

B. CAPILLA DE ALABASTRO (AMENHOTEP I, KARNAK)

Es la primera capilla específica para la barca de la que se tiene noticia (Golvin, 2005, p. 481). Su construcción fue iniciada por Amenhotep I (1525-1504 a.C.) y completada por su sucesor, Tutmosis I (Vandersleyen, 1995, p. 244). Al igual que la Capilla Blanca, es también una reconstrucción (Fig. 3); sus bloques, muy dañados por el salitre, se hallaron en 1921 pero la restauración no comenzó hasta el final de la Segunda Guerra Mundial (Chevrier, 1977, p. 6; Pillet, 1922, pp. 238-239).

Se trata de un edificio de planta rectangular (6'7 m de longitud, 3'6 m de anchura y 4'5 m de altura), formado por dos paredes paralelas y el techo; las esquinas se perfilan con moldura de toro y también posee la característica cornisa cóncava de la arquitectura egipcia; se piensa que habría tenido puertas de madera para ocultar la estatua. Su apodo se debe a los bloques de "alabastro egipcio" (en realidad calcita blanca procedente de las canteras de Hatnub) que la componen (Amenhotep I Calcite Chapel, s.f.; Carlotti, 1995a, p. 79; Lefebvre, 1929, p. 68).



Figura 3. Aspecto actual de la Capilla de Alabastro de Amenhotep I (Amenhotep I Calcite Chapel, s.f.).

C. CAPILLA ROJA (HATSHEPSUT, KARNAK)

La Capilla Roja (Fig. 4) es probablemente la capilla de la *Userhat* que ha sido objeto de un mayor número de investigaciones, y una de las que han sido reconstruidas en una fecha relativamente reciente (2006), aunque sus bloques comenzaron a ser encontrados ya a finales del siglo XIX (Gitton, 1977, p. xxv). Sus obras fueron iniciadas por la reina Hatshepsut (1473-1458 a.C.) en el año 17 de su reinado (Lacau, 1977, p. 26).

Es un edificio de planta rectangular (7'2 m de altura, 6'5 m de anchura y 15 m de longitud; Red Chapel, s.f.) construido a soga y tizón con bloques de diorita gris y negra y cuarcita roja compuesto por dos estancias: el vestíbulo y el santuario para la barca. Consta de tres puertas: oeste, este e interior, esta última usada para separar los dos ámbitos de la Capilla. Dentro se sitúan una cuba de diorita en el vestíbulo, y un zócalo de cuarcita, losas con muescas y un desagüe en el santuario, posiblemente relacionados con el uso de agua lustral en las ceremonias (Burgos y Larché, 2006, pp. 22-25).

Arquitectónicamente, la Capilla Roja es novedosa debido al carácter isódomo de sus bloques: todos miden cerca de 60 cm de altura; esto la convierte en la única construcción del Reino Nuevo con aparejo regular. Esta característica, unida a que la mayoría de sillares se corresponden con una sola escena de la decoración, permite saber

que se tallaban antes de ser ensamblados, lo que ocurre aquí por primera vez en la Edad Antigua, y que no será repetido hasta el siglo VI en Grecia. Es preciso además destacar el uso de pintura roja y negra para hacer destacar el color de las piedras, en vez de recubrir los bloques en blanco, tal y como era la tradición hasta entonces; asimismo, es aquí donde se usan estos materiales por primera vez en Karnak (Burgos y Larché, 2006, pp. 28-29; Lacau, 1977, p. 29).



Figura 4. La Capilla Roja de Hatshepsut reconstruida en Karnak (Red Chapel, s.f.).

D. SEXTO REPOSADERO DE HATSHEPSUT (CAPILLA PARA LA TRIADA TEBANA DE RAMSÉS II, LUXOR)

Este reposadero era en origen uno de los seis *wahet* (“lugar para asentarse”, reposaderos intermedios sencillos de planta igual a la Capilla de Alabastro y flanqueados por estatuas osiriacas de Hatshepsut) de la avenida entre Karnak y Luxor, situado al sur de este último, y usado principalmente durante la Fiesta de *Opet* (Gabolde, 1992, pp. 25-26; Quirke, 1992, p. 80; Sullivan, 2010b, p. 8). Sin embargo, Ramsés II (1279-1213 a.C.) lo convirtió en una capilla triple y la reubicó dentro del templo (Bell, 1998, p. 150).

La capilla que se conserva en la actualidad (Fig. 5) consiste en una construcción de granito rosa sobre una plataforma, compuesta por un pórtico de cuatro columnas papiroiformes y dividida en tres estancias, una para cada miembro de la triada: la más

relevante es la de Amón, situada en el medio, y con una falsa puerta al fondo, destinada a marcar la presencia de la divinidad (Daressy, 1893, pp. 34-36; Murnane, 2005, p.543).



Figura 5. Fotografía de la capilla para la triada construida por Ramsés II en Luxor (Bell, 1998, p. 150).

E. CAPILLA DE HATSHEPSUT Y TUTMOSIS III (TEMPLO DE LA XVIII DINASTÍA, MEDINET HABU)

El yacimiento de Medinet Habu, situado enfrente de Luxor, alberga distintos templos (el más conocido es el templo mortuario de Ramsés III), entre ellos uno de la XVIII dinastía con un reposadero para la barca.

El templo original planeado por Hatshepsut era de planta rectangular, con una capilla cuadrada de dos paredes (rodeada por un peristilo de pilares), un vestíbulo transversal con columnas y seis salas para el culto en la parte posterior; esta capilla habría medido 5'2 m de lado. De este proyecto solo se llegaron a completar las salas, siendo Tutmosis III (1479-1425 a.C.) quien terminara la construcción con modificaciones, ampliando el peristilo con la inclusión del vestíbulo y alargando las paredes del reposadero (alcanzando los 10'5 m); este presenta muchos problemas de conservación, debido a la mezcla de materiales (hay algunos bloques de caliza entre los de arenisca) y a deficiencias en los cimientos, lo que ocasionó el agrietamiento de muchos sillares (Hölscher, 1939, pp. 15-17, 19, 49).

F. CAPILLA DEL LAGO (TUTMOSIS III, KARNAK)

Se sitúa al oeste del lago sagrado de Karnak y enfrente del VII pilono, y puede que ya hubiera existido antes de Tutmosis III (Thutmose III Shrine, s.f.) (Fig. 6).



Figura 6. Los restos actuales de la Capilla del Lago de Tutmosis III (Thutmose III Shrine, s.f.).

Estaba construida sobre una plataforma de granito rosa a la que se accedía por una escalera, y se componía de dos paredes monolíticas de alabastro egipcio, un altar en el centro, y un peristilo de dieciocho pilares de caliza, interrumpido por donde se adosaba al muro entre el VII y el VIII pilono; sus medidas son 3'6 m de anchura, 6'75 m de longitud y 4'5 m de altura, sin contar el peristilo (Barguet, 1962, pp. 266-267; Thutmose III Shrine, s.f.).

G. REPOSADERO DE CALCITA (CAPILLA DE CALCITA DE TUTMOSIS IV, KARNAK)

Este reposadero nunca llegó a ser finalizado por su constructor original, Tutmosis III, por eso es también conocido como la capilla de calcita de Tutmosis IV (1400-1390 a.C.), autor de la mayor parte de la estructura conservada (Arnaudière-Montélimard, 2003, p. 159). Se situaba delante del IV pilono, y sus bloques se comenzaron a encontrar a partir de 1922; mientras que la parte de Tutmosis IV fue reconstruida a finales del siglo pasado, la de Tutmosis III fue finalizada en 2016, lo que convierte a esta capilla en la que ha sido más recientemente investigada ("La chapelle de calcite...", 2016; Arnaudière-Montélimard, 2003, p. 217).

La estructura de este reposadero sigue la de la Capilla de Alabastro: dos paredes con puertas opuestas y el techo. Las medidas actuales del edificio de Tutmosis IV (5'5 m de altura, 4'2 m de anchura y 6'4 m de longitud) varían poco del de Tutmosis III, que simplemente hubiera sido un poco menos largo (Arnaudès-Montélimard, 2003, pp. 163-164, 169, 171-172, 178); al adosar Tutmosis IV su propio reposadero la construcción adquirió un aspecto de “pasillo”.

H. CAPILLA DE AMENHOTEP III (LUXOR)

Esta capilla se trata de uno de los puntos de mayor importancia simbólica de Luxor, al situarse en la parte más privada del templo (al final del eje norte-sur, al suroeste de la “sala de las ofrendas”), y ser el lugar donde reposaba la *Userhat* en solitario durante la Fiesta de *Opet* (Bell, 1998, p. 156; Legrain, 1917, p. 62; Stevenson Smith, 2008, p. 247). No obstante, la forma que se conserva en la actualidad es debida a las modificaciones de Alejandro Magno (332-323 a.C.) en el templo.

Originalmente se trataba de una estancia de planta cuadrada con cuatro columnas centrales entre las que se hallaría una base sobre la que se depositaba la barca (se han hallado fragmentos de un posible pedestal de granito rosa), enfrente de una falsa puerta en el centro de la pared sur que comunicaba simbólicamente con el santuario de Amón (Bell, 1998, p. 156; Stevenson Smith, 2008, p. 247). La capilla también incluía una puerta en su esquina noreste que conducía a la “sala de la coronación”, donde tenían lugar los rituales del *Opet* y Amenhotep III se hizo representar como hijo de Amón (Murnane, 2005, p. 544).

I. CAPILLAS PARA LA TRIADA TEBANA DEL TEMPLO DE MILLONES DE AÑOS DE SETI I (QURNA)

Los “Templos de Millones de Años” son los templos mortuorios edificados por los monarcas con el objetivo de recibir culto tras su muerte, aunque este apelativo no era exclusivo de esta función (Barguet, 1962, p. 51). Seti I (1294-1279 a.C.) edificó el suyo en la orilla opuesta del de Amón-Ra en Karnak, incluyéndolo de esta manera en la ruta procesional de la Bella Fiesta del Valle (Brand, 1998, pp. 257-258). Sin embargo, la construcción fue completada por su hijo, Ramsés II, como atestiguan los numerosos títulos suyos hallados por todo el complejo (Oakes, 2006, pp. 188-189).

A las capillas se accede por una serie de cinco puertas situadas al fondo de la sala hipóstila, siendo la de Amón la central. El material de construcción es la arenisca blanca y la de Amón es la de mayor tamaño, con cuatro pilares cuadrangulares centrales y una falsa puerta en la pared oeste, destinada a permitir al *ka* de Seti I cruzar el templo desde su tumba (Brand, 1998, p. 264). Es plausible que en la estancia se hubiera situado

un altar para depositar la barca, tal y como figura en dos relieves de la capilla. También es posible que en el centro se encontrara emplazado un *naos* para albergar la estatua de Amón (Legrain, 1917, p. 63).

J. REPOSADERO DE SETI II (KARNAK)

Este triple reposadero de Seti II (1200-1194 a.C.) destaca por su ubicación: se sitúa al noroeste del templo de Amón, justo delante del II pilono; esto significa que originalmente se encontraba fuera del espacio templario y no dentro como era habitual hasta entonces, por lo que las barcas reposarían allí solo si la procesión continuaba por el exterior (Sullivan, 2010a, p. 8 y 2010b, p. 16).

Está construido en su mayor parte con sillares de arenisca procedentes de Gebel el-Silsila (norte de Asuán), aunque también presenta elementos en cuarcita rosa (de Gebel el-Ahmar, actual El Cairo). Destaca por sus gruesos muros, ya que todos (excepto las paredes de los nichos) tienen al menos dos bloques de espesor (Fig. 7). Su planta es rectangular y posee las paredes ataludadas; la fachada se compone de tres puertas que conducen a las capillas de Mut, Amón y Khonsu, respectivamente. Las capillas son rectangulares con dos nichos en la pared del fondo, excepto la de Amón, que posee tres y además cuenta con una cornisa voladiza interior que sobresale de los muros laterales (Chevrier, 1940, pp. 1-2). Sus dimensiones son 21 m de anchura, 16'5 m de longitud y 7'1 m de altura (Sety II Shrine, s.f.).



Figura 7. El reposadero de Seti II en Karnak. Se puede apreciar el espesor de sus muros y el talud de sus paredes (Sety II Shrine, s.f.).

K. REPOSADERO DE RAMSÉS III (KARNAK)

Debido a su compleja planta, el reposadero para las barcas de la triada tebana de Ramsés III (1184-1153 a.C.) también ha recibido la denominación “templo-reposadero” o “templo de Ramsés III”, ya que imita la estructura típica de los templos egipcios del Reino Nuevo: pylon, patio descubierta, vestíbulo, sala hipóstila y capillas (Chevrier, 1933, p. 1). Se ubica enfrente del reposadero de Seti II.

La peculiar planta de este reposadero ha llevado a algunos autores (Wilkinson, 2002, p. 156) a sugerir que se tratase quizá de una versión a menor escala del templo mortuario del monarca en Medinet Habu. Aparte de la capilla para la *Userhat*, en este reposadero también destaca el pylon por su decoración (que se tratará más adelante) y dos estatuas del rey flanqueando la puerta (Chevrier, 1933, p. 11).



Figura 8. Detalle de la entrada a la capilla de Amón en el templo-reposadero de Ramsés III (Ramesses III Temple, s.f.).

La capilla de Amón se sitúa exactamente en el eje del templo, entre las de Mut y Khonsu (Fig. 8). Es de mayor tamaño que las otras (10'5 m de longitud, esto probablemente refleja el aumento del tamaño de la barca en esta época; Sullivan, 2012, p. 30), rectangular, con cubierta ligeramente a dos aguas, una cornisa que recorría las paredes oeste y este, dos ventanas en lo alto de las paredes cubiertas por una rejilla de pequeñas dimensiones; y, finalmente, dos puertas laterales al fondo, que daban paso a estancias de menor tamaño (Chevrier, 1933, pp. 8, 17).

DECORACIÓN

La decoración de estos edificios suele ajustarse a una iconografía habitual: la consagración de ofrendas y la ejecución de rituales (carrera del rey, fundación de la propia capilla u otros templos...) en honor de la *Userhat* o de Amón, el abrazo entre el dios y el monarca, Amón insufflando vida al rey, la coronación en presencia de Amón... Aquí se especificarán aquellas escenas que diverjan y sean dignas de destacar.

A. CAPILLA BLANCA (SEUSRET I, KARNAK)

La escena que más difiere de la iconografía habitual es la ceremonia de la erección de la tienda *zḥn-t* (Fig. 9), un rito asociado con el dios Min (Lacau, 1956, p. 116); hay que tener presente que esta capilla en origen no era un reposadero, tal y como se explicará en la siguiente sección, y es por eso que en las escenas Amón-Min se representa más veces que Amón en solitario.

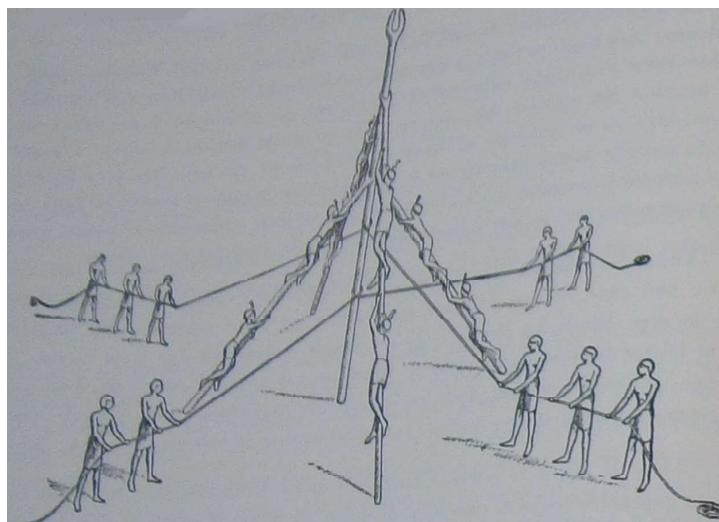


Figura 9. Ilustración que representa la ceremonia de la erección de la tienda *zḥn-t* (Chevrier, 1956, p. 118).

B. CAPILLA ROJA (HATSHEPSUT, KARNAK)

En la decoración de la Capilla Roja, aparte de las escenas típicas en este tipo de construcciones, destacan dos series de escenas en las fachadas sur y norte. En primer lugar está el denominado “texto oracular”, donde Hatshepsut relata cómo Amón la designó como reina de Egipto a través de un oráculo público (Gillen, 2005, pp. 16-24; Karkowski, 2006, p. 154).

Asimismo esta capilla es conocida por ser donde se representa por primera vez el recorrido de Karnak a Luxor durante el festival de *Opet* (incluyendo los seis *wahet*

para la barca; es gracias a estas imágenes que sabemos la apariencia del sexto reposadero de Hatshepsut) (Fig. 10), además del de la Bella Fiesta del Valle. En ambos se observa a la reina y a Tutmosis III haciendo ofrendas y rituales en honor de Amón y otros dioses (Gabolde, 1992, pp. 25-26; Burgos y Larché, 2006, pp. 61-63; Quirke, 1992, p. 80).



Figura 10. Relieve en la Capilla Roja que representa a Hatshepsut realizando ofrendas al dios ante un *wahet* donde reposa la *Userhat* (Red Chapel, s.f.).

C. SEXTO REPOSADERO DE HATSHEPSUT (CAPILLA PARA LA TRIADA TEBANA DE RAMSÉS II, LUXOR)

Apenas se conserva la decoración original de Hatshepsut, puesto que Ramsés II regrabó los sillares por la cara virgen y las escenas de la dinastía XVIII quedaron escondidas dentro de los muros. A pesar de esto, en uno de los bloques que se conservó a la vista se puede apreciar el primer ejemplo de “lista de los Nueve Arcos”, nombrando a los enemigos tradicionales de Egipto. Las escenas ramésidas muestran al rey ofreciendo incienso a Min y a la *Userhat* (Bell, 1992, p. 24; Daressy, 1893, pp. 34-35).

D. REPOSADERO DE CALCITA (TUTMOSIS III Y TUTMOSIS IV, KARNAK)

La decoración de Tutmosis III no fue terminada y sigue los modelos ya vistos, excepto por la escena de la “persecución del ave” en una jamba, en la que se aprecia un ave con las alas extendidas sobre la figura del monarca que corre, dentro del contexto de la procesión; este tema es la primera vez que aparece en una capilla para la barca, lo que según algunos autores la relaciona con el festival *Heb Sed*, y es posible que su construcción se asociara a este evento (Arnaudès-Montélimard, 2003, pp. 202-205).

E. CAPILLA DE AMENHOTEP III (LUXOR)

La decoración de Amenhotep III disfruta de un excelente estado de conservación y en los bajorrelieves figura el rey adorando a Amón mediante la consagración de diversas ofrendas, hasta que finalmente, en el fondo sur, es coronado por la divinidad (Daressy, 1893, pp. 66-67). Las coincidencias en el programa decorativo de la capilla para la triada de Ramsés II, así como la presencia de la falsa puerta, han llevado a algunos autores a considerar que ambas construcciones se ajustarían a un concepto común (Murnane y Bell, 1992, pp. 58-59).

F. REPOSADERO DE SETI II (KARNAK)

La decoración interna de la capilla de Amón presenta a Seti II realizando ofrendas a cada barca de la triada y a los tres dioses en conjunto; al rey le acompañaba su hijo (situado detrás de él), cuya imagen sin embargo fue martilleada. Destacan las escenas del interior de los nichos, en las que sacerdotes *iounmoutef* (purificadores) realizan libaciones en honor de la estatua de Seti II (Chevrier, 1940, pp. 3-4, 31-34) (Fig. 11).

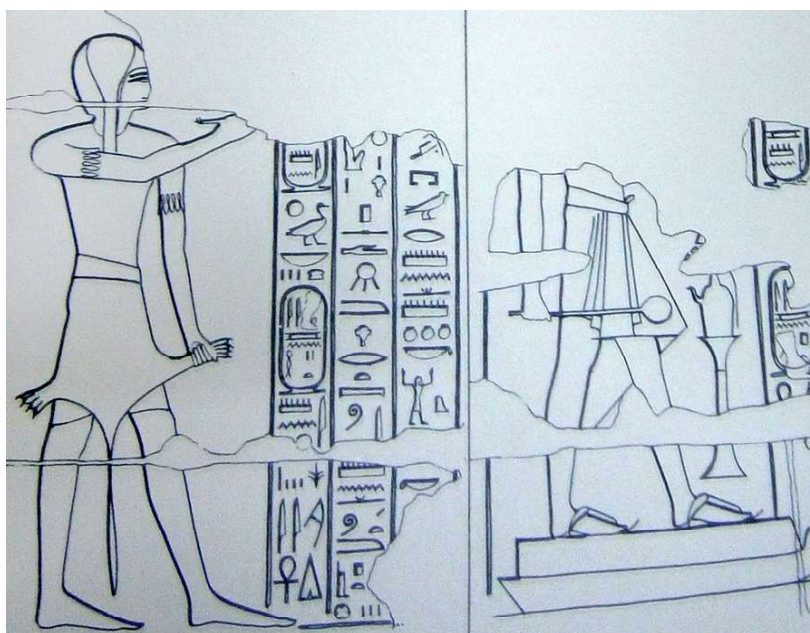


Figura 11. Detalle de una de las escenas del nicho oeste de la capilla de Amón en el reposadero de Seti II, en la que se observa a un sacerdote *iounmoutef* haciendo una libación al rey (adaptado de Chevrier, 1940, figura 2).

G. REPOSADERO DE RAMSÉS III (KARNAK)

La decoración de este templo se centra principalmente en las festividades religiosas en las que la estatua de Amón-Min era sacada en procesión, con imágenes de Ramsés III realizando ofrendas e interactuando con Amón-Ra y otros dioses. Destaca la iconografía del pilono, en la que figura Ramsés III en actitud marcial golpeando a los enemigos del país en presencia del dios (Fig. 12), y siendo recibido por este ante el templo (Ramesses III Temple, s.f.; The Epigraphic Survey, 1936, p. xi).

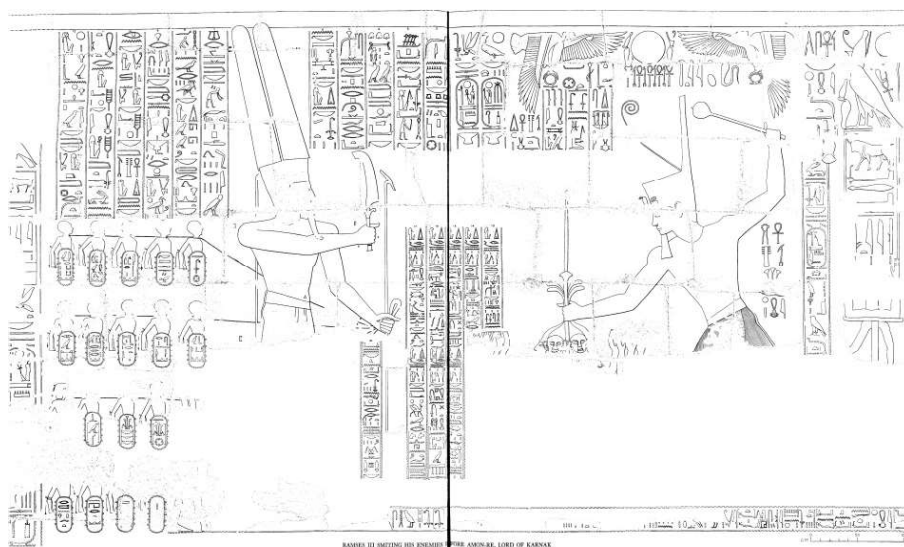


Figura 12. Dibujo de una escena del pilono del reposadero de Ramsés III donde se aprecia al monarca golpeando a sus enemigos ante el dios Amón (The Epigraphic Survey, 1936, figura 4).

FUNCIÓN

La función principal de estos edificios era albergar la *Userhat* antes, durante y después de las procesiones, pero esto no fue siempre así: la Capilla Blanca fue diseñada para la festividad *Heb Sed* del rey, adquiriendo la función de reposadero posteriormente, puesto que los edificios para este festival no eran usados de forma regular.

Asimismo, podían tener funciones complementarias: la capilla de Luxor de Ramsés II probablemente también fue usada para el culto popular y los oráculos, o quizá incluso para el culto fúnebre del rey, debido al hallazgo de una estela con su nombre de apariencia funeraria y a dos nichos que albergarían sus estatuas (Legrain, 1917, p. 61; Murnane, 2005, p. 543).

En cuanto al reposadero de Seti II, ha sido interpretado por algunos autores como un templo para el culto popular debido a su ubicación extramuros, o para el culto al rey en función de las escenas en los nichos, que han llevado a pensar que contendrían la estatua

del monarca y no la de la divinidad. De cualquier modo, en los textos se califica a este monumento de “temple auguste de millions d’années” y lugar para “révérer, honorer et implorer les dieux”, lo que apoyaría ambas teorías (Barguet, 1962, p. 51; Sety II Shrine, s.f.).

EVOLUCIÓN

A. CAPILLA BLANCA (SEUSRET I, KARNAK)

Esta capilla se mantuvo en pie durante el resto del Reino Medio y buena parte de la XVIII dinastía, como atestigua que tanto Amenhotep I como Tutmosis III la tomaran como modelo (Lacau, 1956, pp. 249-250; Sullivan, 2012, p. 9). Amenhotep III (1390-1352 a.C.) fue el rey que mandó derribarla para usar sus bloques en la construcción del III pilono, durante su reforma de la sala de Tutmosis II (White Chapel, s.f.).

Su conversión a reposadero se habría producido relativamente poco después de su construcción, bajo los reinados de Amenemhat III o Amenemhat IV (entre 1831-1777 a.C.). Habría sido en ese momento en el que se habría colocado en el centro del santuario el altar para depositar la barca, puesto que anteriormente quizás habría habido un trono que ocupaba el rey durante el *Heb Sed* y una de sus estatuas al finalizar el mismo (White Chapel, s.f.).

B. CAPILLA DE ALABASTRO (AMENHOTEP I, KARNAK)

No se ha clarificado todavía cuál fue su emplazamiento original. Tradicionalmente se la consideraba situada en el centro del “patio del Reino Medio”, presuponiendo que esta capilla era la principal para la barca que existía en Karnak en ese momento (Blyth, 2006, pp. 34-36). Sin embargo, las últimas investigaciones apuntan a que podría haberse hallado al este del IV pilono, en el centro del patio frontal y entre dos muros; según esta interpretación, la capilla central habría sido otra (Amenhotep I Calcite Chapel, s.f.; Sullivan, 2010a, p. 2).

La Capilla de Alabastro habría cambiado de emplazamiento durante los reinados de Tutmosis I (1504-1492 a.C.), Hatshepsut o Tutmosis III, siendo reubicada al sureste del templo o quizá desmantelada (Amenhotep I Calcite Chapel, s.f.; Arnaudès-Montélimard, 2003, p. 200; Carlotti, 1995b, pp. 150-151, 157; Larché, 2006, p. 89).

Finalmente, aunque se destruyera por orden de Hatshepsut o Tutmosis III, sus bloques solo se reutilizaron durante el reinado de Amenhotep III, siendo usados también para construir el III pilono (Amenhotep I Calcite Chapel, s.f.).

C. CAPILLA ROJA (HATSHEPSUT, KARNAK)

Este monumento no pudo ser finalizado por Hatshepsut, siendo terminado por Tutmosis III, que además de completar la construcción añadió modificaciones en el proyecto original (por ejemplo, un baldaquín delante de la entrada) (Larché, 2006, p. 82, 105 y ss.). No obstante, la desmanteló por completo en torno al año 30 de su reinado, con el objetivo de edificar una de granito rosa sobre sus cimientos, compartiendo su planta con pocas modificaciones (Barguet, 1962, p. 129; Larché, 2006, p. 89); esta fue sustituida por la de Filipo Arrideo (323-317 a.C.), que es la que se conserva en la actualidad (Lacau, 1977, p. 404).

Asimismo, Tutmosis III reutilizó las puertas exteriores de la Capilla Roja en el Muro de los Anales y el patio del VI pilono (Larché, 2006, pp. 114, 119); es posible que los demás sillares se encontraran a la vista en algún lugar del templo, puesto que la imagen de Hatshepsut fue borrada en varios, presumiblemente durante la *damnatio memoriae* ejercida contra ella en los años finales de Tutmosis III (Red Chapel, s.f.).

Eventualmente y como las capillas anteriores, fue destruida y reutilizada por Amenhotep III (Red Chapel, s.f.).

D. REPOSADERO DE SETI II (KARNAK)

La construcción del reposadero de Seti II no fue finalizada hasta época de Nectanebo I (380-362 a.C.): los sillares de la esquina noreste y el muro oeste (que además probablemente se había derrumbado parcialmente) no se recubrieron hasta entonces (Chevrier, 1940, p. 2; Sety II Shrine, s.f.). Asimismo, la construcción del gran patio de Sheshonq I (945-924 a.C.) y posteriormente del I pilono por Nectanebo I hizo que el reposadero quedara finalmente situado dentro del complejo templario (Sullivan, 2010a, pp. 9, 11).

E. REPOSADERO DE RAMSÉS III (KARNAK)

Debido a la construcción del patio de Sheshonq I, este templo fue adosado al muro sur por sus fachadas este y oeste, quedando extrañamente parte del edificio fuera del recinto templario y rompiendo la armonía del conjunto (Chevrier, 1933, p. 3).

REFLEXIONES FINALES

Aunque las capillas para barca tradicionalmente más estudiadas han sido las de Amón y no las de otros dioses (posiblemente debido al buen estado de conservación de la mayoría, la importancia política que adquirió este dios y el periodo y situación

geográfica de las mismas), su investigación plantea ciertos problemas: a pesar de los muchos factores en común que todas comparten, normalmente han sido estudiadas en solitario (excepto por algunos trabajos monográficos centrados en ciertos aspectos, como el tamaño de la barca o los recorridos procesionales, véanse Carlotti o Sullivan), sin ser agrupadas ni comparadas. Además, la mayor parte de la bibliografía sobre las capillas de la barca de Amón pertenece al siglo pasado; apenas se han revisado los planteamientos y conclusiones iniciales, anclando el estado de la cuestión en la actualidad, a excepción de algunas investigaciones, como las realizadas en el CFEETK (*Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak*), que estudiaron y reconstruyeron la Capilla Roja (Burgos y Larché, 2006) y se han ocupado recientemente de la de calcita de Tutmosis III (“La chapelle de calcite...”, 2016).

Renovar el estado de la cuestión acerca de las capillas de la barca es asimismo necesario para aplicar corrientes y métodos más modernos, de los cuales no se disponía a principios y mediados del siglo XX. Algunas de las monografías apenas dan cabida a la interpretación de los hallazgos, limitándose a describir las características técnicas del edificio (materiales de construcción, soluciones arquitectónicas, fases, decoración, transcripción de textos) y mencionando solo de forma breve cuál puede ser su significado. Considero que volver a aproximarse a las capillas desde unas perspectivas teóricas más modernas enriquecería nuestro conocimiento de las mismas, puesto que siempre hay que tener presente que las capillas no solo poseían una función práctica (servir de lugar de descanso a los porteadores), sino que sobre todo estaban cargadas de un alto sentido ideológico que sus restos materiales nos pueden ayudar a entender.

Igualmente, a la hora de volver a revisar las capillas y reposaderos se pueden realizar otro tipo de estudios disponibles en la actualidad: análisis de procedencia de los materiales, arqueología experimental para determinar cómo fueron construidas y qué herramientas se usaron, reconstrucción virtual de los movimientos de la barca, o incluso arqueología del paisaje; las posibilidades son extensas.

Aún así, en mi opinión lo más importante es estudiar las capillas dentro de su contexto: tener presente el entorno en el que se encuentran y cómo va cambiando, al igual que las conexiones que habría en cada época con respecto al resto de capillas. Para ello, es imprescindible conocer en detalle las festividades y su evolución diacrónica, además de las fases de cada monumento y el yacimiento en el que se encuentra.

Por lo tanto, en función al análisis conjunto de las capillas y reposaderos expuestos, he determinado en primer lugar la creación de tres tipos arquitectónicos (tabla 1), según la forma de la planta de cada capilla (figuras 13 y 14):

Tipo Capilla Blanca: Amenhotep I y Tutmosis III copiaron elementos de forma directa, y muchas capillas posteriores se inspiraron en su disposición períptera de pilares unidos por un murete; o quizá la presencia de salas hipóstilas o pórticos con columnas

asociadas a capillas para la *Userhat* fuera también influenciada en cierta medida por el edificio de Senusret I.

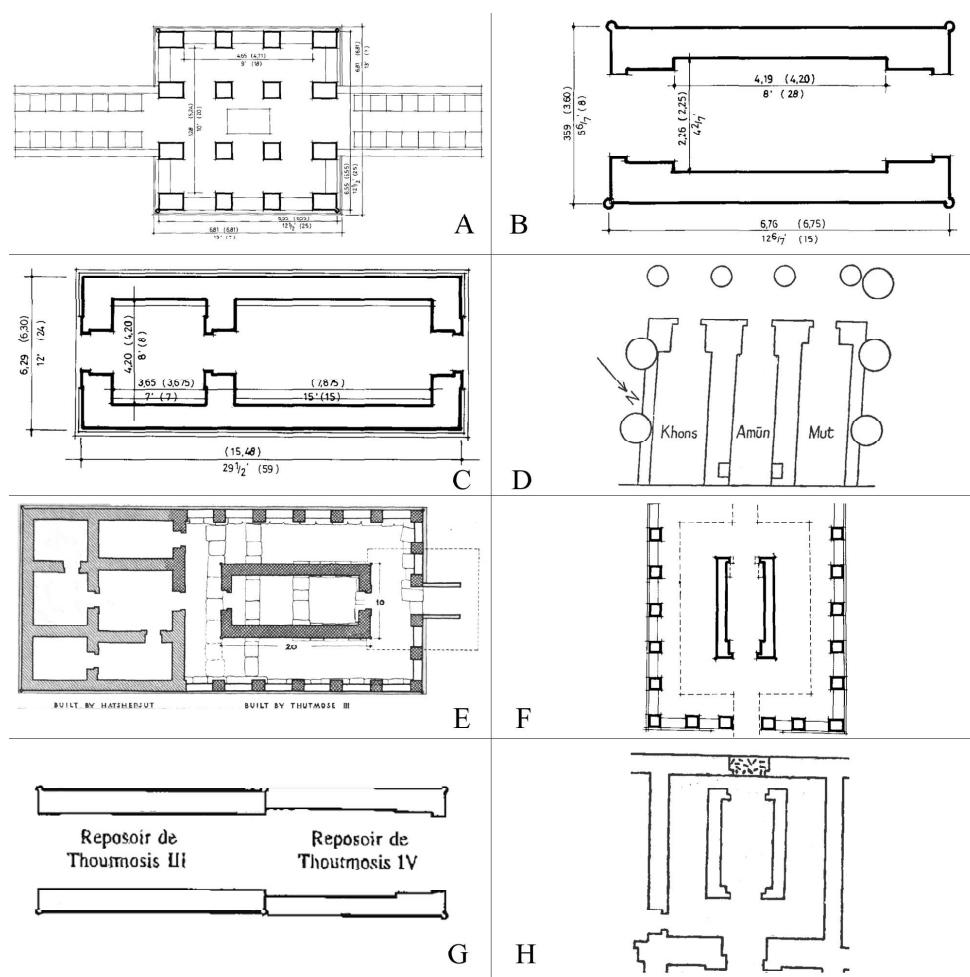


Figura 13. Comparación de las plantas de las capillas de barca, de más antigua a más moderna: Capilla Blanca (A), Capilla de Alabastro (B), Capilla Roja (C), capillas para la triada de Ramsés II (D), capilla para la barca de Hatshepsut y Tutmosis III en Medinet Habu (E), Capilla del Lago (F), reposadero de Tutmosis III y Tutmosis IV (G) y Capilla de Amenhotep III (H). Estas han sido adaptadas a partir de los trabajos de: Carlotti (1995a, láminas IX, XI, XII Y XIII; plantas A, B, C y F, respectivamente), Porter y Moss (1972, láminas XXVIII-4 y XXXII; plantas D y H, respectivamente), Murnane, (1980: 75; planta E) y Arnaudès-Montélimard (2003, p. 210; planta G).

Tipo Capilla de Alabastro: su característica estructura de dos muros paralelos y techo fue repetida tanto en capillas situadas dentro de otros edificios como en reposaderos simples.

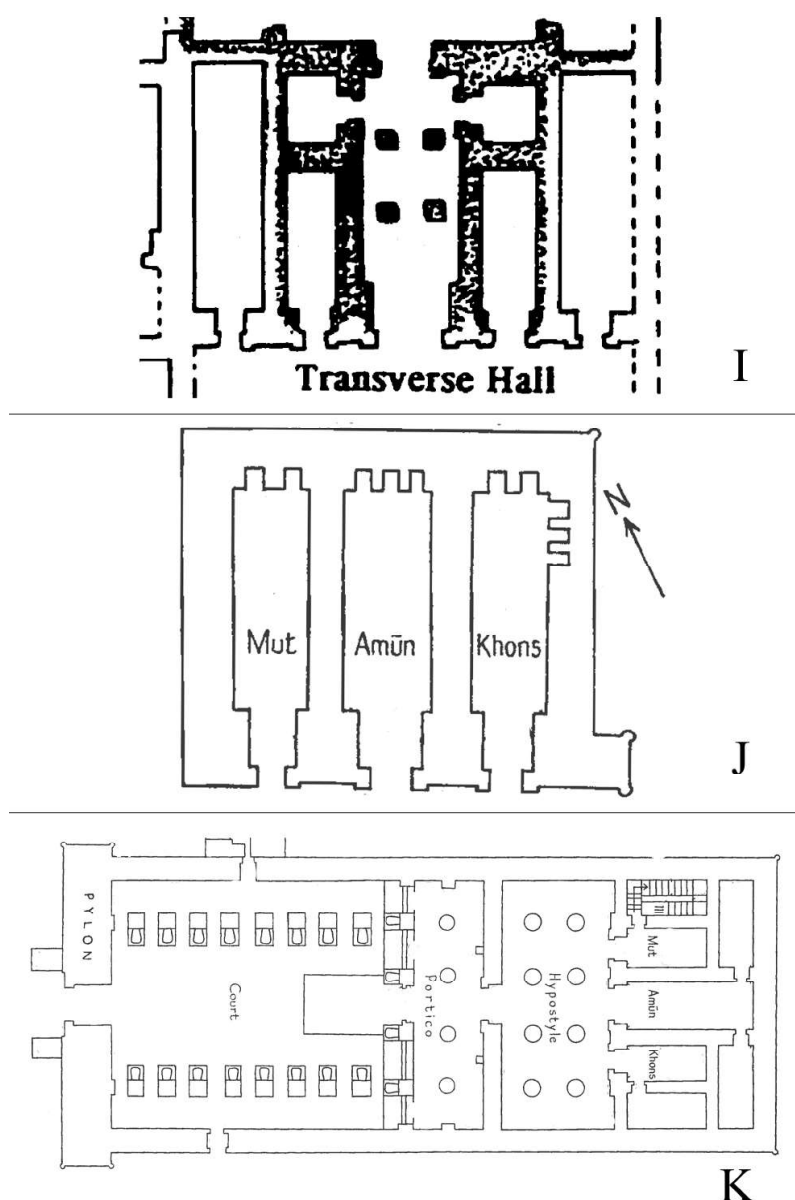


Figura 14. Comparación de las plantas de las capillas de barca, de más antigua a más moderna: capillas de Seti I en Qurna (I), reposadero de Seti II (J) y reposadero de Ramsés III (K). Estas han sido adaptadas (respectivamente) a partir de los trabajos de: Brand (1998, p. 453) y Porter y Moss (1972, láminas IX-4 y VIII).

Tipo Capilla Roja: Hatshepsut fue la reina que estableció las capillas divididas en estancias, ya fueran dos como la propia Capilla Roja, o tres, pensadas especialmente para la triada; asimismo, dentro de este tipo también he considerado a aquellas que no constituyen un edificio exento pero se incluyen dentro de otro templo mayor.

Tipo	Subtipo	Ejemplos
1. Capilla Blanca	1.1. Pilares con muro bajo en disposición períptera	Templo de la XVIII dinastía (Hatshepsut y Tutmosis III) ² , Capilla del Lago (Tutmosis III)
	1.2. Con sala hipóstila o columnata asociada	Capillas de la triada tebana de Luxor (Ramsés II) ³ , reposadero de Ramsés III ⁴
2. Capilla de Alabastro	2.1. Capilla	Templo de la XVIII dinastía, Capilla del Lago
	2.2. Reposadero	Estaciones <i>wahet</i> de la avenida Karnak-Luxor, reposadero de calcita (Tutmosis III y Tutmosis IV)
3. Capilla Roja	3.1. Una estancia	Capilla de Luxor (Amenhotep III), capilla de Amón-Ra del templo de Qurna (Seti I)
	3.2. Tres estancias (triada tebana)	Capillas de la triada tebana de Luxor, capillas de la triada tebana del templo de Qurna (Seti I), reposadero de Seti II, reposadero de Ramsés III

Tabla 1. Clasificación por tipos arquitectónicos de las capillas de la barca de Amón (elaboración propia).

A través del sucinto análisis del programa decorativo de las capillas, se ha podido observar que, además de los temas genéricos de la consagración de ofrendas a la divinidad y la ejecución de rituales en su honor (que se encuentran presentes en todas), algunas de ellas también podían servir como escaparate propagandístico para el rey. Esto se aprecia fundamentalmente en la Capilla Roja, la de Amenhotep III en Luxor y el reposadero de Ramsés III.

3. Se ha incluido esta capilla en ambas categorías porque presenta una combinación de los dos tipos: la capilla de la barca sigue el modelo de la de Alabastro, pero se encuentra incluida dentro de un peristilo.

4. Se compone tanto de un pórtico con columnas como de tres capillas diferenciadas, lo que la sitúa en ambas categorías.

5. Consta tanto de sala hipóstila como de capillas para la triada situadas al fondo del templo.

El texto oracular de la Capilla Roja pudo ser usado por Hatshepsut para demostrar su conexión con Amón y de esta manera legitimarse como reina, puesto que alcanzó este puesto (tras un breve periodo de regencia a la muerte de Tutmosis II) y fue coronada, tras afirmar ser hija de Amón y haber sido designada por él mismo (Bryan, 2010, pp. 313-318).

Al igual que Hatshepsut, Amenhotep III también grabó su coronación en las paredes de su capilla de Luxor, por lo que es probable que también se sirviera de la decoración de su capilla como un medio para mostrar el favor del dios hacia su persona.

En el reposadero de Ramsés III destacan las escenas marciales del pilono, nunca antes vistas en ningún edificio construido para la barca, y que sirven tanto de propaganda de sus gestas militares como de justificación de las mismas.

Asimismo, se debe tener en cuenta que la ubicación de estas tres capillas habría otorgado un valor añadido a esta intención propagandística: las escenas de la Capilla Roja se representan en las paredes exteriores, la capilla de Amenhotep se encuentra en el corazón simbólico de Luxor (muy cercana al santuario de Amón del *Opet*), y el reposadero de Ramsés III originalmente se situaba fuera del templo; es decir, en todos los casos estas escenas son o bien altamente visibles, o en su defecto situadas en un lugar de relevancia y gran significación religiosa.

A pesar de que las capillas de la barca de Amón comenzaron a ser usadas en el Reino Medio con Amenemhat III o Amenemhat IV, justo cuando se comenzaba a fraguar la influencia del dios y Karnak en la dinastía XII (Leprohon, 2005, pp. 51-52), fue a partir del Reino Nuevo cuando proliferaron este tipo de construcciones (con Amenhotep I, Hatshepsut y Tutmosis III) y se asentaron sus tipos arquitectónicos. Con la dinastía XVIII aumentó la importancia de las procesiones en los festivales y se ampliaron los recorridos, mientras que con la XIX las capillas crecieron hasta hacerse triples.

Fue a partir de Ramsés III cuando las capillas para la barca de Amón desaparecieron casi por completo, lo que relaciona el auge de estos edificios directamente con las buenas relaciones existentes entre el sacerdocio amoniano de Karnak y la realeza (especialmente durante la dinastía XVIII), así como la importancia e influencia del templo. Igualmente, el aumento de escala en las capillas y la inclusión de reposaderos en los templos funerarios podrían ser interpretados como una estrategia para reafirmar el poder del rey (mediante la conexión de Amón con su persona durante la Bella Fiesta del Valle) tras el periodo de Amarna. Sin duda, estas construcciones adquirieron un papel relevante durante todo el Reino Nuevo, no solo a nivel religioso e ideológico sino también político.

En definitiva, el análisis y la comparación en conjunto de las distintas capillas de la barca de Amón nos pueden abrir la puerta a un gran abanico de perspectivas de índole arqueológica, política, social e ideológica que sirve para enriquecer en un alto grado los conocimientos que poseemos sobre el Antiguo Egipto en general y sobre el Reino Nuevo en particular. A pesar de que la mayoría de capillas sean de un tamaño ínfimo si son

parangonadas con otras famosas construcciones de este país, el potencial arqueológico que poseen hace que su estudio sea imprescindible para comprender las características únicas que definieron a esta fascinante civilización.

BIBLIOGRAFÍA

- Amenhotep I Calcite Chapel (s.f.). En UCLA, *Digital Karnak*. Recuperado de <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak/feature/AmenhotepICalciteChapel>
- ARNAUDIÈS-MONTÉLIMARD, E. (2003), Un reposoir de barque en calcite édifié par Thoutmosis III dans le temple d'Amon-Rê à Karnak. *Cahiers de Karnak*, 11, 159-234.
- BARGUET, P. (1962), *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*. El Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- BELL, L. (1992), La reine Hatchepsout au temple de Louqsor. En Vv. Aa., *Louqsor. Temple du ka royal* (pp. 23-24). Dijon: Editions Faton.
- BELL, L. (1998), The New Kingdom 'Divine Temple': The example of Luxor. En Shafer, B. E. (Ed.), *Temples of Ancient Egypt* (pp. 127-184). Londres: I.B. Tauris.
- BLYTH, E. (2006), *Karnak: evolution of a temple*. Londres: Routledge.
- BRAND, P. J. (2000), *The monuments of Seti I and their historical significance: Epigraphic, art historical and historical analysis*. National Library of Canada. Recuperado de <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/12122>
- BRYAN, B. M. (2010), La XVIII dinastía antes del periodo amárnico. En Shaw, I. (Ed.), *Historia del Antiguo Egipto* (pp. 287-359). Madrid: La Esfera de los Libros.
- BURGOS, F. y LARCHÉ, F. (2006), *La Chapelle Rouge: le sanctuaire de barque d'Hatchepsout*, II. París: Editions recherche sur les civilisations.
- CARLOTTI, J. F. (1995a), Contribution à l'étude métrologique de quelques monuments du temple d'Amon-Rê à Karnak. *Cahiers de Karnak*, 10, 65-127.
- CARLOTTI, J. F. (1995b), Mise au point sur les dimensions et la localisation de la chapelle d'Hatchepsout à Karnak. *Cahiers de Karnak*, 10, 141-156.
- CHEVRIER, H. (1933), *Le temple reposoir de Ramsès III à Karnak*. El Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- CHEVRIER, H. (1940), *Le temple reposoir de Sêti II à Karnak*. El Cairo: Service des Antiquités Egyptiennes.
- CHEVRIER, H. (1956), Sanctuaire de Sésostris Ier. En Lacau, P. y Chevrier, H., *Une chapelle de Sésostris Ier à Karnak* (pp. 1-11). El Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- CHEVRIER, H. (1977), Historique de la découverte et technique de la

- construction. En Lacau, P. y Chevrier, H., *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak* (pp. 1-19). El Cairo: Service des antiquités de l'Égypte.
- DARESSY, G. (1893), *Notice explicative des ruines du temple de Louxor*. El Cairo: Imprimerie Nationale.
- GABOLDE, L. (1992), L'itinéraire de la procession d'Opet. En Vv. Aa., *Louqsor: Temple du ka royal* (pp. 25-27). Dijon: Editions Faton.
- GILLEN, T. J. (2005), The historical inscription on queen Hatshepsut's 'Chapelle Rouge'. Part 2: Translation. *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*, 16, 15-28.
- GITTON, M. (1977), Chronologie des fouilles. En Lacau, P. y Chevrier, H., *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak* (pp. xxv-xxviii). El Cairo: Service des antiquités de l'Égypte.
- GOLVIN, J. C. (2005), Karnak, temple of Amen-Re. En Bard, K. A. (Ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt* (pp. 480-485). Londres: Routledge.
- HÖLSCHER, U. (1939), *The excavation of Medinet Habu, II - The temples of the eighteenth dynasty*. Chicago: The University of Chicago Press. Recuperado de <https://oi.uchicago.edu/research/publications/oip/oip-41-excavation-meditet-habu-volume-2-temples-eighteenth-dynasty>
- KARKOWSKI, J. (2006), Le texte oraculaire. En Burgos, F. y Larché, F., *La Chapelle Rouge: le sanctuaire de barque d'Hatshepsout* (pp. 153-155), II. París: Editions recherche sur les civilisations.
- KEMP, B. J. (2008), *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica.
- KITCHEN, K. A. (1975), Barke. En Helck, W., Otto, E. y Westendorf, W. (Eds.), *Lexikon der Ägyptologie, I* (pp. 619-625). Wiesbaden: Harrassowitz.
- LACAU, P. (1956), Le décor de la chapelle. En Lacau, P. y Chevrier, H., *Une chapelle de Sésostri Ier à Karnak* (pp. 13-251). El Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- LACAU, P. (1977), Présentation du monument. En Lacau, P. y Chevrier, H., *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak* (pp. 21-39). El Cairo: Service des antiquités de l'Égypte.
- LACAU, P. (1977), Le décor des parois. Op.cit. (pp. 41-415).
- La chapelle de calcite de Thoutmosis III reconstruite par le CFEETK dans le Musée de Plein Air de Karnak (2016), *Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak (CFEETK)*. Recuperado de <http://www.cfeetk.cnrs.fr/index.php?page=anastylose-chapelle-thoutmosis-iii>
- LARCHÉ, F. (2006), L'emplacement de la chapelle. En Burgos, F. y Larché, F., *La Chapelle Rouge: le sanctuaire de barque d'Hatshepsout* (pp. 81-103), II. París: Editions recherche sur les civilisations.

- LEFEBVRE, G. (1929), *Histoire des Grands Prêtres d'Amon de Karnak, jusqu'à la XXIe dynastie*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- LEGRAIN, G. (1917), Le logement et transport des barques sacrées et des statues des dieux dans quelques temples égyptiens. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 13, 1-76.
- LEPROHON, R. J. (2005), Middle Kingdom, overview. En Bard, K. A. (Ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt* (pp. 50-56). Londres: Routledge.
- LESKO, L. H. (1991), Ancient Egyptian cosmogonies and cosmology. En Shafer, B. E. (Ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, myths, and personal practice* (pp. 88-123). Londres: Routledge.
- MURNANE, W. J. y Bell, L. (1992), La presence divine a Louqsor. En Vv. Aa., *Louqsor. Temple du ka royal* (pp. 58-59). Dijon: Editions Faton.
- MURNANE, W. J. (2005), Luxor, temple of. En Bard, K. A. (Ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt* (pp. 541-545). Londres: Routledge.
- OAKES, L. (2006), *The illustrated encyclopedia of the Pyramids, temples and tombs of Ancient Egypt*. Londres: Southwater.
- PILLET, M. (1922), Rapport sur les travaux de Karnak (1921-1922). *Annales du service des antiquités de l'Égypte*, 22, 235-260.
- QUIRKE, S. (1992), *Ancient Egyptian Religion*. Avon: British Museum Press.
- Ramesses III Temple (s.f.). En UCLA, *Digital Karnak*. Recuperado de <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak/feature/RamessesIIITemple>
- Red Chapel (s.f.). En UCLA, *Digital Karnak*. Recuperado de <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak/feature/RedChapel>
- Sety II Shrine (s.f.). En UCLA, *Digital Karnak*. Recuperado de <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak/feature/SetyIIShrine>
- STEVENSON SMITH, W. H. (2000), *Arte y arquitectura del Antiguo Egipto*. Madrid: Cátedra.
- SULLIVAN, E. A. (2008), Processional Routes and Festivals. *Digital Karnak*. Recuperado de <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak/assets/media/resources/ProcessionalRoutesAndFestivals/guide.pdf>
- SULLIVAN, E. A. (2010a), The Development of the Temple of Karnak. *Digital Karnak*. Recuperado de <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak/assets/media/resources/DevelopmentAndChronologicalChanges/guide.pdf>
- SULLIVAN, E. A. (2010b), Karnak: Development of the Temple of Amun-Ra. En Wendrich, W. (Ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Ángeles: edición en línea, recuperado de <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002564qn>
- SULLIVAN, E. A. (2012), Visualising the size and movement of the portable festival barks at Karnak temple. *British Museum Studies in Ancient Egypt*

and Sudan, 19, 1-37.

The Epigraphic Survey (1936), Ramses III's temple within the Great Inclosure of Amon, Part I. En Breasted, J. H. (Ed.), *Reliefs and Inscriptions at Karnak*, I. Chicago: The University of Chicago Press. Recuperado de <https://oi.uchicago.edu/research/publications/oip/oip-25-reliefs-and-inscriptions-karnak-volume-i-ramses-iiis-temple-great>

Thutmose III Shrine (s.f.). En UCLA, *Digital Karnak*. Recuperado de <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak/feature/ThutmoseIIIShrine>

TYLDESLEY, J. (2011), *Mitos y leyendas del Antiguo Egipto*. Barcelona: Crítica.

VANDERSLEYEN, C. (1995), *L'Égypte et la vallée du Nil*, II. París: Presses Universitaires de France.

White Chapel (s.f.). En UCLA, *Digital Karnak*. Recuperado de <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak/feature/WhiteChapel>

WILKINSON, R. H. (2002), *Los templos del Antiguo Egipto*. Barcelona: Destino.

PREÁMBULO SOBRE EL ESTUDIO ICONOGRÁFICO DE DIFERENTES DIVINIDADES Y ENTES MITOLÓGICOS SERPENTIFORMES EN EL ANTIGUO EGIPTO

Marta Arranz Cárcamo
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

Introducción al estudio iconográfico sobre las deidades y entidades con figuración serpentiforme en la cultura egipcia antigua. Análisis de cuatro criaturas de carácter mitológico como prefacio del estudio iconográfico de las diosas-cobra en el Egipto Antiguo.

Palabras clave: dioses-serpiente; diosas-cobra; iconografía ofídica; *Naja haje*; Renenutet.

ABSTRACT

Introduction to the iconographic study on deities and entities with serpentine figuration in the ancient Egyptian culture. Analysis of four mythological creatures as a preface to the iconographic study of the cobra goddesses in Ancient Egypt.

Keywords: serpent gods; snake goddesses; ophidical iconography; *Naja haje*; Renenutet.

INTRODUCCIÓN

Las recurrencias a la forma alargada de la figuración serpentiforme se presentan casi de manera inherente a la cultura egipcia antigua. Son abundantes las escenas pictóricas en las cuales la figuración ofídica, de una u otra manera, tienen presencia dentro de la plástica egipcia. De igual modo, el requerimiento de la forma en una gran variedad de soportes indica la importancia que adquirió este motivo figurativo para la percepción antigua. Desde las representaciones pertenecientes a la decoración simbólica del entramado mitológico egipcio, a pequeños amuletos o referencias textuales continuas hacia estos reptiles, las serpientes suponen un prototipo recurrente. La enorme profusión de este tipo de animales muestra la aceptación vigente de la naturaleza de los mismos, así como el conocimiento que los antiguos pobladores de la zona egipcia tenían acerca de los beneficios y peligros que quedaban asociados a dichos animales. Este hecho sería el cual determinara el traspaso de las características propias de las serpientes en la naturaleza a

cada entidad dotada de morfología ofídica, lo que se entiende por la existencia de una gran abundancia de serpientes en el medio geográfico egipcio, haciendo que se destacaran algunas de ellas (Castel, 2009, p. 476).

Así, el recurso gráfico a la forma serpentiforme que se atestigua en las fuentes egipcias antiguas tuvo una gran significación y transcendencia. Cabría destacar que los egipcios eran plenamente conscientes de los peligros que cada especie podía desentrañar en el desarrollo de la vida cotidiana, por lo que no es de extrañar que se buscara remedio contra ello. Es por esto por lo que nos encontramos ante un tipo de figuraciones muy presentes en la simbología del antiguo Egipto, con una gran variedad de su presencia en distintos tipos de soportes, pero que cuenta de igual modo con una concepción dual. Esto se debe a que no todas las percepciones que se tuvieron hacia las serpientes fueron en la misma dirección, si no que se establece en función de un mismo motivo iconográfico, una visión benefactora para un cierto tipo de especies y negativa para otro. Es por ello por lo que en el registro arqueológico, son abundantes las referencias que a esta imagen se pueden localizar, bien sea en su vertiente negativa o positiva.

La forma serpentiforme en relación a la esfera de las entidades mítico-religiosas de la concepción egipcia se presenta como un modelo de gran profusión de igual manera. Así, la presencia de demonios y divinidades-serpiente en los conjuntos textuales o pictóricos se convierte en un elemento de gran reiteración. A continuación, se analizan cuatro concepciones religiosas de figuración ofídica de gran transcendencia para el imaginario egipcio.

APOFIS

Dentro de la categoría de los entes mitológicos de apariencia serpentiforme se localiza Apofis. Del egipcio Apep¹, esta entidad se establece en la mentalidad egipcia antigua como un demonio-serpiente. Las primeras referencias a testiguadas hacia el concepto que personifica se localizan en los *Textos de las Pirámides*² (*PT, Pyramid Texts*). Esta temprana cronología define el carácter que se le otorgó dentro de la mitología egipcia, considerada el emblema por excelencia de las fuerzas del mal. No obstante son muchos los conjuntos textuales que recogen la noción que personifica, tales como el *Libro del Amduat*³, el *Libro de las Puertas* o *Libro de las Cavernas*, entre otros. En estos tratados aparece la noción mítica del trayecto que realiza en barca el disco solar diariamente tanto por la bóveda celeste, como por el mundo subterráneo, en el eterno discurrir del tiempo.

1. *WB I*, 167, 10.

2. Conjunto de textos funerarios desarrollados durante el Reino Antiguo, c 2375- 2181 a.C., y Primer Período Intermedio, c 2181-2055 a.C. La primera versión de los mismos se localizada en la pirámide de Unas, 2375-2345 a.C.

3. Corpus textual de carácter funerario y de índole exclusivamente real durante la XVIII dinastía. A partir del Tercer Período Intermedio pueden encontrarse de igual forma en tumbas privadas.

Con este hecho, los egipcios entendieron el correcto devenir del cosmos encarnado por la divinidad solar Ra a bordo del barco. El principal cometido que la mitología egipcia le otorgó a este demonio-serpiente es la interrupción de dicha travesía. Como fuerza destructora por excelencia, se estableció el deber de impedir que el devenir cíclico del sol se completara cada día y truncar con ello la *Maat* establecida.

Símbolo de todos los poderes de la oscuridad, como tal se estima habitante de la misma. Según la mentalidad egipcia, la morada de Apofis se establece en las entrañas de la tierra, debido a que se trata de un lugar donde la luz del Sol no es capaz de penetrar. Esto queda en relación con su máximo cometido como ente mitológico, tal como remarca Castel (2001) en su obra, impidiendo que la luz del Sol llegue a salir cada nuevo día por el horizonte. Esta adjudicación se entiende por tratarse específicamente del principal enemigo de la divinidad solar Ra durante el itinerario, en cuanto que fuerzas contrarias a la par que complementarias.

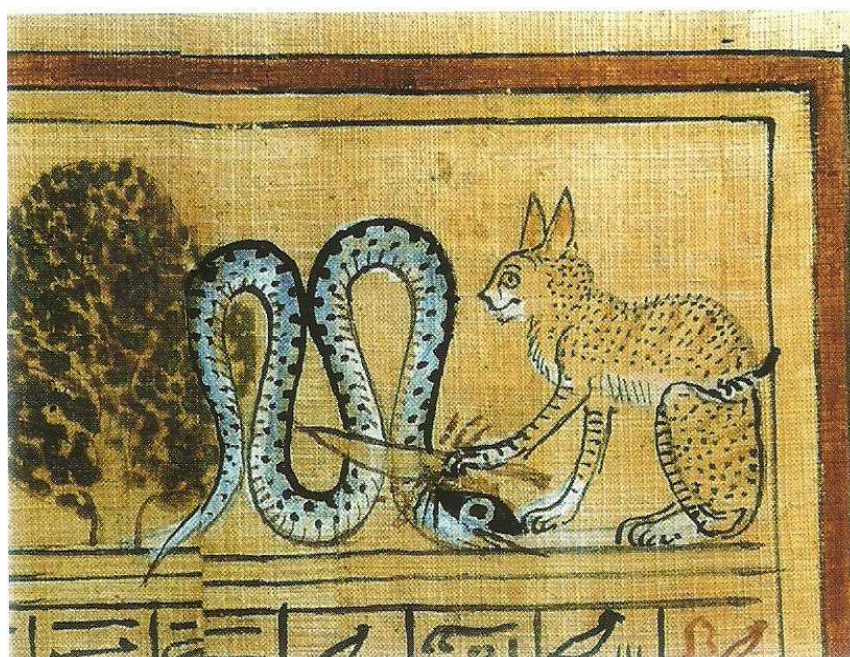


Figura 1. Detalle Libro de la Salida al Día perteneciente al papiro de Hunefer, XIX dinastía. EA 9901, hoja VIII (Shaw; Nicholson, 2004, p. 43).

Por tanto, las figuraciones que se atesoran de Apofis en el imaginario egipcio quedan estrechamente ligadas a una imagería en la cual dicha serpiente aparece como un elemento de connotaciones negativas. Debido a lo específico de sus atribuciones, las representaciones que se atestiguan de esta entidad quedan en obvia relación con el episodio del viaje solar. La iconografía de Apofis bajo la forma ofídica presenta unas características muy definitorias en tanto que muestra unas dimensiones físicas de gran

envergadura. La representación de Apofis es la de una serpiente de medidas desmesuradas en comparación con otras entidades ofídicas. Otra serie de características que la definen se pueden observar en un papiro conservado en el Museo de Brooklyn⁴ estudiado por Serge Sauneron en su obra (1989). En él se dice que “En cuanto a la gran serpiente de Apopi, él es roja en su totalidad; su vientre es blanco y tiene cuatro colmillos en su boca. Si muerde a alguien, éste muere pronto” (Sauneron, 1989, p. 3, §15). No obstante, la coloración presente en muchas representaciones murales en las que aparece la figura de Apofis la muestran con una coloración distinta, pudiendo variar desde el amarillo a tonos más grisáceos (Fig. 1).



Figura 2. En el registro superior, el simbolismo protector de la serpiente Mehen contrasta con el registro inferior en el cual aparece el demonio Apofis. Detalle de la 3º hora del Libro de las Puertas, tumba de Ramsés I, KV 16 (Weeks 2001, p. 191).

Las escenas en las que se representa al demonio muestran por tanto la peligrosidad que entrañaba su persona, y por ende la necesidad de aplacarla. Así, la iconografía muestra en gran medida el propio acto de aniquilación de la serpiente tanto en las representaciones murales de las tumbas (Fig. 2), como en soporte papiro (Fig. 3). Las reproducciones

4. Identificado con los correspondientes papiros del Museo de Brooklyn números 47.218.48 y 47.218.85.

muestran siempre un cuerpo de grandes dimensiones dispuesto bien con ondulaciones (Fig. 3) o por otro lado, disponiendo el cuerpo de manera entrelazada y simétrica (Fig. 2).

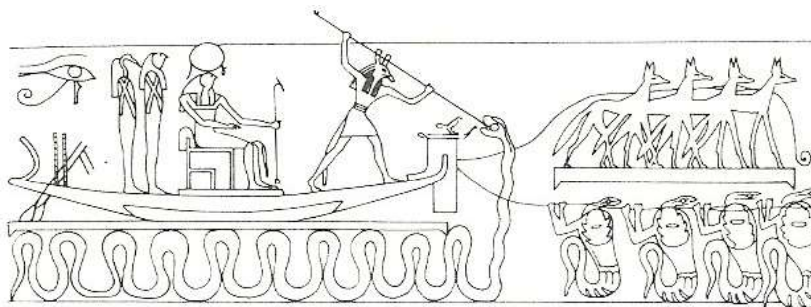


Figura 3. Detalle papiro de Hierweben, XX dinastía. Museo Egipcio de El Cairo (Baines; Malek, 1988, p. 216).

El hecho de que se represente a este demonio-serpiente siempre en su afán por acercarse a la barca solar, bien para atacarla directamente o bien para crear bancos de arena para hacerla encallar (Castel, 2001, p. 70), podría definir la familia animal a la cual pertenece dicha entidad. El propósito último de aproximarse al objetivo estaría indicando que su mayor potencial de peligrosidad se refleja en la constricción, y no tanto en atacar a la barca proyectando veneno. Este hecho podría justificar la asimilación de la entidad con la familia de los *phytoninae* (Castel, 1999, p. 476).

MEHEN

El nombre en lengua egipcia otorgado a dicha entidad divina es el de *mḥn*⁵, que literalmente significa “la que se enrosca”. Bajo esta denominación se encuentra tanto la entidad divina de forma ofídica como el juego de entretenimiento con posibles connotaciones funerarias (Piccione, 1990, p. 48). La pronta cronología en la cual aparece ya reflejado este concepto varía dependiendo de los sujetos así como de los soportes. Para el juego de mesa, el registro arqueológico ha permitido diferenciar referencias tanto físicas, como visuales o textuales, datando las primeras de estas referencias en el Período Predinástico⁷ y hasta el Reino Antiguo⁸, con una treintena de tableros (Robinson, 2015, p 3).

5. *WB II*, 128, 7.

6. Traducido del egipcio al inglés como “the coiled one”, podría definirse de igual modo como “el que está enrollado”, en relación a la morfología que presenta, pero también “la que envuelve” atendiendo a su función protectora.

7. C 5500-3100 a.C.

8. C 2375-2181 a.C.

La presencia de la divinidad por el contrario, queda constatada según Faulker (2007) en las fuentes egipcias ya en los PT - Pasaje 332 §541- dónde traduce “I am this one who scaped from the coiled serpent, I have ascended in a blast of fire, having turned myself about” (Faulker, 2007, p. 107). No obstante, esta idea queda revocada por Piccione (1990), al interpretar el pasaje haciendo referencia al propio tablero de juego en lugar de a la divinidad. Con seguridad, las fuentes egipcias recogen el concepto mítico encarnado por Mehen en los Textos de los Ataúdes⁹ (*CT, Coffin Texts*), donde los testimonios más formalizados concernientes a esta divinidad corresponden con los Conjuros 493 y 495. Es en este corpus de textos funerarios en el cual aparece el primer indicio de la relación entre el concepto representado por Mehen y el conocimiento recóndito de la teología egipcia (Piccione, 1990, p. 43), con los denominados “Misterios de Mehen”. Estos pasajes no definían las características propias de la divinidad debido a que se trataban de unas creencias de naturaleza puramente esotérica, destinadas a facilitar el tránsito del difunto por el Más Allá. Entendiéndose la necesidad de preservación de estos conocimientos, se deduce que Mehen compartiera tal característica misteriosa. Se trata, por tanto, de unas credenciales secretas no consideradas como una sabiduría de competencia popular. De igual modo, la función del dios se ve representada en corpus textuales tales como el *Libro de las Puertas* (Castel, 2001, p. 250), en los que continua mostrando el carácter reservado que le compete.

Considerado como una entidad íntegramente benévola, Mehen se presenta ante la concepción mitológica egipcia como un símbolo inequívoco de protección. Esto se debe a que de él depende la absoluta integridad de Ra y por ende, del eterno devenir del cosmos. Según la literatura funeraria del Reino Nuevo¹⁰, la principal función del dios es la de custodiar y proteger al dios Ra mientras éste se encuentra sobre la barca solar realizando el viaje por la Duat. Según la obra del año 1990, Piccione remarca la función no sólo protectora de la divinidad hacia Ra sino también la propia capacidad de rodear y contener a los enemigos del disco solar con su cuerpo.

Al tratarse de una divinidad relacionada con el viaje solar por el Más Allá, la representación iconográfica de la misma queda en obvia relación con los pasajes en los que se describe el transcurso. Estas representaciones por tanto se localizan en las paredes de las tumbas reales que poseen las imágenes del *Libro de la Amduat* o el *Libro de las Puertas*. Estos textos, pertenecientes al Reino Nuevo, nos establecen un marco temporal debido a la cronología propia de los mismos, así como una localización específica, definidos por el carácter privado que presentan estos conocimientos.

La iconografía asociada a esta entidad es una imaginería puramente ofídica. Las representaciones que se observan muestran el cuerpo alargado de una serpiente, sin

9. Utilizados durante el Reino Medio, c 2055-1650 a.C.

10. La recurrencia a esta divinidad se puede reseñar de igual forma en obras tales como el *Libro de la Amduat* o el *Libro de la Noche*.

alteraciones en su morfología. Se trata de una complejión proporcionada y estilizada, donde las dimensiones de la figura denotan un ser de gran envergadura.

En primer lugar, y atendiendo a la principal prerrogativa que se le asigna, se encuentra la representación de la entidad protectora dispuesta sobre la capilla que se localiza en la barca solar en el transcurso del viaje nocturno. La disposición del cuerpo de Mehen puede presentar variaciones, mostrando ondulaciones más simétricas (Fig. 2) o con un patrón más zigzagueante que el anterior. Estas representaciones son las que aparecen con asiduidad en las figuraciones visuales de la 3ª hora del Libro de las Puertas, aunque no supone un motivo exclusivo de la citada división. Tal como aparecen reflejadas en las tumbas reales tebanas, la iconografía que presenta Mehen pueden ser de la manera ondulada, como la figuración correspondiente a la tumba de Ramsés I¹¹, o por otro lado, aquella formación en zigzag presente en las paredes de las tumbas de Horemheb¹² o la de Tausert y Sethankht¹³, respectivamente.

Por otra parte, y de igual modo en relación a su función benefactora, se puede encontrar a la serpiente Mehen dispuesta de manera directa sobre la divinidad a la cual custodia. Dentro de esta tipología, el cuerpo de la serpiente sagrada puede aparecer con una configuración de su forma de manera homogénea (Fig. 4) o con ligeras ondulaciones¹⁴.

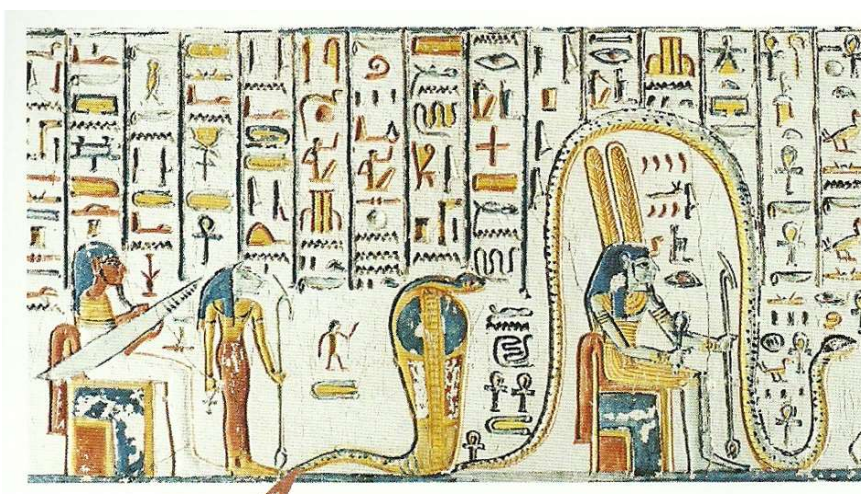


Figura 4. Mehen se dispone sobre Osiris. Detalle de la 7ª hora del Libro de la Amduat, tumba de Ramsés VI, KV 9 (Weeks, 2001, p. 255).

11. KV 16, Libro de las Puertas, 3ª- 4ª horas.

12. KV 57, Libro de las Puertas, 3ª hora.

13. KV 14, Libro de las Puertas, 10ª hora.

14. En este caso, la serpiente Mehen se dispone de manera sutilmente ondulada sobre el dios Osiris en la tumba perteneciente a Tutmosis III en el Valle de los Reyes (KV 34). El episodio gráfico queda inscrito dentro del Libro de la Amduat, en la representación de la 7ª hora.

En relación al juego denominado con el mismo nombre, se trata de un motivo recreativo constatado desde épocas muy tempranas. Según Robinson (2015), “al menos treinta ejemplos de los tableros del Mehen se sabe que existen datados desde el Período Predinástico hasta finales del Reino Antiguo” (Robinson, 2015, p. 3). La primera representación de uno de estos tableros en una tumba se corresponde con el enterramiento de Hesy-Ra, datable en la III Dinastía –c 2700 a.C.-. Dichos tableros, consistentes en piezas circulares de distintos materiales¹⁵, representan la imagen del propio dios Mehen. De forma concéntrica y con la cabeza de la serpiente dispuesta en el centro del tablero, el cuerpo quedaba dividido en un número variable de casillas –según Piccione (1990), desde 29 hasta 400-, que iría acompañado de las correspondientes piezas de juego¹⁶. La iconografía de este juego no presenta diferencias significativas respecto a su morfología, debido tanto a la propia naturaleza del animal, como al fin último del tablero. Encontramos así tableros con un formato más esquemático (Fig. 5) en el cual predominan más las divisiones de las compartimentaciones que la propia figuración ofídica, o por el contrario aquellos que presentan una imagen clara del cuerpo. En este sentido, se pueden apreciar diferencias entre aquellos que poseen una técnica de bajorrelieve (Fig. 6) o bien de incisión.



Figura 5. Tablero juego Mehen. British Museum, EA 66216, (Kendall, 2007, p. 36).

En ambos casos, la simbología del juego puede quedar en relación con los denominados “Caminos de Mehen” presentes en los *CT*. Tal como señala Piccione (1990) - *CT* Conjuero 759- “The spells indicate that Mehen not only sails the fiery roads,

15. Según Kendall (2007), aquellos que han perdurado están realizados en materiales no perecederos tales como piedra tallada, fayenza o marfil.

16. Para más información, las obras de Kendall (2007) y Robinson (2015).

but that he is the roadway itself, spiralling inward toward Ra at the center” (Piccione, 1990, p. 46). Esto podría indicar el sentido funerario del juego que se ha querido ver en primera instancia, suponiendo una extrapolación de las prerrogativas divinas del Mehen al ámbito mundano. No obstante, y tal como señala Kendall (2007) en su obra, debido a que la existencia del juego fue anterior a cualquier documento escrito sobre el mismo, es imposible afirmar que la mitología diera paso al juego, o si el juego se inspiró en la mitología.



Figura 6. Tablero juego Mehen. University College, Petrie Museum, 19602, (Kendall, 2007, p. 36).

RENENUTET

En relación a las deidades femeninas presentes en la religiosidad egipcia antigua, se presentan ciertas diosas con una iconografía muy específica. Esta serie de divinidades tienen como característica principal que adquieren la figuración ofídica, concretamente aquella reservada a la familia de los elápidos (Castel, 1999, p. 477). Dentro de este grupo se encuentra la diosa cobra Renenutet¹⁷, cuyo nombre significa concretamente “la que nutre”. Las primeras menciones de la diosa se pueden reseñar en los textos que forman los PT. En este sentido, las referencias se hacen bajo el apelativo de Ernutet y referenciando distintos ámbitos, tales como la asociación con el *uraeus*¹⁸, la relación con uno de los

17. *Wb*, II, 437, 3.

18. *PT* Pasaje 256.

siete aceites sagrados utilizados en el ritual de la Apertura de la Boca¹⁹ o vinculado con la vestimenta mortuoria del rey²⁰.

Atendiendo a la serie de apelativos que le fueron asociados, se pueden vislumbrar las parcelas de la mentalidad y religiosidad que le fueron reservadas. Así, como “serpiente que nutre”, se estableció como importante divinidad nutricia participando del simbolismo del amamantamiento infantil real, aún portando la iconografía ofídica (Fig. 7). En este sentido, se dota de una significación sumamente importante al integrarse dentro de las diosas nutricias que aportan vitalidad y protección al infante, tanto en la vida terrenal como en la percepción tras la muerte. Con ello es asociada de igual modo a los poderes curativos de la leche materna, lo que llevó a la creación de una tipología cerámica de jarras de leche, conocidas como “jarras de Renenutet” (López Grande, 2012, p. 117).



Figura 7. Escena nutricia con Renenutet amamantando (Broekhuis, 1971, p. 194).

19. *PT* Pasaje 301.

20. *PT* Pasaje 622.

En relación a los recursos naturales, recibió los apelativos de “Señora de las provisiones” o “Señora de los graneros” (Tosi, 1972, p. 188). Estos nombres denotan la sintonía existente entre el culto a la diosa y la optimización de los recursos naturales, bien sea en cuestión de protección o de suministro. El culto a Renenutet garantizaría la fertilidad de los cultivos así como la abundancia de las cosechas. Esto llevó a alcanzar unas altas cotas de significación entre los antiguos egipcios, quedando constatado por el elevado número de evidencias que se han podido atestiguar en el registro arqueológico. No es extraño constatar en un gran número de tumbas privadas pertenecientes al Reino Nuevo la recurrencia a la diosa en escenas agrícolas, concretamente en aquellas vinícolas que figuran el procesado de la uva (Fig. 8).

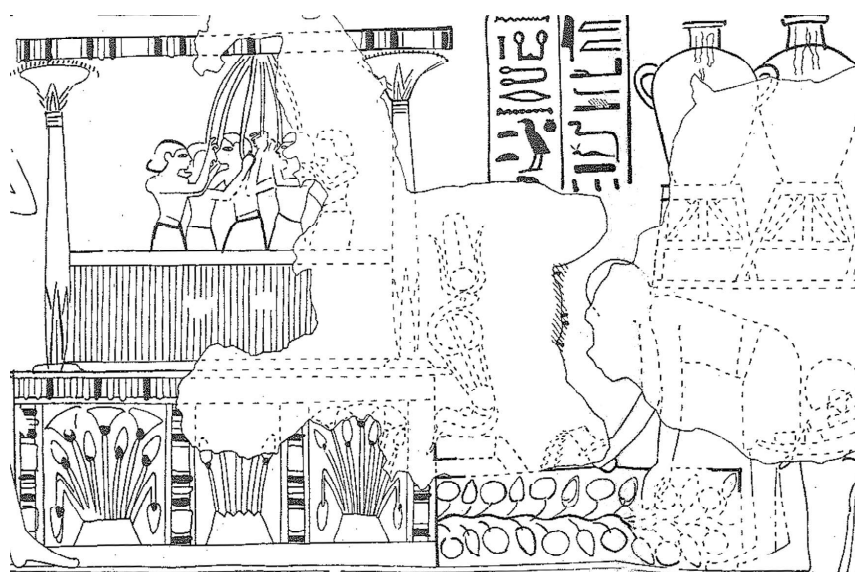


Figura 8. Escena correspondiente a la TT 90 de Nebamun. La parte de la diosa está perdida pero se correspondería con la efigie de la cobra (Davies, 1923, p. 31).

En cuanto a la iconografía propia que presenta la diosa, los patrones pueden presentar variaciones. La forma más característica es la figuración de manera ofídica atendiendo al género que le es designado en tanto que divinidad solar femenina²¹. Así, en la mayoría de los casos aparece Renenutet como cobra con la sección cervical dilatada en actitud de ataque (Fig. 9). Bajo esta iconografía se la puede representar con distintas posiciones del cuerpo, bien extendido (Fig. 9), bien de manera entrelazada alzándose sobre sí misma (Fig. 10). En las escenas de carácter agrícola en las cuales se le presentan parte de los frutos conseguidos, suele predominar esta última posición (Fig. 8).

21. Al contrario que como se ha visto con anterioridad, las divinidades de índole femenina que presentan atributos solares adquieren todas la figuración específica de la familia Elapidae, género Naja, es decir, aquella destinada a la cobra.



Figura 9. Renenetet bajo la figuración de cobra
(Broekhuis, 1971, p. 188).

Por otro lado, la iconografía que se asocia al citado aspecto nutricional es fundamentalmente una imaginería mixta, en la cual la divinidad aparece representada con fisonomía femenina antropomorfa con la parte de la cabeza conformada por una sección del cuerpo de la serpiente y la correspondiente cabeza ofídica (Fig. 7). Esto se ha de entender dado el carácter propio y fin último de la representación, el cual es dotar de sustento al infante al igual que lo hace la leche materna.

UADYET

Considerada la diosa serpiente por excelencia. Llamada en egipcio *iaret*, “la diosa alzada” o *nesret*, “la diosa de fuego” (Quirke, 1992, p. 32), Uadyet²² literalmente significa “La Verde”, “La del color del Papiro” (Castel, 2001, p. 436), en clara alusión tanto a la citada planta como a la zona del Delta de la cual es patrona. Uno de los epítetos

22. *Wb* I, 268, 12.



Figura 10. Estela de Setau y Renenutet. British Museum, EA 1055 (Shaw; Nicholson, 2004, p. 315).

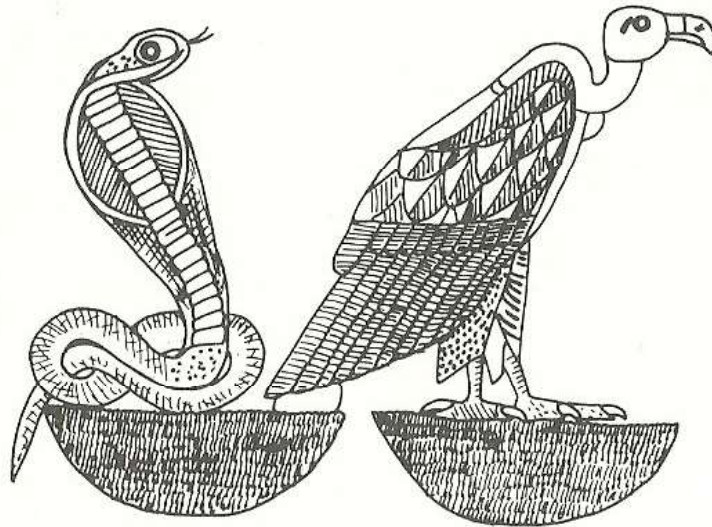


Figura 11. Figuración del nombre real de las Dos Señoras (Troy, 1986).

menos inusuales de la diosa es el de “Señora de Imet”, tratándose de la sede del culto popular dedicado a la forma local de Uadyet (Del Vesco, 2006, p. 156).

De igual manera que Renenutet, Uadyet aparece referenciada de manera textual en los *PT*. Las alusiones que se atestiguan de ella están en relación bien con la

correspondencia que tiene la propia diosa con la zona de la cual es patrona²³, o con la planta del papiro asociada a la misma²⁴, entre otros ejemplos. En relación a esto, el ámbito de actuación que se le asigna dentro de la mentalidad egipcia como divinidad tutelar del Bajo Egipto la liga íntimamente con la deidad homóloga del Alto Egipto, la diosa buitre Nekhbet²⁵. Ambas conforman la esencia dual presente en la mentalidad egipcia, a la vez que se complementan para constituir uno de los cinco nombres de la titulación real. Por otra parte, la prerrogativa divina de la protección y defensa del rey y los dioses le es asignada en cuanto que se vincula de igual forma con el *uraeus* (Shaw, Nicholson, 2004, p. 369). Es por esta asociación por lo que supone por ende una fuente ineludible de poder atestiguada desde la I dinastía (Pirelli, 2006, p. 77). Esta iconografía, asociada al soberano sobre sellos y tabletas de marfil, muestra desde época muy temprana el recurso que de la significación del *uraeus* se hizo en la cultura egipcia de manera tan característica. Se trata de una simbología íntimamente ligada con la realeza y la protección de la misma, a la vez que exclusiva.

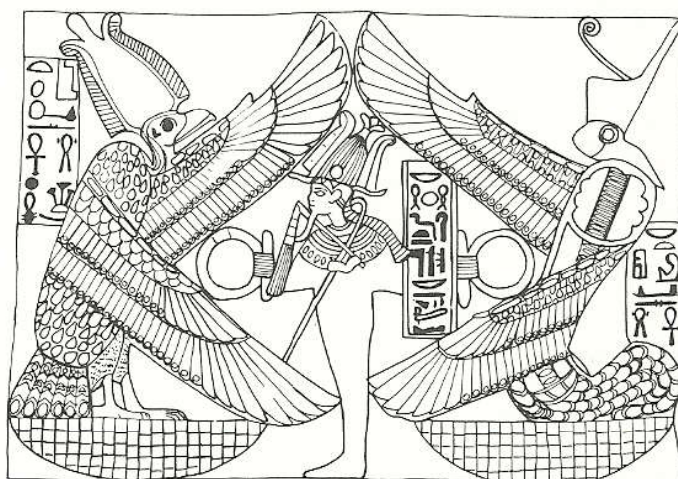


Figura 12. Figuración de las Dos Señoras aladas (Troy, 1986).

La iconografía de la diosa Uadyet queda íntimamente ligada por tanto con las características de las deidades solares, en la figura de la cobra real. Bajo esta imagen, se trata de una divinidad con una abundante presencia en gran parte de la religiosidad estatal, como símbolo inequívoco de protección. Por eso, dentro de la iconografía asociada a la diosa, impera la forma de cobra erguida en actitud de ataque, tal como se

23. *PT* Pasaje 404.

24. *PT* Pasaje 662.

25. Debido a la complementariedad de ambas diosas, se asoció de igual modo inmediatamente con la dualidad del ojo de Re (Troy, 1986, p. 115).

espera del atributo máximo de protección para la realeza. Al igual que se presentaría con posterioridad en el tiempo la imaginería de Renenutet, Uadyet aparece con la caperuza cervical dilatada, erguida sobre el resto del cuerpo que se apoya en el suelo de manera entrelazada (Fig. 11). Incrementando el poder de protección, se la puede representar de igual modo dotada de alas con las cuales cubre y otorga una mayor custodia (Fig. 12). No obstante, la prerrogativa de la divinidad no depende de su representación de forma ofídica, aunque sea más recurrente, pues también se la representa bajo la fisionomía antropomorfa de índole femenina (Fig. 13) otorgando la defensa con su propia existencia. Debido a la estrecha relación con la diosa Nekhbet, puede adoptar de igual forma la figura de esta, o la de leona por su asimilación con las diosas relacionadas con el mito del Ojode Re (Castel, 2001, p. 436).

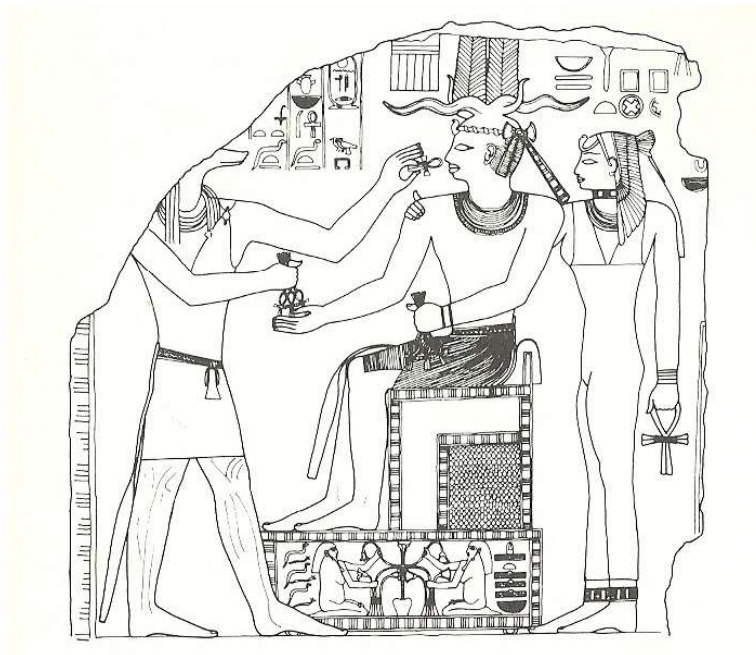


Figura 13. Uadyet acompañando al rey de la dinastía V Niuserre (Troy, 1986).

CONCLUSIONES

Las referencias al perfil ofídico en los diferentes ámbitos en los cuales aparecen reflejadas permiten esclarecer en cierta medida la visión acerca del pensamiento mágico-religioso que se desarrolló durante la cultura egipcia. A través de la observación natural del entorno, se constituyeron toda una serie de creencias y arquetipos religiosos que dieron cabida a dos visiones extremas en función de una misma figuración animal. Esto implicó una serie de medidas que evitarían cualquier mal que pudiera acaecer, ya fuera

en el mundo terrenal como en el ámbito astral, y que quedan constatadas en el registro arqueológico como parte de corpus textuales, representaciones pictóricas-simbólicas o amuletos y recursos varios. Se entiende entonces que el recurso a la imagen de la serpiente con significación benefactora supone un elemento de protección en todos los sentidos; desde la concepción mágico-funeraria hasta los aspectos últimos del día a día, pero que del contrario posee también un concepto de peligrosidad constante. Se entiende así la simbología ofídica como un elemento garante de la seguridad y la protección del individuo egipcio, apoyado en la dualidad negativa que acarrea la imagen serpentiforme.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREU, G. (dir.), (2002), *Les artistes de Pharaon. Deir el-Medineh et la Valle des Rois Editions de la réunion des musées nationaux*, Paris.
- ARRANZ CÁRCAMO, M. (2016 a), 'Estudio preliminar del recurso iconográfico de la serpiente en el antiguo Egipto', en Arranz Santos, R. y Avial-Chicarro, L. (ed.), *Libro de Actas I Jornadas de Jóvenes Investigadores en Arqueología*, 8-25, Madrid (en prensa).
- (2016 b), 'Diosas serpiente en la religiosidad egipcia: el caso de Meretseger y Renenutet', *BAEDE* 25, Madrid (en prensa).
- BAINES, J.; MÁLEK, J. (1988), *Egipto. Dioses, templos y faraones*, Círculo de Lectores, Barcelona.
- BONGIOANNI, A. (2001), *Atlas del Antiguo Egipto*, Círculo de Lectores, Barcelona.
- BRESCIANI, E. (2006), 'Il cobra e il coccodrillo a Medinet Madi nel Fayum', en S. Pernigotti y M. Zecchi (eds.), *Il coccodrillo e il cobra. Aspetti dell'universo religioso egiziano nel Fayum e altrove. Atti del colloquio*, Università di Bologna, La Mandragora, 17-20, Imola.
- BROEKHUIS, J. (1971), *De Godin Renenwetet*, Van Gorcum, Assen.
- CASTEL, E., 1999, *Egipto. Signos y símbolos de lo sagrado*, Alderabán, Madrid.
- (2001), *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*, Alderabán, Madrid.
- DAVIES, N. (1923), *The tombs of two officials of Tuthmosis the Fourth (Nos. 75 and 90)*, Egypt Exploration Society, London.
- DEL VESCO, P. (2006), 'La dea cobra di Imet nel Delta orientale', en S. Pernigotti y M. Zecchi (eds.): *Il coccodrillo e il cobra. Aspetti dell'universo religioso egiziano nel Fayum e altrove. Atti del colloquio*, Università di Bologna, La Mandragora, Imola: pp. 153-166.
- DODSON, A.; IKRAM, S. (2008), *The Tomb in Ancient Egypt*, Thames & Hudson, London.
- ERMAN, A.; GRAPOW, H. (1982), *Wörterbuch des Ägyptischen Sprache Zur Geschichte eines großen wissenschaftlichen Unternehmens der Akademie*,

- vols. pp. 1-12, Leipzig.
- FAULKNER, R.O. (1973-78), *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, Aris & Philipps, Warminster.
- (2007), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Digireads.com Publishing, Stilwell.
- HOULIHAN, P. F. (1996), *The Animal world of the Pharaohs*, Thames & Hudson, London.
- KENDAL, T. (2007), “Mehen: the ancient game of the serpent.” Irving Finkel, (Ed.) In *Ancient Board Games in Perspective: Papers from the 1990 British Museum Colloquium, with additional contributions*. The British Museum, London.
- LOPEZ GRANDE, M.J. (2012), ‘Evocaciones a la maternidad y la lactancia en las ofrendas funerarias del Egipto faraónico’, en L. Prados Torreira (ed.): *La arqueología funeraria desde una perspectiva de género*, Ediciones UAM, Madrid: pp. 99-122.
- PICCIONE, P. A. (1990), “Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent” In *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 27, pp. 43-52. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40000072>
- PIRELLI, R. (2006), ‘Il cobra e le divinità femminili nella regalità egiziana’, S. Pernigotti y M. Zecchi (eds.): *Il cocodrillo e il cobra. Aspetti dell’universo religioso egiziano nel Fayum e altrove. Atti del colloquio*, Università di Bologna, La Mandragora, Imola, pp. 77-90.
- QUIRKE, S. (1992), *Ancient Egyptian Religion*, British Museum Press, London.
- REDFORD, D.B. (ed.), (2001), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vol., Oxford University Press, Oxford.
- ROBINSON, P. (2015) ‘Social ritual and religion in ancient Egyptian board games’, *Museum of Gaming Research Center*. Recuperado de https://www.academia.edu/13098059/Social_ritual_and_religion_in_ancient_Egyptian_board_games
- SAUNERON, S. (1989), *Un traité égyptien d’ophiologie: papyrus du Brooklyn Museum no 47.218.48 et .85*, Institut Français d’Archéologie Orientale, Le Caire.
- SHAW, I.; NICHOLSON, P. (2004), *Diccionario Akal del Antiguo Egipto*, Akal, Madrid.
- SHORE, A. F. (1963), ‘A “Serpent” board from Egypt’, *British Museum Quarterly* 26, pp. 88–91. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/4422781>
- TOSI, M. (1972), *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina: n. 50001 - n. 50262*, Edizioni d’Arte Fratelli Pozzo, Turin.
- TROY, L. (1986), *Patterns of Queenship in ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala, Stockholm.

WEEKS, K. R. (dir.), (2001), *El Valle de los Reyes. Las tumbas y los templos funerarios de Tebas*, Círculo de Lectores, Barcelona.

LA CONCEPCIÓN DE LOS NIÑOS TRAS LA MUERTE EN EL ANTIGUO EGIPTO

Laura Burgos Bernal

Universidad Complutense de Madrid

Jessica Mogollón Montaña

Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN

La intención esta comunicación es mostrar algunos aspectos sobre la percepción que se tenía de los niños tras la muerte en el Antiguo Egipto a través de las diferentes investigaciones que se han dedicado a su estudio. La infancia es un segmento poblacional que no ha sido valorado en su medida hasta hace unas décadas, pero del que cada vez están surgiendo más estudios relacionados que sacan a la luz diferentes aspectos de la vida y tratamiento de los niños a lo largo de la historia del Antiguo Egipto.

Palabras clave: infancia, cuidado, enterramientos, culto doméstico.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show few aspects about the perception that ancient Egyptians had of the dead children in Ancient Egypt through different researches that have been made about it. Childhood has not received much attention until few decades ago, however, there are increasing related studies that bring to light different aspects of children's life and treatment throughout Ancient Egyptian History.

Keywords: childhood, care for, interment, domestic cult.

INTRODUCCIÓN

En este artículo analizamos la figura de los niños del Antiguo Egipto en el ámbito funerario, partiendo y tomando como base el valor y la protección que se les otorgaba a los menores durante el embarazo y su infancia. Nos centraremos primero en cómo eran vistos y tratados los niños durante su vida, para pasar después a intentar esclarecer cómo era su relación con sus familiares al morir, pues parece que no tuvieron la misma relación que con otros miembros difuntos de la familia.

Se conoce el gran valor de los niños en la sociedad egipcia, causa por la cual existían numerosas fórmulas mágicas y diversos amuletos que trataban de proteger a los menores de todos los peligros a los que podían exponerse, intentando sobrevivir de esta manera a la alta mortalidad infantil de la época. Los hijos eran un elemento fundamental

en las familias, pues eran ellos los que deberían cuidar de sus padres al llegar a la vejez, además de ser los encargados del mantenimiento de su memoria y culto funerario. Por eso, se conocen incluso procesos de adopciones de parejas que no podían tener hijos biológicos y adoptaban para que éstos hiciesen esas tareas de cuidarlos en su vejez y mantener su memoria y culto funerario.

Llama la atención que, a pesar de la gran mortalidad infantil, se dispone de pocos restos de enterramientos de niños en relación con el total, siendo estos enterramientos muy diversos, ya que los podemos encontrar enterrados bajo el suelo de las propias casas, en cestas, en *pithoi*, o en cementerios de algunas comunidades, como el Cementerio Sur de Amarna.

El bajo número de enterramientos infantiles documentados hasta la fecha puede estar relacionado con la concepción que se tenía de ellos dentro de la sociedad, y a la vez debido a que los estudios centrados en la infancia son relativamente recientes.

Hasta la primera mitad del siglo XX no encontramos análisis concretos del periodo de la infancia, que vendrían de la mano de Freud y sus comparaciones de sociedades contemporáneas con los pueblos primitivos. Pero no será hasta 1960 con Arriès y su obra *La infancia y la vida familiar bajo el Antiguo Régimen*, cuando verdaderamente se estudie la infancia en el pasado. Arriès observó que los niños tenían una vida similar a la de los adultos y por ello propuso que el término de “infancia” no habría surgido hasta bien desarrollada la Ilustración. La propuesta de Arriès tuvo primero muchos defensores pero más tarde fue criticada por investigadores como DeMause, quien en su obra *Historia de la Infancia* (1974) demostró que ya existía en la Antigüedad (Justel, 2012, pp. 17-18). DeMause propuso que las diferentes concepciones de infancia estaban asociadas a las formas de crianza, es decir, al tipo de relación que tenían los padres con los hijos, fijando además seis tipos, donde cada una iba superando a la anterior (Santiago, 2007, p. 33).

A partir de estas dos corrientes de investigación, comenzaron a surgir diferentes análisis de la infancia en diferentes periodos, pero casi todos iban enfocados a la relación que tenían padres e hijos, viendo a estos últimos como objetos pasivos dentro de las familias. Los antropólogos consideraron tanto a los niños como a las mujeres “grupos mudos” de la historia, por lo que se sumó a los estudios de género los estudios sobre la infancia.

El estudio de la infancia en la Antigüedad siguió la misma evolución, siendo a partir de mediados del siglo XX cuando se incrementaron las investigaciones y en la década de los noventa cuando se produjo un auge (Justel, 2012, pp. 21). Gracias a esto, se ha visto que en la Antigüedad le daban importancia a la infancia y no solo a nivel social o económico, sino también a nivel religioso y sentimental, tal y como han demostrado las fuentes del Antiguo Egipto hablando de la importancia del culto funerario a los ancestros y como intentaremos justificar a lo largo de este artículo.

EL VALOR Y LA PROTECCIÓN DE LOS NIÑOS

En la antigua sociedad egipcia, los niños eran vistos como un signo positivo, ya que significaban prosperidad y continuidad, por ello no es de extrañar la alta tasa de natalidad de la época, necesaria además para contrarrestar el elevado porcentaje de muertes infantiles.

Para los campesinos, tener hijos les suponía una ayuda y mano de obra para el trabajo, de modo que podían aumentar la rentabilidad del trabajo agrícola. Por otra parte, los hijos serían quienes les cuidarían y apoyarían en sus últimos años de vida (Meskell, 2002, p. 65), ya que los hijos no solo tenían función biológica, sino también un importante papel ideológico, pues eran ellos los encargados de mantener el culto funerario y perpetuar la memoria de sus antepasados (Fig. 1).



Figura 1. Placa de los Reyes Sethi I y su hijo Ramsés II recitando formulas y quemando incienso ante sus antepasados. 1300 a.C., Abidos, templo de Sethi I.

Además, la función del hijo también era continuar el trabajo de su padre, de modo que ocuparía su puesto, y supondría motivo de alegría para él, quien le habría aconsejado sobre las virtudes y cualidades que debía tener (Cimmino, 1991, p. 198). Comprendemos por ello que existiese una alta natalidad, ya que acompañando a la ayuda que ofrecerían a los padres, estaría a su favor que costaba muy poco dinero mantenerlos mientras eran pequeños (Montet, 1990, p. 79).

Con el valor que tenían los niños para los antiguos egipcios y sabiendo la alta mortalidad infantil que existía, parece normal que quisieran protegerles de todos los peligros a los que se pudiesen enfrentar, ya fuese de los males más comunes como fueron la neumoonosis, viruela u otras relacionadas con parásitos y mosquitos (Parra, 2010, pp.

207-215), de problemas más específicos que afectaban según la edad (posibles defectos de nacimiento, probables accidentes, defensas inmunológicas muy bajas (Szpakowska, 2008, p. 39), etc.) o de la amenaza de animales, siendo los más comunes en Egipto los escorpiones y las serpientes, los cuales suponían un peligro para toda la población, pero eran más perjudiciales para los niños.

Ante esto, los egipcios trataron de protegerse mediante magia que otorgaban a determinados objetos, o mediante la creación de conjuros y hechizos. La magia formaba parte de la sociedad egipcia, y es por ello que creían que todos los peligros, y en general todos los fenómenos naturales, provenían de genios, divinidades, difuntos, etc.

La protección de los niños comenzaba durante el embarazo, donde una de las medidas protectoras era mediante amuletos mágicos que se colgaban del cuello de la madre (Pérez Largacha, 2004, p. 86) y que evitarían que aconteciera ningún mal a la vida que se desarrollaba en ellas, siendo dos de los amuletos más usados los que tomaban forma del dios enano Bes y de la diosa hipopótamo Tauret (Demarchi, 2012, p. 4).

También se han conservado varios textos mágico-médicos cuya función era ayudar a la mujer en el momento del parto, ya que el nacimiento era uno de los momentos más peligrosos, donde para prevenir riesgos se desarrollaron diversos amuletos, hechizos y conjuros destinados a proteger a los más pequeños. Algunos de los conjuros han llegado hasta nosotros por medio de papiros, entre cuyas funciones podemos encontrar: *“Para dar protección al niño el día de su nacimiento”* (Robins, 1996, p. 92).

Tras el nacimiento se le otorgaba al niño un nombre, ya que consideraban que éste tenía un poder mágico para lanzar una maldición contra los entes maléficos y para invocar la protección de los dioses (Cimmino, 1991, p. 200). El hecho de otorgar un nombre al recién nacido también se debe a que, para los antiguos egipcios, un individuo no podía existir sin nombre, aunque ya durante la gestación, el feto era considerado como un ser vivo y por tanto requería protección (Meskell, 2000, p. 425).

Tras el nacimiento encontramos numerosos amuletos para los niños, que clasificamos principalmente en tres: amuletos de papiro, tiras curvadas y amuletos de figuras.

Los amuletos de papiro, consistían en escribir sobre un papiro delgado un conjuro que dirían los dioses, a modo de decreto, después se enrollaba y se introducía en un estuche de cuero o madera, el cual se colgarían del cuello los niños, y éste les ayudaría a superar cualquier mal. Este tipo de amuleto se compraría tras el nacimiento del niño en los templos, siendo escritos por los sacerdotes, que escribirían contra los males que desearan evitar sus padres, siendo los más habituales las enfermedades (Brier, 2008, p. 160).

Uno de los amuletos sobre papiro encontrados era para una niña, en el cual se dice: *“La salvaremos de las siete estrellas de la Osa Mayor y de la estrella que caiga del*

cielo y se aplaste contra la tierra [...]. La salvaremos de todo tipo de muerte, de toda enfermedad, de toda acusación, de todo mal, [...]. La salvaremos de toda hechicería, de todo mal de ojo, de toda mirada malévola”.

Otro ejemplo de conjuro de papiro es el amuleto de protección perteneciente a un niño, donde se enumeran todas las partes del cuerpo que podrían quedar afectadas por una enfermedad (las cuales estarían protegidas) y como ayudaría a su desarrollo físico, psicológico y económico: *“Mantendré sana su carne y sus huesos; mantendré sana su cabeza; mantendré sano todo orificio [...]. Lo haré crecer, lo haré desarrollarse, lo haré volverse excelente y lo haré volverse inteligente. Lo haré volverse tan [rico que] podrá ver cómo las manos se le doblan [por el peso de las ofrendas] hacia Amón, Mut, Jonsu y Montu”* (Bresciani, 2001, pp. 97-99).

El segundo tipo, las tiras curvadas, se desarrollan durante el Reino Medio y el Segundo Periodo Intermedio, estando asociadas con niños y madres. Estaban hechas generalmente de colmillo de hipopótamo, aunque se podían utilizar otros materiales. El colmillo se fracturaba por la mitad de forma que por un lado quedase plano y por el otro curvo, y se decoraba un lado o los dos con figuras de animales fantásticos, demonios benévolos y símbolos apotropaicos. Las figuras que más veces se representaban era las de la diosa hipopótamo Tauret y otra parecida a Bes. La función de estas tiras queda clara cuando se leen las inscripciones que tenían, tales como: *“protección por la noche, protección por el día”, u otras más largas que incorporan el nombre de la que se supone que es la dueña o del niño: “Corta la cabeza del enemigo cuando entre en la habitación del niño al que la señora...ha dado a luz”* (Robins, 1996, pp. 93-94).

Encontramos ya en el tercer grupo los amuletos de figuras, siendo uno de los más frecuentes el ojo de Horus o *Udjat*. Éste protegía al recién nacido de la misma forma que lo había estado Horus en sus primeros años de vida mientras vivía escondido en el Delta y su madre debía cuidarle. Estaba considerado como el amuleto protector más poderoso, y por su gran utilización han llegado hasta nosotros muchos ejemplares de diversos materiales y periodos.

Otros amuletos de figuras son los de las diosas Isis, Hathor y Tauret, y la del genio Bes. Los dos últimos estaban también en relación con la protección del nacimiento y la parturienta, pero también eran importantes en la protección de los niños pequeños durante la infancia, principalmente Bes, a quien también le estaba encargada la tarea de proteger el hogar por tener poder frente a los malos espíritus y someter a las serpientes (Arroyo, 2006-2007, p. 34).

Observamos con esto que en Egipto la magia estaba unida a la religión, y que se utilizaba para controlar los aspectos de la vida que podían ocasionar algún problema, así como para obtener en un futuro, más o menos cercano, lo que se deseaba. De esta forma, para los niños, al ser la parte de la población más indefensa, se desarrollaron numerosos

tipos de amuletos y conjuros específicos contra todos los peligros y enfermedades, protegiéndolos ante todo lo que creían que les podía afectar.

EL FIN DE LA INFANCIA

Muy poco es conocido acerca de las ceremonias que marcarían el comienzo de la adolescencia, existiendo un gran debate en torno a la posible práctica de la circuncisión masculina (Meskell, 2002, p. 87).

En la transición de los chicos, algunos autores defienden que no habría nada importante, solo algún que otro ritual que incluiría algún juego o danza (Sanmartín y Serrano, 1998, p. 199), pero otros están convencidos que cuando llegaban a la pubertad, todos eran circuncidados (Fig. 2), práctica que habrían aprendido de los pueblos semitas (Cimmino, 1991, p. 200).

Comparando diferentes investigadores, parece que los chicos tendrían una

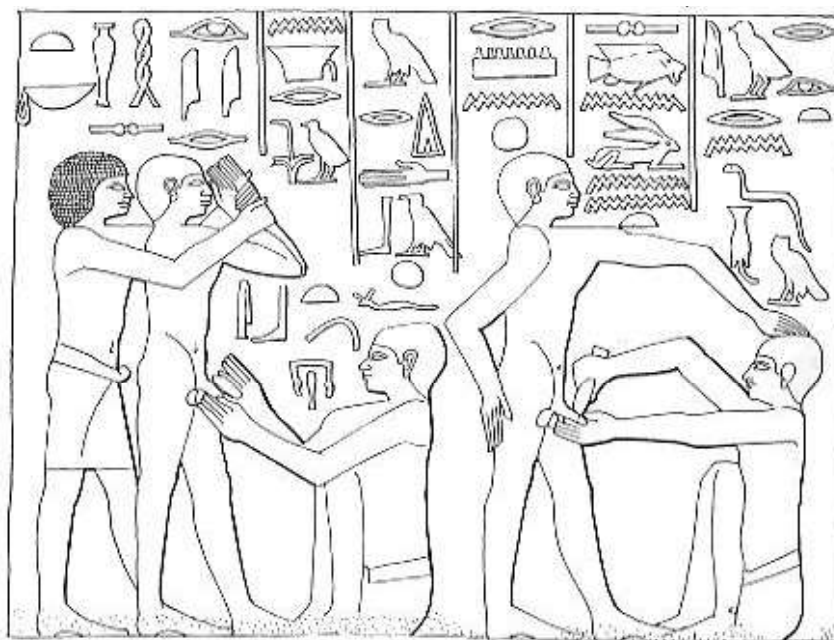


Figura 2. Escena de circuncisión. Mastaba de Ankhmahor en Saqqara, VI dinastía.

ceremonia de paso, en la que el rito de la circuncisión estaría generalizado hasta el Reino Medio, cuando se pierde y se relaciona entonces con el ritual de pureza que tendrían los que se iniciaban en el sacerdocio.

En el caso femenino, no hay ninguna duda de que la menstruación sería un indicador obvio del nuevo estado de la niña, pero si existió algún ritual relacionado o

asociado a su primer ciclo, nos es desconocido. Esto puede deberse a que se considerara un secreto o simplemente que no se le concediera ninguna importancia. Otra posibilidad podría ser la del tabú, pero sabemos que los lavaderos lavaban la ropa de las mujeres, incluidas las ropas de lino utilizadas como paños femeninos, por lo que la menstruación no sería vista como tabú (Szpakowska, 2008, p. 210).

En cuanto a las edades de estos pasos, se presupone que serían más tempranas para las chicas, tal y como se observa según las edades normales a las que se contraía matrimonio, fijando la edad de las chicas en 13 o 14 años mientras que los chicos tendrían aproximadamente 20 (Meskell, 2002, p. 90).

ENTERRAMIENTOS INFANTILES

Las fuentes arqueológicas nos muestran que a lo largo de la Historia de Egipto, los enterramientos infantiles no tuvieron un patrón concreto sino que se realizaron de diversas formas en los diferentes períodos de su historia. Sin embargo, la infancia es el grupo de edad del que menos información tenemos en todos los aspectos. Una causa directa de este desconocimiento sería la tardía entrada de la antropología en este campo de estudio. Hasta la segunda mitad del siglo XX primaron los descubrimientos de grandes tumbas y momias, dejando a un lado las zonas de hábitat y las tumbas menos suntuosas, mucho más aquellos enterramientos que estaban realizados sólo en un hoyo en el suelo. Centrándonos en los niños, sus enterramientos no habían sido objeto de un intenso estudio, limitándose los investigadores en determinar si eran adultos o no, además que en muchos casos la conservación de sus restos era más problemática que la de los huesos de los adultos, e incluso se confundían con huesos de animales (Tristant, 2012, pp. 16-22; Baines y Lacovara, 2002, pp. 13-14).

A partir de la segunda mitad del siglo XX comenzaron estudios más exhaustivos sobre los niños, aunque también es cierto que estos estudios se enmarcaban dentro de la corriente de género, relacionados siempre con el papel de la mujer en la sociedad.

En cuanto a la consideración que tenían de los niños según sus enterramientos, diversos autores han defendido que, debido a que sus tumbas son diferentes a las de los adultos y, a veces, más económicas, los niños tendrían un papel inferior dentro de la sociedad egipcia, recibiendo por ello menos atención sus tumbas. Sin embargo, desde época predinástica nos encontramos con tumbas de niños con un tratamiento similar al de las tumbas de los adultos, con ajuares y ofrendas de alimentos, por lo que también serían merecedores de una serie de cuidados. Incluso se han encontrado, en cementerios donde priman los enterramientos simples en hoyo, enterramientos de niños dentro de pequeños ataúdes de madera, como es el caso del Cementerio Sur de Amarna¹ (Stevens, 2012,

1. Un cementerio donde se enterraba la población que no pertenecía a la élite en el que se han encontrado enterramientos individuales de bebés y niños y otros múltiples donde aparecen adultos,

2013). Además, el grado de complejidad de las tumbas infantiles también se ha utilizado para medir el grado de complejidad y diferenciación social de una comunidad.

Un problema con el que nos encontramos en el estudio de los enterramientos infantiles es que el porcentaje de tumbas documentadas es muy pequeño en relación con la alta natalidad y mortalidad infantil de la época. Existían una serie de factores, tanto exógenos como endógenos que provocaban esta mortalidad, como eran las epidemias o las enfermedades digestivas. Para Jiménez Serrano (2002), el mayor número de muertes infantiles se producirían en el momento en que el niño cambia la leche materna y comienza a consumir alimentos sólidos, lo que conllevaría un aumento de las infecciones intestinales. Pero, a pesar de la gran mortalidad infantil, su representación en contextos funerarios es escasa.

A pesar de todo ello, contamos con enterramientos en todas las épocas de la historia antigua de Egipto. La mayor cantidad de información procede del Reino Nuevo, principalmente gracias a los asentamientos de Deir el-Medina y Tell el-Amarna, aunque nos han llegado desde período predinástico.

En cuanto a su localización, es un tema recurrente en la investigación decir que se enterraban en zonas distintas a las de los adultos porque eran considerados diferentes o como personas incompletas², por lo que no podrían ser enterrados con los adultos (Tristant, 2012, pp. 49-50). Sin embargo, de todos los enterramientos infantiles conocidos, sólo en dos yacimientos aparecen separados del resto: en el yacimiento protodinástico de Adāima (3550-2700), aunque también se han encontrado adultos entre ellos (Coqueugniot, *et al.*, 1998), y en el Cementerio Sur de Deir el-Medina (XVIII dinastía), donde aparecen en la ladera de la colina, los adultos en la cima y los adolescentes entre medias, produciéndose una diferenciación por edades y, aunque el tratamiento de la tumba solía ser más económico que el de los adultos, también tenían joyas y ajuares típicos de enterramientos adultos. Pero en otros yacimientos encuentran junto con los adultos, como en Mirgissa, donde el 50% de las tumbas pertenecen a niños menores de dos años o en Mostageda (31%) (Harrington, 2005, pp. 60-61).

bebés y niños, todos tratados de la misma manera: cuerpo extendido y envueltos en telas. En un enterramiento triple (dos adultos y un bebé), el bebé llevaba un brazaletes de metal alrededor de la muñeca (Stevens, 2012, 2013).

2. Para algunos investigadores, los niños no serían considerados como personas completas, teniendo un estatus diferentes y, por ello, enterrados en zonas separadas de las de los adultos (Tristant, 2012, pp. 49-50) pero, como se ha visto antes, sólo en dos de las comunidades donde se han hallado enterramientos de niños, éstos están en una zona aparte (Adāima y Deir el-Medina), mientras que en el resto de yacimientos aparecen entre las tumbas de los adultos. Por otro lado, investigadores como Meskell (2000, p. 425) o Harrington (2005, p. 60) sí defienden que los niños ya eran considerados personas incluso antes de nacer, por eso la necesidad de protegerlos con diferentes conjuros y amuletos.

Durante el período predinástico parece que predominan los enterramientos simples en hoyos y protegidos por una estera, siempre en posición fetal, del mismo modo que los adultos, a veces con joyas y cerámicas y otros elementos como paletas, peines, alfileres... (Fig. 3) (Tristant, 2012, pp. 23-25).



Figura 3. Enterramiento infantil con ajuar formado por recipientes cerámicos y un colgante. Necrópolis del Este de Adaïma (Tristan, 2012, Fig. 8).

Es a partir de esta época cuando se empieza a evidenciar el deseo de proteger los cuerpos, apareciendo tanto niños como adultos enterrados en recipientes cerámicos y atestiguándose los primeros intentos de momificación. Esto llevará a que aumenten enterramientos de adultos en ataúdes, produciéndose ahora una mayor diferenciación con respecto a los enterramientos infantiles, aunque no de forma clara, pues seguirán realizándose enterramientos adultos envueltos en esteras y también aparecerán niños

enterrados en ataúdes. Ejemplo de ello son los enterramientos del Cementerio Sur de Amarna antes mencionados y el de un niño de unos 10 años enterrado en el cementerio de Harageh en un ataúd de madera y acompañado por escarabeos, pulseras y colgantes con forma de pez, algunos de ellos de oro, lo que nos habla de la posición socioeconómica de la familia (Tristant, 2012, pp. 26-35; Grajetzki, 2004, pp. 29-31).

Los enterramientos en recipientes cerámicos seguirán realizándose durante todo el período faraónico. Los estudios realizados a estos recipientes indican que serían reutilizados. Serían recipientes usados en el ámbito doméstico y después se les daría un nuevo uso funerario para contener el cuerpo de un niño. Incluso se realizaron aberturas a algunos de ellos para albergar en su interior al cadáver, como se puede ver en el cementerio de Adaïma (predinástico), Kom el-Hisn (XVIII dinastía) o Gorub (XVIII-XIX dinastías). Aunque se siguen realizando también en fosas y recubiertos con alguna tela, como en el cementerio norte de Abydos de un niño de 18-20 meses que se enterró con varios amuletos (un ojo de Horus, dos gatos de fayenza y elementos de adorno) (Tristant, 2012, pp. 26-30).

También podrían ser enterrados en cajas, cistas, cestas de juncos o incluso bajo el suelo de las casas, todos con algún elemento de ajuar asociado, principalmente joyas y cerámicas.

Los enterramientos en las casas no eran muy comunes entre la población egipcia³, sin embargo, conocemos su presencia en varios yacimientos datados desde el predinástico, como Maadi y Adaïma en el predinástico, en Abydos y Kahum en el Reino Medio o en Elefantina y Deir el-Medina en el Reino Nuevo, en los que eran cuidadosamente colocados y con un ajuar asociado (Fig. 4) (Tristant, 2012, pp. 43-48; Baines y Lacovara, 2002, pp. 16). No existe ninguna fuente escrita que nos hable sobre esta práctica de enterramiento. Por ello tenemos algunos autores que señalan que obedecerían a motivos económicos, la familia no deseaba realizar un gran gasto en el enterramiento del niño y por eso lo enterraba bajo el suelo de la propia casa (Richards, 2008). Sin embargo, para otros autores, estos enterramientos tendrían un carácter más simbólico, ya que se pensaría que su espíritu volvería al vientre materno o facilitaría un nuevo nacimiento (Jiménez Serrano, 2002; Harrington, 2012, pp. 140-141).

Los enterramientos de niños se vuelven más visibles al registro arqueológico cuando los enterramientos familiares empiezan a ser comunes a partir de la XIX dinastía, con tumbas que albergan a numerosos miembros de una misma familia, incluidos los niños (Meskell, 1999; Baines y Lacovara, 2002, p. 11).

3. Mención aparte merecen las zonas del Delta oriental, sobre todo Tell el-Dab'a, donde sí se han encontrado enterramientos bajo el suelo de las casas, no sólo de niños sino también de adultos, durante el Reino Medio y Segundo Período Intermedio. Esta mezcla de elementos en las prácticas funerarias se produjo como consecuencia de la influencia y presencia de población asiática en estas comunidades. (Forstner- Müller, 2010).

En definitiva, parece que la selección del tipo de enterramiento no tendría que ver mucho con la consideración o no del niño como persona, sino más bien con las posibilidades socioeconómicas familiares, ya que contamos desde enterramientos en fosas simples y cubiertos con una estera hasta enterramientos en ataúdes decorados y acompañando en las tumbas a sus padres. Igualmente, no todos los adultos se podrían enterrar en grandes tumbas, con ricos ataúdes y ajuar, viendo en diferentes cementerios la presencia de adultos enterrados en hoyos simples cubiertos con esteras y de niños dentro de ataúdes de madera (Kemp, 2015). Sea como fuere, lo importante es que los más pequeños también recibían un enterramiento apropiado, lo que indicaría que necesitaban de unos cuidados al morir para poder acceder al Más Allá al igual que los adultos.



Figura 4. Enterramiento de un niño en contexto de hábitat con cerámicas y joyas por ajuar. Necrópolis de Adaïma (Tristant, 2012, Fig. 36).

¿QUÉ PASABA CON LOS NIÑOS AL MORIR?

Según los restos arqueológicos disponibles, hemos podido ver que los niños también precisaban de un enterramiento adecuado, independientemente del tipo, siendo el elemento común la protección del cuerpo. No hay ninguna referencia a que los niños fuesen a un Más Allá diferente al de los adultos. Pero el hecho de que recibiesen un enterramiento en el que se depositaron elementos de ajuar y alimentos, hace indicar que los niños no eran simplemente depositados en las tumbas, sino que recibieron un tipo de cuidado especial al igual que los adultos (Meskell, 2000, pp. 428-429). Los ajuar de algunas de sus tumbas nos muestran que se esperaba que alcanzaran el Más Allá como los adultos, pues se han encontrado tumbas con cerámicas con alimentos y jarras de cerveza (Tristant, 2012, p. 41), elementos necesarios tanto para el viaje al Más Allá como para su estancia en él, incluso se han encontrado juguetes dentro de las tumbas, como en la tumba

100 de Nagada (Janssen y Janssen, 1990, pp. 44-46), lo que denotaría cierta preocupación y deseo por su bienestar en el Más Allá.

Existen pocos restos, arqueológicos o textuales, que nos hablen de la situación de los niños tras la muerte, sobre todo en relación a si existió o no un culto relacionado con ellos. Este tema también entraría en relación con la controversia antes mencionada sobre si los niños eran considerados personas al igual que los adultos o si tenían un estatus social diferente, lo que podría llevar a unos tipos de enterramiento y culto diferentes.

Los elementos principales del culto funerario se centraban en la presentación de ofrendas de comida y bebida, libaciones y quema de incienso frente a las estatuas o imágenes de los difuntos, donde se pensaba que se trasladaría el *ka* del mismo para recibirlas (Harrington, 2005, pp. 40-43). Con ello lo que se consigue es que el difunto siga existiendo, formando parte de la realidad desde su nueva posición de difunto y siendo parte del grupo de antepasados. Este culto posiblemente fuese realizado durante varias generaciones, pasando luego el difunto a la categoría de antepasado junto con los anteriores familiares difuntos, dotando a la familia de un marco social al que vincularse, con un sentido de pertenencia al mismo (Harrington, 2012, pp. 29-31).

Para la realización de estos cultos eran fundamentales los hijos, sobre todo el hijo mayor, quienes realizaban las tareas de cuidado y mantenimiento de sus antepasados mediante la realización de las ofrendas periódicas y el pronunciamiento de su nombre. El pronunciamiento del nombre era un aspecto importante pues, como dice Assmann (2005, pp. 41-52) “uno vive si su nombre es mencionado”, lo que hace que el individuo siga vivo dentro de la sociedad cuanto más reconocimiento tenga dentro de la misma y más personas puedan pronunciar su nombre, por lo que era importante su posición dentro de la sociedad para su existencia tras la muerte. La importancia del nombre puede verse en que es el padre el que pone nombre al recién nacido, introduciéndole con ello en la sociedad y, al morir, será el hijo el encargado de pronunciar el nombre del padre para que siga presente dentro de la misma como difunto.

Todos estos elementos relacionados con el culto a los antepasados se pueden ver en las escenas de culto y banquete realizadas en las tumbas. En ellas aparecen los difuntos recibiendo las ofrendas o realizando diferentes actividades. Sin embargo, la representación de niños en estas escenas es muy escasa y siempre aparecen vinculados a sus padre.

Hasta la dinastía XIX aparecen con menos frecuencia y casi siempre en un contexto simbólico, ya que se recurría a la representación de niños en estas escenas como elemento rejuvenecedor y que ayudaría al difunto a renacer en el Más Allá, como en las escenas de caza y pesca (Seco, 2010, p. 161).

También aparecen en otras escenas aunque con menos frecuencia, como son las escenas de procesiones y banquetes. En las primeras suelen participar junto con los adultos en las prácticas de duelo las niñas o llevando objetos los niños. Sin embargo, las

que aquí nos interesan son las escenas de banquete, ya que en algunas de ellas se puede ver la representación de niños participando en los mismos, niños que estarían muertos, ya que aparecen como *m3a xrw* (Harrington, 2005, p. 54). Sin embargo, en estas escenas no aparecen como principales receptores de las ofrendas, sino que aparecen acompañando a otros personajes, principalmente sus padres y con el posible objetivo de beneficiarse ellos también de las ofrendas que reciben.

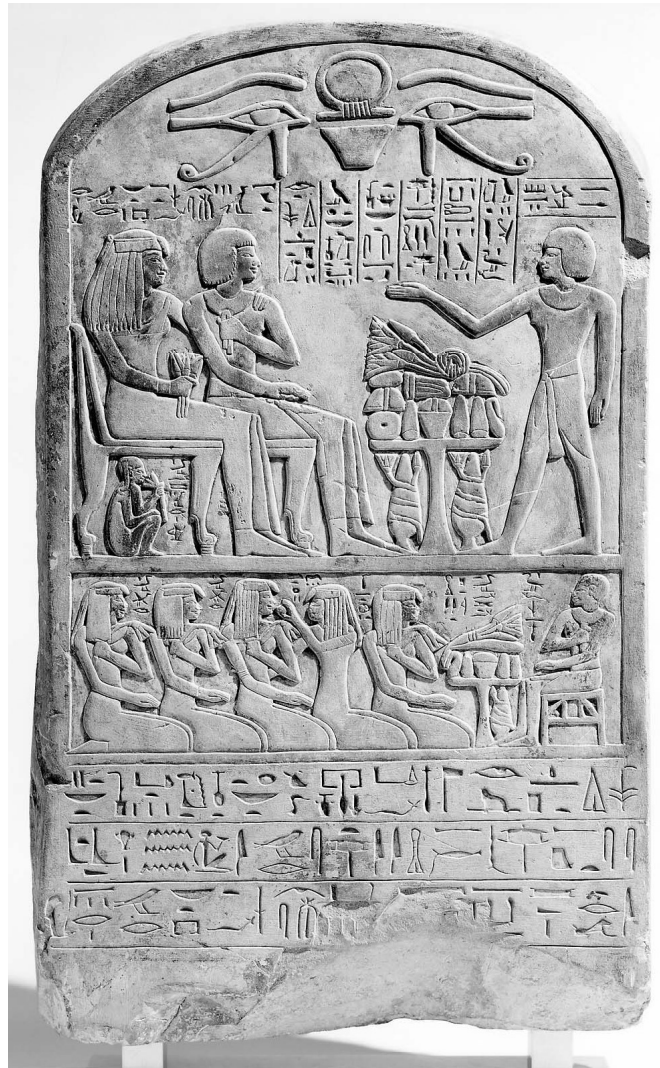


Figura 5. Estela funeraria de Ahmose y su esposa donde se ve a un niño recibiendo las ofrendas al lado de sus padres. XVIII Dinastía. Museum of Fine Arts Boston.

A partir de la XIX dinastía se constata un cambio en la religión y disposición de las tumbas. Ahora la religión tendrá un carácter más personal y las tumbas albergarán no

sólo a individuos, parejas y familias nucleares pequeñas, sino que ahora se enterrarán en ellas familias extensas, aumentando la visibilidad en ellas de mujeres y niños. Además, en las escenas representadas en las paredes de las tumbas aparece un mayor énfasis en el Más Allá, con una mayor relación entre los individuos (Meskell, 1999). Así, en estas representaciones, los niños, aunque no sean los receptores principales del culto y las ofrendas, se benefician de ellas al compartir las que reciben los otros personajes (Fig. 5).

Aparte de estas escenas en las tumbas, apenas tenemos representaciones de niños en otros ámbitos, aunque sí hay algunas huellas en la esfera doméstica.

EL CULTO DOMÉSTICO

Todo lo que se ha tratado anteriormente hacía referencia a las tumbas de aquellas personas con posibilidades económicas para construirse una tumba y decorarla con diversas escenas. Sin embargo, la mayor parte de la población no podría permitirse este tipo de enterramientos, teniendo que recurrir a otros más simples y económicos. Lo mismo sucede con el culto, si no existe una capilla donde realizarlo, es posible que este culto se realizara directamente sobre la tumba o en las casas, en santuarios o nichos dedicados a ello, siendo sustituidas las representaciones de las paredes a la tradición oral y las capillas funerarias a los nichos en las casas.

Sin embargo, los contextos domésticos están peor estudiados, a lo que hay que añadir que los restos encontrados en ellos son menores, ya sea por el escaso interés que tuvieron en la investigación o por la menor perdurabilidad de los materiales utilizados en los mismos.

El contacto con los difuntos sería algo natural dentro del ámbito doméstico, como evidencian los bustos antropomorfos, las estelas, altares⁴, nichos encontrados en las casas de Deir el-Medina, en Amarna, Elefantina o Lahun. Existe cierta controversia entre los investigadores sobre si estos bustos representarían a todos los difuntos de forma general, no siendo bustos individualizados sino anónimos, y que se asociarían con diferentes antepasados en diferentes momentos según las necesidades (Exell, 2008). En cambio, Para Harrington (2005) estos bustos podrían representar a personajes concretos, principalmente mujeres, siendo el motivo de que no tengan nombre el hecho de que estarían situados en nichos o pedestales que sí los llevarían. Además, también considera que algunos de estos bustos podrían estar dedicados a los espíritus de los niños serían aquellos de menor tamaño y que tienen un peinado característico infantil (sobre todo masculinos) (Harrington, 2005, Fig.13).

4. Referido a los altares domésticos, existen varias interpretaciones sobre si los denominados por Bruyère (1939) como *lit clos* eran espacios femeninos, relacionados con la mujer y el parto o si, por el contrario, podrían ser altares domésticos (Weiss, 2009).

En cuanto a las estelas, aparecen destinadas principalmente a los hombres. Sin embargo, contamos con una (Fig. 6) en la que aparece un niño sentado sobre las piernas de su madre, siendo él el receptor del culto y de las ofrendas, lo que indicaría que los niños sí podían recibir un culto por parte de sus familiares. Lo que no sabemos es si en esta escena la madre también estaría muerta o simplemente aparece alimentando al niño, pues la parte de la estela en la que aparece su nombre está dañada y no se puede distinguir si después del mismo estarían las palabras *m3a hrw*. Pero lo importante de esta estela es que el protagonista de la misma y receptor del culto y de las ofrendas es un niño llamado Merysekhmet.



Figura 6. Estela funeraria de Merysekhmet, XVIII Dinastía.
British Museum (Tristant, 2012, Fig. 3).

Relacionado con el culto en el ámbito doméstico, un personaje importante en el mismo sería la mujer de la casa, pues es la que más tiempo está en la misma. En las representaciones oficiales de tumbas y templos, son los personajes masculinos los que tienen el protagonismo en las escenas rituales y de ofrendas. Sin embargo, el papel jugado por la mujer en el culto doméstico sería mucho más activo. Es la que se encarga del trabajo en la casa y el cuidado de los niños. Además, en las casas de Deir el-Medina se han

encontrado elementos que la relacionan con un mayor protagonismo referido a la religión doméstica, como es el caso de que haya en las casas pequeños nichos o santuarios en las paredes dedicados a divinidades femeninas y otras que no suelen aparecer en los templos, como Bes, Tauret o Meretseger. Algunos de ellos incluso pudieron albergar bustos o estelas dedicadas a los antepasados. Un ejemplo de este culto doméstico es una estela encontrada en Deir el-Medina (Fig. 7) que muestra a una mujer realizando libaciones frente a un busto antropomorfo y donde el texto que la acompaña dice: *Realizado por la Señora de la Casa, Irer*, lo que demuestra que las mujeres tenían un papel activo en el culto doméstico (Szpakowska, 2012, pp. 8-37).



Figura 7. Estela de ofrenda donde se ve a una mujer realizando una libación frente a un busto antropomorfo. (Mariette, 1880 pl. 60).

Estas pruebas indicarían que la mujer sería la encargada de los cultos domésticos, tanto hacia las divinidades como hacia los antepasados a través de estos bustos (Graves-Brown, 2010, pp. 45-46). Y si, como dice Harrington (2005), hay bustos dedicados a los espíritus de los niños, serían las mujeres de la casa, sus madres, las que se encargarían del cuidado también de los hijos fallecidos, sin son ellas las encargadas de cuidarlos en vida, también lo harían tras la muerte. Este cuidado se produciría sobre todo con los bebés enterrados en el suelo de las casas, una practica que parece poco habitual pero que se

constata en diversos yacimientos, y que algunos investigadores relacionan con el hecho de que estos bebés estarían demasiado indefensos y necesitarían la protección de los padres para pasar al Más Allá. Otra explicación sería que se considerase que así el espíritu del bebé quedaría en el hogar, pudiendo volver de nuevo al vientre de la madre y volver a nacer, o favorecer nacimientos posteriores. Podría estar relacionado con esta idea un texto encontrado en Deir el-Medina de un hombre que le pide a una sabia que consiga que los espíritus de sus dos hijos recién fallecidos vuelvan a su hogar, posiblemente con la idea de propiciar nuevos nacimientos (Harrington, 2012, pp. 139-142).

Volviendo a los objetivos de este culto a los difuntos, los vivos esperaban de ellos que estuviese basado en la reciprocidad, ellos les hacían ofrendas a cambio de que los difuntos les ayudaran desde el Más Allá, ya sea interviniendo ante los dioses en beneficio suyo o ayudándoles contra algún espíritu que les molestara, pudiendo ser estos propios familiares difuntos los que les atormenten de alguna manera.

Sin embargo, no parece que considerasen a los niños como agentes que pudiesen interceder por ellos en el Más Allá, pues no aparecen en las cartas dirigidas a los muertos. Sólo aparece una carta de una madre a su hijo pidiéndole ayuda contra un mal que les afecta a ella y a su hija, pero no sabemos la edad que tendría el hijo difunto (Wente, 2010, p. 214), mientras que, en los temas que hacen referencia a los niños, siempre aparecen como aquellos a los que hay que defender, por los que se pide la ayuda para su defensa o directamente para poder engendrarlos.

¿NIÑOS COMO ESPÍRITUS MALIGNOS?

Tampoco parece que los antiguos egipcios viesen a los espíritus de los niños como una amenaza, pues no aparecen referencias a ellos en los textos médicos que nos han llegado.

Parece que los muertos tuvieron un papel importante en la transmisión de las enfermedades, pues se consideraban fuerzas del caos, sobre todo aquellos que no habían conseguido acceder al Más Allá, por lo que sería natural en ellos desarrollar cierta hostilidad hacia los vivos.

Aunque algunos agentes de enfermedades o malestares pudieron ser también los *ahw*, los principales protagonistas de estos ataques serían los muertos hostiles (*mt*, *mtt*, *mtyw*), descritos en los textos médicos como aquellos que murieron de forma prematura, violenta o que no fueron correctamente enterrados (Kousoulis, 2007, pp. 1043-1044). A pesar de que los niños están dentro de la categoría de muerte prematura, no hay indicios de que fuesen considerados peligrosos.

Se pensaba que los espíritus de las mujeres eran los más peligrosos, sobre todo de las extranjeras (Pinch, 1994, pp. 57-58). Los grupos más propensos a recibir sus ataques y los de otros seres serían las mujeres y los niños, pues serían los grupos de mayor tasa

de mortalidad, sobre todo durante los partos. Es por ello que se han encontrado diversos amuletos para asegurar su protección, como los amuletos de papiro antes mencionados, y que contenían conjuros dirigidos a diferentes dioses para que protegiesen al niño contra diversos males: “Erect your mast, unfold the sail, depart for the Iaru-fields! Take with you the male and the female possessor, the male and the female dead, who are before the face of Anynakhte, son of Ubekht...” (Janssen y Janssen, 1990, pp. 22-23).

La presencia de estos agentes de enfermedad o sufrimiento se expresaba de forma física, principalmente por la visión de los espíritus durante los sueños o por la creencia de que éstos entraban en el cuerpo de la víctima o de que les introducían sustancias nocivas. La creencia de la forma de introducción de estas sustancias se hacía por analogías sexuales, mediante la eyaculación de las mismas y su introducción en el cuerpo humano por cualquiera de los orificios del cuerpo, sobre todo cuando la víctima está durmiendo. Por eso aparecen numerosos conjuros para proteger a las personas durante sus sueños de estos ataques, que se pensaba que los podrían llevar a cabo tanto espíritus masculinos como femeninos. Además, algunos investigadores relacionan estos ataques con la actividad sexual, sobre todo porque la palabra *mtwt* puede significar semen, pero también puede usarse en relación con el veneno, por lo que sería una sustancia nociva (Kousoulis, 2007; Pinch, 1994, p. 82; Ritner, 1990).

Al contrario de otras culturas, como la mesopotámica, en ningún texto médico aparece la presencia de niños como agentes de enfermedades. En Mesopotamia, por ejemplo, tenemos la figura del demonio *kūbu*, espíritus de niños convertidos en demonios al morir y cuya misión será atacar a mujeres embarazadas y a niños pequeños para que mueran y que no consigan tener una larga vida, al igual que les sucedió a ellos (Couto, 2005, pp. 39-45). Pero en Egipto no hay nada que nos haga indicar la existencia de un temor hacia estos espíritus.

En Egipto, los conjuros contra el ataque de espíritus malignos siempre hacen referencia a distintos seres, como fantasmas masculinos o femeninos, demonios masculinos o femeninos, hombres muertos o mujeres muertas... pero ninguna referencia a los niños.

Oh male adversary, [female adversary, male ghost, female ghost] be far from [me...] Oh dead man, dead woman, without coming. He will not go forth with face forward, with limbs as [sound] limbs, since his heart is destined for the Evening Meal of the one in the act of striking. (O. Gardiner 363, Ritner, 1990).

Esta ausencia de los espíritus de los niños como seres amenazantes o peligrosos podría deberse a la consideración de los niños como seres débiles e inmaduros (Harrington, 2005, p. 62). Desde el nacimiento necesitaban la ayuda de los padres para sobrevivir, siendo posible que al morir no se les considerase capaces de actuar a favor ni en contra de los vivos. Además, su ausencia también podría deberse a que no se desarrollaron sexualmente antes de morir. En Egipto se daba gran importancia a la recuperación de las

capacidades sexuales de los difuntos en el Más Allá, pero si los niños murieron antes de desarrollarse completamente desde el punto de vista sexual, no tendrían estas capacidades en el Más Allá y, por lo tanto, no podrían participar de estos ataques a los vivos. Esta falta de desarrollo de los niños, no sólo desde el punto de vista sexual, se puede ver en diferentes textos que nos han llegado. En el epílogo de las *Instrucciones de Any* se describe a los niños como inmaduros, faltos de sabiduría y que deben ser enseñados (“The son understands little when he recites the words in the books. A boy does not follow the moral instructions, though the writings are on his tongue”), por lo que todavía no están completamente formados desde el punto de vista moral o en cuanto a sabiduría. Otro ejemplo lo vemos en la Estela de la Esfinge de Amenophis II donde, siguiendo las palabras de su padre Tuthmosis III, se dice: “He is a charming young man, still without wisdom, and not yet ripe for the work of Montu (la batalla)...” (Janssen y Janssen: 1990, p. 154), por lo que se consideraba que todavía no estaba completamente desarrollado.

REFLEXIONES FINALES

Lo que se ha querido manifestar a lo largo de esta comunicación es cómo están evolucionando los estudios sobre los niños en Egipto desde mediados del siglo XX. Con ellos se está viendo que los niños del Antiguo Egipto también fueron receptores de cuidados antes y tras la muerte, que también recibieron los cuidados necesarios para tener un enterramiento apropiado, con su propio ajuar, y que es posible que también se les realizara un culto tras su muerte.

Está claro que la mortalidad infantil en la Antigüedad tuvo unas tasas muy elevadas, siendo extraña la ausencia de un mayor número de enterramientos infantiles. Sin embargo, también es cierto que las primeras investigaciones sobre la sociedad egipcia se centraron en los grandes monumentos y personajes, dejando siempre de lado el estudio de las sociedades más humildes, sobre todo lo concerniente a mujeres y niños. Parece que esta tendencia está cambiando en las últimas décadas y cada vez hay más estudios de género en los que se incluyen los infantiles, estudios que están sacando a la luz diferentes aspectos antes ignorados, como es el tratamiento de los niños al morir y el culto doméstico.

A través del estudio de diferentes cementerios y comunidades se ve que los niños recibieron un cuidado tras la muerte semejante al de los adultos, siempre en función de las condiciones socioeconómicas de la familia, pues tenemos enterramientos de niños en hoyos simples con sólo algunas cerámicas como ajuar y otros en ataúdes, dentro de tumbas con ajuares más numerosos, entre los cuales podemos encontrar joyas de oro y plata.

Estos estudios también están sacando a la luz la existencia de una religión y culto más privado y menos oficial en el ámbito doméstico, donde las mujeres serían los personajes principales a la hora de realizar el culto. Al ser la mujer la encargada

del cuidado de los niños durante su crecimiento, no es de extrañar que sea ella la que se encargue de su cuidado tras su muerte, como muestra la estela antes mencionada de Merysekhmet.

Finalmente, se ha querido resaltar el hecho de que, en comparación con otras culturas como la Mesopotámica, no se encuentren referencias a daños causados por los espíritus de los niños, posiblemente por ser vistos como seres indefensos y no completamente desarrollados, por lo que no suscitarían el mismo miedo o preocupación que los demás.

Desgraciadamente, todavía no se puede equiparar el conocimiento que se tiene de este segmento poblacional al del resto de la población egipcia, siendo necesarios más estudios del mundo infantil en Egipto para así poder tener una visión más completa de esta sociedad, al igual que se hizo cuando comenzaron los estudios de género.

BIBLIOGRAFÍA

- ARROYO DE LA FUENTE, M^a A. (2006-2007), Evolución iconografía y significado del Dios en los templos ptolemaicos. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, t. pp. 19-20.
- ASSMANN, J. (2005), *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- BAINES, J., LACOVARA, P. (2002), Burial and the dead in ancient Egyptian society. Respect, formalism, neglect. *Journal of Social Archaeology* 2 (1), pp. 5-37.
- BRESCIANI, E. (2001), *A orillas del Nilo. Egipto en tiempos de los faraones*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- BRIER, B. (2008), *Los misterios del Antiguo Egipto*. Barcelona: Robinbook.
- BRUYÈRE, B. (1939), Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1934-1935). *Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale* 16. Cairo: IFAO.
- CIMMINO, F. (1991), *Vida cotidiana de los egipcios*. Madrid: EDAF.
- COQUEUGNIOT, H., CRUBÉZY, E., HÉROUIN, S., MIDANT-REYNES, B. (1998), La nécropole nagadienne d'Adaïma. Distribution per âge des sujets du secteur est. *BIFAO* (98), pp. 127-137.
- COUTO, E. (2005), Los espectros furiosos como causa de enfermedad en Mesopotamia. *Historiae* 2, pp. 27-53.
- DEMARCHI, G.J. (2012), La medicina en el Antiguo Egipto. *Revista del Hospital J.M. Ramos Mejía*, Edición electrónica. Volumen XV, nº2, pp. 1-6.
- EXELL, K. (2008), Ancestor bust. En Wendrich, W. y Dielman, J. (Eds.) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles.
- FORSTNER-MÜLLER, I. (2010), Tombs and burial customs at Tell el-Dab'a

- during the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period. En Marée, M. (Ed.), *The Second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties). Current research, future prospects*. Leuven: Peeters, pp. 127-138.
- GRAJETZKI, W. (2004), *Harageh, an Egyptian burial ground for the rich, around 1800 BC*. London: Golden House Publications.
- GRAVES-BROWN, C. (2010), *Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt*. London: Continuum.
- HARRINGTON, N. (2005), Children and the Dead in New Kingdom Egypt. En Maris, R. y Stevenson, A. (Eds.), *Current Research in Egyptology 2005. Proceedings of the sixth Annual Symposium*. Oxford: Oxbow Books.
- (2012), *Living with the dead. Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*. Oxford: Oxbow Books.
- JANSSEN, R.M., JANSSEN, J.J. (1990), *Growing up in Ancient Egypt*. London: The Rubicon Press.
- JIMÉNEZ SERRANO, A. (2002), Las enfermedades y dolencias en el Antiguo Egipto I: El parto y los recién nacidos. *Seminario Médico*, vol. 54, n.1, pp. 19-24.
- JUSTEL VICENTE, D. (2012), El estudio de la Infancia en el Mundo Antiguo. *Niños en la Antigüedad: estudios sobre la infancia en el Mediterráneo Antiguo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 15-29.
- KEMP, B. (2015), Tell el-Amarna 2014-15. *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 101, pp. 1-35.
- KOUSOULIS, P. (2007), Death entities in living bodies. The demonic influence of the dead in the medical texts. En Goyon, J.-Cl. y Gardin, C. (Eds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists*, OLA 150, Leuven: Peeters, pp. 1043-1050.
- MARIETTE, A. (1880), *Abydos: description des fouilles (Band 2): Temple de Sêti (Supplément), Temple de Ramsès. Temple d'Osiris. Petit Temple de l'Ouest. Nécropole*. Paris.
- MESKELL, L. (2000), Cycles of Life and Death: narrative homology and Archaeological Realities. *World Archaeology*, nº3, vol. 31, pp. 423-441.
- (2002), *Private life in New Kingdom Egypt*. Estados Unidos: Princeton University Press.
- MONTET, P. (1990), *La vida cotidiana en Egipto en los tiempos de los Ramsés*. Madrid: Temas de hoy.
- PARRA ORTIZ, J.M. (2010), *Momias. La derrota de la muerte en el Antiguo Egipto*. Barcelona: Crítica.
- PÉREZ LARGACHA, A. (2004), *La vida en el Antiguo Egipto*. Madrid: Alianza.
- PINCH, G. (1994), *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press.

- RITNER, R. (1990), O. Gardiner 363: A Spell Against Night Terrors. *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 27, pp. 25-41.
- Robins, G. (1996), *Las mujeres en el Antiguo Egipto*. Madrid: Akal.
- Sanmartín, J., Serrano, J.M. (1998), *Historia Antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*. Madrid: Akal.
- SANTIAGO, Z. (2007), Los niños en la historia. Los enfoques historiográficos de la infancia. *Revista Takwá*, nº 11-12, pp. 31-50
- SECO, M. (2010), El papel del niño en las pinturas de las tumbas tebanas de la XVIII dinastía. *Complutum*, vol. 21 (2), pp. 155-162.
- STEVENS, A. (2012), Amarna South Tombs Cemetery. The 2011 Excavations at the Lowers Site and Wadi Mouth Site. Preliminary Archaeological Report.
- STEVENS, A., SHEPPERSON, M., PITKIN, M., DAWSON, J., MARCHANT, J., RAVAIOLI, F. (2013), Amarna South Tombs Cemetery. Preliminary Report on the 2013 Excavations and Artefact Conservation.
- SZPAKOWSKA, K. (2008), *Daily Life in Ancient Egypt: Recreating Lahun*. Singapur: Blackwell.
- (2012), Hidden voices: Unveiling Women in Ancient Egypt. En James, S.L. & Dillon, S. (Eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*. Oxford: Blackwell, pp. 25-38.
- TRISTANT, Y. (2012), Les enterrements d'enfants dans l'Egypte predynastique et pharaonique. En Nenna, M.D. (Ed.), *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité II. Types de tombes et traitement du corps des enfants dans l'antiquité gréco-romaine*. Alexandrie: Centre d'études Alexandrines.
- WEISS, L. (2009), Personal religious practice: house altars at Deir el-Medina. *The Journal of Egyptian Archaeology* 95. London: The Egypt Exploration Society, pp. 193-208.
- WENTE, E. (1990), *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta: Georgia Scholars Press.

LA COLECCIÓN DE AMULETOS EGIPCOS DE LA FAMILIA MATTHEWS-BEYENS. ESTUDIO PRELIMINAR¹

Olga Navarro-Cía

Universidad Nacional de Educación a Distancia²

RESUMEN

El propósito de este artículo es dar a conocer las piezas, la mayoría de ellas inéditas, más destacadas de la colección de amuletos egipcios de la familia Matthews-Beyens. Cabe destacar por su singularidad una diosa Mut realizada en piedra dura de muy buena factura; un doble pájaro *ba* en esteatita negra; un ojo *udjat* de gran tamaño y, por último, dos amuletos que poseen inscripción jeroglífica.

Palabras clave: coleccionismo siglos XIX y XX; Divinidades; Baja Época; Doble pájaro *Ba*; *Udjat*.

ABSTRACT

The aim of this article is to present the most important Egyptian amulets, most of them unpublished, from the Matthews-Beyens family collection. Standing out for their singularity, there is a goddess Mut made of hard stone and high quality; a double *Ba*-bird made of black steatite; a large *Wedjat* eye and finally, two amulets with Egyptian hieroglyphs inscriptions.

Keywords: collecting nineteenth and twentieth century; Divinities; Late Period; Double *Ba*-Bird; *Wedjat*.

INTRODUCCIÓN

La relación de la familia Matthews-Beyens con el país del Nilo se remonta al s. XIX, concretamente a la época de la construcción del Canal de Suez. A raíz de este primer contacto con Egipto, la familia adquirió una serie de piezas de gran calidad³ que

1. Quiero agradecer vivamente al heredero de la familia, el barón Jack Matthews-Beyens, su amabilidad a la hora de facilitarme el acceso a las piezas aquí estudiadas, así como al representante de su colección, Ángel Alberto Rodríguez Pibuel, por el resto de las informaciones facilitadas y que no pudieron ser recogidas in situ. Igualmente quiero agradecer a Daniel Fernández la facilidad de acceso a su colección privada, adquirida en el año 2003 al barón Jack Matthews-Beyens.

2. Alumna del programa de doctorado en Historia e Historia del Arte y Territorio.

3. Estas primeras piezas, no muy numerosas, demuestran una gran sensibilidad histórico-

conformarían el núcleo de su colección egipcia. Dicho acervo pasaría de padres a hijos a través del acto jurídico de la donación *inter vivos* hasta hoy en día, momento en que dicha colección ha sido desmembrada entre varios coleccionistas privados a ambos lados del Océano Atlántico (una pequeña parte sigue en manos del heredero, el actual barón Matthews-Beyens); pero antes de dicha dispersión, durante mediados de la década de los 60 y hasta 1971, este núcleo fue acrecentado con la entrada de una gran cantidad de objetos adquiridos por medio de compra, tanto en la ciudad de El Cairo como en Luxor, y regalos de personas que les reconocían como coleccionistas, aunque en ocasiones con desigual valor histórico y artístico. Todas estas adquisiciones se realizaron durante el desempeño de trabajos diplomáticos en suelo egipcio⁴. En total, la colección contenía cerca de 650 objetos (incluyendo las falsificaciones), en su mayoría inéditos, que abarcan un periodo cronológico muy extenso dentro de la historia del antiguo Egipto; concretamente desde Época Predinástica hasta Época copta.

Parte de estas piezas, lejos de permanecer guardadas en arcones y cajas, eran exhibidas en vitrinas y armarios ubicados en el salón de las casas que habitaban, así como en habitaciones habilitadas *ex profeso*, de tal manera que los invitados pudieran deleitarse con la contemplación de las mismas. Quedan varios documentos gráficos de algunos de estos expositores, uno de los cuales era dedicado exclusivamente a lucernas grecorromanas. El resto de las piezas se encontraba guardado en varios arcones de metal (arcones diplomáticos).

En este artículo presentamos nuestra investigación reciente de la colección de la familia Matthews-Beyens, centrada en el análisis de 28 piezas de pequeñas dimensiones, la mayoría de ellas inéditas, que comprenden 5 amuletos de divinidades, 15 de protección, 3 de asimilación, 2 de poder, 1 de ofrenda y 2 falsificaciones. Las piezas han sido escogidas en base a criterios de singularidad, excelente estado de conservación o interés histórico-artístico. Debido a la limitación de espacio se ha optado por no incluir en este trabajo el estudio del resto de amuletos, que tienen menor interés, y los escarabeos, escaraboides y escarabeos alados, que han sido publicados en el número 25 de la revista CADMO (Lisboa).

El análisis, breve, de cada una de las piezas se ha dividido en tres partes: la primera especifica el tipo de material en que ha sido realizada, su procedencia (si se conoce), la datación⁵, dimensiones y el estado de conservación; la segunda parte comprende la

artística por parte de sus recolectores.

4. De hecho, el barón Jack Matthews-Beyens desarrolló su labor diplomática en diferentes países, entre ellos Egipto, donde adquirió piezas arqueológicas egipcias aunque de desigual valor (siendo algunas falsificaciones). Igualmente, durante esta estancia en Egipto, su hermano el barón Jorge y su madre, la baronesa Consuelo Albertine Nicole Marie Beyens acrecentaron la colección con adquisiciones, mucho más acertadas, que las realizadas por el hermano e hijo.

5. Realizada a través de paralelos ubicados en otras colecciones públicas o privadas, ya que las piezas se encuentran fuera de contexto arqueológico.

descripción y, en su caso, clasificación de la misma y, por último, se citan los paralelos y su ubicación.

ESTUDIO DE AMULETOS

Las piezas a estudio han sido clasificadas en torno a 5 tipologías (Andrews, 1994) que reflejan tanto el aspecto físico de la pieza como su función y se ha añadido una sexta con dos ejemplares falsificados.

DIVINIDADES

Grupo de amuletos que representan a diferentes dioses y diosas egipcios, así como animales sagrados. Pueden aparecer completamente humanos, con cabeza de animal o completamente zoomorfos. Según la clasificación de Petrie (1914) corresponderían a los denominados *theophoric*. Mostramos aquí 4 en forma humana y uno zoomorfo.



Figura 1. Amuleto diosa Neit de frente.
Fotografía proporcionada por Ángel
Alberto Rodríguez.

A. DIOSA NEIT (FIG. 1 Y 2)

Amuleto elaborado en fayenza azul, de procedencia desconocida y datada de Baja Época, dinastía XXVI (672-525 a.C.). Dimensiones desconocidas. Excelente estado de conservación.

Representación de la diosa Neit dando un paso al frente, portando la corona roja del Bajo Egipto y vistiendo un paño largo fino que cubre su cuerpo hasta los pies, así como un collar ancho *uasej*. La pieza se apoya en una base del mismo material y en un pilar dorsal anepigráfico⁶ que le llega hasta la altura del cuello. Ambos brazos permanecen pegados al cuerpo. El agujero circular a través del cual la pieza era colgada se localiza a la altura del pecho atravesando transversalmente la misma. La diosa Neit junto con el dios Seth, su esposo, y su hijo Sobek forman la denominada tríada saita. En muchas ocasiones esta divinidad suele aparecer amamantando a dos cocodrilos, uno en cada pecho.



Figura 2. Amuleto diosa Neit de perfil. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

Paralelos: Encontramos un ejemplar realizado en lapislázuli en el Museo Macclesfield con número de inventario 1687.77 (David, 1980, p. 29); con respecto a

6. Elemento propio de las esculturas tanto de divinidades como de reyes y nobles, de pequeño o gran tamaño.

las representaciones de Neit amamantando a los cocodrilos existen un paralelo en la colección del Instituto de Egiptología de Victor-Loret en Lyon con número de inventario G 33/IE 153 (Goyon, 2007, p. 46) y otro en el Museo Británico del que se desconoce el número de inventario (Andrews, 1998, p. 23), entre otros.

B. DIOSA MUT (FIG. 3)

Amuleto realizado en piedra negra (¿Basalto?), de procedencia desconocida y datación del III Período Intermedio (1069-715 a.C.). Dimensiones 4 x 1 cm. Excelente estado de conservación.

Imagen de la diosa Mut que encarna la divinidad femenina prototipo de madre. A ella se le asocia la rana en su identificación como demiurgo, así como por su protección durante el parto y por ser un animal muy prolífico. Se le representa como una mujer, en pie, portando sobre su cabeza la doble corona (como soberana de las dos tierras). Luce una peluca larga tripartita cuyos mechones laterales caen hacia la zona central de su pecho, pasando por encima de sus hombros y viste un largo paño que cubre su cuerpo hasta los pies, el cual deja entrever sus formas femeninas. Existe una desproporción entre los brazos, la cabeza y el cuerpo. La pieza se encuentra apoyada en una base del mismo material y en un pilar dorsal anepigráfico que le recorre todo el cuerpo incluida la corona. Ambos brazos se encuentran pegados al cuerpo. En algunas representaciones aparece con las alas y el cuerpo de un buitre sobre su cabeza⁷, a modo de tocado y, por encima de éste, la doble corona. El agujero circular a través del cual la pieza era colgada se encuentra a la altura del cuello de la figura atravesando transversalmente el pilar dorsal anepigráfico.



Figura 3. Amuleto diosa diosa Mut. Fotografía de la autora.

7. Es el tocado que suelen portar las reinas en sus representaciones.

La diosa Mut junto al dios Amón, su esposo, y su hijo Jonsu formaban la llamada tríada tebana.

Paralelos: Existen paralelos en fayenza de dimensiones parecidas o más pequeñas en diferentes colecciones de museos alrededor del mundo. Entre ellos se encuentran los tres ejemplares del Museo Arqueológico Nacional (Plas y Saleh, 2006) con números de inventario: 16186, 1984/79/II/57 y 34290, uno en el Museo de Bellas Artes de Lyon con número de inventario G 748/IE 182 (Goyon, 2007, p. 51) y otro en el Museo de Arte de Cleveland con número de inventario 1914.755 (Berman y Boháč, 1999, p. 529). Pieza mencionada por Navarro-Cía (2012, p. 863).

C. FRAGMENTO AMULETO DE ISIS (FIG. 4 Y 5)

Amuleto realizado en fayenza azul, de procedencia desconocida y datación de Baja Época, dinastía XXVI (672-525 a.C.). Dimensiones 2,5 x 2,5 cm. Pieza fragmentada.



Figura 4. Fragmento amuleto de Isis (Zona del trono y extremidades inferiores). Vista derecha. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

Pequeño fragmento que muestra el cuerpo de ambas divinidades desde la cintura hasta los pies. Isis se encuentra sentada sobre un trono bajo que le llega hasta la cintura con decoración incisa a base de líneas oblicuas que se entrecruzan. Porta un vestido largo que le llega hasta los pies muy ceñido. Tanto el trono como las extremidades se asientan sobre una base del mismo material. En la vista lateral derecha se muestran las piernas y ambos antebrazos del Horus niño o Harpócrates, que reposan sobre los muslos de la

madre. La zona superior se ha perdido pero quedan restos de la perforación circular a la altura de la espalda de Isis, a través de la cual el amuleto era colgado.

Miles de estas piezas eran fabricadas a molde y portadas por las mujeres ya que representan a la madre abnegada que cuida de sus hijos y simbolizan la fertilidad. En muchas ocasiones la diosa Mut era identificada con esta diosa en la faceta de madre. Isis, hermana y esposa de Osiris, es madre de Horus en la cosmogonía heliopolitana. Esta tríada divina se refleja en la realidad a través del matrimonio divino formado por el faraón, la gran esposa real y el hijo de ambos heredero del trono. Cuando el faraón gobernante fallecía se convertía en Osiris, mientras que el príncipe que accede al trono se convertía en Horus, el casaría con una esposa de sangre real que sería identificada con Isis. Es aquí donde se ve la estrecha relación entre la religión, la política y la vida cotidiana.



Figura 5. Fragmento amuleto de Isis (zona del trono y extremidades inferiores). Vista izquierda. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

Paralelos: Existen paralelos en todas las colecciones públicas y privadas, de tamaños parecidos e incluso mayores. Destacamos uno procedente del Museo Arqueológico Nacional con número de inventario 2214 (Plas y Saleh, 2006); un ejemplar del *Museu Nacional de Arqueologia* E 353 (Plas y Saleh, 2006); Museo Pelizaeus con número 0127 (Plas y Saleh, 2006) y otro del *Museo Archeologico Nazionale/Museo Egizio* con el número de inventario 333 (Plas y Saleh, 2006).

D. CABEZA DE MUJER (FIG. 6)

Amuleto elaborado en fayenza verde, de procedencia desconocida y datación de Baja Época (715-332 a.C.). Dimensiones 3 x 2,1 cm. Buen estado de conservación.

Representación bastante detallada de mujer (¿Isis?) con peluca tripartita estriada y collar *uasej*. El dorso está completamente liso y por encima de la mencionada peluca se encuentra el asa a través de la cual la pieza era colgada.

Paralelos: En la colección egipcia de la Real Academia de Córdoba existe un ejemplar con la efigie de un babuino y número de inventario 1981/1/80 (Pons, coord., 1998, p. 59) y otro en el Museo Pelizaeus con número RPM 6175 (Plas y Saleh, 2006).



Figura 6. Cabeza de mujer. Fotografía proporcionada por Daniel Fernández.

E. DIOSA BASTET (FIG. 7)

Amuleto realizado en fayenza verde y negra, de procedencia desconocida y datada en el III Período Intermedio (1069-715 a.C.). Dimensiones 6,5 cm. Excelente estado de conservación. Sin fisuras.

Representación de la diosa Bastet en forma de gato sentado sobre sus cuartos traseros. En su espalda posee una anilla a través de la cual la pieza era colgada. Es interesante destacar la utilización de dos glaseados diferentes en la elaboración del animal;

por un lado el color negro para la cabeza y la anilla de suspensión y, por el otro, el color verde en el cuerpo y las extremidades. Esta divinidad de carácter felino, fue muy venerada por el pueblo egipcio a partir del Imperio Nuevo y durante toda la Baja Época. Era la protectora de la familia, de la alegría y del hogar, de tal manera que estos amuletos fueron portados tanto por los vivos como por los difuntos.

Paralelos: Varios ejemplares con bicromía en la colección del *University College* (Petrie, 1994, p. 46, nº 224d2 y 224f).



Figura 7. Amuleto diosa Bastet en forma de gata. Fotografía proporcionada por Daniel Fernández.

AMULETOS DE PROTECCIÓN

Petrie (1914) los denominó *Phylactic* y, entre los que debemos incluir, aquellos con función apotropaica. Aquí se englobarían piezas como el ojo de Horus, los escarabeos (los cuales no estudiamos), el nudo de Isis o *Tyet* y divinidades de carácter apotropaico como el pateco, el dios Bes, entre otros.

A. DIOS BES (FIG. 8)

Placa amuleto del dios Bes elaborado en fayenza, de procedencia desconocida y datación de Baja Época (715-332 a.C.). Dimensiones 4,7 x 2,3 cm. Estado de conservación regular con alguna pequeña falta de material.



Figura 8. Placa del dios Bes. Fotografía de la autora.

Placa amuleto lisa al dorso en cuyo frente aparece representada la cabeza grande y redonda del dios Bes, tocado por una alta corona de plumas. El rostro posee todos los detalles modelados, pobladas cejas de grandes dimensiones, unos mofletes hinchados, una amplia boca abierta de la cual sale su alargada lengua y el rostro rodeado por una tupida barba. Sobre su cabeza porta la corona con las altas plumas perfectamente delimitadas. El dios Bes es una divinidad popular de origen africano. A pesar de su aspecto grotesco, es una deidad benefactora que cuida de las embarazadas y de las parturientas así como de los recién nacidos. Existen cantidad de elementos de tocador que muestran su figura y, en muchas ocasiones, se le podía ver representado en los cabezales de las camas para vigilar los sueños de la familia. Es un dios del hogar. También suele ser representado tocando la pandereta. Aleja, además, a los espíritus malignos a través de la acción de sacar la lengua de la boca, como burlándose de ellos. Tiene un carácter apotropaico.

Paralelos: Existen en fayenza gran cantidad de amuletos y placas con su efigie. En el Museo Arqueológico Nacional con número de inventario 15674 hay un ejemplar (Plas y Saleh, 2006), en el Museo de Montserrat otro con número de inventario 530.471 (Uriach y Vivó, coords., 2008, pp. 156-157) y otro en el Museo Nacional de Irlanda con número de inventario 197:232 (Plas, ed., 2000), entre otros.

B. DIOS BES (FIG. 9)

Amuleto realizado en fayenza azul, de procedencia desconocida y datación de Baja Época (715-332 a.C.). Dimensiones 4,2 x 1,5 cm. Muy buen estado de conservación. Posee una rotura en la parte distal izquierda del tocado de plumas.



Figura 9. Amuleto dios Bes. Fotografía de la autora.

Amuleto que representa al dios Bes, un dios grotesco de origen africano que en muchas ocasiones es representado con un tocado de plumas altas en la cabeza. Se le suele retratar como un enano con cabeza grande y melena de león, de aspecto feroz, abriendo la boca y sacando la lengua, con grandes orejas y cejas muy espesas, con las manos apoyadas en la cadera, vientre abultado y piernas acucilladas. Su culto fue muy extendido a partir de Baja Época, aunque las primeras representaciones tratan del Imperio Medio (Altenmüller, 1975, p. 720).

Paralelos: Un ejemplar de Baja Época en el Museo Arqueológico de Florencia con número de inventario 402 (Schiaparelli, 1887, p. 109, nº 873). Otro en la colección egipcia de la Real Academia de Córdoba con número de inventario 1981/1/73 (Pons, coord., 1998, p. 57) y, por último, y datado del III Período Intermedio, un Bes en fayenza en el Museo Real de Mariemont con número de inventario B440 (Derriks y Delvaux, eds., 2009, p. 240).

c. DIOS BES (FIG. 10)

Amuleto elaborado en fayenza azul, de procedencia desconocida y datación de Baja Época (Dinastía XXVI). Dimensiones 3,1 x 1,3 cm. Buen estado de conservación.



Figura 10. Amuleto del dios Bes.
Fotografía proporcionada por Daniel
Fernández.

Imagen del dios Bes representado, en esta ocasión, con rasgos más humanos y menos grotescos. Al igual que en las anteriores piezas, porta un tocado de plumas, pero no luce la melena de león ni las barbas que lo identifican. Sus brazos descansan sobre sus caderas a ambos lados del abultado vientre. Bajo éste aparece alargada la cola de león (otro atributo de este dios). La divinidad se encuentra apoyada sobre una base realizada en el mismo material y el dorso de ésta es completamente liso. El orificio circular, de suspensión, se ubica a ambos lados de su cabeza.

Paralelos: Un ejemplar muy similar se encuentra en el Museo Británico con número de inventario 54488 (Andrews, 1994, p. 40) y otro, de tamaño un poco mayor, en la misma colección Matthews-Beyens.

D. DIOS BES (FIG. 11)

Amuleto realizado en fayenza azul, de procedencia desconocida y datación de Baja Época (715-332 a.C.). Dimensiones 3,5 x 2 cm. Buen estado de conservación.



Figura 11. Amuleto del dios Bes.
Fotografía proporcionada por Ángel
Alberto Rodríguez.

Pequeño amuleto del dios Bes representado de frente y sin el típico tocado de plumas de avestruz que lo caracteriza. La cabeza es grande y posee unos rasgos grotescos, nariz chata, cejas pobladas y ceño fruncido, boca abierta de la cual sale la lengua, barba poblada y, a ambos lados de su cabeza, se ubican las orejas de león redondeadas. Su cuerpo, deforme, corresponde al de un enano. Los brazos, al igual que las piernas, son cortos y arqueados, apoyando ambas manos en su vientre poco prominente. El dorso de la pieza es totalmente liso. Por su naturaleza de divinidad protectora, fue relacionada e incluso asimilada con otros dioses del panteón oficial egipcio. Entre ellos el dios solar Re, considerándolo de esta manera como una hipóstasis del dios sol (Toro, 2006, p. 104); también se le relacionará con Horus (el dios halcón) que en época tardía serán sincretizados como consecuencia de la protección que esta divinidad ofrece a Horus niño o Harpócrates (Toro, 2006, p. 105). En Baja Época se convierte en el esposo de la diosa Hathor.

Paralelos: Dos ejemplares del Museo Macclesfield con número de inventario 1665.77 y 1666.77 (David, 1980, p. 28, pl. B nº 6 y 7).

E. *TRÍADA OSIRIANA* (FIG. 12)

Placa amuleto elaborado en fayenza verde-azulada, de procedencia desconocida y datación de Baja Época (Período Saita, dinastía XXVI). Dimensiones 3 cm. Buen estado de conservación salvo por la rotura del asa de suspensión.



Figura 12. Amuleto de tríada osiriana. Fotografía de la autora.

Representación de la tríada osiriana, en altorrelieve, formada por Isis a la izquierda, Horus niño (su hijo) en el centro y Neftis, su tía, a la derecha. Aparecen asidos de las manos y las diosas pueden ser identificadas a través de las coronas que portan (representan el signo jeroglífico de su nombre); Horus lo hará a través de su coleta lateral de infante. Los tres adelantan la pierna izquierda para dar un paso al frente. Este amuleto suele encontrarse en la parte baja del torso de la momia.

Paralelos: Este amuleto es muy típico de Época Saita (Andrews, 1998, p. 49). Algunas de las representaciones pueden aparecer con las dos divinidades invertidas, es decir, con Neftis a la izquierda e Isis a la derecha. Un ejemplar en el Museo de Bellas Artes de Lyon con número de inventario G 760/IE 189b muestra a las diosas de esta manera (Goyon, 2007, p. 55); otro sin invertir lo encontramos en el Museo de Languedoc con número de inventario 989.1.134 (Deguara, 2009, p. 13) y en la colección del Museo de Montserrat hay otro ejemplar con número de inventario 530.372 (Uriach y Vivó, coords., 2008, p. 163). Pieza mencionada por Navarro-Cía (2012, p. 863).

F. PATECO (FIG. 13)

Amuleto realizado en fayenza azul, de procedencia desconocida y datación de Baja Época (715-332 a.C.). Dimensiones desconocidas. Regular estado de conservación.

Amuleto que representa a un enano deforme que, según la mitología egipcia, ayudaba al dios Ptah en los trabajos orfebres deviniendo, de esta manera, patrón de los mismos. Presenta algunas de las características típicas de este semi-dios: desnudo, en posición frontal, calvo, con una especie de casquete que le cubre parte de la cabeza y sujetando en ambas manos sendas serpientes. Su abdomen está abultado, sus piernas cortas se muestran arqueadas y sus pies apoyan directamente sobre una base realizada en el mismo material. Al dorso muestra un pilar dorsal anepigráfico⁸. Sobre su cabeza conserva la anilla a través de la cual era colgado. Al igual que los cipos de Horus, protegía contra la picadura de serpientes.



Figura 13. Amuleto de Pateco. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

Paralelos: Existen numerosos ejemplares de enano pateco repartidos por colecciones públicas y privadas. Los más cercanos a esta pieza son los denominados Ptah patecos panteos; entre estos últimos encontramos un ejemplar en el Museo Arqueológico, Etnográfico e Histórico Vasco con el número de Inventario 2747 (Ortuondo y Entrena, 2006, pp. 40-41); otro en el Museo Real de Mariemont con número de inventario B.463

8. En numerosas ocasiones suele aparecer representada en éste la diosa Isis de perfil y pterófora.

(Derriks y Delvaux, eds., 2009, pp. 238-239) y otro más en la colección egipcia del Museo Nacional de Antigüedades de Leiden con número de inventario F 1994/9.3 (Greco, coord., p. 125), entre otros muchos.

G. CIPO DE HORUS (FIG. 14)

Amuleto realizado en fayenza azul, de procedencia desconocida y datación de Baja Época (715-332 a.C.). Dimensiones: 6 x 3,5 cm. Regular estado de conservación.

Placa amuleto con la imagen de “Horus sobre cocodrilos” o Cipo de Horus, en la cual aparece Harpócrates u Horus niño en el centro, en pie sobre dos cocodrilos, desnudo y con la coleta a medio lado que lo caracteriza. Pese a su estado irregular pueden observarse todos los elementos. En sus manos sostiene dos serpientes a cada lado dispuestas hacia arriba y hacia abajo, en la mano derecha sujeta una gacela por los cuernos y un escorpión y, en la izquierda, un león por su cola. Sobre su cabeza se ubicaría la efigie del dios Bes que ha desaparecido debido a la pérdida de material de la pieza. Como amuleto solía ser portado por los vivos como prevención contra las picaduras y encuentros con estos animales dañinos del desierto. Normalmente se realizaban en piedras y fayenzas de color verde, azul o negro como símbolo de renacimiento y por lo tanto de curación. Este amuleto es anepigráfico, pero muchos de ellos contienen hechizos inscritos en sus superficies.



Figura 14. Amuleto de cipo de Horus. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

Paralelos: Un ejemplar de tamaño parecido, pero realizado en esteatita, se encuentra en el Museo Martin von Wagner de la Universidad de Würzburg con número de inventario H 42 (Stadler, 2005, pp. 56 y 57); encontramos otro amuleto en el Instituto

de Egiptología de Victor Loret de Lyon con número de inventario G 143/IE 178 (Goyon, 2007, p. 78) y, por último un paralelo con inscripción en la colección de W. Arnold Meijer y con número de inventario desconocido (Andrews y Van Dijk, 2006, pp. 214-215), entre otros.

H. 4 HIJOS DE HORUS (FIG. 15)

Amuletos realizados en fayenza, de procedencia desconocida y datación de Baja Época (715-332 a.C.). Dimensiones 6,3 x 1,5 cm.; 6,5 x 1,5 cm.; 6,8 x 1,6 cm.; 7 x 1,5 cm. Regular estado de conservación.

Representación de los cuatro hijos de Horus toscamente elaborados en forma momiforme, de perfil y sin decoración. Todas las piezas han perdido la mayoría del vidriado azul que las recubría. Tres de ellos (Qebehsenuf, Hapy y Duamutef) presentan dos orificios de suspensión, uno a la altura de la cabeza y otro a la altura de los tobillos, mientras que Imset sólo posee el orificio de la cabeza. Éstos amuletos tenían la función de proteger las vísceras del cuerpo contenidas en los denominados vasos canopos, a saber: Imset, con cabeza humana protege el hígado; Hapy con cabeza de cinocéfalo los pulmones; Duamutef con cabeza de chacal el estómago y Qebehsenuf con cabeza de halcón los intestinos.



Figura 15. Amuletos de los 4 hijos de Horus. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

Paralelos: Existe un paralelo de parecida factura en el Museo Arqueológico Nacional con número de inventario 15306 (Almagro, Almagro y Pérez, 1975, p. 232), que representa a Duamutef y datado de Baja Época.

1. HIJO DE HORUS. HAPY (FIG. 16)

Amuleto realizado en cerámica, de procedencia desconocida y datado entre III Período Intermedio y Época Grecorromana (1069 a.C.-313 d.C.). Dimensiones 6 x 2,5 cm. Muy buen estado de conservación.

Pequeño amuleto, en bulto redondo, que representa al hijo de Horus Hapy con inscripción jeroglífica al frente. Al contrario que en las cuatro piezas anteriores, la imagen aparece de frente y no de perfil. La cabeza del cinocéfalo está reproducida con todo lujo de detalles, las orejas, los ojos, y la melena que circunda su cabeza que se solapa a la peluca que porta. La inscripción jeroglífica incisa, dispuesta en vertical y dentro de un cartucho, hace referencia a Tutmosis III (*Mn-hpr-R^c*), de arriba a abajo: disco solar Ra, en medio el signo del tablero del juego del senet (*mn*) y abajo el escarabajo *hpr*.



Figura 16. Amuleto del hijo de Horus Hapy, con inscripción jeroglífica.
Fotografía de la autora.

Paralelos: En el *University College* hay un par de ejemplares realizados en cera y cerámica con policromía (Petrie, 1994, p. 39-40, n^o 182n y o, pl. XXXII). En el Museo de Bellas Artes de Lyon existe otro paralelo en cera con número de inventario G 312/

IE s.n. datado entre las dinastías XXI y XXV (Goyon, 2007, p. 89, nº 1). Por último, Maricarmen Pérez Die publica un ejemplar en la monografía sobre Heracleópolis Magna con el número de fotografía 698 y que representa a Duamutef (Pérez, ed., 2010, pp. 529 y 553).

J. GRAN OJO UDJAT (FIG. 17)

Amuleto elaborado en diorita, de procedencia desconocida y datado de Baja Época (715-332 a.C.). Dimensiones 5,5 x 4,5 cm. Excelente estado de conservación.

Amuleto que representa el ojo *udjat*⁹, ojo izquierdo que fue restablecido a Horus por el dios Tot tras perderlo aquel en un combate contra su tío Set. Aquí aparecen perfectamente delimitados la ceja larga y espesa, el ojo con la pupila y los elementos decorativos representativos del ojo de halcón. Muestra un asa de suspensión sobre la ceja. Según la clasificación de Flinders Petrie (1994, p. 32) pertenecería al tipo B que se caracteriza por unos apéndices largos y la superficie plana. Fue uno de los amuletos más populares durante todo el Egipto faraónico y solía ser portado tanto por los vivos como por los difuntos. Este símbolo era uno de los más poderosos ya que ejercía una función protectora contra el mal de ojo, potenciaba la visión y fue empleado contra las enfermedades oculares. Este signo vendría a simbolizar la totalidad y la unidad restablecida y, también, es un símbolo de sanación.



Figura 17. Gran ojo *udjat* en piedra. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

9. Relacionado con la luna.

Paralelos: En la colección del *University College* hay varios ejemplares en diferentes materiales y al igual que en el Museo Egipcio de Berlín con número de inventario 58/69; 4257, entre otros.

K. PEQUEÑO OJO UDJAT (FIG. 18)

Amuleto en fayenza azul, de procedencia desconocida y con datación de Baja Época (715-332 a.C.). 1 x 1,3 cm. Buen estado de conservación.

Amuleto del ojo derecho¹⁰ de Horus que contiene todas las características típicas del mismo como son: la ceja alargada, el ojo con la pupila bien delimitada así como los elementos decorativos representativos del ojo de halcón. Según la clasificación de Petrie pertenecería al tipo B.



Figura 18. Amuleto pequeño ojo *udjat*. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

Paralelos: Desde el Imperio Antiguo aparecen amuletos con esta imagen. Existen múltiples ejemplares en colecciones públicas y privadas alrededor del mundo; uno de ellos en la colección egipcia de la Real Academia de Córdoba con número de inventario 1981/1/41 (Pons, coord., 1998, p. 48).

L. OJO UDJAT (FIG. 19)

Amuleto realizado en fayenza azul, de procedencia desconocida y con datación de Baja Época (715-332 a.C.). Dimensiones 3 x 2,5 cm. Buen estado de conservación.

Amuleto calado con la representación del ojo derecho de Horus, en el que aparecen todas las características del mismo, entre ellas: la ceja alargada y espesa, el ojo con la pupila bien delimitada, así como los elementos decorativos representativos del ojo

10. Relacionado con el sol.

de halcón. Muestra un asa de suspensión sobre la ceja. Según la clasificación de Petrie (1994, p. 33) pertenecería al tipo A de *udjat* inusuales.



Figura 19. Amuleto ojo *udjat* calado. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

Paralelos: Múltiples ejemplares en colecciones públicas y privadas alrededor del mundo como por ejemplo en el Museo Petrie (ver: Petrie, 1994, p. 32-34, pls. XXIV–XXV).

AMULETOS DE ASIMILACIÓN

Son los denominados *homopoeic* por Petrie (1914) y tienen función apotropaica. En Egipto se consideraba que una parte de una criatura era suficiente para representar la totalidad de la misma (Andrews, 1998, p. 60); por tanto, portar un amuleto de estas características hacía que por asimilación el portador adquiriera las cualidades del mismo. Esta clase engloba ranas, moscas, leones, cetros de papiro, partes del cuerpo humano, etc.

A. PLACA DE INCRUSTACIÓN CON PERFIL HUMANO (FIG. 20)

Placa realizada en fayenza, de procedencia desconocida y con datación de Imperio Nuevo (1552-1069 a.C.). Dimensiones desconocidas. Excelente estado de conservación.

Rostro joven masculino de perfil en el que se reflejan modelados los rasgos del individuo: la ceja alargada y fina, el ojo hueco¹¹, la nariz, los labios y la oreja, que carece de orificio para insertar pendientes. La pieza por detrás es lisa.

11. Que seguramente tendría incrustación de otro material.

Paralelos: Un ejemplar en una colección particular con número de inventario 97 (Mangado, coord., 2006, pp. 207-208); otro en el Museo Georges Labit con el número de inventario 49-29 (Guillevic y Ramond, 1988, p. 13) y, por último el perfil en jaspe rojo conservado en el Colegio Eton con número de inventario ECM 1655 (Spurr, Reeves y Quirke, 1999, p. 42).



Figura 20. Placa de incrustación con perfil humano. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

B. DOBLE PÁJARO BA (FIG. 21)

Amuleto en esteatita negra, de procedencia desconocida y datado entre el III Período Intermedio y Baja Época (1069-332 a.C.). Dimensiones 2,5 x 2 cm. Buen estado de conservación salvo por la rotura del asa de suspensión.

Amuleto en forma de doble pájaro *ba* representado en forma de dos cuerpos de ave con cabezas humanas sobre una base del mismo material. Los rasgos de las caras están perfectamente definidos y las orejas, grandes, están bien diseñadas. Ambos pájaros *ba* portan una peluca cuyos mechones laterales caen sobre sus pechos. En la decoración trasera, se puede observar la representación de las plumas del animal diferenciadas en su ejecución según sea la cola o el cuerpo. Este amuleto podría representar a las dos divinidades Shu y Tefnut que pueden aparecer en esta forma o como la representación del *ba* de Re y Osiris y, por lo tanto, asociado al difunto. Se hace referencia a él en el capítulo 17 del *Libro de los muertos*. El *ba* se solía ubicar sobre el pecho del cuerpo momificado.

Paralelos: Un ejemplar en fayenza en el Museo de la Universidad de Würzburg con número de inventario K1508 (Stadler, 2005, pp. 48 y 49), otro en el mismo material

en el Museo Georges-Labit con número de inventario 49-219¹² y, por último, Maricarmen Pérez Die publica dos ejemplares en la monografía sobre Heracleópolis Magna con los números de fotografía 764 y 765 (Pérez, ed., 2010, pp. 543 y 557). Pieza mencionada por Navarro-Cía (2012, p. 863).



Figura 21. Amuleto de doble pájaro *Ba*. Fotografía de la autora.

C. LEÓN (FIG. 22)

Amuleto elaborado en fayenza policromada, de procedencia desconocida y con datación de Baja Época (715-332 a.C.). Dimensiones 3,5 x 2,3 cm. Excelente estado de conservación.

León tratado de forma muy naturalista. Se encuentra tumbado y posee una gran melena que le cae por el lomo. Se apoya sobre una base del mismo material. La cabeza se encuentra ligeramente girada hacia la derecha.

Paralelos: Existe un paralelo más pequeño en el Museo Arqueológico Nacional con número de inventario 15689 (Plas y Saleh, 2006) y en el *Museo Archeologico Nazionale/Museo Egizio* con números de inventario 4446, 632 y 641 (Plas y Saleh, 2006).

AMULETOS DE PODER

Son los denominados por Petrie *dynatic* y su aparición implica una democratización de la religión egipcia ya que muchos de los elementos que conforman esta categoría son coronas y cetros de regalia (Andrews, 1998, p. 74). Se trata de objetos inanimados, la

12. Pieza no publicada. Acceso al número de inventario a través de la visualización directa de la pieza en vitrina.

mayoría, a los cuales se les imbuje de autoridad y poder. Entre ellos se encuentran los pilares *Djed*, los reposa cabezas, el símbolo *nfr*, entre otros.



Figura 22. Amuleto de león. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

A. PILAR DJED CON INSCRIPCIÓN (FIG. 23)

Amuleto realizado en fayenza color verde, de procedencia y datación desconocidas. Dimensiones 3,2 x 1,1 cm. Excelente estado de conservación.

Inusual ejemplar de pilar *Djed* con perforación longitudinal e inscripción jeroglífica. Está compuesto por un fuste de columna (sin basa) y de cuatro barras horizontales superpuestas, separadas por un registro de incisiones verticales. Como decoración posee tres líneas incisas en la conjunción entre el fuste y las barras horizontales que recorren todo su perímetro. Bajo éstas aparecen a ambos lados del pilar sendas inscripciones en vertical. Una de ellas hace relación a Isis¹³ y la otra a los dioses Osiris y Ptah¹⁴ (la dirección de la escritura en este último está invertida). Al contrario que la mayoría de estos amuletos, no contiene anilla de suspensión ni perforación trasera transversal para ser colgado. Fue uno de los amuletos más comunes en Egipto y de uso exclusivamente funerario, conociéndose su utilización desde el Primer Período Intermedio. Se hace referencia al mismo en el capítulo 155 del *Libro de los muertos* donde indica el material en que debía ser elaborado y su ubicación. Éste solía ser ubicado en la garganta, en la espalda y el pecho de la momia. Confería al que lo portaba estabilidad y duración. El color verde y azul en el que suele ser realizado indica regeneración y renacimiento.

13. *ḥḥ nb Ist*

14. *Wsir nb Pth*

Paralelos: Amuletos de este tipo se encuentran repartidos por muchos museos alrededor del mundo, entre ellos, dos ejemplares en el Museo Real de Mariemont con número de inventario B447 y B472 (Derriks y Delvaux, 2009, pp. 250-251); otros cuatro de ejemplares en el Museo Emmanuel Liais de Cherbourg Octeville, de los que se desconoce su número de inventario actual (Loffet, 2007, pp. 79-80); en el *University College* hay varios ejemplares. Todos son anepigráficos. Existe un ejemplar con inscripción recogido por Andrews (1994, p. 98) perteneciente al escriba y mayordomo real Iy.



Figura 23. Amuleto de pilar *djed* con inscripción jeroglífica.
Fotografía de la autora.

B. PILAR DJED (FIG. 24)

Amuleto realizado en fayenza azul, de procedencia desconocida y datado de Baja Época (715-332 a.C.). Dimensiones 2,5 x 0,8 cm. Estado de conservación regular con alguna pequeña falta de material.

Amuleto de pequeño tamaño que representa el llamado pilar *Djed*. En él se representa un pilar rectangular (símbolo del pilar cósmico que sostiene el cielo) sobre una base y atravesado en la zona superior por cuatro listones horizontales que, según parece, harían referencia a los cuatro puntos cardinales. Se trata de un elemento relacionado con la figura de Osiris ya que podría representar su columna dorsal. Durante el trabajo de vendado del difunto en la momificación, éste era ubicado en la zona de la espalda, en el cuello o la altura de la garganta. Era un símbolo de estabilidad y duración y, de hecho, en el contexto funerario tendría la función de recomponer la columna vertebral del difunto, evitando su degradación. En cuanto al color empleado, las gamas entre el verde y el azul significan abundancia, regeneración y renacimiento.

La pieza contiene un orificio circular en la zona trasera del pilar en la parte superior, por el cual era colgada.

Paralelos: Existen miles distribuidos en colecciones públicas y privadas, entre ellos un ejemplar en el Museo Egipcio de Barcelona (Caja de Burgos, Clos y González, 2011, p. 154), otro en la colección egipcia del Museo Emmanuel Liais de Chebourg Octeville con número de inventario desconocido (Loffet, 2007, pp. 79-80 n°116, 117) y, por último, otro paralelo en el Museo de Montserrat del que se desconoce su número de inventario (Uriach y Vivó, 2008, p. 158).



Figura 24. Amuleto de pilar *djed* anepigráfico. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

AMULETOS RELACIONADOS CON LA POSESIÓN Y LAS OFRENDAS

Petrie los denominó *ktematic* y muchos de ellos fueron producidos para ser ubicados entre los vendajes de la momia o cerca de la misma, aunque alguno de ellos podía utilizarse entre los vivos. A esta categoría pertenecen los amuletos de ofrendas, sellos, etc.

A. PEZ (FIG. 25)

Amuleto realizado en esquisto con procedencia desconocida y datado de Imperio Nuevo (1552-1069 a.C.). Dimensiones desconocidas. Excelente estado de conservación.

Amuleto que representa a una tilapia nilótica. Sus diferentes partes se encuentran talladas en la piedra. El pez aparece representado con la boca abierta y los ojos incisos al igual que las agallas. Las escamas redondeadas parecen estar las unas encima de las otras. La espina dorsal se inicia en la cabeza y termina en el comienzo de la cola en forma de abanico, en la cual aparece el agujero circular a través del cual el amuleto sería colgado. Las espinas se encuentran representadas por medio de líneas incisivas paralelas y cortas.



Figura 25. Amuleto de pez (tilapia nilótica). Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

A este pescado, le gusta habitar en las aguas estancadas después de la crecida del Nilo. Se trata de un animal muy común en la iconografía acuática. Este pez incubaba sus huevos en la boca; aquí representa el momento de expulsar las mismas por la apertura bucal, acto de concepción que estaría relacionado con el renacimiento y la abundancia. A veces se le representa portando en su boca una flor de loto.

La tilapia nilótica era tabú en Dendera, ciudad de la diosa Hathor, ya que le estaba asociada. También era denominada la “tilapia de Re” por su imagería solar, pues este pez guiaría a la barca solar sobre las olas de color turquesa del río de la noche. Ambas caras del amuleto se encuentran talladas.

Paralelos: Piezas de diferentes tamaños y amuletos con su forma se encuentran en casi todas las colecciones de arte egipcio del mundo tanto públicas como en manos privadas. Algunos ejemplares son los siguientes: un ejemplar de 4 cm. elaborado en fayenza y perteneciente a una colección privada con número de catálogo 135 (Mangado, coord., 2006, p. 229). Otras piezas de mayor tamaño y correspondientes también a la colección Matthews-Beyens son los siguientes: número 57 (Mangado, coord., 2008, pp.

266-267) y número 45 (Mangado, coord., 2008, pp. 254-255). Por último varios paralelos en la colección del *University College* con número 257 (Petrie, 1994, p. 50, pl. XLIII).

FALSIFICACIONES

Dentro de la colección a estudio, se da la circunstancia de que todas las piezas falsas y copias fueron adquiridas, sin excepción, por el barón Jack Matthews-Beyens; su falta de formación en cuanto a arqueología y arte egipcios, hizo que sus adquisiciones fueran totalmente intuitivas, es decir, fundadas en la atracción y en la estética. La mayoría de las piezas originales fueron adquiridas durante su estancia en Egipto por su hermano Jorge Matthews-Beyens.

A. *ESCRIBA* (FIG. 26)

Amuleto realizado en fayenza azul, de procedencia y datación desconocidas. Dimensiones 2,7 x 2,2 cm. Excelente estado de conservación.



Figura 26. Falsificación escriba. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

Amuleto muy naturalista que representa a un escriba sentado portando sobre sus muslos el papiro en el que anota las cuentas. Seguramente sea una falsificación y una

copia miniaturizada del escriba del museo de El Cairo realizado en piedra caliza y de tamaño natural con número de inventario JE. 30272=CG 36.

Es una pieza simétrica realizada a molde y con un glaseado que dista mucho de ser original. Porta una peluca corta en la cabeza que le cae por la espalda con terminación horizontal recta. Los rasgos de la cara están bien definidos. Al cuello viste un collar a modo de pectoral que le cubre la zona superior del pecho. Sus pechos están marcados, pero no están caídos. Todas las partes del cuerpo están bien proporcionadas. La figura que se encuentra sentada con las piernas cruzadas se asienta sobre una base rectangular realizada en el mismo material. A su espalda y a la altura del cuello, coincidiendo con la peluca muestra el aro por el cual la pieza era colgada. Exhibe además a la altura de la cintura un cinturón delgado, que seguramente le ataría el faldellín corto que viste.

No se ha encontrado paralelo alguno a esta pieza, al menos, no a tamaño tan pequeño en ninguna colección.

B. GATO (FIG. 27)

Amuleto elaborado en Fayenza azul, de procedencia y datación desconocidas. Dimensiones 1,2 x 2,7 cm. Excelente estado de conservación.



Figura 27. Falsificación gato. Fotografía proporcionada por Ángel Alberto Rodríguez.

Representación de un gato recostado con la cola enroscada en su pata trasera. Los rasgos de la cabeza están muy bien perfilados y las orejas aparecen erguidas. Las patas delanteras la estira hacia delante. Probablemente una falsificación.

REFLEXIONES FINALES

La colección de amuletos de la Familia Matthews-Beyens comprende 73 ejemplares (siendo 14 de ellos falsificaciones) elaborados en diferentes materiales y con dataciones muy diversas. Para una mayor comprensión global de la misma, se van a tratar los ejemplares aquí estudiados dentro del conjunto.

En el primer gráfico (Fig. 28) presentamos las materias primas en las que han sido elaborados los diferentes amuletos, entre los que destaca por su cantidad la fayenza (con 40 ejemplares), seguido de las piezas realizadas en piedra, sobresaliendo entre aquellas las realizadas en piedras blandas como la esteatita (11 en esteatita; 3 en terracota; 2 en ceramica y el resto con 1 ejemplar cada uno).

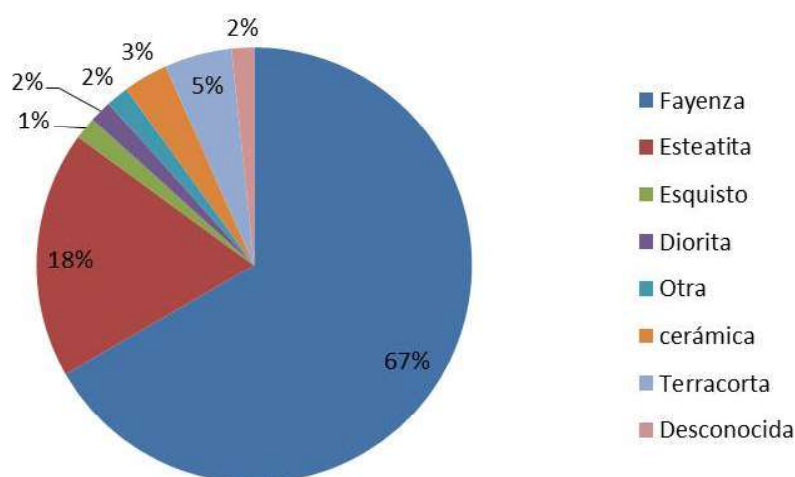


Figura 28. Gráfico material elaboración de los amuletos de la colección. Gráfico de la autora.

En cuanto a la cronología (Fig. 29), la mayoría de los amuletos datan con seguridad de Baja Época, circunstancia relacionada con el gran volumen de las piezas fabricadas en fayenza, ya que a partir del III Período Intermedio y, sobre todo, Baja Época, se da un aumento considerable de piezas debido, en gran parte, a la producción en serie, por medio de moldes, que se produce en este momento.

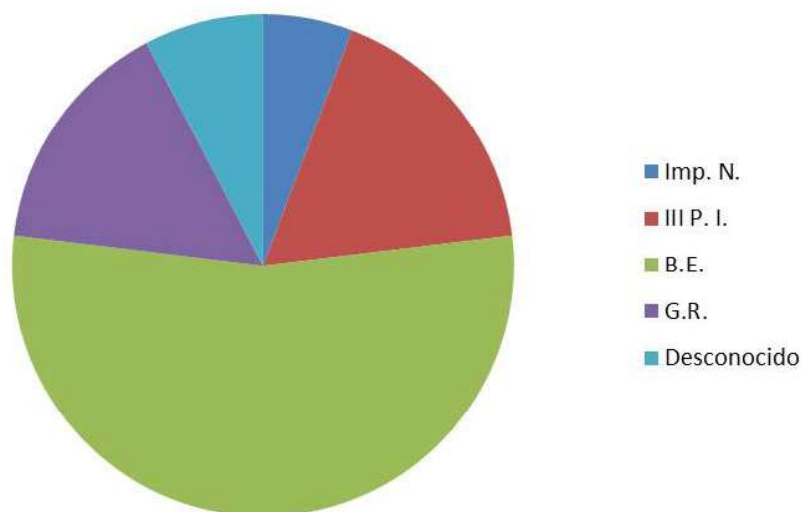


Figura 29. Gráfico cronología de los amuletos de la colección.
Gráfico de la autora.

Por último y haciendo referencia a toda la colección (las alrededor de 650 piezas), hay que comentar que la carencia de obra de gran formato se ve suplida por la calidad y cantidad de las piezas de tamaño mediano y pequeño, por otra parte comprensible, si pensamos que el barón viajaba con ellas en todos los traslados (por lo que necesariamente tenían que tener estas dimensiones).

En conclusión, la publicación de este repertorio de piezas egipcias, en su mayoría inéditas, aporta nuevos datos y paralelos al conjunto de amuletos que se conocen hasta el momento; a través de su estudio obtenemos un conocimiento más concreto sobre el coleccionismo reciente, en relación directa con el estatus social del coleccionista y, como sucede en este caso, con los trabajos diplomáticos en Egipto, en conexión con la adquisición de objetos arqueológicos egipcios tanto en el siglo XIX como en el siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO, M., ALMAGRO, J. y PÉREZ, M. C. (1975), *Arte faraónico*. Madrid, Zaragoza, Barcelona, Valencia: Patronato Nacional de Museos.
- ALTENMÜLLER, H. (1975), Bes. *LÄ I*, 720-24.
- ANDREWS, C. (1998), *Amulets of ancient Egypt*. Texas: University of Texas.
- ANDREWS, C. y VAN DIJK, J. (eds.). (2006), *Objects for eternity: Egyptian antiquities from the W. Arnold Meijer collection*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- BERMAN, L. M. y Boháč, K. J. (1999), *The Cleveland Museum of Art: Catalogue*

- of Egyptian art*. New York: Hudson Hills Press.
- CAJA BURGOS, CLOS, J. y GONZÁLVEZ, L. M. (2011), *Egipto: arte para la eternidad*. Burgos: Caja de Burgos.
- DAVID, R. (1980), *The Macclesfield collection of Egyptian antiquities*. Warminster: Aris & Phillips.
- DEGUARA, L. (2009), *Splendeurs et éternités des civilisations de Méditerranée: Égypte, Étrurie, Grèce, Rome*. Montpellier: Société Archéologique de Montpellier.
- DERRIKS, C. y DELVAUX, L. (eds.). (2009), *Antiquités Égyptiennes au Musée Royal de Mariemont*. Morlanwelz: Musée Royal de Mariemont.
- GOYON, J-C. (2007), *L'Égypte Antique a travers la collection de l'Institut d'Égyptologie Victor-Loret de Lyon*. Paris: Somogy editions d'Art; Lyon: Musée des Beaux Arts.
- GRECO, Ch. (coord.). (2012), *Momias egipcias: el secreto de la vida eterna*. Barcelona: Fundación "La Caixa".
- GUILLEVIC, J. C. y RAMOND, P. (1988), *Musée Georges Labit: antiquités égyptiennes et coptes*. Toulouse: Musée Georges Labit.
- LOFFET, H. Ch. (2007), *Collections égyptiennes du Museum Emmanuel Liais de Chebourg Octeville*. Paris: Cybele.
- MANGADO, M. L. (coord.). (2006), *Herencias de Egipto: de "las dos tierras" al país de la reina de Saba*. Logroño: Cultural Rioja.
- MANGADO, M. L. (coord.). (2008), *Egipto: el río y el mar, una civilización entre el Gran Verde y las Fuentes del Nilo*. San Sebastián: Fundación Oceanográfica de Guipuzcoa-Aquarium de San Sebastian.
- NAVARRO-CÍA, O. (2012), El reino de Osiris; tesoros egipcios de la familia Matthews-Beyens. En Araujo, L. M. de y Candeias, J. das (eds.), *Novos trabalhos de egiptologia ibérica: IV Congresso Ibérico de Egiptologia* (pp. 855-864). Lisboa: Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- ORTUONDO, J. M. y ENTRENA, S. (2006), *Euskal Museoko pieza egiptiarrak: piezas egipcias del Museo Vasco*. Bilbao: Museo Arqueológico, Etnográfico e Histórico Vasco.
- PÉREZ, M. C. (ed.). (2010), *Heracleópolis Magna: la necropolis "real" del Tercer Período Intermedio y su reutilización: volume II*. Madrid: Fundación Barrero; Ministerio de Cultura.
- PETRIE, W. M. F. (1994), *Amulets illustrated by the Egyptian collection in University College, London*. London: The Martin Press.
- PLAS, D. van der (2000), *Egyptian Treasures in Europe, vol 3: National Museum of Ireland*. Utrecht: CCER/U-CCER-Production B. V.
- PLAS, D. van der y SALEH, M. (2006), *The Global Egyptian Museum*. Utrecht:

- CULTNAT. Recuperado de: <http://www.globalegyptianmuseum.org>.
- PONS, E. (coord.). (1998), *La colección egipcia de la Real Academia de Córdoba: legado Blanco Caro*. Córdoba: Obra Social y Cultural de Cajasur.
- SCHIAPARELLI, E. (1887), *Museo Archeológico di Firenze-Antichità egizie*. Roma.
- SPURR, S., REEVES, N. y QUIRKE, S. (1999), *Egyptian Art at Eton College: Selections from the Myers Museum*. Windsor: Eton College; New York: The Metropolitan Museum of Art.
- STADLER, M. A. (2005), *Wege ins Jenseits: Zeugnisse ägyptischer Totenreligion im Martin von Wagner Museum der Universität Würzburg*. Würzburg: Ergon.
- TORO, M. I. (2006), Nacimiento y protección en el Mediterráneo: el caso de Bes. *ILU. Anejos*, 15.
- URIACH, J. y VIVÓ, J. (eds.). (2008), *La colección egipcia del Museo de Montserrat*. Barcelona: Museo de Montserrat; Societat Catalana d'Egiptologia.

TENDENCIAS HISTORIOGRÁFICAS Y PERSPECTIVAS ACTUALES PARA EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES INTERCULTURALES EN EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

Juan Álvarez García
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

En los últimos años ha crecido el interés por las relaciones interculturales en el estudio del Próximo Oriente Antiguo. Podemos retrotraer hasta principios del s. XX el inicio de esta tendencia siendo los orientalistas alemanes de la *Panbabylonische Schule* los primeros en preocuparse por la expansión del conocimiento babilónico hacia otras regiones. Otra línea giraría en torno al comercio y las relaciones internacionales, destacando la aportación de la escuela italiana. Pero sería hacia los años 70 cuando se aplicarían los dos modelos que más repercusión han tenido en la literatura científica: la aculturación y el sistema mundo, superados ambos a partir de los 90 por los estudios de interacción. Actualmente, numerosos proyectos de investigación están desarrollando esta tendencia, como el proyecto Melammu de Helsinki o el proyecto D2 de Heidelberg.

Palabras clave: culturas, comercio, relaciones internacionales, transmisión, conocimiento.

ABSTRACT

In the last years, the interest for intercultural relationships in the study of Ancient Near East has increased. We can carry back the beginning of this trend to the first years of the XXth century, being *Panbabylonische Schule's* German orientalists, the firsts in concerning by the Babylonian knowledge expansion to other regions. Another line would deal with the trade and international relationships, standing out the Italian school contribution. But, it would be by the 70s when the two models which more repercussion have had in the scientific literature would be applied: the acculturation and the world-system, both overtaken by interaction studies during the 90s. Nowadays, many research projects are developing this trend, just like the Melammu Project of Helsinki or the D2 Project of Heidelberg.

Keywords: cultures, trade, international relationships, transmission, knowledge.

INTRODUCCIÓN: CUESTIONES ACTUALES COMO MOTIVACIONES DE ESTUDIO

Podemos decir, en general, que la disciplina del orientalismo es una disciplina joven dentro de los estudios de la antigüedad, o relativamente joven si observamos la larga trayectoria de los estudios clásicos; sin embargo, los historiadores han insistido en su importancia al tratarse de la “historia de los primeros” (primeros estados, primeras escrituras, etc.). Por otra parte, está la dificultad añadida de que hoy en día contamos con pocas capacidades de actuación arqueológica debido a razones tan evidentes como los conflictos que asolan la región. La imposibilidad de llevar a cabo excavaciones en los yacimientos de zonas tan importantes para el orientalista como Irak o Siria ha llevado a los investigadores a lanzar propuestas de interpretación sobre las fuentes y los datos ya disponibles; de los trabajos más ambiciosos destacan aquellos que pretenden cambiar la percepción que desde el mundo occidental se tiene de la historia del Oriente Antiguo, como es el caso de las críticas al paradigma del “despotismo oriental” (Van de Mieroop 2013, pp. 83-85).

Las tendencias y perspectivas de estudio del Oriente Antiguo que se están desarrollando actualmente en el mundo académico deben su motivación a los recientes cambios que nuestras sociedades contemporáneas viven desde los años 90 (no podemos olvidar que el historiador un producto de su tiempo). Se trata de toda una serie de intereses de la sociedad actual lo que motiva al historiador a reflexionar sobre si esos mismos procesos se pudieron producir en el pasado sin que, por supuesto, influyan sus opiniones personales en sus conclusiones.

Así pues, las recientes propuestas o líneas de investigación sobre la interculturalidad en el Próximo Oriente Antiguo habrían sido inspiradas por lo que se ha denominado como “globalización cultural” que vivimos actualmente. De hecho, algunos especialistas se atreven incluso a apuntar unas fechas concretas que corresponden a varios acontecimientos traumáticos que marcan el inicio de estas líneas de indagación y reflexión: como aquellos disturbios que protagonizaron distintos colectivos sociales y grupos étnicos en la ciudad de Los Ángeles en 1992 (Bhabha, 2006, p. 3), o los más recientes disturbios de París de 2005 que se terminaron extendiendo al resto de Francia y a otros países de Europa. Este conjunto de hechos motivaron que distintos intelectuales desde el mundo académico vieran la necesidad de explicar la naturaleza de esos conflictos de carácter étnico y cultural y, por extensión, pusieran en primer plano el tema de las relaciones interculturales y el intercambio de ideas, conocimientos y pensamientos. Así pues, desde distintas disciplinas humanísticas empezaron a preguntarse por las relaciones culturales; corriente que, sin lugar a dudas, habría de llegar al orientalismo, despertando el deseo de contestar a la pregunta: ¿de qué manera interactuaban las sociedades del Próximo Oriente Antiguo que pertenecían a distintos colectivos culturales?.

Actualmente dos son las tendencias que en este sentido más acogida están teniendo en el mundo académico: la historia intelectual e historia global. Los trabajos

sobre historia intelectual consisten en amplios proyectos de traducción, reedición y comentario de las obras clásicas próximo-orientales como textos literarios, científicos, mágicos, escolares, etc; los estudios sobre educación e historia de la producción intelectual y de su trasvase de unas sociedades a otras. Por su parte, la historia global, muy influida por los recientes procesos de mundialización económica, se pregunta por los contactos e interrelaciones entre distintas sociedades que integraban el Próximo Oriente que a su vez tiene que ver con la desaparición de los esquemas eurocéntricos en el ámbito académico (Van de Mieroop 2013, pp. 89-92).

LAS PRIMERAS PROPUESTAS INTERCULTURALES: LOS ESTUDIOS SOBRE LA EXPANSIÓN DEL CONOCIMIENTO MESOPOTÁMICO DE LA *PANBABYLONISCHE SCHULE*

Los antecedentes de esta clase de estudios que se realizaron en el ámbito del Próximo Oriente Antiguo podemos situarlos a comienzos del s. XX y estuvieron enfocados a la interpretación de las sagradas escrituras y a la influencia del saber y la religión mesopotámica en la Biblia. Por esas fechas fue cuando Friederich Delitzsch impartió tres conferencias en el seno de la Sociedad Alemana de Oriente en las que pretendía discutir la relevancia de los estudios cuneiformes en el pensamiento bíblico y la cultura occidental. F. Delitzsch no sólo era una persona con profundos conocimientos sobre filología y teología, sino que también había trabado contacto con los arqueólogos alemanes Robert Koldewey y Walter Andrae que en esos momentos estaban excavando en las ruinas de Babilonia, por lo tanto, enriqueciendo sus interpretaciones con los más recientes descubrimientos arqueológicos. Su primera conferencia, a la que tituló *Babel und Bibel* (1902), pretendía trazar las correspondencias literarias entre la Biblia y la literatura mesopotámica y que le llevaron a plantear un pasado babilónico de los textos bíblicos (Larsen 1995, pp. 95-97).

Este debate se expandió, no sólo por el mundo de la asiriología sino que también en ámbitos de pensamiento teológico (Larsen 1995, pp. 97-99). En esta primera conferencia hizo una afirmación verdaderamente rompedora: había que entender el texto bíblico a la luz de las nuevas evidencias de Mesopotamia; los reinos de Israel y Judá no eran dos enclaves aislados sino insertos e interrelacionados y dentro de un espacio de influencia cultural emanada de los centros urbanos de la antigua Mesopotamia y, más concretamente, de la cultura babilónica. Incluso llegó a afirmar que muchas de las características culturales de Occidente procedían del mundo oriental (Larsen 1995, pp. 99-100). En su segunda clase se centró en rechazar la naturaleza inspirada del Antiguo Testamento, comparar los sistemas éticos que se aprecian en la Biblia y en la literatura cuneiforme y criticar el monoteísmo veterotestamentario. Se posicionaba así en contra de una revelación divina de la Biblia, lo que le trajo una fuerte crítica por parte de la comunidad religiosa alemana (Larsen 1995, pp. 100-103). Finalmente, en su tercera

intervención atemperó sus interpretaciones de tipo moral y ético sobre la civilización mesopotámica y se centró en el estudio comparativo de la biblia y los textos literarios mesopotámicos; de igual modo profundizó en sus estudios sobre religión babilónica llegando a formular la teoría de una misma naturaleza divina con muchas manifestaciones en su religión y su pensamiento (Larsen 1995, pp. 103-105).

Sin embargo, serían los discípulos de Delitzsch los que llevarían sus teorías sobre la expansión de la cultura babilónica a su máximo nivel, llegándose a denominar a sí mismos como pertenecientes a la escuela Panbabilónica (*Panbabylonische Schule*). Los más destacados investigadores de este grupo fueron los Doctores Hugo Winckler, Alfred Jeremias y Heinrich Zimmern, a los que se uniría posteriormente Ernest Weidner, un discípulo de A. Jeremias. También podemos mencionar a Peter Jensen, autor de la obra *Das Gilgamesh-epos in der Welt-literatur* (1906), sin embargo, por desavenencias con A. Jeremias nunca se denominó a sí mismo panbabilónico. Estos orientalistas tomaron como punto de partida de sus investigaciones los trabajos e interpretaciones sobre mitología de Eduard Stucken (s. XIX) (Parpola 2004, p. 238). Consideraban que el conocimiento de la mitología astral y las concepciones de las sociedades antiguas del mundo eran tomadas desde la cuna del conocimiento astrológico: Babilonia. De esta forma, su sabiduría era parte de un sistema mucho más amplio de conocimiento, una coherente y comprensible visión del mundo que había comenzado a desarrollarse en épocas prehistóricas y adquirió su forma final en Babilonia (Parpola 2004, pp. 238-239).

Fue entre 1903 y 1908 cuando se publican un gran número de obras por parte de estos investigadores, destacando las obras de H. Wincker, *Die Babylonische Geisteskultur. In ihren Beziehungen Zur Kulturentwicklung Der Menschheit* (1907); A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Altens Orients* (1904), *Babylonisches im Neuen Testament* (1905) y la más tardía *Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur* (1913); y la obra de H. Zimmern, *Biblische und Babylonische Urgeschichte* (1903). De esta manera continuaron el debate *Babel und Bibel* por lo que fueron blanco de críticas, fundamentalmente dirigidas a la idea de expansión del conocimiento en la antigüedad, una teoría carente de una metodología fuerte para conocer la procedencia de dichos conocimientos en el resto de sociedades de la Antigüedad. Sin embargo, los panbabilónicos no sólo se centraban en el estudio comparado de los textos, sino que también dirigían su mirada hacia las excavaciones arqueológicas como Amarna y Hattusa cuyos textos acadios les daban una base material de su teoría sobre la expansión de conocimiento de Babilonia hacia otras sociedades vecinas (Parpola 2004, p. 239).

La muerte de H. Wincker en 1913 y el estallido al año siguiente de la I Guerra Mundial significó el rápido declive de esta escuela. Por su parte, A. Jeremias siguió con estos trabajos hasta su propia muerte en 1935. De este último periodo debemos destacar la obra del propio A. Jeremias, *Der Kosmos von Sumer* (1932) y la de su discípulo E. Weidner, *Handbuch der Babylonischen Astronomie* (1915). Berthold Lidsberger, quien

había sido discípulo de H. Zimmern, se distanció de las teorías de sus preceptores, centrando sus trabajos en los estudios estrictamente cuneiformes. Sus trabajos, pese a ser fundamentales para los estudios asiriológicos, paralizaron durante mucho tiempo los estudios interdisciplinarios sobre religión y pensamiento mesopotámico y su interacción con otros esquemas de pensamiento de la antigüedad. Las obras de los maestros panbabilónicos fueron tachadas de esotéricas y prácticamente olvidadas (Parpola, 2004, pp. 239-240). Si bien el modelo difusionista que proponían esta actualmente obsoleto, la idea central del proyecto: la expansión de las ideas, el conocimiento y la producción intelectual mesopotámicas se habían difundido más allá de sus fronteras culturales y ámbitos socio-lingüísticos, es actualmente un hecho firmemente demostrado (Parpola, 2004, p. 241).

EL DEBATE EN TORNO A LAS RELACIONES COMERCIALES EN LA ANTIGÜEDAD PRÓXIMO-ORIENTAL. KARL POLANYI Y LA APLICACIÓN DE SUS TEORÍAS POR PARTE DE LOS ORIENTALISTAS ITALIANOS A LAS RELACIONES INTERNACIONALES

EL DEBATE EN TORNO AL COMERCIO INTERREGIONAL EN EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

La abundancia de tablillas de tipo comercial y que señalan abundantes intercambios ha llevado a plantear muchos modelos económicos que expliquen el funcionamiento de la práctica comercial en el Próximo Oriente Antiguo. Las principales dificultades para entender los mecanismos por los cuales se llevaban a cabo estas transacciones son la ausencia de un mercado regulador y de moneda comúnmente establecida como patrón de intercambios (Van de Mierop, 2004, p. 54).

Entre finales del s. XIX y principios del XX, los economistas y los historiadores de la economía consideraron que todas las sociedades organizaban el proceso económico de la misma manera a lo largo de todas las épocas. Se trata de los denominados pensadores formalistas quienes aplicaron a las economías antiguas conceptos propios de la época industrial puesto que era la lógica racional universal la que guiaba los procedimientos económicos sin tener en cuenta las características culturales de cada sociedad; es decir, la economía y las distintas actividades que la integran son el resultado de una naturaleza humana universal y, por tanto, deducible de principios formales como: mercado auto-regulado, variabilidad de precios y oferta y demanda acorde a la abundancia o escasez del producto que se pone en circulación. Los formalistas destacan igualmente la figura de comerciante autónomo como "*homo economicus*" capaz de tomar decisiones económicas racionales basado en el criterio de beneficio y pérdida, divorciándolo de su bagaje cultural (McGeough, 2007, pp. 9-12).

Las reacciones a esta corriente de pensamiento económico que se estaba aplicando a la antigüedad vinieron de la mano de Max Weber y (posteriormente) Moses I. Finley, quienes consideraron que el comercio en las sociedades antiguas era una práctica muy reducida, afirmando la orientación agrícola de sus economías debido a que la productividad del comercio era ínfima. Esta postura es denominada “primitivismo económico” y considera además que la esfera política e ideológica domina a la práctica económica hasta tal punto que no se considera que se trate de dos esferas separadas de la sociedad en la que se integra. Sin embargo, si nos ponemos a valorar otras épocas históricas, en realidad nunca se puede considerar que la economía vaya por unos cauces autónomos a los de la sociedad (Kohl, 1987, pp. 7-18). Por otra parte, en contra de la concepción primitivista de que las culturas antiguas eran eminentemente agrarias, tenemos cada vez más estudios que confirman la importancia del comercio externo para el mantenimiento de sociedades urbanas (Sherratt y Sherratt, 1991, pp. 351-2).

Por su parte, el pensamiento marxista acuñó el término “modelo de producción asiático” que para la economía antigua oriental reconoce tres tipos de propiedad: la privada, la comunal y la institucional. La mejor documentada sería la institucional, pero las diferentes interacciones entre los distintos tipos definirán el sistema económico. No obstante, este modelo que plantea una evolución de la propiedad comunal hacia la privada no es aplicable a todos y cada uno de los casos del Próximo Oriente Antiguo, así como tampoco se puede afirmar que fuera una tendencia general. Se trató más bien de introducir un modelo global a una extensa región con una dilatada cronología sin atender a la variabilidad histórica, política, social, cultural y ecológica que se desarrolló. Sin embargo, estos trabajos destacan por plantearse seriamente el estudio de la economía próximo-oriental como una línea de investigación de vital importancia (Van de Mieroop, 2004, pp. 54-56).

Contra estas propuestas que abogan por modelos excesivamente generales para el Próximo Oriente Antiguo se erige la figura de K. Polanyi, un estudioso de la antropología económica que afirmaba que los modelos económicos deben ser estudiados desde la comprensión de las sociedades en donde se crean, pues es en los contextos sociales en donde adquieren significado pleno. K. Polanyi desarrolló su teoría a raíz del descubrimiento, traducción y estudio del *Karum de Kanesh* (Capadocia) que sacó a la luz un importante archivo comercial de los mercaderes asirios de principios del II milenio a.C. y la asienta sobre tres conceptos básicos: ausencia de mercado regulador, sistema de redistribución y sistema de reciprocidad. Primeramente, consideró que la economía oriental carecería de una oferta y una demanda que regularan los intercambios, sino que éstos se encuentran adscritos a las instituciones sociales (Van de Mieroop, 2004, p. 56). En segundo lugar, el sistema redistributivo consiste en la idea de que las fuerzas productivas están controladas desde las grandes instituciones sociales: el palacio y el templo. Serían, según K. Polanyi, estas dos instituciones, las que regirían el comercio y hacia las que fluirían las materias necesarias para ser almacenadas, transformadas o

intercambiadas y para las que trabajarían los mercaderes (Oppenheim, 1976, pp. 77-82). Por su parte, el sistema recíproco establece que el intercambio de productos entre instituciones se hacía de acuerdo a un valor acordado de antemano, posteriormente se establecería el patrón metálico (plata, cobre u oro). Este sistema es el que mejor se aprecia en la documentación internacional del Bronce Final, todo rodeado de la metáfora del intercambio de regalos (Van de Mieroop, 2004, p. 60). Este comercio oficial se originaría ante la carencia en la llanura mesopotámica de ciertas materias primas (metales, madera, piedra, etc.), es decir, de una necesidad de intercambios con otros estados y no ante la decisión racional de extraer un beneficio como planteaban los pensadores formalistas (Oppenheim, 1976, p. 82). No obstante, la idea de trabajadores dependiendo enteramente de las instituciones es sospechosa a la luz del descubrimiento de archivos privados y de fuentes arqueológicas recientes que arrojan luz sobre la existencia un comercio de carácter privado y de mercaderes autónomos por lo que es impensable que templos y palacios coparan la actividad económica en general y comercial en particular (Van de Mieroop, 2004, p. 59).

LOS ORIENTALISTAS ITALIANOS Y EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES EN EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO DURANTE EL BRONCE FINAL

Si bien las teorías de K. Polanyi han sido ya ampliamente superadas demostrándose a la luz de los datos la existencia del comercio privado, los conceptos que acuñó para su trabajo influyeron poderosamente en otro tipo de trabajos relacionados con las diferentes formas que tenían las distintas sociedades antiguas de llevar a cabo los intercambios (Liverani, 2015, p. 20).

Sería en torno a los años sesenta y setenta cuando los estudios sobre economía y relaciones internacionales en la antigüedad empezaron a ser influenciados por la aproximación estructural y semiótica a las culturas antiguas que proponían una comprensión de la articulación interna de los documentos identificando al emisor, el receptor, el medio y los canales de contacto; de esta forma, se llegó a la conclusión de que dos actos exactamente idénticos de intercambio podían ser presentados y adquirir significados completamente distintos dependiendo de la audiencia hacia la que se enfocaba el acto de intercambio en sí. De esta forma, las pautas de intercambio diseñadas por K. Polanyi como redistribución y reciprocidad podían ser desplazadas de la realidad material al campo de la ideología y la interpretación (Liverani, 2015, p. 21).

Esta nueva forma de abordar los documentos cuneiformes que trataban los intercambios fue ampliamente desarrollada por los orientistas italianos Mario Liverani, Franco Pintore y Carlo Zaccagnini, quienes veían en los conceptos de K. Polanyi, reciprocidad y redistribución, un verdadero potencial para la comprensión de las relaciones internacionales en el Próximo Oriente Antiguo. Estos maestros sugirieron

que las formas de integración presentadas por el economista reflejaban en realidad las herramientas semióticas que los antiguos utilizaban para entender y categorizar la actividad diplomática y económica, es decir, no se trataba de los mecanismos por los que los distintos estados del Próximo Oriente organizaban el proceso económico durante la antigüedad, sino la manera que ellos mismos tenían para comprender dicho proceso (McGeough, 2007, pp. 25-26).

Estos investigadores dirigieron sus primeros trabajos en la línea que propuso en su momento Claude Lévi-Strauss (1951, pp. 155-163) quien afirmaba que los intercambios y las relaciones humanas entre sociedades distintas se establecían sobre tres prácticas: el intercambio de bienes, de mujeres y de información. Propusieron editar un volumen sobre las relaciones internacionales en el próximo Oriente Antiguo, pero finalmente, tal y como reconoce el propio Liverani, se les alargaron las intervenciones hasta tal punto que editaron tres volúmenes distintos en los que se abordaba, el intercambio de regalos diplomáticos: C. Zaccagnini, *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII* (1973); el tema de los matrimonios interdinásticos: F. Pintore, *Il Matrimonio Interdinastico nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII* (1978) la introducción que prepararía M. Liverani para el proyecto original se acabaría convirtiendo en una de las obras de referencia para el estudio de las relaciones internacionales en el Próximo Oriente Antiguo: *Prestige and Interest: international relations in the Near East ca. 1600-1100 a.C.*, (1990). Desgraciadamente no se encontró a nadie que quisiera sumarse a proyecto con un estudio de los mensajes y los tratados diplomáticos, sin embargo, Mario Liverani abordaría esta cuestión en distintos artículos que finalmente editaría (junto a otros trabajos) en la obra *Myth and politics in ancient Near Easter Historiography* (2004).

En lo que respecta al debate sobre la práctica estrictamente comercial, M. Liverani ha propuesto un modelo original, intermedio entre el formalismo y el sustantivismo. Considera que a lo largo de la historia del Próximo Oriente Antiguo no se puede formular un modelo aplicable a todas y cada una de las épocas y formaciones políticas que se desarrollan en la región y aprecia un cambio sustancial en el paso de la Edad de Bronce a la Edad del Hierro estando más representado el comerciante autónomo en esta última y siendo algo más discreta en el III y el II milenio a.C. Por otra parte, en los distintos postulados defendidos por formalistas y sustantivistas, M. Liverani vio en realidad dos segmentos de la cadena de actividades que podía llevar a cabo un comerciante: la primera consistiría en la relación entre el comerciante y las instituciones sociales y la segunda sería la relación del mercader con otros mercaderes. Si bien la primera se asocia más a los supuestos sustantivistas en donde se aprecia el que comerciante es despachado con un cargamento y un encargo de traer otros productos; la segunda está más en relación con lo que propondrían los formalistas puesto que las relaciones entre comerciantes consisten en la negociación y la búsqueda de un beneficio económico, vendiendo al precio más alto y comprando al más bajo. Por lo tanto no son dos modelos antagónicos sino completamente

complementarios para entender la actividad comercial internacional en el Próximo Oriente Antiguo (Liverani, 2015, p. 23).

LOS GRANDES MODELOS DE RELACIONES INTERCULTURALES: LA ACULTURACIÓN Y LOS SISTEMAS-MUNDO. LA CRÍTICA A SU APLICACIÓN AL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

A partir de los años treinta y cuarenta, desde otras disciplinas se empezaron a plantear los contactos culturales como objeto de estudio, surgiendo distintos modelos para el estudio de la interacción cultural. A lo largo del s. XX, los investigadores se han encuadrado entre una u otra vertiente del paradigma difusionista que interpreta las sociedades y las culturas como paquetes únicos que características adquiridas a través de préstamos inter-sociales y definidas de manera más o menos coherente bajo la pantalla de la identidad. Sin embargo, en torno a los años cincuenta los estudios sobre contactos culturales como línea de investigación cayó en desuso, posiblemente motivado por una reacción ante el exceso de estudios difusionistas siendo sustituidas por estudios de corte neoevolucionista que pretendía el estudio de las innovaciones dentro de los contextos sociales y culturales en donde se producían sosteniendo que el mantenimiento o rechazo de las mismas se debían a las relaciones entre la sociedad y su entorno físico, es decir, las innovaciones surgían y prosperaban dentro de una sociedad como estrategia de adaptación al medio. Si bien los estudios sobre contactos culturales no desaparecieron, a partir de los cincuenta en adelante se abrió un proceso de reflexión sobre conceptos y métodos apropiados para este tipo de investigaciones (Schortman y Urban, 1998, p. 103).

EL CONCEPTO DE “ACULTURACIÓN”

Los primeros trabajos de corte antropológico sobre aculturación proceden de las universidades norteamericanas, las cuales, entre 1870 y 1920 pretendían atraer a los nativos americanos a la “senda del progreso” asumiendo que el hombre blanco, por su superioridad cultural era capaz de incorporar otras poblaciones consideradas “atrasadas” o, más eufemísticamente hablando, “tradicionales”. Esta perspectiva de la aculturación invadió la literatura antropológica entre 1930 y 1950 de cara al estudio del impacto europeo en la población nativa (Cusick, 1998, p. 127) El modelo implicaba que en situaciones de contacto cultural entre dos sociedades tecnológicamente desiguales, la más compleja transmite innovaciones a la más simple hasta que ésta pierde sus señas identitarias y queda integrada en la cultura más compleja o “aculturada” (Stein, 2002, p. 905).

Esta teoría da por hecho la aceptación de desigualdades culturales, es decir, la concepción innata del hombre sobre el avance o el atraso de una sociedad. Se empezaría a aplicar a otros momentos históricos a partir de los cincuenta. Se basa en distintas premisas:

los resultados de las interacciones son más evidentes cuando mayor es la desigualdad entre las sociedades en contacto; las transformaciones se dan exclusivamente en la sociedad culturalmente más simple; estos cambios finalizan en la pérdida de los distintivos culturales que definen a la sociedad más simple a la vez que toman los elementos que definen a su vecino más complejo culturalmente. Sin embargo, los investigadores que siguieron este modelo interpretativo vieron que en muy raras ocasiones se cumplía, por lo que señalaron la aculturación completa como un ideal-tipo (Schortman y Urban, 1998, p. 104).

Por otra parte, dentro de la literatura aculturacionista, se ven discrepancias en el modo en el que ésta se produce. Es el caso de las investigaciones de A. Lesser en los años treinta que insiste en las formas en las que las sociedades tradicionales toman elementos culturales externos y llega a afirmar procesos de comunicación en igualdad de condiciones entre el emisor perteneciente a un sistema cultural complejo y el receptor perteneciente a un sistema cultural simple, esperando de él una readaptación creativa del elemento transmitido. Desde la sociología se hicieron reflexiones semejantes explicando la aculturación como un deseo de adoptar influencias exteriores basadas en el consenso grupal más que en el ejercicio de la coerción por parte de la sociedad más compleja; así tenemos la afirmación de J. Eaton quien consideraba que las adaptaciones de una cultura más compleja no tenían por qué destruir la autonomía funcional de la sociedad tradicional. Por su parte, M. Gordon en 1964 llegó a distinguir aculturación de asimilación, definiendo la primera como un conjunto de cambios exclusivamente superficiales. Pero, sin lugar a dudas sería el trabajo de A. Locke y B. Stern *When peoples meet. A study in race and culture contacts* (1948), el que se revelaría más discordante con la teoría general de la aculturación. Llegaron a considerar la inexistencia de conflictos culturales como tales, sólo existiendo como pantalla para otros tipos de conflictos internos del grupo. Por su parte Dozier consideró la posibilidad de que las innovaciones culturales se adoptaran en paralelo a otras propias a juzgar por sus estudios de las tribus Pueblo y Tewa en las que se aprecian ritos cristianos aportados por las misiones españolas junto a creencias nativas (Cusick, 1998, pp. 127-130). También debemos mencionar en esta línea heterodoxa los trabajos de los años 70 de Gurney y Whittaker que ponían el acento en la importancia de las élites sometidas a potencias imperiales para la incorporación de elementos culturales exógenos en las sociedades tradicionales (Woolf, 1997, pp. 339-340).

Sin embargo, estas “voces discrepantes” que habían incluso intentado relacionar contacto cultural y relaciones de poder y resistencia tuvieron poca influencia en la literatura aculturacionista, de hecho muchos artículos que se publicaron en la revista de referencia de la época *American Anthropologist* consistían en atacar a los heterodoxos. Igualmente, la publicación de R. Redfield, R. Linton y M. J. Herskovits “Memorandum for the study of Acculturation” (1936) en esa misma revista, daba una definición canónica del concepto: viniendo a sepultar cualquier intención de matizar, modificar o ampliar el campo y el método de trabajo, desechándose los factores que intervenían en el proceso.

Por otra parte, el propio M. J. Herskovits, quien defendió el memorándum, sí llegó a reconocer la existencia de factores que subyacen en los intercambios culturales (Cusick, 1998, pp. 130-131).

Pese a las voces discrepantes podemos identificar las características que se repiten a lo largo de la literatura aculturacionista: orientación hacia listas de elementos culturales transmitidos, interpretación de las culturas como entidades homogéneas, reconocimiento pero subestimación de la capacidad individual, subestimación en la importancia de la elección de los elementos que se transmiten y la situación de las relaciones de poder en un plano muy secundario, casi anecdótico (Cusick, 1998, pp. 130-131). Finalmente se ha comprobado, después de todo, que la teoría es insuficiente puesto que impide el estudio de los procesos internos que se dan en cada una de las sociedades, muy especialmente dentro de la sociedad receptora de innovaciones, la cual queda definida como un elemento pasivo con la única capacidad de aceptar dichos motivos culturales de la sociedad más compleja y sin ninguna capacidad de acción creativa para integrar o rechazar dichas innovaciones, como si los procesos internos que dicho grupo experimenta fueran irrelevantes (Schortman y Urban, 1998, p. 104). Otras carencias que se aprecian en el modelo son: la confusión en el cambio de comportamiento y el cambio en la identidad, la cuantificación de elementos transmitidos de una cultura a otra como medición de grado de aculturación y, muy especialmente, la falta de predictibilidad en saber que aspectos de la cultura cambian en el proceso de aculturación (Cusick, 1998, pp. 134-139).

La aculturación de Nubia:

Una de las áreas del Próximo Oriente Antiguo a las que se ha aplicado tradicionalmente el concepto y la metodología propia de la aculturación ha sido la región de Nubia. La influencia egipcia que a lo largo de la antigüedad se puede apreciar en su vecino del Sur, el país de Kush (región actual de Nubia). Sin embargo se trata de un claro ejemplo de relaciones culturales que no se pueden explicar exclusivamente por modelos aculturacionistas. Principalmente porque nos encontramos ante un marco cronológico muy amplio en el cual vemos que los avatares históricos hacen que se adopten posturas de aculturación, crecimiento y complejidad interna y transmisión periférica (Smith, 1998, p. 256). Las estrategias que adoptó Egipto para controlar la región o, por lo menos, para poder explotar los recursos con los que contaba Nubia como el oro, el marfil o el ébano, no fueron exclusivos como la literatura científica nos ha transmitido, sino que se combinaron con las propias iniciativas de la elites nubias para controlar el territorio y/o para exportar esos mismos productos (Smith, 1998, p. 257).

Una vez más, las teorías aculturacionistas que se han aplicado al caso nubio, no explican todos estos procesos internos, los cuales parecen tener mucha mayor importancia en los cambios que se producen en la región que la influencia egipcia, lo cual no niega que ésta tuviera un papel estimulante. Sin embargo, la literatura al respecto ha sido eminentemente “egiptocéntrica”; de tal modo, que las importaciones y simbolismos que

vemos en los estados de Kerma y Napta se interpretaron como aculturaciones de un vecino débil y poco desarrollado, pero que actualmente se pueden estudiar a través de procesos transculturales e incluso de tipo etnogenético (Smith, 1998, p. 258). Se puede ver cómo los gobernantes y élites del estado de Kerma introdujeron una serie de objetos, símbolos y prácticas sociales egipcias con el objetivo de marcar su diferencia del conjunto de la población y de esta manera reforzar su estatus interno (Smith, 1998, p. 269). De tal modo, que las relaciones centro-periferia que hubo entre Egipto y Nubia no son tan evidentes si vemos el proceso desde otra perspectiva, la interna, puesto que los recursos con los que contaba Nubia le daban además la posibilidad de manipular nuevas formas de riqueza y una serie de armas ideológicas asociadas al comercio internacional y al intercambio de regalos que a su vez eran adoptadas de forma selectiva y adaptadas a la sensibilidad local (Smith, 1998, p. 273).

EL MODELO DEL “SISTEMA-MUNDO”

Fue ideado por Immanuel Wallerstein en *The Modern World-System. Capitalist agriculture and origins of the European world-economy in the sixteenth century* (1974) para el estudio de las formas de intercambio y los procesos colonizadores europeos de entre el s. XV y el XIX (Rice, 1998, p. 45). La obra inauguró la manera ver la interacción humana como transregional llegando a generar cierta euforia entre las distintas disciplinas históricas pues era una forma de explicar las relaciones interculturales en sí y no sólo atendiendo al resultado final; desde entonces se ha enfatizado la definición de los sistemas culturales humanos desde una perspectiva más amplia, cuando hasta entonces se había visto como procesos de unidades discretas que procedían de culturas distintas, dándose los cambios por aculturación en las culturas más simples hacia las más complejas (Kohl, 1987, pp. 4-7).

I. Wallerstein aportó una perspectiva más global, afirmando que cada unidad cultural que se suma a un sistema-mundo de intercambio de mercancías, es transformada por éste (Schuylen, 1998, pp. 67-68) y sostenía que la naturaleza de los contactos intersociales y sus efectos culturales están determinados por la posición estructural que las sociedades en contacto ocupan dentro de los sistemas económicos y políticos interregionales caracterizados por profundas desigualdades demográficas, políticas y económicas (Schortman y Urban, 1998, p. 105). Este modelo de interacción se opone a los supuestos neoevolucionistas que ponen el acento en el desarrollo autónomo de las sociedades complejas en relación (y por adaptación) a su medio ambiente, despreciando y excluyendo factores como la internacionalización y el intercambio entre sociedades de distinto nivel de complejidad cultural teniendo como conceptos básicos los de “sociedad prístina”. Sin embargo, estas posturas han sido ampliamente criticadas por su excesivo idealismo y por su inoperancia desde el punto de vista explicativo (Kohl, 1987, pp. 1-4). Si bien la adaptación de las sociedades a su entorno y medio ambiente es un factor de

suma importancia para el estudio de la evolución cultural de un grupo, hay que tener en cuenta que dicha evolución cultural depende también en gran medida de las relaciones con otras sociedades; tal y como afirma P. L. Kohl (1987, pp. 1-4): las culturas son abiertas y cualquier estudio histórico o arqueológico que no tenga en cuenta la relación de una sociedad con otras así como de las pautas de relación, es insuficiente y parcial.

El tipo de contactos que propone el sistema-mundo consiste en una relación entre distintas entidades geopolíticas: el centro, la periferia y la semiperiferia. El centro lo constituirían aquellos nexos de centralización política y económica del sistema. La periferia, por su parte, se definiría por oposición al centro: políticamente simple y social y culturalmente atrasada (Rice, 1998, p. 45). Por lo tanto, los centros acabarían controlando a sus periferias de las que extraen sus materias primas y a las que venden los productos manufacturados, por lo tanto, explotándolas en su beneficio hasta tal punto que dichas periferias pasan a depender del centro, de ahí que también se haya denominado como “Teoría de la Dependencia” (Schortman y Urban, 1998, p. 105). Por su parte, I. Wallerstein también planteó la existencia de una semiperiferia, sociedades dispuestas en las redes de intercambio que median en las relaciones entre centros y periferias (Schortman y Urban, 1998, p. 106).

Este modelo aportó a los estudios sobre relaciones interregionales (frente al modelo de aculturación) el estudio del contacto en sí, es decir, los medios por los cuales dos sociedades entran en conocimiento una de la otra más allá de una relación de proximidad geográfica y la identificación de distintos actores y motivaciones que intervienen (Schortman y Urban, 1998, p. 106). Sin embargo, se ha advertido de que se repite el error del sistema aculturacionista de contemplar la superioridad cultural de un centro política y económicamente complejo sobre una periferia simple, sumisa y pasiva, es decir, contempla culturas superiores e inferiores (Schortman y Urban, 1998, p. 106). Pero las críticas más duras han estado motivadas por el hecho de que el modelo se empezó a aplicar indiscriminadamente a estadios anteriores a la modernidad, hasta tal punto que dejaron de buscarse las situaciones de contacto y la evolución cultural para ir directamente a buscar el sistema mundo que los explicara, es decir, una aplicación directa de la plantilla prefabricada (Schuylen, 1998, p. 68).

Ya el mismo ideólogo de este modelo reconocía la gran diferencia entre las sociedades antes y después de la “revolución geográfica” de los siglos XV-XVI (Kohl, 1987, pp. 1-4). No obstante, esta división no ha detenido a aquellos que han querido aplicar su modelo al Próximo Oriente Antiguo los cuales, teniendo únicamente como criterios el mantenimiento de lazos comerciales interregionales y el grado de independencia que adquiere la esfera económica de la social, han situado el inicio de la complejidad cultural en el momento histórico que les ha parecido conveniente con el objetivo de aplicar seguidamente el modelo (Kohl, 1987, pp. 4-7).

Por otra parte, el considerar las relaciones interregionales anteriores a la creación de los imperios ultramarinos de los siglos XVI y XVII como algo “antiguo” o “no evolucionado” es criticada por Schnider quien afirma que el creador de los sistemas-mundo subestima la importancia de las relaciones interregionales no europeas anteriores al s. XVI, calificando la teoría de etnocéntrica. Además, I. Wallerstein adscribe ciertas características de los diferentes sistemas de intercambio de mercancías a los conceptos de subdesarrollo y desarrollo. Es cierto que, si bien, diferencias tales como comercio de lujo/comercio de bienes, transporte terrestre/transporte marítimo o factores ideológicos y políticos opuestos a los económicos explican e describen el modelo económico ante el que nos encontramos, difícilmente nos pueden dar, dependiendo de su mayor presencia o ausencia de unas características u otras, la pista de que se trate de un fenómeno sustancialmente distinto. La utilización inconsciente de dichas distinciones lleva al ideólogo del sistema-mundo a una arbitraria separación entre sociedades desarrolladas y subdesarrolladas pero que en realidad nos acompañan a ambos lados de la línea conceptual. En el caso de los estados del Próximo Oriente Antiguo se puede ver que se valían de rutas terrestres y marítimas, exportaban bienes de lujo y materias primas básicas y las razones de expansiones territoriales eran tanto económicas como políticas e ideológicas (Kohl, 1987, pp. 4-7).

Se han hecho, por tanto, revisiones de este modelo desde la arqueología y la antropología; se duda, entre otras cosas sobre esa distinción al parecer tan evidente entre centro activo y periferia pasiva. Por otra parte, el modelo del sistema-mundo daba una nula importancia a las dinámicas económicas locales y regionales que pueden afectar a las redes de intercambio globales, que se solucionó por los defensores de la teoría considerando los sistemas-mundo como redes que incluyen otros sistemas-mundo más pequeños (casi a la manera que haría los seguidores de Ptolomeo añadiendo unas órbitas a otras para explicar el movimiento de las errantes alrededor de la Tierra). Igualmente, por mucho que goce de una gran adaptabilidad al devenir histórico, puesto que se desarrollan y caen de acuerdo a distintos factores, termina fracasando a la hora de integrar los contextos locales/periféricos (Rice, 1998, p. 46). En lo que respecta al contacto cultural, éste se comprendía únicamente en el inicio de creación de un sistema-mundo, y en los momentos iniciales de incorporación de otros espacios y a partir de allí se desarrollaría de manera lineal, y no como un proceso con sus propias variables (Schuylen, 1998, p. 68). Por tanto, debemos aceptar que los sistemas-mundo no se pueden aplicar a todos los casos de la historia, y mucho menos al Oriente Antiguo donde el control de espacios extensos y sobre distintas regiones no se logró exclusivamente por la fuerza militar, económica y burocrática de los “centros” políticos (Schuylen, 1998, pp. 68-69).

La crítica a la aplicación del modelo del Sistema-Mundo al Próximo Oriente Antiguo. El caso de Uruk.

Se ha considerado que la historia del Próximo Oriente inició su andadura durante el periodo de Uruk organizando la región en un sistema-mundo. Pero hace ya tiempo que esta interpretación ha quedado superada por la evidencia de los datos que apuestan, en todo caso por una organización de la economía regional orientados por centros múltiples. Por tanto, tal y como se deduce de la información que contenían archivos como los de Ebla o Kanesh en época posterior al periodo de Uruk, distintas áreas centrales localizadas no sólo en Mesopotamia, sino también situadas en zonas como Siria y Egipto interactuaban y coexistían de manera directa o indirecta. Los datos arqueológicos indican que cada una de las regiones orientaba sus relaciones comerciales hacia una u otro área. Por lo que lo que estamos divisando en realidad es una compleja red de intercambios en la que cada punto dentro del mismo tiene la iniciativa suficiente como para dirigir su proceso económico en virtud de sus propios intereses y las distintas redes comerciales que mantenía cada uno de los distintos puntos se solaparían y fluctuarían de acuerdo al devenir histórico (Kohl, 1987, pp. 18-19).

Un ejemplo lo encontramos en el antiguo país de Magan (que situamos en la península de Omán a la entrada del Golfo Pérsico), considerada hasta hace relativamente poco tiempo una periferia dependiente, las recientes excavaciones están revelando una cultura original capaz de llevar a cabo sus propias relaciones comerciales valiéndose de su situación intermedia entre el valle del Indo, el Golfo Pérsico, la llanura mesopotámica e incluso Yemen. De tal modo, que las relaciones centro-periferia en el Próximo Oriente no se desarrollan como I. Wallerstein proponía, puesto que las periferias contaban con la iniciativa para elegir una de las opciones que el abanico de posibilidades económicas le ofrecía (Kohl, 1987, pp. 18-19).

Junto a las relaciones comerciales, se transferían los conocimientos y las tecnologías, pero las periferias no eran dependientes de las innovaciones que se daban en los grandes centros económicos, sino que una vez transferidos los conocimientos ellas mismas eran capaces de desarrollar nuevas técnicas y conocimientos con las consecuencias políticas económicas y sociales que conlleva, es decir, existía una gran capacidad de innovación periférica. Esto es algo, que Vere Gordon Childe no consideró nunca, sino que entendió que dichas adaptaciones se produjeron por la emigración de profesionales de los centros culturales más potentes hacia las mencionadas periferias (Kohl, 1987, pp. 18-19). El arqueólogo australiano en su trabajo *New light on the most Ancient Near East* (1935) aseveró incluso que la idea de la personificación del estado en un rey casi divino fue “prestada” por Mesopotamia a Egipto. También asegura que las invenciones técnicas fueron transferidas desde Mesopotamia hacia Egipto, Siria, Persia y el valle del Indo argumentando que en estas regiones esas invenciones se dan posteriormente. Sin embargo, ya reflexiona sobre la idea de que los conocimientos y las ideas no se expanden de por sí, sino que lo hacen a partir de agentes individuales, que él reconoce en los comerciantes sumerios (DAM.GAR2) quienes, según su teoría del difusionismo, relacionaban la llanura mesopotámica con la periferia, zona ésta de donde se extraían las

materias primas, y sería por este cauce por el que se expandirían los conocimientos de la cultura “más avanzada” de Sumer (Gordon Childe, 1950, pp. 238-244).

La expansión cultural de Uruk durante el IV milenio a.C. desde la baja Mesopotamia hacia las tierras Siria y Anatolia se ha interpretado como un sistema-mundo. La cantidad de material tipo Uruk que se encontró en muchos yacimientos periféricos ha llevado a plantear que muchas de ellas fueran colonias de un sistema comercial regido desde la ciudad de Uruk. Nos referimos a una gran cantidad de cerámica, características arquitectónicas e incluso un sistema administrativo procedentes todos de la región de Mesopotamia (Stein, 1998, pp. 220-221). Sin embargo vemos, al igual que en otros casos del Próximo Oriente Antiguo, que este modelo se aplica demasiado literalmente, sin reflexión y, en ocasiones, de forma indiscriminada. El modelo da por hecho que las relaciones de Uruk con “su periferia” fueron asimétricas, hegemónicas (desde el punto de vista no sólo económico sino también cultural y político), y que los intercambios condicionaron todos los demás aspectos de las sociedades periféricas (Stein, 1998, pp. 225-226). Sin embargo, no se puede explicar este modelo desde la simple semejanza tecnológica entre el Sur mesopotámico y la zona de Anatolia y Siria. Principalmente porque la existencia en Próximo Oriente de múltiples centros competitivos hace inviable que uno sólo dominara regiones tan alejadas (Stein, 1998, pp. 226).

Contra este esquema del sistema mundo aplicado a Uruk, G. J. Stein (1998, pp. 228-231) formula uno más adaptable a las fuentes disponibles, el “Modelo de Distancia Paritaria”, según el cual, el espacio es un factor determinante en las relaciones de poder, de tal manera que a más distancia del “centro” menos control sobre los territorios “periféricos”. Así, podemos establecer las relaciones de poder entre zonas alejadas y entre entidades políticas activas, no un centro activo y una periferia pasiva, porque siempre que el radio aumenta, también aumenta la iniciativa de la supuesta “periferia”. Desde un punto de vista más económico, también permite estudiar los efectos de la distancia en los intercambios de mercancías.

CRÍTICA A LOS “MODELOS UNIDIRECCIONALES DE INTERACCIÓN”

Los dos grandes modelos explicados en este apartado aportaron grandes innovaciones metodológicas y conceptuales al estudio de los contactos culturales, considerando la importancia capital de las relaciones interculturales y la transferencia de conocimientos para el desarrollo de las sociedades. Muy especialmente, el modelo del sistema-mundo, que ahondó en la importancia de las relaciones económicas y comerciales a larga distancia como base para el intercambio cultural (Kohl, 1987, pp. 28-29). Pero, y pese a los notables avances que se hicieron en el estudio de los textos y las relaciones entre sociedades culturalmente distintas, los modelos económicos y culturales seguían siendo herederos del paradigma difusionista que había impedido el estudio del proceso

intercultural en sí. Así pues, los modelos de la aculturación y del sistema-mundo entendían las relaciones de poder y las influencias culturales desde un punto de vista estrictamente unidireccional, es decir, desde estructuras políticas más complejas a ambientes sociales más simples. Estos estudios, entonces, se centran en la dinámica externa por la cual se entendían unas relaciones desiguales en la que la sociedad más simple se define como pasiva ante la recepción de elementos culturales procedentes de la sociedad más compleja y poderosa (Stein 2002, p. 903).

Estos trabajos estaban además muy influenciados por el concepto de “cultura única” basado en tres características esenciales: homogeneidad cultural que implica que la cultura moldea a las personas individuales que componen una sociedad considerándose que cada objeto o acto generado es producto de dicha cultura; consolidación étnica, todo aquello generado por una cultura se entiende propio de la misma sociedad a la que representa; y delimitación intercultural que viene a significar que todo lo generado por una cultura y que la define se considera estrictamente diferente del resto de culturas (W. Welsch, 1999, p. 194). Actualmente el concepto de cultura única es insostenible a la luz de la ausencia de tanta uniformidad dentro de las distintas sociedades. Herder establece además una delimitación territorial y lingüística de las culturas pese a que la evidencia histórica lo ha demostrado como completamente falso, además de mantener una idea de cultura que tiende más a separarlas y establecer una homogeneidad completamente inoperante desde el punto de vista de la evolución histórica, que a establecer sus relaciones con otras y contemplar sus procesos de cambio (Welsch, 1999, p. 195).

Otra de las críticas que se han hecho a estos modelos y, en concreto, a los sistemas-mundo es la poca capacidad de los mismos para explicar los procesos interculturales, puesto que únicamente aprecian el producto final (Rice, 1998, p. 53). Además, muchos trabajos sobre aculturación, sobre todo aquellos de primera mitad del siglo XX, estaban cargados de prejuicio por la atmósfera política que se vivía, en ocasiones eran incluso trabajos encargados por instancias políticas para fundamentar la “integración” de grupos étnicos (Cusick, 1998, p. 134). Por estas razones, el modelo aculturacionista reconocía estadios de desarrollo cultural por los cuales todas las sociedades debían caminar en la búsqueda del “progreso”. Esta forma de ver los cambios culturales se han aplicado a la antigüedad mediante la identificación de procesos de expansión de una cultura más “desarrollada” sobre otras “subdesarrolladas” (Woolf, 1997, pp. 339-340).

LA RENOVACIÓN METODOLÓGICA DE LOS NOVENTA: LA CRÍTICA POSTCOLONIAL, LOS ESTUDIOS DE INTERACCIÓN Y LAS PROPUESTAS RECIENTES

LA CRÍTICA POSTCOLONIAL Y LOS NUEVOS CONCEPTOS EN EL DEBATE SOBRE INTERCULTURALIDAD

El germen de las interpretaciones del contacto cultural que impregnaron la literatura científica hasta muy recientemente está en la propia concepción de cultura que arranca desde el s. XIX, con la creación de los estados nacionales y la idea de que un pueblo mantiene sus esencias definitorias a lo largo del tiempo. Esta idea también guió el discurso colonial que entiende las culturas como estructuras perfectamente definidas. Seguramente, las principales respuestas críticas de este discurso colonial sean los trabajos de los pensadores Edward Said, *Orientalism* (1978), y Homi Bhabha, *The location of Culture* (1994), los cuales vinieron a desmontar los constructos esencialistas y abogaban por un estudio concreto de las interacciones culturales exento de prejuicios y concebidas las sociedades como entes heterogéneos y no como categorías predefinidas.

Un paso importante para el estudio de los contactos interculturales ha sido el análisis y clasificación de todos aquellos conceptos utilizados en esta clase de estudios, los cuales Wolfgang Welsch (1999, pp. 194-213) clasifica en: “interculturalidad”, “multiculturalidad” y “transculturalidad”.

Los conceptos de “interculturalidad” y “multiculturalidad” son muy semejantes. Con ellos se pretende rebasar el concepto tradicional y comprender el entendimiento entre distintas culturas. La interculturalidad surgió como reacción a la idea extendida de que los contactos culturales llevaban siempre a conflictos y su objetivo es buscar las pautas o vías por las cuales las sociedades se encuentran, entienden y reconocen. En cuanto a la “multiculturalidad”, no difiere en gran medida del concepto anterior pero haciendo más hincapié en la coexistencia fáctica de varios grupos culturalmente definidos en un mismo espacio o contexto social. Ambos términos, pese a que han aportado una manera nueva de ver la relación entre culturas, fracasan a la hora de establecer los canales comunicativos entre dichas sociedades culturalmente distintas, considerándolas como bloques muy homogéneos (Welsch, 1999, pp. 196-197).

Por tanto, frente a estos dos conceptos y como complemento a ellos, se erige el término de transculturalidad. Sin embargo, W. Welsch (1999, p. 197) lo aplica únicamente a las sociedades actuales, fuertemente globalizadas culturalmente. Se trata de la consecuencia de la distinción interna de nuestras sociedades modernas y consiste en apreciar la manera en la que las distintas formas de vida, creencias y costumbres se interrelacionan, cambian, y emergen unas de otras. Según este análisis de las sociedades actuales la idea de cultura plenamente definida dentro de un espacio ha quedado superada por el conjunto de redes externas que las culturas tienen, estando ahora interconectadas y

ensambladas unas con otras, dándose un proceso de hibridación cultural. A niveles micro-espaciales, la formación transcultural de los individuos que componen una sociedad se deben a las conexiones culturales múltiples (Welsch, 1999, pp. 197-198).

No es recomendable aplicar este concepto de transculturalidad a las sociedades antiguas próximo-orientales dado que es un término surgido del análisis de la cultura actual, además de que el grado de conocimiento que tenía una sociedad de otra en el próximo Oriente Antiguo es infinitamente más limitada de lo que se tiene ahora, reservando dicho conocimiento fundamentalmente a las élites. Sin embargo, la transculturalidad confiere muchas posibilidades explicativas de cara al estudio del contacto cultural. Para empezar introduce la idea de cultura como un factor activo y no meramente descriptivo, que transforma y es transformado y, por tanto, cuenta con un espacio propio dentro del devenir histórico. Entiende la cultura como un conjunto de características pragmáticas con la habilidad para enlazar y crear nuevas formas culturales, es decir, la transculturalidad ofrece posibilidades de asociación y transformación y con la capacidad de trascender lo recibido de otras sociedades e incrementar su uso (Welsch, 1999, pp. 200-202). Es en la filosofía en donde encontramos la mejor definición de transculturalidad, pues Wittgenstein ya reflexionaba sobre ello afirmando que la cultura no es sino la práctica compartida que surge de una interacción social con lo ajeno por lo que para Wittgenstein la cultura es algo en esencia abierto y con características de integración (Welsch, 1999, pp. 202-203). Esta idea de cultura no finaliza en una uniformidad cultural de todas las sociedades por hibridación, sino que es continuo generador de diversidad, puesto que a las distintas influencias culturales se da una respuesta distinta, original y creativa que a su vez volverá a circular en la red transcultural (Welsch, 1999, pp. 203-204).

Así pues, según estas nuevas aproximaciones, las sociedades están atravesadas por una inmensa red de líneas verticales y horizontales que representan los distintos estilos de vida y de identidad; es la interacción entre las personas de distinto bagaje cultural la que provoca que éstas deban redefinir sus posiciones sociales para articular esas diferencias dentro del grupo, a cuyo resultado se denomina hibridación cultural, es decir, a la manera en la que los grupos sociales y étnicos o económicos de personas construyen una identidad articulando las diferencias entre ellos dentro de una sociedad heterogénea (Van Dommelen, 1997, pp. 308-310).

LOS ESTUDIOS DE INTERACCIÓN, UNA NUEVA METODOLOGÍA PARA EL INTERCAMBIO CULTURAL

Fue desde estas corrientes de pensamiento desde las cuales se empezaron a plantear una manera más científica de abordar, primero las culturas y después sus relaciones. A partir de 1992, con la conmemoración del 500 aniversario del descubrimiento de América surgieron estos estudios con una energía renovada en debates académicos y públicos

(Schortman y Urban, 1998, p. 103). Así pues, varios investigadores se dieron cuenta de que lo que había ocurrido para explicar los contactos culturales es que se habían aplicado de manera excesivamente literal modelos creados para épocas posteriores a épocas más antiguas. Por lo que se han revelado inservibles para explicar el contacto cultural en sociedades antiguas a la luz de los datos arqueológicos (Stein 2002, p. 906) y por lo tanto se requería una teoría para cada uno de los distintos periodos históricos en los cuales las relaciones culturales eran procesos normales (Schortman y Urban, 1998, p. 103).

La renovación de estos estudios ha venido de la mano de tres obras fundamentales: E. M. Schortman y P. A. Urban (eds.), *Resources, power and interregional interaction* (1992), el número especial *Colonialism and culture contact* de la revista *World Archaeology* (1997) y J. Cusick (ed.), *Studies in culture contact. Interaction, culture change and archaeology* (1998). Estas tres obras vienen a desarrollar conceptos y herramientas metodológicas que permiten evaluar las variables y procesos que intervienen en los contactos interregionales (Stein 2002, p. 906). Fundamentalmente, son estudios orientados hacia la arqueología y la antropología, sin embargo, la nueva forma que proponen de investigar la interculturalidad también exige de los investigadores una actitud abierta hacia otras disciplinas de tal modo que deben colaborar con colegas historiadores, sociólogos, lingüistas, etc. de cara a poder abarcar todas las caras que el intercambio cultural tiene (Schortman y Urban, 1998, p. 104). Igualmente parten de la noción de que las culturas individuales no son viables por si solas, sino que dependen de las innovaciones de otros grupos que motiven su evolución (Schortman y Urban, 1992, p. 3). Si, por una parte, estas nuevas interpretaciones consideran que el paradigma de la cultura única sigue la casualidad histórica y contempla a las culturas humanas como incomparables y deniegan la existencia de una pauta intercultural; por otra, el esquema difusionista no permite alcanzar cotas de conocimiento sobre las relaciones interculturales, pues las concibe como impredecibles y escasamente explicativas sino como consecuencia de otra clase de procesos, como la expansión territorial o comercial-económica (Schortman y Urban, 1992, pp. 5-7).

Se trata de una nueva manera de abordar los intercambios culturales. La primera pregunta que se hacen es: ¿qué entendemos por contacto cultural? A lo cual contestan que no es sino el conjunto de intercambios directos entre miembros de unidades sociales distintas que no comparten ni cultura ni identidad. La principal razón que motiva al estudio de estas interacciones es determinar que efectos tienen estos contactos en las pautas sociales, económicas, políticas e ideológicas dentro de los grupos que intervienen. Por tanto, el horizonte de conocimiento que pretenden abarcar es mucho mayor que en los modelos anteriores (Schortman y Urban, 1998, p. 102). De la misma manera pretenden identificar los tipos y mecanismos por los cuales las sociedades antiguas interactúan, entender los procesos de adopción de un motivo o práctica cultural ajena, incluyendo el

factor del medio físico en las pautas de difusión. Así pues, los contactos culturales podían ser comprensibles y predecibles científicamente (Schortman y Urban, 1992, pp. 7-8).

Incluso, según estas nuevas perspectivas, se pueden analizar los motivos de las relaciones interculturales, no sólo como el resultado de la práctica económica, sino también se abre la posibilidad a interpretarlas como un fin en sí mismo para aquellos que las llevaron a cabo. Es así como lo plantea M. W. Helms (1992, pp. 157-174) al afirmar que las relaciones con zonas alejadas da prestigio y poder al considerarse la hazaña del viaje como un hecho portentoso en muchas sociedades pre-industriales. Igualmente, contamos con el trabajo de K. G. Kelly (1997, pp. 351-369), en el que plantea que lo verdaderamente importante en un estudio de interacción es el por qué del mismo, el cual se puede analizar en contextos específicos dentro de una red de estrategias culturales; de tal manera que el análisis minucioso del contacto puede elucidar las motivaciones del mismo.

La forma de trabajo consiste en analizar tanto la cultura externa que se transmite, fundamentalmente, a través de redes políticas, sociales y económicas; como la cultura receptora que selecciona, toma e instrumentaliza los motivos que ante ella se disponen. Una clave de este nuevo paradigma es el de reconocimiento de las pautas variables que se encuentran en los canales de transmisión de dichos motivos. Un requisito fundamental es reconocer la heterogeneidad de las sociedades que intervienen, considerándose las identidades sociales como constructos y la posibilidad de que la influencia de unas sociedades en otras cree nuevas categorías identitarias, es decir, un proceso de etnogénesis en el cual se integran elementos culturales externos en una sociedad para definirse a sí misma (Stein 2002, p. 907). Tal y como entiende S. R. James (1997, pp. 429-456), los grupos culturalmente definidos son un mito, pues por muy intensa que sea su caracterización, es decir, su identidad, no es sino la representación de su sociedad que en realidad está en cambio continuo a través de contactos e innovaciones con otros grupos; pero estas innovaciones pasan a convertirse en prácticas tan habituales que quedan plenamente integradas en el bagaje cultural propio. Así pues, es indispensable estudiar la dinámica interna de la sociedad receptora, la cual está dotada de iniciativa para aceptar y rechazar influencias culturales.

Por otra parte, se debe estudiar la agencia humana que interviene en estos procesos, pues las redes de intercambio de mercancías o el simple contacto de dos sociedades no son suficientes para explicar estos procesos (Stein 2002, p. 907). Ya lo afirmaba Homi Bhabha (2006, p. 3) al decir que los contactos culturales, ya fueran conflictivos o consensuados, se producían agencialmente. Es, entonces, fundamental entender que son las personas y los individuos los que interactúan, no los grupos culturalmente definidos en bloque; estos agentes individuales son los que intercambian objetos y aceptan o rechazan nuevas ideas. Son segmentos sociales que comúnmente asociamos a comerciantes y diplomáticos los que actúan de catalizadores de estas innovaciones enlazando a distintos sectores sociales,

lo cual nos lleva también a considerar la inoperancia de establecer generalidades, en los agentes y en los receptores, pues no todos los elementos de la sociedad interactúan y, por tanto, no todos sufren con la misma intensidad las innovaciones culturales (Schortman y Urban, 1992, pp. 235-239). Son fundamentalmente las élites sociales las que con más intensidad aceptan, por distintos motivos, elementos culturales externos que recontextualizan y adaptan a su propio bagaje cultural (Schortman y Urban, 1992, pp. 239-245).

Es igualmente importante el estudio de los contextos sociales en los que los motivos culturales surgen, se desarrollan y, muy especialmente, aquellos contextos susceptibles de ser lugar en donde se producen las relaciones sociales de grupos culturalmente diferentes (Stein 2002, p. 908). Es muy importante en los estudios de interacción situar el objeto o el motivo cultural transmitido en su contexto de comportamiento, que nos dará en gran medida el nuevo significado que ha adquirido en la sociedad receptora (Schortman y Urban, 1992, pp. 235-239). Uno de los más interesantes y sugerentes contextos de intercambio de ideas y motivos culturales son los banquetes públicos, en donde se integran objetos procedentes del exterior con el objetivo de marcar la distinción del anfitrión como han visto los investigadores Y. Marshall y A. Maas (1997, pp. 275-290) en su trabajo sobre la integración de cerámicas europeas (fundamentalmente porcelanas) en los *potlatch* (banquetes) de las comunidades del Pacífico Noroeste. En muchas sociedades no sólo se integraban objetos externos en los banquetes, sino que se crean normas de hospitalidad por las cuales, gentes llegadas de otros territorios son invitadas a compartir la comida.

No podemos menospreciar tampoco el avance en las técnicas arqueológicas, que nos permiten incluso distinguir piezas importadas de imitaciones locales y por lo tanto ver cómo se integra de manera definitiva una forma o motivo cultural en una sociedad (Woolf, 1997, pp. 339-340).

La unidad de análisis básica es, por tanto, la red de sociedades, individuos, instituciones y las prácticas por las que se guían. La reconstrucción de la red depende de la habilidad del investigador para identificar las correlaciones materiales del contacto. La aproximación común había sido el estudio del comercio a larga distancia equiparando el contacto intersocial al intercambio de productos. La comunicación interregional entre varias sociedades por lo tanto, se establece cuando los análisis de las fuentes y los estudios estilísticos indican que esos mismos bienes se distribuyen entre las distintas regiones. Sin embargo, estos investigadores no comparten la idea de que la cantidad de bienes comercializados marca el mayor o menor impacto de una sociedad en otra tal y como decían los antropólogos aculturacionistas, puesto que a la luz de las fuentes queda injustificado; igualmente dos sociedades con vínculos sociales fuertes pueden transmitirse información sin que haya un intercambio de productos (Schortman y Urban, 1992, pp. 235-239).

Así pues, es la nueva forma de concebir los grupos culturalmente diferenciados el germen de las nuevas tendencias. Las culturas, no son sistemas monolíticos homogéneos, sino que lo que comparten los individuos dentro de una sociedad es una experiencia vital y por lo tanto, son creativos dentro de unos límites sociales y capaces de maniobrar dentro de cada esquema cultural en el que se encuentran por medio de una serie de motivos, objetivos y estrategias individuales. Así pues, se entiende que las sociedades interactúan a través de unos segmentos sociales que dirigen la iniciativa tanto desde el grupo exportador de motivos culturales como por parte de la sociedad receptora de los mismos. De tal modo que cualquier acción realizada al respecto por parte de un segmento de la población tiene repercusiones en el resto del grupo. Así mismo, los cambios que ocurren en un área no pueden ser explicados salvo por la naturaleza del sistema de interacción en donde las acciones que implican el contacto cultural se entienden y, por lo tanto, la unidad básica de análisis pasa de ser la cultura individual a ser la red de interacción de influencias y contra-influencias desarrollada por esos segmentos sociales mencionados (Schortman y Urban, 1998, pp. 107-110).

LAS PROPUESTAS RECIENTES SOBRE LAS RELACIONES INTERCULTURALES EN EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

En este último punto se expondrán dos ejemplos de proyectos de investigación actuales que están desarrollando distintas líneas de investigación sobre procesos interculturales: expansión del conocimiento y la alta cultura, historia de la producción intelectual, nuevas propuestas para entender los contactos interregionales (a la que habría que sumar los trabajos de los maestros italianos que hemos mencionado más arriba), así como metodologías y conceptos útiles para el estudio de las relaciones interculturales en el Próximo Oriente Antiguo.

La transmisión del conocimiento mesopotámico. El proyecto Melammu (Universidad de Helsinki).

El proyecto de investigación *Melammu*, creado por el profesor Simo Parpola en 1998 y dirigido desde 2011 por el profesor Robert Rollinger, pretende el estudio de la expansión y continuidad del saber generado por las culturas del Próximo Oriente Antiguo (fundamentalmente Mesopotamia) desde prácticamente el III milenio hasta época islámica. Surgió como una rama del *Neo-assyrian text corpus project* de la Universidad de Helsinki por lo que su principal fuente de estudio son los textos escritos, es decir, la producción intelectual. De entre sus principales actos de difusión está la organización del *Melammu Symposia*, de entre cuyos objetivos está el crear una red cultural que refuerce el intercambio de competencias y el desarrollo de nuevas pautas, perspectivas y conceptos en los campos histórico, religioso, filosófico, político, lingüístico e ideológico que distinguieron a Mesopotamia del mundo y la enlazaba con

el resto de culturas sin límites teóricos espaciotemporales. En este sentido, los *Melammu Symposia* pretenden combatir la creciente fragmentación de cada una de las disciplinas singulares, considerando que la investigación no puede centrarse en un campo estrecho del conocimiento. El orientalismo se enfrenta al problema que ha arrastrado la disciplina que consiste en considerar a las sociedades antiguas como mundos autónomos. De esta forma, lo que ofrece el *Melammu* es la oportunidad de estrechar vínculos entre distintas disciplinas y áreas de estudio así como investigar las relaciones entre distintas sociedades distantes tanto en el espacio como en el tiempo, por lo que se estudian tanto los cambios como las continuidades y transmisiones que se dan desde oriente hacia otras sociedades. La aproximación intercultural que defienden está basada en la idea de que las sociedades antiguas jugaban un papel recíproco en la generación de sus distintas creaciones culturales (Panaino, 2002, pp. 1-10).

Los antecedentes de este proyecto los podemos remontar hasta la escuela panbabilónica que se ha explicado más arriba; pero, si bien fueron los primeros en intentar abrir el mundo oriental más allá de sus límites espaciotemporales, aún no contaban con una metodología sólida que fundamentara sus conclusiones (Panaino, 2002, p. 11). Seguramente, los más inmediatos trabajos que inspirarían el desarrollo del *Melammu* son las obras de W. Burkert, *The Orientalizing Revolution* (1992) y M. L. West, *The East Face of Helicon* (1997). Ambas obras estudian la transmisión del conocimiento y la cultura próximo-oriental a Grecia y Occidente; la primera toma un campo de estudio bastante más amplio abarcando literatura, medicina, ciencia y pensamiento, mientras que la segunda se centra en los motivos literarios y míticos que alcanzan las costas griegas. Es de destacar que M. L. West dedique el último capítulo de este vademécum de la influencia literaria oriental en Grecia a cuestionarse la transmisión como objeto de estudio, es decir, al cómo se transfiere el conocimiento de una sociedad a otra.

Los trabajos que el proyecto ha publicado se centran, fundamentalmente, en el periodo del primer milenio a.C. desde diferentes perspectivas. En la obra de S. Aro y R. M. Whiting (eds.), *The Heirs of Assyria* (2000) estudian, a través de temas concretos, cómo el Imperio Neoasirio se convirtió en receptor y transmisor del conocimiento mesopotámico. Las obras R. M. Whiting (ed.), *Mythology and mythologies. Methodological approaches to intercultural influence* (2001); A. Panaino y G. Pettinato (eds.), *Ideologies as intercultural phenomena* (2002) destacan por sus aportes metodológicos en el estudio de las relaciones en literatura y religión entre distintas sociedades. Por su parte, la obra editada por R. Rollinger, Ch. Ulf y K. Schnegg (eds.), *Commerce and monetary systems in the ancient World. Means of transmission and cultural interaction* (2004) plantea las relaciones comerciales como medio de transmisión del conocimiento. Pero, sin lugar a dudas, la obra que mejor recoge las inquietudes intelectuales del proyecto por la variedad de temas tratados es la editada por M. J. Geller, *The ancient world in an age of globalization*, (2014), en donde se plantea la globalización del conocimiento mesopotámico y su expansión a través de la creación de los grandes imperios hegemónicos, el Imperio Neoasirio, el

Babilónico y el Persa. Todas estas obras, muestran la especial vinculación que existe entre cultura y conocimiento por un lado, y relaciones de poder entre élites sociales procedentes de distintos ámbitos culturales conectados por redes políticas y económicas.

Los estudios de hibridación en el Mediterráneo Oriental. El proyecto D2: Materialität und soziales handeln (Universidad de Heidelberg).

Inserto en el Grupo de Excelencia Asia and Europe in a Global Context sito en la Universidad de Heidelberg, este proyecto dirigido por Markus Hilgert, Joseph Maran, Peter A. Miglus y Diamantis Panagiotopoulos se ha centrado en los contactos interculturales durante el II milenio a.C. y su capacidad de fomentar procesos de cambio, siendo fundamental para ello el estudio de la cultura material como medio de interacción entre los objetos y el agente que los usa. Como decimos, es un proyecto de naturaleza eminentemente arqueológica, que busca la relación entre la práctica social, el diálogo intercultural y el mundo de la producción material.

La base metodológica que ha guiado los trabajos de este proyecto de investigación es el concepto de hibridación, y la convicción de que los procesos interculturales deben estudiarse localmente, prestando más atención a la dinámica interna que a la influencia externa de una cultura sobre otra. Se trata de una perspectiva muy influida por la corriente arqueológica postprocesual que sostiene que se debe tomar el contexto local para un entendimiento arqueológico de los encuentros culturales, pues es allí donde se lleva a cabo la vida cotidiana y por lo tanto el proceso de naturalización de un objeto mediante unas u otras actividades (Van Dommelen y M. Rowlands, 2012, p. 22). En este sentido, J. Maran y P. W. Stockhammer (2012, pp. 1-3) en la Introducción a la obra *Materiality and Social practice. Transformative Capacities of Intercultural Encounters* (2012) abogan por estudiar los fenómenos de apropiación y cómo un motivo cultural externo es seleccionado y recontextualizado en otro ambiente cultural a través de su integración en prácticas sociales concretas. Por otra parte, y siguiendo la tendencia general en lo que a estudios interculturales en la Antigüedad corresponde, dan una importancia fundamental al agente que realiza este proceso. Son los factores que rodean al agente lo que le lleva a seleccionar individualmente uno u otro motivo cultural externo (Hahn, 2012, p. 7).

En cuanto al concepto de hibridación cultural, éste es desarrollado en la obra editada por el profesor Philipp Wolfgang Stockhammer (quien también participa del proyecto D2), *Conceptualizing Cultural Hybridization* (Heidelberg, 2012) en la cual intervienen especialistas de distintos campos como la arqueología, la lingüística, la antropología, la historia, literatura, politología, filosofía y economía. P. W. Stockhammer (2012, pp. 1-3) considera que dentro del proceso de globalización que estamos viviendo actualmente, las transformaciones sociales se están estudiando cada vez más desde el punto de vista de la hibridación cultural. Los colaboradores de esa obra afirman que los flujos transculturales conllevan unas fuerzas transformativas de la sociedad, por lo que son consecuencia y a la vez causa del cambio social, de esta forma el concepto de

hibridación puede tener unas posibilidades infinitas para las Ciencias Sociales. Del mismo modo, reconocen que para apreciar las distintas manifestaciones de la hibridación, un investigador debe dividir el proceso en series o fases consecutivas de estados arbitrarios y determinar los factores que impulsan su comienzo, desarrollo y resultado final; de esta forma, es indispensable la denominada teoría de la agencia, a causa de que la hibridación es inseparable de la creatividad individual, es decir, son agentes sociales los que la llevan a cabo. Por este motivo se deben iniciar las investigaciones por el proceso individual de hibridación, el contexto en el que el agente se desenvuelve y todo lo que puede influirle. Seguidamente se debe analizar la evolución de cada proceso individual para finalmente estudiar la relación entre el agente y la producción de la que es autor.

Para explicar la integración de motivos culturales ajenos en obras y producciones materiales de otra sociedad, M. Heinz y J. Linke (2012, pp. 185-190) encontraron en la teoría de la “hipercultura” una base metodológica fuerte. Se trata de un concepto acuñado en 2005 por B. C. Han que afirma que los contactos globales implican un proceso de deconstrucción y recomposición de elementos culturales de un contexto original a otro receptor; la hipercultura corresponde al resultado de contactos globales, la mezcla cultural de cualquier cosa con el todo. Para ilustrar y fundamentar esta aplicación de la hipercultura al Levante Mediterráneo estos dos investigadores analizan en su contribución a la obra editada por J. Maran y P. W. Stockhammer (2012) un sello aparecido en Kamiz el-Lotz que presenta una iconografía coherente pero cuyas partes integrantes proceden de diferentes zonas culturales del Próximo Oriente Antiguo y el Mediterráneo Oriental; por lo que se puede decir que todos estos motivos iconográficos son percibidos y seleccionados para ser reconstruidos para expresar una idea o transmitir un mensaje.

En lo que respecta a la relación entre la materialidad y la interculturalidad, H. P. Hahn (2012, p. 6) se pregunta por la capacidad de los objetos para articular conciencias de clase, estilos de vida e identidad y pautas sociales; creándose por tanto un infinitamente expansible mundo de significados, significantes y herramientas de distinción social parejo todo ello a un igualmente expandible universo de necesidades, motivos y deseos. En contra de las maneras de ver la arqueología, afortunadamente ya superadas, que daban la importancia fundamental al objeto en sí; el proyecto D2 de Heidelberg da importancia al objeto en tanto que es un material utilizado en un contexto social y agencialmente creado, es decir, que genera una relación entre el individuo y el propio objeto. En este sentido, la adopción de un material creado en otro contexto cultural, implica una redefinición de los esquemas mentales de un individuo, que lo asocia a su propio bagaje cultural (Hahn, 2012, pp. 8-9).

En cuanto a la conexión entre objetos y estructuras sociales, son muy sugerentes para distintos investigadores participantes del proyecto D2 los postulados de sociólogo francés Pierre Bourdieu quien en su “teoría de la práctica” acuñó el término de *habitus* que lleva a considerar la cultura material como un elemento importante para el conocimiento

de una sociedad en tanto que son objetos utilizados en las prácticas sociales de sus integrantes (Van Dommelen y M. Rowlands, 2012, pp. 22-23). Igualmente, en su obra *Le sens pratique* (1980) P. Bourdieu propone el acercamiento a la obra creada desde la experiencia práctica del su ejecutor, planteándose el hecho desde el punto de vista de quien lo lleva a cabo (Bourdieu, 2008, pp. 51-68).

La importancia añadida a la materialidad en el tema de las relaciones interculturales es la capacidad que tienen los objetos de cara a interactuar con el otro, desde los simples intercambios comerciales a los regalos diplomáticos entre dos altas dignidades de dos estados distintos (Van Dommelen y M. Rowlands, 2012, p. 20).

REFLEXIONES FINALES

Dentro de los campos de la antropología cultural, la sociología y la filosofía, se han realizado una serie de innovaciones de tipo metodológico y terminológico que se están aplicando con sorprendente éxito al estudio de las relaciones interculturales en la antigüedad próximo-oriental. Las tendencias que hemos analizado en el presente trabajo nos indican una evolución desde posturas estrictamente difusionistas que contemplaban los contactos culturales como un trasvase de conocimientos desde sociedades más “avanzadas” hacia otras más “tradicionales” apoyándose en una idea de progreso general al cual todas las culturas tienden; a perspectivas más integrales en las que cuenta tanto las sociedades que crean los motivos culturales que se expanden como aquellas sociedades que los aceptan, dando a éstas un papel activo en su recepción. Podemos decir que ahora se hace hincapié en la dinámica interna que se pone en movimiento a la hora de admitir elementos culturales externos asumiendo que la diversidad económica, social y política dentro de estas “periferias” es tanto o más importante que las influencias externas. Precisamente, una de las claves que ha fomentado la aparición de nuevas propuestas ha sido el contemplar a las sociedades antiguas, no como entes homogéneos con unas características culturales bien definidas, sino como conjuntos muy heterogéneos internamente. Por tanto, se ha trasladado el objeto de estudio desde las sociedades que intervienen en el proceso intercultural a los individuos que hacen que esa relación sea posible, fundamentalmente el comerciante y el diplomático, considerados los “agentes” que hacen posible el contacto cultural. Por otra parte, también ha sido interesante el estudio de los contextos sociales en los cuales dichos agentes intervendrían y en el que este tipo de relaciones se darían, fomentando el interés por el proceso de transmisión cultural en sí. Así pues, identificando los distintos factores que intervienen, la historiografía sobre el contacto cultural se ha vuelto mucho más científica y analítica y son estas posibilidades de estudio lo que está fomentando la creación de cada vez más grupos de investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, A. “Cultural Hybridity: between metaphor and empirism”, en Stockhammer, P. W. (ed.), *Conceptualizing cultural hybridization. A transdisciplinary approach* (pp. 5-25), Heidelberg: Springer.
- ARO, S., WHITING, R. M. (eds.) (2000), *The Heirs of Assyria*, Helsinki: The Neoassyrian Text Corpus Project.
- BHABHA, H. K. (1994), *The location of culture*, London: Routledge.
- BOURDIEU, P. (2008 [1980]), *El Sentido Práctico*, Madrid: Siglo XXI.
- BURKERT, W. (1992), *The Orientalizing Revolution*, Harvard: University Press.
- CUSICK, J. (ed.) (1998), *Studies in culture contact. Interaction, culture change and archaeology*, Carbondale: Center for Archaeological Investigations.
- (1998), “Historiography of acculturation: an evaluation of concepts and their application in archaeology”, en Cusick, J. G. (ed.), *Studies in culture contact. Interaction, culture change and archaeology* (pp. 126-145), Carbondale: Center for Archaeological Investigations.
- DELITZSCH, F (1902), *Babel und Bibel. Ein Vortrag*, Leipzig.
- GELLER, M. J. (ed.) (2014), *The ancient world in an age of globalization, The ancient world in an age of globalization. Proceedings of the Sixth Symposium of the Melammu Project, held in Sophia, Bulgaria, September 1–3, 2008*, Berlin: Edition Open Access.
- GORDON CHILDE, V. (1950 [1935]), *New light on the most ancient east*, New York: Grove.
- HAHN, H. P. (2012), “Words and things: reflections on people’s interactions with the material world” en Maran J. y Stockhammer, P. W. (2012) *Materiality and Social practice. Transformative Capacities of Intercultural Encounters* (pp. 5-13), Oxford–Oakville: Oxbow Books.
- HEINZ, M., LINKE, J. (2012), “Hiperculture, tradition and identity: how to communicate with seals in times of global actions. A middle Bronze Age seal impression from Kamiz el-Lotz” en Maran J. y Stockhammer, P. W. (2012) *Materiality and Social practice. Transformative Capacities of Intercultural Encounters* (pp. 185-190), Oxford–Oakville: Oxbow Books.
- HELMS, M. W. (1992), “Long distance contacts, elite aspirations, and the age of discovery in cosmological context” en Schortman, E. M. y Urban, P. A. (eds.), *Resources, power and interregional interaction* (pp. 157-174), New York: Springer.
- JAMES, S. R. (1997), “Change and continuity in western pueblo households during the historic period in the American south-west”, *World Archaeology*, 28 (3), (=Culture Contact and Colonialism), pp. 429-456.
- JENSEN, P. (1906), *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur, Bd. I*. Strassburg.

- JEREMIAS, A. (1904), *Das Alte Testament im Lichte des Altens Orients*, Leipzig.
- (1905), *Babylonisches im Neuen Testament*, Leipzig.
 - (1913), *Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig.
 - (1932), *Der Kosmos von Sumer*, Leipzig.
- KELLY, K. G. (1997), “The archaeology of African-european interaction. Investigating the social roles of trade, traders and the use of space in the seventeenth and eighteenth century Hueda Kingdom, Republic of Benin” *World Archaeology*, 28 (3), (=Culture Contact and Colonialism), pp. 351-369.
- KOHL, PH. (1987), “The use and abuse of World-System theory: the case of Pristine West Asian State”, *Advances in archaeological method and theory*, 11, pp. 1-35.
- LARSEN, M. T. (1995), “The ‘Babel/Bible’ Controversy and Its Aftermath,” en Sasson, J. *et al.* (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 1 (pp. 95-106), New York: Scribner.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1951), “Language and analysis of social laws”, *American Anthropologist*, 53 (2), pp. 155-163.
- LIVERANI, M. (1990), *Prestige and Interest: international relations in the Near East ca. 1600-1100 a.C.*, Universidad de Michigan: Sargón.
- (2004), *Myth and politics in ancient Near Easter Historiography*, New York: Cornwell University Press.
 - (2015), “Exchange models in historical perspective” en Eder, B. y Pruzsinsky, R. (eds.), *Policies of Exchange. Political systems and modes of interaction in the Aegean and the Near East in the IIInd millennium B.C.E.* (pp. 19-31), Freiburg: Austrian Academy of Sciences.
- LOCKE, A., STERN, B. (1948), *When peoples meet. A study in race and culture contacts*, New York: Progressive Education Association.
- MARAN J., STOCKHAMMER, P. W. (2012) *Materiality and Social practice. Transformative Capacities of Intercultural Encounters*, Oxford–Oakville: Oxbow Books.
- MARAN J., STOCKHAMMER, P. W. (2012), “Introduction”, en Maran J. y Stockhammer, P. W. (2012) *Materiality and Social practice. Transformative Capacities of Intercultural Encounters* (pp. 1-3), Oxford–Oakville: Oxbow Books.
- MARSHALL, Y., MAAS, A., “Dashing dishes”, *World Archaeology*, 28 (3), pp. 275-290.
- MCGEOUGH, K. M. (2007), *Exchange relationships at Ugarit*, Leuven: University of Michigan.
- OPPENHEIM, A. L. (1976), “La historia económica de Mesopotamia a vista de pájaro”, en Polanyi, K., (1976 [1957]), *Comercio y mercado en los imperios*

- antiguos* (pp. 77-86), Barcelona: Labor.
- PANAINO A., PETTINATO, G. (eds.) (2002), *Ideologies as intercultural phenomena*, Milano: Università di Bologna & IsIao.
- PANAINO, A. (2002), "New perspectives for an intercultural approach to the sciences of antiquity between east and west. Some reflections on cultural meaning of the Melammu project" en Panaino A. y Pettinato, G. (eds.), *Ideologies as intercultural phenomena* (pp. 1-12), Milano: Università di Bologna & IsIao.
- PARPOLA, S. (2004), "Back to Delitzsch and Jeremias: The Relevance of the Pan-Babylonian School to the MELAMMU Project", en Panaino, A. y Piras, A., *Schools of oriental studies and the development of modern historiography*, (pp. 237-248), Milano: Mimesis.
- PINTORE, F. (1978), *Il Matrimonio Interdinastico nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII*, Roma: CNRS.
- REDFIELD, R., LINTON, R., HERSKOVITS, M. J. (1936), "Memorandum for the study of Acculturation" *American Anthropologist*, 38, (pp. 149-152).
- RICE, P. M. (1998), "Contexts of contact and change: peripheries, frontiers and boundaries" en Cusick, J. G. (ed.), *Studies in culture contact. Interaction, culture change and archaeology* (pp. 44-66), Carbondale: Center for Archaeological Investigations.
- ROLLINGER, R. ULF, CH., SCHNEGG, K. (eds.) (2004), *Commerce and monetary systems in the ancient World. Means of transmission and cultural interaction. Proceedings of the fifth annual symposium of the Assyrian and Babylonian intellectual heritage project held in Innsbruck, October 3rd-8th 2002*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- SAID, E. W. (2002), *Orientalismo*, Barcelona: Debolsillo.
- SCHORTMAN, E. M., URBAN, P. A. (eds.) (1992), *Resources, power and interregional interaction*, New York: Springer.
- (1992), "The place of interaction studies in archaeological thought" en Schortman, E. M. y Urban, P. A. (eds.), *Resources, power and interregional interaction* (pp. 3-15), New York: Springer.
 - (1998), "Culture contact structure and process" en Cusick, J. G. (ed.), *Studies in culture contact. Interaction, culture change and archaeology* (pp. 102-125), Carbondale: Center for Archaeological Investigations.
- SCHUYLEN, R. L. (1998), "Culture Contact in evolutionary perspective" en Cusick, J. G. (ed.), *Studies in culture contact. Interaction, culture change and archaeology* (pp. 67-76), Carbondale: Center for Archaeological Investigations.
- SHERRATT, S., SHERRATT, A. (1991), "From luxuries to commodities: the nature of Mediterranean Bronze Age trading systems" en Gale, N.H. (ed.),

- Bronze Age Trade in the Mediterranean* (pp. 351-86), Jonsered: P. Åströms förlag.
- SMITH, S. T. (1998), “Nubia and Egypt: interaction, acculturation and secondary state formation from the third to first millennium B.C.” en Cusick, J. G. (ed.), *Studies in culture contact. Interaction, culture change and archaeology* (pp. 256-287), Carbondale: Center for Archaeological Investigations.
- Stein G. J. (1998), “World-system theory and alternative modes in archaeology of culture contact” en Cusick, J. G. (ed.), *Studies in culture contact. Interaction, culture change and archaeology* (pp. 220-255), Carbondale: Center for Archaeological Investigations.
- (2002), “From passive periphery to active agents: emerging perspectives in the archaeology of interregional interaction”, *American Anthropologist*, 104 (3), pp. 903-916.
- STOCKHAMMER, P. W. (2012), “Questioning hybridity”, en Stockhammer, P. W. (ed.), *Conceptualizing cultural hybridization. A transdisciplinary approach* (pp. 1-3), Heidelberg: Springer.
- VAN DE MIEROOP, M. (2004), “Economic theories and the Ancient Near East”, en Rollinger, R. & Ulf, Ch., *Commerce and monetary systems in the ancient world. Means of Transmission and Cultural interactions. Proceedings of the fifth annual symposium of the Assyrian and Babylonian intellectual heritage project held in Innsbruck, October 3rd-8th 2002*, (pp. 54-64), Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- (2013), “Recent trends in the study of Ancient Near Eastern History: some reflections”, *JAH*, 1(1), pp. 83–98.
- VAN DOMMELEN, P. (1997), “Colonial constructs: colonialism and archaeology in the Mediterranean”, *World Archaeology*, 28 (3) (=Culture contact and colonialism), pp. 305-323.
- VAN DOMMELEN P., ROWLANDS, M. (2012), “Material concerns and colonial encounters” en Maran J. y Stockhammer, P. W. (2012) *Materiality and Social practice. Transformative Capacities of Intercultural Encounters* (pp. 20-31), Oxford–Oakville: Oxbow Books.
- VV.AA (1997), *Colonialism and culture contact* (*World Archaeology*, 28 (3)).
- WALLERSTEIN I. (1974), *The Modern World-System. Capitalist agriculture and origins of the European world-economy in the sixteenth century*, University of California: Academic press.
- WEIDNER, E. (1915), *Handbuch der Babylonischen Astronomie*, Leipzig: Assyriologische Bibliothek 23.
- WELSCH, W. (1999), “Transculturality - the Puzzling Form of Cultures Today” en Featherstone, M. and Lash, S. (eds.) *Spaces of Culture: City, Nation, World* (pp. 194-213), London: Sage.

- WEST, M. L. (1997), *The East Face of Helicon*, Oxford: Oxford University Press.
- WHITING, R. M (ed.), (2001), *Mythology and mythologies. Methodological approaches to intercultural influences*, Helsinki: The Neoassyrian Text Corpus Project.
- WINCKER, H. (1907), *Die Babylonische Geisteskultur. In ihren Beziehungen Zur Kulturnentwicklung Der Menschheit*, Leipzig.
- WOOLF, G. (1997), "Beyond Romans and natives" *World Archaeology* (=Culture Contact and Colonialism), 28 (3), pp. 339-350.
- ZACCAGNINI, C. (1973), *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII*, Roma: CNRS.
- ZIMMERN H. (1903), *Biblische und Babylonische Urgeschichte*, Leipzig.

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO GRIEGO

DINÁMICA E INTERACCIÓN ENTRE LOS PRIMEROS REYES MÉRMNADAS Y LAS POBLACIONES GRIEGAS DE LA PENÍNSULA DE ANATOLIA.

Alessia Facchin Díaz
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

La expansión del reino lidio por la península de Anatolia que se produjo durante la dinastía Mérmnada tuvo un profundo impacto en los jonios, que también se encontraban en auge durante el siglo VII a.C. La anexión de muchas de las ciudades griegas al territorio lidio no supuso únicamente una ampliación del espacio geográfico del creciente imperio, sino la incorporación de conceptos culturales, la integración de una nueva población con la cual se va a producir un intercambio cultural, lingüístico, económico y comercial, que afectó a la propia identidad de ambas poblaciones.

Palabras Claves: Sardes, Lidia, Giges, Aliates, Heracles

ABSTRACT

The expansion of the Mermnads kingdom in Anatolia's peninsula that took place during the dynasty had a deep impact in the ionians, whom also were in growth during the 7th century B.C. The incorporation of many individuals from the Greek cities to the lidian territory did not suppose only an extension of the geographical space of the increasing empire, but the inclusion of cultural concepts, the integration of a new population with which one is going to produce a cultural, linguistic, economic and commercial exchange, which concerned the own identity of both populations.

Keywords: Sardis, Lydia, Giges, Aliates, Heracles

INTRODUCCIÓN

La península de Anatolia constituía, ya en el siglo VII a.C., un espacio geográfico estratégicamente situado entre el Mediterráneo y las rutas continentales que se adentraban hacia Asia central y la costa sirio-levantina. Su disposición la convertía en un lugar de intercambio comercial y cultural, una zona estratégica desde el punto de vista político, económico y comercial. Por este motivo fue un escenario en el cual se aglutinaron diferentes comunidades étnicas con la intención de administrar, articular y explotar dicho territorio.

Entre las potencias mediterráneas, los griegos fueron los primeros interesados en instalarse en la península de Anatolia. El propio Tucídides, en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* nos habla de una gran migración de las diferentes poblaciones que conformaban Grecia hacia nuevos enclaves tras la Guerra de Troya: “Cuando finalmente después de mucho tiempo, Grecia alcanzó una paz estable y se acabaron las migraciones, empezó a enviar colonias al exterior; los atenienses ocuparon Jonia y las demás islas” (Tuc. I, 2-5. Trad. Juan J. Torres Esbarranch, 1996: Planeta DeAgostini) Efectivamente, los jonios se asentaron en la zona central de la costa egea de la península y algunas islas cercanas. La presencia eolia prácticamente se redujo a las islas de Lesbos y Tenedos y algunos enclaves puntuales en la costa, mientras que los dorios se situaron al sur, alrededor de las islas de Cos y Rodas, manteniendo cierta influencia en la zona de Caria. Estas migraciones tuvieron lugar desde el siglo XII a.C. hasta el VIII a.C., tal y como atestiguan las correspondencias de estas poblaciones con los hititas que por entonces controlaban el territorio anatolio. En este caso destacan los reinos de origen micénico de Millawanda (Miletos) o el de Ahhiyawa, este último situado en la parte occidental de Anatolia (Herda, 2013, p. 434).

Tras la desintegración del Imperio Hitita el espacio anatolio quedó en manos de una serie de ciudades-estado heredadas del patrimonio hititas como eran los estados luvititas. De entre los nuevos estados que aparecen, adquiere especial preponderancia el reino lidio y de él tenemos constancia de forma segura gracias al cilindro Rassam, de época de Asurbanipal, fechado en el 664 a.C. En el cilindro se nos presenta a: “Gugu (Giges), rey de Lidia, distrito del otro lado del mar, en un lugar distante, cuyo nombre mis antepasados no habían conocido [...]”¹. Se trata del primer rey de la dinastía Mérmnada, que habría usurpado el trono a la dinastía anterior, la Heráclida y que estaba comenzando a trazar vínculos con sus vecinos geográficos, en este caso, para hacer frente a un enemigo común como eran los cimerios. La influencia de este rey traspasará las fronteras de Anatolia tras crear el gran imperio que abrió Occidente a los persas

EL NACIMIENTO DE LA DINASTÍA MÉRMNADA BAJO EL PRISMA GRIEGO

El cilindro de Rassam es la primera mención que tenemos sobre la existencia de Lidia, lo que nos permite deducir que es con Giges con quien da comienzo la expansión del reino. Es el momento en el cual la monarquía se afianza en el territorio que

1. Fragmento traducido de D.D. Lukenbill en *Ancient Records of Assyria and Babylonia II*, Chicago, 1927 pp. 297-298. Junto a este encontramos el cilindro B, el cilindro E y una tablilla, procedentes todos estos documentos del reinado de Asurbanipal. En ellos el rey de Lidia Giges, busca el apoyo del rey asirio contra el ataque inminente de los cimerios a cambio de una alianza que debió de materializarse a través de regalos protocolarios, tributos y ayuda militar. Sabemos que esta relación favorable continuó además con el hijo del propio Giges, Ardys, quien renovó esta alianza, ya que el padre la había roto apoyando la revuelta de Egipto contra el Imperio Asirio.

anteriormente se había vinculado a Arzawanda y Mira en los archivos hititas de siglo XII a.C. (Büyükkolancı, 2008, pp. 33-35). Tras este periodo hitita, vuelve a cobrar importancia este territorio con el ascenso de la dinastía Mérmnada en el siglo VII a.C. El nuevo rey comienza a articular el territorio situando a Sardes como capital del reino y centro neurálgico administrativo, político y económico. La importancia que se le dio a este nuevo enclave lo podemos constatar a través del sustrato arqueológico, donde encontramos una ampliación en la propia ciudad de Sardes. Ejemplo de la riqueza y del crecimiento de la ciudad lo hallamos en la ladera de la acrópolis, en la zona extramuraria, lugar en el que aparecen una serie de viviendas en las cuales se aprecian algunos objetos que debieron pertenecer a miembros de la élite lidia². En esta ciudad encontramos por estas fechas en el contexto arqueológicos patrones cerámicos típicos de la zona Anatolia, figurillas que pertenecen a la tradición cimeria con representaciones de animales³, cerámica de tipo orientalizante en la zona conocida como HoB⁴. Podemos ver a través de estos hallazgos que el perímetro de influencia del reino lidio se encontraba contextualizado en el espacio geográfico de Anatolia, donde interactuaban con las poblaciones colindantes.

La zona de influencia lidia se extendía desde el Helesponto hasta las costas orientales del egeo y por el este hasta Gordión. Esta era la capital del antiguo reino Frigio, con el cual los lidios establecieron estrechos lazos culturales, religiosos e identitarios que les otorgaron la licencia para hacerse con todo el territorio que ocupó anteriormente el reino de Midas. De hecho, el propio Giges era de origen frigio por parte de madre y se encontraba con su familia en zona frigia cuando fue llamado por el rey Candaules/Sadiate⁵ (Fr. 47). Existen autores como Heródoto que aseguran que los lidios toman su nombre una vez que Giges se hace con el poder y que anteriormente se llamaban meonios (I,7). Esto podría haber sido así ya que Homero distingue como meonios a las poblaciones que vivían entre la laguna Gigea y el monte Tmolo (*Il.* II 864-66), zona que posteriormente

2. Se trata de las terrazas monumentales que se encontraron en la ladera de la acrópolis en la llamada “Fortaleza bizantina” o “área 49”. Se encontraron algunos materiales datables en la mitad del tercer cuarto del siglo VII a.C. que coincidiría con el reinado de Giges, Entre ellos platos cerámicos con decoración a bandas rojizas, con palmetas y figuras geométricas (Crawford H. Greenewalt, JR., 2010, p.110, nº 93 y 93)

3. Se hallaron una serie de apliques de hueso con figuras animales en la zona extramuraria en el sector HoB a unos 30-70 metros al oeste de las defensas de la ciudad. Estos tipos son comunes en el sur de Rusia y el Cáucaso en el siglo VII a.C. asociados a la cultura cimeria (Ivantchik, 2001, p. 75)

4. Algunas casas de este sector poseían espacios diferenciados con funciones comerciales, encontramos lebetas orientalizantes (Cahill, P. 90, Nº 90, 2010) y platos con decoración orientalizante (Cahill, pp. 91, Nº 37 y 101, 2010).

5. Nicolás de Damasco cuenta una historia diferente en la que la víctima es Sadiate, mientras que autores como Heródoto y posteriores lo denominan Candaules. Esto se ha interpretado por diversos autores como la confirmación de la existencia del *duo nomina* en la monarquía lidia, algo que parece hacerse más evidente conforme comienzan a tomar contacto con el mundo griego. De esta forma mantenía un nombre lidio-hitita y otro griego (Mazzarino, 1947, p. 183-185).

formaría parte del reino lidio. Por ello, cabe pensar que aquello que la tradición griega nos narra no estaría del todo alejado de la realidad histórica en tanto a que en este territorio primero gobernaron los meonios y luego los lidios, que podrían haber formado parte de los propios meonios, ya que Estrabón hace una distinción entre meonios y lidios (XIII, 4,5). C. Talamo (1979, pp.70-85) afirma que realmente los mérmnadas procedían de una rama dentro de los meonios, que eran los lidios, quienes afianzan su poder una vez que Giges, como representante de los lidios, se hace con el trono y desbanca a la dinastía anterior heraclida y de origen meonio.

Lo cierto es que la figura de Giges, supone un antes y un después en lo que se refiere a las dinámicas de interacción en los diferentes territorios y poblaciones del Próximo Oriente, lo que ha permitido que este personaje trascienda a su propia época. Las fuentes no dan una visión clara del primer rey mérmnada. Esto se explica porque la mayoría de aquellos que nos transmiten el ascenso de Giges y sus hazañas lo hacen a partir del siglo V a.C. cuando la figura del rey mérmnada ya se encontraba mitificada y sesgada por la visión de los persas que entonces habían ocupado el territorio lidio. En esta época, los lidios, cuyo imperio había sido aniquilado por los persas, habían adquirido la imagen del “bárbaro oriental”, definiéndose a este pueblo como precedente directo de los persas. A partir de este momento distinguimos diversas representaciones de Giges y tenemos diferentes versiones de la llegada del mismo al poder. Platón en su *República* (2.359 c-e, 2.360 a-e) y Pausanias (3., 417) nos transmiten una imagen de Giges pasiva en la llegada al trono, nada parecido al tirano que describe ya Arquíloco en sus escritos (Fr., 15). En esta versión Giges no es más que un pastor del rey lidio que mientras realiza su trabajo en el campo es sorprendido por una gran tormenta y un terremoto que causa una fractura en el terreno, abriéndose un gran abismo. De este vacío surge un caballo de bronce con dos pequeñas puertas tras las cuales aparece un gran hombre muerto, solo, con un anillo de oro en la mano. Estando éste inconsciente, Giges le roba el anillo y gracias a él adquiere una serie de cualidades como la invisibilidad, que le permitió conquistar a la reina y hacerse con el trono de Lidia.

Este relato se encuentra inserto en una discusión sobre la noción de justicia e injusticia entre Trasímaco, Sócrates y Platón. Sócrates narra esta anécdota para ejemplificar cómo en la naturaleza humana es intrínseca la injusticia, ya que es a menudo el medio más fácil para conseguir un fin y el bienestar personal. Sólo a través de la ley puede frenarse esta realidad humana. Giges se presenta como un individuo que comete por naturaleza un acto injusto que afecta a todo un reino. Este acto lo comete contra Candaules/Sadiate, último miembro de la dinastía Heráclida reinante. En este caso, el anillo simboliza claramente el poder y el hecho de que éste sea de oro podría indicar la importancia que este metal tuvo para los lidios, quienes se hicieron prácticamente con su monopolio.

Apreciamos a través del trato que se le da a la figura de Giges como éste ya en el siglo V a.C., apenas dos siglos después de su reinado, se había convertido en un personaje parte del imaginario mitológico griego, pues en sus hazañas intervienen elementos sobrenaturales unidos a la ética platónica que influirán en gran parte del pensamiento griego de dicho siglo. Bajo la óptica moralizante platónica, el futuro rey mérmnada habría cometido un acto fuera de la ley, que sin duda no podría quedar impune. Otros autores dan un sentido diferente a este asesinato. Según narra el propio Nicolás de Damasco, con esta muerte Giges realmente restaura el orden alterado tiempo atrás por el asesinato por parte de un heraclida de su ascendiente Dásilo⁶. A pesar de ello, con su ascenso había fracturado el equilibrio del microcosmos humano y la dinastía Heráclida iba a ser vengada en la quinta generación, según los presagios del oráculo de Delfos. Esto se debe a que todo acto impuro trae consigo un *miasma* que causa desdicha no solo a quien perpetra el acto sino a toda su generación hasta que esta mancha no se limpie (Hdt. I, 35,3). El castigo en este caso será la caída de todo un imperio que ya Giges había comenzado a edificar, a manos del último representante de esta misma casa: Cresos.

Por otro lado, en la versión de Nicolás de Damasco (Fr., 47), Giges es un sujeto activo que toma plena responsabilidad de lo ocurrido. Este autor lo describe como a un héroe, enfatizando su carácter mítico, un hombre de gran talla, con ambición y valentía. En todas las versiones del relato y también en ésta, Giges es siempre un vasallo del rey de Lidia antes de usurpar su lugar, en este relato formaría parte de la guardia real. Llega a Lidia por petición indirecta del propio rey que pide a su sobrino Dásilo, padre de Giges, que se dirija a la corte, ya que Sadiate/Candaules no había tenido descendencia. Éste envía en su lugar a su hijo, Giges, que se convierte en una persona muy cercana al rey. La estrecha relación que mantiene con el monarca se empaña cuando Giges se enamora de la prometida misia y futura esposa del rey: Tudo. Su intento por conquistarla llega a oídos del rey al que Nicolás llama Sadiate y este decide acabar con él. Giges, cuando conoce el enfado del rey, reúne a algunos enemigos del monarca para asesinarlo y usurpar el trono. En esta narración los actos que comete Giges son totalmente intencionados y realiza toda una trama en contra del monarca lidio movido por el amor que siente por Tudo. Por consiguiente, logra hacerse por la fuerza no sólo con la futura mujer del rey, sino con el trono de Lidia. Algunos investigadores resaltan este momento como crucial puesto que entre los aliados de Giges para tomar el poder podrían estar algunos individuos de origen jonio e incluso carios, lo que explica la estrecha relación que va a tener la dinastía nueva con estas dos poblaciones que se evidencia no sólo a nivel historiográfico sino también arqueológico⁷. La importancia de la intervención jonia en las disputas dinásticas en la

6. Nicolás de Damasco nos dice que esta muerte ya había sido limpiada con el exilio de Meles pero no vengada (Fr., 45).

7. Es evidente que debió de existir un importante núcleo de jonios en Sardes, de familia de mercenarios que habían luchado con los lidios, comerciantes y artistas, pues sabemos que algunos de los tesoros que envió Cresos a Delfos estaban realizados por artesanos jonios, especialmente

monarquía Mérmnada la encontramos en el caso de Pánfaes, un jonio de Priene que le proporciona a Cresos la ayuda económica para conseguir mercenarios y ayudar a su padre en la batalla contra los carios, contienda que le aseguraría el trono que se disputaba con su hermano (*Ael.*, VH., 4, 27).

Los primeros investigadores del reino lidio, como es el caso de Radet, encontraban en este relato la descripción de una revuelta dinástica que situó al clan de los Mérmnadas por encima de los otros dos, los Heráclidas y los Tiloides (1892, p.122). Sería un enfrenamiento fruto de las luchas que podrían tener lugar entre las casas aristocráticas, entre ellas la de los Tiloides, que también se encontraba muy cercana a la monarquía y cuyo candidato al trono era Lixos⁸. Por otro lado, la forma de legitimación de su poder, mediante la fuerza, sería asociada por los griegos como tiránica, por ello Arquíloco reconoce a Gíges como el primer τύραννος (Fr., 15). Por esta causa se ha planteado que el origen de este término fuera lidio y derivaría de la ciudad de *Tyra*, en la que Gíges fue instruido en dicha forma de gobierno por Tirreno. Esta misma palabra podría derivar del término *Tura* que significaba plaza fuerte o acrópolis (Radet, 1892, p. 146). A pesar de estas primeras interpretaciones, autores más modernos se atreven a pensar que realmente esta adscripción del término como lidio fuera una invención por parte de los griegos (Lombardo, 1988, p. 206). Sería sin duda la forma en que los griegos comprendían esta vía a través de la que Gíges había llegado al poder, que se asemejaba a tradiciones orientales, pero que en el ámbito griego no estaba moralmente aceptada especialmente tras la instauración de la democracia ateniense.

Si analizamos la actitud de Gíges en el contexto en el cual nos lo sitúa Nicolás de Damasco, podemos rápidamente asociarla con patrones que se mantuvieron durante siglos en el Próximo Oriente. Podemos encontrar así símiles en el Imperio Asirio ya que la dinastía sargónida también accede al trono en el siglo VIII a.C. usurpando a la dinastía antecesora. Además, la llegada de Gíges a la corte, tal y como se nos dice en el relato de Nicolás de Damasco, se debe a que el rey Candaules/Sadiate no había tenido aún descendencia, por lo que cabe la posibilidad de que rey heraclida hubiera nombrado en un principio sucesor a Dascilo, padre de Gíges, y este último habría ocupado la posición del padre como posible sucesor. Existía en el Imperio Asirio y en el Imperio Hitita la posibilidad de designar al sucesor si así se veía conveniente. Normalmente la persona

samos (Hdt., I, 46), con los cuales tuvo que mantener una relación cercana. A nivel arqueológico podemos constatar una gran presencia de materiales de origen griego, cerámicas milesias, áticas y corintias, algunas de ellas halladas en la parte oeste de la muralla de Sardes, en ambiente doméstico, lo que indica la fuerte presencia de la cultura griega en la capital (Roosevelt, 2009, pp. 64-180)

8. Según Nicolás de Damasco éste fue predicando antes del incidente que Gíges iba a matar al rey, intuyendo la tragedia y esto lo convirtió en un claro enemigo. No obstante, la benevolencia de Gíges fue tal, que tras haber conseguido el trono, perdonó a su enemigo para que este se convirtiera en su aliado (Fr.47). Claramente aquí encontramos un interés por parte de Gíges de mantener la tercera casa más importante de su lado para evitar futuros alzamientos.

elegida solía ocupar el cargo militar más alto en la cadena de mando⁹ y esta información cuadra perfectamente con la que nos proporciona Nicolás de Damasco sobre Giges. Debemos también tener en cuenta que éste es un autor tardío que se sitúa en el siglo I a.C. estrechamente vinculado con la cúpula romana gobernante en Damasco y en Egipto, lo que a su vez le permitió acceder a una gran variedad de documentos y obras de procedencia oriental que hoy se han perdido. Esto explica que su versión de los relatos asociados a la monarquía Heráclida y Mérmnada, tengan un cariz tan diferente, y las descripciones que nos encontramos en su obra se nos tornen distintas a la que la tradición griega transmite a partir del siglo V a.C. Gran parte de su obra estaría basada en la de Janto de Lidia, un historiador de que escribió su obra en griego y que sería prácticamente contemporáneo de Heródoto. Janto, posiblemente habría recogido en su obra los relatos que se habían transmitido sobre la antigua dinastía Mérmnada y las leyendas y mitos a ellas asociadas en la propia Lidia. En su obra encontramos matices mucho más descriptivos y realistas, con menos florituras que lo que nos narran los autores griegos.

Heródoto nos narra una historia ligeramente diferente, donde nuevamente Giges parece impulsado por terceros a tomar el poder. Heródoto, seguramente basándose en Janto de Lidia, da mucho más protagonismo a la reina y mujer del rey que él llama Candaules (Hdt., I, 8). La narración novelesca de Heródoto sitúa a Giges en un segundo plano y lo dota de una cierta inocencia y candidez que no aparece más que en el relato de Platón. En este caso, Candaules pensaba que la belleza de su esposa era tal que debía de ser corroborada por alguien e instó a Giges a que viera desnuda a su mujer para que pudiera confirmarle su parecer. Esta se percató del hecho y puso a Giges en la diatriba de morir o matar al rey y convertirse en su esposo. Giges se vio así obligado a matar a Candaules, forzado por el daño cometido y por el peligro que de por sí, tanto en el mundo oriental como griego, suponía el ver a una mujer desnuda y salir de aquello ileso¹⁰. La propia reina le da las instrucciones para matar al rey y entonces marido, colaborando a la extinción de la dinastía Heráclida y el ascenso de la Mérmnada.

Este relato podría analizarse desde múltiples puntos de vista, desde la cuestión de género o el vínculo de lo femenino con la propia cultura lidia. Sin embargo, el simbolismo que esta historia entraña podría ir más allá si nos acercamos a las

9. En el caso de la monarquía y la sucesión, el rey elegía su sucesor, como el caso de Mursili I que eligió a su nieto Labranas y luego a Mursili que es acogido como hijo adoptivo del rey para poder así designarlo sucesor. Luego Telepinu establece que sucederá al rey el hijo de primer rango, si no es posible el de segundo y si no hay príncipe de nacimiento entonces a la hija se le dará un marido y él reinara. Es probable que esta legislación se hiciera a causa de que antes había más libertad para designar al sucesor por parte del rey (Tálaro, p.116, 1979)

10. No solo desde la perspectiva bárbara, sino desde el punto de vista griego, era un acto inapropiado el observar a una mujer desnuda, que podía traer consigo graves consecuencias, especialmente si se trataba de una divinidad. Ejemplo de ello es el caso del adivino Tiresias, que fue cegado por Atenea, una vez que éste la contempló bañándose desnuda (Apoll. *Bibl.*, III, 6.7).

posibilidades históricas del ascenso al poder de Giges. La mujer de Candaules, Tudo, para Nicolás de Damasco era de origen misio, un pueblo con el que los lidios habían tenido que compartir tierras y poder. La identidad misia de la joven reina podría hacer referencia directa a un pasaje de Estrabón (XII 1,8) en el cual se afirma que la llanura de Tebas les fue arrebatada a los misios por los lidios. El conflicto tuvo que ocurrir en época de Giges, quien conquistando estas tierras habría conseguido una fuerte posición, pues estos territorios le permitirían acceder a todo el norte de Anatolia y a la costa (Tálamo, 1979, p. 72-95). La entrega voluntaria por parte de la reina en Heródoto o involuntaria en la de Nicolás de Damasco bien podría ser un símil que aludiera a este enfrentamiento entre lidios y misios, ya que, desde el punto de vista estratégico y político, esta primera gran hazaña en la que participaron algunos aliados de los lidios como los carios¹¹, podría haber supuesto la conquista por parte de Giges del trono y el inicio del reinado Mérmada.

Teniendo en cuenta esta posibilidad, podríamos explicar la gran importancia que en el relato del acceso al trono de Giges tiene el personaje de la prometida del rey en el caso de Nicolás de Damasco y su esposa en la narración de Heródoto. El simbolismo de la conquista misia a través de la imagen Tudo en el relato de Nicolás de Damasco adquiere algunos matices interesantes, como la pasión y ansia que el experimenta por dicha mujer que le obliga a saltarse el protocolo y a mancillar la estrecha relación que poseía con su pariente y rey Sadiate. Efectivamente, Giges pudo haber conseguido la llanura de Tebas gracias a su posición en la guardia real que posiblemente le permitiera una cierta libertad a la hora de convocar tropas en nombre del rey y llamar a aliados como los carios. Pudo hacer un movimiento que el rey Heracles no podría haber previsto, como era la toma de aquel territorio. La asociación simbólica que existe en la mitología greco-latina entre la conquista de un territorio y la posesión de mujeres se remonta a grandes conquistas como la que aparece en la Guerra de Troya, con Helena como elemento conflictivo, o la de Cartago con Dido y su pasión por Eneas.

EXPANSIÓN TERRITORIAL Y POLÍTICA DEL REINO LIDIO

CONQUISTAS TERRITORIALES Y ARTICULACIÓN DEL ESPACIO

Una vez que Giges se hace con la llanura de Tebas, se convierte en un punto clave para la administración y el control del territorio del creciente reino lidio, ya que el propio Cresus sería *archon* de Adramitio, situado en dicha llanura (Nic. Dam. Fr.65), ciudad que según Estrabón fue fundada por los lidios (XIII, 65). Se trataba de un punto

11. Plutarco en *Las cuestiones griegas* (Mor. V, 45, 302^a), asegura que el hacha que poseía la estatua de Zeus de Caria había sido robada por Heracles a Hipólita y había estado bajo la custodia de los gobernantes lidios hasta que, una vez que muere Candaules, el último Heracles, es llevada a Caria por Arselis de Misala, cómplice de Giges en esta contienda.

estratégico desde el cual la expansión del reino tendría lugar hacia el oeste y el norte de la península de Anatolia. La presencia lidia en este territorio le facilitaría el acceso a zonas cercanas a Pérgamo, que poseían una importante riqueza minera a la que Estrabón hace referencia cuando afirma que la riqueza de Tántalo, héroe ligado a la geografía lidia provenía de las minas de Frigia y de Sepilo, las de Príamo de Astira, cerca de Ábidos y las de Giges, Aliates y Creso de las minas entre Atarneo y Pérgamo (XIV, 28). Todos estos territorios se encontraban bajo el poder de los mérmnadas, pues Estrabón (XIII, 1, 17-22) asegura que toda la región del valle del Gránico estaría bajo el control lidio a mediados del siglo VII a.C., así como la Troade y el Helesponto. Tal y como afirma C. Talamo es muy probable que Giges y sus sucesores quisieran hacerse con todo el territorio por el cual pasaba el río Pactolo, de donde obtenían buena parte del electron con el que más tarde Aliates comenzaría a fabricar las primeras monedas¹². Este rey lidio en torno al 630 a.C. comenzaría a emitir monedas y fueron halladas las primeras de las cuales se tiene constancia en el depósito de una de las bases del Artemision de Éfeso con el texto epigráfico de “KUKALIM” y “WALWET”, es decir “de Giges” y “de Aliates”. Se ha pensado, por la distancia cronológica de estas monedas en cuanto a la época de Giges, que el nombre del rey aquí podría hacer referencia al oficial encargado del tesoro real, mientras que en el caso de Aliates sí que haría referencia al rey lidio (Wallace, 2006, p.37-48). Wallace opina que es probable que el sello con el que se hiciera esta moneda fuera de la época de Giges y se usara con otros fines anteriormente, lo que explicaría la aparición del nombre en estas monedas.

Lo que realmente buscaba Giges con sus primeras conquistas era monopolizar las minas de oro de la zona para así hacerse con el control de dicho metal y de las rutas comerciales que pasaban a su vez el Helesponto en dirección a Oriente y a Grecia. Desde este punto de vista se entiende el éxito comercial de los lidios que a través de la historiografía se nos ha transmitido. Así, Heródoto nos dice que fueron los primeros en establecer hospederías y lugares estables de intercambio comercial (Hdt., I, 94, 3). El control de las rutas comerciales del Próximo Oriente y el monopolio de los metales preciosos como el electron, la plata y el oro, convirtieron al reino lidio en uno de los más influyentes de toda Anatolia ya en el siglo VII a.C. Gracias a esto, las ciudades jonias de la península comenzaron a acuñar moneda alrededor del 600 a.C. y debido a sus amplias redes comerciales, fueron los griegos los encargados de distribuir el uso de la moneda por todo el Mediterráneo (Akurgal, 1962, pp. 367- 369).

En efecto, la llegada de Giges debió de suponer un cambio notable en el entorno geográfico que poco a poco acabaron por conquistar, y también significó una diferencia

12. Este era una aleación de oro y plata con el que se fabricaron las primeras monedas. Según parece, ya entonces pudo ser posible la separación de ambos metales de la aleación, y así facilitar la obtención del oro (Talamo, 1979, pp. 94-95). En el sector PN en Sardes se han encontrado zonas asociadas al tratamiento del metal y a la separación del oro y la plata del electron en la época de Creso (Ramage, y Craddock, 2000, pp. 40-95)

en el interior del propio reino lidio. De hecho, C. Talamo entiende que el ascenso de la dinastía Mérmnada se tradujo en un acto de dislocamiento y redefinición étnico-geográfica del área lidia-meonia, de donde provenían los Mérmnadas. Esto se traduciría en un cambio radical interno, con una nueva monarquía estructurada y asociada a la capital, Sardes (Talamo, 1979, p. 81-91). No solo se produjo una diferencia en el interior del reino, sino en el vínculo que se comienza a atisbar con los griegos del Este. Así, Giges inicia la expansión del territorio lidio hacia la costa, enfrentándose a las ciudades griegas. En el 680 y el 670 a.C., invade las ciudades de Mileto, Colofón y Esmirna. En esta última ciudad se aprecia a nivel arqueológico la destrucción en algunas zonas, como en el templo de Atenea, que podría coincidir con la toma de dicha ciudad por Aliates, padre de Cresos (Hdt, I, 16). Según recoge Estrabón (XIV, 1, 37) el rey lidio obligó a los habitantes de Esmirna a establecerse en núcleos menores, ya que había quedado la ciudad casi totalmente destruida tras el ataque.

En el caso de Colofón, se convirtió en una de las ciudades griegas donde la influencia lidia fue más notable¹³. Jenófanes de Colofón¹⁴ en su obra nos transmite que la élite aristocrática solía vestir con túnicas púrpuras, y perfumes y ungüentos lidios (Fr., 3). La asunción de la cultura y la estética lidia por parte de la élite de Colofón trasluce el estrecho vínculo que debió existir entre la élite de ambas esferas. Esta relación se halla asociada a la existencia de un *genos* lidio en Colofón, en Cumas y Esmirnia, que se prolongó hasta época romana, fundado por un tal Ardys, relacionado con el hijo de Giges que en algún momento se dice que se refugió en estas ciudades (Ramsay, 1918, pp. 219-283). Ambos casos se han vinculado con los mercenarios griegos que tuvieron una gran importancia dentro de las filas del ejército lidio y que, probablemente, establecieron alguna relación clientelar o matrimonial que explicaría la adquisición de dicho nombre. A nivel arqueológico esta interacción se aprecia en el santuario de Claros, situado también en Colofón, donde se constata tras el ataque de Giges a la ciudad una gran monumentalización del santuario (Geniére, 2007, p. 180).

La guerra contra los enclaves con población griega continúa durante todo el reinado de Giges y Aliates, como es el caso de las campañas contra los magnesios que añade Nicolás de Damasco (Fr., 63). En teoría, también Focea iba a ser desde este momento un enclave importante, mencionado por la propia Safo como ciudad distribuidora de productos lidios (*Od.*, V, 90). El interés de los mérmnadas por ella se explica por las

13. En el caso de Colofón la ocupación lidia debió de ser relativamente larga, pero aun así, debido a lo poco que se halla excavado, no podemos encontrar pruebas arqueológicas claras de ello. Se constatan monedas lidias con leyendas que hacen alusión al río colofonio, el Valves o Ales (Mazzarino, 1947, p. 194).

14. Se trata de un poeta y filósofo griego que vivió a caballo entre los siglos VI y V a.C., cuyas obras solo se conservan de forma fragmentaria a través de citas de otros autores posteriores, entre ellos Diógenes Laercio. En nuestro caso nos interesa el análisis de la sociedad que realiza en su época, siendo testigo de la importante presencia de la cultura lidia en su ciudad natal: Colofón.

dimensiones que tuvo que tener, ya que sabemos por las excavaciones de 1989, que en el siglo VI a.C. esta ciudad tendría un perímetro murario de 5 km, siendo una de las ciudades jonias más importantes de la zona. El influjo lidio se mantuvo aquí en el tiempo, pues cerca de este enclave hay una serie de tumbas de tipología lidia cortadas en el monte Maltepe (Özyigit, 1994, pp. 77- 96).

Estas incursiones siguieron en el reinado de su descendiente Aliates, quien tomó Priene¹⁵ y continuó la larga guerra iniciada con Mileto. El conflicto se prolongó durante once años y ninguna comunidad jonia a excepción de los quiotas prestaron ayuda a los milesios. Cuando acabó el enfrentamiento, las tropas de Aliates quemaron involuntariamente el santuario de Atenea Asesia. A causa de este acto, Aliates enfermó y la Pitia de Delfos le encomendó que reconstruyera el templo y con ello, concretó una tregua con Trasíbulo, el tirano de Mileto. Es posible que la reconstrucción del templo fuera una de las cláusulas establecidas en la tregua, que iba a significar el mantenimiento de unas relaciones estrechas entre el reino lidio y los milesios. Eran de vital importancia los pactos y las cláusulas de estos para las potencias proximorientales, como era el caso del Imperio Asirio cuya imposición a través del *adē* ponía a las ciudades totalmente bajo su poder, les ofrecía protección y ayuda a cambio de la total sumisión, lealtad y tributo, imponiéndoles la prohibición de establecer alianzas con otras potencias (Luckenbill, 1972, pp.4). Posiblemente el pacto que realizó Aliates con Mileto tendría algunas cláusulas similares como el pago de tributos, la ayuda militar y la lealtad. Este tipo de acuerdos solían encontrarse respaldados por el auspicio divino y probablemente este tratado debió a su vez verse reflejado en el santuario de los Bránquidas en Dídima, donde se halló un lingote con epigrafía lidia (Graves, 2009, p. 34). Como veremos más adelante, serán muy importantes las relaciones que van a establecerse entre milesios y lidios, donde el santuario de Dídima ocupó un importante lugar como mediador entre ambos. Es interesante el apreciar la diferencia que supone el comportamiento lidio en su ámbito de actuación, ya que en la mayoría de los casos, los acuerdos como el *adē* asirio u otros solían encontrarse respaldados por las divinidades propias de la potencia que imponían dicho pacto, que en este caso serían los lidios. En cambio, en la mayoría de los casos que se constatan en la monarquía Mérmnada, son las deidades griegas las que amparan este tipo de acuerdos. Datos como estos nos ilustran sobre la utilización de los santuarios como una vía de aproximación usada por la dinastía Mérmnada reiteradamente para conseguir una relación favorable con los griegos, a pesar de que estos se encontraran bajo el control lidio.

Otras ciudades como Clazómenas¹⁶ y Éfeso también se vieron presionadas por la potencia lidia. La relación que va a establecerse con esta última será quizás la más sólida

15. Esta ciudad debió de mantener estrechas relaciones con la monarquía lidia, ya que es un jonio de esta ciudad quien acude a la ayuda de Creso, un tal Pánfaes, cuando éste necesita dinero para comprar mercenarios y ayudar a su padre (Ael., *VH.*, 4, 27).

16. El ataque lidio no parece haber dejado rastro arqueológico, aunque sí la ocupación que

de todas, la política matrimonial que establece Giges con los gobernantes de esta ciudad se extiende hasta el final de la monarquía Mermnada. Giges casa a una hija suya con Melas, gobernante de dicha ciudad y más tarde su hijo Ardys, casará a su hija, hermana a su vez de Aliates, con Melas II. El descendiente de esta última unión, Píndaro, sería quien se rebelaría ante Cresos mucho más adelante (Ael., *VH* 3, 26).

El interés por estas ciudades era claramente estratégico. Mileto y Priene, en el golfo de Latmos y Clazómenas se encontraban situadas en un puerto natural, abierto al Mediterráneo, facilitando así el intercambio comercial por vía marítima y el contacto con el otro lado del Egeo, donde los griegos continentales actuarían de puente para la distribución de los productos lidios. En el caso de Éfeso, la ciudad se encontraba estratégicamente situada para favorecer los contactos con la población griega y reforzar el control sobre las rutas hacia el interior de la península. El intercambio comercial y cultural sí se encuentra atestiguado arqueológicamente, especialmente, con la influencia de la cerámica lidia, que en el siglo VI a.C. fue copiada por los talleres efesios. Algunos de estos tipos cerámicos con barniz entreverado se han encontrado en el Artemision de Éfeso, por lo que debieron formar parte de ofrendas de lidios (Kerschner, 2007, pp. 221-230). Estos testimonios nos permiten asegurar que este templo pudo ser uno de los centros que más frecuentaban, ya que en esta zona se constatan arqueológicamente una mayor cantidad de materiales y epigrafía lidia. La aparición del uso de esta lengua y de esta escritura también es un parámetro a través del cual podemos medir la interacción del mundo lidio con las poblaciones de origen jonio. Sabemos que tanto en Mileto como en Éfeso se entendía el lidio y se conocía relativamente bien, por lo que deducimos que llegó a ser una segunda lengua para muchos de los habitantes de estas ciudades¹⁷. Lo mismo pudo ocurrir con el griego para los lidios, pues Janto es considerado un autor de Lidia que vivió mediados del siglo V a.C., que escribe en griego. Es muy probable que también esta fuera una lengua importante en este reino. Kears (2003, pp. 25-30) afirma que existió además un considerable intercambio lingüístico entre ambas culturas y que la lengua griega adoptó algunos términos lidios como: *tirano*, *palmus*, *kawes*¹⁸, *Klamidion*¹⁹.

INTERACCIÓN CON LAS POBLACIONES GRIEGAS

Con Giges comenzó una nueva etapa que se caracterizó por la expansión de Lidia con la consecuente inclusión de las poblaciones griegas que habitaban en Anatolia. Es muy probable que el contacto entre ambos mundos fuera fluido desde los inicios del propio reino lidio, a causa de la gran cantidad de mercenarios jonios, que junto con los

sufrió (Ersosy, 2007, p. 158)

17. Para ello ver los estudios relacionados con los documentos epigráficos hallados en Mileto y Éfeso en Graves, 2009, pp. 31-75.

18. Forma en que eran denominadas las sacerdotisas de Artemis.

19. Túnica de mujer típica de lidia ya mencionada por Safo (*Od.*, V, 90).

carios, formaban parte de su ejército (Boardman, 1979, p. 88). Heródoto nos dice que el propio Gíges enviaría a los jonios a luchar junto Psamético I en Egipto²⁰ en contra de la potencia asiria. Los griegos jugaron en este momento un papel estratégico, como contingente de guerra, y se convirtieron en una parte indispensable en la infantería lidia. En este enfrentamiento vencieron a los asirios, con los cuales los lidios rompieron la alianza que habían establecido (Cogan, y Tadmor, 1977, pp. 65-85).

A través de este episodio podemos deducir que debió de existir un importante núcleo de jonios en Sardes, de familias de mercenarios que habían luchado con los lidios no sólo en la contienda egipcia, sino en otras de las cuales no tenemos certeza a través de las fuentes escritas. También convivirían en el espacio lidio comerciantes y artistas, pues sabemos que algunos de los tesoros que envió Cresos a Delfos estaban realizados por artesanos jonios, especialmente samios (Hdt., I, 46), con los cuales tuvo que mantener una relación cercana la dinastía Mérmnada. A nivel arqueológico podemos constatar una gran presencia de materiales de origen griego, cerámicas milesias, áticas y corintias, algunas de ellas halladas en la parte oeste de la muralla de Sardes, en ambiente doméstico, lo que indica la fuerte presencia de la cultura griega en la capital (Roosevelt, 2009, pp. 64-180). Dentro de este contexto podríamos entender la importancia que para los lidios tenía el mantener lazos fuertes con este pueblo y el tener a sus dioses de su parte. Para ello recurrieron a la figura del oráculo de Delfos, al que ya el rey frigio Midas se había vinculado.

Según nos cuenta Heródoto (Hdt. I, 8) Gíges reúne al pueblo en asamblea, *gerousia*, para que ésta emita su decisión en relación a su candidatura al trono y al no llegar a ninguna respuesta clara, Gíges decide mandar emisarios al oráculo de Delfos para ratificar su posición y para asegurarse una respuesta favorable, envía una serie de regalos²¹. Efectivamente, Apolo aceptó su candidatura al trono del reino lidio y el propio Heródoto afirma que el dios protegería siempre a esta dinastía, hasta que llegara el momento de su caída. En este pasaje tenemos dos cuestiones interesantes a analizar: el hecho de que el pueblo participe en una asamblea en sentido griego y el por qué se dirige al oráculo de Delfos teniendo otros como el de Dídima en su territorio. En el caso de la denominada *gerousia*, se trata de un concepto griego que alude a un consejo de ancianos al cual tenían acceso sólo familias de un *status* determinado en la antigua Esparta. Sabemos que en la corte de los reyes orientales existía un consejo que en ocasiones solo ejercía un poder consultivo, pero que a veces también tenía poder político y judicial, como era el caso del *pankus*, la asamblea hitita de la cual nos habla Telepinu en sus textos. Ésta tenía el poder de juzgar incluso algunos delitos de sangre y solía tener una influencia importante en la elección del sucesor al trono (Beckman, 1982, pp. 435-442). En este caso podemos

20. Éste había ido a consultar al oráculo de Latona, que le aseguró que hombres de bronce llegados del otro lado del mar iban a ayudarlo en su victoria. (Hdt., II, 72)

21. Según Heródoto (I, 15-16) Gíges manda seis cuencos de oro y plata que pesan 30 talentos, que estaban en el tesoro de los corintios en su tiempo.

interpretar que se trataría de la visión griega sobre una institución que podría asemejarse a la *gerousia* griega y al *pankus* hitita, que formaría parte del sistema político lidio, teniendo la decisión final sobre el candidato al trono. A nivel arqueológico, en el campo 49, en el centro de la ciudad de Sardes, se han encontrado unas terrazas de caliza donde se piensa que podía haberse situado el lugar donde se reuniría la asamblea con sede en Sardes, teniendo en cuenta que ésta habría sido designada como capital posteriormente, es posible que este espacio fuera de época de Cresos (Cahill, 2010, pp. 88).

A pesar de la importancia que podría haber tenido la asamblea como órgano en el sistema lidio, parece que en el caso de Gíges la última palabra se deja al oráculo de Delfos. Se ha barajado la posibilidad de que estos partidarios de Gíges que acuden en armas junto a él a la asamblea en el relato de Nicolás de Damasco, pudieran ser entonces de origen jonio. Debería de haber bastado la decisión de dicha asamblea para que Gíges pudiera ser investido como rey, sin embargo, no parece ser suficiente en este caso y es necesaria la ratificación de Apolo. La relación que establece Gíges con el dios es mantenida por toda la dinastía Mérmnada, siendo el último de la casa, Cresos, quien más lo consultó (Hdt. I. 46-53; 69-70; 92). Por lo tanto, esta decisión por parte bien de la asamblea o bien de Gíges de consultar al oráculo de Delfos, nos permite pensar que la posición de la población jonia en el reino lidio era muy influyente, quizás por el hecho de que eran mercenarios fundamentales para las conquistas que realizaría Gíges.

La ratificación por parte del dios Apolo formó parte de la estrategia de la dinastía Mérmnada para la articulación de los territorios que poco a poco comenzaron a formar parte del reino lidio, entre los cuales se encontraban las ciudades griegas de la costa de Anatolia, ante las cuales sería mucho más fácil presentarse como un protegido de su deidad más representativa. Como ya hemos visto anteriormente, no es este el único santuario griego con el que la dinastía estrecha importantes relaciones. Hemos de suponer que con el de Claros también estableció fuertes lazos y con el de los Bránquidas en Dídima (Graves, 2009, p.34). Heródoto cuenta que las ofrendas que realizó Cresos cuando dudaba en su estrategia contra los persas en el templo de los Bránquidas (Hdt., I, 92), tenían el mismo valor y peso que las de Delfos, muy posiblemente por que este era uno de los santuarios más importantes en Anatolia que pudo ser frecuentemente consultado por los lidios.

Cuando Heródoto escribe *Historias*, la obra a través de la cual tenemos la información más completa sobre los mérmnadas y su relación con la población griega, habían finalizado las Guerras Médicas, que supusieron el primer enfrentamiento abierto entre Oriente y Occidente. Fue Atenas quien se tituló como la vencedora de estas arduas guerras y en época de Heródoto era la que poseía un mayor poder sobre el santuario de Apolo en Delfos, que había tenido un papel crucial en el conflicto. La relación de los lidios con el santuario, cobra importancia en el relato del historiador de Halicarnaso y esto trasluce la importancia que para los griegos había tenido la estrecha relación que

se estableció en época de los mérmnadas con los lidios. Heródoto visitaría el santuario alrededor del 440 a.C. (Parke, 2011, p. 209) y quizás entonces los tesoros más destacados que poseía el santuario eran los dedicados por el último rey lidio, Creso. Debió realmente ver estos dones porque nos da una detallada lista de todo lo que envió: un león de oro puro, una estatua de una mujer también de oro, dos cráteras de oro y una de plata, que usaron los délficos para las teofanías, cuatro vasijas de plata, aguamaniles de oro y plata. Por si fuera poco, inmoló tres mil cabezas de todo el ganado sacrificable y levantó una enorme pira con lechos repujados de oro y plata con vestidos púrpuras, copas y túnicas y a todo ello prendió fuego. Según dice Heródoto, en esta pira colocó objetos que el propio pueblo lidio donó (Hdt., I, 46-53). También afirma que los tesoros que donó Giges pasaron al tesoro corintio (Hdt., I, 15) y que tras el incendio que se produjo en el templo de Apolo en Delfos en el 548 a.C. (Pau., X, 5, 13), muchos de los tesoros de Creso se incluyeron en este tesoro, que según nos dice Heródoto, se encontraba más alejado y protegido (I, 50, 3). Para este autor los lidios comprendieron el sentido que para la población griega tenía el propio oráculo y por ello actuaban ante él como lo hacían los griegos. Quizás sea este uno de los motivos por los cuales Heródoto define a los lidios como los barbaros más afines a los griegos (Hdt, I, 94).

Este vínculo aparece en una situación en la cual el reino lidio gozaba de la supremacía en Anatolia como principal potencia articuladora de gran parte de este espacio geográfico del cual formaba parte la población griega. De hecho, Heródoto cuenta que en época de Creso, habían sido sometidos al poder lidio los frigios, misios, mariandinos, calibes, paflagonios, tracios, tinios, bitinios, carios, jonios, eolios y panfilios (Hdt. I, 28). Creso se habría hecho así con prácticamente toda la península a mediados del siglo VI a.C., siguiendo el camino que Giges ya había trazado. Esto explica el interés por parte de la aristocracia griega por adquirir los lujosos productos lidios, artículos con los que comerciaba dicho pueblo que se había hecho casi al completo con las rutas propicias para ellos. Este monopolio comercial explica las tempranas alianzas con los asirios, babilonios y egipcios en época de Giges y con los medos más tarde, para asegurarse así el continuo control del comercio en Oriente. Podemos pensar que incluso fueran estos mediadores para la venta de productos de manufactura griega en Oriente, ya que las alianzas firmadas con las ciudades griegas les permitían el libre comercio. Si tenemos esto en cuenta, es fácil comprender el pronto interés por los asentamientos griegos del norte de Anatolia y del Mar Negro, donde no tuvieron tanto éxito como en las ciudades jonias de la costa donde comerciaban con sus productos: los tejidos transparentes, las ropas púrpuras, los tocados y las joyas de oro. Según nos cuenta Heródoto, por aquel entonces solo podían obtener este metal los griegos a través de los lidios (Hdt., I, 69) y por ello más tarde la influencia lidia se extendería a Corinto (Hdt. III, 48) y a la Atenas de los Alcmeónidas (Hdt, VI, 125). Más allá del oro, también eran conocidos los lidios por los ungüentos, perfumes y la joyería, que eran productos apreciados por la aristocracia griega cuyo gusto

compartía Safo²² y despreciaba Jenófanes de Colofón. El propio Anacreonte de Teo habla de la *lydopatheis* (Fr., 481), su adicción patológica a la forma de vida lidia.

LOS ORÍGENES DE LA DINASTÍA MÉRMNADA Y LA MITOLOGÍA GRIEGA UNIDA AL TERRITORIO ANATOLIO

LA GENEALOGÍA HERÁCLIDA

En el momento en el cual la implicación de los lidios en el territorio anatolio se hizo evidente y comenzaron a interactuar de forma cada vez más activa con las poblaciones que habitaban dicho territorio, aparecieron una serie de construcciones genealógicas para justificar sus acciones en diferentes zonas geográficas. La dinastía Mérmnada crea por un lado, un vínculo con los frigios, de los cuales se hacen herederos a través del héroe epónimo Lidus, hijo de Atis (Hdt., I, 7; 94, Nic.Dam. Fr. 15), estrechamente relacionado con la diosa frigia Cibele, cuyo culto también iba a mantenerse en el reino lidio (Munn, 2006, p. 114). Este héroe iba a dar origen a la dinastía de los atálidas, anterior a la heráclida con la cual justificaban la apropiación de los territorios tradicionalmente asociados al antiguo reino frigio. Por otro lado, una vez que estrecharon relaciones con los griegos del Este y comenzaron a hacerse con sus territorios, surgió la necesidad de crear un lazo de unión entre ambos mundos y éste viene dado por el héroe civilizador por excelencia: Heracles. El culto de este dios aparece en Lidia aproximadamente en el siglo VI a.C. y se asocia de alguna manera la constatación del mismo como la ratificación de la inclusión de dicho héroe en el imaginario lidio (Mazzarino, 1947, p. 172). Es en este mismo momento, cuando se presenta la necesidad de estrechar lazos cada vez más fuertes con los griegos, que se hallaban prácticamente incluidos en el territorio lidio. Esta construcción comenzaría entonces a elaborarse alrededor del siglo VI a.C., o quizás a finales del VII a.C., para que la población griega integrara en su estructura ideológica, étnica y cultural al elemento lidio, puede que no como propio pero sí como un pariente cercano²³. La inclusión de dicho héroe unido al origen de este pueblo y al de la dinastía mérmnada forma parte del mecanismo que debió activar Giges para la integración de la población griega en el reino lidio, evitando que esta se revelara constantemente ante un poder externo o ajeno.

22. “Finas mascaradas lidias y púrpura... Mnasiste ha enviado desde Focea hermosos regalos lidios” (V, 90). Son algunos los fragmentos de esta poeta que destacan lo maravilloso de los elementos lidios, y también el de las lidias que eran acogidas en su escuela (Frs., 16, 39, 96, 98, 132)

23. El nombre más común con el que se conoce al último de los Heráclidas, Candaules, se cree que era un título religioso que significa probablemente que el rey estaba protegido por el dios lidio Sandón, al que los griegos identificaban con Heracles, y Candaules es un epíteto lidio aplicado a Hermes y que significa “el que estrangula a los perros” (Schrader, 1992, p. 84)

Según nos cuenta Apolodoro, Heracles, tras cometer un acto de locura que provocó la muerte de Ífito, fue castigado a ejercer la esclavitud durante tres años. Lo compra entonces Ónfale, hija de Yárdano y reina de Lidia al haber heredado el trono de su marido Tmolo (Apoll. *Biblioth.* 2.6.3). La reina hace que Heracles sirva en su gineceo entre mujeres y éste se enamora perdidamente de ella, dejando que se apropie incluso de la piel del león de Nemea y su clava, quedando totalmente desarmado²⁴. En este relato la reina lidia Ónfale representa la identidad lidia tal y como era entendida desde mediados del siglo V a.C. y especialmente en época clásica y helenística, cuando Lidia se encontraba bajo el influjo persa. Heródoto nos dice que los lidios eran un pueblo aguerrido, y esta es la visión que debieron de tener los habitantes de los territorios que se encontraban bajo su mando entre los siglos VII a.C. y VI a.C. Más tarde, por contagio de los persas y la idea que los griegos transmitieron sobre ellos y la noción del bárbaro oriental, los lidios se convirtieron en un pueblo afeminado, lleno de exotismo y lujos. Esto último sí que aparece ya recogido en poemas de Safo, como hemos visto anteriormente, el lujo, las telas transparentes y los bellos tejidos²⁵ y perfumes se asociaban ya en el siglo VII a.C. con los lidios que eran los principales productores de estos materiales, como podemos apreciar en el contexto arqueológico donde los *lidyon* de producción lidia o griega aparecen por todo el mediterráneo.

Ónfale representaba la identidad lidia y tras la narración de dicho mito la imagen de la reina cambia como la de los lidios también lo hizo. Heracles representaría entonces la identidad griega: se trata de un héroe civilizador desde sus orígenes más remotos e iconográficamente aparece en un principio junto a los primeros y más famosos trabajos como el León de Nemea o el Jabalí de Erimanto en el siglo VII a.C (Dietrich, 2014, pp. 2-38) El héroe también aparece frecuentemente en la *Iliada* vinculado a otras zonas de Anatolia como la Tróade e Ilion, ciudad que también tuvo que destruir Heracles por la falta de cumplimiento de una promesa realizada por el rey Laomedonte. En este caso apreciamos como este personaje se establece como precedente a la acción que van a llevar a cabo los aqueos con Aquiles al frente en la Guerra de Troya (*Il.* XX, 144), como héroe civilizador previo al contacto de los griegos con los habitantes de Oriente

Heracles es un semidiós realmente singular, ya que tal y como encontramos en las afirmaciones de Blázquez (1983, pp. 21-38), es un héroe que se desplaza por el orbe a medida que los griegos van asociándose a diferentes territorios, siendo así de los primeros personajes vinculados con Anatolia, más tarde lo encontramos en Magna Grecia e Hispania. En el caso de Lidia y el mito que lo relaciona con Ónfale, Heracles representa

24. Esta información nos la proporcionan ya autores de época helenística romana como Plutarco (*Mor.X.* (785E)) cuando en este episodio la figura de Heracles se feminiza casi en su totalidad bajo el poder de Ónfale, hecho que no aparece tan claro en los autores griegos.

25. Relacionado con la importancia de las telas en Lidia tenemos en mito de Aracnae que también se sitúa en Lidia y que claramente es un recurso que explica el valor que los tejidos lidios tenían para los jonios y los griegos occidentales (*Ov. Met.* VI, 1-45).

en este relato la unión entre ambos pueblos, y simboliza el *status* que en la tradición greco-latina se estima que tenían los griegos en Anatolia durante el apogeo lidio. La humillación que sufre Heracles como esclavo en el gineceo de una reina extranjera podría hacer referencia a la situación de “esclavitud” que Heródoto afirma que sufría el pueblo griego al estar sometido al lidio (I, 156, 2). Sin embargo, Heródoto cuando explica la genealogía de la dinastía Mérmnada afirma que Alceo sería hijo de Heracles y una esclava del rey lidio y no de una reina (Hdt. I, 7). Quizás Heródoto pretende restarle importancia a este mito o recibe una información diferente. El hecho de que Heracles fuera reducido a la esclavitud no le priva de sus dotes y misión civilizadora, pues mientras que Heracles trabaja como esclavo para la reina lidia aprovecha para eliminar a malhechores de la zona como los cercopes o los itonios que abatían el país (Diod. Sic. IV, 31). Agradecida, Ónfale, le da un hijo a Heracles²⁶.

No es este un hecho aislado ya que Heracles deja descendencia en todos los imperios orientales, pues su hijo Ninus es considerado por la historiografía griega como fundador del Imperio Asirio, mientras que Belus, otro vástago suyo, estaría estrechamente relacionado con Babilonia (Hdt, 1,7; 1, 2). Heracles es el pretexto que da forma a estos imperios, a su vez emparentados con los espartanos y los argivos de Macedonia, que también poseían un origen heraclida (Munsun, 2014, p. 349). El uso de Heracles específicamente como héroe fundador de la dinastía Mérmnada no es casual, ya que es el personaje mitológico que los griegos solían utilizar para incluir dentro de su imaginario mitológico y real a pueblos con identidades totalmente diferentes a la suya pero con los cuales mantenían una relación cercana, ya fuera a nivel económico, político o comercial.

LAS AMAZONAS DE ANATOLIA

Heracles también se vincula simbólicamente con la subida al trono de Giges a través de un nuevo relato diferente. Se trata del ya citado mito del Zeus Cario transmitido por Plutarco, en el cual Candaules/Sadiate, como último heraclida, guardaba el hacha que Alceo, el hijo de Heracles, había traído a Lidia en su llegada a estas tierras. Este hacha o *labrus* es la que dedica al Zeus cario Arselis de Misala, jefe del ejército de mercenarios carios bajo el mando de Giges (*Mor.* V, 45, 302^a). Este *labrus*, tiene un especial interés ya que fue con el que Heracles quitó el cinturón a la amazona Hipólita. Dicha hazaña formaría parte del noveno trabajo que le manda el rey Euristeo a Heracles y del cual encontramos las primeras representaciones iconográficas en el siglo VI a.C.²⁷ Las amazonas son otro elemento recurrente de la mitología griega asociado a Oriente y a las poblaciones que en el imaginario griego eran comúnmente conocidas como “bárbaras”: Por ello no es extraño

26. Según Diodoro afirma (IV, 31) ya había tenido un hijo con una esclava de ella, una información que claramente podría venir de Heródoto (Hdt. I, 7)

27. Hallamos paralelos en algunas ánforas de figuras negras, entre ellas el ánfora del museo de Rodas datada entre 520-500 a.C. (Dietrich, 2015, f.6)

que sea Heracles quien luche contra ellas desde un primer momento, ya que es el héroe civilizador por excelencia. Más tarde, otros grandes personajes también estandartes de la civilización lucharían contra ellas, como Aquiles (Apollod. Epit. E.5.2) o el propio Alejandro que las encuentra cerca de la India (Plut., *Alexander*, 46.).

Las amazonas se ubicaron en un inicio en Troya, en la zona del Ponto, y son mencionadas en la *Iliada* como aliadas de los frigios y los troyanos (III, 189). Según Diodoro, en época anterior a la guerra de Troya, conquistaron todo el territorio de Tracia a Siria hasta que Heracles paró su expansión matando a Hipólita (II, 45-46). A partir de este momento, las amazonas aparecen estrechamente ligadas al territorio anatolio, incluso a nivel cultural, pues las construcciones tumulares que se atribuyen a enterramientos frigios y lidios fueron interpretados como monumentos relacionados con las amazonas (Mayor, 2014, p. 40). La presencia de estos personajes en el territorio se hace patente en el origen incluso de ciudades con una importante población griega como es el caso de la propia ciudad de Éfeso que fue fundada por la amazona Esmirna (Estr. XIV, 4. 1). Otras ciudades como Cime, Mirina o Sisirbe fueron también fundadas por amazonas según Estrabón (XII, 3.2: XIV 1.4).

Las amazonas eran un elemento importante en el imaginario griego, se trataba de una construcción que reflejaba la alteridad mitificada, en la cual se mostraba la desmesura e inmoralidad opuesta a la imagen que los griegos cultivaban de sí mismos. Apreciamos como el vínculo que tienen estos personajes con la noción de bárbaro es evidente cuando encontramos gran parte de la iconografía referente a ellas tras la victoria de Atenas sobre los persas en las Guerras Médicas²⁸. Cuando Pericles decide realizar el Partenon, un monumento para el pueblo de Atenas y su diosa epónima, no puede evitar colocar en ella una escena de amazonomaquia, posiblemente similar a la que Cimón hizo pintar en la llamada “Stoa Pintada”, al rededor del 480 a.C. Stewart (1995, pp. 151-195) afirma en sus estudios que la coincidencia entre recurrencia iconográfica de las amazonas y las Guerras Médicas, no son fortuitas. Las amazonas constituirían un símil alegórico de los persas, que por sus comportamientos y vestimentas eran catalogados por los griegos como individuos feminizados. Pronto se extendería esta visión de bárbaro al resto de pueblos catalogados como tales más allá de los persas. A través de ello Pollit (1974, pp.174-189) explica la tendencia a que estos personajes aparezcan asociados a los centauros, pues ambos son una alegoría de la barbarie, opuesta al *ethos* ateniense.

La cuestión se torna aún más interesante cuando encontramos este elemento propiamente griego, como es la noción en sí de las amazonas, asociada al mundo lidio. Lo hallamos en un único fragmento de Nicolás de Damasco en el cual nos dice que Giges contrata a un rapsoda, Magnes de Esmirna, para que narrara sus hazañas (Fr.62).

28. En el siglo V a.C. aparecen numerosos vasos cerámicos de figuras rojas donde las amazonas son las protagonistas. También las encontramos en el propio Partenón que manda a construir Pericles tras el final de dicho conflicto (Stewart, 2014, pp. 580-597)

La historia cuenta que su aspecto y su forma de vestir eran realmente particulares y el rey lidio se enamoró de él. Este trato de favor generó odio por parte de los magnesios quienes humillaron a este poeta de tal forma que Giges se sintió obligado a realizar varias campañas contra ellos.

No tenemos claro si esta información pudo venir directamente de los textos de Janto de Lidia o de otra fuente, ya que es el único autor que menciona esta anécdota. Giges se ve en la necesidad de contratar a un especialista que narrara sus hazañas de forma que los griegos fueran capaces de comprenderlas y admirarlas también, por ello, este poeta, debió de introducir algunos conceptos propiamente griegos que colocaran a Giges en una posición respetable, como era el hecho de haber luchado contra las amazonas. Si bien se han encontrados fundamentos documentales y arqueológicos para pensar en la existencia real de las amazonas, vinculadas especialmente a los escitas²⁹, la noción de amazona era totalmente griega, por lo que el poeta esmirnio debió ser quien introdujera este concepto como punto de unión entre ambos pueblos. Al abatir los lidios a las amazonas, se convierten en un pueblo civilizador, estandartes del orden frente al caos, como buenos herederos de Heracles. También los atenienses en sus orígenes míticos habían tenido que hacer frente a todo un ejército de amazonas que acudieron a la ciudad buscando a Antiope, amazona que Teseo había raptado cuando acompañó a Heracles en su hazaña (Diod.Sic. 4-16). Giges se convierte en un aliado de los griegos y especialmente de los atenienses al haber vencido a las amazonas, tal y como lo hicieron los grandes héroes de la cultura griega. De esta forma, Giges también se aleja de la noción de bárbaro, estrechamente asociado con las amazonas, y deja constancia de la misión civilizadora heredada de su antepasado Heracles.

REFLEXIONES FINALES

Los relatos que nos narran cómo se produjo la expansión del reino lidio a manos del primer rey Mérmnada, Giges, conforman la historia de cómo se iniciaron los estrechos vínculos entre esta nueva gran potencia de Oriente y los griegos afincados en el territorio anatolio. Este monarca inicio una dinámica muy diferente para relacionarse con las poblaciones de su entorno, que le permitieron conservar el control de dichos territorios hasta prácticamente la caída de la dinastía. En el caso de los griegos, apreciamos a través de algunos datos como el conflicto de Aliates con Mileto, que se realizaban una serie de

29. Algunos encuentran en este relato una explicación bastante sencilla, ya que según recientemente ha planteado Mayor (2014, p.38), cuando los griegos hablaban sobre las amazonas se referían a los escitas que se hallaban situados en el norte de Anatolia y que más tarde ocuparían la zona del mar Negro enfrentándose así repetidamente con las poblaciones griegas. Ciertamente, a través del contexto arqueológico se puede apreciar la existencia de población de esta índole en zonas de influencia lidia, de hecho Giges conquista toda la zona de la Tróade y del Helesponto que sería una zona donde tradicionalmente se ubicarían los escitas en este mismo periodo.

pactos con estas poblaciones que permitían al reino lidio mantener un estricto control sobre ellas, pero a través de los cuales también estas ciudades obtenían un beneficio. Este status de la población griega es al que Heródoto alude como esclavitud y el que refleja cómo hemos mencionado la situación de Heracles frente a Ónfale. En primer lugar, debemos analizar el contexto en el cual escribe Heródoto, cuando Oriente y los persas se habían fundido en una misma definición: la de barbarie. En segundo lugar, es muy probable que la dinámica de interacción de los lidios con las poblaciones de los diversos territorios conquistados incluyera un pago de tributos y la disposición de tropas al servicio del rey, lo que permitió que Lidia se convirtiera en una gran potencia. Esto es a lo que Heródoto puede llegar a referirse con “esclavitud”, pero como vemos, los griegos también obtenían beneficios de los lidios, puesto que accedían a todos los productos de manufactura y producción lidia tan codiciados por la élite, así como a materiales primordiales, metales preciosos y productos de otras zonas del Próximo Oriente redistribuidos por el comercio lidio. Este tipo de productos pudieron ser de algún modo utilizados para sobornar a las élites y favorecer unas relaciones comerciales estables entre ciudades griegas como Colofón, que debió ser un importante eje en la redistribución de productos lidios tal y como nos cuenta Jenófanes. Así mismo, los jinetes colofonios tuvieron un destacado papel en Anatolia lo que podría explicar el interés por los lidios en mantener contenta a la élite de esta ciudad.

Fue sin duda esta preeminencia en la articulación del territorio de la península de Anatolia lo que convirtió a la figura de Giges en un personaje que trascendió su época. Uno de los principales ejes vertebradores de esta articulación territorial fue la conquista para la explotación de las zonas mineras, prácticamente monopolizadas por este pueblo. Esta situación les permitió sacar un amplio beneficio de ello, algo que quedó patente con la invención de la moneda a finales del siglo VII a.C. La aparición de este elemento facilitó las relaciones comerciales primero en el Mediterráneo Oriental y más tarde se extendió al resto del orbe, revolucionando la economía de todos los pueblos del Mediterráneo Antiguo. La rápida distribución de la moneda y el concepto identitario que ella misma albergaba para los pueblos que la acuñaban, muestra la fuerte incidencia de los lidios en el Mediterráneo Oriental. De esta forma se explica la inminente necesidad de crear un nexo, un punto de unión que introdujera en el imaginario griego la figura de los lidios como un pueblo al que describe Heródoto con costumbres muy similares a las griegas. Esto era innegable tras las ofrendas que los mérmnadas al completo habían hecho al santuario de Delfos y al de Dídima, mostrando así respeto a los lugares de culto referentes para los jonios. Sin embargo, este comportamiento va mucho más allá del mero respeto a la cultura y religión griega, pues el vínculo que Giges construye a nivel político, comercial y económico con estas comunidades se hace patente también en la mitología, a través de la genealogía lidia, como hemos visto. La progresiva inclusión de héroes y personajes mitológicos como Aracnae, Tántalo o Heracles, vinculados al territorio del reino lidio, podría referenciar la cercanía cada vez más evidente ambas partes. Heracles

aparece en escena siempre como elemento civilizador previo al contacto con los griegos, dejando tras de sí una descendencia portadora de su legado en Lidia. Se trata de un vínculo que muy probablemente fuera introducido en el reino lidio a través de algún influyente de origen jonio, como pudo ser el poeta Magnes u otro, miembro de la corte del rey de origen griego. La estrecha relación que establece el rey con el poeta esmirnio, podría ser un reflejo del interés de Giges por la población jonia, que suponían un contingente importante en su ejército y en todo lo que entonces formaba parte del reino lidio. Era vital para la supervivencia de estos vínculos el establecer una estrategia adecuada con estas poblaciones y sin duda, parece ser que en el caso de los mérmnadas, realizaron lo propicio para que estos territorios se mantuvieran bajo su influencia y poder hasta el último momento. Si bien es cierto que en época de Aliates y Cresos tenemos algunas revueltas de ciudades como Mileto, se solventaron con presteza gracias a la diplomacia lidia que fue un elemento eficaz hasta el final. En estos acuerdos diplomáticos siempre se encontraba implícito el beneplácito del dios Apolo en Dídima o Delfos. Esto nos permite deducir que la ratificación de estos acuerdos por Apolo era indispensable para el cumplimiento de los pactos por ambas partes y especialmente para asegurar que los griegos no fueran capaces de romper un pacto amparado por su propia divinidad. Podríamos entender así el uso de estos santuarios y el de otros como el de Artemis en Éfeso, como un mecanismo de control de la población griega por parte del reino lidio.

Giges es el primer rey oriental que mantiene unas relaciones estables con los griegos, que además podemos constatar a través del sustrato arqueológico, historiográfico y literario. La importancia de este rey reside no sólo en haber sido el fundador de la dinastía Mermnada, sino que podríamos aventurarnos a decir que fue quien definió Lidia como reino. Fue entonces, como afirmaba Estrabón, el primer rey lidio, que se distanció rápidamente de sus antepasados meonios por su política burocrática, económica y territorial que más tarde iban a utilizar los persas para mantener a las poblaciones griegas bajo su poder.

BIBLIOGRAFÍA

AUTORES CLÁSICOS

Alcman. *Fragments*, en *Greek Lyric* vol. II. Trad. David A. Campbell. Londres: Harvard University Press, 1994.

Anacreonte. *Fragments*, en *Greek Lyric* vol. II. Trad. David A. Campbell. Londres: Harvard University Press, 1994.

Apolodoro. *Biblioteca*, Trad. Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Madrid: Gredos, 1985.

Arquíloco. *Elegías y fragmentos en Líricos Griegos elegiacos y yambógrafos*

- arcaicos*. Trad. Francisco R. Adrados. Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1951.
- Diodoro, S. *Biblioteca Histórica*. Trad. Francisco Pareu Alasá. Madrid: Gredos, 2001.
- Eliano, C., *Historias Curiosas*. Trad. Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 2009.
- Estrabón. *Geografía*. Trad. M^o Paz de Hoz García y Bellidro. Madrid: Gredos, 2003.
- Heródoto. *Historia*. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1992.
- Homero. *La Iliada*. Trad. E. Crespo. Madrid: Gredos, 2006.
- Jenófanes de Colofón. *Fragments y testimonios*. Trad. M.H. Liberani. Buenos Aires: Águilas, 1964.
- Nicolás de Damasco. *Histories*. Trad. Édith Parmentier y Francesca Prometea Barono. París: Les Belles Lettres, 2011.
- Pausanias. *Descripción de Grecia*. Trad. María Cruz Guerrero Igelmo. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1994.
- Píndaro. *Obra completa*. Trad. Emilio Suarez de la Torre. Madrid: Cátedra, 2008.
- Platón. *La República*. Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969.
- El banquete*. Trad. M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos, 2007.
- Plutarco. *Vidas Paralelas*. Trad. Atonio Sanz Romanillos. Barcelona: Editorial Iberia, 1986.
- Moralia*. Obras Morales y de Costumbres. Trad. Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Gredos, 1992.
- Safo. *Fragments*, en Greek Lyric vol I. Trad. David A. Campbell. Londres: Harvard University Press, 1994.
- Tucídides. *Historia de las Guerras del Peloponeso*. Trad. Juan J. Torres Esbarranch, Madrid: Planeta DeAgostini, 1996.
- Ovidio, P. N. *Metamorfosis*. Trad., Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín. Madrid: Alianza editorial, 1998.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

- AKURGAL, E. (1962), The early period and the golden age of Ionia. *American Journal of Archaeology*, 66, pp. 369–79.
- BECKMAN G., The hittite assembly. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 102, 3, pp. 435-442
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (1983), *Gerión y otros mitos griegos en Occidente*. Gerión, 1 pp. 21-38.
- BOARDMAN, J. (1988), *The Cambridge Ancient History. Plates to Volume IV*,

- Persia, Greece and the Western Mediterranean, c.525 to 479 a.C.*. Londres: Cambridge University Press.
- BÜYÜKKOLANCI, M. (2008), Selçuk Ayasuluk Tepesi (Eski Efes) ‘Appasas’ mı?. En A. Erkanal-Öktü, S. Günel, y U. Deniz (Coord.) *Batı Anadolu ve Doğu Akdeniz Geç Tunç Çağı Kültürleri Üzerine Yeni Araştırmalar*, (pp. 37-55).
- CAHILL, N. (2010), The city of Sardis. En Cahill D. (éd.), *The Lydians and Their World* (pp.75-104). Estambul: Yapi Kredi Yayinlari.
- COGAN, M. y TADMOR, H. (1977), Gyges and Ashurbanipal: A Study in Literary Transmission. *Orientalia Nova series*, 46, pp. 65–85.
- DIETRICH N. (2014), Imagem e espaço em pinturas de vaso e escultura arquitetônica: sobre a irrelevância do suporte. *Revista Tempo*, Vol 21, 38, pp. 2-38.
- ERSOY, Y. (2007), Notes on history and archeology Of early Clazomene. En Cobet J., Von Graeve V., Niemeier W., Zimmermann K. (eds.). *Frühes Ionien: eine Bestandsaufnahme: Panionion-Symposion Güzelçamli, 26. September - 1. Oktober 1999* (pp.149-178). Berlín: Milesische Forschungen 5. Deutsches Archäologisches Institut.
- HERDA, A. (2014), Greeks and our view of the karians. En Mouton, A., Rutherford, I, Yakubovich, I (Coord) *Luwian Identities: Culture, Language and Religion between Anatolia and the Aegean* (pp. 421-508). Leiden: Brill.
- IVANTCHIK, A. (2001), *Kimmerier und skythen. kulturhistorische und chronologische probleme der archäologie der osteuropäischen Steppen und Kaukasiens in vor- und frühskythischer Zeit*. Steppenvölker Eurasiens, Berlín: German Archaeological Institute.
- GREAVES, A. M. (2009), *The land of Ionia: society and economy in the archaic period*. Oxford: John Wiley & Sons.
- GREENEWALT, Jr, CRAWFORD, H. (2010), Lydian Pottery. En Cahill N. (éd.), *The Lydians and their World* (pp.106-124).Estambul: Yapi Kredi Yayinlari.
- KEARNS, J. M. (2003), Greek and lydian evidence of diversity, erasure, and convergence in Western Asia Minor. *Syllecta Classica*, 14, pp.23-36.
- KERSCHNER, M. (2007), Das Keramikbild von Ephesos im 7 und 6 Jh v. Chr. En Cobet J., Von Graeve V., Niemeier W., Zimmermann K. (eds.). *Frühes Ionien: eine Bestandsaufnahme: Panionion-Symposion Güzelçamli, 26. September - 1. Oktober 1999* (pp.221-245). Berlín: Milesische Forschungen 5. Deutsches Archäologisches
- LOMBARDO, M. (1988), Erodoto storico dei lidi. En Reverdin O. y Grange B. (eds). *Hérodote et Les Peuples Non Grecs*, XXXV (pp. 171–214). Génova: Fondation Hardt pour l’ étude de l’ antiquite classique.

- Lukenbill, D. D. (1927), *Ancient Records of Assyria and Babylonia II*, Chicago: University of Chicago Press.
- MAYOR, A. (2014), *The amazons*. Pinceton y Oxfröd: Princenton University Press.
- MAZZARINO, S. (1947), *Fra Oriente e Occidente*. Florencia: Nuova Italia Editore.
- MORENO CONDE, M. y CABRERA BONET P. (2014), Entre amazonas y grifos. Viaje por las imágenes de frontera en el siglo IV a.C. *Archivo Español de Arqueología*, 87, pp.1-58.
- MUNN, M. (2006), *The mother of the gods, Athens and the tyranny of Asia*. Londres: California University Press.
- MUNSUN, R., V. (2014), Herodotus and ethnicity. En Mcinerney J. (eds). *Ethnicity in the Ancient Mediterranean* (pp.341-355). Oxford: Wiley Blackwell.
- ÖZYIGIT, Ö. (1994), The city walls Of Phokaia. *Revue des Études anciennes*, 96.1, pp. 77-109.
- Pollit, J. J. (1974), *The Ancient view of greek art*. New Haven: Yale University Press.
- RADET, G., (1892), *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades (687-546)*. Roma: Studia Historica 50.
- RAMAGE, A. y CRADDOCK, P. (200), *King Croesus's gold: excavations at Sardis ant the history of gold refining. Archeological exploration of Sardis*. Cambridge: Cambridge Ma.
- RAMSAY, W. M. (1918), Studies in the Roman Province Galatia. *Journal of Roman Studies*, 7, pp. 229-283.
- ROOSEVELT, H. C, (2012), Iron Age western Anatolia: the lidian empire and dinastic Lycia. En Potts, D. T. (Ed.). *A companion to the archaeology of the ancient Near East* (pp. 896-913). Oxford: John Wiley & Sons.
- SCHRADER, C. (1992), Introducción y comentarios. En *Historias de Heródoto*. Madrid: Gredos.
- STEWART, A. (1995), Amazons and ethnicity in fifth-century Atens. *Poetics Today*, Vol. 16, 4, pp. 571-597
- TALAMO, C. (1979), *La Lidia arcaica: tradizioni genealogiche ed evoluzione istituzionale* (Vol. 10). Bolonia: Pàtron Editore.
- WALLACE, R.W. (2006), KUKALIM, WALWET, and the Artemision deposit: problems in early anatolian electrum Coinage. En P.G. van Alfen (Coord.) *Agoronomia: Studies in Money and Exchange Presented to John H. Kroll* (pp. 37-48). The American Numismatic Society.

DE LA MÚSICA ORIENTAL A LAS PRÁCTICAS MUSICALES DE LA GRECIA ARCAICA

Luis Calero Rodríguez
Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN

En este artículo se analizan los repertorios asiáticos que florecieron hasta los siglos VIII-VII a.C., momento en el que aparece la lírica en el panorama literario-musical griego como un género independiente en sí mismo y no como una mera mención dentro del género épico. Por otro lado, se incidirá en tratar de poner en orden la información que ofrecen los textos acerca de posibles puntos comunes que pueden observarse entre las prácticas de los reinos de Oriente Próximo y la producción que comienza a despuntar a partir de época arcaica en Grecia, haciendo especialmente hincapié en cuestiones literarias y musicales que parecen compartir ambos repertorios.

Palabras clave: Oriente Próximo, Grecia, lírica, épica, música, heptatonía.

ABSTRACT

This paper tries to explore the Asian repertoires that flourished until the 8th and 7th century B.C., moment in which lyric appears in Greek literature as an independent genre on its own, not just as a kind of composition mentioned in the epic poetry. Furthermore, we shall try to analyze the common issues that can be observed in texts information between the practice in the Near-East kingdoms and the production that starts to blossom from the archaic period of Greek history, stressing the literary and musical characteristics that both cultures apparently share.

Keywords: Near-East, Greece, lyric, epic, music, heptatony.

La relación entre Grecia y Oriente es innegable en la Antigüedad. Son incontables los motivos que encontramos en la literatura y las artes griegas que se pueden interpretar como influencias que parecen a todas luces provenir de suelo no heleno. Encontramos vestigios arqueológicos que implican una relación especialmente intensa en la Edad de Bronce, entre el 1450 y el 1200 aproximadamente. No encontramos una actividad similar hasta los siglos VIII o VII a.C., fechas que coinciden con la irrupción de los primeros ejemplos del género lírico que estamos capacitados para atribuir a distintos autores en Grecia. Sin duda debió de iniciarse como género con carácter oral, como muestran los vestigios iconográficos, arqueológicos, así como aquellos ejemplos de los que encontramos alusiones a lo largo de los poemas homéricos. Tal es el caso, por citar

tan sólo alguno, de la famosa canción del lino de *Il.* 18.569-572, una canción de vendimia que nos explica también Heródoto (2.79.2-6), quien la relaciona con cantos similares de fenicios y chipriotas, entre otros, confirmando, a su modo, un carácter exótico oriental a tal práctica. El texto homérico nos ofrece un cuadro de gran vivacidad plástica, puesto que en él podemos ver cómo quienes acompañan el canto del muchacho que tañe la forminge siguen, además, el ritmo golpeando el suelo con sus pies, en una viva escena que puede recordarnos, entre otros muchos ejemplos, a la que se representa en el *Vaso de los Recolectores* encontrado en Hagia Tríaada (número de inventario AE 184 del Museo Arqueológico de Herakleion) y datado en torno al 1500 a.C. Éste muestra una escena compuesta por veintisiete hombres que llevan sus aperos de labranza, uno de los cuales maneja un sistro, un instrumento de percusión con el que acompaña el canto de un grupo que vemos precedido por un sacerdote en lo que se interpreta como un festival de agradecimiento por una nueva cosecha. Conocemos a través de los textos un tipo de canto llamado *litienses*¹ (λιτύτερης), relacionado con la festividad tras la siega. Así, Ateneo lo define en 14.10.25 (*la canción de los segadores se llama litienses*) y Teócrito recrea uno, al gusto helenístico, en los versos 41-55 de su décimo Idilio. El fragmento mencionado de Ateneo se encuentra en medio de un extenso apartado de su obra (14.10.1-11.41) en que se dedica a catalogar multitud de cantos que los griegos utilizaban en las distintas labores diarias, explicándolos levemente: los entonados para moler el grano (ἐπιμύλιος, también conocido como ἰμαῖος), los utilizados por las mujeres en el telar (αἴλινος²) o en la rueca (ἴουλος), en la cosecha de la cebada (ἀμάλας), para cantar nanas a los bebés (καταβαυκαλήσεις), etc.

No sólo encontramos este tipo de escenas donde la comunidad celebra los momentos importantes de su vida en grupo, sino que también nos ofrecen aquí y allá momentos de una intensa intimidad lírica que no resultaba ajena al mundo del héroe. Así, podemos recordar un par de ejemplos homéricos, como la ocasión en que Aquiles recibe a los miembros de la embajada de Agamenón, compuesta por Ayante, Odiseo y Fénix, mientras, junto a Patroclo, acompaña su canto con la forminge (*Il.* 9.185.191) para placer de ambos amigos, o, de manera indirecta, aquélla en que Héctor reprende a Paris por haber llevado a Helena a Troya y le recuerda (*Il.* 3.54) que de nada le servirán su habilidad musical con la *kitharis* ni los dones de Afrodita cuando tenga que medirse con el enemigo en el campo de batalla. Estas escenas ponen en evidencia que el uso de la expresión íntima que representa la lírica había enraizado con firmeza en la vida diaria de la cultura helena ya desde épocas remotas.

1. Metonimia sobre el nombre de un segador mítico que retaba a los viandantes a ayudarlo en las labores del campo para, luego, decapitarlos.

2. Acabamos de hablar sobre el canto, de carácter fúnebre (*uid. e.g.* Hdt. 2.79.12 o Pi. *fr.* 128c.6), dedicado a Lino, que, con toda lógica, se puede poner en relación con la actividad de las mujeres en la rueca mientras hilan el tallo, cuya siega simboliza la muerte del joven a manos de Apolo.

Es normal que este tipo de prácticas formen parte del acervo cultural de los distintos pueblos y sean compartidas entre muchos de ellos, e incluso que viajen, como veremos, entre territorios, traspasando las fronteras de aquéllos que están en vecindad. No siempre nos es fácil establecer la intensidad con que se pudo producir dicha actividad de contacto, puesto que, en el caso de Grecia, no conservamos poesía micénica. Sin embargo, en la literatura griega parece un hecho evidente que la mano oriental ha tenido mucho que ver en cómo se han desarrollado determinados temas. Así, *e.g.*, la *Teogonía* de Hesíodo está plagada de elementos chipriotas que hacen sospechar que la isla debió de ser un transmisor eficaz entre Oriente y Occidente. West (2003, pp. 375-377) analiza escenas de la *Iliada* que pueden presentar paralelismos con poemas mesopotámicos. De este modo, en *Il.* 11.531-537 los caballos de Héctor pisotean los cadáveres de los caídos, manchando distintos elementos constitutivos de los carros (los ejes, los pasamanos, etc.), motivo que se repite en 20.498-502 con el carro de Aquiles, siendo en ambos casos una escena similar a la que se narra en el relato de la batalla de Halule, que tuvo lugar en el año 691 a.C. durante el reinado de Senaquerib³. Igualmente, podríamos señalar el parecido entre *Il.* 12.1-33, cuando Zeus promete a Posidón la destrucción del muro que han levantado los dánaos, y el relato de la riada del mito babilonio de la tablilla XI del poema de Gilgamesh⁴: en ambos casos, los dioses castigan la *hybris* de los hombres enviando una inundación que limpia el muro de la faz de la tierra. La escena de Posidón con el tridente recuerda a Gilg. XI 99-102 y el resultado final del desastre, la de *Gilg.* XI 134. No sólo podemos rastrear material que proceda de Acadia o Sumeria. También se pueden entrever líneas de comunicación con zonas más cercanas a Grecia, como Palestina, Siria o Anatolia. En todo caso, parece que algunos detalles de la *Iliada* recuerdan a la literatura de la corte asiria de los reinos de Senaquerib y su sucesor, Asarhadón, en el cambio del siglo VIII al VII a.C. Este detalle viene a poner de manifiesto que, en plena expansión del imperio Neo-Asirio, un griego podía estar familiarizado con las formas artísticas de los habitantes de Levante.

Igualmente, se pueden apuntar paralelismos entre relatos semilegendarios y la poesía psalmódica del Antiguo Testamento. ¿Cómo es esto posible si Israel parece no haber tenido relación directa con el Egeo en esas fechas? Posiblemente, la explicación haya que buscarla en el hecho de que Grecia sí tuvo un constante contacto comercial y cultural con los fenicios, que comparten con los hebreos una herencia cananea desde finales de la etapa del Bronce. Nadie niega hoy en día que los fenicios desarrollaron un importante papel en la emisión y transmisión de las tradiciones orientales hacia Grecia. En este sentido, por ejemplo, encontramos atestiguado el término ἄναξ en las tablillas de Pilos y Cnosos, donde tenemos *wa-na-ka* (= φάναξ), el dativo *wa-na-ka-te* (= φανάκτει), *wa-na-ka-te-ro* (= φανάκτερος), etc. También se da en chipriota con el sentido de *príncipe*,

3. Este detalle puede ofrecer un *terminus post quem* para fechar estos pasajes homéricos, aunque no es la intención de nuestro estudio entrar en esta difícil discusión.

4. Recientemente traducido al español, aunque no por primera vez, por Rafael Jiménez Zamudio (2016. *El poema de Gilgamesh*. Ediciones Cátedra).

hijo de reyes. Quienes tratan de encontrar una etimología indoeuropea al término no han recibido todavía el acuerdo de los investigadores (*uid.* Chantraine 1968, Beekes 2010 *s.u.*), de manera que no sería descabellado sospechar un origen semítico, venido por el contacto con la cultura griega, puesto que, entre los griegos, los reyes recibían el nombre de βασιλεύς, a excepción de Agamenón, que recibe el nombre de ἄναξ como cabeza principal del ejército que viaja a Troya.

Una de las maneras inmediatas que tiene el investigador para tratar de comprender este tipo de datos es la de suponer la posibilidad de la existencia de intérpretes que conocieran ambos repertorios, los de origen semítico y los nacidos de la tradición griega. De igual modo, tampoco parece improbable que los griegos pudieran haber tenido contacto con los hititas y los hurritas en sus incursiones comerciales o de vasallaje en Chipre, Cilicia e incluso el norte de Siria. Esta influencia se vería en la sucesión de mitos de que se compone la *Teogonía* de Hesíodo, que encuentra su paralelo en relatos como el *Enuma-elis* babilonio o la *Canción de Kumarbi*, hurro-hitita. West (2011, pp. 20-21, 70, 207) propone una cronología para el poema griego en torno al 730 a.C., además de defender (1978: 40) una más que probable puesta por escrito de su propia mano o mediante el dictado. De este modo, hasta los años oscuros deberíamos considerar Grecia un territorio donde culturas variadas comparten tendencias artísticas y, si no repertorios, al menos sí características estéticas comunes que definen los gustos en los que se desarrollan no sólo la poesía de corte, heredera de las prácticas de los siglos anteriores, sino también, presumiblemente, canciones populares que se transmiten a través de los elementos de contacto que iremos analizando.

Pero pasemos a analizar la situación que se daba en Mesopotamia, donde los escribas tenían una tradición milenaria. Éstos no sólo recogían la información de la administración y la cancillería, sino que también estaban acostumbrados a poner por escrito las composiciones, tanto de otros como suyas propias, que dejaban consignadas a un archivo que otras personas podían consultar en generaciones posteriores. Esta actividad se producía en acadio en el siglo XIV a.C., lengua que podemos considerar una *lingua franca*, como atestigua el hecho de que en Amarna fuera utilizada por los faraones Amenofis III y IV entre *ca.* 1360 y 1330 a.C. para mantener correspondencia con reyes y príncipes de Babilonia, Asiria, Anatolia, Chipre y Ugarit, o de que, también en Amarna, se haya encontrado un léxico de correspondencias entre el egipcio y el acadio, así como en Ugarit, donde se ha hallado otro con equivalencias entre sumerio, acadio, hurrita y ugarítico (West 2003, p. 591).

Sin embargo, en la cronología que coincide con los poetas griegos más antiguos del género lírico, Terpandro o Arquíloco⁵, el acadio había dejado de utilizarse como lengua común para dar paso al arameo, posiblemente ya desde el siglo IX. Ésta prevalecería

5. Hoy en día se tiende a pensar en Terpandro como una figura cuasimítica, en oposición al carácter de Arquíloco (Beecroft 2008).

incluso en Asiria y Babilonia, de modo que los reyes asirios dispondrían de escribas arameos que escribían sobre rollos de piel o papiro y tablas de madera o marfil, así como de escribas especializados en escritura cuneiforme para tomar notas sobre arcilla. Todo ello no implica que el trasvase entre Oriente Próximo y Grecia se produjera a través de la literatura escrita, sino que encontraría su forma más inmediata de suceder a través de la vía oral, aunque es extremadamente difícil determinar cuándo.

Las distintas formas poéticas mesopotámicas, como cualquier manifestación del espíritu humano a lo largo de toda la historia, se debieron de producir con la finalidad de agrandar al oído, dado el ritmo interno que caracteriza a este género literario en cualquier cultura. La poesía acadia suele tener patrones rítmicos con unidades de acento distribuidas en sistemas de dos más dos o de tres más tres sílabas, con preferencia por una sílaba larga en penúltimo lugar, agrupando las líneas en dos o cuatro o repitiendo un estribillo con una o dos palabras variadas o añadidas (West 2003, p. 593). Este estilo parece llevar implícita la existencia de algún tipo de música que debía de acompañar la obra interpretada, puesto que los propios textos nos dan a menudo pistas al incluir los nombres de los instrumentos con que ejecutaban los poemas. Por ejemplo, el término *zà-mí*, que significa *lira*, designa los poemas narrativos épicos o mitológicos que se acompañaban de ese instrumento y *balaḡ* es el término que da nombre a los lamentos por la destrucción de templos y ciudades, llamados así a partir del enorme tambor con que los interpretaban los *gala*, un tipo de cantantes de los que hablaremos en breve (Lara 1985).

Algunos himnos nos permiten conocer el tipo de ejecución que debía de producirse entre el cantante e incluso la comunidad, dado que evidencian una estructura de antifonas o estribillos. Muchos de los himnos y de los poemas narrativos acadios contienen evidencia de ejecución oral, puesto que sus *incipit* suelen utilizar el verbo *zamāru*, *cantar*, según la fórmula “voy a cantar” o “dejadme cantar”, aunque también aparece en imperativo plural “cantemos” o “cantad”, dándonos pistas acerca de las prácticas vocales que se llevarían a cabo en la interpretación de tales obras. También hay referencias a *oír* o *ser oído*, como en el caso del autor del himno Agušaya, que ruega por la larga vida del rey Hammurabi, *el rey que oyó esta canción*. Recordemos que también en toda la literatura griega van a ser habituales este tipo de invocaciones a los hombres o a los dioses, como sugiere, entre otros muchísimos ejemplos, el primer verso de la *Iliada* misma.

Como hemos dicho antes, los escribas cumplían una función primordial en este sistema literario, puesto que debían dejar por escrito las canciones con el fin de preservarlas para las generaciones venideras. En un himno compuesto para Shulgi de Ur, rey en la tercera dinastía de Ur (Ur III, a partir de ahora) entre los años 2029-1822 a.C. aproximadamente, el cantante tiene la obligación de preservar las viejas canciones tradicionales cooperando con el escriba, para que las composiciones no caigan en el olvido. También encontramos ejemplos en los que se recomienda que el cantante busque canciones que los escribas hayan conservado en los archivos para que puedan

memorizarlas. Hoy en día se tiende a creer (West 2003, p. 597) que la mayoría de los textos literarios que han sobrevivido se escribieron durante el reinado de Shulgi o poco tiempo después de éste, incluido el texto de *Gilgamesh*. Este rey debió de ocuparse de poner por escrito el poema por el que tenía tanto interés, así como seguramente mucha otra poesía oral.

En el mundo mesopotámico, los cantantes profesionales pertenecían a dos rangos (Cheng 2009, pp. 163-178): los *gala*, personal del templo cuya posición implicaba cantar o tocar instrumentos, creados según la mitología por el dios Enki para esta función, y los *nāru*, del sumerio *nār*, que solían ser músicos que tocaban para el templo. Los proverbios sumerios nos proporcionan la información de que los *nāru* que no tenían voz dulce eran considerados músicos inferiores a los demás (Gordon 1959, p. 202), mientras que los *gala* que no cantaban los hechizos con dulzura eran considerados *gala* superiores (Gordon 1959, p. 254). Estos proverbios parecen mostrar que, mientras que de los *nāru* se esperaba que supieran cantar con suavidad, los *gala*, fueran hombres o mujeres, tenían que tener otro tipo de condiciones vocales más acordes con la eficacia de sus funciones religiosas, como, por ejemplo, poseer una voz potente y sonora, antes que una dulce y amable, con la que estar capacitados para realizar los lamentos funerarios o los ritos místicos, que exigirían un volumen y características especiales (West 1994, p. 46).

Todo esto sugiere que el escriba y el cantante, al menos en la tradición sumeria, pertenecían a dos profesiones distintas, aunque nada impide pensar que ambas condiciones se pudieran dar en un mismo individuo. Tanto uno como otro recibieron un reconocimiento especial desde antiguo, pudiendo encontrarse ejemplos de *nāru* en calidad de dignatarios en representaciones diplomáticas. Este detalle es importante, porque los reviste de un reconocimiento especial como miembro de la sociedad que representa. Era habitual que los *nāru* poseyeran y tocaran instrumentos. Es también de suponer que, además de otras funciones administrativas, estos cantantes mostrarían su repertorio allí donde fueran, constituyendo un elemento decisivo en la transmisión de los géneros o, al menos, de la manera de interpretarlos entre territorios distantes. Los textos conservados de la época de Shulgi no nos inducen a pensar que el cantante tuviera que estar versado necesariamente en el arte de escribir, de manera que necesitaría de la ayuda de un escriba para interpretar los textos que otros pudieran haber escrito anteriormente. Sin embargo, hoy sabemos que la educación incluía la música en aquellos centros donde se formaba a los escribas, de manera que no hay motivo por el que no podamos barajar la posibilidad de que un escriba pudiera ser capaz de poner por escrito el repertorio, así como, llegado el caso, de componer nuevas obras él mismo. Sin embargo, no tenemos indicios que permitan suponer que los intérpretes pudieran manejarse en ambas habilidades. Debemos pensar que procurarían ser lo más fieles posible a las composiciones clásicas, recogidas por la tradición, del mismo modo que se tiende a suponer que harían los rapsodas en la Grecia posterior a la fijación del texto homérico, aunque es de esperar que incluyeran variantes

adaptadas a su tiempo y entorno a modo de reelaboraciones como producto de su propio uso y su expansión por el territorio donde cada uno pudiera desarrollar su profesión.

West (2003, p. 601) insiste en la necesidad de pensar que los poemas originados en el período babilónico antiguo se conservaron, dado su carácter de clásicos de su cultura, hasta fecha muy posterior, cuando el imperio Neo-Asirio se encontraba en su momento de mayor expansión hacia el Mediterráneo, pero sometidos a revisión constante durante el curso de la transmisión de generación en generación. A diferencia de éstos, los poemas compuestos en fases posteriores, es decir, durante o después de finales del segundo milenio habrían sufrido menos modificación en su evolución, sin presentar las variaciones dialectales, las diferencias en el orden de las palabras, los usos de sinónimos, etc. que presentan los más antiguos, como es, por otro lado, de esperar una vez que el repertorio se ha fijado ya en la tradición oral y escrita.

Lo siguiente, pues, que deberíamos cuestionarnos ha de ser qué grado de libertad debían de sentir los intérpretes de dichos poemas como para sentirse con derecho a alterar las versiones a las que tenían acceso por escrito. Como es natural, nos es muy difícil evaluar los cambios en la práctica oral, pero la literatura comparada (Parry 1987, Lord 1960) nos permite valorar, a partir de las prácticas en el repertorio serbio, que la existencia de un poema escrito puede ayudar a mantenerlo en el repertorio de los cantantes que lo ejecutan de manera oral y, por lo tanto, a preservar su identidad básica. Sin embargo, esta situación no obsta para que estos intérpretes sientan la necesidad de recomponer y reelaborar los originales. Así pues, podríamos pensar que, en las generaciones anteriores a Homero, así como durante su tiempo, los poemas épicos y también con toda probabilidad el repertorio lírico pudieron ser oídos, como mínimo, a lo largo y ancho del territorio cercano a la costa de Asia Menor y las islas adyacentes cuando eran cantados en las diversas cortes reales. Este hecho nos invita a pensar que, consecuentemente, es imprescindible la presencia de un público más o menos numeroso, pero acostumbrado en todo caso a los poemas que oían y habituado asimismo a las variantes locales que pudieran darse en su territorio.

Consideramos también importante para comprender la transmisión de repertorios poético-musicales en la Antigüedad evaluar qué grado de conocimiento de lenguas extranjeras se podía dar entre aquéllos cuya lengua materna era el griego en este mosaico de culturas en contacto. Es habitual que las zonas en contacto fronterizo sean territorios bilingües, de manera que podríamos imaginar a los habitantes de Sardes manejándose tanto en griego como en lidio o a los de Chipre, en griego y en fenicio. También sabemos de griegos que llegaron a ser capaces de hablar persa, véase el caso de Temístocles, que debió de aprenderlo cuando se estableció en la corte de Artajerjes. Esta situación podría confirmar la idea que ya apuntábamos antes (West 2003, p. 607) de que el arameo sustituyera al acadio como *lingua franca* durante el primer milenio, para establecerse, en paralelo con el fenicio, como segunda lengua en Cilicia, Capadocia y la franja costera de Asia Menor con posterioridad al siglo IX, posiblemente en una igualdad más o menos

pareja con el griego. Los poetas, con toda probabilidad conocedores de las prácticas con que los repertorios se desarrollaban en las distintas cortes, procurarían conocer ambas lenguas en una profundidad tal, que les permitiría en algunos casos componer en las dos, aunque no debía de ser lo habitual. Heródoto, por ejemplo, nos explica (2.154.6-9) que Psamético I, faraón egipcio del siglo VII, ofreció a los griegos y a los carios, en agradecimiento por su ayuda en las campañas, unos terrenos en el Nilo, así como unos niños egipcios *para que se les enseñara la lengua griega* (καὶ δὴ καὶ παῖδας παρέβαλε αὐτοῖσι Αἰγυπτίους τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν ἐκδιδάσκεισθαι). De estos niños descenderían, para dicho autor, los intérpretes de su época (ἀπὸ δὲ τούτων ἐκμαθόντων τὴν γλῶσσαν οἱ νῦν ἑρμηνέες ἐν Αἰγύπτῳ γεγόνασι). No sería descabellado pensar que alguno de estos intérpretes pudiera haber sido, a su vez, cantante. La presencia de los manuales de correspondencia de términos en varias lenguas en Ugarit que comentábamos más arriba debe ser interpretada como una prueba de la existencia de trabajadores bilingües en Mesopotamia, que se sigue dando durante principios del segundo milenio en Capadocia.

La expansión de los reinos orientales antes mencionados hacia el Mediterráneo coincide con la diáspora griega por el Mediterráneo, especialmente hacia Creta y Chipre. Ya desde los palacios minoicos se observan los efectos que las tendencias orientalizantes tienen sobre sus habitantes, sean éstos griegos o no. Una vez Cnosos queda bajo el poder aqueo, hacia el siglo XV, esa tendencia a dejarse influir por lo exótico que poseía una cultura que ya había tenido contacto con Egipto y Anatolia encuentra una vía abierta para penetrar en el resto del territorio griego. Uno de los casos más claros que se pueden observar en el ámbito musical es el hecho de que los micénicos reflejan en sus representaciones la forminge de base redonda de los minoicos: este instrumento aparece en manos del tañedor del sarcófago de Hagia Tríada, fechado en torno a 1400 a.C., y lo volvemos a encontrar en el famoso fresco del Cantor de Pilos, en el palacio de Néstor, de fecha micénica. En algún momento del contacto entre ambas culturas, los cantantes minoicos debieron de seguir ejecutando su repertorio hasta que los griegos se sintieron capaces de sustituirlos, una vez aprendida la técnica y el repertorio. En este punto debieron de desempeñar un papel importante los profesionales bilingües y este momento de contacto podría pensarse como el punto de inflexión en el que podrían hacer su entrada en el repertorio heleno personajes mitológicos cretenses como Idomeneo o Minos. El comercio, intenso y constante, entre los reyes de esta época con Creta supondría una vía de entrada para la cultura exótica, sobre todo teniendo en cuenta que no se puede descartar la presencia de escribas que no sólo llevarían la contabilidad de las transacciones realizadas, sino también el acervo literario sumerio y acadio.

En Chipre se puede observar un fenómeno parecido en fecha ligeramente posterior. Muy probablemente en el siglo XII, o quizá con más probabilidad en el XI, se produjo la principal migración griega hacia la isla, así como hacia Panfilia, en el continente (Bengtson 1986, pp. 16-59). De este modo, los griegos debieron de entrar en contacto cultural y artístico con los luvitas y fenicios de Cilicia y del norte de Siria,

que, a su vez, mantenían una fuerte herencia de repertorio mítico y poético cananeo y hurro-hitita. De este modo, gran parte de estos elementos exóticos pudo encontrar su vía de entrada a territorio griego. Así lo atestigua, entre otras cosas, la cerámica ática de los inicios del período geométrico, que presenta elementos definitivamente orientales. Sin embargo, no es descabellado pensar que los griegos deportados al interior o aquellos mercenarios contratados para luchar junto a los ejércitos asiáticos importaran parte de su cultura y sus prácticas a sus zonas de estancia.

La expansión del imperio Neo-Asirio en los siglos VIII y VII hacia el Mediterráneo que hemos citado un par de veces supondría un mayor comercio entre los distintos pueblos, tanto en su calidad de señores como de vasallos, y los griegos, cuya colaboración voluntaria como mercenarios se atestigua en época arcaica, como se observa, por ejemplo, en Alceo (350.1-6), cuyo hermano, Antiménidas, regresa de *más allá del final de la tierra* (ἐκ περάτων γᾶς) con una espada de oro con empuñadura de marfil (ἐλεφαντίναν / λάβαν τὸ ξίφος χρυσοδέταν ἔχων) que ha recibido en agradecimiento por haber participado en las campañas de los babilonios y haberlos librado de un guerrero de tamaño gigantesco (lit. *uno al que le faltaba muy poco para los cinco codos reales*, κτένναις ἄνδρα μαχαίταν βασιλῆων / παλάσταν ἀπυλείποντα μόναν ἴαν / παχέων ἀπὸ πέμπων). Al margen de la historicidad que el dato pueda tener, es indudable que el fragmento contiene ecos de la tradición del pasado, puesto que podemos ver reflejado en él un recuerdo al armamento tradicional micénico en la descripción de la espada, al modo en que aparece con frecuencia en Homero, así como paralelos con el relato bíblico de David enfrentándose a Goliat.

Estos griegos están constantemente documentados en las tablillas de los diversos imperios que se suceden (asirio, babilonio y persa). No debemos olvidar que muchos griegos también fueron deportados como prisioneros de guerra o artesanos entregados a modo de pago de tributos al servicio de los reyes de Nínive durante décadas. Algunos terminarían entendiendo, o quizá también hablando, arameo y posiblemente acadio. De ese modo se podría entender la fuerte influencia que la épica mesopotámica tiene sobre los textos homéricos, como los ya analizados arriba, o también la clara influencia chipriota que parece tener la descripción del funeral de Patroclo, con paralelos en los enterramientos de reyes chipriotas de los siglos VIII y VII a.C., o la descripción en *Il.* 11.19-28 de la coraza que regala a Agamenón el rey Cíniras y que presenta tres serpientes esmaltadas en los colores del arco iris que llegan hasta el cuello del héroe.

Dentengámonos un momento para analizar la figura del rey Cíniras. Sólo aparece citado en una ocasión a lo largo de todo el poema homérico, frente a las casi sesenta veces que aparece citado en la literatura griega, escolios incluidos. Según veremos, su nombre parece ser el epónimo mítico con que se designa a los cantores sagrados chipriotas, posiblemente muy cercanos al culto de Afrodita en la isla. Algunos investigadores han visto en esta figura una creación del siglo IX, consecuencia de la colonización fenicia de Chipre (Franklin 2006, pp. 44-47), fecha en la que empieza a surgir abundancia de vasos

con representaciones musicales en contexto de banquetes que llegan a aparecer incluso en Creta y en Eubea, dando cuenta de la expansión del fenómeno simposíaco por el Egeo. En ellos encontramos cómo, poco a poco, empiezan a ser representados instrumentos “más griegos” que sustituyen las liras asimétricas orientales, que ya encontramos en torno al 3400 a.C., en un ambiente que propiciará el desarrollo de la poesía más íntima, el género lírico. Así pues, el nombre de Cíniras puede contener un elemento de la Edad de Bronce, por contener en su propia etimología el nombre de la lira semítica (ugarítico *kinnarum*, hebreo *kinnōr*; *uid.* Chantraine 1968 *s.u.*). El *knr* aparece ya entre los cananeos a finales del tercer milenio atestiguado en el *Vocabulario de Ebla* (Archi, 2016; Sagredo y Nuño, 1994). Si hacemos derivar el nombre del rey a partir de esta raíz, quizá debamos entender que los *kinyradai* son los *hijos de Cíniras* o, haciendo uso de la capacidad metonímica del nombre del rey, vendría a ser sinónimo de *hijos de la lira*, dado que con este sentido aparece en acadio *ki-na-rum*, *el divino instrumento de la lira* (Brown 1965). El micénico atestigua *ki-nu-ra*, que aparece en las tablillas de Pilos⁶, lo cual puede apoyar la idea del contacto entre las distintas culturas de esta época y un lenguaje musical común. Fuera del ámbito chipriota, la palabra parece no haber triunfado, excepto en el propio término relacionado con el mítico rey (Κινυράδαι, Κινύρας; *uid.* Hsch. κ.2744.1 y κ.2745.1), aunque aparece en *schol. in Il.* 9.612b.2, como sinónimo de *cantar un treno*⁷. En la literatura griega aparece mencionado como instrumento (κινύρα) veintidós veces en *Septuaginta* (*Regnorum I, II, III, Paralipomenon, Esdras II, Macabaeorum I y Ecclesiasticus*), así como en Flavio Josefo (AI. 6.166.7, 6.168.5, 7.85.3, 7.306.2, 8.94.4 y 8.176.5), la *Suda* (μ.1299.1) y en múltiples autores cristianos tardíos que comentan los textos sagrados.

Dicho todo esto, ¿es posible saber en qué situación se encuentran las prácticas musicales previas a la Grecia arcaica en este mosaico cultural? Es realmente muy complicado llegar a conclusiones que puedan tener un carácter definitivo puesto que, cuanto más nos alejamos de la época clásica, más difícil nos resulta estudiar el material musical, que se desarrollaba con un carácter principalmente oral y que, a diferencia de la tradición mesopotámica, no se tenía por costumbre fijar por escrito. Tenemos que basar nuestras suposiciones en las evidencias que proporcionan la iconografía y los textos. En todo caso y a pesar de la dificultad con que nos movemos en el estudio de la música de

6. También en las tablillas se encuentra *ru-ra* (λύρα), lo cual llama bastante la atención dado que en los poemas homéricos sólo encontramos la *forminge* y la *kitharis* como instrumentos utilizados. Esto puede servir de apoyo a la idea de que el cruce entre los nombres de los cordófonos y su simplificación mediante el término *lira* es anterior a los vestigios textuales de época histórica.

7. En Brown (1965) y Franklin (2006) se sugiere un cruce de etimologías entre el *kinnōr* del dios Kothar y la *kitharis* de Cíniras, de manera que tanto los nombres de los instrumentos como los de los dioses aparecen relacionados sobre una misma raíz, pero, a nuestro juicio y a pesar de lo bonito de la idea, no está suficientemente argumentado como para darlo por definitivo.

períodos tan antiguos, especialmente en la etapa oscura de la historia griega, sí podemos encontrar paralelismos entre la información que proporcionan Oriente Próximo y Grecia.

La primera cuestión que llama la atención y que merece una explicación que debe ser apuntada con precaución es el interés que tiene la cultura mesopotámica por poner por escrito, de manera teórica y desde fechas bien tempranas, el ciclo de la escala heptatónica, lo cual implica un dominio del uso práctico de la misma que se puede retrotraer, con toda lógica, a fases previas a su puesta por escrito. El sistema heptatónico viene a ser la manera de ordenar siete sonidos consecutivos según un sistema diatónico producto de la secuencia físico-harmónica de quintas. Debemos asumir que el término *tono* implica en origen y etimológicamente el entorno teórico de los instrumentos de cuerda, dado que procede del gr. *τείνω*, *tensar*. Entendemos por diatonía la convención que divide la octava en fragmentos más o menos uniformes a los que llamamos *tonos* y, si seguimos alternando quintas, en semitonos. Este tipo de división, similar a nuestro modo de establecer las distancias internas de la octava, tiene que ver con las restricciones propias del cerebro humano, que tiende a organizar las alturas musicales en sistemas de cinco, siete u ocho puntos concretos (Mithen 2006, p. 52), razón por la cual las escalas pentatónicas, heptatónicas (o de octava, cuando duplicamos la nota fundamental a una octava de distancia) suelen ser las más habituales en todas las culturas. Por eso son tomadas por universales musicales⁸.

La diatonía era considerada por los griegos como el sistema más natural de ordenación musical, de igual modo que nos puede parecer a nosotros. Así lo declara Aristóxeno cuando escribe (24.20-25.4) que el más antiguo de los géneros es el diatónico, porque es el que *en primer lugar se encuentra en la naturaleza humana* (*πρῶτον γὰρ αὐτοῦ ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις προστυγχάνει*), confiriéndole ese carácter más natural y acorde con nuestra especie que comentábamos antes. Aristides Quintiliano coincide con él (1.9.16-24), cuando asegura que el diatónico era considerado el género más natural de los tres sobre los que se construía la música griega antigua, pues todos lo pueden cantar, *incluso aquellas personas que no han recibido formación musical* (*πᾶσι γὰρ καὶ*

8. En Etnomusicología, los universales musicales no son fáciles de definir, pero se analizan sobre el hecho de que el género humano hace música a partir de una serie de formas particulares, al margen de la vasta variación que se produce entre las músicas del mundo. Son conceptualizaciones de música y comportamiento musical difíciles de aislar, aunque parece que los estudiosos coinciden en admitir algunos de ellos, como son el concepto de musicalidad, la existencia de mecanismos para conservar la tradición musical y la ubicuidad de los repertorios desarrollados para los niños. Hay sonidos que son aceptados como música apta, mientras que otros son excluidos en la mayoría de las culturas. Parecen también universales las escalas tetratónicas y pentatónicas organizadas mediante segundas mayores y terceras menores, los cantos en octavas entre hombres y mujeres o niños, las estructuras estróficas de las canciones y el uso de instrumentos idiófonos para acompañar el canto. El canto es, por lo tanto y sin lugar a dudas, un universal fundamental común a toda la especie *homo sapiens sapiens* (Nettl, 2005, pp. 42-49; Calero, 2016, p. 22).

τοῖς ἀπαιδεύτοις παντάπασι μελωδητόν ἐστι). No en vano, este sistema heptatónico está considerado un universal musical compartido por todas las culturas en mayor o menor medida (Wallin *et al.* 2000, p. 19) y aparece construido sobre una escala diatónica y atestiguado ya en la cultura babilónica en torno al 1800 a.C., en la que se observa una gran continuidad de tradición teórica y práctica que abarcaría desde el siglo XVIII hasta el IV-III a.C. y que ha podido ser estudiada en Ur, Nippur, Ugarit y Assur (Cheng 2009).

Construido sobre dos tetracordos superpuestos que comparten la nota central⁹, conforma un tipo de ordenación de sonidos que comparten no sólo la cultura griega y la mesopotámica, sino también otras del ámbito indoeuropeo como la hindú, por lo que hay quien afirma que podría tratarse de un sistema de herencia indoeuropea (Franklin 2002). Esa nota común es probablemente la más importante de esta ordenación de los sonidos y comparte una misma denominación en distintas lenguas, estén o no emparentadas: gr. μέση, ai. *madhyama*, ac. *qablitu*, sum. *murub*. Dentro de los teóricos griegos, Cl. Ptolomeo (*Harm.* 60.2-3) explica esta misma armonía¹⁰ y la adscribe al carácter lidio, dato del que deberíamos inferir la cualidad de orientalizante al oído con que los griegos mismos la definían. La nota *media* sigue conservando en la teoría harmónica de la antigua Grecia la misma condición especial que tenía dentro del sistema musical mesopotámico por su posición entre ambos tetracordos, como parece desprenderse de algunos textos, en los que se le dan propiedades básicas metamusicales (Plu. 745.B.7-9, *aúna y repite las cosas mortales con las divinas y las celestes con las terrenales*) o como nota recurrente para la construcción de melodías bien hechas (Arist. *Prob.* 919a. 18-22, *todas las buenas melodías utilizan la mēsē a menudo y todos los buenos compositores regresan rápidamente a la mēsē, y si se alejan, rápidamente regresan a ella, porque como ella no hay ninguna*), continuando con una tradición teórica que parece venir de muy antiguo, como atestigua el hecho de que, en el *Texto de la Afinación UET 7/74* (Crocker, 1978), la nota *media* es denominada *Ea-la-creó*, siendo Ea el dios artesano sumerio, patrón de las artes musica-les. Esta situación no implica, sin embargo, que la μέση tuviera un carácter de centro tonal al modo que entendemos en nuestra música occidental.

Dicho *Texto de la Afinación*, conservado en el Museo Británico, muestra un sistema de afinación de siete plantillas sobre la escala heptatónica como resultado de las

9. La nota aguda del tetracordo inferior es la misma que la nota grave del tetracordo superior, de ahí que sea una nota compartida, de gran valor dentro de la teoría harmónica de la música antigua.

10. *Harmonía* pertenece a la misma familia que ἀρμόττω, ensamblar. Tanto *harmonía* (ἁρμονία) como *ritmo* (ῥυθμός) y *número* (ἀριθμός) proceden de la misma raíz indoeuropea **h₂er-* (Lubotsky 2014: *s.uu.*), en sus acepciones de *ensamblar*, *ajustar*, *acoplar*, etc. (Luque Moreno 2014, pp. 127-129). Mantenemos la grafía conservadora, *harmonía*, para referirnos a los sonidos que conforman las escalas, organizadas en los tetracordos afinados (es decir, *ensamblados*) que dan coherencia al sistema teórico-musical de los antiguos griegos y que no tienen ninguna relación con la percepción vertical a través de acordes que se produce en la música occidental y que en español suele escribirse hoy en día *armonía*.

permutaciones de los semitonos en diferentes posiciones de la misma, posiblemente para adecuar todas las posibles armonías al ámbito vocal. En el contexto heleno, la lira de siete cuerdas aparece representada ya en las culturas minoica y micénica. Este número contenía un valor sagrado ya en la antigua numerología sumeria que seguimos viendo en la literatura griega (siete puertas de Tebas, los siete contra Tebas, la sequía de siete años de Tera –Hdt. 4.151.1– etc.). Además, a la lira también se le reconocían funciones catárticas, como se observa en Ps. Plutarco (1146.B.6-10), donde se nos narra cómo el oráculo de Delfos recomendó a Esparta que llamaran al *cantante lesbio*, Terpandro, que utilizó su lira para limpiar la ciudad de las rencillas entre las facciones rivales, recordándonos los poderes mágicos que posee la música, como se puede observar en los mitos de Orfeo, Cadmo y Anfión, además del ya mencionado Lino, entre otros. Sin embargo, no volvemos a verla representada o descrita con siete cuerdas hasta la irrupción del género lírico en el repertorio griego.

Creemos, por último, que, a pesar de que cada vez se va conociendo más en profundidad el grado de relación que pudieron tener entre sí los repertorios de las culturas en contacto en el Mediterráneo oriental, queda aún mucho material por investigar en múltiples disciplinas, entre las cuales la música quizá posea abundante información que aportarnos todavía.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCHI, A. (2016), Trabajando con las tablillas de Ebla. *ISIMU* (1), pp. 205-212.
- BARTÓK, B., LORD, A. B. (1951), *Serbo-Croatian folk songs*. Columbia University Press.
- BEECROFT, A. J. (2008), Nine Fragments in Search of an Author: Poetic Lines Attributed to Terpander. *The Classical Journal*, 103(3), pp. 225-241.
- BEEKES, R. S. P., VAN BEEK, L. (2010), *Etymological dictionary of Greek* (Vol. 2). Leiden: Brill.
- BENGTSON, H. (1986), *Historia de Grecia*. Madrid: Editorial Gredos.
- BOWRA, C. M. (2001), *Greek lyric poetry: from Alcman to Simonides*. Oxford University Press.
- BROWN, J. P. (1965). Kothar, Kinyras, and Kythereia. *Journal of Semitic Studies*, 10(2), pp. 197-219.
- CALERO, L. (2016), *La voz y el canto en la antigua Grecia*. Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid (en prensa).
- CHANTRAINE, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Ed. Klincksieck.
- CHENG, J. (2009), A Review of Early Dynastic III Music: Man's Animal Call. *JNES*, Vol. 68 (3), pp. 163-178.
- CROCKER, R. L. (1978), Remarks on the Tuning Text UET VII 74 (U.7/80).

- Orientalia NOVA SERIES*, 47(1) 99-104.
- FRANKLIN, J. C. (2006), Lyre Gods of the Bronze Age Musical Koine. *JANER*, 6(1), pp. 39-70.
- (2002), *Terpander: the invention of music in the orientalizing period*. University of London.
- GARCÍA LÓPEZ, J., PÉREZ CARTAGENA, F. J., REDONDO REYES, P. (2012), *La música en la antigua Grecia*. Universidad de Murcia.
- GORDON, E. I. (1959), *Sumerian Proverbs: Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. Philadelphia: Museum Monographs.
- KIRK, G. S. (1965), *Homer and the Epic. A shortened Version of The Songs of Homer*. Cambridge University Press.
- LARA PEINADO, F. (1985), Una bibliografía para los mitos. lamentos, elegías y textos sapienciales sumerios. *Gerión. Revista de Historia Antigua* (II), pp. 51-63.
- LORD, A. B. (1960), *The Singer of Tales*. Harvard University Press.
- LUBOTSKY, S. (2014), *Indo-European Etymological Dictionary*. Leiden University. Recuperado de <http://iedo.brillonline.nl/dictionaries/lemma.html?id=3912>
- LUQUE MORENO, J. (2014), *Hablar y cantar. La música y el lenguaje (concepciones antiguas)*. Universidad de Granada.
- MICHAELIDES, S. (1978), *The Music of Ancient Greece: An Encyclopaedia*. London: Faber & Faber.
- MITHEN, S. (2006), *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind and Body*. London: Phoenix.
- NETTL, B. (2005), *The Study of Ethnomusicology: Twenty-nine Issues and Concepts*. University of Illinois Press.
- PARRY, M. (1987), *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford University Press.
- SAGREDO, F., NUÑO, M^a V. (1994). En los orígenes de la Biblioteconomía y Documentación: Ebla. *Documentación de las Ciencias de la Información* (17), pp. 123-130.
- WALLIN, N. L., MERKER, B. (eds.) (2000), *The Origins of Music*. Cambridge: The MIT Press.
- WEST, M. L. (2011), *Hellenica. Selected Papers on Greek Literature and Thought. Vol. I: Epic*. New York: Oxford University Press.
- (2003), *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford Clarendon Press.
 - (1994), *Ancient Greek Music*. Oxford Clarendon Press.
 - (1978), *Hesiod: Theogony: With Prolegomena and Commentary*. Oxford Clarendon Press.

WIORA, W. (1959), Older than Pentatony. *Studia Memoriae Belae Bartók Sacra*, pp. 183-206.

LA PEDERASTIA INSTITUCIONALIZADA EN LA SOCIEDAD ESPARTANA¹

Unai Iriarte Asarta
Universidad de Sevilla

RESUMEN

La pederastia en el mundo griego era una actividad de carácter principalmente pedagógico. En este artículo se recogen algunas de las características principales de las relaciones pederastas en Esparta. Existen bastantes dificultades para esclarecer tanto el origen de esta práctica en esta *polis* del Peloponeso como los ámbitos de actuación de la misma. Así, parece que existían diferencias entre la pederastia masculina, más ligada al mundo militar, a los ritos iniciáticos y a las relaciones clientelares, y la pederastia femenina, con mayor presencia en el ámbito deportivo y común en los coros de doncellas.

Palabras Clave: Esparta, *eromenos*, *erastes*, *agoge*, pedagogía.

ABSTRACT

Pederasty in the Ancient Greece was mainly a pedagogical activity. In this article we gather some of the principal characteristics of the pederastic relations in Sparta. It is quite difficult to clarify the origin of this activity in this polis, as well as its ambits. Nonetheless, it seems like there were differences between the masculine pederasty — more linked to the military world, the rites of passage and the political clientelism— and the feminine pederasty —more related to the sports and common in the choruses—.

Keywords: Sparta, *eromenos*, *erastes*, *agoge*, pedagogy

INTRODUCCIÓN

La *paederastia* es una actividad que, aunque en la actualidad la encontremos condenable y deplorable, en la antigua Grecia suponía un medio totalmente aceptado de instruir, educar o fortalecer diferentes tipos de relaciones sociales (Foucault, 1987, p. 175). Una de las características principales de este tipo de vínculos es que siempre tenían

1. Me gustaría agradecer la orientación que he recibido para elaborar el presente artículo por parte del Dr. César Fornis, quien me ha ayudado a entender mejor aquellos aspectos más complejos de la variada y apasionante sociedad espartana; al departamento de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla, por facilitarme la consulta y acceso a gran parte de la bibliografía; y a la Universidad de Murcia, especialmente al Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía, por permitirme publicar en papel el fruto de tantas horas de trabajo y dedicación.

carácter homosexual, ya que el fin que se perseguía con ella así lo requería (Dùmezil, 1986, p. 5). En las relaciones pederastas griegas intervienen dos personas, un *erastes*, que es el adulto de la relación, quien ejerce un papel dominante, y un *eromenos*, que es un efebo que adopta el rol de dominado. La naturaleza de estos vínculos era, sobre todo, pedagógica. La persecución del goce sexual, por contra, no sólo no se tenía en cuenta, sino que era algo desaprobado por la sociedad en caso de buscarse de forma explícita².

La edad a la que empezaba a practicarse este tipo de vínculos erótico-sexuales variaba en función de la *polis*. En Esparta la pederastia comenzaba a ser experimentada por aquellos jóvenes varones que hubieran pasado al segundo estadio de la *agoge*, esto es, alrededor de los 12 años (Plu. *Lyc.* 16-21). Respecto a las mujeres, la edad podía ser incluso inferior, ya que estas relaciones tenían lugar en los coros de doncellas en los que participaban a veces antes de su primera menstruación.

Un aspecto especialmente importante que conviene puntualizar es que en la antigua Grecia no se usaban los actuales términos ‘heterosexualidad’ y ‘homosexualidad’ para definir la orientación sexual de una persona (Foxhall, 1998, p. 27). Los griegos no consideraban que la atracción o los estímulos sexuales de un individuo siguieran una división bipartita en función del género que los provocase (Cartledge, 2001, p. 92)³. El acto sexual tenía más que ver con el papel social que con el género.

Otra de las características de la pederastia griega, que también difiere de nuestra concepción moderna y tradicional del sexo homosexual, es el hecho de que su práctica no suponía, en absoluto, una pérdida de la virilidad. Estas relaciones entre hombres son el medio a través del cual se adquiría conocimiento y se fortalecía la confianza con los compañeros⁴.

Las fuentes de que disponemos para conocer la pederastia son, fundamentalmente, la cerámica arcaica y clásica⁵, la comedia ática, Platón, Esquines y la poesía homosexual helenística (Cartledge, 2001, p. 93). Algunos de los ejemplos más claros de la existencia de relaciones sexuales masculinas lo suponen los famosos grafitos de la isla de Tera, actual

2. Así lo constata Jenofonte (*Lac.* 2, 14) al comparar las relaciones pederastas con el amor que tenían entre sí un padre y un hijo. La insistencia de algunos autores griegos en recalcar que esta práctica estaba obligada por ley parece ir encaminada a aclarar que el placer ocupaba un segundo plano (Cartledge, 2001, p. 97).

3. De hecho, además, los griegos tampoco diferenciaban o separaban el amor del propio sexo (Foucault, 1987, p. 172).

4. En Esparta la pederastia parece estar especialmente vinculada al ejército, una institución compuesta exclusivamente por hombres. Para más información sobre lo viril en el mundo griego, ver Loraux (2004).

5. Por otro lado, algunos autores, como Ducat (2006, p. 199-200), creen que estos vasos no reproducirían la realidad de este tipo de relaciones, ya que no se producía el acto sexual durante la práctica de la pederastia. Sin embargo, no explica entonces por qué aparecen, no en pocas ocasiones, penes erectos.

Santorini, que resultan de utilidad para el estudio de la pederastia en la *polis* espartana (Calame, 1984, p. 76)⁶. Asimismo, también permiten conocer las relaciones pederastas espartanas Jenofonte y Plutarco, aunque algunos autores los consideran problemáticos ya que contribuyen al *mirage* espartano, es decir, a mostrar una imagen idealizada y ficticia de Esparta (Cartledge, 2001, p. 93).

Estudiar la pederastia de la antigua Grecia supone conocer mejor el comportamiento social y sexual de los griegos. Hay que tener presente, por otro lado, que este tipo de relaciones varía no sólo en función de la *polis*, sino también del tiempo (Dover, 1979, p. 196). En el caso de Esparta, este tipo de relaciones estuvieron institucionalizadas durante varios siglos (Ducat, 2006, p. 197), por lo que comprenderlas permite una mejor aproximación a su realidad histórica. Además, creemos conveniente dejar claro que, aunque en este artículo hablemos de la pederastia entre espartanos, nos referimos a la pederastia entre espartiatas, es decir, entre aquellos espartanos que hubieran nacido con proyección de convertirse en ciudadanos de pleno derecho una vez terminasen la *agoge*.

ORÍGENES DE LA PEDERASTIA EN ESPARTA

Las relaciones pederastas tienen unas características particulares en Esparta que se deben, al menos en parte, a sus orígenes. Aunque existen varias teorías sobre el origen de la pederastia, la que en la actualidad tiene más defensores señala como introductores de esta práctica a los dorios. Uno de los mayores impulsores de esta postura es Dover (1979, p. 185), quien basándose en Bethe⁷, cree que estas relaciones estarían muy vinculadas a un rito militar que supondría el paso de adolescente a adulto en un contexto de fuerte instrucción guerrera⁸.

También aludiendo a un contexto bélico, Percy III (1996, pp. 75-78) cree que la pederastia se habría institucionalizado en Esparta cuando esta *polis* hubo incorporado la formación militar de falange (y la panoplia hoplítica), esto es, justo antes o durante la Segunda Guerra Mesenia, como testimonia Tirteo (Fornis, 2016, p. 77)⁹. Como consecuencia de este enfrentamiento, los espartanos habrían decidido implantar un sistema militar más duro y disciplinado, orientado a la protección de la *polis* y a su buen gobierno,

6. Tradicionalmente se ha considerado que Tera era una colonia espartana. Sin embargo, como constata Malkin (1994), no existen restos arqueológicos que avalen esa hipótesis.

7. Este autor (Bethe, 1907, p. 34), además, cree que el origen dorio es el único factible, que no cabría otra posibilidad.

8. En contra de estos planteamientos, Marrou (1985, p. 46), considera que los orígenes de la pederastia, netamente helena, no hay que buscarlos fuera de la Hélade.

9. Existen todavía importantes interrogantes acerca de la Segunda Guerra Mesenia, desde la cronología, que varía considerablemente, hasta incluso su propia historicidad. Con el fin de no extendernos demasiado en este aspecto, remitimos a Fornis (2016, pp. 82-87) para estas cuestiones.

la *eunomia*¹⁰. De esta forma, en el nuevo sistema educativo, más militarizado¹¹, resultaría básica la confianza entre los varones de distintas edades, lo que hizo que comenzaran a darse relaciones preceptor-alumno en las cuales habría un maestro amante, el *erastes*, que prepararía física y moralmente a su amado, el *eromenos*.

La educación espartana, la *agoge*, encaja dentro de este mundo militar, y podría ser durante la celebración de los *syssitia* cuando se practicara la pederastia. Jenofonte (*Lac.* 5, 5) cree que Licurgo¹² habría institucionalizado estos banquetes en común tras mezclar a los ciudadanos y a los jóvenes con el fin de educarse y aprender los mecanismos de gobierno¹³, es decir, que los primeros instruyeran a los segundos. Percy III (1996, pp. 49, 73-82) coincide con el historiador griego pero va más allá y considera que los *syssitia* habrían sido importados desde Creta en la segunda mitad del siglo VII a.C. Según defiende, los contactos entre Esparta y esta isla habrían sido más fuertes que los mantenidos con sus vecinos dorios continentales. Sin embargo, Bremmer (1990, p. 136) observa que existían también *syssitia* en distintas zonas del mundo griego, no solo en Esparta y Creta, sino también en Mégara, Beocia, Mileto e incluso Turios, lo que parece dejar de lado la posibilidad de que la pederastia responda a una costumbre racial y no social, como es la comida en común¹⁴.

Esta idea de que la pederastia pudiera tener orígenes dorios, y concretamente cretenses, está también apoyada por otros historiadores que, sin embargo, consideran que carecía de un origen militar (Calame, 1984, pp. 74-75 y Sallares, 1991, pp. 160-192). Según Aristóteles (Pol. 1272a) las fuertes similitudes sociales entre Esparta y Creta, sumado a un aumento de población, que acarrearía falta de tierras, habría llevado a adoptar prácticas pederastas en ambos lugares como medida para contrarrestar la superpoblación¹⁵. En este

10. En el mismo sentido, Jaeger (1946, p. 107) sostiene que en ese momento “el ideal homérico de la *arete* heroica es transformado en el heroísmo del amor a la patria”. También lo ve así Fornis (2016, p. 85).

11. Esta cuestión de los cambios experimentados en la *polis* espartana en el siglo VI resulta bastante compleja para tratarla aquí, por lo que para abordar la revolución espartana remitimos a: Fornis (2016 *passim. esp.* 94-97).

12. Esta afirmación debemos ponerla en duda ya que, como Plutarco (*Lyc.* 1, 1) reconoce, sobre este legislador “no puede decirse absolutamente nada fuera de dudas”.

13. Independientemente de que fuera Licurgo o no quien institucionalizase los *syssitia*, Plutarco (*Lyc.* 12, 6) sí coincide con Jenofonte en que compartían espacio en estas comidas comunes jóvenes y adultos.

14. Existe todavía en la actualidad cierta controversia sobre el origen de los *syssitia* según nos basemos en Heródoto, Jenofonte o Aristóteles, o bien se deba a una evolución de los *symposia* del mundo homérico, pero más controlados por el estado. Para más información al respecto, remitimos a Fornis (2016, pp. 390-392).

15. Con independencia de quién fuera el que tomase la decisión de instaurar la pederastia para detener la superpoblación, junto a ella se habrían implantado otras medidas radicales como los infanticidios y el casamiento tardío (Percy III, 1996, p. 81).

sentido, si seguimos a Aristóteles, parece claro que a finales de los Siglos Oscuros e inicios del Arcaísmo, en lugares como Esparta y Creta, la tradición pederástica era mayor que en otras *poleis* como Atenas o Tebas. Asimismo, la pederasta espartana también tenía para Platón (*Lg.* 1.636b-c y 8.836b-c)¹⁶ una clara influencia cretense, ya que sería en estos dos lugares donde esta práctica implicaba, además, relaciones sexuales, que por cierto parece condenar.

LA PEDERASTIA MASCULINA

FINES MILITARES

En primer lugar, nos centraremos en la pederastia masculina que, de acuerdo con las fuentes, parece que fue bastante más común que la femenina. Estas relaciones entre hombres estuvieron muy vinculadas a la *agoge* espartana, un sistema educativo diferente de la *paideia* tradicional griega (Cartledge, 2001, p. 101; Calame, 1984, p. 74; Fornis, 2016, p. 370-386)¹⁷. Conocemos la existencia de la *agoge* a partir de la época clásica, por Jenofonte, por lo que no se puede afirmar con total seguridad que la pederastia estuviera presente entre los siglos VIII y VI a.C. El responsable de instaurar este sistema educativo habría sido Licurgo (*Plu. Lyc.* 13), pero el propio Jenofonte (*Lac.* 14, 1), reconoce que para su época, esto es, inicios del siglo IV a.C., los espartanos ya no seguían sus leyes. ¿Significa esta afirmación que se habría dejado de practicar la pederastia? ¿O quiere decir que lo hacían de forma diferente?

La *agoge* comprendía un total de 13 años, de los 7 a los 20, divididos en tres estadios, dos de cuatro años cada uno y una etapa final de cinco. Una vez terminada, había un último periodo de formación de diez años, hasta los 30, que era cuando los espartiatas solían casarse¹⁸. El estadio que aquí nos interesa es el segundo. Era entre los 12-15 años, al pasar de ser un niño (*pais*) a un adolescente (*paidiskos*), cuando se establecía la relación homosexual. Los jóvenes buscaban entonces a alguien a quien imitar y el *erastes* “asumía la potestad moral de guía y conductor” (Fornis, 2016, p. 380). Estos muchachos posteriormente pasaban al tercer estadio, en el que recibían el nombre de *eirenes* y al

16. El primero de estos pasajes se refiere al mito de Zeus y Ganímedes, que habría tenido su origen en Creta.

17. La *agoge* se distingue por la especial importancia que se concede al entrenamiento militar y al deporte, a pesar de que no se desdeñaban por completo las letras y la música, también con aplicación militar. Cf. Fornis (2016, p. 370). Kennell (1995, p. 17) sí aclara que, aunque se les enseñaba a apreciar la música, no aprendían a tocarla.

18. Puede encontrarse una descripción más detallada del sistema educativo espartano en Marrou (1985, pp. 38- 40), Fornis (2016, pp. 370-386), Segura Munguía (1992, pp. 42-48) y, sobre todo, Ducat (2006).

finalizar este ciclo se convertían en *hoplitas*. Es posible que estos hoplitas, que tenían entre 20 y 30 años y ya participaban en los *syssitia*, fueran los *erastes* de los *eirenes*, que actuarían de *eromenoi* (Cartledge, 2001, p. 97).

La asistencia a estos *syssitia*, donde también se reunían los *homoioi* o espartiatas de pleno derecho, era un paso imprescindible para terminar la *agoge*. Todos los comensales eran ciudadanos, lo que implicaba que se dedicaran, como afirma Fornis (2016, p. 337), “a aquellas [actividades] que hacen al hombre más libre”, entre las que destacaban la guerra y el deporte. Para realizar estos ejercicios, se preparaban en el gimnasio, lugar donde parece que también se daban relaciones pederastas (Roubineau, 2015, p. 284). De hecho, Platón (*Lg.* 1.636b) se refería al coito en los gimnasios como actos más propios de las bestias que de los hombres (τὰς περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡδονὰς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θηρίων).

Ningún autor niega que la pederastia estuvo institucionalizada en Esparta. De hecho, Eliano (*VH* 3, 10) sostiene que aquel espartano noble que no ejerciera de *erastes* podía ser incluso multado por los éforos. La pederastia se convierte así en un asunto de Estado, que concierne directamente a la *polis* y a su gobierno.

Parece claro que uno de los objetivos de estos vínculos amorosos era lograr la *eispnelas*, una especie de conexión mental muy fuerte entre las dos personas, término que bien podría traducirse también como ‘amor pederasta’, y que sugeriría, además ‘coito anal’ (Haggerty, 2000, p. 1293). Sin embargo, para algunos autores como Ducat (2006, p. 200), el término *eispnelas* carecería de cualquier tipo de connotación sexual, ya que, siguiendo a Jenofonte (*Lac.* 2, 13)¹⁹ y a Cicerón (*Resp.* IV, 4, 4), estas relaciones en Esparta, a diferencia de otras *poleis*, no suponían ningún tipo de contacto genital. Sin embargo, Ducat se basa en la frase de Cicerón que dice *Lacedaemonii ipsi, cum omnia concedunt in amore iuvenum praeter stuprum, tenui sane muro dissaepiunt id quod excipiunt; complexus enim concubitusque permittunt palliis interiectis*, la cual creemos que interpreta erróneamente ya que cuando lee *praeter stuprum* considera que se impide todo tipo de relación sexual. Se trata de una frase algo confusa, pero el adverbio *praeter* (excepto) se refiere únicamente a *stuprum* (estupro), que si bien se refiere a mantener relaciones con menores, implica sin su consentimiento. De hecho, si seguimos a Lewis y Short (1996, s.v. *Stuprum*) el estupro siempre implica deshonor para el sujeto, y no ocurre así en la sociedad espartana del periodo arcaico y clásico, para la que era algo normal. Asimismo, Cicerón nos añade más adelante que realmente sí se permitían relaciones entre varones (*concupitusque permittunt*) por lo que, más que considerar que no se producía el acto sexual en las relaciones pederastas, deberíamos considerar que no se realizaba sin la aprobación del menor. Además, el hecho de que Cicerón utilice la palabra *stuprum* podría deberse más a una consideración particular del historiador romano acerca de la pederastia

19. Para este historiador (*X. Lac.* 2, 13), a diferencia de Platón, es precisamente en Esparta y no en otras *poleis* donde las leyes no permiten el contacto íntimo con los jóvenes.

institucionalizada, que ni siquiera sabemos si se refiere a ella o a otro tipo de violaciones, que a la ausencia o no del acto sexual en las mismas.

La pederastia en Esparta también estaba relacionada con lo masculino, con lo viril, con la fortaleza que se espera de un hombre en el mundo griego. Así, en esta *polis*, durante esta fase de instrucción militar, el *erastes* contraía obligaciones y podía ser castigado en caso de que su *eromenos* llorase o errase (Ael. *VH* 3, 10). Significativo al respecto es el pasaje en el que Plutarco (*Lyc.* 18) afirma que “los amantes compartían con los niños su reputación [...]. Y se cuenta que, en cierta ocasión, por haber proferido un niño en el combate una palabra soez, fue castigado su amante por los magistrados”.

Fornis (2016, p. 385) cree que habría sido el propio modelo educacional sustentado en “la falta de trato entre varones y mujeres”, unido a la extensión de la homosexualidad masculina y femenina, lo que propiciaría que las relaciones amorosas y/o sexuales heterosexuales no se dieran hasta el matrimonio. Además, la pederastia necesariamente debía ser homosexual ya que se perseguía a través de ella formar a los jóvenes como ciudadanos, como sujetos políticos, una condición que sólo podía ser transmitida a los varones por otros varones²⁰.

RITO INICIÁTICO

Son varios los autores, sobre todo Ducat (2006, p. 196), que recientemente han desligado el origen de la pederastia masculina del tradicional contexto militar y consideran que en realidad tendría una condición ritual, más relacionada con el paso de adolescente a adulto, pero sin connotaciones guerreras.

El primer impulsor de la teoría de la pederastia con fines bélicos fue Bethe (1907) al considerar que los dorios se introducían semen analmente para dotarse de fuerza para así ganar batallas. Sin embargo, este filólogo clásico alemán no conocía otras tribus como los Aranda y sus vecinos aborígenes en Australia, los indios Keraki de Papua²¹ o los Marind-Anim en la actual Nueva Guinea, las cuales le habrían ayudado a defender la postura de que la pederastia era un rito iniciático (Cartledge, 2001, pp. 100-101). Además, Bremmer (1991, p. 1) plantea el hecho de que quienes defienden estos fines militares no explican por qué nunca encontramos pederastia entre dos hombres adultos, si lo que se trata es de establecer vínculos de confianza.

20. En la *agoge* también se les instruía en la brevilocuencia. Plu. *Lyc.* 18.5 cuenta que cuando eran interrogados, los jóvenes espartanos debían responder sintetizando al máximo su respuesta, de tal forma que cuando no lo hicieran, el *eiren* les castigara con un mordisco en el pulgar. En este sentido, Ducat (2006, p. 192) cree que deberíamos sustituir “pulgar” por pene, lo que reflejaría el carácter sexual del castigo.

21. El tema de la pederastia en esta tribu está recogido por el antropólogo F. E. Williams, que describió su comportamiento entre 1926 y 1932. Puede leerse parte del informe en: Bremmer (1991, pp. 2-3).

En el caso de estas sociedades contemporáneas, al igual que en la espartana, son precisamente los hombres “mejores y los más poderosos” quienes se entregan a la pederastia, ya que son los idóneos para esta clase de relaciones (Sergent, 1986, p. 55). Esta máxima de que no cualquiera podía practicar la pederastia, sino que sólo accedían a ella los más preparados, es un aspecto importante que debemos tener en cuenta y al que volveremos más adelante al tratar las relaciones clientelares.

Siguiendo la idea de que la pederastia fuese practicada como un rito, algunos autores como Bremmer (1991, p. 11) creen que la posición pasiva que adoptaba el adolescente durante las relaciones sexuales tenía como fin enseñar a los *eromenoi* la posición de sumisión en la que se hallaban, a su vez, en la sociedad. Otros, como Roubineau (2015, p. 291) creen que la pederastia funcionaría como un rito iniciático, pero que sería considerado un medio para agregar a los futuros ciudadanos al grupo cívico, construyendo a través de ella su virilidad y desarrollando así sus cualidades de juicio, de independencia y de afirmación personal sobre otros hombres libres.

La verdad es que todavía siguen existiendo amplios vacíos históricos que dificultan una posición clara entre si la pederastia masculina en Esparta respondía a razones pedagógicas militares, rituales o a ambas. En caso de que fuera ritual, parece que la fiesta de las Jacintias habría tenido un papel central.

LA PEDERASTIA EN LA RELIGIÓN. LAS JACINTIAS.

Otra prueba más de la importancia, incidencia e institucionalización de la pederastia en Esparta es su presencia en la mitología y los cultos propios de la *polis*. Las Jacintias son una fiesta iniciática espartana en honor a Apolo Jacinto (Sergent, 1986, p. 92; Fornis, 2016, p. 410). Según la tradición laconia, Jacinto era el hijo de un rey espartano, Amiclas o Ébalo, del que Apolo, el *erastes* por antonomasia, se enamoró (Sergent, 1986, pp. 89 y 93).

En un plano mitológico, Apolo era el instructor de Jacinto y fue durante una de sus clases de lanzamiento de disco cuando lo habría matado sin querer. Cuenta la tradición que de la sangre del joven surgiría posteriormente la flor del jacinto²².

En Esparta la fiesta de las Jacintias tenía lugar en el santuario de Apolo situado en Amiclas. Se celebraba durante tres días enteros y participaba en ella todo el pueblo espartano con bailes, cantos y banquetes (Ath. IV, 139c-f). Pausanias (3, 19, 3-5) nos describe el magnífico trono de Apolo, obra del escultor Baticles de Magnesia:

El pedestal de la imagen presenta la forma de un altar, y dicen que Jacinto está enterrado en él, y en las Jacintias, antes de sacrificar a Apolo, ofrecen sacrificios a Jacinto, como a un semidiós, en este altar, a través de una puerta de bronce que está a la izquierda del

22. No es esta la homónima actual.

altar. Sobre el altar está esculpida a un lado una imagen de Biris, a otro una de Anfitrite y Posidón. Zeus y Hermes conversan entre ellos, y cerca se erigen Dioniso y Semele, y junto a ella Ino. Sobre el altar están también Deméter, Core y Plutón, y junto a ellos las Moiras y las Horas, y con ellas Afrodita, Atenea y Ártemis: llevan al cielo a Jacinto y Polibea, una hermana de Jacinto, según dicen, que murió siendo todavía virgen. Esta imagen de Jacinto tiene ya barba, pero Nicias, hijo de Nicodemo, lo pintó en la flor de su belleza para hacer referencia al amor que se cuenta de Apolo por Jacinto. Están también representados sobre el altar Heracles siendo llevado al cielo por Atenea y los otros dioses. Están también las hijas de Testio sobre el altar, las Musas y las Horas. Respecto al viento Céfiro y cómo fue muerto Jacinto por Apolo sin querer, y la leyenda relativa a la flor, tal vez podría ser de otra manera, pero imagínese como se cuenta (traducción de M. C. Herrero Ingelmo).

Este pasaje ha dado lugar a interpretaciones como la de Sargent (1986, p. 96), que ve en la representación de Jacinto sin barba primero, y con ella después, una forma de simbolizar el paso de adolescente y *eromenos* a adulto y *erastes*, puesto que para los espartanos la barba no es un elemento neutro, sino que es la característica propia del guerrero adulto. Además, seguramente la pederastia dejara de practicarse cuando al *eromenos* le saliera vello facial y genital, ya que sería el ejemplo más claro de crecimiento personal.

Esta tesis de que la fiesta de las Jacintias constituía un rito iniciático es relativamente reciente. Comenzó a barajarse a finales de los años 60, después de descartar que se tratase de una festividad agrícola (Fornis, 2016, pp. 411-412)²³. Fornis (2016, p. 415) llega a la conclusión de que las Jacintias constituyen “una fiesta heterogénea y compleja (...) que adquiere su sentido más prístino en el marco de la transición a la edad adulta de los efebos y doncellas espartiatas, revestida de elementos agonísticos y que tiene a la pareja Apolo y Jacinto, dios y héroe, como veladora y garante de tan trascendente paso en la vida del ser humano”.

Asimismo, también con el ámbito simposiástico/iniciático podría tener relación una copa arcaica proveniente del santuario de Artemis Ortia, en la que se aprecia la sodomización de unos adolescentes (reconocibles por su falta de barba) llevada a cabo por adultos (barbados), una escena que se enmarcaría en las iniciaciones rituales que tenían lugar en el interior de este templo (Fornis, 2016, pp. 380-381)²⁴. Entre estos ritos destacaba la *diamastigosis*, que consistía en la flagelación de los jóvenes espartanos y se consideraba una prueba de paso a la edad adulta. Este rito tenía un carácter bastante

23. La celebración duraba tres días, el primero está dedicado al duelo por la muerte de Jacinto y los dos últimos a Apolo, en los que se celebraban diferentes actividades, entre las que destaca la *kopis* o banquete ritual, una comida (Fornis, 2016, pp. 413-414).

24. El mismo autor (Fornis, 2016, p. 381) reconoce que existen otras interpretaciones, ya que podría tratarse de la representación de una danza relacionada con la fertilidad o con la virilidad, o bien “una «juerga campestre» que implica a cuatro mujeres, dos en una danza grotesca, la tercera con un sátiro y la última en una actividad «de otra clase»”. Ver al respecto figura 1.

violento y requería fortaleza por parte de los jóvenes, ya que el mismo Plutarco (*Lyc.* 18, 2) cuenta que a veces incluso algunos de estos efebos llegaban a fallecer como consecuencia de los duros golpes²⁵.

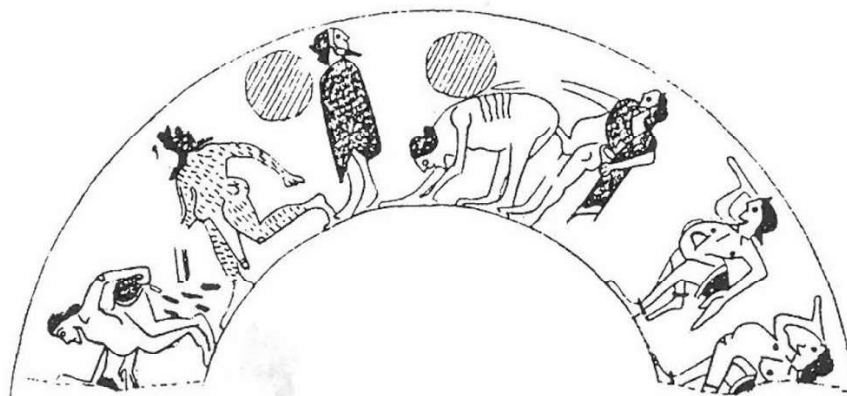


Figura 1. Copa representando escenas de sodomía. Dibujada por E. A. Lane (*apud* Fornis, 2016, p. 381).

Por último, otra figura mitológica que merece una pequeña mención en este apartado dedicado a la pederastia y a la religión, debido a que tiene su importancia para la sociedad espartana, es Heracles. Este héroe también practicó la pederastia. De hecho, al parecer, habría tenido como *eromenos* a Hilas (Dover, 1979, p. 172). Sin embargo, resulta complicado establecer algún tipo de relación entre la introducción de la pederastia en Esparta y el surgimiento de la relación entre Heracles e Hilas, por lo que debemos conformarnos con la anécdota.

CLIENTELISMO POLÍTICO

El último de los ámbitos más comunes en los cuales la pederastia masculina tenía su campo de actuación era el de las relaciones clientelares de carácter político. El clientelismo proliferó sobre todo después de la Guerra del Peloponeso como consecuencia del creciente poder político y económico de Esparta (Hodkinson, 2007, p. 51; Fornis, 2016, p. 192).

En caso de que la pederastia pudiera haber tenido fines políticos, habría que preguntarse también si un espartano casado podía mantener relaciones sexuales con efebos. La respuesta es afirmativa, ya que, aunque el matrimonio heterosexual era otra

25. Este rito todavía hoy despierta una fuerte controversia. Es probable que la diamastigosis no fuera tan sangrienta como Plutarco quiere hacérselo ver y habría tenido en época clásica connotaciones rituales más profundas que durante el periodo romano. Cf. Fornis (2016, pp. 373-374).

forma de construir relaciones clientelares en Esparta (Pomeroy, 2002, p. 45), el sexo no se limitaba a la pareja, sino que se consideraba un vehículo de relación social y política. Los espartanos no esperaban de sus parejas el tipo de fidelidad sexual a la manera que entendemos en la actualidad. El sexo con las mujeres perseguía como fin tener hijos (Pomeroy, 2002, p. 47), mientras que era el sexo con efebos el que podía servir para crear vínculos de índole política.

Este hecho queda de manifiesto en la narración de Plutarco sobre la tradicional ceremonia nupcial espartana. Cuenta el de Queronea (*Lyc.* 15.4-7) que los espartiatas se casaban por “raptó”. A la mujer se le rapaba la cabeza y se la vestía con ropas masculinas. El acto sexual tenía lugar a oscuras, de noche, y después de realizarlo el hombre volvía con sus compañeros de *syssition*. En ocasiones, añade Plutarco (*Lyc.* 15.9), el matrimonio podía llegar a tener hijos incluso antes de que el varón viera a su mujer a la luz del día.

Los casos más importantes que conocemos de espartanos que habrían practicado la pederastia como forma de clientelismo político remiten al siglo IV a.C. Se trata de las relaciones entre Lisandro y Agesilao II por un lado, y el hijo de éste, Arquidamo III con Cleónimo, por otro.

A. LISANDRO Y AGESILAO

Según Plutarco (*Ages.* 2, 1-2; *Lys.* 22, 3), Agesilao II, a pesar de su aspecto desagradable, habría sido el *eromenos* de Lisandro, general espartano vencedor de los atenienses en Egospótamos que lo habría elegido por ser uno de los mejores alumnos de la *agoge*. El hecho de que fuera precisamente iniciativa de Lisandro comenzar una relación pederasta es el ejemplo de que existía cierta competición entre los espartanos por hacerse con un *eromenos* que tuviera excelentes habilidades y mereciera la pena (Cartledge, 2001, p. 104).

Algunos autores (Fornis, 2016, p. 207) creen que Agesilao habría tenido un interés activo en dejarse seducir por Lisandro, en la cima de su poder, con el fin de utilizar esta relación como medio para ser rey de Esparta, en detrimento de su sobrino Leotíquidas, que era el primero en la línea de sucesión al trono. Cuando Lisandro dejó de serle útil a Agesilao, durante una campaña en Persia en la que había sido nombrado general precisamente gracias a él, lo fue apartando poco a poco de sus competencias y lo humilló delante de sus amigos y clientes (*Plu. Lys.* 22, 3). Esta habría sido la forma en la que Agesilao habría puesto fin al vínculo clientelar que había entre ellos.

Como hemos visto ya, Jenofonte (*Lac.* 2, 13) niega que las relaciones pederastas en Esparta incluyeran actos sexuales. Sin embargo, habría que plantear la posibilidad de que este historiador las niegue porque era uno de los beneficiarios políticos del patronazgo de Agesilao (Fornis, 2016, p. 190). Existe esta posibilidad, ya que podría no quererse ver

involucrado en relaciones de dependencia de este tipo, con implicaciones sexuales que niega en sus escritos, puesto que seguramente gozaran de mala fama en Atenas.

Estas relaciones clientelares también podían iniciarse durante los *syssitia*. De hecho, Plutarco en su *Vida de Agesilao* (20, 8-9) narra cómo Agesilao, ya rey, consiguió establecer vínculos de confianza con Agesípolis, su compañero en el trono, más joven que él, en el *phidition*²⁶. Según cuenta Agesilao iniciaba con él “siempre una conversación acerca de los jovencitos, inducía al joven a hacer lo mismo, compartía sus amores y le ayudaba en ellos” con el fin de “domesticarlo”. Parece entonces que las relaciones pederastas eran comunes entre la élite espartana y que eran vínculos a los que dedicaban tiempo y reflexiones.

B. ARQUIDAMO Y CLEÓNIMO

Las relaciones pederastas de carácter político en Esparta debían de ser lo suficientemente fuertes como para que se saltaran las leyes. Jenofonte (*HG* 5, 4, 24-30) cuenta que Agesilao, a petición de su hijo Arquidamo (futuro Arquidamo III), habría intercedido por Esfodrias para evitar su condena por atacar Atenas sin consultar a los éforos, ya que este era el padre de Cleónimo, amante de Arquidamo²⁷. Como consecuencia de esta participación de defensa activa de Agesilao, habría ganado a Esfodrias y a Cleónimo para su *heteria*, es decir, su facción política (Fornis, 2016, p. 258).

En este mismo sentido, Cartledge (1987, p. 158) y Hodkinson (2007, p. 56) creen que Agesilao pudo haber animado a su hijo a ejercer de *erastes* de Cleónimo con fines políticos desde un principio, ya que este segundo estaba especialmente vinculado a su rival, el rey Cleóbrotos. De esta forma, a través de las relaciones pederastas, la influencia de Agesilao habría aumentado en la toma de decisiones en Esparta.

LA PEDERASTIA FEMENINA

Por último, pero no por ello menos importante, hablar de la pederastia institucionalizada en Esparta supone hablar también de la pederastia femenina, ya que, según Pomeroy (2002, p. 44), no hay motivos para asumir que la sexualidad de las mujeres espartanas estuviera más reprimida que la de los hombres. Siguiendo a esta misma autora, en esta *polis* la mujer gozaba de derechos y libertades impensables en otras partes del

26. También Jenofonte (*HG* 5, 3, 19-20) habla de la relación entre ambos. Narra la muerte de este joven como consecuencia de una fiebre y la tristeza que sintió Agesilao por su pérdida.

27. Arquidamo le habría dicho textualmente: “Padre, Cleónimo me manda pedirte que salves a su padre, y también te lo pido yo, si es posible” (Traducción de O. Guntiñas; ὃ πάτερ, Κλεόνυμός με κελεύει σου δεηθῆναι σῶσαί οἱ τὸν πατέρα: καὶ ἐγὼ ταῦτά σου δέομαι, εἰ δυνατόν - X. *HG* 5, 4, 30).

mundo griego²⁸. Un ejemplo de ello es que muchas espartanas eran capaces de escribir (Pomeroy, 2002, p. 8)²⁹.

Las alusiones a la pederastia femenina en la literatura clásica son prácticamente inexistentes. Constituye una excepción el comentario de Aristófanes en un fragmento de *El banquete* de Platón (191e), en el que, hablando de los orígenes del hombre y de la mujer, menciona que existen mujeres más inclinadas al sexo con otras mujeres. Así, esta afirmación ha querido ser vista por Dover (1979, p. 172) como una alusión a la pederastia femenina. Sin embargo, Aristófanes no habla de diferencia de edad en ningún momento, por lo que se trata de una especulación, puesto que podría referirse al sexo lésbico entre personas adultas.

Será a Plutarco (*Lyc.* 18, 9) a quien debemos, siglos más tarde, el testimonio de que las espartanas de buena reputación (*kaloí kai agathoi*) podían tener relaciones pederastas, lo que se relaciona con el hecho de que podían instruir y ser instruidas. La pederastia femenina parece que estuvo presente en dos ámbitos diferentes, pero ambos de carácter educativo: el gimnasio y el coro.

En el gimnasio, al igual que los hombres, las mujeres practicaban deporte desnudas y la pederastia parece haber sido común entre las que fueran entrenadoras de sus alumnas (Pomeroy, 2002, p. 136). Al igual que en la *agoge* masculina, también en este mundo se ejercía la relación de aprendizaje entre maestra-alumna.

Sin embargo, los casos de pederastia femenina más antiguos en Esparta estarían documentados en el siglo VII a.C., en los coros de doncellas. Los conocemos gracias a Alcmán, de quien se han conservado alrededor de setenta líneas (Calame, 1984, p. 82)³⁰. Al parecer, en estos coros exclusivos de mujeres se cantaban partenios, un tipo de canciones compuestas por poetas varones que eran interpretadas en distintos festivales del mundo griego (Dover, 1979, p. 179). La pertenencia de las mujeres a estos coros, así como la práctica de la pederastia en ellos, debía suponer una introducción a la condición adulta posterior, al matrimonio y a la heterosexualidad (Calame, 1984, pp. 82-83).

28. Pomeroy (2002, p. 135), que se basa en Plutarco, cuenta que una mujer en cualquier otra sociedad griega sólo podía hablar con su marido o a través de él. Esta visión de la mujer espartana está en la actualidad puesta en cuestión, ya que podría formar parte del *mirage* espartano (cf. Fornis, 2016, pp. 345-348).

29. Fornis (2016, p. 371), sin embargo, cree que este hecho se debía, más que a una mayor libertad de la mujer, a que los objetivos de la educación espartana eran diferentes a los de otras *poleis*.

30. Estos versos se encuentran muy bien analizados por Calame (1977), por lo que nos permitimos remitir a esta obra con el fin de que este trabajo no se vea demasiado acrecentado.

REFLEXIONES FINALES

La pederastia en el mundo griego antiguo, lejos de ser una práctica moralmente inaceptable, se consideraba un método educativo perfectamente válido para estrechar lazos entre maestro y alumno. De hecho, el propio Jenofonte (*Lac.* 2, 13) llegó a decir sobre la pederastia que era “la mejor educadora” (*ten kallisten paideian*). En el caso de la masculina, estas relaciones no suponían una pérdida de virilidad, sino todo lo contrario.

En el estado actual de la investigación los orígenes de la pederastia en el entorno heleno siguen siendo controvertidos. A pesar de las diferentes teorías que se han propuesto, ninguna de ellas resulta concluyente y, por desgracia, la falta de documentación al respecto hará difícil que pueda llegarse a una resolución definitiva del problema.

Parece que la pederastia habría estado institucionalizada en Esparta ya a finales del siglo VII a.C. Además de en el ámbito cultural, esta práctica estaría presente, sobre todo, en el sistema educativo de la *agoge* para los varones y en los coros de doncellas para las mujeres. Asimismo, también habría tenido lugar en otras esferas de la vida pública, como en el deporte, pero nuevamente en relación con la pedagogía (Roubineau, 2015, p. 283). En el aspecto político parece que la práctica de la pederastia en esta *polis* también suponía toda una serie de relaciones sociales que repercutían en el propio gobierno y en la gestión de los asuntos públicos.

Por último, hay que dejar claro que no debe ser tarea del historiador cuestionar por qué un espartano o una espartana establecían esta clase de vínculos amorosos, en los que, además, no queda claro del todo si se producían relaciones sexuales, sino comprender que el sexo constituye una característica más que debemos conocer de la sociedad griega para mejorar nuestros conocimientos sobre el mundo espartano.

BIBLIOGRAFÍA

- BETHE, E. (1907), Die dorische Knabenliebe. *Rheinisches Museum*, 62, 438-75.
- BREMMER, J. (1990), Adolescents, Symposion, and Pederasty. En O. Murray (ed.), *Symptica: A Symposium on the Symposion* (pp. 135-148). Oxford: Oxford University Press.
- BREMMER, J. (1991), Greek Pederasty and modern homosexuality. En J. Bremmer (ed.), *From Sappho to De Sade* (pp. 1-14). London: Routledge.
- CALAME, C. (1977), *Les choeurs de jeunes filles en Grèce Archaique*. 2 vols, Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.
- CALAME, C. (1984), *L'Amore in Grecia*, Roma-Bari: Editori Laterza.
- CARTLEDGE, P. (1987), *Agelilaos and the Crisis of Sparta*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- CARTLEDGE, P. (2001), The Politics of Spartan Pederasty. En Cartledge, P.,

- Spartan Reflections* (pp. 91-105). London: Duckworth.
- DOVER, K.J. (1979), *Greek Homosexuality*, London: Duckworth.
- DUCAT, J. (2006), *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*, Swansea: The Classical Press of Wales.
- FORNIS, C. (2016), *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*, Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- FOXHALL, L. (1998), Introduction. En Foxhall, L. y Salmon, J. (coords.), *When men were men. Masculinity, power and identity in classical antiquity* (pp. 1-9). London: Routledge.
- FOUCAULT, M. (1987), *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Madrid: Siglo XXI.
- HAGGERTY, G.E. (ed.) (2000), *The Encyclopaedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures. Volume II. Gay Histories and Cultures*, New York and London: Garland Publishing.
- HODKINSON, S. (2007), The Episode of Sphodrias as a Source for Spartan Social History. En Sekunda, N. (ed.), *Corolla Cosmo Rodewald* (pp. 43-65), Gdansk: Akanthina.
- JAEGER, W. (1946), *Paideia, los ideales de la cultura griega I*, México: Fondo de Cultura Económica. (2ª ed., orig. alemán 1933).
- KENNEL, N. M. (1995), *The Gymnasium of the Virtue. Education and culture in Ancient Sparta*, London-Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- LEWIS, C. T., Short, C. (1966), *A Latin Dictionary founded on Andrews' edition of Freund's Latin Dictionary*, Oxford: The Clarendon Press.
- LORAUX, N. (2004), *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona: Acantilado.
- MALKIN, I. (1994), *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARROU, H.I. (1985), *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid: Akal.
- OSBORNE, R. (1998), *La formación de Grecia 1200-479 a.C.*, Barcelona: Crítica. (orig. inglés 1996).
- PERCY III, W.A. (1996), *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- POMEROY, S.B. (2002), *Spartan women*, Oxford: Oxford University Press.
- SALLARES, R. (1991), *The Ecology of the Ancient Greek World*, London: Duckworth.
- SEGURA MUNGUÍA, S. (1992), *Los Juegos Olímpicos. Educación, deporte, mitología y fiestas en la antigua Grecia*, Madrid: Anaya.
- SERGEANT, B. (1986), *La homosexualidad en la mitología griega*, Barcelona:

Alta Fulla.

ROUBINEAU, J.-M. (2015), *Les cités grecques (VIe-IIe siècle av. J.-C.)*, Paris:
PUF.

LAS REPRESENTACIONES FEMENINAS ALADAS Y EL FIN DE LAS TIRANÍAS EN LA MONEDA GRIEGA DE SICILIA: ANÁLISIS COMPARATIVO ICONOGRÁFICO.

José Miguel Puebla Morón¹
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

La moneda, como vehículo y documento oficial de la polis que lo acuña, sirve como soporte de un mensaje de carácter político que define a la población que lo representa en su conjunto. El estudio de este mensaje, compuesto tanto por los elementos iconográficos como por la leyenda que conforman el anverso y reverso de las monedas, permite analizar los cambios políticos producidos en las polis griegas de Sicilia durante la primera mitad del siglo V a .C., donde la caída de las tiranías dio paso a la aparición de nuevas formas de gobierno de carácter democrático que, mediante el uso de la iconografía y de la escritura, dejaron patente el cambio político que se había producido. Este cambio se manifiesta principalmente en la aparición de figuras femeninas aladas donde estas representaciones aparecen portando elementos asociados a la victoria como coronas o ramas de laurel, hojas de palma o aplustres navales.

Palabras clave: Numismática, griegos, Niké, ninfas, democracia.

ABSTRACT

The coinage, as an official carrier and document from the polis which mints it, serves as a support of a political nature message which determines the population to whom it represents as a whole. The study of this message, compounded by the iconographic elements as well as the inscription which define the obverse and reverse of the coins, allows to analyse the political changes which happened in the Greek polis of Sicily during the first half of the Fifth century B.C., when the fall of the tyrannies caused the appearance of new kinds of democratic nature governments which, by the use of the iconography and writing, showed the political change which had happened. This change is mainly revealed in the appearance of winged female figures which hold elements related to victory as laurel wreaths or branches, palm branches or aplustres.

Keywords: Numismatic, Greeks, Nike, nymphs, Democracy.

1. josemiguelpuebla@gmail.com

INTRODUCCIÓN

La moneda, como vehículo y documento oficial del estado o polis que lo acuña, sirve como soporte de un mensaje de carácter político que define a la población que lo representa en su conjunto. El estudio de este mensaje, compuesto tanto por los elementos iconográficos como por la leyenda que conforman el anverso y reverso de las monedas, permite analizar a través de ambos elementos los cambios políticos producidos en las polis griegas de Sicilia durante la primera mitad del siglo V a .C., donde la caída de las tiranías dio paso a la aparición de nuevas formas de gobierno de carácter democrático que, mediante el uso de la iconografía y de la escritura, dejaron patente el cambio político que se había producido.

Este cambio se manifiesta principalmente en la aparición de figuras femeninas aladas en la moneda de poblaciones como Hímera, Catania y Camarina, donde estas representaciones aparecen portando elementos asociados a la victoria como coronas o ramas de laurel, hojas de palma o aplustres navales. Además, a estas representaciones habría que sumar la moneda de Zancle-Mesana, donde una figura femenina alada aparece coronando la biga en los tetradracmas acuñados a partir de la caída de la tiranía de Anaxilao de Regio.

La aparición de estas figuras aladas estaría en consonancia con otras de igual carácter acuñadas en las poblaciones de la Magna Grecia de Terina y Cirene, así como también cabría ponerlas en relación con la aparición de divinidades acuáticas locales a partir de este periodo como deidades protectoras de la ciudad, como emblema de la misma y como símbolo protector del gobierno democrático.

En la moneda de Sicilia (Rizzo, 2003, pp. 63-68) tenemos dos grupos diferentes de representaciones para este periodo. Un primer grupo, con la figura femenina alada como elemento principal de la imagen, portando elementos como la banda, el aplustre o la caracola en la moneda de Catania, Camarina e Hímera, y otro como parte de una escena sobrevolando la cuadriga en actitud de coronar en la moneda de Siracusa, Gela y Zancle-Mesana.

FIGURAS FEMENINAS ALADAS COMO ELEMENTO PRINCIPAL

El cuanto a su uso como elemento principal, éste ocupa principalmente la primera mitad del siglo V a.C. en las acuñaciones de Catania, Camarina e Hímera. Su primera representación tiene lugar en los tetradracmas de Catania a partir del 466/64 a.C., donde la aparición de la figura alada coincide con la narración de Diodoro de Sicilia sobre la expulsión de los mercenarios que poblaban la ciudad y la refundación de la misma bajo el nombre de Catania (XI, 76.3) después de haber sido expulsados sus habitantes originarios por Hierón y haber sido sustituido su nombre por el de Etna (XI, 49).

La figura femenina alada como elemento principal tan sólo aparece en este primer periodo tras la refundación de Catania, siendo relegada a partir del 450 a.C. a un elemento de carácter secundario coronando la cuadriga de los tetradracmas, imagen tomada de la moneda siracusana.

En cuanto a sus atributos, la figura femenina porta entre otros elementos una corona de laurel, símbolo de la victoria, que en este caso, sería la victoria frente a la tiranía de Hierón y la recuperación de la ciudad para sus antiguos habitantes, cuya representación recuerda a las monedas coetáneas de Elis y Terina. (Fig. 1 y 2)



Figura 1. Estátera de Elis (468 a.C. – 452 a.C.). Imagen obtenida de http://wildwinds.com/coins/greece/elis/olympia/Seltman_13.jpg.



Figura 2. Estátera de Terina (460 a.C.). Imagen obtenida de http://www.magnagraecia.nl/coins/Bruttium_map/Terina_map/descrTer_HJ-003.html.

En otra de sus representaciones, ésta aparece portando dos hojas de palma, símbolo de la victoria, además de una caracola, elemento marino que conecta con el carácter costero de Catania, así como también aparece representada portando una banda como en los hemidracmas de Hímera. (Fig. 3)



Figura 3. Hemidracma de Hímera (472 a.C. – 408 a.C.). Imagen obtenida de http://www.magnagraecia.nl/coins/Area_I_map/Himera_map/descrHimSNGA_170-1.html.

En cuanto a la identificación de este tipo de representación en la moneda de Catania, autoras como Salamone (Salamone, 2013, p. 16) y Caltabiano (Caltabiano, 2016, p. 54) enfatizan la importancia de la leyenda con el nombre de la ciudad que aparece acompañando a estas figuras femeninas, la cual habría que interpretarla, según estas autoras, como el propio nombre de la ninfa, por lo que la leyenda estaría identificando a la ninfa local epónima en su papel de divinidad poliádica de la ciudad, representativa y protectora de la población (Salamone, 2013, p. 19), así como habría que tener en cuenta la función semántica de la corona, alusiva al motivo ideológico de la obtención de la identidad cívica y de un “status” democrático (Onians, 1951, p. 229) que también justifica el clima de renovación institucional seguido a la caída de las tiranías sicilianas en el 466 a.C. con una función cívica de la figura alada como una genérica Niké (Salamone, 2013, p. 156).

Pero, en mi opinión, hay varios aspectos que dirigen su identificación hacia una Niké como elemento iconográfico alusivo a la victoria de la ciudad frente a un enemigo, en este caso, la tiranía de Hierón y la expulsión de los mercenarios que poblaban la ciudad.

En primer lugar, la representación iconográfica de las ninfas en la numismática griega de Sicilia tiene aspectos muy concretos que pueden ser vistos desde su comienzo en el siglo VI a.C. y durante los siglos posteriores, ya sea tanto su propia imagen diademada, como los atributos que la acompañan en referencia a sus ámbitos tanto acuático como de renovación de los ciclos de la naturaleza como son los elementos de la flora y fauna locales, así como “en la Grecia arcaica y clásica la victoria solía ser presentada mayoritariamente como algo transitorio e impersonal, ligado sobre todo a la figura del ciudadano guerrero y de la polis en general” (Gabaldón Martínez, 2003, pp. 127-143).

En segundo lugar, la propia leyenda identificativa de la divinidad tan sólo aparece en dos de los siete tipos de tetradracmas acuñados con esta iconografía, siendo sustituida por KATANAION (de los cataneos) en el resto de tetradracmas, leyenda que hace referencia al aspecto democrático del gobierno de la ciudad.

Y en tercer lugar, si analizamos el conjunto de las acuñaciones de Catania desde su inicio hasta el saqueo y venta de sus habitantes como esclavos en el 403 a.C. podemos ver como no es hasta este último periodo que aparece la representación de la ninfa local, no siendo así la figura del dios-río de la ciudad, el Amenanos, que sí aparece representado en todos los periodos monetales de Catania desde estos primeros tetradracmas del 466/64 a.C. donde aparece en el anverso bajo la forma de un toro androcéfalo, por lo que no tendría sentido la representación de la ninfa bajo la forma de una Niké o divinidad poliádica, debido a su importancia local, y que no volviese a ser representada en su moneda durante las siguientes cinco décadas. (Fig. 4 y 5)



Figura 4. Tetradracma de Catania (464 a.C. – 450 a.C.). Imagen obtenida de http://www.magnagraecia.nl/coins/Area_VI_map/Katane_map/descrKatRizzoIX_15.html.



Figura 5. Tetradracma de Catania (464 a.C. – 450 a.C.). Imagen obtenida de http://www.magnagraecia.nl/coins/Area_VI_map/Katane_map/descrKatBasel_322.html

En el caso de la moneda de Camarina, habría que distinguir dos periodos de representación, un primer periodo tras la refundación de la ciudad en el 461 a.C., y otro a finales del siglo V a.C., justo antes de la destrucción de la ciudad a manos del ejército cartaginés.

Tras la refundación de Camarina en el 461 a.C. por Gela, la figura femenina alada aparece en sus acuñaciones. La relación con este hecho histórico de celebración estaría apoyada por la corona de laurel que rodea la escena junto con el cisne, elemento relacionado tanto con la ciudad de Camarina como con su ninfa epónima. (Fig. 6)



Figura 6. Litra de Camarina (460 a.C. – 430 a.C.). Imagen obtenida de http://www.magnagraecia.nl/coins/Area_V_map/Kamarina_map/descrKamaLitra.html.

Esta primera aparición se ha considerado (Jenkins, 1980, p. 126, n. 111) que pudiera tratarse de un sincretismo entre una Niké y la ninfa Camarina por el hecho de no portar más atributos que las alas y poniendo como paralelos las monedas de Terina acuñadas durante el mismo periodo en las que aparece una Niké sin alas pero rodeada de una corona de laurel así como portando una rama en su mano y acompañada de la leyenda ΝΕΚΑ. Además, en el anverso de las monedas de Terina aparece un busto femenino de perfil asociado a la representación de la ninfa local además de portar la leyenda ΤΕΡΣΝΑ junto a ella y no llevar ningún elemento distintivo de ninguna divinidad a excepción de una banda/cinta en la cabeza, elemento que le otorga rango de divinidad sin ser una de las principales del panteón griego², por tanto pudiendo ser perfectamente la ninfa epónima de la ciudad sin afectar al reverso de la moneda que representaría a la Niké, siendo dos personajes distintos los representados en ambas caras de la moneda por portar además leyendas distintas cada una.

2. La ausencia de elementos iconográficos pertenecientes a las principales divinidades del panteón griego es una de las características a tener en cuenta a la hora de identificar la representación de una ninfa en la moneda griega de Sicilia, así como la presencia de diademas o elementos astrales les identifica como divinidad. (Puebla Morón, 2015, p. 912).

Este hecho me lleva a pensar que, aunque no sería descartable la idea de que se tratara de una representación sincrética de la ninfa Camarina, por aparecer acompañada por el cisne, y de una Niké, por aparecer ataviada como una, el hecho, como dice Jenkins, de que aparezca rodeada de una corona de laurel sí que podría interpretarse como uno de los elementos iconográficos de la Niké y, en mi opinión, el cisne, más que caracterizar a una posible ninfa, sirve como animal representativo o heráldico de la ciudad como podemos observar en su aparición en solitario en el resto de monedas de este periodo. (Fig. 7)



Figura 7. Hexas de Camarina (460 a.C. – 430 a.C.). Imagen obtenida de http://www.magnagraecia.nl/coins/Area_V_map/Kamarina_map/descrKamaWJ_129B.html.

Por otro lado, atendiendo a la iconografía misma de la escena, podemos observar cómo la mano de la Niké se posa sobre la cabeza del cisne, en una actitud muy similar a la representada en el pithos de Siracusa ubicados en el British Museum, en cuyas escenas aparece una Niké sosteniendo por el cuello a lo que parece ser un cisne o grulla (Jenkins, 1970, pl. 41).

Esta Niké adopta a lo largo de la segunda mitad del siglo V a.C. una serie de elementos como la banda, el caduceo y el escudo. Estos elementos están relacionados con su papel en la victoria tanto militar como deportiva así como en su papel como elemento de conexión entre el mundo terreno y el divino. Es fácilmente reconocible ya que siempre aparece portando alas, su característica más identificativa.

Aunque en el anverso o reverso de esta serie de monedas podemos ver a la ninfa epónima local representada, que podría ser interpretado como dos aspectos de la misma divinidad en cuanto a divinidad acuática y poliádica como protectora (Salamone, 2013, p. 160) y defensora de la ciudad, el hecho de que en otras monedas de este mismo periodo sea Atenea la divinidad que aparece en el anverso dirige su identificación hacia una Niké como en el caso de la moneda de Catania.

En tercer lugar, la figura femenina alada aparece en la moneda de Hímera durante el periodo democrático tras la caída de la tiranía acragantina, donde esta figura femenina porta una banda y un aplustre (Barclay Head, 1887, p. 127; Poole, 1876, p. 80.37; MacDonald, 1899, p. 188.14; Hill, 1903, p. 68; Rizzo, 1946, p. 127; SNG Evelopedis, pl. XIV, 499; SNG Fitzwilliam Museum, pl. XVII, 1028) en la mano derecha mientras con su mano izquierda sostiene el extremo de su vestimenta.

El aplustre, adorno que se colocaba en la proa de los barcos, hace referencia al carácter marino-costero de la población de Hímera, como ocurre en todas las monedas griegas que incluyen este elemento en sus monedas en los siglos V y IV a.C. como son los casos de Lipara, Sinope, Cromna, Fistelia y Tarento. El aplustre sostenido por la figura femenina en la moneda de Hímera puede estar en relación con la victoria naval que tuvo lugar en el 480 a.C. frente a sus costas donde la flota cartaginesa fue derrotada (Hill, 1903, p. 68), de hecho, en una serie de hemilitrones del 420 a.C. la Niké porta una corona de laurel, símbolo de la victoria, además del aplustre.

Además, este aspecto bélico habría que relacionarlo con el resto de sus acuñaciones durante este periodo, donde podemos ver otros elementos como el casco, las grebas o la cabeza de un personaje masculino portando un casco, por lo que la identificación del personaje femenino iría también en la dirección de una Niké.

FIGURA FEMENINA ALADA COMO ELEMENTO SECUNDARIO

En cuanto al segundo tipo de representación de la figura femenina alada en la moneda griega de Sicilia, éste se trata de su aparición en los anversos de tetradracmas coronando la cuadriga o la biga, como en el caso de Zancle-Mesana, escenas que se repiten en una gran parte de las monedas de las polis sicilianas partiendo del modelo siracusano.

Siracusa es la primera ciudad en utilizar este tipo de representación en sus tetradracmas a partir del 485 a.C., (Fig. 8) coincidiendo con el inicio de la tiranía de Gelón de Gela sobre la ciudad. Existen autores (Carradice, 2010, p. 66; Rizzo, 1946, p. 184; Kraay, 1966, p. 279; Rutter, 1997, p. 115) que atribuyen este tipo a la victoria de Gelón en las 73 Olimpiadas del 488 a.C. en la carrera de carros, aunque no tendría mucho sentido que en su ciudad natal, Gela, la cuádriga o cualquier otro tipo de carro no apareciese hasta una fecha más tardía que en Siracusa (480 a.C.) y siendo en Siracusa la presencia de Gelón tres años posterior a su victoria en los Juegos.

Me inclino por pensar que la figura femenina representa a una Niké y simboliza, al igual que en el resto acuñaciones sicilianas en este periodo, un cambio de gobierno, en este caso, la victoria de los Gamoroi (de ahí en mantenimiento de la cuadriga como anverso de las monedas) apoyados por Gelón, ante los Kyllyríoi. El ascenso al gobierno de los Gamoroi sería conmemorado con la Niké sobre la cuadriga, elemento distintivo de

esta clase siracusana poseedora de caballos, famosos en toda Grecia porque competían en los Juegos Olímpicos con muy buenos resultados.



Figura 8. Tetradracma de Siracusa (485 a.C. – 470 a.C.). Imagen obtenida de http://www.magnagraecia.nl/coins/Area_IV_map/Syracusa_map/descrSyrB_037.html.

En el caso de Zancle-Mesana, (Fig. 9) la aparición de la Niké coronando la biga en sus monedas a partir del 461 a.C., también coincide con un cambio de gobierno, en este caso, la aparición de un gobierno democrático narrado por Diodoro de Sicilia tras la caída del régimen tiránico de Anaxilao y sus hijos (XI, 76.5).

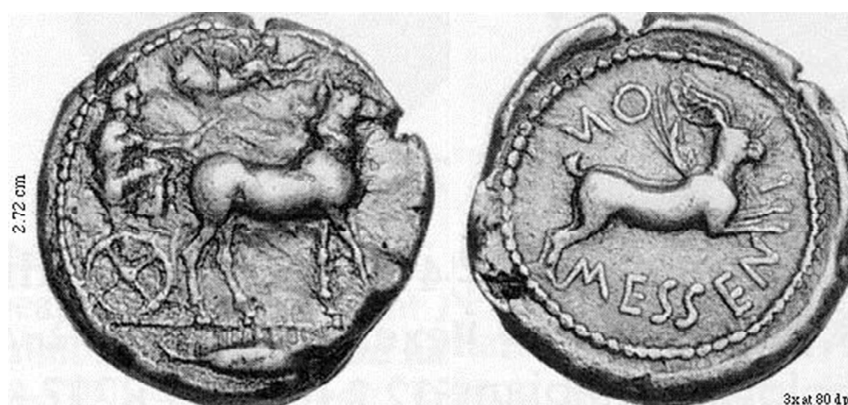


Figura 9. Tetradracma de Zancle-Mesana (460 a.C.). Imagen obtenida de http://www.magnagraecia.nl/coins/Area_I_map/Messane_map/descrMesCalt_304.html.

Además, un caso muy interesante es el de las acuñaciones de Gela, donde la Niké coronando la cuadriga aparece por primera vez en los anversos de sus tetradracmas bajo el poder de la tiranía Dinoménida en el 480/75 a.C. (Jenkins, 1970, p. 43; Boehringer, 1929, p. 78) y desaparece tras la caída de la misma. Por lo tanto, en los tetradracmas del periodo 465 a.C. – 450 a.C., en lugar de representar una Niké, que ya aparecía en sus monedas junto con la cuadriga como símbolo de la influencia siracusana, ésta desaparece

y es sustituida por una columna jónica, otro elemento símbolo de la victoria, ya que Gela fue uno de los puntos geográficos desde donde se auspició (Jenkins, 1970, p. 53, n. 5) la caída de la tiranía. (Fig. 10)



Figura 10. Tetradracma de Gela (465 a.C. – 450 a.C.). Imagen obtenida de http://www.magnagraecia.nl/coins/Area_V_map/Gela_map/descrGelJ_234.html.

REFLEXIONES FINALES

En conclusión, podemos observar cómo este tipo de representaciones de figuras femeninas aladas podrían ser identificadas tanto por su iconografía como por su contexto histórico local como una serie de Nikés representativas de la victoria de la ciudad, y no como una ninfa o divinidad poliádica, sino como representación del concepto de victoria de la población en su conjunto, en este caso, siempre relacionado con la llegada de un gobierno democrático tras un periodo de tiranía, con la única excepción de la moneda de Siracusa, donde también hace referencia a un cambio de gobierno.

El análisis iconográfico es muy importante a la hora de plantear su identificación, ya que la imagen tanto de las ninfas locales como de las Nikés seguían esquemas muy concretos a la hora de su representación y de los atributos que portaban, como demuestra su amplia difusión en la numismática siciliana en el caso de las divinidades acuáticas, por lo que en estos casos habría que considerar una identificación más simple en la línea de una Niké como elemento de la victoria en sí misma.

Y finalmente, como hemos podido ver en las acuñaciones de Gela, la Niké como elemento secundario es sustituida por otros elementos referentes a la victoria como la columna o la corona, ambos lejos de la figura de la ninfa epónima o de una divinidad poliádica.

BIBLIOGRAFÍA

- BARCLAY HEAD, V. (1887), *Historia Numorum*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
- BOEHRINGER, C. (1929), *Die Münzen von Syrakus*. Berlin: Berlin & Lpz.
- CACCAMO CALTABIANO, M. (2016), La efigie del mito. Religión y poder a través de la numismática. *Desperta Ferro*, 5, 52-55.
- CARRADICE, I. y Price, M. J. (2010), *Coinage in the Greek World*. London: Spink.
- DIODORO DE SICILIA. *Biblioteca histórica IX-XII*. (Traducción y notas de J. J. Torres Esbarranch). Ed. Gredos. Madrid. (2006).
- GABALDÓN MARTÍNEZ, M. M. (2003), El trofeo y los rituales de victoria como símbolos del poder en el mundo helenístico. *CuPAUAM*, 28-29, 127-143.
- HILL, G. F. (1903), *Coins of Ancient Sicily*. Westminster: Archibald Constable & Co.
- JENKINS, G. K. (1970), *The Coinage of Gela*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- JENKINS, G. K. (1980), *The Coinage of Kamarina*. London: Royal Numismatic Society Special Publication.
- KRAAY, C. (1966), *Greek Coins*. New York: Harry N. Abrams, INC.
- MACDONALD, G. (1899), *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection*. Glasgow: University of Glasgow.
- ONIAN, R. B. (1951), *The origin of European thought about the Body, the Mind, the World Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POOLE, R. S. (1876), *A Catalogue of Greek Coins in The British Museum*. Sicily. London: The trustees of the British Museum.
- PUEBLA MORÓN, J. M. (2015), *Iconografía de la moneda griega de Sicilia (siglos VI a.C. – III a.C.)*. (Tesis inédita). Universidad Complutense de Madrid.
- RIZZO, G. E. (1946), *Monete greche della Sicilia*. Bologna: Forni.
- RIZZO, G. E. (2003), *L'Arte della moneta nella Sicilia greca*. Roma: Brancato.
- SALAMONE, G. (2013), *Una e Molteplice: La ninfa epónima di città*. Reggio Calabria: Falzea Editore.
- RUTTER, N. K. (1997), *Greek Coinages of southern Italy and Sicily*. London: Spink.
- SYLLOGE *Nummorum Graecorum*. *Collection Rèna H. Evelpedis Athènes*.
- SYLLOGE *Nummorum Graecorum*. *Fitzwilliam Museum: Leake and General Collections*.

ESTUDIOS SOBRE LA PENÍNSULA IBÉRICA PRERROMANA

LOS *KALATHOI* IBÉRICOS: FUNCIONALIDAD, CONTENIDO Y SIMBOLISMO. EL EJEMPLO DE LA CESETANIA

David Camuña Pardo
Institut Català d'Arqueologia Clàssica

RESUMEN

La cultura material es un elemento clave para el conocimiento de las sociedades antiguas, especialmente de aquellas que no han dejado un legado literario suficiente, como es el caso de la cultura ibérica, cuya escritura todavía no ha sido descifrada. En el caso de la sociedad ibérica, el estudio de su cultura material puede aportarnos datos sobre aspectos tan diversos como la arquitectura, las producciones artísticas, los objetos cerámicos... Dentro de estos últimos se encuentra el objeto de nuestro estudio, el *kalathos* ibérico. Se trata de una de las formas cerámicas más características del mundo ibérico tardío y la más exportada, y está presente en contextos arqueológicos tan diversos como núcleos de hábitat, cuevas-santuario o contextos funerarios. A pesar de ello, o por todo ello, su función sigue siendo todavía hoy día muy cuestionada.

Palabras clave: cerámica ibérica, cuevas-santuario, aristocracia, miel, exportación.

ABSTRACT

Material culture is a key to knowledge of ancient societies, especially those that have not left enough literary legacy, as in the case of Iberian culture, whose writing has not yet been deciphered. In the case of the Iberian society, the study of material culture can give us data on such diverse aspects such as architecture, artistic productions, ceramic objects... Among the last group is the object of our study, the Iberian *kalathos*. This is one of the most characteristic ceramic of late Iberian world and the most exported form, and is present in archaeological contexts as diverse as habitat centers, sanctuary caves or funerary contexts. Despite this, or because this, its function remains still very questionable nowadays.

Keywords: Iberian pottery, sanctuary caves, aristocracy, honey, export.

INTRODUCCIÓN

Este artículo nace del deseo de comprender mejor el rol que jugaron los *kalathoi* dentro de las sociedades ibéricas del nordeste peninsular.

El *kalathos* es una de las formas cerámicas más características del mundo ibérico tardío. Se trata de un vaso que presenta siempre una boca ancha y abierta, coronada por un labio más o menos recto, bajo el que se extiende una pared recta o troncocónica, que finaliza en una base relativamente llana, lo que les da una clara forma cilíndrica. Si se invierten, se asemejan a un sombrero de copa, de ahí que, vulgarmente, sean conocidos como “sombrosos de copa”.

Los hay de tamaños muy diversos: desde grandes ejemplares de 30 o más centímetros de altura y de diámetro máximo del labio, hasta miniaturas de 10 o menos centímetros de altura y menos de 15 centímetros de diámetro, pasando por vasos de tamaño medio (entre 15 y 20 centímetros de altura y 20-25 centímetros de diámetro). También presentan decoraciones muy variadas, con temas geográficos, vegetales y zoomorfos, siendo posible encontrar varios de estos temas representados en una misma pieza. Asimismo los hay sin decoración alguna. Una de sus características más particulares es que no siempre presentan asas y que, cuando las llevan, estas son meramente decorativas, ya que son muy estrechas y están total o casi totalmente enganchadas a la pared del vaso, lo que no las hace funcionales.

Es especialmente reseñable que se trata de la forma cerámica más exportada del mundo ibérico, lo que es debido a la presencia de los romanos en la península Ibérica, especialmente en la actual Cataluña, donde llegaron a finales del siglo III a.C. e implantaron un nuevo sistema productivo que cambió el sistema económico autóctono y convirtió los *kalathoi* de esta zona en recipientes cerámicos que eran fabricados en masa, para comercializar algún producto de una importancia considerable en la península y en el resto del Mediterráneo occidental, a juzgar por la cantidad de estos vasos que han sido localizados en yacimientos del sur de Francia y de la costa occidental de Italia.

EPÍGRAFE

Para realizar este estudio, escogimos toda una serie de yacimientos arqueológicos que fueran representativos de las diferentes tipologías de asentamiento existentes en la antigua Cesetania, territorio en el cual centramos nuestro trabajo. Se trata del asentamiento ibérico de Tarragona, el núcleo de primer orden del territorio; los núcleos de segundo orden de Olérdola, el Vilar de Valls, Darró y las Masies de Sant Miquel; la ciudadela militar de Alorda Park – Les Toixoneres; el núcleo de población concentrada de Santa Anna; y los núcleos de actividades económicas especializadas de Les Guàrdies, Mas d'en Gual y las Masies de Sant Miquel. (Fig. 1)



Figura 1. Mapa de dispersión de los núcleos de hábitat, en función de su tipología.

El estudio de los contextos arqueológicos con presencia de *kalathoi* de los núcleos de hábitat seleccionados nos permite constatar que estos vasos aparecen siempre asociados a elementos característicos de la cerámica de cocina ibérica, la vajilla de mesa y los recipientes de almacenaje, que estarían presentes en todas las casas ibéricas del período estudiado –siglos III-I a.C.-. De hecho, muchos de los espacios donde se localizaron *kalathoi* han sido identificados como estancias de casas o posibles estancias de casas. Esto, junto a sus características, nos permite incluir el *kalathos* dentro del grupo de los elementos de almacenaje, aunque, dentro de este, hay que diferenciar entre los elementos destinados al almacenaje puro y duro, en grandes cantidades, y aquellos recipientes destinados a almacenar lo que se podría llamar como “reserva doméstica”. Los *kalathoi* formarían parte de este segundo grupo: son contenedores, pero de pequeñas dimensiones, si los comparamos con otros elementos de almacenaje como las ánforas, las tinajas, o los grandes contenedores.

En relación a este hecho, hay que descartar que los *kalathoi* fueran elementos utilizados para cocinar, ya que nunca se encuentran quemados ni con evidencias de ningún tipo de haber estado en contacto con el fuego –excepto cuando se ven afectados por un incendio-. Además, su relativa finura no los haría aptos para el contacto con el fuego. Parece improbable también que hubieran hecho las funciones de cerámica de mesa, para servir alimentos, al menos en el caso de los ejemplares más grandes, dada la dificultad que habría comportado desplazarlos, ya que la gran mayoría no disponen de asas (y cuando las tienen estas son meramente decorativas), y dado que su volumen habría hecho muy incómodo moverlos estando llenos, a causa del elevado peso que habrían alcanzado.

Sí que podrían haber cumplido esta función los *kalathoi* más pequeños, aunque los que aparecen con más frecuencia en los núcleos de hábitat son los de tamaño mediano

y grande y, aunque no se puede descartar este uso para los de menor tamaño, es probable que estas diferencias de tamaño respondieran a una cuestión de necesidad de espacio de almacenaje.

En este sentido, se ha calculado que los *kalathoi* más grandes (30 o más centímetros de altura y de diámetro máximo del labio) habrían tenido una capacidad aproximada de unos 20 litros –un poco más, incluso, en algunos casos-, los de tamaño mediano (sobre los 15-20 centímetros de altura y los 20-25 de diámetro, de media) habrían estado entre los 10 y los 15 litros, y la capacidad de los más pequeños (10 o menos centímetros de altura y menos de 15 centímetros de diámetro) habría variado entre los 2 –o menos- y los 5 litros (Burguete 2004, p. 12). Como se puede ver, había una gran variedad de capacidades de almacenaje en función de los tamaños de los *kalathoi* (Fig. 2).

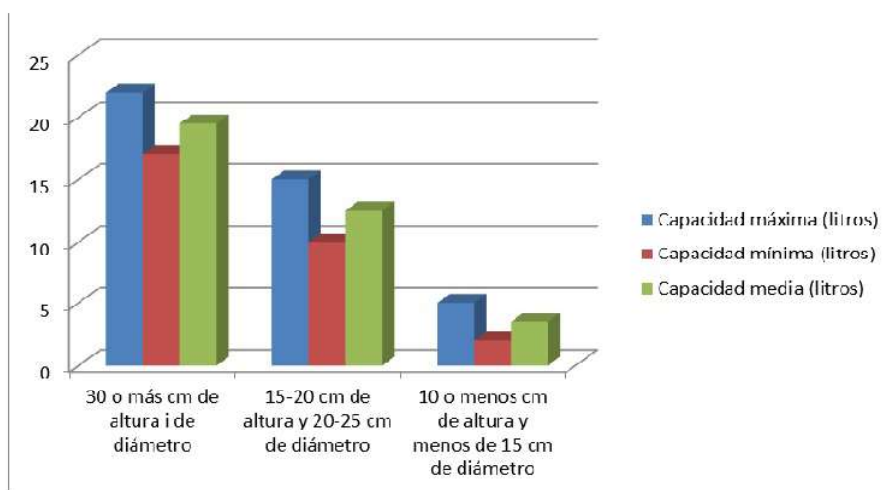


Figura 2. Capacidades, en litros, de los *kalathoi* según los diferentes tamaños.

También hemos podido constatar la presencia de *kalathoi* en todos los asentamientos estudiados, independientemente de sus características, lo que nos permite relacionar estos vasos con alguna de las actividades económicas y/o cotidianas que se llevarían a cabo en el interior de los núcleos de hábitat o en sus proximidades. Que los *kalathoi* aparezcan en el interior de los asentamientos podría significar que su contenido era consumido en los núcleos de hábitat.

Las cuestiones que acabamos de ver y, sobretudo, el hecho que aparezcan *kalathoi* en todos los núcleos de hábitat estudiados, nos permiten pensar que podrían haber contenido algún producto alimentario presente en todo el territorio cesetano.

En este sentido, cabe destacar la aparición de *kalathoi* en los yacimientos de Mas d'en Gual y el Turó de la Font de la Canya, ya que, aunque los *kalathoi* recuperados en estos dos yacimientos aparecieron en el interior de silos, formando parte del conjunto de

materiales que se utilizaron para amortizarlos, su presencia aquí es significativa, ya que estamos hablando de dos núcleos de actividades económicas especializadas. Esto nos permite poner énfasis en el hecho que el producto que contendrían los *kalathoi* habría estado presente en toda la Csetania.

Por otro lado, a pesar de aparecer en todos los núcleos de hábitat del ibérico final o de la época ibero romana, los *kalathoi* representan una parte muy pequeña del total de la cerámica recuperada en estos yacimientos, lo que nos podría estar indicando que el producto que contenían, si bien era importante dentro de la dieta ibérica, quizás no estaba al alcance de todo el mundo. A este respecto, cabe decir que no aparecen *kalathoi* en todos los espacios identificados como casas de los diferentes yacimientos estudiados. (Fig. 3)

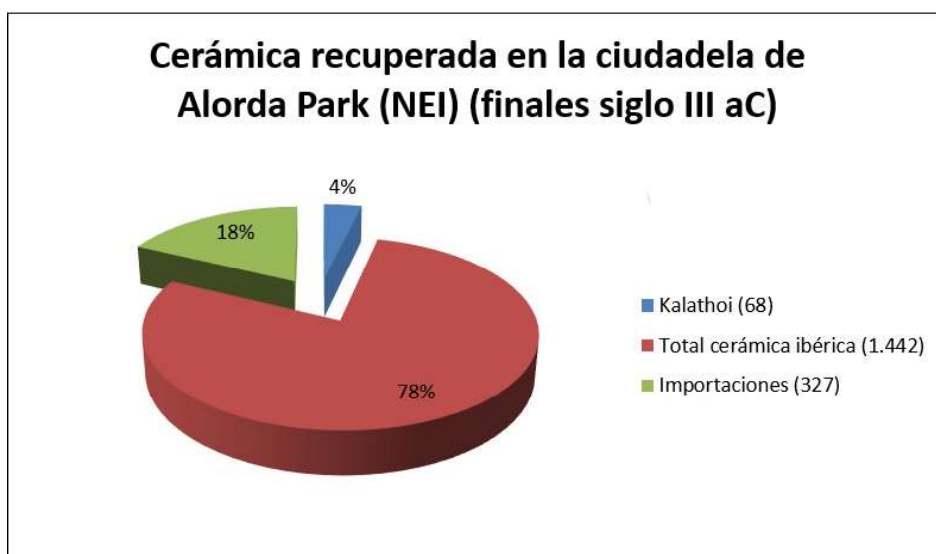


Figura 3. Porcentajes de la cerámica recuperada en el yacimiento de Alorda Park - Les Toixoneres (finales siglo III a.C.).

Hay que pensar que si los *kalathoi* hubiesen estado presentes en todas las casas ibéricas, se encontrarían muchos más, sobre todo en los asentamientos más grandes, aquellos que habrían acumulado una mayor cantidad de población. Asimismo, la cantidad de *kalathoi* encontrados en los principales núcleos csetanos es, como en el resto de yacimientos, bastante reducida, especialmente si comparamos estos vasos con otros recipientes de almacenaje, como las ánforas. (Figs. 4, 5 y 6)

¿Significa esto que el contenido de los *kalathoi* era un producto al cual solo tenían acceso las principales familias de la sociedad ibérica? Cabe destacar la gran cantidad de *kalathoi* recuperados en el yacimiento de Alorda Park – Les Toixoneres, en relación con el resto de yacimientos (aunque, como es habitual, aquí también representan una proporción muy pequeña del total de cerámica recuperada), lo que no es casual, ya que estamos en una ciudadela militar, un ámbito de residencia de las élites guerreras y

aristocráticas locales. Este hecho, junto con la gran cantidad de *kalathoi* recuperados en el asentamiento ibérico de Tarragona, el núcleo principal del territorio cesetano, y aquel donde habrían residido, seguramente, las principales familias de la sociedad ibérica cesetana, nos permite apuntar al contenido de los *kalathoi* como un producto importante dentro de la dieta ibérica, pero al que no todo el mundo tendría acceso; un producto relacionado con las élites.

Cerámica recuperada en Mas d'en Gual (NEI) (finales siglo III aC)

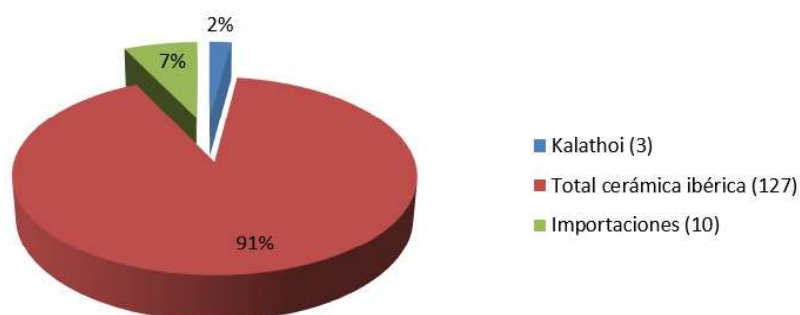


Figura 4. Porcentajes de la cerámica recuperada en el yacimiento de Mas d'en Gual - Les Toixoneres (finales siglo III a.C.).

Cerámica recuperada en Mas d'en Gual (NEI) (siglos II-I aC)

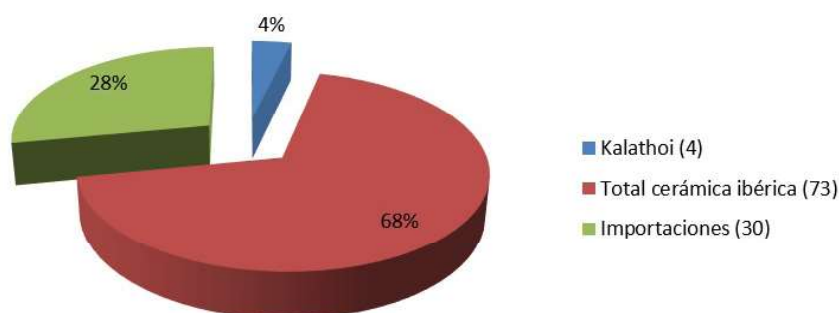


Figura 5. Porcentajes de la cerámica recuperada en el yacimiento de Mas d'en Gual (siglos II-I a.C.).

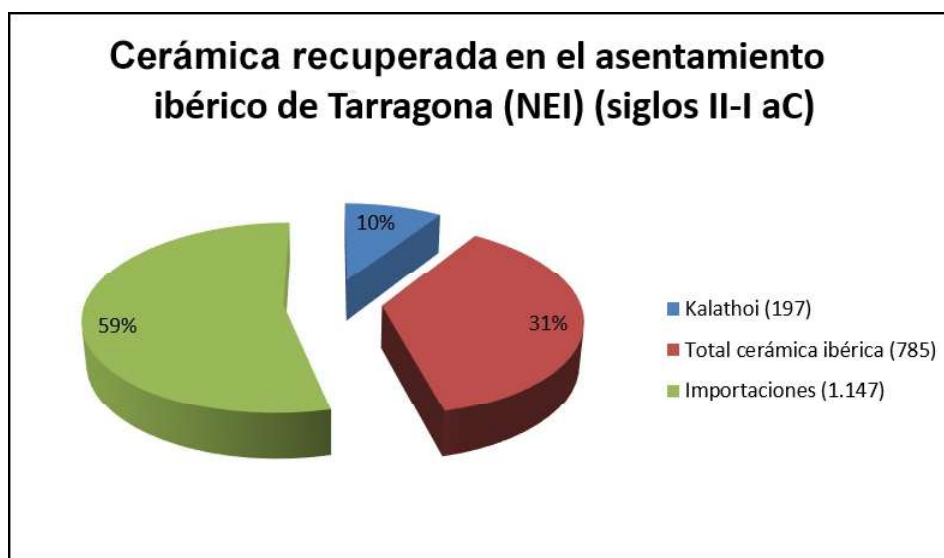


Figura 6. Porcentajes de la cerámica recuperada en el asentamiento ibérico de Tarragona (siglos II-I a.C.).

En relación a lo que acabamos de comentar, podemos ver que los *kalathoi* se comportan de forma similar a como lo hacen las importaciones, es decir, aquellos asentamientos donde se ha recuperado una mayor cantidad de cerámica importada son, al mismo tiempo, los yacimientos donde se han recuperado más *kalathoi*. Los núcleos de hábitat donde aparecen más *kalathoi* son los de primer y segundo orden (junto con la ciudadela de Alorda Park), es decir, aquellos donde residiría una mayor cantidad de miembros de las élites sociales ibéricas. Este hecho hace que sea inevitable poner énfasis en la relación entre los *kalathoi* y la aristocracia. (Figs. 7, 8 y 9)

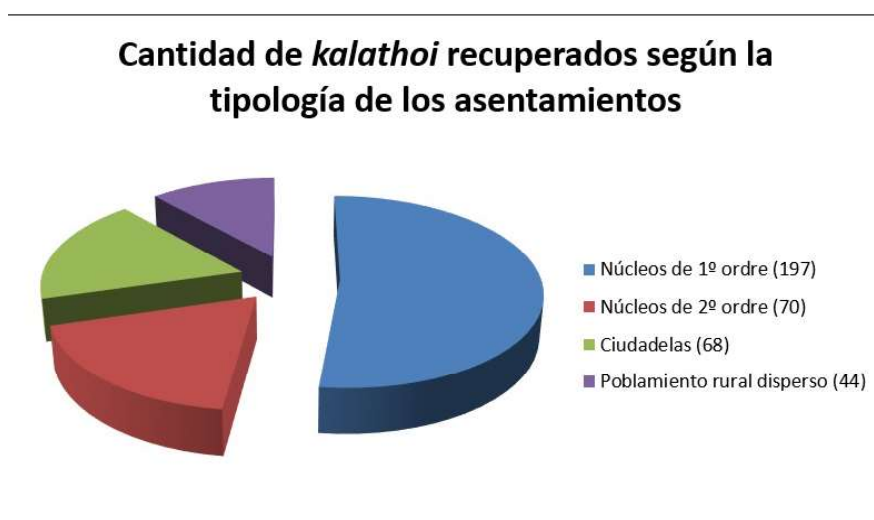


Figura 7. Cantidad de *kalathoi* recuperados en los núcleos de hábitat, según la tipología de estos.

Cantidad de *kalathoi* recuperados por núcleos de hábitat

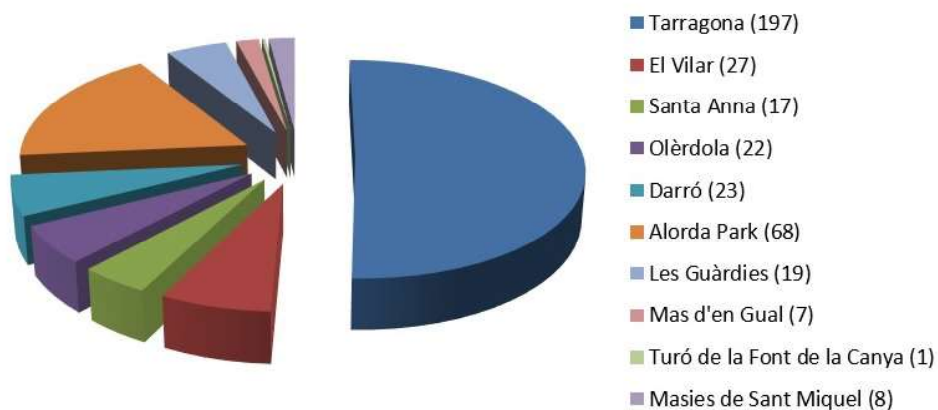


Figura 8. Cantidad de *kalathoi* recuperados en cada uno de los núcleos de hábitat.



Figura 9. Mapa de los núcleos de hábitat en función de la cantidad de *kalathoi* que se recuperaron.

Por otro lado, en la Csetania hay una gran cantidad de cuevas, en muchas de las cuales se ha constatado la existencia de ritos de época ibérica, que perduran durante el ibérico final y, en algunas ocasiones, llegan hasta época romana. Si bien es cierto que en muchos casos es difícil distinguir entre las denominadas cuevas-refugio y las cuevas-santuario, y no se puede hipotetizar sobre la funcionalidad cultural de estos espacios, hay algunas cavidades que presentan unas características que permiten intuir, al menos, un posible uso cultural de las mismas. Estas cavidades, que son las que estudiamos para realizar este trabajo, son las siguientes: Cueva C de Arbolí, Cueva del Bolet, Cueva de l'Olla, Cueva del Garrofet, Cueva de la Guineu y Cueva de Sant Llorenç.

Se trata de cavidades situadas, generalmente, en parajes montañosos, abruptos y de difícil acceso, y su morfología presenta con frecuencia trazados laberínticos, complicados y peligrosos. Además, los materiales recogidos en estas cavidades acostumbran a encontrarse en las zonas más recónditas e inaccesibles de las mismas, asociados al agua o a las formaciones de estalactitas. Estos entornos subterráneos estarían relacionados con aspectos culturales diferentes a los desarrollados en los lugares de culto y en las necrópolis, y se vincularían a ritos iniciáticos y de paso (González-Alcalde 2006, p. 55).

En cuanto a los materiales localizados en estas cavidades, en las cuevas-santuario catalanas abundan, generalmente, los vasos de elaboración indígena, como los *kalathoi*, y las ánforas, seguidos –en menor cantidad– por los vasitos de tipo caliciforme y las cerámicas de importación (De La Vega 1987, p. 21; Ros 2005^a, p. 10).

Tampoco parece plausible que se tratara de cuevas de enterramiento, ya que los materiales recuperados no se corresponden con los propios de los enterramientos ibéricos (Tarradell 1974, p. 10), sino que corresponderían a depósitos culturales y votivos. Genís Ribé (1995, p. 12) considera que estos depósitos corresponderían a unos ritos relacionados con la tierra y el mundo subterráneo, de carácter ctónico. Por otro lado, es habitual que estos materiales aparezcan intencionalmente rotos y situados bocabajo (Negroni *et al.* 1989/1990, p. 33).

En algunos casos, esta funcionalidad cultural se hace evidente por la presencia de elementos característicos de los lugares de culto o funerarios, como los elementos metálicos, ya sean armas o joyas, que bien podrían formar parte de una ofrenda realizada en algún tipo de ritual de iniciación o de paso, ya que, como dice Alejandro Ros (2005^a, p. 8), no se conocen cuevas funerarias en época ibérica.

Destaca también la presencia, en algunas cuevas, de huesos de animales, que podrían estar indicando la celebración de sacrificios rituales durante, quizás, alguna ceremonia de tipo cultural, hipótesis que se refuerza cuando estos restos óseos animales aparecen asociados, junto con vasos de pequeño tamaño, a una estructura de fuego.

En relación con lo que acabamos de decir, cabe citar otra de las características peculiares de las cuevas-santuario: la composición de la vajilla cerámica. La mayor parte

de los elementos cerámicos recuperados en estas cavidades son vasos, que destacan especialmente por sus reducidas dimensiones, lo que ha llevado a catalogar algunas de estas piezas como miniaturas o, incluso, juguetes. Estos vasos acostumbran a aparecer acompañados de jarras y ánforas, muchas veces de pequeño tamaño también.

Por otro lado, si bien es cierto que el hecho de que sea inusual encontrar formas pertenecientes a la cerámica de cocina no permite descartar un posible uso de estas cavidades como un lugar de hábitat (las cuevas podrían haber estado abandonadas y sus habitantes se podrían haber llevado sus pertenencias con ellos, como sucede en ocasiones con los núcleos de hábitat), las características de los materiales recuperados parecen apuntar hacia un uso cultural de estos lugares.

En este sentido, cabe decir que entre los vasos a los que hemos hecho mención destacan los *kalathoi*, los vasos caliciformes -un elemento que suele asociarse a ámbitos y prácticas culturales-, los vasos de paredes finas y los vasos bruñidos o pulidos.

Dicho esto, lo más significativo es, sin duda, la gran cantidad de cuevas-santuario en las que aparecen *kalathoi*, la cual cosa no se da únicamente en la Cesetania (González-Alcalde 2006, p. 89). En relación a este hecho, creemos que la presencia de *kalathoi* en las cuevas-santuario no es casual, ni responde a una simple reutilización de un vaso de cerámica cualquiera. Pensamos que los *kalathoi* estarían ligados a las prácticas culturales realizadas en las cuevas-santuario, ya que solo así se explicaría su presencia en una cantidad tan elevada de cuevas-santuario ibéricas.

Ahora bien, a pesar de la rica decoración que presentan algunos ejemplares, es casi seguro que los *kalathoi* en sí, como simples recipientes cerámicos, no tendrían ningún valor cultural, sino que su presencia en ámbitos culturales sería debido a su contenido.

Todas las evidencias vistas hasta ahora parecen afirmar esta hipótesis. El aumento que vive la producción y distribución de *kalathoi* durante los siglos II-I a.C. responde, con toda probabilidad, al incremento productivo sucedido con la aplicación de los sistemas de explotación romanos, la cual cosa apuntaría a que los *kalathoi* eran fabricados para contener algún producto alimentario. Eso mismo parece demostrar el hecho de que se encuentren *kalathoi* en todos los asentamientos con contextos de los siglos II-I a.C., independientemente de cual sea su tipología, y asociados siempre, en estos casos (ya que en las cuevas-santuario, como hemos visto, es diferente) a elementos de la cerámica de cocina, la vajilla fina y los recipientes de almacenaje. (Fig. 10)

También es posible encontrar *kalathoi* en contextos funerarios o relacionados con rituales de fundación. En el caso de la Cesetania, pero, tan solo conocemos cinco casos en los que se hayan localizado *kalathoi* en alguno de estos contextos. Todos ellos provienen de la ciudad de Tarragona: dos de la calle de Pere Martell y tres del suburbio occidental de la ciudad, considerado una de las primeras áreas funerarias de la misma (Adserias *et al.* 1995, p. 13; Otiña *et al.* 2005, p. 22; Ciurana y Macias 2011, p. 12). En

todos ellos, la ancha boca del *kalathos* fue cubierta con un plato de barniz negro itálico Campaniana A del tipo Lamboglia 36. (Fig. 11)

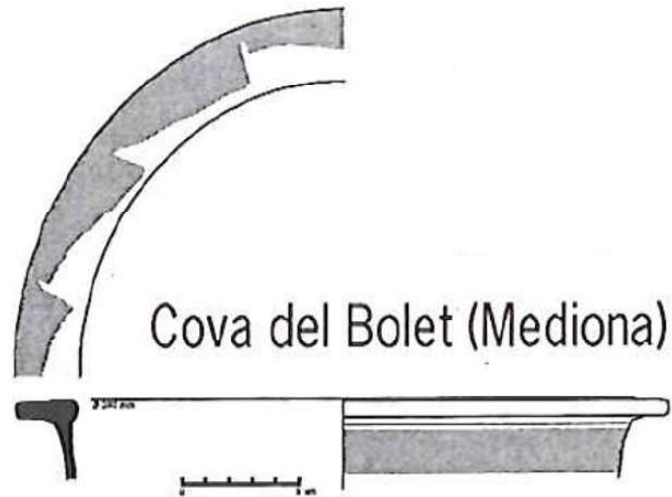


Figura 10. Dibujo del labio y parte del cuerpo de un *kalathos* localizado en la Cova del Bolet. Imagen extraída de Ros 2005a, p. 163, Lam. 6.



Figura 11. El plato de barniz negro itálico que cubría la boca de uno de los *kalathos* encontrados en la calle de Pere Martell. Autor de la foto: David Camuña Pardo.

A pesar de esta peculiaridad, pero, presentan diferencias singulares entre sí. El primero de los *kalathoi* encontrados en la calle de Pere Martell apareció en la trinchera constructiva de un muro, y en su interior se documentaron los restos quemados de un cerdo, además de los de otra especie que no pudo ser identificada. El segundo fue encontrado en el interior de un carreo recortado adrede para acoger el recipiente cerámico, y no contenía restos óseos. Ambos están interpretados como depósitos votivos de rituales fundacionales (Adserias *et al.* 1995, p. 14). (Fig. 12)



Figura 12. Uno de los *kalathos* encontrados en la calle de Pere Martell. Autor de la foto: David Camuña Pardo.

Los otros tres, localizados en las proximidades de la calle de Felip Pedrell y de la avenida de Ramon i Cajal, corresponden a tres incineraciones, y en los tres casos los restos del difunto fueron colocados en el interior de un *kalathos* con decoración geométrica pintada. Dos de los *kalathoi* habían sido depositados en una fosa excavada en la roca, mientras que el tercero se encontró en el interior de un agujero realizado en un estrato arenisco que cubría la roca (Otiña *et al.* 2005, p. 11; Ciurana y Macias 2011, p. 10). Cabe destacar que al lado de unos de estos *kalathoi* aparecieron tres ungüentarios cerámicos con marcas de haber estado en contacto con el fuego (Ciurana i Macias 2011, p. 11).

Cronológicamente, hay que situarlos en el siglo II aC, en un momento que corresponde a la fase incipiente de lo que después será la gran ciudad romana de Tarraco.

De hecho, igual que los dos casos antes citados, han sido asociados a rituales fundacionales ligados a este contexto (Otiña *et al.* 2005, p. 25). Hay que decir, también, que se trata de los únicos ejemplos conocidos sobre la praxis funeraria en la ciudad en este momento, situado a caballo entre el ibérico y el período tardo republicano (Ciurana y Macias 2011, p. 14).

Hay que preguntarse por qué se utilizaría un *kalathos* como urna funeraria. Judit Ciurana y Josep Maria Macias (2011, p. 16) creen que el motivo para explicar este hecho es la simpleza de los contenedores cerámicos que se utilizaban en este momento, junto con el hecho que los *kalathoi* debieron estar ampliamente comercializados durante este período.

Asimismo, ya hemos apuntado anteriormente nuestra creencia que el *kalathos* se habría fabricado con la idea de servir de recipiente para contener algún alimento de gran importancia dentro de la dieta de los íberos y que, quizás, este producto estaría relacionado con las prácticas culturales celebradas en las cuevas-santuario. Si este hecho fuera cierto, es obvio que no estaríamos hablando de un alimento cualquiera, sino que se trataría de un alimento que tendría una gran relevancia dentro de la cultura ibérica. Quizás esta importancia, que tal vez sería transmitida al recipiente, sería la causa que aparezcan *kalathoi* realizando la función de contenedor de los restos del difunto en contextos funerarios o de rituales de fundación, más que una cuestión estética (aunque no disponemos de ninguna evidencia para descartar esta teoría).

Por otro lado, Ciurana y Macias afirman que las tres incineraciones localizadas en las proximidades de la calle de Felip Pedrell y de la avenida de Ramon i Cajal representan las primeras evidencias del ritual de la crematio en la ciudad de Tarragona (Ciurana y Macias 2011, p. 18). Asimismo, la práctica funeraria de la incineración está documentada en la península ibérica desde mucho antes de la presencia romana en esta (López Cachero 2008, p. 41), y era practicada por los íberos.

Podría ser que estos entierros respondieran al deseo de algún miembro de la élite indígena de ser enterrado dentro de un *kalathos* –quizás respondiendo al valor al que hacíamos referencia hace un momento–, que quizás habría sido fabricado para esa finalidad.

Sea como sea, una cosa está clara: los *kalathoi* no se producían con la intención de ser usados como urnas funerarias, y aún menos en rituales de fundación romanos, ya que se trata de recipientes cerámicos ibéricos. La prueba más clara de ello es que, hasta el momento, solo se han localizado cinco *kalathoi* en contextos de estas características en toda la Csetania.

Si bien es cierto que parecen resultar bastante útiles para contener los restos de los difuntos incinerados, esta no será, ni mucho menos, la práctica habitual; no es necesario volver a insistir en que el ámbito de distribución principal de los *kalathoi* son,

con diferencia, los núcleos de hábitat, y, en segundo lugar, aunque muy por debajo de estos, las cuevas-santuario. (Fig. 13)



Figura 13. Mapa de dispersión de las cuevas-santuario y los contextos funerarios/fundacionales.

SUBEPÍGRAFE

Hasta ahora, hemos visto como los contextos arqueológicos aportan evidencias para relacionar los *kalathoi* con algún producto alimenticio importante dentro de la dieta ibérica, presente en todo el territorio, aunque restringido, posiblemente, a la élite aristocrática. Llegados a este punto, nos planteamos cual sería dicho alimento.

La miel bien podría haber sido el producto que estamos buscando. Basándose en el hecho de que el *kalathos* fue la forma cerámica más exportada del mundo ibérico, algunos autores han apuntado ya la posibilidad de que estos recipientes se utilizaran para almacenar algún producto alimentario, como la miel (García 1957, p. 27; Cuadrado 1968, p. 15; Aranegui y Pla 1981, p. 18; Santos 1982/1983, p. 20). Si bien este fenómeno no permite confirmar ni descartar esta hipótesis, es una cuestión reseñable, sobre la que volveremos más adelante.

La miel y su productora, la abeja, han tenido siempre una gran importancia en la vida humana. Tanta que, desde su utilidad material, llegó a alcanzar un significado mítico y religioso. La miel era el único producto utilizado en el mundo antiguo para endulzar los alimentos y las bebidas, y tenía importantes propiedades nutritivas, energéticas y

antisépticas (Cuadrado 1968, p. 18; Fernández 1988, p. 23; Vázquez 1991, p. 8; Bonet y Mata 1997, p. 37). Tal era su importancia alimenticia, que en la Grecia Clásica, por ejemplo, algunos niños eran alimentados a base de leche y miel (Vázquez 1991, p. 23). Pero no solo se utilizaba en la alimentación, sino que era usada en sectores tan diversos como la farmacología, la perfumería, la joyería o la elaboración de tejidos (Fernández 1988, p. 11).

La miel era empleada también en prácticas culturales (Bonet y Mata 1997, p. 13). Por su propia naturaleza, era considerada un alimento apropiado para las divinidades, ya que se consideraba el producto más puro de la naturaleza orgánica (Fernández 1988). Se creía también que tenía propiedades mágicas, y que aquellos que la consumían asimilaban la inteligencia y el talento que se atribuía a las abejas (Fernández 1988, p. 21).

Los nexos de unión entre la miel y las prácticas culturales durante la protohistoria y la antigüedad clásica son muchos. Aunque la religiosidad ibérica es algo bastante desconocido todavía hoy día, gracias a las características de las cuevas-santuario y de los materiales en ellas localizados se pueden establecer paralelos que permiten asimilar las prácticas culturales que se celebraban con las llevadas a cabo en cuevas de toda la Mediterránea (González-Alcalde 2013, p. 45).

Las cuevas-santuario ibéricas han sido relacionadas con ritos iniciáticos de clases de edad y con rituales de lustración y purificación antes de entrar en la población (González-Alcalde y Chapa 1993, p. 27; Almagro-Gorbea y Moneo 1995, p. 20; Moneo 2001, p. 15), también con la representación del vientre materno donde hay que volver para poder renacer en la otra vida y, en general, con la entrada al mundo subterráneo, a las entrañas de la tierra, donde los hombres establecerían contacto con las divinidades subterráneas, seguido del ascenso del aspirante a la iniciación en su recorrido por el mundo de los muertos (González-Alcalde 2006, p. 34).

En estas prácticas, es muy significativa la figura del lobo, presente en todo el entorno mediterráneo (González-Wagner 1989, p. 7; Blanco 1993, p. 11; González-Alcalde 2006, p. 76; 2013, p. 22), vinculado a procesos iniciáticos de los cuales el aspirante tiene que salir victorioso y transformado (González-Alcalde y Chapa 1993, p. 37). En época ibérica, las representaciones de lobos se relacionan con ritos iniciáticos de fraternidades guerreras de una sociedad de clases de edad y aspirantes a sacerdotes que deben morir para alcanzar un “estatus” mayor en la sociedad de su época, superando la frontera que sería la iniciación (González-Alcalde 2006, p. 66).

Estas prácticas son equiparables a los ritos iniciáticos que sufrían los jóvenes guerreros de las sociedades masculinas de tradición indoeuropea y mediterránea, en las cuales, seguro, jugarían un papel importante las sustancias narcóticas y embriagadoras (Moneo 2003, p. 29), entre las que podría encontrarse la miel (Fernández 1988, p. 21), ya sea por sí misma, como una bebida alcohólica propia, derivada de la fermentación de su azúcar, o mezclada con vino, para endulzarlo y hacerlo más agradable de beber. En este

sentido, cabe recordar que en las cuevas-santuario ibéricas es habitual encontrar ánforas, que bien podrían haber contenido vino, utilizado en las prácticas culturales de las que hablamos.

En relación con esto, hay que decir que la miel era también un símbolo de renacimiento después de la muerte, ya fuera ritual o verdadera (Vázquez 1991, p. 10); por su origen mítico, la abeja tenía una significación de vida y de resurrección, y es posible que en la mente grecorromana la abeja hubiera sido, en la liturgia funeraria, un símbolo de resurrección o de reencarnación (quizás este fenómeno, transmitido a la cultura ibérica, fuera la causa de que se realizaran entierros en *kalathoi*). Así, como criatura ctónica, la abeja, y con ella la miel, participaba en los misterios ctónicos de la vida y la muerte de Artemisa-Hécate, Deméter-Perséfone y Dionisio, divinidades a las que se ofrecían libaciones de miel (Fernández 1988, p. 12).

En el mundo griego, la leche y la miel eran ofrendas habituales a los cultos a los dioses, y también se utilizaban en Roma. La miel jugó un papel destacado también en los cultos místicos de Attis, en los de Mitra y en los paleocristianos, y en particular en las ceremonias de iniciación, donde aparece como símbolo mismo de la consagración divina que equivale al renacimiento (Vázquez 1991, p. 14). En alguno de estos cultos, por ejemplo, los participantes recibían una bebida elaborada a partir de leche y miel (Vázquez 1991, p. 15), como también podría haber sucedido en las prácticas culturales ibéricas. Por otro lado, en la religiosidad antigua, la miel fue utilizada como medio de purificación y de limpieza grata a los dioses (Fernández 1988, p. 25).

Algo parecido podría haber sucedido en el mundo ibérico, donde la abeja podría haber sido identificada como un símbolo de resurrección. Así, sería lógico pensar que la miel, en tanto que aportaría las propiedades de la abeja a aquellos que la consumieran, sería utilizada en rituales de paso, de tipo ctónico, realizados en las cuevas-santuario. Si los *kalathoi* se utilizaban para contener miel, esto podría explicar su presencia en estas cavidades.

Al mismo tiempo, la abeja fue tenida durante la antigüedad como un símbolo de realeza (Vázquez 1991, p. 21). Esta cuestión está estrechamente ligada a las prácticas culturales de las cuales acabamos de hablar, y pone la miel (que también era símbolo de abundancia y prosperidad) en relación con las élites sociales ibéricas, ya que los participantes de estas prácticas serían jóvenes pertenecientes a la aristocracia guerrera ibérica. Por otro lado, si este carácter de realeza atribuido a la abeja se hubiera transmitido también a la cultura ibérica, la miel por sí sola ya habría podido adquirir un carácter aristocrático, que habría vinculado su consumo a las élites sociales.

Por otro lado, la apicultura, presente en toda la Mediterránea y documentada en la península Ibérica desde la Prehistoria, es una actividad que se podría haber desarrollado en un contexto doméstico, ya que requiere de poca especialización y ningún instrumental específico. En este sentido, las fuentes clásicas indican que el mejor lugar para colocar la

colmena es cerca de la casa, y el espacio dedicado por los tratadistas romanos a la abeja y su cuidado indica que la producción de miel debió de ocupar una parte significativa de la economía doméstica. De hecho, los datos aportados por las excavaciones arqueológicas en yacimientos ibéricos parecen indicar una actividad desarrollada en ámbitos domésticos, de carácter familiar (Bonet y Mata 1995, p. 12; 1997, p. 10).

Si bien esta cuestión podría servir para explicar el hecho de que los *kalathoi* aparezcan, mayoritariamente, en núcleos de hábitat, esta supuesta facilidad para obtener la miel no parece concordar con la hipótesis de que los *kalathoi* fueran contenedores para miel, ya que si realmente era tan fácil obtenerla, parecería lógico pensar que, entonces, deberían aparecer muchos más *kalathoi* –a menos que la apicultura fuera una actividad restringida a las élites aristocráticas ibéricas, cuestión que no se puede descartar ni afirmar-.

Una evidencia de este carácter doméstico de la apicultura es la aparición, en yacimientos valencianos del ibérico pleno y del ibérico final (o período ibero romano), de colmenas de cerámica, el uso de las cuales ha sido datado a partir del siglo III a.C., aunque a penas perduran en época imperial (Bonet y Mata 1997, p. 17). Como vemos, su cronología coincide plenamente con la de los *kalathoi*, lo que nos hace pensar que ambos objetos habrían estado estrechamente relacionados, y nos permite volver a la hipótesis de que los *kalathoi* se utilizarían para contener miel, que, como acabamos de ver, era un producto alimenticio obtenido de las actividades económicas realizadas en las proximidades de los núcleos de hábitat o, más concretamente, en su interior.

Si bien es cierto que no aparecen colmenas de cerámica en el resto del territorio ibérico, eso no significa que en otras zonas no se practicara la apicultura, ya que se podrían haber utilizado colmenas fabricadas con materiales perecederos, que no hayan sobrevivido al paso del tiempo; también podría ser que estas, a pesar de haber llegado hasta nuestros días, todavía no hayan sido identificadas como tales, como sucedió durante mucho tiempo con las colmenas de cerámica del área valenciana (Bonet y Mata 1997, p. 16). Sin olvidar que también existía la posibilidad de recolectar la miel producida por las abejas salvajes. De la misma forma, el hecho de que en época imperial se dejen de utilizar estas colmenas de cerámica, no significa que se abandone la práctica de la apicultura; así como el hecho de que no estén documentadas antes del siglo III a.C. no significa que con anterioridad a esta fecha no se llevara a cabo dicha práctica, que, como hemos dicho, está documentada en la península Ibérica desde la Prehistoria.

La aparición de estas colmenas bien podría ser debida a cambios en los patrones de producción de la miel, que, a la vez, implicarían un incremento productivo. En este sentido, el inicio de la producción de *kalathoi* habría significado la respuesta a la necesidad de almacenar esta miel, que se obtendría ahora en cantidades mayores que antes.

Con la conquista romana de la península ibérica, las colmenas de cerámica aumentan en todos los yacimientos donde hay presencia de estos elementos (Bonet y

Mata 1997, p. 21), la cual cosa es un claro indicativo de que en estos momentos se da un incremento de la producción de miel. También se produce un aumento en la producción y distribución de *kalathoi*, lo que podría relacionarse con el incremento en la producción de miel. Esta cronología paralela entre las colmenas de cerámica y los *kalathoi* podría evidenciar que estos vasos se utilizarían para contener miel.

El incremento de las colmenas de cerámica y de los *kalathoi* podría sugerir que, además de para el autoconsumo, buena parte de la miel y de los productos derivados de esta comenzaron a ser comercializados a larga distancia (más adelante volveremos sobre esta cuestión). Si bien la práctica de la apicultura es segura en la península Ibérica desde la Prehistoria, no pasa lo mismo con la comercialización de sus productos a larga distancia (Bonet y Mata 1995, p. 23; 1997, p. 22).

En cuanto a la cuestión de la decoración de los *kalathoi*, cabe mencionar las decoraciones figuradas de los *kalathoi* edetanos y contestanos del siglo III a.C., que representan escenas de carácter heroico y cultural, impregnadas de una fuerte simbología, donde aparecen mezclados personajes nobles (caballeros, damas, guerreros), animales fantásticos, símbolos e, incluso, supuestas divinidades, que reflejan las actividades propias de la clase aristocrática y guerrera: desfiles y combates militares, cacerías, ceremonias y danzas festivas y religiosas, y escenas femeninas (Bonet y Mata 2008, p. 16). Según Ricardo Olmos, todas estas piezas decoradas con escenas figuradas son vasos realizados por encargo (Olmos 1987, p. 13), con una circulación restringida dentro y fuera de los asentamientos, y distintivos de rango, que constituyen la mejor forma de representar idealmente a las altas jerarquías de la sociedad ibérica. En este sentido, según Bonet y Mata (2008, p. 18), la mayor presencia de vasos de estilo narrativo en asentamientos que en necrópolis o santuarios es algo indicativo del protagonismo de los linajes urbanos.

Si bien las decoraciones figuradas parecen establecer una relación directa entre estos *kalathoi* y las élites sociales ibéricas, no debemos olvidar que dichas decoraciones están presentes también en otras formas cerámicas del momento. Así pues, se podría decir que estos *kalathoi* con decoraciones figuradas podrían pertenecer a miembros de la aristocracia ibérica, pero esto no permite afirmar que los *kalathoi* fueran vasos utilizados, exclusivamente, por las élites ibéricas.

En relación con este fenómeno, cabe decir que los *kalathoi* del área catalana no presentan las decoraciones figuradas de los *kalathoi* edetanos o contestanos, aunque esto tampoco significa que no tengan su mismo valor simbólico. En este sentido, destaca el hecho de que aquellos yacimientos cesetanos donde aparecen más *kalathoi* sean, con diferencia, la ciudadela de Alorda Park, el principal núcleo residencial de la aristocracia militar cesetana, y el asentamiento ibérico de Tarragona, la capital de la Cesetania, seguidos de los núcleos de segundo orden (recordamos que su aparición es similar a la de las importaciones: en los núcleos con mayor presencia de élites hay más *kalathoi*, mientras que en los núcleos con menor presencia de élites; hay menos). Esta relación

con la aristocracia explicaría el hecho de que, a pesar de estar presentes en todos los asentamientos del ibérico final, los *kalathoi* aparezcan en proporciones muy reducidas en comparación con otros objetos cerámicos.

El hecho de que en Cataluña no aparezcan *kalathoi* decorados con escenas figuradas representativas de la clase aristocrática ibérica (aquí predominan los elementos geométricos y vegetales) podría ser debido a que a finales del siglo III a.C. ya hay una fuerte presencia romana en el territorio catalán, por lo cual las élites locales habrían visto limitado su poder ideológico, aunque es muy probable que mantuviesen buena parte de su poder político, aunque ahora al servicio de la administración romana (Ros 2005b, p. 5). En cambio, las élites de otros puntos de la península, donde los romanos todavía no estarían presentes o donde su poder sería menor, habrían tenido suficiente libertad para encargar la fabricación de *kalathoi* decorados con escenas representativas de su clase social, como una forma de reafirmar su preeminencia frente al invasor. (Fig. 14)



Figura 14. Un *kalathos* proveniente del Vilar de Valls, reconstruido parcialmente. Autor de la foto: David Camuña Pardo.

En relación con este hecho, hay que tener en cuenta que los *kalathoi* que nosotros hemos estudiado se producen, fundamentalmente, entre los siglos II-I a.C., bajo un sistema productivo romano, que responde a parámetros meramente económicos. En este sentido, cabe pensar que ya no tendría sentido decorar estos vasos, producidos ahora desde una

vertiente únicamente económica, para servir de simples envases para la miel, con escenas figuradas representativas de las élites locales. Asimismo, esto no descarta su relación con la aristocracia ibérica, tanto en el momento inicial de la producción de *kalathoi*, como durante este segundo momento productivo.

Retomando la cuestión de la exportación de *kalathoi* alrededor de la Mediterránea occidental durante los siglos II-I aC, es evidente que su distribución fuera de la península Ibérica fue debida a su contenido, sin duda un alimento muypreciado en todo el mundo mediterráneo (recordemos que la miel era el único edulcorante conocido en estos momentos por los pueblos mediterráneos). Si bien algunos autores, como Maria José Conde (1992, p. 12), no creen que el *kalathos* fuera un recipiente utilizado como envase para un producto comercial, sino que se compraría o vendería por sí mismo, esta teoría parece poco plausible, ya que no parece lógico que los recipientes de almacenaje viajasen vacíos, por su forma, en vez de por su contenido. Los recipientes de almacenaje, como las ánforas, se transportan porque sirven de contenedor para algún producto, que es lo que realmente se está importando/exportando, no el recipiente en sí.

Un hecho curioso de esta distribución mediterránea es que mientras los *kalathoi* producidos en el área catalana son exportados de forma masiva, los de las regiones del sudeste solo lo son raramente (Guérin 1986, p. 22; Bonet y Mata 1997, p. 18). Esta cuestión, junto al hecho de que su distribución es esencialmente costera (Guérin 1986; Bonet y Mata 1997, p. 19) y el hecho que aparecen *kalathoi* en pecios formando parte del cargamento de los barcos (Fernández 1995, p. 22) sugiere, según Bonet y Mata (1997, p. 12), que la distribución mediterránea de estos *kalathoi* responde a una producción industrial de este vaso, fabricado para contener un producto específico de la zona, que se exportaba dentro de los circuitos comerciales romano republicanos. Así pues, parece lógico que los *kalathoi* que se exportan sean los producidos en el área catalana, mucho más romanizada que el resto de la península Ibérica, y donde estos vasos serían producidos en grandes cantidades para satisfacer la demanda de miel que habría generado la puesta en marcha de los nuevos parámetros productivos impuestos por la administración romana.

Como dice Pierre Guérin, la exportación de cerámica ibérica pintada – fundamentalmente *kalathoi*- es una consecuencia de la presencia de Roma en la península Ibérica (Guérin 1986, p. 16), que comportó un incremento de las relaciones comerciales en la Mediterránea occidental (Cuadrado 1968, p. 20). Por otro lado, la aparición de *kalathoi* en pecios y en embarcaderos, junto con el hecho que los *kalathoi* exportados aparezcan en yacimientos cercanos al mar o en cursos fluviales navegables (Guérin 1986, p. 18), podría indicar un transporte marítimo de estos vasos; aunque su forma no los haga aptos, aparentemente, para el transporte. Realmente, nos resulta difícil explicar la exportación de *kalathoi* fuera de la península Ibérica si no es por el hecho de que contendrían algún alimento muypreciado, utilizado en todo el mundo romano; y no se nos ocurre un producto que cumpla mejor estos parámetros que la miel.

No queremos cerrar esta discusión sobre la función de los *kalathoi* sin mencionar que hay cierta similitud entre estos vasos y los recipientes utilizados en la antigua Roma para almacenar miel: ambos presentan una boca abierta (Fernández 1988, p. 15). Por otro lado, el problema de tapar la amplia boca del *kalathos* se podría haber solucionado cubriendo esta con un tejido o con una piel, que quedaría atada por debajo del labio del vaso con una cuerda –cerrando el recipiente herméticamente- (Lafuente 1989, p. 32).

En relación con todo lo que acabamos de exponer, cabe decir que no creemos que los *kalathoi* fueran recipientes creados específicamente para exportar la miel, sino que serían recipientes para contener miel que, como consecuencia del dinamismo que vive el comercio en la Mediterránea occidental a partir del siglo II a.C., acaban siendo exportados. En este sentido, sería interesante poder estudiar los contextos donde aparecen *kalathoi* fuera de la península Ibérica, para comprobar si hay presencia de estos vasos en contextos culturales y/o funerarios, o si solo aparecen asociados a núcleos de hábitat, respondiendo simplemente a prácticas de consumo.

En cuanto a la posibilidad de que los *kalathoi* se utilizaran para contener algún producto diferente a la miel, Joan Santacana plantea la posibilidad de que estos vasos sirvieran para contener grasa de cerdo, que era la base, según este autor, de una parte de los condimentos que utilizaban los íberos en su cocina, y sustenta su hipótesis en que para guardar la grasa haría falta algún recipiente abierto (Santacana y Duran 2011, p. 14). Sin embargo, como él mismo destaca, no hay ninguna analítica que permita afirmarlo. Tampoco apuntan en esta dirección las evidencias arqueológicas (esta hipótesis no explicaría la presencia de *kalathoi* en cuevas-santuario ni su difusión mediterránea).

Por su parte, Teresa Moneo vincula los *kalathoi* aparecidos en las cuevas-santuario a la celebración de rituales agrarios, y relaciona estos vasos con la ofrenda de los frutos de la recolección (Moneo 2003, p. 23). Si bien es cierto que no podemos descartar esta hipótesis, esta tampoco explica el fenómeno de la difusión de los *kalathoi* alrededor de la Mediterránea occidental, ni su presencia predominante en los núcleos de hábitat.

Fuere como fuere, es muy probable que, en última instancia, los *kalathoi* hubieran acabado convirtiéndose en recipientes multifuncionales.

REFLEXIONES FINALES

La aparición de *kalathoi* en todos los yacimientos cesetanos del ibérico final o período ibero romano, independientemente de su tipología, junto con formas habituales de la cerámica de cocina ibérica, la vajilla de mesa y los recipientes de almacenaje, permite relacionar estos objetos con los espacios domésticos. Dicho esto, podríamos incluir el *kalathos* dentro del grupo de los recipientes de almacenaje de la cerámica ibérica. Por un lado, por la técnica de cocción de estos vasos y por la falta de evidencias que apunten lo

contrario, podemos descartar que se trate de elementos utilizados para cocinar alimentos. Por el otro, su volumen, en el caso de los ejemplares más grandes, y, sobretudo, su forma, sin asas que permitan cogerlos con facilidad, parece apuntar que tampoco habrían sido elementos utilizados para servir alimentos o bebidas.

En este sentido, su aparición alrededor del territorio cesetano nos estaría indicando que el producto que contendrían sería un alimento presente en toda la Cesetania. Asimismo, a pesar de esta presencia generalizada, incluso en aquellos asentamientos donde se han recuperado más *kalathoi*, estos representan una proporción muy pequeña del total de cerámica recuperada, lo que nos hace pensar en estos vasos como contenedores de un producto alimenticio presente en todo el territorio cesetano, pero al que no todo el mundo tendría acceso. La mayor aparición de *kalathoi* en los núcleos de hábitat donde la presencia de la aristocracia cesetana habría sido mayor, nos lleva a pensar en el acceso restringido al contenido de estos vasos. De esta forma, el hecho de que el principal ámbito de distribución de los *kalathoi* sean los núcleos residenciales se explicaría por la preeminencia, en estos momentos, de los linajes urbanos (Bonet y Mata 2008, p. 11), y podría indicar, al mismo tiempo, que el contenido de los *kalathoi* era un producto alimenticio derivado de las actividades económicas y/o domésticas que se llevarían a cabo en el interior, o en las proximidades, de los núcleos de hábitat.

La importancia de este producto dentro de la sociedad ibérica queda plasmada, también, por la presencia de *kalathoi* en un número bastante elevado de cuevas-santuario cesetanas, y, en general, de todo el levante mediterráneo peninsular (González-Alcalde 2006, p. 135), lo que permite relacionar estos vasos y su contenido con las prácticas culturales que se habrían llevado a cabo en estas cavidades. En este caso, y a diferencia de lo que sucede en los núcleos de hábitat, los *kalathoi* recuperados en las cuevas-santuario acostumbran a ser de tamaño bastante reducido, hecho que permitiría que fueran desplazados sin problema y, por lo tanto, que formaran parte de las prácticas culturales desarrolladas en estos espacios. Estas diferencias de tamaño responderían a la necesidad de almacenar una mayor o menor cantidad de producto.

La utilización de *kalathoi* en entierros, utilizados como urnas para contener los restos de los difuntos incinerados, podría representar otra evidencia de lo que estamos diciendo, ya que no se puede descartar que se tratara de *kalathoi* producidos específicamente con esta finalidad, por el deseo de algún miembro de la élite indígena de ser enterrado en el interior de uno de estos vasos, lo que solo se explicaría por la importancia simbólica que habrían adquirido estos recipientes. Asimismo, esta parece ser una utilidad secundaria, ya que se han encontrado muy pocos casos de *kalathoi* utilizados con esta finalidad, tanto dentro como fuera del territorio cesetano.

Por otro lado, el gran incremento en la producción de *kalathoi* que se constata durante los siglos II y I a.C. es debido, sin duda, a la conquista del territorio costero catalán por parte de la República romana y a la aplicación de unos nuevos parámetros productivos

por parte de su administración. De igual forma, la distribución de estos vasos alrededor de la Mediterránea occidental en estas mismas fechas es una consecuencia directa de la presencia romana en la península Ibérica, hecho que estimuló el comercio mediterráneo. La conquista romana comportó cambios también en los patrones productivos cerámicos, que implicaron una simplificación de las formas y de las decoraciones. Este hecho explicaría la creciente sencillez en la decoración de los *kalathoi* catalanes, en comparación con los *kalathoi* producidos en otros puntos de la península, menos afectados por la conquista romana, donde se vivieron momentos de florecencia (Guérin 1986, p. 21).

El *kalathos* se perfila, pues, como un vaso vinculado a los hábitos culinarios de la aristocracia ibérica y, quizás también, a las prácticas culturales, en las que tal vez participarían sus miembros; aunque, hoy por hoy, este último punto no se puede demostrar, sí que es evidente que estos vasos estarían relacionados con la aristocracia ibérica, como parecen demostrar las evidencias arqueológicas. Por otro lado, si bien no se conoce el motivo de la decadencia de su producción, es posible que fuera causada por cambios en los patrones productivos.

Como podemos ver, la cuestión del contenido de los *kalathoi* no está resuelta, ni mucho menos. Quedan todavía preguntas por responder, pero esperamos que las hipótesis que hemos presentado a lo largo de este artículo sirvan para estimular la investigación sobre este tema, y sobre todos los aspectos de la cultura ibérica que todavía hoy son poco conocidos.

BIBLIOGRAFÍA

- ADSERIAS, M., BURÉS, L., RAMON, E. (1995), Excavacions arqueològiques al carrer Pere Martell de Tarragona. 1000 anys d'evolució urbana (del segle V a.C. al V d.C.), *Tribuna d'Arqueologia* 1993-1994, pp. 75-86.
- ALMAGRO-GORBEA, M., MONEO, T. (1995), Un posible abrigo-santuario en Meca (Ayora, Valencia). *Verdolay*. 7, pp. 251-258.
- ARANEGUI, C., PLA, E. (1981), La cerámica ibérica. En *La Baja Época de la Cultura Ibérica. Actas de la mesa redonda celebrada en conmemoración del décimo aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* (pp. 73-114). Madrid: Asociación Española de Amigos de la Arqueología.
- BLANCO, A. (1993), El carnassier de Elche. En *Homenaje a Alejandro Ramos Folqués: ciclo de conferencias desarrollado en Elche entre los días 25 y 29 de noviembre de 1985* (pp. 85-97). Alicante: Fundación cultural de la Caja de Ahorros del Mediterráneo.
- BONET, H., MATA, C. (1995), Testimonios de apicultura en época ibérica. *Verdolay*. 7, pp. 277-285.
- (1997), The Archaeology of Beekeeping in Pre-Roman Iberia. *Journal of*

- Mediterranean Archaeology*. 10, pp. 33-47.
- BLANCO, A. (2008), Las cerámicas ibéricas. Estado de la cuestión. En Bernal, D. y Ribera, A. (coords.), *Cerámicas hispanorromanas: un estado de la cuestión* (pp. 147-170). Cádiz: Universidad de Cádiz.
- BURGUETE, S. (2004), Els càlats de Fontscaldes I. *Quaderns de Vilaniu*. 45, pp. 19-86.
- CIURANA, J., MACIAS, J. M. (2011), Contextualització dels jaciments estudiats. Morir i descansar a Tàrraco. En Giné i Gomà, J. (ed.), *El món funerari de Tàrraco. Realitat arqueològica, antropològica i paleopatològica. Biblioteca Tàrraco d'Arqueologia, núm. 7* (pp. 141-151). Tarragona: Fundació Privada Liber.
- CONDE, M. J. (1992), Una producció ceràmica característica del món ibèric tardà: el *kalathos* «barret de copa». *Fonaments, prehistòria i món antic als països catalans*. 8, pp. 117-169.
- CUADRADO, E. (1968), Corrientes comerciales de los pueblos ibéricos. En Tarradell, M. (ed.), *Estudios de Economía Antigua de la Península Ibérica. Ponencias presentadas en la 1ª Reunión de Historia de la economía antigua de la Península Ibérica* (pp. 117-142). Barcelona: Vicens Vives.
- DE LA VEGA, J. (1987), Contribució catalana a l'inventari de les probables coves santuari ibèriques. *Fonaments, prehistòria i món antic als països catalans*. 6, pp. 171-192.
- FERNÁNDEZ, A. (1995), Presencia de *Kalathoi* en yacimientos submarinos valencianos. SAGVNTVM. *Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia. Homenatge a la Pra. Dra. Milagro Gil-Masarell Boscá*. 29, pp. 123-129.
- FERNÁNDEZ, P. (1988), Algunas anotaciones sobre la abeja y la miel en el mundo antiguo. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*. 1, pp. 185-208.
- GARCÍA, A. (1957), Estado actual del problema referente a la expansión de la cerámica ibérica por la cuenca occidental del Mediterráneo. *Archivo Español de Arqueología*, XXX. 95, pp. 90-106.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (2006), Cuevas-santuario ibéricas en Cataluña. *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*. 25, pp. 187-248.
- (2013), *Las cuevas-santuario y su incidencia en el contexto social del mundo ibérico*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J., CHAPA, T. (1993), Meterse en la boca del lobo. Una aproximación a la figura del “carnassier” en la religión ibérica. *Complutum*. 4, pp. 169-174.
- GONZÁLEZ-WAGNER, C. (1989), El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica. *Gerión. Revista de Historia Antigua Anejos*. II, pp.

83-97.

- GUÉRIN, P. (1986), Le problème de la diffusion des céramiques ibériques peintes dans le Sud de la Gaule au IIe et au Ier s. av. J-C. L'exemple de Ruscino. *Revue archéologique de Narbonnaise*. 19, pp. 31-55.
- LAFUENTE, À. (1989), *La estructura fornácea de "La Coma" y la producción cerámica ibérica de Fontscaldes (Valls, Alt Camp)* [Tesis de Licenciatura inédita]. Lleida: Estudi General de Lleida. Universitat de Barcelona.
- LÓPEZ CACHERO, F. J. (2008), Necrópolis de incineración y arquitectura funeraria en el Noreste de la Península Ibérica durante el Bronce Final y el Primer Hierro. *Complutum*. 19, pp. 139-171.
- MONEO, T. (2001), La posible cueva-santuario de El Molón (Camporrobles, Valencia). *Lycetum*. 4 (Anejo), pp. 171-182.
- (2003), *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*. *Bibliotheca Arqueologica Hispana* 20. Madrid: Real Academia de la Historia.
- NEGRONI, N., DOMANICO, L., MIARI, M. (1989/1990), Offerte votive in grotta e in abito nelle valli del Fiora e dell'Albenga nel corso dell'età del bronzo: indizi e proposte interpretative. En Bartoloni, G., Colonna, G. y Grottanelli, C. (eds.), *Anathema: regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico: atti del Convegno internazionale, Roma, 15-18 June, 1989* (pp. 579-597). Roma: Università degli studi di Roma "La Sapienza".
- OLMOS, R. (1987), Posibles vasos de encargo en la cerámica ibérica del sureste. *Archivo Español de Arqueología*. 60, pp. 21-42.
- OTIÑA, P., REMOLÀ, J. A., POCIÑA, C. A. (2005), *Memòria d'excavació: parcel·la 22 B del Peri 2 (Jaume I - Tabacalera) Tarragona (Tarragonès)*. Departament de Cultura, Servei d'Arqueologia i Paleontologia, Memoria inédita.
- RIBÉ, J. (1995), *L'empremta del passat a Mediona. Del Paleolític a l'Antiguitat tardana*. Mediona: Ajuntament de Mediona.
- ROS, A. (2005a), Ideologia i ritual: aportació a l'estudi sobre la religiositat de la Cessetània. *Revista de la Fundació Privada Catalana per a l'Arqueologia Ibèrica*. 1, pp. 147-184.
- (2005b), L'ibèric tardà a la Cessetània: canvis i continuïtats en el món ibèric (segles III-I a.C.). En Mercadal, O. (coord.), *Món ibèric als Països Catalans. XIII Col·loqui Internacional d'Arqueologia de Puigcerdà. Homenatge a Josep Barberà i Farràs. Puigcerdà, 14 i 15 de novembre de 2003*. Vol. 1 (pp. 583-596). Puigcerdà: Institut d'Estudis Ceretans.
- SANTACANA, J., DURAN, J. (2011), *La cuina dels ibers. De la llar de foc als fogons*. Barcelona: Rafael Dalmau Editor.
- SANTOS, J. A. (1982/1983), La difusión de la cerámica ibérica pintada en

- el Mediterráneo Occidental. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*. 9, pp. 135-148.
- TARRADELL, M. (1974), Cuevas sagradas o Cuevas-santuario: un aspecto poco valorado de la religión ibérica. *Memoria del Instituto de Arqueología y Prehistoria de la Universidad de Barcelona*. 1973, pp. 25-40.
- VÁZQUEZ, A. M. (1991), La miel, alimento de eternidad. *Gerión. Revista de Historia Antigua Anejos*. III, pp. 61-93.

EL TESORO DE EL CARAMBOLO (CAMAS, SEVILLA): VIEJAS Y NUEVAS TEORÍAS DE UN CONJUNTO CLAVE EN LA MATERIALIZACIÓN DE LA CULTURA TARTÉSICA¹

Pedro Miguel Naranjo
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El tesoro de El Carambolo, hallado en Camas (Sevilla) a finales de los años cincuenta del siglo pasado, vino a materializar una “cultura fantasma” que sólo se reflejaba en las fuentes escritas. Tanto el tesoro como el yacimiento en el que se documentó fueron adscritos de forma inmediata e intuitiva a la cultura tartésica, una consideración que se ha mantenido hasta hace pocos años tras las últimas intervenciones que lo han catalogado como un santuario fenicio relacionado con *Spal*. Esta valoración ha determinado una nueva interpretación para el tesoro, la cual adolece de algunas fisuras al igual que la consideración de las nuevas estructuras exhumadas como santuario fenicio. Ante el nuevo panorama, se ha pretendido hacer un breve recorrido por las distintas interpretaciones desde 1958 hasta la actualidad.

Palabras clave: el Carambolo, tesoro, Tartessos, orfebrería.

ABSTRACT

The Treasure of El Carambolo, found in Camas (Sevilla) towards the end of the 1950s, brought to light a “phantom culture” which could only be seen in written sources. Both the treasure and the site where it was discovered were immediately and intuitively labelled as part of Tartestic culture, a belief which was held until recent years, when the latest interventions defined it as a Phoenician sanctuary related to *Spal*. This assessment has provided a new interpretation of the treasure, which suffers from some fissures, in the same way as recently excavated structures are considered a Phoenician sanctuary. In view of these new findings, I have tried to give a brief outline of the different interpretations from 1958 to the present day.

Keywords: el Carambolo, treasure, Tartessos, goldsmith.

1. Mi más sincero agradecimiento a Emma Perazzone Rivero por la cesión de los medios necesarios para la realización de un material fotográfico de tan alta calidad. También quería agradecer a Rafael Díaz-Maroto Silva su disposición y amabilidad a la hora de retocar dicho material, un trabajo que ha consistido fundamentalmente en una mayor luminosidad de las réplicas expuestas en el MAN (Figs. 4-12).

EL YACIMIENTO: ¿ DE POBLADO TARTÉSICO A SANTUARIO FENICIO?

A partir del día 30 de septiembre de 1958, Camas, un pueblo que dista pocos kilómetros de la capital hispalense, será sobradamente conocido en el mundo de la arqueología por el descubrimiento de un hallazgo insólito que potenciará los estudios de la Protohistoria peninsular. Tanto es así que, para Pellicer (1976, pp. 235-240), dicho acontecimiento marcó una nueva etapa dentro de la historiografía tartesia, un hito que inaugurará una serie de trabajos arqueológicos en toda la Baja Andalucía en esa búsqueda del mítico reino de Argantonio. Pero esta repercusión no sólo se proyectó en los foros académicos, sino también en la memoria cultural de la población sevillana que siempre relacionó el tesoro con el ámbito regio. Buena muestra de ello fue la caja de arras que la ciudad de Sevilla regaló a la infanta Elena de Borbón en 1995 con motivo de su boda (De la Bandera *et al.*, 2010, p. 299).



Figura 1. Conjunto original de El Carambolo, (Carriazo, 1973: Fig. 31).

El fabuloso conjunto áureo (Fig. 1) venía a incorporarse a un *corpus* material que desde hacía unas décadas estaba materializando la cultura tartésica que, hasta entonces, sólo venía reflejada en las fuentes escritas sin ningún resto material que refrendara su existencia. El criterio de clasificación lo marcó el profesor Maluquer de Motes (1957, pp. 157-168) en su artículo sobre el “bronce Carriazo”, un criterio fundamentado en la amalgama de influencias indoeuropeas y orientales en la configuración de la identidad cultural de Tartessos.

Este hallazgo, sacado a la luz de forma casual en las inmediaciones del cerro de El carambolo (Camas, Sevilla) (Fig. 2) por las obras de ampliación de la Real Sociedad

de Tiro al Pichón, ofrecía un conjunto de 21 piezas de un oro muy puro que se recogían en el interior de un gran recipiente cerámico a mano de paredes curvas, pasta negruzca colmada de gránulos de sílice y superficie exterior alisada, de color cuero y sin decoración (Carriazo, 1969, pp. 314, 334). Desgraciadamente, las circunstancias del hallazgo no se adscribieron a un contexto de excavación arqueológica, sino que fueron los obreros que efectuaban las obras de ampliación de dicho complejo de ocio los que exhumaron las piezas, dañando incluso uno de los pectorales para comprobar su naturaleza áurea (Fig. 1). En un primer momento decidieron repartirse los ejemplares, aunque pocos días después lo pusieron en conocimiento de las autoridades pertinentes.



Figura 2. Ubicación del cerro de El Carambolo en la paleodesembocadura del Guadalquivir (Escacena y Amores, 2011: Fig. 1).

El Servicio Nacional de Excavaciones Arqueológicas puso al frente del hallazgo a Juan de la Mata Carriazo y Arroquia², Delegado de la Zona, que no dudó en adscribir a la cultura tartésica el conjunto exhumado cuando lo vio por primera vez el 2 de octubre de ese mismo año (Carriazo, 1969, p. 314). Así lo comunicó públicamente en sus declaraciones al diario ABC el 10 de octubre de 1958 (ABC, 17198) y en su artículo del 16 de noviembre de ese mismo año que tituló “un tesoro digno de Argantonio” (ABC, 17230, pp. 37-41). Ante la excepcionalidad del hallazgo, Carriazo sondeó la zona y, tras constatar

2. Un reciente estudio sobre la trayectoria académica de Juan de la Mata Carriazo y Arroquia puede consultarse en: Mederos, 2010, pp. 61-96.

una estratigrafía arqueológica regular, decidió comenzar los trabajos arqueológicos en lo que denominó “Carambolo Alto” (Fernández Flores y Rodríguez, 2007, pp. 50-51; Álvarez, 2010, p. 54). Para ello solicitó la visita del profesor Juan Maluquer de Motes Nicolau, catedrático de la Universidad de Salamanca, cuya experiencia en el mundo de los estudios tartésicos era conocida en el mundo académico.



Figura 3. Reconstrucción virtual de El Carambolo III, fase en la que se colmató la fosa interpretada como “fondo de cabaña” (Escacena y Amores, 2011: Fig. 4).

La zona excavada ofreció a Carriazo cuatro niveles arqueológicos que correspondían, según Maluquer, a la trayectoria de una rudimentaria vivienda de planta oval que fue catalogada como “fondo de cabaña” (Maluquer, 1994, pp. 28, 34-35). Los niveles inferiores (IV y III) destacaban por los potentes niveles de ceniza que revelarían una sucesión de incendios previos a la destrucción de la choza, con la colmatación de material que ello suponía (niveles II y I), siendo el nivel III el supuesto contexto en el que se recogían las joyas. La consideración de una rudimentaria choza por el catedrático siempre fue puesta en duda por Carriazo, no sólo por el contraste de la riqueza de las joyas frente al material documentado, sino por la ausencia de elementos que revelaran un espacio habitacional tales como huecos de postes, muros... Tan sólo aparecieron pellas de barro con imprimaciones vegetales que debían corresponder a la techumbre o paredes de la vivienda (Carriazo, 1973, pp. 202-227, 233; Aubet, 1992-93: 329-350). No obstante, y pese a sus dudas, asumió dicho contexto doméstico desde el principio (Carriazo, 1969, p. 312).

Las distintas percepciones entre Carriazo y Maluquer de las evidencias arqueológicas en el “Carambolo Alto” también quedaron reflejadas en el estudio estratigráfico de este último que, sin llegar a registrar el Nivel IV de Carriazo por su ausencia en el yacimiento, documentó varios niveles denominados por letras mayúsculas.

Entre ellos destaca el estrato E, posiblemente el del tesoro ya que las joyas presentaban adherida la tierra amarillenta que lo caracterizaba (Maluquer, 1994, pp. 22, 28-29).

La cantidad de material documentado fue muy abundante, clara evidencia de una larga actividad durante un largo periodo de tiempo (niveles IV-III) hasta su posterior destrucción (niveles II-I). Lo más relevante de las producciones cerámicas fue la constatación de unos horizontes ausentes hasta el momento en las tablas tipológicas, unos registros que vendrían a solventar la gran laguna en el conocimiento de las producciones cerámicas del Bronce Final-Hierro I en la Baja Andalucía y que fueron relacionadas con el mundo tartésico (Carriazo, 1973, pp. 472-477).



Figura 4. Collar de El Carambolo
(Reproducción expuesta en el MAN, foto de autor).

La obra de Carriazo sobre El Carambolo (1969, pp. 311-340; 1970, 1973) constituirá la “base de datos empírica” a partir de la cual los distintos autores fundamentaron sus hipótesis, aunque la calidad de su producción científica fue bastante deficiente y nunca permitió concretar aspectos tan importantes como la cronología. Aunque Carriazo (1973, pp. 292-293) señaló tímidamente la posible existencia de un contexto sagrado, fue el

profesor Blanco Freijeiro (1979, pp. 95-96) el primero en proponer un entorno sacro para el Carambolo Alto. Para él, el supuesto fondo de cabaña presentaba concomitancias con los templos que se registraban en el Egeo durante el Periodo Geométrico y Orientalizante, de ahí la presencia de una cerámica de una excelente calidad. En esta línea se situó también Blázquez (1983, pp. 38-41) quien señaló a Astarté como la posible divinidad semita a la que se le rendía culto, una idea que algunos autores han mantenido en base al estudio de la cerámica tipo Carambolo (Buero, 1984, pp. 345-364; Casado, 2003, pp. 283-298; 2015, 230-246). Posteriormente, Belén y Escacena (1997, pp. 103-131; 2002, p. 170) revitalizaron estas propuestas, alegando la existencia de un culto a betílico tras el cual se hallaría Astarté como así demostraría el exvoto que, presumiblemente, se encontró en las inmediaciones de El Carambolo. Según ambos autores, las estructuras del Carambolo Bajo y la excepcionalidad de los materiales documentados abogarían por tal hipótesis. Además, apuntaron al fondo de cabaña del Carambolo Alto como un *bothrós* o fosa que contenía los desechos de estas prácticas rituales relacionadas con dicha divinidad oriental. No obstante, la hipótesis predominante en la historiografía ha sido tradicionalmente la del ámbito doméstico (Almagro, 1977, pp. 140-141; 1996, pp. 33-34; Torres, 2002, pp. 273 ss.; Delgado, 2005, pp. 585-594; Aubet, 2009, pp.268, 279, 291-293; entre otros.).



Figura 5. Detalle de los siete sellos conservados y cadenilla del octavo (Reproducción en el MAN, foto de autor).

Las excavaciones efectuadas en El Carambolo desde el año 2002 han ofrecido una serie de estructuras y materiales que han sido interpretados por sus arqueólogos como la evidencia de un templo fenicio dedicado a Astarté y Baal (Fernández Flores y Rodríguez, 2005a, pp. 843-862; 2005b, pp. 863-871; 2007; Escacena *et alii*, 2007, pp. 5-28; Escacena, 2010, p. 111), un entorno sacro relacionado con *Spal* (Sevilla) e identificado con el *Fani Prominens* de la *Ora Maritima* de Avieno (Escacena *et alii*,

2007, p. 6; Escacena, 2010, p. 113). No obstante, antes de la fundación del complejo monumental, sus excavadores sitúan unas fases previas que oscilan entre el Calcolítico Final y el Bronce Medio (Fernández Flores y Rodríguez, 2005a, p. 846; Escacena *et alii*, 2007, p. 7). Después, tras un probable hiato, el entorno vuelve a poblarse allá por el siglo X-IX a.C. (Fernández Flores y Rodríguez, 2007, p. 87).



Figura 6. Detalle de los siete sellos conservados y cadenilla del octavo (Reproducción en el MAN, foto de autor).

A partir del siglo IX, por tanto, se produce el desarrollo de un complejo edificio de carácter religioso que cada vez va adquiriendo una mayor complejidad arquitectónica (Fernández Flores y Rodríguez, 2007, p. 87-178). De las cinco fases que se han registrado, destacaría El Carambolo III (primera mitad del siglo VII a.C. Fig. 3), ya que es en este contexto en el que los autores sitúan el “fondo de cabaña” excavado por Carriazo. Para sus excavadores, el supuesto fondo correspondería a una fosa con sección en “U” en la que se verterían los materiales rituales empleados en el santuario, de ahí la ausencia de paredes y otros elementos que dedujeran un contexto de habitación (Fernández Flores y Rodríguez, 2005a, p. 854). Es precisamente en este momento (Carambolo III, Fig. 3), cuando el supuesto santuario experimenta su periodo de máximo esplendor, distinguiéndose dos estancias que han sido interpretadas como las capillas en las que se profesaba culto a Astarté y Baal en base a la orientación del edificio hacia la salida del sol en el solsticio de verano (Fernández Flores y Rodríguez, 2005b, pp. 869-879). La consagración a ambas

divinidades ya quedaría patente en la fase IV, donde además se documentó un importante volumen de material litúrgico en fosas rituales que serían similares a la del Carambolo Alto (fase III) (Escacena *et alii*, 2007, pp. 5-28).

Estas posturas que defienden la vinculación de las distintas fases constructivas del Carambolo al ámbito cultural fenicio han sido duramente criticadas por algunos autores. Estos autores señalan las nuevas interpretaciones como una teoría que aparentemente encaja bien con las evidencias arqueológicas, aunque un análisis crítico de las mismas supone un serio problema a la hora de sustentar el edificio teórico que se ha construido. Así, para Buero y Fernández Gómez (2010, pp. 72-102) hablar de un santuario dedicado a una divinidad semita sería excesivo, alegando unas mayores dosis de intuición en la catalogación de las últimas estructuras exhumadas como tal que en la adscripción del tesoro del Carambolo a la cultura tartésica por Carriazo. Entre los argumentos que se oponen a ello destaca la ausencia de cerámica pintada orientalizante, que ha permitido identificar espacios sagrados como Montemolín, Carmona, Cabra, Lora..., o la presencia de restos óseos de suidos, animal inconcebible dentro de la ritualidad fenicia por su carácter repulsivo. También se ha criticado la titularidad del supuesto santuario, ya que el descubridor del exvoto afirmó taxativamente el hallazgo de la pieza fuera de las inmediaciones del Cerro del Carambolo (Fernández Gómez, 2011: 53-76. Fig. 6). Pese a todo, ambos autores no niegan la posible existencia de un entorno sacro dedicado a una divinidad asimilable a Astarté, aunque les cuesta admitir que las estructuras sacadas a la luz en los últimos años formen parte de un santuario fenicio dedicado a Astarté y Baal.



Figura 7. Brazalete de El Carambolo (Reproducción expuesta en el MAN, foto de autor).

Por otro lado, ante la postura de una inexistente fase de ocupación indígena entre el Bronce Medio y el Carambolo V (s. IX), se ha pronunciado recientemente Torres (2016. pp. 76-94) quien ha detectado una secuencia estratigráfica bajo la fosa de vertido correspondiente al Carambolo III (“fondo de cabaña”) y bajo el edificio del Carambolo V. Dicha secuencia muestra una serie de materiales correspondientes a la fase I del Bronce Final definida por Ruíz Mata, por lo que sería insostenible seguir manteniendo la idea de que los fenicios fundaron un santuario en un territorio sin ocupación previa como afirmaron Escacena *et alii* (2007, p. 7). Por todo ello, Torres (2016 p. 90) niega que la población que habitó el Carambolo fuese de origen fenicio, una realidad que se constata no sólo en la existencia de esta fase sino en la forma en que los alimentos se elaboraron, totalmente ajena a las costumbres fenicias.



Figura 8. Pectoral decorado con rosetas y semiesferas (Reproducción expuesta en el MAN, foto de autor).

Desde una perspectiva postcolonialista, la cual huye del concepto “aculturación” por implicar una pasividad de las poblaciones autóctonas al presentarlas como meras receptoras de unas influencias externas, Ana Delgado (2010, pp. 1-14) ha reivindicado el papel de las poblaciones indígenas en El Carambolo. Critica que la constatación de una arquitectura, objetos y cultos de raíz oriental haya silenciado a las poblaciones locales aún cuando la mayor parte de la cerámica documentada remite a formas y tecnologías del Bronce Final. Además, es necesario contemplar la constatación de nuevas formas nacidas al calor del hibridismo que estas poblaciones experimentan como consecuencia del contacto con las poblaciones orientales desde finales del II milenio. Dicha autora también recalca que el complejo monumental se edificó sobre un sustrato previo cargado

de sacralidad. En su estudio de El Carambolo critica la euforia a la hora de catalogar el entorno como un santuario fenicio en base a los materiales documentados, obviándose que el grueso cerámico es de tradición local y que remite a prácticas comensales que señalarían al Carambolo como un lugar en el que los líderes políticos o grupos domésticos se reunirían y consumirían grandes cantidades de alimentos. Dicha interpretación se adaptaría mejor a las características arquitectónicas exhumadas, a la gran cantidad de fauna y al hallazgo de cerámicas de diverso origen y procedencia.



Figura 9. Pectoral decorado con esferas de diverso tipo (Reproducción expuesta en el MAN, foto de autor).

EL TESORO DE EL CARAMBOLO

TECNOLOGÍA

Hubo autores que presentaron el conjunto áureo, formado por 21 piezas de 2392 gr de oro de 24 quilates, como la obra de un mismo taller peninsular alegando una supuesta uniformidad tecnológica y material (Carriazo, 1969, pp. 335, 338; 1973, pp. 125-127; Pingel, 1992, p. 116; Caballos y Escacena, 1992, p. 60). En el tesoro se evidenciaron desde el primer momento técnicas y decoraciones mediterráneas que supondría la cercanía de los orfebres a las modas orientales, aunque siempre se admitió la impronta indígena que haría del tesoro una obra cargada de originalidad (Kukahn y Blanco, 1959, pp. 41-42; Caballos y Escacena, 1992, p. 65). Esta esencia indígena se concretó siempre en la presencia de elementos propios de la orfebrería del Bronce Final en los brazaletes (Figs.

6 y 7) (Kukahm y Blanco, 1959, p. 42; Blázquez, 1975, p. 142; 1983, p. 40), ejemplos de hibridismo al confluir en ellos tradiciones indoeuropeas y mediterráneas (Bendala, 1991, p. 28; 2000, p. 86) que es lo que definía a la cultura tartésica a partir del análisis de Maluquer como ya se apuntó (*vid. Supra*).

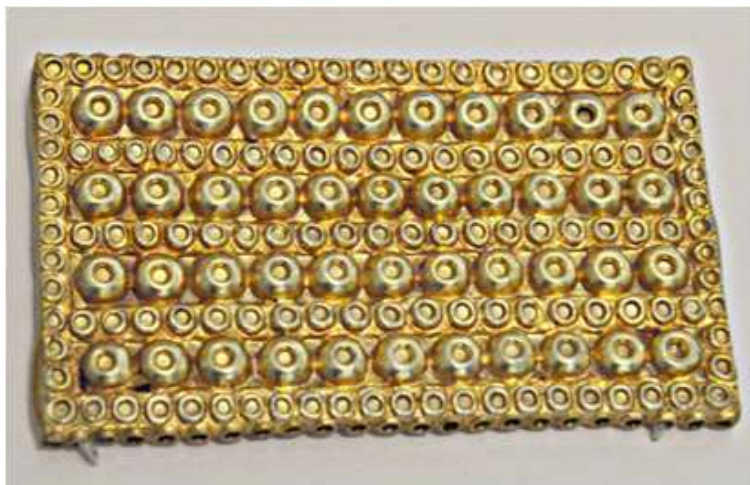


Figura 10. Placa decorada esferas rehundidas (Reproducción expuesta en el MAN, foto de autor).

Desde los años ochenta la investigación arqueológica ha incidido en los estudios arqueometalúrgicos, los cuales no sólo indagan en aspectos tecnológicos que tienen que ver con la elaboración de los objetos metálicos, sino también en las implicaciones socio-económicas y culturales que conllevan como la transmisión de los conocimientos tecnológicos de un periodo a otro (De la Bandera *et alii*, 2010, p. 302). Dentro de esta tendencia se encuadra una obra clave en el estudio tecnológico del tesoro de El Carambolo. Se trata del artículo de Perea y Armbruster (1998, pp. 121-138), un trabajo en el que se presentó el tesoro como el representante de un nuevo horizonte tecnológico que fusiona la tradición de la orfebrería del Bronce Final (en concreto el horizonte Villena-Estremoz) con las aportaciones mediterráneas, a excepción del collar que muestra en estado “puro” los elementos de la orfebrería mediterránea (Fig. 4). Esta consideración tecnológica se ha tenido en cuenta en la mayor parte de las obras que han valorado el tesoro (Torres, 2002, pp. 236-237; Blanco, 2005, pp. 1225-1226; Galán y Barril, 2009, p. 38; Delgado, 2010, p. 5; De la Bandera *et alii*, 2010, pp. 315-316 entre otros). Así, se ha establecido la existencia de una orfebrería tartésica, caracterizada por esta hibridación, que ocupó los siglos VIII-VI a.C. (Perea y Armbruster, 1998, p. 133). Dicha valoración parece lógica si se tiene en cuenta que antes y después de esta franja cronológica se desarrolló una orfebrería peninsular autóctona, influida por corrientes culturales diversas, por lo que sería absurdo señalar un vacío de conjuntos locales en el Periodo Orientalizante para colmarlo de producciones exclusivamente coloniales (Blanco, 2005, pp. 1225-1230).

Aunque el tesoro se ha valorado como un conjunto homogéneo y coherente desde el punto de vista morfotécnico, a excepción del collar que se añadirá después (Perea, 2005, p.1081), se diferenciaron cuatro orfebres que, menos el que realizó sólo el collar (única pieza importada, Fig. 6), conocían el lenguaje morfológico del ámbito Villena-Estremoz (Perea y Armbruster, 1998, p. 131). Aunque todos tendieron hacia un lenguaje decorativo de corte mediterráneo (rosetas, lingote chipriota de los pectorales), hubo motivos como las tiras de púas o las semiesferas que remiten a las formas decorativas del Bronce Final. Atendiendo al distinto tratamiento de las púas, se concluyó que el orfebre que realizó las placas no realizó los brazaletes, evidenciándose con ello dos talleres o la convivencia de artesanos de distinta formación en un mismo taller (Perea, 2005, pp. 1083-1084).



Figura 11. Placa decorada con esferas, rosetas y bandas de púas (Reproducción expuesta en el MAN, foto de autor).

Dentro de esta tendencia también se inscribe el estudio arqueometalúrgico de Ontalba *et alii* (2002, p. 176-181), el cual, mediante la técnica XRF, permitió conocer la composición y proporción de oro, plata y cobre en cada una de las piezas. Así, se diferenció un grupo (grupo 1) formado por un pectoral (Fig. 9) y el juego de ocho placas con polo rehundido (Fig. 10) con una proporción del 96% de oro, 2,3% de plata y 1,5% de cobre. Un segundo grupo (grupo 2), compuesto por las otras ocho placas (Fig. 11), los dos brazaletes (Figs. 6 y 7) y el otro pectoral (Fig. 8) muestran unos índices del 93,8% de oro, 4,3% de plata y 1,9% de cobre. Un tercer y último grupo lo representaría exclusivamente el collar (Fig. 4), con un 91,5 % de oro, un 5,7% de plata y un 2,7% de cobre. No obstante, en la misma pieza se detectan diferencias en la proporción de los metales, como por ejemplo los grandes niveles de plata en los extremos tubulares y en la placa de suspensión de uno de los pectorales (Fig. 9). Teniendo en cuenta este criterio de composición, y no sólo el tecnológico (Perea y Armbruster, 1998, p. 131), se ha postulado por un mismo orfebre para las piezas del grupo 1 y dos para las del grupo 2, cada uno encargado de realizar una parte concreta de la pieza. Con ello se daría respuesta a la confluencia de

dos técnicas coetáneas en una misma pieza, en la cual cada uno de los orfebres dejaba impresas sus capacidades. Todo ello debió desarrollarse en un taller dependiente del supuesto templo, entre mediados-finales del siglo VIII a.C. y mediados del VI a.C., donde artesanos indígenas y orientales colaborarían conjuntamente y de forma organizada bajo la supervisión de un jefe-orfebre de origen oriental. Ello crearía el caldo de cultivo idóneo para la modificación de los conocimientos y estilos de unas generaciones de orfebres autóctonos formados en las técnicas e iconografía de la orfebrería del Bronce Final, a excepción del autor del collar que debió trabajar en un taller oriental o colonial (De la Bandera *et alii*, 2010, pp. 317-320).

Estas diferencias en los niveles de los distintos metales, unido al empleo de tecnologías que hunden sus raíces en el Bronce Final y el mundo mediterráneo, han evidenciado una heterogeneidad en la tecnología, elaboración y decoración, invalidando así la hipótesis de la uniformidad morfoestilística del conjunto. Dicha heterogeneidad, que no será expuesta de forma detallada³, caracterizó a cada uno de los tres grupos antes señalados (De la Bandera *et alii*, 2010, pp. 306-309).



Figura 12a. Detalles de la decoración de los pseudosellos del collar (Reproducción expuesta en el MAN, foto de autor).

En los último años se han aportado pruebas más que suficientes para demostrar que desde las postrimerías del Bronce Final se está acogiendo una tecnología que remite a círculos culturales del Mediterráneo oriental, una tecnología como la cera perdida, la soldadura, técnicas rotatorias... cuyo dominio implica un contacto directo entre el maestro y el aprendiz. Es por ello por lo que Ruíz-Gálvez (2014, pp. 162-180) ha propuesto la

3. Una síntesis reciente puede encontrarse en De la Bandera *et alii*, 2010, pp. 206-316.

llegada de artesanos orientales en estos contextos indígenas del Bronce Final (1250-750 a.C.), de ahí el dominio de todas estas técnicas orfebres en el conjunto de Villena o el hallazgo de cerámicas a torno antes de la implantación de los fenicios en el siglo IX a.C. Según esta investigadora, dichos artesanos facilitarían las transacciones entre los comerciantes orientales y las élites indígenas, las cuales adquieren una serie de elementos estéticos de corte oriental para legitimar y visualizar su estatus como así constatan las estelas de guerrero.



Figura 12b. Detalles de la decoración de los pseudosellos del collar (Reproducción expuesta en el MAN, foto de autor).

Por tanto, aquello que parece constatar el tesoro del carambolo, que no sería sino la amalgama de dos ámbitos tecnológicos de diferente origen, no es algo que surja de la nada sino que cuenta con una fase previa en la que incluso es probable que existiera un desplazamiento físico de artesanos orientales hacia los confines del Mediterráneo. El problema del tesoro es que se documentó en un entorno que se ha relacionado con Tartessos y que no ha ofrecido, hasta el momento, un conjunto equiparable al de Villena en el que esta convivencia entre artesanos de distinto origen ha quedado patente antes de la llegada de las poblaciones fenicias. Además, el tesoro de El Carambolo muestra una iconografía eminentemente oriental, a diferencia de la orfebrería del Bronce Final que deja notar la presencia foránea en aspectos como la tecnología, el peso..., ya que el ambiente cultural fue diverso y la influencia oriental fue mucho más intensa a partir de comienzos del siglo VIII a.C.

Lo interesante del tesoro de El Carambolo es la perpetuación de un ámbito tecnológico del Bronce Final en contextos del Orientalizante. Este ámbito tecnológico, que avala la existencia de una orfebrería orientalizante o tartésica, mostraría una evidente tradición autóctona que sufrió un proceso de hibridación al confluír en ella aspectos morfoestilísticos de raíz oriental. Nos hallamos, por tanto, ante una evidencia arqueológica que define perfectamente la esencia de lo tartésico, es decir, de las pervivencias autóctonas amalgamadas con elementos orientales para dar como resultado algo nuevo y original que no tiene que ver con lo anterior o lo puramente fenicio.



Figura 12 c. Detalles de la decoración de los pseudosellos del collar (Reproducción expuesta en el MAN, foto de autor).

GRUPOS, FUNCIONALIDAD Y SIMBOLOGÍA

Para Carriazo (1969, p. 335; 1973, pp. 125-127, Fig. 88) eran piezas destinadas a un único hombre de condición regia o sacerdotal según los paralelos iconográficos que ofrecían algunas terracotas chipriotas y fenicias (Fig. 14), aunque siempre se mostró contradictorio al diferenciar dos grupos o “aderezos” (Carriazo, 1973, p. 128). Dicho personaje, nunca femenino, gozaría de un extraordinario poder y riqueza. Esta interpretación no fue aceptada por Kukahn y Blanco (1959, p. 38-40) quienes distinguieron dos portadores y, por tanto, dos conjuntos en base a los motivos iconográficos que componen la decoración. Un primer grupo, con hileras de rosetas, lo formaba un pectoral (Fig. 8), dos brazaletes (Fig. 6 y 7) y ocho placas de dos tamaños distintos (Fig. 11). Un segundo, formado por el otro pectoral (Fig. 9), el collar (Fig. 4) y ocho placas con la misma forma (Fig. 10), presentaría semiesferas y anillos planos como principal recurso que, sin embargo, configuran un esquema similar al anterior. De este segundo grupo

puntualizaron la excepcionalidad en la decoración del collar (Fig. 12), una decoración de filiación oriental ajena a la que caracterizaba al resto de piezas del tesoro (motivos florales o rosetas de cuatro pétalos). La diferenciación de estos dos grupos, en base a los criterios decorativos apuntados, fue generalmente aceptada por varios autores (Blázquez, 1975, p.140; 1983, p. 39; Bendala, 1991, p. 28; Caballos y Escacena, 1992, pp. 60-62).

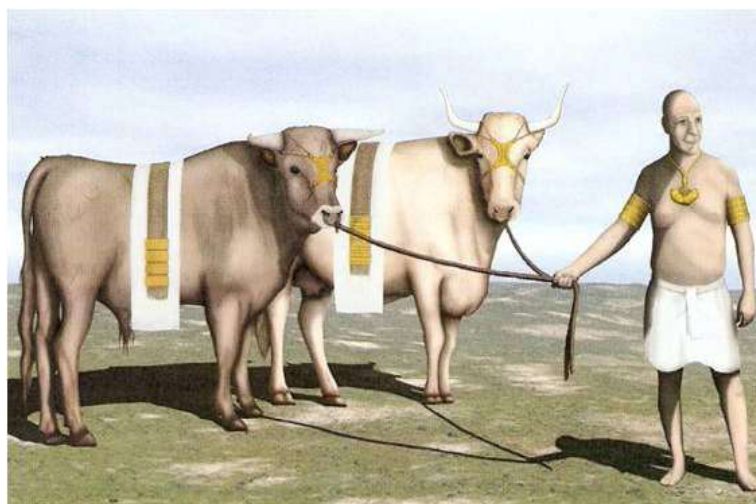


Figura 13. Interpretación de Escacena y Amores (2011, Fig. 35).

El carácter regio de las piezas, aunque no por ello exento de una función simbólico-ritual, ha sido mantenido por autores como Almagro-Gorbea (1996, pp. 59, 62, 76) según su idea de una monarquía sacra durante el Periodo Orientalizante. En este sentido, cabría destacar la posibilidad de una colaboración institucional gestionada desde el poder (Perea y Armbruster, 1998, p. 134). Dicho poder encargaría al taller los brazaletes, las placas y los pectorales, observándose en todos ellos una relación maestro-aprendiz que evitaría incluir al tesoro en un contexto de mercado (Perea, 2005, p. 1084), una idea ya contemplada por Blázquez (1975, p. 142) cuando señalaba al tesoro como una obra de un taller andaluz cuyos orfebres trabajaban para una élite indígena con gustos orientales. De este modo, es muy probable que esa posible llegada de artesanos orientales a Occidente durante el Bronce Final que antes se apuntó, se reprodujera también en el Periodo Orientalizante bajo una regulación institucional de carácter político o religioso. Al respecto, y teniendo en cuenta la interpretación del complejo edilicio de El Carambolo como santuario, se ha apuntado recientemente la posible existencia de un taller dependiente del poder religioso que allí residía, un entorno en el que convivieron orfebres de origen oriental e indígena bajo la dirección de un maestro oriental (De la Bandera *et alii*, 2010, p. 319).

La documentación escrita arroja pocas luces al respecto, no sólo por su escasez sino por la continua alusión a ambientes mitificados. No obstante, y teniendo en cuenta todas estas limitaciones, se deduce del relato de Heródoto (I, 163) sobre Argantonio una estrecha relación entre este y los comerciantes foceos a quienes invita a instalar su

emporio en Tartessos. Por tanto, no sería difícil imaginar una relación estrecha entre los monarcas fenicios y las jefaturas o autoridades religiosas tartésicas con el fin de facilitar las transacciones comerciales entre ambos, sobre todo si se tiene en cuenta la presencia de un gran número de elementos de prestigio de origen fenicio en los túmulos tartésicos que atestiguan intensas relaciones comerciales.



Figura 14. Interpretación de Carriazo (1973, Fig. 88).

Así, es probable que, en ese contexto del Orientalizante en el que la orfebrería se establece como un medio de distinción social, política y religiosa (Galán y Barril, 2009, p. 33), los reyes fenicios hubiesen enviado artesanos de la metrópoli con el fin de estrechar alianzas o garantizar un clima de cordialidad en aquellas tierras que estaban colonizando, sobre todo si se tienen en cuenta unas tensiones en el ámbito del oro que podrían reflejar las tensiones político-económicas entre el poder colonial y el indígena (Perea, 2005, p. 1078). Este relativo esfuerzo por parte de la monarquía fenicia cobraría sentido si se tiene en cuenta el beneficio que para ellos suponía no sólo la explotación metalífera que reflejan las fuentes escritas y arqueológicas, sino también el mercado desigual que habían establecido en la Península Ibérica. Estos artesanos de origen fenicio, valorados como

“regalos diplomáticos”, probablemente pasaron a formar parte de los talleres de alguna jefatura poderosa con un papel predominante en las gestiones de los productos explotados y dedicados al comercio con los fenicios, unos talleres en los que interactuaron con orfebres locales que recogían un bagaje tecnológico que remite al Bronce Final. De hecho, Blanco (2005, pp. 1225-1230) apuntó que el tesoro fue el resultado de la interacción de ambas tradiciones tecnológicas en un mismo taller, reconociendo con ello la asimilación de conocimientos tecnológicos diversos en varios orfebres como consecuencia de dicha relación.

Otros autores, sin embargo, se inclinan hacia la casta sacerdotal como portadora de tan sublime tesoro. Es el caso de Blázquez (1975, p. 142; 1983, p. 39-40) quien, en base a los dos grupos distinguidos por Kukahn y Blanco (1959, pp. 38-40), los atribuye a un sacerdote y a una sacerdotisa de Astarté. Dicha postura no invalidaría la anterior ya que es bien conocido el papel sacerdotal que ejercieron algunos reyes en Oriente (Frankfort, 1948). Además, sabemos que el oro se reservó para los reyes cuando fueron divinizados o ejercían funciones sacerdotales (Escacena y Amores, 2011, p. 135), unas funciones que se han contemplado para el caso de la monarquía tartésica a partir del hallazgo de toda una serie de objetos funerarios cargados de sacralidad como las paletas de unguir ebúrneas (Almagro Gorbea, 1996; 2004, pp. 1-23). Muchos de estos objetos hallados en túmulos tartésicos eran de orfebrería, un ámbito tecnológico asociado al mundo indígena (Jiménez, 2004, pp. 211, 218) y relacionado con la legitimación política o religiosa en esa función de visualizar al líder (Perea, 2005, p. 1078).

También hay quienes han propuesto la posible existencia de estatuas de culto que quedarían ataviadas con las 21 piezas, una costumbre que se atestigua en las culturas orientales e ibérica posterior (Bendala, 1991, pp. 28-30; 2000, p. 87; De la Bandera *et alii*, 2010, pp. 328-329).

Sea como fuere, se trata de un conjunto con una enorme carga simbólica, siguiendo la tónica de acorde la orfebrería orientalizante que, a diferencia de la toréutica, parece evidenciar una mayor seriación por acoger un mayor número de motivos con un fuerte contenido simbólico (Jiménez, 2004, p. 213). Además, el lugar en el que fue depositado contó con una trayectoria amplia (Carriazo, 1969, p. 338; Maluquer, 1994, p. 22; Perea y Armbruster, 1998, p. 136), una idea que recientemente se ha corroborado ante la existencia de una fosa previa con materiales cerámicos del Bronce Final I de Ruíz Mata (Torres, 2016, pp. 76-94).

De entre los motivos simbólicos destaca el lingote chipriota que reproducen los pectorales (Figs. 8 y 9), el cual ha sido relacionado con los amuletos en forma de reloj de arena de los campos de urnas, algunas formas de algunos frescos neosirios o la forma de piel de buey extendida (Kukahn y Blanco, 1959, p. 42). Al respecto, Escacena (2010, pp. 124-125) ha reivindicado el uso del término “piel de toro” para las joyas en cuestión y los altares con dicha forma, dado que la divinidad exigía un animal completo y rebosante

de fertilidad, unas características que no contempla el castrado buey. Otro de los temas escogidos fue la roseta, un motivo que en Oriente se relacionó con la realeza (Seidl y Krebernik, 2008, pp. 442-447) y que en el Mediterráneo identificó a una diosa femenina. Para el caso fenicio se trata de Astarté (Belén y Escacena, 2002, pp. 174-176), una diosa con la que se han relacionado toda una serie de objetos rituales en los que parece representado este símbolo. Los ejemplos de roseta que se han vinculado con Astarté-Tanit suelen presentar ocho pétalos, como la posible versión esquematizada del cuenco de cerámica gris que Carriazo halló en el “fondo de cabaña” o el *píthos* de Carmona (*Ídem*, 2002, Figs. 7 y 9). También se documentan rosetas de cuatro pétalos en los sellos del collar (Fig. 12) (Kukahy y Blanco, 1959, p. 46), interpretados como flores de loto, o la posible representación de la montaña sagrada en la decoración de uno de los pectorales (Fig. 9) a partir de semicírculos superpuestos (De la Bandera *et alii*, 2010, pp. 321-322).

Otro aspecto que también ha ocasionado debate entre los investigadores ha sido la forma de portar las distintas piezas que conforman el tesoro. De los brazaletes y el collar hubo poco que aclarar, ya que su funcionalidad es más que evidente (Figs. 13, 14). El problema reside más bien en las placas y en los “pectorales”. Ya Kukhan y Blanco (1959, p. 42 Fig. 13) ofrecieron paralelos iconográficos y arqueológicos de origen fenicio-chipriotas para avalar su teoría de que las placas pertenecían a una corona, de ahí la distinta anchura en las dos series. Por su parte, Carriazo (1969, p. 336; 1973, Fig. 88) opinaba que un juego de placas pertenecía a un cinturón, otro a una corona y los brazaletes, el collar y los pectorales irían en su lugar lógico como así mostraba el asita en uno de ellos (Fig. 14). La consideración de pectorales y corona ha sido compartida por otros autores, aunque es probable que por los tubos de los pectorales se introdujeran cuerdas para ajustarlo al cuerpo (sin usar las anillas). También se ha barajado la idea de un cinturón, pulsera o brazaletes para los dos juegos de placas (De la Bandera *et alii*, 2010, pp. 324, 327).

Últimamente se ha valorado mucho la propuesta que en su día ofrecieron Amores y Escacena (2003, pp. 41-68), una interpretación que ya se barajaba desde hace tiempo (Caballos y Escacena, 1992, p. 66) y que, pese a las críticas, es la que se expone en el Museo Arqueológico de Sevilla y el Museo Arqueológico Nacional (Fig. 13). Esta interpretación ha sido de nuevo retomada por ambos autores (Escacena y Amores, 2011, pp. 107-41), oponiéndose a aquella hipótesis que, desde Carriazo, abogaba por un ajuar regio o sacerdotal (Fig. 14). Según esta propuesta, los brazaletes y el collar los portaría un sacerdote que conduciría a un toro y una vaca, ofrecidos a Baal y a Astarté respectivamente, hacia el sacrificio en el que las propias reses encarnarían la esencia divina que sería consumida por los fieles en una comunión con la divinidad el día del solsticio de verano. Ambos animales irían engalanados con los pectorales⁴ en sendas

4. Aunque se emplea el término “pectoral”, los autores indican el de “frontiles” acorde con la función que le otorgan en las testuces de las reses sacrificiales (Escacena, 2010: 123; Escacena y

testuces y el *dorsuale* (con las placas) se incorporaría a los lomos según se documenta en la *suovetaurilia* romana, unos atuendos que alejarían a las reses de su esencia animal para adquirir una condición divina. Para apoyar esta teoría recurrieron a fuentes romanas, algunas esculturas ibéricas, un ejemplar de cerámica púnica o la cerámica orientalizante cuya iconografía representa a animales ataviados en actitudes procesionales. Para estos autores, los dos juegos de placas y pectorales con distintos motivos explicarían sus destinatarios: la roseta a la vaca en referencia a Astarté y la esfera a Baal por su vinculación con lo solar (Amores y Escacena, 2003, p. 61). Esta asociación iconográfica hacia ambas divinidades semitas ha sido tenida en cuenta por varios autores que reconocen el destino del conjunto áureo para sus cultos (De la Bandera *et alii*, 2010, p. 325).

Esta interpretación ha suscitado duras críticas por parte de Fernández Gómez y Buero (2010, pp. 88-102), quienes denuncian la omisión de pruebas iconográficas que abogan por una interpretación diferente, como el marfil de Nimrud que representa a una mujer con placas en la cabeza a modo de corona. También, al igual que De la Bandera *et alii* (2010, pp. 323-324, 327), critican la referencia a la *suovetaurilia* romana como si ésta fuera una prueba contemporánea o estuviera relacionada de alguna forma con el mundo fenicio, señalando además que en dicha práctica los toros sólo llevaban simples tejidos a los lomos sin ningún tipo de aderezo, como placas de oro o algo similar. Alegan también la ausencia de textos bíblicos que hagan referencia a toros sacrificiales engalanados con joyas, al contrario de lo que explicita el Éxodo (28, 15-30) en la forma de cómo han de ir revestidos los sacerdotes. En este pasaje se indica que los pectorales han de ser de oro puro y deben colgarse de las hombreras. Tampoco hallan referencias iconográficas contemporáneas que corroboren la existencia de toros engalanados en marfiles, como en los cuencos de bronce fenicio-chipriotas o en aquellas imágenes taurinas que representaron a la divinidad en Oriente. Por último, también critican la obsesión por querer ver siete sellos en el collar, y así ponerlo en relación con la simbología del siete en Oriente, cuando la evidencia muestra que el collar contuvo ocho (Fig. 5) aunque el octavo se perdiera y sólo quedara la cadenilla que lo sustentó como único testimonio (Carriazo, 1969, p. 337).

CRONOLOGÍA

Kukahn y Blanco (1959, p. 47) ofrecieron el año 600 a.C. como límite máximo, dejando abierto todo el siglo VI a.C. La cronología fue dada por el collar y sus paralelos chipriotas, franja cronológica que han aceptado diversos autores (Blázquez, 1975, p. 143; 1983, p. 40; Caballos y Escacena, 1992, p. 66; Galán y Barril, 2009, p. 36). Hay quienes han concretado más el lapso temporal, como Bendala (1991, p. 28) quien lo sitúa en la primera mitad del siglo VI a.C. Pero, tal y como observaron Perea y Armbruster (1998,

Amores, 2011: 130). Otros autores (De la Bandera *et alii*, 2010: 310, nota 2) prefieren denominarlos “colgantes piel de toro” atendiendo a la forma de la joya, no a la funcionalidad de ésta.

p. 136), estas precisiones cronológicas se realizaron en base a los paralelos con el collar, la única pieza importada. Por ello, y en base a los criterios tecnológicos que ofrecían el resto de piezas, aventuraron una fecha de la primera mitad del siglo VII a.C., situando el siglo VI a.C. como el momento de ocultación.

Hay autores que incluso señalan un siglo VIII a.C. (Torres, 2002, p. 237) como el momento de su fabricación, siguiendo aquella idea de que el tesoro es el resultado de la convivencia entre dos ámbitos tecnológicos que revelan el trabajo conjunto entre orfebres orientales e indígenas (Perea y Armbruster, 1998, p. 133), una realidad que, como se ha visto, se retrotrae incluso al siglo XIII a.C. Al respecto, cabría destacar la cadenilla que se documentó en la UE 1022 de la fosa 2625 correspondiente al Carambolo IV, fase fechada entre mediados/finales del siglo VIII y el tránsito entre el siglo VIII-VII a.C. (Fernández Flores y Rodríguez, 2007, p. 109, Lam. 8), aunque la fecha correspondiente al basurero se concretó a mediados del siglo VIII a.C. (Escacena *et alii*, 2007, p. 18). Dicha cadenilla comparte paralelismos con aquellas de las que penden los sellos del collar, por lo que podrían estimarse aproximaciones cronológicas para el caso del collar que, en todo caso, ha de considerarse siempre como una importación. Esta unidad estratigráfica reposa sobre la UE 1064 en la que se halló un fragmento de *scifo* del Geométrico Medio II Ático fechado hacia el 780-760 a.C. (Escacena *et alii*, 2007, p. 16), ofreciendo con ello una fecha posterior para la cadenilla y, posiblemente, del collar.

De la Bandera *et alii* (2010, pp. 310, 317, 320), han reconocido la dificultad a la hora de fijar una cronología. Para el collar presentan paralelos con las terracotas chipriotas del periodo Geométrico al Arcaico en Kuklia-Palaiphos y Asos, aunque el esquema del mismo remite a la orfebrería chipriota, griega y etrusca de los siglos VII-VI a.C. No obstante, los pseudo-sellos (Figs. 5 y 12) derivan de los anillos giratorios con escarabeos fenicios del siglo VII a.C. Así, se ha propuesto para el collar una fecha de finales del siglo VII a principios del VI a.C. Del resto de piezas, de entre finales del siglo VIII o primera mitad del siglo VII a.C. hasta su ocultación en el VI a.C., puede precisarse una mayor antigüedad para el grupo 1 que para el grupo 2 en base al empleo de una aleación característica del grupo 2 en una posible restauración del pectoral del grupo 1.

La ocultación se ha situado a finales del siglo VI o principios del siglo V a.C., momento que coincide con el fin del apogeo del mundo tartésico y el abandono de El Carambolo (Belén y Escacena, 1997, p. 114). Esta práctica respondería a la tónica general de la orfebrería orientalizante, la cual se oculta en momentos de crisis sociales formando tesoros o tesorillos (Galán y Barril, 2009, p. 34). Recientemente se ha concretado la fecha en el primer cuarto del siglo VI a.C., coincidiendo con la fase II de El Carambolo (Escacena y Amores, 2011, p. 116).

REFLEXIONES FINALES

Parece claro que el tesoro del Carambolo fue, a excepción del collar, una obra de arte salida de uno o varios talleres tartésicos en el que confluyeron dos ámbitos tecnológicos, uno mediterráneo y otro autóctono de raíz atlántica. Así lo evidencia su análisis tecnológico (Perea y Armbruster, 1998, pp. 121-138), el cual ejemplifica perfectamente la esencia de la cultura tartésica al imprimirse una influencia oriental que, combinada en perfecta armonía con el sustrato indígena, da como resultado un nuevo horizonte cultural cargado de originalidad. Su origen tartésico se potencia, entre otros aspectos, por el comportamiento diferencial que experimenta la orfebrería con respecto a la eboraria y la toréutica, la primera vinculada mayoritariamente al mundo indígena mientras que los restantes se asocian más a contextos coloniales (Jiménez, 2004, pp. 211, 218).

El conjunto áureo se sumará a otras producciones del Periodo Orientalizante que se desarrollarán entre el siglo VIII y el VI a.C., como el tesoro de la Aliseda. Sin embargo, ambos son de naturaleza y producción diversa ya que el primero salió de un taller extremeño para acompañar a un difunto (Almagro, 1977, pp. 204-221), mientras que el tesoro de El Carambolo fue elaborado en un taller del sur, probablemente de El Carambolo, y debió ir destinado un alto dignatario de probable carácter religioso. No obstante, ya se apuntó que en Oriente la roseta estuvo muy vinculada a la monarquía y al poder político (Seidl y Krebernik, 2008, pp. 442-447), por lo que el poseedor de tan valorado tesoro pudo ser un jefe político que, en el contexto de El Carambolo como un posible espacio en el que los líderes políticos se reunían para la toma de decisiones en un ambiente de comensalidad (Delgado, 2010, pp. 1-14), pudo portar las joyas como medio de visualización de poder. Este líder político, que debió ejercer su importante poder en los alrededores de El Carambolo, necesitó de un boato ceremonial que lo situara próximo a la esfera de lo divino como medio de legitimación política. Ello explicaría el empleo de símbolos religiosos como la flor de loto, la roseta (Astarté), la esfera (solar) y la piel de toro extendida o lingote chipriota.

Como mera hipótesis, se ha barajado la posibilidad de que este alto dignatario, residente en El Carambolo, recibiera artesanos orientales como “regalo diplomático” del poder político o religioso fenicio con el objetivo de mejorar las relaciones comerciales que, en ese momento, pudieron deteriorarse. Ello explicaría la interacción entre orfebres orientales y autóctonos, estos últimos formados en la tradición tecnológica del Bronce Final. Además, ya se ha señalado cómo varios autores han reseñado la posible existencia de un taller en El Carambolo cuya demanda vendría directamente de la institución política o religiosa que residía en el lugar (Perea y Armbruster, 1998, p. 134; De la Bandera *et alii*, 2010, p. 329). Esta hipótesis cobra fuerza si se tiene en cuenta que desde las postrimerías del Bronce Final se detecta la llegada de población oriental en ambientes locales, situación que se ha interpretado como los medios para facilitar relaciones comerciales

entre orientales y la población autóctona de la Península Ibérica (Ruíz-Gálvez, 2014, pp. 162-180). Esta situación debió institucionalizarse en el periodo Orientalizante cuando la colonización fenicia y los contactos comerciales con el Mediterráneo se consolidaron a partir del siglo IX a.C., momento a partir del cual cristalizarían unas jefaturas locales dotadas de un boato ceremonial de raíz oriental cuyos prolegómenos arrancan en el Bronce Final como así reflejan las estelas de guerrero.

El registro material de El Carambolo revela una importante actividad de la población autóctona, situación que revela la cerámica a mano con decoración bruñida o pintada tipo Carambolo entre otras. Esta población no ha sido lo suficientemente valorada, o directamente ha sido silenciada, lo que ha llevado a interpretaciones que señalan al complejo edilicio exhumado en los últimos años como un entorno de fundación y uso fenicio (Delgado, 2010, pp. 1-14). Recientemente se ha reivindicado la constatación de un sustrato previo que remite al Bronce Final I (Torres, 2016, pp. 76-94), una presencia local que perduraría en el recinto durante el Orientalizante como así reflejan los horizontes cerámicos apuntados. Por tanto, sería absurdo seguir manteniendo la idea de El Carambolo como un espacio exclusivamente fenicio y dependiente de *Spal* con el fin de ocultar lo que la evidencia arqueológica revela, que no sería sino la interacción de varios grupos sociales, entre ellos las poblaciones locales que están experimentando un complejo proceso de hibridación.

El supuesto santuario estaría dedicado a Baal y Astarté (Fernández Flores y Rodríguez, 2007), aunque hay algunos elementos que, como se ha visto, no permiten el desarrollo de un discurso lógico que se ajuste a los esquemas preconcebidos. Sí que el tesoro muestra algunas alusiones a Astarté, como la roseta o la flor de loto, claros elementos simbólicos asociados a dicha divinidad en el mundo semita (Belén y Escacena, 2002: 174-176). No obstante, se están obviando los complejos procesos de hibridación y sincretismo religioso en el que las poblaciones locales sacaron de la tradición anicónica del Bronce Final a sus divinidades para representarlas bajo los patrones estéticos y simbólicos orientales. Esta fue la tónica general durante el Periodo Orientalizante entre las poblaciones locales, siendo buena muestra de ello los ajuares funerarios en tumbas tartésicas con la representación de esta divinidad, por lo que sería pertinente tener en cuenta la presencia de esta diosa en sus concepciones religiosas. Así pues, de tratarse de un espacio sacro dedicado a una divinidad femenina, esta se trataría de la Gran Diosa del Bronce Final relacionada con la fertilidad de la naturaleza y el ciclo vital que aparece documentada en todas las sociedades agrícola-ganaderas.

Ha sido recurrente el exvoto de Astarté, supuestamente hallado en las inmediaciones del cerro, para marcar la titularidad del templo aun cuando ya se han expuesto las matizaciones al respecto (Fernández Gómez, 2011: 53-76). Efectivamente se trata de un presente fenicio dedicado a Astarté por parte de un semita. Pero esta situación no implica que la diosa que allí se venerara fuera Astarté, aunque es probable que un

fenicio la reconociera como tal por los paralelismos que compartía con la divinidad que allí se veneraba. Así, por ejemplo, se ha detectado un proceso similar en el santuario de Huelva. Aquí se han registrado una serie de grafitos griegos del siglo VI a.C., algunos inscritos sobre cerámicas autóctonas. En ellos se aluden a divinidades locales que a veces son denominadas con el término indígena, lógicamente adaptado a su fonética. Sin embargo, otras tantas son aludidas por el nombre de divinidades griegas al observarse características similares entre ésta y la divinidad local (Domínguez, 2013, pp. 18-34). Esta situación, que sería fruto de la convivencia entre griegos y poblaciones locales, podría paralelizarse a la registrada en El Carambolo con la población semita.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO, M. (1977), *El Bronce Final y el Periodo Orientalizante en Extremadura*. Madrid.
- ALMAGRO, M. (1996), *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*. Madrid.
- ALMAGRO, M. (2004), Paletas de ungrir ebúrneas hispano-fenicias. A propósito de una paleta con grifos de Medellín, *Homenaje a M. Fantar*, 1-23.
- ÁLVAREZ, M. (2010), Carriazo y su interpretación de los hallazgos de El Carambolo en el contexto de los estudios sobre Tartessos. En De la Bandera, M. L. y Ferrer, E., (Coords.), *El carambolo, 50 años de un tesoro* (pp. 53-98). Sevilla.
- AMORES, F. y ESCACENA, J. L. (2003), De toros y tesoros: simbología y función de las joyas de El Carambolo. En García-Baquero, A. y Romero, P. (eds.). *Fiesta de toros y sociedad*, 41-68. Sevilla.
- AUBET, M^a E. (1992-93) Maluquer y El Carambolo. En *Tabona: revista de Prehistoria y Arqueología*, 8 (2), Pp. 329-350.
- AUBET, M. E. (2009), *Tiro y las colonias fenicias de occidente*. Barcelona.
- BELÉN, M. y ESCACENA, J. L. (1997), Testimonios religiosos de la presencia fenicia en Andalucía occidental. *Spal*, 6, 103-131.
- BELÉN, M. y ESCACENA, J. L. (2002), La imagen de la divinidad en el mundo tartésico. En Ferrer, E. (ed.) *Ex Oriente lux: Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica, Spal monografías* (pp. 159-183). Sevilla.
- BENDALA, M. (2004), El arte en los tiempos protohistóricos. Tartessos. En *La Antigüedad. De la Prehistoria a los visigodos* (pp. 59-90). Madrid.
- BENDALA, M. (1991), *El arte tartésico*. Madrid.
- BLANCO FREIJEIRO, A., (1979), *Historia de Sevilla. I (1) La ciudad antigua (desde la Prehistoria hasta los visigodos)*. Sevilla.
- BLANCO, J. L. (2005), Joyería orientalizante: El espejo de los dioses. *El Periodo Orientalizante, vol II- AEspA*, XXXV, 1225-1230.

- Blázquez, J. M^a. (1975), Orfebrería. El tesoro de El Carambolo. En *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente* (pp. 138-140). Salamanca.
- BLÁZQUEZ, J. M^a. (1983), *Primitivas religiones ibéricas. Religiones prerromanas*. Tomo II. Madrid.
- BUERO, M^a S. (1984), Los motivos naturalistas en la cerámica pintada del Bronce Final del Suroeste Peninsular. *Habis* 15, 345-364.
- CABALLOS, A. y ESCACENA, J. L. (1992), *Tartessos y El Carambolo*. Catálogo de exposición. Sevilla.
- CARRIAZO, J. de M. (1969), El cerro del Carambolo. *Tartessos y sus problemas. V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular* (pp. 311-340). Barcelona.
- CARRIAZO, J. de M. (1970), *El tesoro y las primeras excavaciones en "El Carambolo"* (Camas, Sevilla). *Excavaciones Arqueológicas en España*, 68. Madrid.
- CARRIAZO, J. de M. (1973), *Tartessos y El Carambolo*. Madrid.
- CASADO, M. J. (2003), Reflexiones sobre la cerámica tipo carambolo. ¿Un axioma de la arqueología protohistórica del suroeste andaluz? *Spal*, 12, 107-141.
- CASADO, M. J. (2015), *La cerámica con decoración geométrica del carambolo*. Universidad de Sevilla.
- DE LA BANDERA, M. L., GÓMEZ, B., ONTALBA, M. Á., RESPALDIZA, M. Á. y ORTEGA, J. (2010), El tesoro de El carambolo: técnica, simbología y poder. En De la Bandera, M. L. y Ferrer, E., (Coords.). *El carambolo, 50 años de un tesoro* (pp. 297-334). Sevilla.
- DELGADO, A. (2005), La transformación de la arquitectura residencial en Andalucía Occidental durante el Orientalizante: una lectura social. *El Periodo Orientalizante, vol II- AEspA*, XXXV, 585-594.
- DELGADO, A. (2010), Encuentros en la liminalidad: espacios sagrados, contactos e intercambios en el sur de Iberia en los inicios del I milenio a.C. En Dalla Riva, M., Di Giuseppe, H. (eds.) *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology, Rome 22-26 sept. 2008* (pp. 1-14). *Bolletino di Archeologia* on line.
- DOMÍNGUEZ, A. (2013), Los primeros griegos en la Península Ibérica (s. IX-VI a.C.): Mitos, probabilidades, certezas. En Paz de Hoz, M. y Mora, G. *El oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e Historia* (pp. 11-42). Madrid.
- ESCACENA, J. L., FERNÁNDEZ FLORES, A. y RODRÍGUEZ, A. (2007), Sobre el Carambolo: un *hippos* sagrado del santuario IV y su contexto arqueológico. *AEspA*, 80, 5-28.

- ESCACENA, J. L. (2010), El Carambolo y la construcción de la arqueología tartésica. En De la Bandera, M. L. y Ferrer, E., (Coords.). *El carambolo, 50 años de un tesoro* (pp. 99-148). Sevilla.
- ESCACENA, J. L. y AMORES, F. (2011), Revestidos como Dios manda. El tesoro del carambolo como ajuar de consagración. *Spal*, 20, 107-141.
- FERNÁNDEZ FLORES, A. y RODRÍGUEZ, A. (2005a), Nuevas excavaciones en el Carambolo Alto, Camas (Sevilla). Resultados preliminares. *El Periodo Orientalizante, vol II- AEspA*, XXXV, 843-862.
- FERNÁNDEZ FLORES, A. y RODRÍGUEZ, A. (2005b), El santuario orientalizante del cerro del carambolo, Camas (Sevilla). *El Periodo Orientalizante, vol II- AEspA*, XXXV, 863-871.
- FERNÁNDEZ FLORES, A. y RODRÍGUEZ, A. (2007), *Tartessos desvelado*. Córdoba.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F., (2011) Tras el rastro de la Astarté de El Carambolo. En *Temas de Estética y Arte*. pp. 53-76.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F. y BUERO, M^a. S. (2010), El problema del origen y cronología del Bronce Final-Orientalizante en Andalucía Occidental a través del fondo de cabaña de la Universidad Laboral de Sevilla. *Temas de Estética y Arte*, XXIV: 69-110.
- FRANKFORT, H. (1948), *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society*. University of Chicago.
- GALÁN, E., y BARRIL, M. (2009), *Oro y plata, lujo y distinción en la Antigüedad hispana*. Catálogo de exposición MAN. Madrid.
- JIMÉNEZ, J. F. (2004), Orfebrería y toréutica orientalizante en la Península Ibérica. Comportamientos diferenciales. *Anejos de AEspA XXXII*, 209-219.
- KUKAHN, E. y BLANCO, A. (1959), El tesoro de El Carambolo. *AEspA*, 32, 38-49.
- MALUQUER DE MOTES, J. (1957), De metalurgia tartésica. *Zephyrus*, VIII, 157-168.
- MALUQUER DE MOTES, J. (1994), Excavaciones de El Carambolo, Sevilla. Notas y experiencias personales. 1958 (Ed. Facsímil). *Clásicos de la arqueología de Huelva*, 5/1992, 15-46.
- MEDEROS, A. (2010), Una trayectoria rota. Juan de Mata Carriazo, catedrático de Prehistoria e Historia de España Antigua y Media de la Universidad de Sevilla. *Spal*, 19: 61-96.
- ONTALBA, M^a A., GÓMEZ, B., FERNÁNDEZ, F., RESPALDIZA, M. A. y De la Bandera, M^a L. (2002), Análisis del Tesoro de “El Carambolo” mediante un equipo portátil de fluorescencia de rayos X. En Roldán, C. (ed.). *Ponencias del IV Congreso Nacional de Arqueometría*, 176-181.

- PELLICER, M. (1976), Historiografía tartésica. *Habis*, 7, 229-240.
- PEREA, A. y ARMBRUSTER, B. (1998), Cambio tecnológico y contacto entre el Atlántico y Mediterráneo: El depósito de El Carambolo, Sevilla. *Trabajos de Prehistoria* 55 (1), 121-138.
- PEREA, A. (2005), Relaciones tecnológicas y de poder en la producción y consumo de oro durante la transición Bronce Final-Hierro I en la fachada atlántica peninsular. *El Periodo Orientalizante, vol II- AEspA*, XXXV, 1077-1088.
- PINGEL, V. (1992), *Die Vorgeschichtlichen Goldfunde del Iberischen Halinsel*. Berlin.
- RUÍZ-GÁLVEZ, M. L. (2014), La Iberia atlántica: un umbral entre Oriente y Occidente. En Almagro (ed.) *Protohistoria de la Península Ibérica: Del Neolítico a la Romanización* (pp. 162-180). Burgos.
- SEIDL, U. und KREBERNIK, M., (2006-08), Rosette. *Reallexikon Der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Vol. 11. Berlin-New York, 442-447.
- TORRES, M. (2002), *Tartessos*. Madrid.
- TORRES, M. (2016), Algunas consideraciones cronológicas sobre el yacimiento tartésico de El Carambolo. En Cuadernos do Museu da Lucerna I. *Actas da Mesa Redonda Turdetânea e Turdetanos*. Museu da Lucerna. pp.76-94.

ESTUDIOS DEL MUNDO ROMANO

CULTO IMPERIAL EN LAS CAPITALS PROVINCIALES ALTOIMPERIALES DE HISPANIA

Dámaris López Muñoz
Universidad de Murcia

RESUMEN

En el año 27 a.C. nació el Imperio por orden del Senado Romano. Octavio, más conocido como Augusto desde ese momento, se convirtió en el primer emperador de la *Urbs*. Él fue quien unió el poder político y religioso bajo la figura del emperador. Se instauró un nuevo lenguaje en el urbanismo, en las artes y en la religión, destinado a ensalzar la grandeza del emperador y su familia. Los mejores escenarios fueron los teatros y foros, lugares donde se daban cita las distintas capas sociales, convirtiéndose en herramientas políticas de legitimación dinástica.

Palabras clave: culto Imperial, Altoimperio, Augusto, Hispania.

ABSTRACT

In the year 27 b.C. the Empire was born by order of the Roman Senate. Octavious, widely known as Augustus since that moment on, became the first emperor of the *Urbs*. He was one who united both politics and religion under the emperor's figure. A new concept was instaurated regarding urbanism, arts and religion, destined to praise the greatness of the emperor and his family. The best scenery for this to take place were theaters and the forum, places where all social classes came together to become political tools for their dynastic legitimation.

Keywords: imperial Cult, High Roman Empire, Augusto, Hispania.

INTRODUCCIÓN

Con el nacimiento del Principado de Augusto se emprende la *renovatio* de la *Urbs*, al servicio del poder imperial. El culto imperial, puede considerarse la unión del poder político y religioso bajo una misma figura, en la del emperador. Su nacimiento formal puede establecerse en el año 13 a.C., a la muerte de Lépido, quien ostentaba el cargo de *Pontifex Maximus*, el representante de los colegios sacerdotales de Roma, es decir, la cabeza visible de la religión en el Estado romano.

Augusto aunará el poder político y religioso del Imperio, una especie de teocracia romana¹. Este cambio precisaba un nuevo lenguaje para que fuera asimilado por el pueblo. Para ello, llevó a cabo una reestructuración del Estado romano en el plano de la urbanística, las artes y la religión. Nacerá un lenguaje propio destinado a ensalzar la legitimidad política, necesaria para gobernar sin ningún tipo de dudas y sin miedo a una posible usurpación del poder. Nacerán edificios públicos, como templos y teatros, donde el lenguaje legitimará la posición del emperador y de su familia.



Figura 1. Vista actual *Municipium Augusta Bilbilis*, Zaragoza. Consultado en línea 26/09/2016 (<http://www.rutasconhistoria.es/loc/bilbilis>).

El culto a la persona del emperador, en tiempos de Augusto, estuvo totalmente vetado. Solo era posible rendir culto a su persona siempre en compañía de una deidad superior, como podía ser Roma, Júpiter, Apolo, entre otros. Además, emparentarse con las deidades fundadoras de Roma, Eneas o Rómulo, daba más legitimidad a su gobierno. Se trata de la sacralización del poder imperial y la continuidad de las estructuras tradicionales.

Los escenarios por antonomasia para la realización de este culto serán los foros y teatros, los espacios públicos de la ciudad, donde confluyen todos los estratos sociales y donde el mensaje es difundido de un modo más amplio. Allí tendrán lugar las procesiones, festividades y ceremonias en honor a la *domus augusta* y fechas señaladas en la historia de Roma. Estos escenarios, se convertirán en verdaderos circuitos dinásticos, donde deidades, emperadores y su familia poblarán los edificios y pórticos, convirtiendo el

1. Hasta ese momento, el cargo de pontificado máximo era una magistratura. Con el advenimiento de Augusto al poder se convierte en un título más del emperador.

foro en un bosque de esculturas de la casa imperial y de personalidades sobresalientes del Estado. Las celebraciones eran dirigidas por los distintos colegios sacerdotales que existían en cada provincia y ellos eran los principales responsables de hacer cumplir con el protocolo de culto imperial.

Su influencia en las provincias, será mayor que en la propia *Urbs*, puesto que en señal de reconocimiento a la *civitas* adquirida a raíz de su conquista y en un afán por parte de las aristocracias locales por hacerse un hueco en los estratos sociales más altos, dedicarán gran parte de su capital personal en rendir culto al emperador que en cada momento ocupe el poder. Este fenómeno es conocido con el nombre de evergetismo, donde las obras públicas eran sufragadas por familias de cierto peso social en busca de una contrapartida social.

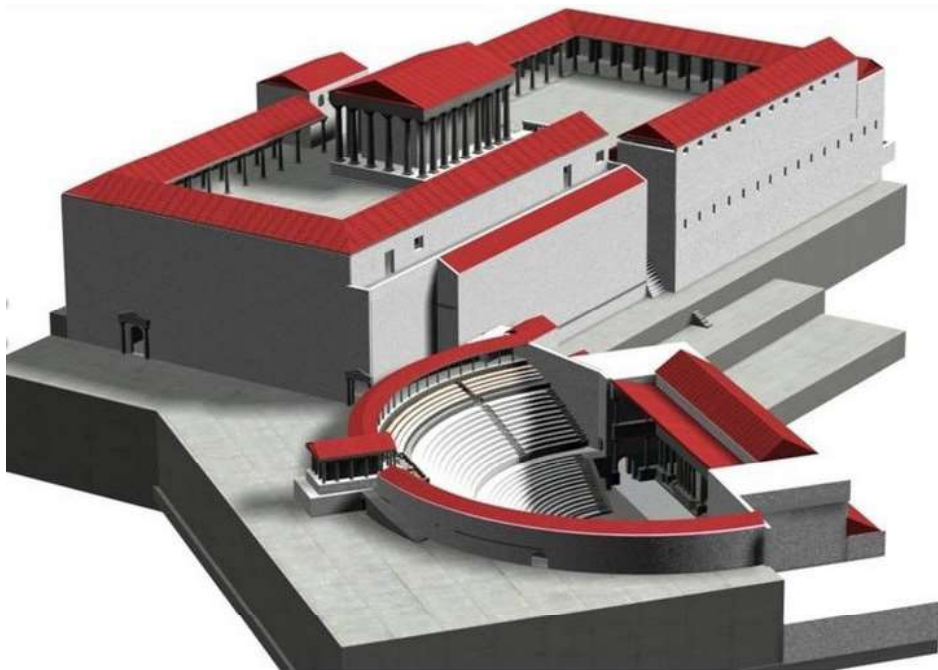


Figura 2. Reconstrucción virtual del foro y teatro de *Bilbilis*. Consultado en línea 20/09/2016 (<http://catedu.es/aragonromano/bilforo.htm>).

Para entender este nuevo fenómeno podemos poner dos ejemplos paradigmáticos de ciudades de la *Hispania Citerior*, *Bilbilis*, entre Calatayud y Huérmeda, en la provincia de Zaragoza y *Segobriga*, en la provincia de Cuenca.

En *Bilbilis*, ciudad con un pasado indígena celtíbero, vemos cómo la obtención del estatuto municipal romano bajo Augusto le dio la infraestructura típica de cualquier ciudad romana, tales como edificios religiosos, civiles y de espectáculos, además de un acelerado sentimiento de pertenecer a una civilización superior, que conseguía un periodo de paz y prosperidad tras los conflictos celtíberos. En este punto el foro jugará un papel

fundamental. Arquitectura y política unen sus caminos para dar muestra de la pujanza del principado. El foro, corazón de la vida urbana será el escenario, junto al teatro, del culto al emperador y su familia. Los templos de culto imperial llegaron a ocupar los espacios más importantes de la ciudad, en detrimento de la importancia que antaño tendrían los templos capitolinos, en honor a los dioses fundadores de la *Urbs*. En el *Municipium Augusta Bilbilis* pronto son sustituidos los viejos patrones urbanísticos indígenas por la reorganización romana. Esta remodelación aún siguiendo los patrones de cualquier *urbs* romana, vemos como se adapta a las exigencias impuestas por el terreno bilbilitano, pues el municipio se halla en la colina Bambola y a sus pies pasa el río Jalón, por lo que aparentemente un emplazamiento con estas características no tendría una funcionalidad “práctica” sino más bien respondería al deseo de dar a conocer la recién adquirida municipalidad. En este municipio, foro y teatro se hallan unidos para favorecer las procesiones en honor a la *domus augusta*. Por ello, el teatro se halla conectado al foro a través de una serie de pórticos y pasillos. En la plaza del foro bilbilitano se hallaría la basílica y en el teatro, en la zona de la *ima cavea*, el templo de culto imperial. (Fig. 1 y 2).

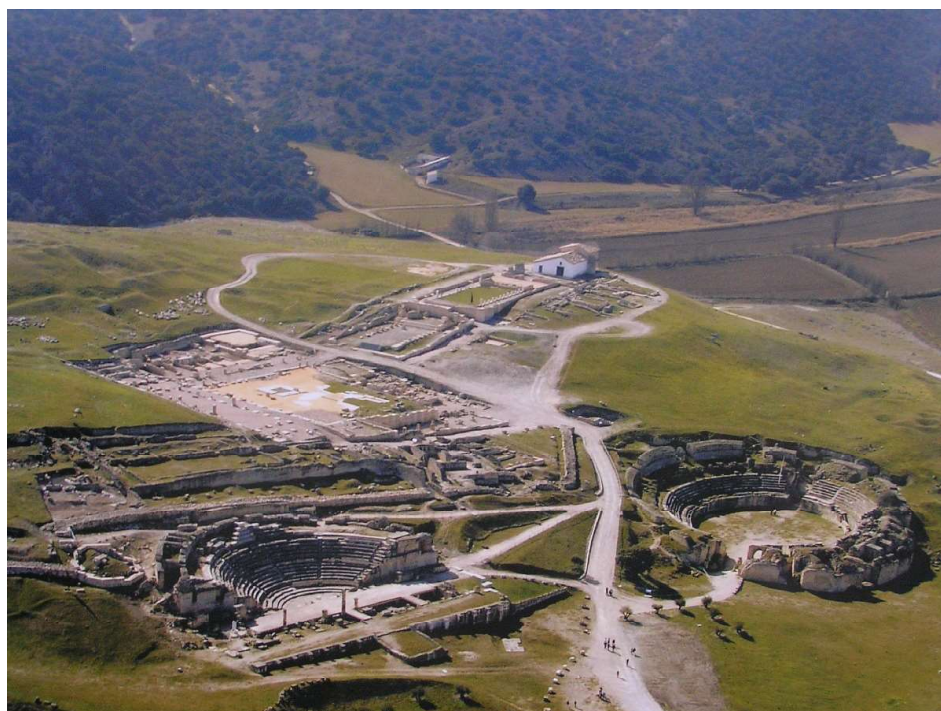


Figura 2. Vista actual de Segobriga, Cuenca. Consultado en línea 23/09/2016 (<http://www.vocesdecuenca.com/web/voces-de-cuenca/-/un-georradar-delimita-la-estructura-de-la-basilica-visigotica-de-segobriga>).

En lo que respecta a *Segobriga*, foro, basílica, criptopórtico y termas se hallan unidos, en el centro neurálgico de la ciudad. El foro y la basílica fueron construidos en época augustea, en torno al año 15 a.C., respondiendo al programa de urbanización

monumental emprendida por el *princeps*. El caso segobriguense contó con la financiación de un particular, *Proculus Spantamicus*, que contribuyó con el enlosado monumental del foro, dejando muestra de ello con su nombre hecho en placas de bronce. En los últimos trabajos realizados en el foro se han recuperado distintas esculturas y restos epigráficos que nos dan información de su fecha y las personas representadas en ellas, las cuales se fechan desde los últimos años del siglo I a.C. hasta el siglo III d.C., coincidiendo con el periodo altoimperial. En este espacio público, al igual que en los foros de otras ciudades, convivieron esculturas de emperadores y familiares, así como personalidades destacadas de la provincia. En el caso de *Segobriga* se han hallado hechas tanto en mármol como en bronce. Concretamente en este espacio se encontraron treinta y nueve pedestales de esculturas *in-situ*, así como las huellas de otras doce, además de un altar dedicado al emperador Augusto.



Figura 3. Reconstrucción virtual de la ciudad de Segobriga. Consultado en línea 23/09/2016 (<http://www.patrimoniohistoricoclm.es/multimedia/reconstrucciones-3d/segobriga-reconstruccion-3d-ciudad/>).

Por su parte, la basílica también fue testigo de la existencia de esculturas dedicadas al culto de la *domus* Julio-Claudia. En ella se hallaron esculturas, tanto masculinas como femeninas, con un marcado componente religioso. Las masculinas del tipo *Hüftmantel*, mientras que las femeninas con un claro influjo helenístico, representadas como deidades. Cronológicamente se encuadrarían a mediados del siglo I d.C.

Por lo tanto, la cercanía de estos espacios unido a la existencia de multitud de esculturas nos muestra la fuerte vinculación de la organización urbanística-arquitectónica

al culto imperial, al existir gran cantidad de esculturas asociadas a dichos espacios. La cercanía favorecería, como así ocurría en el municipio de Bilibis, que las procesiones de culto cobraran sentido y articularan un recorrido lógico por aquellos lugares de mayor importancia de la ciudad. (Fig. 3 y 4).

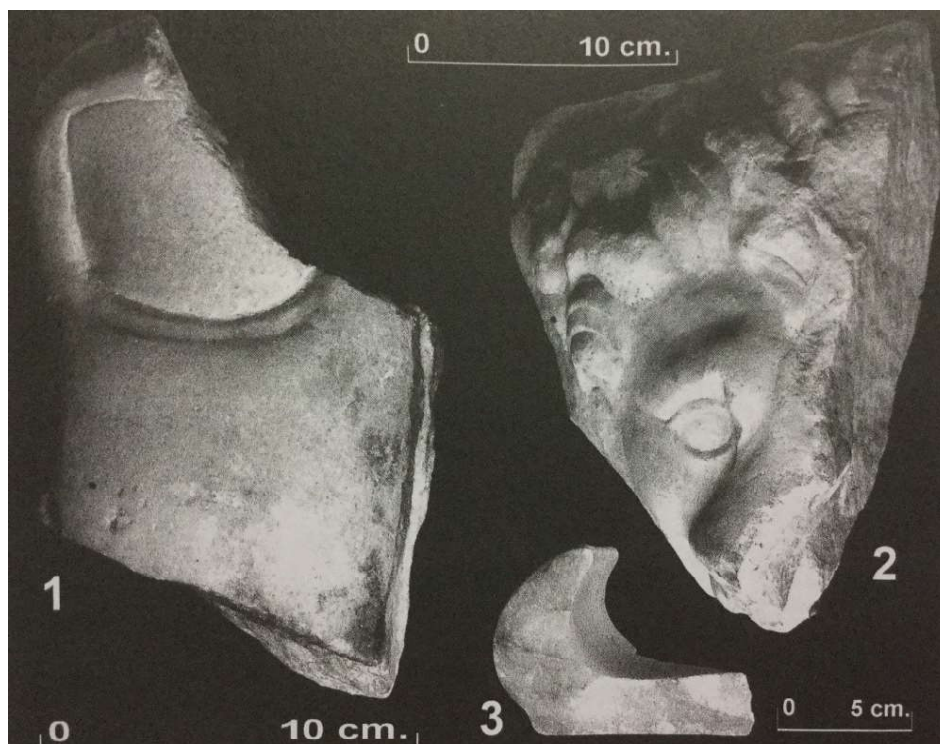


Figura 4. Dedo pulgar de pie derecho, de tamaño colosal, hallado en las inmediaciones de donde se localizaría el templo de culto imperial en *Tarraco*.

Fuente Menchón, Muñoz y Teixell (2006, p. 784, Fig. 11).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Las guerras civiles de época republicana, debido a intereses particulares de las facciones populares o aristocráticas, llegaron a su punto culminante con el asesinato de Julio César en el año 44 a.C. Esta fecha marcaría un antes y un después. A partir de este momento, nacía el Segundo Triunvirato, entre el cónsul Marco Antonio, el sobrino nieto de Julio César, Cayo Julio César Octavio² y el pretor Marco Emilio Lépido. La solución, para evitar una nueva guerra civil, dividía el orbe romano del siguiente modo:

- Sicilia, Cerdeña y África para Octavio.

2. Normalmente este emperador es conocido como Augusto, nombre que adquiere a partir del año 27 a.C. cuando el senado lo nombra Augusto y emperador, cargo que aceptaba, en un principio para diez años, y como bien es sabido lo ocupó hasta el momento de su muerte en el año 14 d.C.

- Galia Cisalpina para Marco Antonio.
- Galia Narbonense e Hispania para Lépido.

Este pacto se firmó en el año 43 a.C. por medio de la *Lex Titia* que establecía el triunvirato por periodos de 5 años. Se iniciaba así, una carrera hacia el poder unipersonal. El primero en salir del triunvirato sería Lépido en el año 36 a.C., con motivo del conflicto que estuvo a punto de desencadenar una guerra con Octavio, siendo exiliado hasta el final de sus días en el año 13 a.C.

La disputa por el poder con Marco Antonio, tendría más repercusión en el Estado romano. Marco Antonio, se ganó una fama negativa al entablar un romance con Cleopatra, siendo considerado un traidor a su patria y acusado de querer trasladar, según el programa difamatorio contra él, la capital de la República hasta Egipto. Octavio se valdría de esta campaña, acusándolo de procesar más los cultos orientales que los propios de Roma.

El desenlace del conflicto entre ambos sería la Batalla de *Actium* en el año 31 a.C. Momento de inflexión y cambio hacia un nuevo panorama. Octavio supo aprovechar las circunstancias que jugaron a su favor. De este modo, si no de manera oficial, se puede decir que nacía el Imperio en Roma.

Octavio desplegará toda la capacidad que le brindaron sus recursos patrimoniales al servicio de un nuevo lenguaje iconográfico que vendría a reforzar una imagen de prosperidad, paz y estabilidad, tan ansiada por el pueblo romano. Para ello, nacen fastuosas obras en el urbanismo público, acompañadas de ricas decoraciones ornamentales, que vienen a legitimar su posición en el Estado romano, como hijo adoptivo del caído Julio César y como el encargado de guiar a Roma bajo las directrices de la tradición republicana. Bajo una aparente continuidad republicana, ya que se mantuvieron todas las instituciones de la época precedente, llevará a cabo la forja de una monarquía encubierta bajo una aparente continuación de la época anterior, pero ahora sin conflictos.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Al hablar de culto imperial en Hispania debemos citar en primer lugar a Robert Etienne y su trabajo pionero y magistral, teniendo en cuenta los datos disponibles para la época. Dicho trabajo sentó la base sobre la que se desarrollarían las investigaciones posteriores. Otro de los primeros autores en tratar este fenómeno será Duncan Fishwick con publicaciones desde los años 70 del pasado siglo. Hay que tener en cuenta que el transcurrir de los años hace necesario replantearse ciertas hipótesis, unido a las nuevas evidencias que aparecen en el campo arqueológico. Por ello, cuando Etienne habla de la existencia de una base importante de culto indígena al jefe militar, conocida como *devotio* ibérica, que haría que la llegada del principado de Augusto y el culto a la dinastía no fuesen del todo desconocido para estas comunidades, debemos hacer algunas matizaciones. Según interpretaciones recientes, como la de Mangas (2007, p. 708), dicho culto dado al

jefe militar podría entenderse como un simple pacto de obediencia en el campo militar, obediencia prestada bajo juramento. Para Mangas, este juramento no sería una base sólida sobre la que preparar a la comunidad para el culto al emperador en épocas posteriores.

Etienne estableció de manera acertada, que el culto era organizado a través de colegios sacerdotales, por medio de *conventus*, desde época Flavia. Pero hallazgos arqueológicos posteriores, como el caso de la *tabula Lougeiorum*, vendrían a reforzar la tesis defendida por otros autores, como el caso de Schulten, que establecen que los *conventus* ya vendrían funcionando desde época Augustea y no Flavia, es decir, con anterioridad a la fecha que planteaba Etienne, por lo menos para el caso de *Hispania Citerior*.

En el campo del culto imperial, también es necesario destacar el trabajo de Paul Zanker, ya que nos muestra de un modo claro cómo Augusto se sirvió del contexto socio-político para instaurar una monarquía bajo la apariencia de la continuidad republicana, sirviéndose de un vasto programa arquitectónico y urbanístico que se puso a disposición de la *Urbs* para consolidar su poder. Fue un emperador que apostó por el cambio desde el ámbito urbano, no solo en el campo de batalla. Así será como espacios públicos como el foro o el teatro se transformen en escenarios de representación y legitimación del poder imperial, siendo las imágenes el mejor vehículo para ello.

Avanzando cronológicamente en el tiempo, los últimos trabajos que tratan, revisan y actualizan los datos disponibles sobre este fenómeno, para el ámbito hispano, los tenemos aglutinados gracias al congreso celebrado en Mérida en el año 2006. Allí se citaron especialistas de las principales áreas peninsulares en época romana (*Hispania Citerior*, *Hispania Ulterior* y *Lusitania*) donde se pusieron de manifiesto las novedades en el campo de la arqueología. En las actas de dicho congreso podemos encontrar los trabajos de Trinidad Nogales Basarrate para el ámbito lusitano de *Augusta Emérita*, los trabajos de José Antonio Garriguet Mata para *Baetica*, las investigaciones de José Miguel Noguera para la ciudad de Cuenca *Segobriga*, los estudios del Valle del Ebro de Manuel Martín Bueno, o las investigaciones arqueológicas de Sebastián Federico Ramallo Asensio para el caso de *Carthago Nova*, entre otros muchos autores especialistas en la materia.

FUENTES PRIMARIAS

FUENTES LITERARIAS

Este tipo de fuentes son de un valor incalculable, ya que gracias a ellas hemos conocido evidencias materiales que no han llegado hasta nosotros debido al devenir del tiempo, ya sea por su destrucción, reutilización o expolio. Por contra, se trata de un tipo de fuentes que son más fáciles de manipular al servicio del poder o una élite. Por ello, es

necesario un estudio crítico y comparativo con otras evidencias, para extraer de ellas la información veraz.

Para el caso de la capital *Tarraconense*, según palabras del retórico hispano Quintiliano, habría existido un altar dedicado al emperador Augusto con motivo de su segunda visita a Hispania, para poner orden en el norte peninsular y acabar de una vez por todas con las guerras cántabras, (29-19 a.C.). En dicho altar, nacería la famosa palmera presente en las acuñaciones monetales hechas por Tiberio posteriormente. Una embajada se dirige al emperador Augusto para comunicarle la noticia de tinte divino, a modo de presagio, sin esperarse la respuesta del *princeps* que Quintiliano nos relata:

“Los *Tarraconenses* anunciaron a Augusto que una palmera había nacido sobre el altar a él dedicado”. “Parece –respondió– que no lo hacéis servir demasiado”.

Quint. (Inst. VI 3 77)³

Más allá de la anécdota, para autores como Etienne o Fishwick, dicho altar se convierte en la primera evidencia de culto imperial en las provincias occidentales, en concreto, a nivel municipal. Un altar hallado en el pórtico sur de *Segobriga* también se convierte en una de las evidencias más tempranas en el occidente del imperio.

Otra evidencia de dicho culto occidental presente en las fuentes primarias la encontramos también en la capital *Tarraconense*, se trata del templo del *Divus Augustus*. Según Tácito, Tiberio daría el visto bueno a la embajada que se desplazó hasta Roma para el comienzo de las construcciones en el año 15 d.C. De nuevo, para Etienne y Fishwick la realización de dicho templo instauraría de una manera provincial el culto imperial. Por contra, para otros autores como Ruiz Arbulo, dicha afirmación se pone en duda.

Autores de la *Historia Augusta* aluden a distintas fases de reconstrucción de dicho templo, siendo la primera en época de Adriano, entre los años 121-122 d.C., o la segunda ya en el siglo III de nuestra era bajo mandato del emperador Septimio Severo.

En lo que respecta a las otras dos capitales provinciales, las citas de autores clásicos a este culto imperial son más difusas. Para el caso de Corduba, Tácito relata que una embajada de la capital en el año 25 d.C. pide permiso al emperador Tiberio para levantar un templo dedicado a él y su madre Livia, templo que no llegaría a construirse, debido según Etienne, al control ejercido por el senado en dicha provincia, o por el contrario, para Fishwick, se debería a que dicho culto solo era posible para familiares de la casa imperial que hubieran recibido el culto de la *consecratio*.

FUENTES NUMISMÁTICAS

De las ciudades estudiadas, hay que señalar que en el caso cordobés es de especial singularidad la falta de acuñaciones conmemorativas de época augustea o

3. Citado en Ruiz de Arbulo (2002, p. 169).

tiberiana, como sí se dan, tanto en las otras dos capitales provinciales, *Tarraco* o *Augusta Emerita*, como en otras provincias de menor rango jurídico como pudieron ser *Carthago Nova*, *Caesaraugusta* o *Itálica*, entre otras. En estas ciudades encontramos evidencias numismáticas que conmemoran la erección de templos, altares y retratos propagandísticos de la casa imperial.

Para la capital tarraconense se pueden mencionar las acuñaciones de época tiberiana, donde aparecen los símbolos por excelencia difundidos desde época augustea, como son los altares decorados con bucráneos, guirnaldas y el templo en sí, dedicado al emperador Augusto, ya divinizado tras su muerte. Al mismo tiempo, dichas acuñaciones se convierten en una herramienta de propaganda dinástica y legitimadora, al asociar en el anverso a Augusto con su sucesor Tiberio. Esta asociación también fue frecuente con otros miembros de las *domus augusta*, como fueron sus nietos Cayo o Lucio, Druso, Germánico o Julia.

Y es así, por medio de estas acuñaciones, como conocemos construcciones no halladas o conservadas en nuestros días. Ese es el caso del templo y del altar de Tarragona del siglo I d.C. que no se ha encontrado.

Para el caso emeritense, al igual que en Tarragona, se emitieron acuñaciones con una simbología similar a la descrita anteriormente. En Mérida, fruto del estudio numismático surge una controversia de opiniones entre Etienne y Fishwick⁴. Para el primero, la acuñación de época tiberiana que contiene un altar, vendría a establecer la instauración a nivel provincial del culto al emperador en torno al año 15 a.C. Por el contrario, para Fishwick dicha acuñación, atendiendo a la falta de evidencias epigráficas y a la similitud con otro altar erigido por Tiberio en Roma dedicado a la Providencia, en el año 29 d.C., la afirmación sería un tanto arriesgada. No obstante, ambos autores están de acuerdo en que dicha acuñación emeritense con el templo testrastilo supone el inicio del culto imperial en la zona lusitana.

Para el caso de Colonia Patricia, las únicas acuñaciones certeras de esta capital, fechadas en torno al 13 a.C., muestran al *princeps* con la corona laureada y las insignias militares. Otras también muestran al emperador con la iconografía sacerdotal como *Pontifex Maximus*.

Al contrario de lo que sucede en *Tarraco* o *Augusta Emerita*, en las acuñaciones cordobesas no se observa ninguna acuñación que conmemore la erección de ninguna construcción religiosa. Al igual que tampoco se han hallado hasta la fecha acuñaciones de época tiberiana.

Según palabras de Garriguet (1997, p. 48), la escasez numismática en Córdoba podría deberse a la poca tradición acuñadora de época republicana que tenía esta ceca. Pero aún así, reconoce que no es un motivo justificado puesto que la acuñación de

4. Garriguet Mata, J.A., 1997, p. 46.

monedas conmemorativas jugó un papel decisivo en la propaganda de la casa imperial y así lo supieron aprovechar otras cecas de ciudades como *Tarraco*, *Augusta Emerita* y *Carthago Nova*, entre otras ciudades hispanas.

FUENTES EPIGRÁFICAS

De los distintos tipos de fuentes primarias que tenemos, los restos epigráficos son una de las evidencias más claras que permiten asociar una construcción o una escultura de un modo más claro al culto de un emperador, un familiar o un personaje sobresaliente del ámbito provincial.

En este campo destaca *Tarraco* sobre las otras dos capitales, por la cantidad y calidad de restos epigráficos hallados. En dicha capital, se han hallado en las actuales calles Soler y Gasómetro, calles que coinciden con el Foro colonial, la mayoría de los epígrafes, que portan alguna inscripción relacionada con el culto al emperador o su familia. Otro lugar importante de la ciudad donde también se hallaron inscripciones dedicadas a los flamines provinciales es en el Foro provincial. En este sentido destacar los estudios realizados en el año 75 del pasado siglo por Géza Alföldy.

También son abundantes, las inscripciones de simbología religiosa, es decir, dedicadas a personas encargadas a nivel provincial de ritos religiosos relacionados con el culto imperial, como podían ser los flamines y *flaminicas*, *seviri Augustales* o los *Magistri Larum*.

Cronológicamente, abarcan desde el gobierno de Tiberio, siglo I d.C., hasta el periodo de crisis militar del siglo III d.C. y la Tetrarquía de Diocleciano, abundando los epígrafes de la dinastía antoniniana, en el siglo II de nuestra era.

Para *Augusta Emerita* las inscripciones relacionadas de un modo claro y directo con el culto imperial a nivel provincial son menos numerosas. Si dividimos los hallazgos por zonas vemos que en el Foro colonial se halló una inscripción de simbología religiosa y dos basas fechadas en el siglo III d.C. En la actual calle Sagasta, coincidente en su día con el llamado Foro provincial, se han hallado inscripciones dedicadas a los emperadores Tiberio, Domiciano, Trajano y Constantino. Destaca la ausencia en esta zona de inscripciones de tipo religioso dedicadas a los flamines provinciales. En la zona del teatro, por su parte, sí que se hallaron inscripciones a los flamines provinciales en la zona de la *post scaenam*. Concretamente, una basa correspondiente a una estatua de *Cn. Cornelio Severo*, flamen provincial, de época Julio-Claudia, en concreto, durante el gobierno tiberiano. Así mismo, se hallaron en este espacio seis pedestales de mármol con la inscripción *Aug(usto) Sacr(um)*, de época trajanea, relacionados directamente con el culto provincial.

En *Colonia Patricia* los restos epigráficos proceden de las actuales calles Cruz Conde-Góngora y Ángel de Saavedra, coincidentes con el Foro de la colonia. En el Foro

de la calle Cruz Conde-Góngora, Foro colonial, aparecieron una serie de pedestales fechados entre los siglos III-IV d.C. Todos ellos portan la fórmula *DNMQE* (*devotus/a numini maiestatique eius/a*). También en esta zona del Foro colonial aparecieron los basamentos de estatuas correspondientes con los flamines de la colonia, *L. Cominio Juliano* y *L. Licinio Montano Sarapio*, cargos que ostentaron entre finales del siglo I y mediados del siglo III d.C., es decir, durante la mayor parte de la época imperial. En la calle Ángel de Saavedra, donde se ubicó otro de los Foros de Colonia Patricia, se han hallado varios pedestales de flamines, así como una inscripción de naturaleza imperial dedicada a *Fulcinia Prisca*, flaminica municipal del siglo II d.C., por parte de Filipo II, como así recoge el CIL II y que expone Garriguet (1997, p. 50).

Cerca de la parte sur de la muralla de la ciudad, en la actual calle Amparo, apareció la inscripción *Augusto Sacrum* en una columna de mármol, que como ya ocurriría en la capital emeritense, en su origen podría haber estado situada en las inmediaciones del teatro. Cronológicamente se encuadra en época augustea. Otros restos epigráficos hallados en la capital provincial, están fechados entre los siglos III y IV d.C.

En colonia Patricia, los restos epigráficos suelen ser funerarios, estando la mayor concentración de los mismos entre la dinastía Julio-Claudia y los albores del siglo III d.C.

FUENTES ARQUEOLÓGICAS

Las evidencias arqueológicas más sobresalientes, pero que no siempre se conservan, son las constructivas y todo el programa decorativo que las acompaña. En el Foro colonial de *Tarraco*, encontramos en época augustea una basílica con un espacio destinado al culto al emperador y su familia. En ella, habría una escultura del emperador presidiendo la sala. En este foro se encontró una escultura masculina velada, posiblemente perteneciente a Augusto, además de un torso femenino que se ha querido identificar con Livia. Así mismo, apareció una escultura anónima y los retratos de los emperadores Marco Aurelio y Lucio Vero. Por otra parte, en las inmediaciones de este foro se hallaron en el año 1.995 dos retratos pertenecientes a los emperadores Tiberio y Nerón de la dinastía Julio-Claudia.

El teatro de *Tarraco* se construyó al oeste del Foro colonial, fechado entre la dinastía Julio-Claudia y la Flavia, es decir, a mediados del siglo I d.C. aproximadamente. En el siglo II d.C. se somete a un intenso programa de reformas y se convierte en un lugar de propaganda imperial. Allí se encontraron algunas esculturas tipo *thoracata* fechadas en la dinastía Antonina. Pero a finales de dicho siglo el teatro es abandonado. El anfiteatro sería construido a las afueras de la ciudad, siguiendo el patrón vitruviano de ubicar este tipo de recintos, focos de perversión, fuera del corazón neurálgico y sacro de la *Urbs*. En cuanto al espacio destinado al culto, esto es, el Foro colonial, se erigió en plena dinastía

Flavia, siendo su decoración una imitación del programa ornamental presente en el Foro de Augusto en Roma.

En la capital lusitana si atendemos a las características en la construcción y a las esculturas directamente relacionadas con dicha construcción, encontramos en el llamado Foro municipal el Templo de Diana, posiblemente dedicado al culto imperial. Las esculturas halladas en las inmediaciones del templo son dos torsos masculinos en posición sedente, que vendrían a representar al emperador o emperadores de manera heroizada. En la actual calle Sagasta se hallaron unos restos constructivos que podrían pertenecer a una plaza anexa al foro, siguiendo el modelo de los foros imperiales en Roma y que es conocido como Foro de “Mármol”, acuñación dada por Trillmich y recogida por Garriguet (1997, p. 54), por ser un material constructivo determinante en este espacio. Al igual que sucedía en *Tarraco*, vemos de nuevo el peso que jugó el foro imperial augusteo de Roma en la ornamentación de estos espacios hispanos, encontrando en estos espacios ciclos escultóricos de personajes destacados en el ámbito provincial, de emperadores y su familia, así como representaciones de deidades del panteón romano.

El teatro emeritense se ha fechado en el último tercio del siglo I a.C., concretamente entre los años 15-16 a.C., al atender a la información epigráfica que portan sus dinteles. Pero hay que tener en cuenta que dicha construcción contó con distintas fases, contando en época augustea con la *ima cavea* y la *orchestra* y una sala del pórtico *post scaenam*.

En este espacio se hallaron cinco esculturas togadas y tres retratos pertenecientes a los emperadores Tiberio, Druso y Augusto, este último al modo *capite velato*. Habría que esperar hasta mediados del siglo I d.C. para que se construyera en el teatro el *pulpitum* y se terminara el frente escénico, con esculturas pertenecientes a la *domus* Julio-Claudia.

En este espacio se halló una escultura del tipo *Hüftmantel*. Posteriormente, en la dinastía Flavia, bajo el gobierno de Trajano, se realizó una reforma del graderío. En el actual Parador de Turismo se han hallado sobradas evidencias materiales para hablar de un tercer Foro en la capital lusitana. Este foro ha sido fruto de múltiples discusiones en el ámbito académico a la hora de su denominación. Mientras que unos autores optan por llamarlo Foro “provincial”, lugar donde se realizaría el culto provincial; otros como Trillmich, prefieren la denominación de Foro “Norte”, al poner en tela de juicio la afirmación de que en dicho espacio se practicase tal culto.

En tercer y último lugar encontramos la capital de *Baetica*. En la actual calle San Álvaro de esta localidad se hallaron dos esculturas, una masculina y otra femenina, que estarían representando a deidades, a Júpiter, por un lado, y a Ceres o Juno, por otro. Por su cercanía al espacio forense se cree que dichas representaciones escultóricas podrían vincularse al culto imperial. Por otro lado, se halló una escultura colosal en las inmediaciones del Foro, que estaría relacionada con las anteriormente citadas. Dicha escultura se cree que estaría representando a Rómulo, personaje más que destacado en la legitimación del poder en época romana. Trillmich cree, por las evidencias materiales

encontradas, que en este espacio forense se estaría imitando, como ocurriría en *Tarraco* y *Augusta Emerita*, la decoración escultórica del foro de Augusto en Roma. En cuanto a su teatro, las obras comenzaron a principios del primer siglo de nuestra era, concluyendo dichas obras a mediados de siglo. En él se hallaron ciclos escultóricos de la dinastía antonina, siglo II d.C. Este espacio fue abandonado progresivamente desde finales del siglo III d.C.

Para autores como Fishwick o Etienne, el culto en la capital de la *Baetica* comenzaría a mediados del siglo I d.C., bajo el gobierno Flavio, atendiendo a la información epigráfica suministrada por varias bases con dedicaciones a flamines provinciales. Pero esta afirmación precisaría tener en cuenta, por ejemplo, que ya en época tiberiana, encontramos ciclos escultóricos dedicados a la *domus augusta*, como es el caso de los retratos de Tiberio o su madre Livia. Las evidencias arqueológicas halladas hasta el momento muestran que los hallazgos pertenecientes al periodo Flavio no son lo suficientes numerosos como para sostener tal afirmación. Así mismo, los pedestales de las dedicaciones a los flamines no pertenecen a plena época Flavia sino a un momento avanzado de su gobierno, a finales del siglo I d.C., por tanto, serían necesarios estudios más pormenorizados para sostener dicha afirmación.

EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS

Para la *Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarracom*, capital de *Hispania Citerior*, contamos con dos testimonios literarios clave. El primero sería el relato de Quintiliano en el año 26 a.C. (*Ins. Orat.VI, 3, 77*) donde narra el famoso episodio de la palmera en el altar dedicado al emperador Augusto, que más tarde aparecía en las acuñaciones monetales. El otro testimonio de Tácito (*Ann I, 78, 1*), ya en el año 15 d.C., nos cuenta cómo una embajada acude a Roma a solicitar a Tiberio permiso para erigir un templo en honor al *divus* Augusto, ya divinizado tras su muerte. Ambos testimonios, más allá de lo puramente anecdótico y el espacio cronológico que los separa, nos dan información sobre la pronta instauración del culto imperial a nivel municipal, y cómo se convierte en un modelo a seguir por el resto de ciudades hispanas. No obstante, es un tema a día de hoy que está sometido a debate, ya que para algunos autores, basándonos en la documentación estrictamente epigráfica, se comienza a tener constancia de la existencia de flamines provinciales (encargados de organizar y dirigir el culto) en la *Hispania Citerior* a partir de la dinastía Flavia; estos autores prefieren de hablar de un culto “espontaneo” no institucionalizado hacia la figura del emperador en señal de reconocimiento a la *Urbs*. De este modo, el culto imperial como tal en *Tarraco* y *Corduba* no nacería hasta mediados del siglo I d.C. durante el gobierno Flavio. Reforzando esta hipótesis y siguiendo la postura de Etienne, solo en *Lusitania* se daría un culto institucionalizado a través de los flaminados provinciales en el periodo Julio-Claudio.

Centrándonos en la información arqueológica, los espacios destinados al culto en *Tarraco* se circunscriben a los espacios forenses, uno en el foro provincial en la zona alta de la ciudad, espacio sacro, donde estaría ubicado el templo de culto al emperador Augusto y otro, en el llamado foro colonial, en la parte baja de la ciudad donde aparecieron importantes restos próximos al área basilical. Además, los últimos trabajos arqueológicos han sacado a la luz, bajo las estructuras de la Catedral medieval, lo que posiblemente se trate del templo aludido por Tácito.

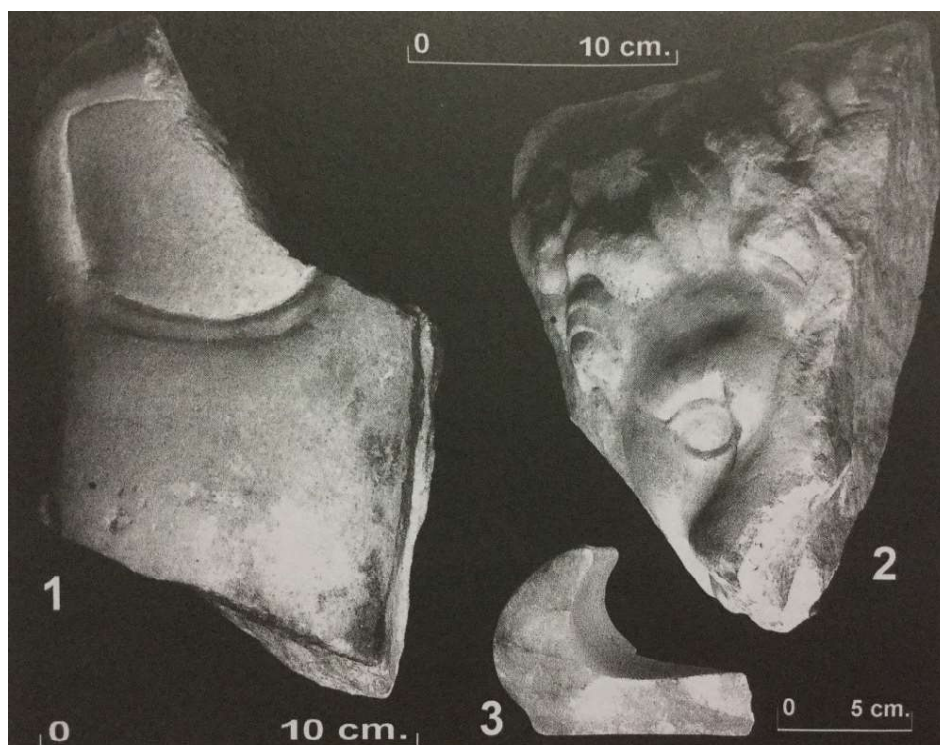


Figura 4. Dedo pulgar de pie derecho, de tamaño colosal, hallado en las inmediaciones de donde se localizaría el templo de culto imperial en *Tarraco*.

Fuente Menchón, Muñoz y Teixell (2006, p. 784, Fig. 11).

Otro de los espacios destinados al culto, patrón que se repite en la mayoría de las ciudades, sería el teatro. Conectado al foro colonial, servía de espacio para las procesiones ceremoniales, convirtiendo el frente escénico del teatro en una fachada de propaganda política imperial. En este contexto es importante destacar el hallazgo en el año 1894, en la actual plaza Corsini, de una campana de bronce de 12 cm. Este hallazgo se ha querido vincular con dichas procesiones de culto. El texto que porta la campana ha dado ocasión a un debate sobre su posible adscripción o no al culto imperial. No obstante, la mayoría de autores parecen coincidir en su vinculación a los ceremoniales. Su datación oscila entre el año 161 y el 211 d.C. atendiendo a quiénes fueran los Augustos aludidos. Por tanto, si los Augustos eran Marco Aurelio y Lucio Vero, tendríamos una cronología del 161-169

d.C.; si fueran Marco Aurelio y Cómodo, la cronología sería entre el año 177-180 d.C.; o si fueran Septimio Severo y sus hijos, la cronología avanzaría hasta los años 198-211 d.C. Por tanto, es un tema aún abierto.



Figura 5. Retrato de Cayo César localizado en el teatro emeritense. Fuente Nogales (2006, p. 459, Fig. 1a).

Volviendo a las actuaciones arqueológicas en torno al templo mencionado en las fuentes clásicas hay que apuntar que durante la década de los años 70-80 del siglo XX se produjeron avances significativos. Investigación impulsada por Th. Hauschild y Xavier Dupré. Posteriormente, a inicios del siglo XXI, se puso en marcha el proyecto de la Catedral de Tarragona, proyecto que a día de hoy sigue en marcha, para intentar sacar a la luz el recinto de culto imperial, presumiblemente bajo la actual Catedral. Por otra parte, las evidencias epigráficas según Macias, Menchón, Muñoz y Teixell (2006, p. 765) hacen apuntar que el templo se erigiría en torno al año 26 a.C. coincidiendo con el apunte hecho por Tácito. Con los datos disponibles a día de hoy se piensa que el templo se ubicaría en el recinto superior del área forense provincial, bajo la nave central de la Catedral de época medieval, donde se construiría en época Flavia el *Concilium Prouvinciae Hispaniae Citerioris* además de la ampliación del templo de época augustea con la construcción de la conocida sala axial. No obstante, aún se consideran meras hipótesis ya que la dispersión de las piezas obliga a ser cautelosos a la hora de las afirmaciones. Será necesario esperar a los avances científicos para poder o no contrastar dicha hipótesis.

En el ámbito escultórico, apareció el dedo pulgar de un pie derecho de dimensiones colosales, fragmentado en la primera falange. Por las dimensiones, la estatua alcanzaría

los 5-6 metros de altura y posiblemente estaría colocada en la *cella* del templo de culto imperial. La pieza está realizada en mármol de Paros. (Fig. 4).

Colonia Augusta Emerita, capital de *Lusitania*. Los teatros, junto a los foros, fueron los espacios por antonomasia para la representación del culto al emperador y su familia. De ello da buena prueba *Augusta Emerita*, ya que desde el principado de Augusto el teatro se convierte en un lugar destacado para llevar a cabo la propaganda política del nuevo régimen. En el teatro emeritense se vive un programa de marmorización entre las dinastías Julio-Claudia y Flavia, es decir, a lo largo del siglo I d.C., lo que daría muestra de la puesta en marcha en la ciudad del culto al emperador. Así mismo, en época de gobierno de Constantino, ya en el siglo III d.C., se evidencia otra reforma del espacio teatral, relacionado con la evolución urbanística los cultos al poder. Teniendo en cuenta los ciclos escultóricos, unidos a las evidencias epigráficas se puede hablar de cuatro grupos cronológicos dentro del programa propagandístico del teatro tal como apuntó Nogales (2006, p. 457):



Figura 6. Escultura togada de tamaño colosal. Identificada posiblemente con Augusto o Agripa. Hallada en el teatro emeritense. Nogales (2006, p. 459, Fig. 1b).

1.- El primer grupo estatuario coincide con la cronología de inauguración del teatro, concretamente entre los años 16-15 a.C. A este se grupo se adscriben las esculturas de Augusto con la cabeza velada, su hijastro Tiberio y otro miembro varón de la dinastía Julio-Claudia, no identificado. También se hallaron estatuas togadas a las que les falta la cabeza, por ser trabajadas aparte, además de otra de esta tipología de tamaño colosal.

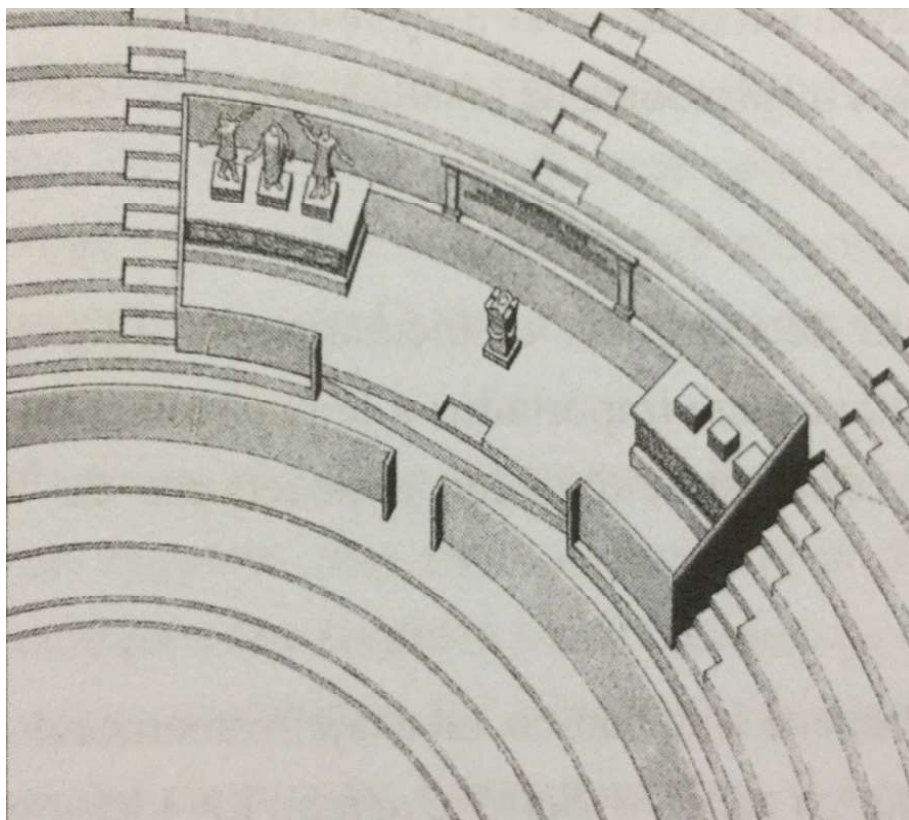


Figura 7. Reconstrucción del *Sacrarium* en la *ima cavea* según Trillmich, dibujo de U. Stadler. Fuente Nogales (2006, p. 469, Fig. 4a).

2.- El segundo grupo estatuario hallado en el teatro coincide con la dinastía Flavia, a mediados del siglo I d.C. En este grupo se incluyen las esculturas *thoracata*, con la indumentaria militar, y *Hüftmantel*, asimilando al emperador con una deidad. Además de éstas, hay representaciones de deidades del panteón romano como son Ceres, Plutón, Venus, entre otras, además de un retrato de *Agrippina minor*.

3.- En este grupo se constata el desarrollo de un importante programa decorativo de la *ima cavea*, fechada en el gobierno de Trajano, es decir, en la dinastía Antoniniana del siglo II d.C. También se incluyen en este grupo esculturas de culto al emperador.

4.- Esta última fase se encuadra en la dinastía Constantiniana, ya en el siglo IV d.C., donde se han hallado evidencias epigráficas, una escultura de tamaño colosal y se evidencia una reforma del teatro para este periodo.

En la zona del frente escénico del teatro se halló un retrato que corresponde a Cayo César (Fig. 5), nieto de Augusto, fechado en el año 4 d.C., tras su inesperada muerte. Vemos aquí un ejemplo de la legitimación dinástica que Augusto realiza sobre sus nietos, ya que, a pesar de no haber sido hallado hasta el momento, quizá por su expolio o reutilización en épocas posteriores, no sería anómalo que junto al retrato de Cayo se encontrara otro de su hermano Lucio o sus padres Agripa y Julia, completando así el ciclo dinástico.



Figura 8. Reconstrucción ideal del pórtico del foro colonial hecha por el Consorcio de Mérida. Consultado en línea 25/09/2016 (http://colonia-augusta-emerita.blogspot.com.es/2008_11_01_archive.html).

Del frente escénico procede también una escultura togada de tamaño colosal (Fig. 6), identificada tanto con el emperador Augusto como con su yerno Agripa, como patrono de la colonia emeritense.

En el peristilo anexo al teatro se hallaron distintos retratos y esculturas togadas, en concreto cinco estatuas masculinas, de las cuales dos de ellas se identifican con el emperador Augusto y su hijo adoptivo Tiberio. Por su similitud con otras esculturas halladas en teatros de otras partes del Imperio, como en el pórtico de Pompeyo o en el

teatro de *Aventicum*, para autores como Fishwick o Sauron, tal como recoge Nogales (2006, p. 461), ambas esculturas se encuadrarían en el gobierno tiberiano, entre los años 14-37 d.C.



Figura 9. Grupo de Eneas de Augusta Emerita según Trillmich. Consultado en línea 22/09/2016 (<http://queaprendemoshoj.com/roma-augustea-ii-el-centro-monumental-de-la-ciudad/>).

En la *ima cavea* del teatro se construiría un *sacrarium* (Fig. 7), esto es, un espacio concebido como un templo para la veneración de la familia imperial. De dicha edificación se conservan placas con relieves de excelente calidad, que según Trillmich, pertenecería al reinado de Trajano, siglo II d.C.

En lo referente al foro colonial de *Augusta Emerita*, uno de los hallazgos más conocidos es sin lugar a dudas el Templo de Diana, ubicado en el cruce de los caminos principales de la ciudad, el *decumanus* y el *kardo*. Este templo contó con tres programas decorativos, divididos en los siguientes periodos cronológicos:

- 1.- Primera fase en época augustea.
- 2.- Segunda fase en la dinastía Julio-Claudia, entre el gobierno de Tiberio y Claudio.
- 3.- Última fase entre los siglos II-III d.C. Posteriormente, en el siglo IV d.C. los materiales del templo serían reutilizados en construcciones de este periodo.



Figura 10. Restitución del *Ara Providentiae* según Trinidad Nogales. Fuente Saquete y Álvarez (2006, p. 403, Fig. 6b).

Junto al Templo de Diana, en la segunda plaza porticada del Foro colonial, se ubicaría un altar para el culto a la dinastía Julio-Claudia, lo que constituye una prueba más del culto asociado a la *domus augusta*.

Este espacio, conocido como Foro de Mármol, se ha interpretado como un *Augusteum*. A día de hoy de este espacio se conserva una esquina del pórtico ricamente decorado con mármoles, con áticos rematados con un programa de relieves de clipeos de Júpiter Amón y Medusa, además de cariátides. Este tipo de decoración se ha constatado en las tres capitales provinciales, de clara influencia del Foro de Augusto en la *Urbs* (Fig. 8).

También en este Foro anexo se halló una base para la réplica del mítico grupo de Eneas (Fig. 9), esculturas que enlazan directamente con el culto establecido desde el principado de Augusto con los fundadores legendarios de Roma, legitimando su poder, así como el de todos sus descendientes. El carácter sacro de este foro se reafirmaría con la presencia de un ara conocida como *Ara Providentiae* situada en el centro de la plaza porticada (Fig. 10).

La decoración interna del altar guarda una estrecha relación con los motivos decorativos vigentes en la *Urbs*. Se observa la presencia de guirnaldas de laurel

y bucráneos, simbolizando árboles sagrados y animales sacrificados, dándole a la composición el carácter sacro. En la parte exterior, se muestra una escena presidida por un varón, posiblemente Agripa, como patrono de la colonia, realizando él mismo una *souvetaurilia*, es decir, el sacrificio. Este altar, unido a las virtudes expresadas por las esculturas de Eneas y Rómulo, vendría a reforzar otra cualidad imperial, la *providentia*, reforzando el mensaje propagandístico del culto en la ciudad.

En cuanto a los datos disponibles en el foro provincial, vemos que tanto los programas estatuarios como los datos epigráficos vienen a reforzar la pronta instauración del culto en la colonia emeritense.

En el año 1643 se halló una inscripción (*CONCORDIAE AVGVSTI*) dando una pista a los investigadores sobre la posible existencia de un templo dedicado a la Concordia como personificación en deidad, templo que fue descubierto en los años 80 del pasado siglo. Se trataría del basamento para la escultura de culto que se encontraría dentro del templo. Por los estudios paleográficos la inscripción se data entre los siglos I-II d.C. En 1758 apareció una inscripción dedicada al emperador Tiberio, que posiblemente se trataría de un pedestal que sustentaría una escultura de dicho emperador.

Otra evidencia epigráfica sería el basamento dedicado por los flamines provinciales a Augusto y Livia ya divinizados durante el reinado de Claudio, en el año 42 d.C. También merece la pena destacar el hallazgo en el año 1924 de unos exvotos de culto hechos en bronce, que Fishwick ha interpretado como un flamen y una flaminica fechados en el siglo III d.C. No obstante, la tipología de la vestimenta y el peinado de la mujer remiten a cronología Julio-Claudia en el siglo I d.C. Estos exvotos eran utilizados en las procesiones de culto imperial como estatuas de pequeño formato transportables. Posiblemente vendrían a representar al ciclo dinástico Julio-Claudio, es decir, Augusto, Livia y Tiberio, o Augusto, Claudio y Livia ya divinizada.

Por tanto, a tenor de lo expuesto anteriormente, vemos que son significativas las evidencias arqueológicas que corroboran la pronta instauración del culto en la colonia emeritense desde finales del siglo I a.C. y cómo se van siguiendo los patrones arquitectónicos y decorativos procedentes de la metrópoli.

En la Bética, siguiendo la tesis unánimemente aceptada hoy día de Etienne, el culto imperial sería creado en época Flavia, pero anteriormente a esta fecha se da un culto a nivel municipal, que es ligeramente diferente al culto imperial, siendo desarrollado ya en época augustea, estando aún vivo el emperador. Mientras que en el culto imperial la adoración en vida no estaba permitida (o regulada por el Estado), en el culto municipal sí que lo estaría, donde algunos autores han querido ver la influencia de los reinos helenísticos.

En la esfera arqueológica, los primeros trabajos de carácter científico se acometen en el año 1951, en el conocido templo de las calles Claudio Marcelo y Capitulares. Unos años después, en el año 58, entraría a formar parte del equipo de investigación García

Bellido. Durante esta fase de investigación salieron a la luz restos de *opus caementicium*, estructuras de sillares y distintos elementos arquitectónicos realizados en mármol blanco, datados en época imperial. Entre los años 85-87, se acometieron los trabajos en torno a la cella del templo y los cimientos del edificio. Durante los años 94-95, los sondeos sacaron a la luz restos del pórtico norte, junto al actual Ayuntamiento, mientras que los restos del lado meridional se hallaron en las actuales calles Claudio Marcelo y Diario de Córdoba. Estos últimos trabajos demostraron la existencia de una muralla que fue destruida en su parte oriental para la realización del templo, quedando parte de esta construcción en la zona externa a la muralla. El templo estaría ubicado sobre una plataforma de 10 m de altura.

Otras actuaciones arqueológicas emprendidas en las mismas fechas fueron las realizadas por la Gerencia de Urbanismo y la Universidad de Córdoba en la zona adyacente al templo. Los resultados de dichos trabajos sacaron a la luz las cimentaciones de un circo, una plaza situada a una cota inferior a la del templo, pero conectado con él y de cronología de finales de época Julio-Claudia. Nos encontramos ante un espacio constructivo articulado a distintas alturas, pero concebidas de manera unitaria, contando con paralelos en otras ciudades, como el caso de *Tarraco*.

Los trabajos acometidos entre los años 2001-2003 confirmaron las hipótesis planteadas en campañas anteriores. Se confirma la cronología establecida para el templo, en torno a la época Julio-Claudia, pero al mismo tiempo se plantearon nuevas dudas debido a la aparición de nuevos elementos escultóricos. Estos elementos se hallaron en rellenos de contextos contemporáneos por lo que resulta muy difícil establecer su ubicación original, y por tanto, asociarlo al programa arquitectónico del templo.

En cuanto a los hallazgos arqueológicos más sobresalientes, cabe destacar la escultura ecuestre realizada en bronce de tamaño colosal. Atendiendo al testimonio de finales del siglo XIX de Santos Gener, dicha escultura se habría hallado en el templo y zona septentrional de la plaza porticada. Por su localización, se puede afirmar que el espacio circundante al templo en las actuales calles Claudio Marcelo y Capitulares se concebiría como un espacio sacro, dentro de un programa decorativo monumental. También de esta zona fue el hallazgo de una segunda pieza hecha en bronce. En el año 1921 se halló un pie descalzo de tamaño mayor al natural, junto a otros materiales cerámicos, monetales y restos de pavimentación con mosaicos.

A día de hoy las investigaciones siguen su curso, por lo que las afirmaciones solo pueden concebirse como meras hipótesis a la espera de la evolución de los estudios. Además, el estado fragmentario de los restos escultóricos hallados y su descontextualización en siglos posteriores, por el expolio y empleo en nuevas construcciones hace que sea más difícil reconstruir de manera fiable la datación cronológica. No obstante, atendiendo a características tipológicas de las vestimentas de las esculturas halladas, unido al empleo generalizado de mármol, se puede establecer que se trataría de un programa emprendido

en época imperial, con sus respectivas fases en cada dinastía, es decir, desde los albores del siglo I d.C. hasta finales del siglo II, inicios del III d.C., que como puede observarse es una horquilla demasiado amplia y poco precisa.

Uniendo todo lo expuesto anteriormente con el culto imperial en la provincia, se puede establecer que los restos hallados del templo en torno a las calles Claudio Marcelo y Capitulares, de acuerdo a los estudios de García y Bellido de los años 60 del siglo XX, se interpreta como el edificio destinado al culto imperial en la provincia. Junto al templo se dispondría una plaza porticada, que contaría con un programa escultórico que pondría el acento en el culto al emperador y su familia. También en las inmediaciones del templo y la plaza se hallaría el circo, cumpliendo el esquema tripartido planteado por Garriguet (2006, p. 316) templo-plaza-circo, presente también en *Tarraco*. Por tanto, estaríamos ante el Foro provincial de la Bética. Todo este programa sería desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo I d.C., donde se conectaría la zona sacra y pública del Foro con el espacio lúdico del teatro, para favorecer la realización de sacrificios y ceremoniales en honor al emperador y la *domus augusta*.

COLEGIOS SACERDOTALES Y RITOS VINCULADOS

FESTIVIDADES Y RITUALES

Se trata de festividades y ceremonias relacionadas con fechas importantes de la casa imperial o la tradición romana. En este rito, los sacerdotes, se dirigían en procesión al templo, donde se sacrificaban animales –*suovetaurilia*– a modo de ofrenda. Muestra de ello, nos ha llegado hasta nosotros en multitud de relieves, donde los animales aparecen representados en el momento de su muerte. En estas ceremonias la disposición arquitectónica de espacios como el foro o el teatro juegan un papel importante. Ejemplo es el caso de *Bilbilis* o *Segobriga*, donde dichos espacios se hallan conectados para que dichas procesiones guarden la armonía necesaria.

En cuanto a la *consecratio* y *apoteosis*, se trata de ceremoniales fúnebres de los miembros de la familia imperial, donde se manipulaba las emociones de un pueblo supersticioso, vinculando la salvación del pueblo al culto rendido al emperador y su familia. Por medio de la *consecratio*, la familia imperial organizaba un ritual para legitimar su posición política. El pueblo participaba como mero espectador de dicho ritual. En la *apoteosis* se dejaba constancia de la gloria y prestigio de un personaje destacado en vida. De clara influencia helenística, se convierte en época imperial en un acto vinculado a un sistema pseudomonárquico, que venía a ser el antónimo de la *damnatio memoriae* reservada a los malos gobernantes. Tras la muerte de la persona, se convertía en *divus* o

divae, puesto que también gozaban de este rito las mujeres de la casa imperial, recibiendo un culto propio de una deidad.

COLEGIOS SACERDOTALES

La religión romana se caracteriza por su amplia ritualización. Rituales que estaban a cargo de colegios sacerdotales. Los sacerdotes disfrutaban de un puesto con beneficios propios de un cargo sacerdotal. El sacerdocio era concedido por distintas anualidades, mientras que otros eran concedidos de por vida. Organizados jerárquicamente y con distintas especializaciones, en Roma existían cuatro colegios que eran los más importantes:

- Colegio de los Pontífices.
- Colegio de los Augures.
- Colegio de los *Quindecimviri sacris facundis*.
- Colegio de los *Septenviros*.

Por debajo de ellos existían otras agrupaciones religiosas de menor rango, como por ejemplo, los hermanos *arvales*, la de los *fetiales* o *vestales*. Los flamines, por su parte, eran sacerdocios provinciales encargados de dirigir el culto a un nivel local. El papel de estos sacerdotes será de vital importancia con la instauración del culto imperial, ya que ellos serán los encargados de dirigir en las provincias los ritos y ceremonias en honor al emperador y la *domus augusta*. Solo las escalas socialmente altas –*nobilitas*- podían ocupar el sacerdocio, considerada una magistratura. Por ello, era habitual que además de la magistratura sacerdotal ocuparan puestos políticos y magistraturas en el Senado. Todos los sacerdotes estaban supeditados al *Pontifex Maximus*, el verdadero jefe de la religión romana. Con el Principado de Augusto se convertirá en un cargo más adherido al emperador.

Los sacerdotes también eran los encargados de promover actividades lúdico-culturales en honor a fechas importantes del Estado romano o la casa imperial. Para ello, realizaban sacrificios o juegos públicos. Los miembros de los colegios mayores eran elegidos en asamblea de diecisiete tribus, sorteadas entre las treinta y cinco existentes. Los candidatos eran directamente presentados por los colegios.

Su importancia, al menos en la *Urbs*, se ve mermada con la llegada de Augusto, al convertirse en *Pontifex Maximus*, ya que el papel de éstos pasa un segundo plano, convirtiéndose en meros consejeros del emperador. Aún así, el sacerdocio continuó siendo de las magistraturas más prestigiosas de Roma.

Una misma persona podía poseer una magistratura política y sacerdotal. La relación entre ambas esferas se ve en la gestión de los *sacra publica*, actos religiosos financiados por el senado.

En el ámbito hispano encontramos que los sacerdocios locales tenían un papel protagonista en la organización del culto imperial a una escala menor. Su instauración no era una disposición de Roma, si no que las élites locales eran las encargadas en cada provincia de organizar el culto por medio de la organización de los colegios sacerdotales, aportando capital personal a cambio de ascenso social dentro de la provincia. Por medio de la religión las provincias recién anexionadas se sentían verdaderas ciudades romanas, ya que bajo una aparente libertad de culto la *Urbs* consolidaba su poder en las distintas provincias del Imperio.

En Hispania el sacerdocio era organizado del siguiente modo:

– Flaminado Provincial. Para Étienne (1958, pp. 122-126), *Lusitania* fue el único lugar hispano donde estos sacerdotes llevaron a cabo ceremoniales durante el periodo Julio-Claudio. Para el caso de *Baetica* y la *Hispania Citerior*, el flaminado no aparece hasta el periodo Flavio, unas décadas más tarde. Aunque ya en época tiberiana, concretamente en el año 15 d.C., conocemos a través de Tácito (Ann. 1,78)⁵ y acuñaciones monetales, que la pionera en instaurar el culto imperial sería *Tarraco*, seguida de *Lusitania* y *Baetica*.

Por lo tanto, el culto al emperador si no de un modo oficial regido por los sacerdocios ya estaría funcionando en época Julio-Claudia, si bien es cierto que es en época Flavia cuando dicho culto se consolida y se define.

En *Lusitania*, los flamines provinciales custodiaron el culto a Livia, tras su divinización en el año 42 d.C., hasta la creación en el año 48 d.C. del sacerdocio femenino encargado de tal culto. Estos sacerdotes, además de supervisar el culto a nivel provincial tenían competencias políticas, actuando como intermediarios entre la ciudad y el emperador. Así, mientras Roma se garantizaba el control de las provincias, las élites provinciales consolidaban su posición.

– Flaminado conventual. Según la información epigráfica este flaminado solo se dio en *Hispania Citerior*, es decir, en los *conventus Lucensis, Asturum, Bracaraugustarus, Cluniensis* y *Carthaginensis*. Estos colegios conventuales favorecieron en Hispania la difusión del culto en todo el ámbito peninsular, desde época Flavia según Etienne (1958, pp. 164 y 165). Era un sacerdocio que podía ser ocupado por ambos sexos, aunque el cargo en mujeres siempre fue menor que en hombres tal como apunta González (2009, p. 444).

En cuanto a la organización sacerdotal a nivel local:

– Pontificado. Según la ley colonial de *Vrso*, colonia de *Baetica* de fundación cesariana, el pontificado fue un cargo anterior al flaminado. Éstos eran los encargados de realizar las procesiones y festividades de acuerdo a la tradición romana, sin tener que estar relacionado al culto imperial, fenómeno cronológicamente posterior. Como señaló González (2009, p. 445) tres miembros ocupaban este sacerdocio de un modo

5. Citado en González (2009, p.441).

vitalicio. Atendiendo a las evidencias arqueológicas, solo en *Caetica* está documentado que los pontífices se dedicaran al culto imperial. En dicha provincia, flamines y pontífices realizaban de forma conjunta actividades de culto durante los siglos I y II d.C., sin diferenciar funciones entre ambos sacerdocios.

– Flaminados. Fueron los primeros sacerdotes en rendir culto al divinizado Julio César y a los primeros emperadores del siglo I d.C. Además de rendir culto a emperadores y emperatrices fallecidas y divinizadas, lo hicieron a las deidades más sobresalientes del panteón romano, caso de Roma, convertida en deidad desde época republicana y puesta en valor con Augusto, uniendo Estado y Principado.

– Sacerdocio. Instaurados en Hispania en época Flavia, su consolidación llegaría en el siglo II d.C. Desarrollaban las ceremonias de culto a nivel local. El cargo en el sacerdocio tenía una duración no establecida por un tiempo concreto a priori. Solo en determinados casos se fijaba. El periodo podía oscilar desde una anualidad hasta de manera vitalicia –*perpetuus*-. Etienne (1958, p. 237) quiso ver en la designación vitalicia una concesión a modo de título honorífico, que no sería incompatible con el desarrollo de otras magistraturas de carácter político.

El desempeño del sacerdocio no estaba vinculado a ningún tipo de vocación religiosa, González (2009, p. 448). Solo era necesario realizar de manera sistemática los rituales y sacrificios. Al mismo tiempo, era necesario para ocupar tal cargo disponer de recursos patrimoniales suficientes. Por ello, se convirtieron en un instrumento más de promoción social, por medio de la financiación de obras, espectáculos, festividades o banquetes públicos.

– *Augustales* y *Magistri Larum*. Hasta el momento sus funciones no están del todo claras. Lo único que se conoce es que formaron parte de una minoría y vendrían a ser una asociación de promoción del culto imperial, pero en ningún caso realizaban las mismas tareas que los colegios sacerdotales. Algunos autores refieren que *Augustales* y *Magistri Larum* eran los protectores del *genius* y el numen del emperador.

EL CULTO AL NUMEN

Se trata de un culto aplicado a ambos sexos de la familia imperial, es decir, tanto a emperadores como a emperatrices. Estuvo más extendido en las provincias occidentales del Imperio, como Hispania o Mauritania. Podía aplicarse a una persona específica o al numen colectivo de los Augustos.

Existen dos modalidades:

- Dedicación directa, es decir, rendir culto asociado a la figura de una deidad.
- Asociación a una persona, a partir del siglo III d.C., cuando se generaliza la fórmula DNME, Devota/us Numini Maiestatique Eieus.

En torno a este culto existe un debate historiográfico, acerca de su significación concreta:

– Identificación con el *genius*, según Beurlier y Taylor. Según esta corriente, el culto al numen se da desde inicios del Imperio, incluso cuando no estaba permitido el culto en vida del emperador, especialmente en época augustea.

– Dualidad de significados, según Toutain, al contrario que Beurlier y Taylor que identifican el numen con el *genius*, este autor hace una doble consideración: el *genius* vendría a representar un ser divino real, mientras que el numen, sería un concepto abstracto, una fuerza divina, que vendría a comparar al emperador con un dios.

– Bossier, establece que numen es un concepto que alude a la divinidad.

– Etienne, al igual que Beurlier y Taylor, numen y *genius* serían sinónimos y se aplicarían a comienzos del culto, cuando las manifestaciones aún no habían dado lugar a diversidad de términos y había cabida para actos espontáneos y no tan reglamentados. A medida que avanza el Imperio, en torno al siglo III, para Etienne, los términos se desligan de la persona y pasan a ser la marca de la divinidad de los emperadores, es decir, el transcurrir del tiempo es lo que conduce a la confusión de términos.

– Fishwick, son términos inidentificables. Para él el numen viene a designar poder, atribuible a gran variedad de cosas, como puede ser una fuente, un árbol, una piedra, hasta llegar a la figura del emperador. Se trata de la marca de divinidad, es decir, “*lo que hace a un dios un dios*”. Por su parte, el *genius* sería la divinidad protectora del soberano.

En cualquier caso, y más allá de la controversia surgida en torno al término, este tipo de culto vendría a designar una monarquía de origen divino, teniendo en cuenta la evolución del término acorde con la evolución de los tipos de cultos que se dan en cada dinastía. Se puede considerar un término que designa poder, superioridad, prestigio, autoridad política y religiosa. Este tipo de poder, como bien es sabido, estaría reservado a la figura masculina, quien goza de visibilidad en el ámbito público y político. En el caso femenino, la identificación del término es más compleja. Podría entenderse como el culto a la figura materna dinástica, es decir, quien transmite la legitimidad del poder. Sería solo en el caso de Julia Domna, ya en el siglo III d.C., cuando se produce una asociación más directa y clara al poder de la figura femenina. Por tanto, la evolución del término coincide con la evolución en el panorama político que se da en cada dinastía imperial.

EL PAPEL DE LA EMPERATRIZ EN EL CULTO IMPERIAL

La tradición historiográfica de género desde el pasado siglo, ha replanteado muchos campos de la historia, es decir, se han centrado en re-escribir la historia, atendiendo a ambos géneros y no solo prestando atención al papel masculino. En el caso

de su presencia dentro del culto imperial, es frecuente que aparezca la figura femenina en monedas, esculturas e inscripciones. Pero se trata de una posición secundaria y vinculada siempre a la figura de algún varón. Siempre aparecerá como esposa, madre e hija, nunca como mujer en sí misma. En época imperial la mujer encarna el papel de transmisora del poder imperial, de herramienta legitimadora del sucesor al poder. Se trataba de un protagonismo secundario, es decir, el papel del hombre no estaba en peligro.

Por ser el periodo más representativo, tomaré como ejemplo la dinastía Julio-Claudia, momento de transición de la República al Imperio y momento en el que se presenta una nueva oportunidad para la mujer, siempre sin perder de vista que se trata de un papel siempre subordinado. En este periodo de poco más de cincuenta años, del 14 al 68 d.C., se observa perfectamente los deseos de poder de la mujer a raíz del nuevo mensaje propagandístico impuesto por el emperador Augusto. Este hecho lo observamos, por ejemplo, en el *Ara Pacis*. La familia imperial en procesión aparece al completo. Se incluye en el monumento a niños, niñas y mujeres. Además del mensaje de sucesión hereditaria, paz, prosperidad, fertilidad y progreso, se da un concepto claro sobre el resto, el de continuidad dinástica, representado en el papel maternal de la mujer y de los niños como continuadores del linaje.

Una de las mayores preocupaciones del emperador Augusto fue el de dejar asegurado el poder tras su mandato en algún miembro de su familia. Esto propició cierta autonomía a las princesas imperiales. Surgirán todo tipo de complots políticos a favor de la defensa de sus hijos, como ocurría con Livia y su hijo Tiberio, según dejan testimonio las fuentes antiguas. La muerte de los herederos oficiales a la dinastía, Lucio y Cayo, hijos de Julia y nietos de Augusto, propició la llegada al poder a Tiberio, hijo de Livia e hijastro de Augusto. Su adopción oficial sería en el año 4 d.C. El papel que juegan las mujeres de la casa imperial en este contexto es el de vehículo para la transmisión de la sucesión dinástica. Caso de Julia, hija de Augusto o Livia. Este papel legitimador será el que las haga gozar cada vez más de protagonismo en la esfera pública. Estas mujeres serán veneradas *post-mortem* con el título de divas, como fuentes de continuidad, legitimidad y *pietas* del emperador. Como puede observarse se trata de un protagonismo “secundario”, puesto que su importancia radica en la defensa y en la garantía de dejar consolidada la sucesión de sus hijos.

Otra de las preocupaciones del emperador Augusto era el respeto y la continuidad de la tradición. Se configuran así dos prototipos de mujer, la que se convierte en un modelo a seguir y la que no debe ser ejemplo de conducta moral y pura:

– Livia se presenta como modelo a seguir. Matrona que respeta y reproduce los valores de la tradición romana. Al mismo tiempo, se presenta como férrea defensora de los intereses de su hijo, hasta el punto de convertirse en una asesina para llevar a su hijo al poder. Se ve una dualidad de la emperatriz según la fuente que la trate. Si prestamos atención a autores como Tácito, Dión Casio, se verá una emperatriz con excesivo poder

y aires de dominio. Pero si estudiamos los textos de Velejo Patérculo, Séneca o Valerio Máximo, veremos una imagen más benévola de ella. Se trata de atender a esa dualidad dada en las fuentes y de darle la importancia que podía tener en la época estudiada, es decir, su papel maternal.

La imagen de Livia es fundamental en la dinastía Julio-Claudia pues es la artífice de dicha dinastía. Madre de Tiberio, abuela de Claudio, bisabuela de Caligula, tatarabuela de Nerón. Estos emperadores, salvo Nerón, la conocieron y fueron influenciados ella.

Es paradójico que Tiberio en lugar de estar agradecido a la lucha que llevó su madre para consolidarlo en el poder, siempre le tuvo un cierto aire de envidia a la figura de su madre, ya que “*le producía gran irritabilidad recordar que su puesto se lo debía a su madre*”, Hidalgo de la Vega (2012). Tiberio se negó a la apoteosis tras su muerte en el año 29 d.C. e incluso se negó a ir a su funeral. La consagración de la figura de Livia se producirá bajo el gobierno de su nieto Claudio en el año 41 d.C. Sin embargo, la mayor autonomía de poder que tuvo la emperatriz sería bajo el gobierno de su hijo respecto a la etapa precedente augustea, quizá motivo de odio de su hijo hacia ella. Vemos como el culto imperial se convierte en un instrumento para reforzar el poder político y reconocimiento público para ambos sexos.

– Julia, hija de Augusto, acusada de adulterio y exiliada, según la *lex Iulia de Adulteris Coercendis*, que nace en el año 2 a.C., será el hecho que convierte a Augusto en un ejemplo de conducta moral y virtuosa, castigando a su propia hija. Julia se convierte así, en el prototipo de mujer que no era aconsejable imitar, ya que rompía los cánones tradicionales de la familia romana.

Las mujeres en este momento no actúan como colectivo sino de una manera individual para defender los intereses sucesorios de sus hijos. El papel de la mujer se convierte en un instrumento instaurador de un sistema monárquico en Roma, aunque encubierto en una continuidad republicana, vemos rasgos claramente monárquicos como la asociación hereditaria al poder. Su importancia reside en su papel maternal como legitimadoras y transmisoras de la sangre imperial, creándose relaciones entre la política y el género. El papel maternal, signo de su protagonismo, se observa en todos los campos artísticos y administrativos: esculturas, monedas, epigrafía, etc.

Se establece el culto a la diva, como esposa y madre del emperador. Se trata de una imagen idealizada como matrona y figura vinculada al hogar y la familia. La transición de la República al Imperio les permite gozar de un cierto protagonismo, usando sus cartas como mujeres, es decir, como madres.

El culto imperial, además de base teológica y política en Roma y sus provincias, sirvió de vehículo para la promoción y prestigio social de ambos sexos. Puesto que el mensaje de este culto no fue otro que el de representación de poder y legitimación, donde la mujer, quieran o no las fuentes y la tradición historiográfica, son las auténticas protagonistas, como madres de los gobernantes.

CONCLUSIONES

En el ámbito hispano, la instauración del culto imperial comenzaría en el cambio de Era aproximadamente, cuando capitales como *Tarraco*, en una fecha tan temprana como el año 15 d.C., Navarro (2000, p. 2), adquieren un papel protagonista y sirven de modelo a otras provincias de Hispania. Rápidamente, otras ciudades como *Augusta Emerita* o Colonia Patricia, cronológicamente algo posterior a *Tarraco*, comienzan una carrera de dedicaciones y agradecimientos a la *domus augusta*, para demostrar a la *Urbs* el respeto de haber adquirido la *civitas* romana. Un segundo periodo de monumentalización de las ciudades hispanas, asociadas al culto al emperador, se da bajo la dinastía Flavia, a mediados del siglo I d.C. El siglo II d.C. será testigo de la culminación de proyectos emprendidos en épocas anteriores, pero ya no tendrán la intensidad de dinastías precedentes, como fue el caso de la dinastía Julio-Claudia o la Flavia. Este culto se mantendría hasta las primeras décadas del siglo III d.C., cuando el poder de la *Urbs* comienza a desquebrajarse fruto de las tensiones internas, revueltas militares y el paso del Principado al Dominado como sistema político.

Por tanto, y a modo de recapitulación podemos afirmar que:

- El culto imperial debe entenderse como un sistema de Estado que conjuga la política y la religión bajo la figura de la misma persona, el emperador, además de su familia.

- Se sigue un proceso más o menos homogéneo de instauración del culto al emperador y a la *domus augusta* en los albores del cambio de Era. En los inicios se da cierta libertad a la hora de plasmar dicho culto en el ámbito arquitectónico ya que los flamines provinciales, salvo en *Lusitania*, aún no estaban organizados para gestionar las procesiones del culto.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que se trata de fechas generalizadas, es decir, para el caso de cada provincia hispana es necesario atender a sus factores internos y propios que darán como resultados procesos cronológicos ligeramente diferentes.

- Este fenómeno se consolida con la llegada de la dinastía Flavia, a mediados del siglo I d.C., cuando los proyectos urbanísticos emprendidos en época augustea se continúan y amplían. Durante el siglo II d.C. el nivel de desarrollo del culto sufrirá una cierta desaceleración, comparado con época Julio-Claudia o Flavia.

- La llegada del siglo III d.C. traerá consigo conflictos militares e inestabilidad política, que tendrá su plasmación en el ámbito urbanístico. Los proyectos de antaño ya no seguirán desarrollándose, salvo excepción aislada, puesto que el Imperio en este momento tendrá otras necesidades de carácter defensivo más acuciantes, con motivo de la progresiva introducción de poblaciones bárbaras y las sublevaciones en el seno de su ejército. En el ámbito político este fenómeno es conocido como la transición del Principado al Dominado.

Vemos que el fenómeno del culto imperial tiene su aparición y su final en un contexto similar: los conflictos internos de Roma. Así mismo, atendiendo a los cambios en la fisonomía urbanística y arquitectónica de una ciudad se pueden extraer interpretaciones que van más allá de un mero estudio arquitectónico, urbanístico o artístico dentro del ámbito escultórico. La expansión o contracción de la actividad edilicia de una ciudad sirve para explicar lo que está aconteciendo en otros ámbitos de la vida de un Estado, como puede ser la política, la economía, el campo ideológico o social.

BIBLIOGRAFÍA

- ABÁSULO, J.S., ACUÑA, P., ÁLVAREZ, J.M., ELROZA, J.C., ESTEBA, A., FERNÁNDEZ-MIRANDA, M. y MARTÍN-BUENO, M. (1980), *Obras Públicas en la Hispania Romana*. Madrid: Ministerio de Cultura. Dirección General de Patrimonio Artístico, Archivos y Museos. Subdirección General de Arqueología. pp. 7-70.
- ANDREU, J. (2006), “Apuntes en torno al Culto Imperial y a la conducta munificente de las élites en *Lusitania*”. En Nogales, T.; González, J. (eds.) *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder*. Mérida. pp. 613-637.
- BRAVO, G. (1997), “El ritual de la «proskynesis» y su significado político en la Roma Imperial (con especial referencia a la tetrarquía)”. *Gerión*, 15. Universidad Complutense de Madrid.
- CASTILLO, E. (2009), *Propaganda política en Hispania (de Augusto a Antonino Pio)*. *Reflejos urbanísticos*. Universidad Complutense de Madrid. pp. 208-221. Recuperado de <http://eprints.ucm.es/8438/1/T30764.pdf>.
- ETIENNE, R. (1974), *Le culte imperial dans la péninsule iberique d' Auguste á Dioclétien*. Paris.
- FERNÁNDEZ, F.J. (coord.) (2005), *Historia antigua de Grecia y Roma*. Tirant lo Blanch. pp. 459-564.
- FISHWICK, D. (2006), “Imperial processions at *Augusta Emerita*”. En Nogales, T.; González, J. (eds.) *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder*. Mérida. pp. 29-47.
- GARRIGUET, J.A. (1997), “El culto imperial en las tres capitales provinciales hispanas: fuentes para su estudio y estado actual del conocimiento”. Universidad de Córdoba.
- GARRIGUET, J.A. (2001), *La imagen del poder imperial en Hispania. Tipos estatuarios*. Tabularivm. Universidad de Murcia.
- GARRIGUET, J.A. (2006), “La decoración escultórica del templo romano de las calles Claudio Marcelo-Capitulares y su entorno (Córdoba). Revisión y novedades”. En Nogales, T.; González, J. (eds.) *Actas del Congreso*

- Internacional Culto Imperial: política y poder*. Mérida. pp. 299-321.
- GONZÁLEZ, J. (2006), “El origen del Culto Imperial en la Bética según la documentación epigráfica”. En Nogales, T.; González, J. (eds.) *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder*. Mérida. pp. 173-189.
- GONZÁLEZ, M. (2014), “La organización sacerdotal del culto imperial en Hispania”. Universidad de Oviedo. pp. 339-451.
- HIDALGO DE LA VEGA, M.J. (2012), *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- MACIAS, J.M.; MENCHÓN, J.J.; MUÑOZ, A.; TEIXELL, I. (2006), “Excavaciones en la catedral de Tarragona y su entorno: avances y retrocesos en la investigación sobre el Culto Imperial”. En Nogales, T.; González, J. (eds.) *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder*. Mérida. pp. 763-787.
- MANGAS, J. (2006), “El culto imperial en el noroeste de Hispania”. En Nogales, T.; González, J. (eds.) *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder*. Mérida. pp. 705-720.
- MÁRQUEZ, C.; MORENA, J.A.; CÓRDOBA, R.; VENTURA, A. (ed.) (2014), *Torreparedones -Baena, Córdoba- Investigaciones arqueológicas (2006-2012)*. Universidad de Córdoba. pp. 29-97.
- MARTÍN-BUENO, M.; JIMÉNEZ, J.L. (1983), “Municipum Augusta *Bílbilis*: un nuevo ejemplo de adopción de esquemas preconcebidos en la arquitectura romana altoimperial”. pp. 69-78.
- MIRÓN, M.D. (1996), *Mujeres, Religión y Poder: el culto imperial en el Occidente Mediterráneo*. Granada: Universidad de Granada: FEMINAE. Instituto de Estudios de la Mujer.
- NOGALES, T. (2006), “Culto imperial en *Augusta Emerita*: imágenes y programas urbanos”. En Nogales, T.; González, J. (eds.) *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder*. Mérida. pp. 447-513.
- NOGUERA CELDRÁN, J.M. (2012), *Segobriga (Provincia de Cuencia, Hispania Citerior)*. pp. 270-314.
- RODÁ, I. (2006), “Documentos e imágenes de culto imperial en la *Tarraconense* septentrional”. En Nogales, T.; González, J. (eds.) *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder*. Mérida. pp. 739-761.
- TRILLMICH, W. (2006), “Espacios públicos de culto imperial en *Augusta Emerita*: entre hipótesis y dudas”. En Nogales, T.; González, J. (eds.) *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder*. Mérida. pp. 415-445.
- VENTURA, A. (2006), “Reflexiones sobre la arquitectura y advocación del templo de la calle Morería en el *forum adiectum de Colonia Patricia Corduba*”.

En Nogales, T.; González, J. (eds.) *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder*. Mérida. pp. 215-237.

ZANKER, P. (1992), *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza Editorial.

TURRIS CAEPIONIS, ANTIGUO FARO DE CHIPIONA. UBICACIÓN Y VISIBILIDAD DESDE LA COSTA EN ÉPOCA ROMANA

M^a Soledad Gómez Muñoz
Universidad de Cádiz

RESUMEN

El estudio que aquí presentamos gira en torno al faro romano de Chipiona (Cádiz); conocido por las fuentes clásicas como *Turris Caepionis* o *Monumentum Caepionis*. Este trabajo se encuentra estructurado en dos partes claramente diferenciadas. Por un lado realizamos un esbozo sobre cuestiones generales relativas a los faros en época Antigua para, posteriormente, centrarnos en lo que nos dicen las fuentes escritas acerca de la *Turris Caepionis* y analizar las diversas interpretaciones que han hecho, de las mismas, los autores contemporáneos; proponiendo cuatro posibles ubicaciones en base a los estudios y teorías. Por otro lado, en la parte práctica, realizaremos estudios de alcance visual por medio de Sistemas de Información Geográfica (SIG), con el fin de aproximarnos a la posible ubicación y altura que pudo haber tenido dicha construcción.

Palabras clave: Faros romanos, *Turris Caepionis*, SIG, visibilidad.

ABSTRACT

This survey revolves around the Roman lighthouse of Chipiona (Cadiz), it is known as *Turris Caepionis* or *Monumentum Caepionis* in the sources. This work is structured in two parts. On the one hand, we make a sketch relating to lighthouses in the Ancient and then we focus on what written sources tell us about *Turris Caepionis* and analyze the various interpretations of contemporary authors, they propose four possible locations. On the other hand, we will study visual range through Geographic Information Systems (GIS), in order to approach the possible location and height that the lighthouse could have had.

Keywords: Roman lighthouse, *Turris Caepionis*, GIS, visibility.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se enmarca en una Tesis Doctoral, que se viene desarrollando desde el pasado año 2015, la cual se titula *Referentes para la Navegación en la costa de Cádiz en época romana. Un acercamiento interdisciplinar. (El caso de la Bahía de Cadiz)*. Esta constituye un estudio del paisaje costero gaditano en la Antigüedad, centrándose

sobre todo en la Bahía de Cádiz, con el propósito de identificar todos aquellos elementos, tanto naturales como de origen antrópico, que actuaron como referente para la navegación.

El estudio que aquí presentamos se centra en cuestiones relacionadas con los faros en la Antigüedad y más concretamente con el antiguo Faro de Chipiona (Cádiz), si bien no pretende ser un estudio en profundidad en cuestiones referentes a la funcionalidad o morfología.

Como ha sido mencionado en líneas anteriores, se ha estructurado este trabajo en una parte teórica y otra más práctica. El propósito de la parte teórica es realizar un esbozo sobre sus orígenes, funcionalidad o morfología, tomando como fuente los trabajos ya publicados, que suponga una base sobre la cual asentar nociones un poco más novedosas de lo que supuso el faro de Chipiona en el mundo Antiguo; que como sabemos, hoy en día es uno de los más importantes en España. La parte práctica toma como referente el trabajo publicado de Mar Zamora Merchán¹. Este apartado tendrá como fin, entre otros, realizar un estudio de visibilidad costera mediante SIG en dos enclaves del litoral chipionero donde, tradicionalmente, los autores tienden a ubicar el antiguo faro. De tal modo podremos evaluar qué entorno cubre mejor las necesidades del navegante que se aproxima al estuario del Guadalquivir desde ambos lados de la embocadura.

El motivo por el cual se ha tomado la decisión de aplicar un estudio de esta índole al antiguo Faro de Chipiona, se debe a la escasez de información que disponemos de él. Consideramos que un enclave como Chipiona, por su situación estratégica en la entrada del Guadalquivir (vía natural hacia el interior), por su papel en el tráfico marítimo, hito geográfico citado por las fuentes, por la tradición marítima de su pueblo y por la cercanía y relación que posiblemente mantendría con *Gades*, amerita tener un estudio de mayor calado de ese famoso faro cuya denominación le concedió el actual nombre a la localidad.

LOS FAROS EN LA ANTIGÜEDAD

Desde tiempos remotos, nuestras costas han sido testigos de innumerables travesías en las cuales el hombre no temía aventurarse. Como sabemos, y lo tenemos bien documentado por medio de diversas fuentes, existen muchos aspectos relacionados con la navegación en la Antigüedad (Gianfrotta, Nieto, Pomey y Tchernia, 1997) que han generado importantes debates referentes a los diferentes métodos de navegación, ya fuese la travesía de corta o prolongada duración. Uno de los elementos que ha perdurado en el

1. Trabajo publicado en *CuPAUAM* en el año 2011 y titulado La altura de los faros en época romana en relación con su visibilidad marítima. El faro de *Brigantium* y el posible Faro de la Campa de Torres (Gijón). El trabajo se basa, grosso modo, en realizar un estudio para comprobar si existe relación en la altura de los faros en la Antigüedad con el campo de visibilidad máxima del navegante, tomando como ejemplos el Faro de *Brigantium*, el Faro de Campa de Torres y el Faro de *Gades*.

tiempo y que auxiliaba en la orientación en alta mar a la nave con respecto a la costa, son los faros. La visibilidad de la costa desde el mar desempeña un papel fundamental en la navegación marítima, y de ahí se deriva la necesidad de este tipo de dispositivos.

Mucho se ha especulado sobre el origen etimológico de la palabra “faro”, el cual parece derivarse de la famosa isla de Pharos en donde se localizó el mítico Faro de Alejandría, construido por Sóstratos de Cnido en el 280 a.C. (Morillo y Fernández, 2009, p. 16; Martínez, 1990, p. 68). Pero centrándonos en el aspecto más práctico, es decir, la estructura en sí, tenemos constancia de que han sido, y hoy en día son, importantes hitos en la navegación, los cuales parece que existieron desde mucho antes de la época helenística o romana ya que, según apuntan estudios, los fenicios y cartagineses encendían hogueras en torres vigías que eran levantadas en puntos destacados de la costa (Naval, 2013:9; Reddé, 1979, p. 846).

Tal y como señalan diversos autores, entre ellos Julio Martínez Maganto (1990, p. 68) y Manuel Durán Fuentes (2011, p. 1), el sistema más rudimentario consistiría en realizar desde un punto elevado, y de gran dominio visual, señales luminosas mediante fuegos con el fin de advertir al navegante la ubicación de un lugar seguro para fondear. Era una indicación para la navegación a modo de elevadas torres con algún distintivo -cuya morfología mencionaremos en líneas posteriores- que indujese al navegante una cierta orientación con respecto a la costa; pero el verdadero problema llegaría en el momento de realizar viajes nocturnos, de tal modo se comenzó a usar las hogueras en las cimas de estas torres para que permitiese su ubicación durante la noche (Naval Molero, 2013, p. 8; Morillo y Fernández Ochoa, 2009, p. 16).

Previamente al uso de los faros, los navegantes antiguos emprendían sus viajes basándose únicamente en las referencias costeras más singulares que le permitieran corroborar la singladura y volver a repetirla posteriormente (Corré, 2015). Estos puntos en la costa normalmente eran accidentes naturales² (cabos, islas, promontorios, ensenadas, estrechos, etc.)³. En cambio, algunos cabos, que eran visibles en los itinerarios de cabotaje, se encuentran ocultos por el relieve y no son del todo reconocibles para los navegantes que se aproximan desde altamar; por eso la implantación de torres señalizadoras resuelven este problema (Christiansen, 2014, p. 233). Conforme se fue desarrollando la navegación en la Antigüedad, fue necesaria la construcción de estas torres en lugares concretos.

Tal y como muchos autores apuntan, la creación del faro tuvo una finalidad militar y a la vez marítima. En el aspecto militar, estas torres se establecían en lugares

2. Tema cuestionado por Martínez Maganto (1990, p. 70) pues afirma que la navegación antigua no sólo dependía de los accidentes costeros como alternativa para el cabotaje, sino que las condiciones climáticas y otros métodos para la orientación como la suelta de aves a bordo que adquirirían a veces más valor para el navegante.

3. Homero (La Ilíada, XVIII, 207-214) “...al ponerse el sol encienden muchos fuegos, cuyo resplandor sube a lo alto, para que los vecinos los vean, se embarquen y les libren...”

con una gran capacidad de observación y estrategia que permitiese asegurar las tareas de vigilancia y control sobre las fronteras naturales, las cuales a menudo eran los puntos débiles, como es el litoral (Christiansen, 2014, p. 233; Falcón, 1989, p. 19). Por otro lado, estas construcciones también poseían un valor ofensivo, pues a veces estas torres, que iluminaban y alertaban de peligros, eran ubicadas en lugares concretos para atraer a las fuerzas enemigas a puntos hostiles de la costa. Desde la perspectiva marítima, sabemos que poseía numerosas funciones, entre ellas: facilitar la orientación, señalar lugares seguros para el fondeo o balizar entradas a puertos o ríos. Pero dentro de esta concepción es necesario ir con cautela, pues existe una confusión interpretativa del uso de los mismos en la Antigüedad⁴ y en el mundo Moderno- Contemporáneo (Bernal, 2009, p. 87). En el mundo Antiguo, hay que tener en cuenta las limitaciones para la navegación como son: navegar sin perder de vista la costa, evitar la navegación nocturna, sortear acantilados y rompientes llegando incluso a preferir alejarse de la costa (Morillo y Fernández Ochoa, 2009, p. 28). Todo ello induce a pensar que el faro era un elemento cuya función era atraer y avisar al navegante de la llegada al puerto y por tanto, a la ciudad, de ahí que su ubicación casi siempre fuera en el *portus* o en sus inmediaciones. En cambio, en el mundo Moderno, el concepto de faro era distinto y más próximo al concepto que tenemos hoy en día, pues un faro es un hito que alerta de la presencia de zonas no aptas para la navegación en las cercanías y aconseja cautela, sobretodo, en los viajes nocturnos. El concepto moderno de faro se fue configurando a lo largo del s. XVIII; en general estos nuevos dispositivos se construyeron sobre antiguas torres vigías (Falcón, 1989, p. 18)

Respecto al emplazamiento de estas construcciones, al igual que sucede en la actualidad, eran lugares de vital importancia y necesidad desde el punto de vista marítimo. Debemos recordar que eran dispositivos que jalonaban la costa y establecidos para auxiliar al navegante. Pero hay puntos concretos en los cuales se hacía extremadamente necesario erigir un faro. Como es el caso de los faros que balizan los puertos haciendo segura su entrada, de ahí que se situaran en la zona más visible desde el mar (diques artificiales, avanzadillas o islotes que protegían la entrada al puerto, como es el caso del Faro de Alejandría)⁵ (Martínez Maganto: 1990, p. 72). Al igual que en los puertos balizaban la entrada a un lugar seguro de atraque, también se situaban faros en las entradas a estuarios o rías (como es el caso de la *Turris Caepionis* (Chipiona), caso que

4. Los faros también eran una señal de prestigio para la ciudad portuaria, era una actividad edilicia fruto del gran desarrollo comercial y marítimo que gozaba el enclave, símbolo de éxito empresarial, y al mismo tiempo actuaba como elemento que llamaba la atención al comerciante, pues el hecho de poseer un faro, independientemente de tranquilizar al navegante en el momento de realizar la maniobra de atraque en el puerto, hacía mucho más atractiva la costa que a primeras no lo era (Christiansen: 2014, p. 236).

5. Plinio (H.N., XXXVI, 18,1): ... “Este faro utilizado para señalar a los buques, por el fuego, en su marcha nocturna, los bajos fondos y la entrada del puerto...”

seguidamente analizaremos)⁶ (Martínez Maganto, 1996, p. 136) (Fig. 1). Los faros no solo actuaban como señales de balizamiento, sino que también, como hemos dicho en líneas anteriores, alertaban de áreas de peligros como escollos o zonas que sobresalían de la costa como determinados cabos o pequeñas penínsulas (Torre de Hércules, Faro de *Brigantium*), en estrechos donde la navegación se dificulta (Bernal, 2009, p. 102), también en lugares de relevante estrategia o incluso en puntos de aguada (Christiansen, 2014, p. 230-235). Como la finalidad principal de un faro es que tenga el mayor dominio visual posible, también se aprovechaba la altura de montañas o promontorios cercanos a la costa para potenciar todavía más ese carácter señalizador (Corré, 2015).



Figura 1. Fachada principal del faro de Chipiona actual. Fotografía propia.

La existencia de estos dispositivos queda más que evidente gracias a la información arqueológica, literaria e iconográfica, las cuales nos acercan cada vez más a resolver cuestiones sobre su ubicación, funcionalidad y características edilicias. Pero desafortunadamente, o bien, no disponemos de un gran volumen de registros arqueológicos⁷, o las fuentes escritas generan amplios debates y no son del todo esclarecedoras.

6. Estrabón (Geografía, III, 1.9). “...también se alza la Torre de Cepión sobre unas rocas batidas por las olas, construida de manera admirable, como el faro, para la salvación de los navegantes...”

7. En todo el ámbito del Mediterráneo únicamente disponemos de registro físico de una veintena de antiguos faros aproximadamente. (Bernal, 2009, p. 87).

La información arqueológica, si nos referimos a restos constructivos in situ, es relativamente escasa, y ofrecen vagos detalles sobre las características edilicias y morfológicas de los faros⁸. En cambio los elementos de cultura material que presentan iconografía (mosaicos, pinturas, relieves, monedas, etc.) son documentos de gran relevancia para conocer estas estructuras a pesar de la problemática de que estas representaciones no siempre fuesen fieles a la realidad constructiva, es decir, muchos monumentos representados no reproducen el modelo original (Reddé, 1979, p. 863) o persiguen un determinado modelo constructivo, un estereotipo iconográfico a imitación del Faro de Alejandría⁹. Este determinado modelo, seguido por la mayoría de las representaciones, se basa en una serie de cuerpos decrecientes coronados o bien por un habitáculo donde tenía lugar el fuego o bien por una escultura (Bernal, 2009, p. 87). En relación a este tema, no hay que olvidar la controversia existente desde Thiersch (1909), Reddé (1979, p. 846) y posteriormente J. Christiansen (2014, p. 231) en torno a este prototipo iconográfico, ya que afirman que los vestigios que se conocen tanto de faros como torres antiguas parecen demostrar que no persiguen un modelo constructivo específico; ejemplos bien documentados como son los faros de Mauritania Cesarea, Alejandría, el faro del Puerto de Ostia o el de Gades, muestran la intención de esa superposición de niveles pero no la difusión de un “edificio arquetipo” por todo el ámbito del Mediterráneo. A nuestro juicio creemos que las características arquitectónicas de un faro pueden estar condicionadas por las particularidades fisionómicas del enclave donde se va a erigir e incluso las necesidades que pueda plantear el buen funcionamiento del mismo.

Respecto a las fuentes escritas, coincidimos con la opinión de otros autores como Martínez Maganto (1990) relativa a la problemática que caracteriza a este tipo de fuentes en el tema en cuestión, ya que son muy dispersas y la información que nos transmiten es escasa para afrontar cuestiones de carácter técnico. Son varios los autores clásicos que entre sus textos, de forma directa o indirecta, hacen mención a esas señales costeras que ayudaban al navegante en su ruta, pero para afrontar un estudio acerca de los faros, propiamente dicho, disponemos de breves citas en obras de carácter científico y descriptivo, como las obras de Plinio, Mela o Estrabón. Pero en ocasiones, la realidad que nos quieren transmitir estas obras puede ser representativa y no real, puesto que a veces hacen alusión a noticias indirectas y no son observaciones ni experiencias propias del autor.

8. No vamos a incidir en los aspectos puramente morfológicos ni tipológicos dada la extensión del tema y el gran volumen de publicaciones sobre ello. En este caso podremos recurrir a obras de diversos autores, los cuales han tratado con profundidad el tema (Castagnoli, 1960; Martínez, 1990 y 1996; Christiansen, 2014).

9. Según las fuentes, uno de los monumentos de mayor esplendor y magnitud de la Antigüedad, considerado una de las Siete Maravillas del mundo antiguo de 90-100m de altura aproximadamente construido en forma escalonada. (Giardina, 2010, p. 2)

Ocasionalmente estos testimonios pueden verse envueltas en polémicas al no poderse discernir correctamente los hechos que son auténticamente reales de los que son producto de la imaginación del autor como por ejemplo Homero¹⁰ o Hesíodo.

Vista la dificultad de estudiar los faros a partir de las fuentes literarias, en ocasiones, facilita considerablemente la tarea el hecho de consultar fuentes escritas de época medieval dado que gozan de mayor credibilidad por su proximidad temporal. En este apartado hay que destacar la labor de autores contemporáneos como A.T. Fear (1993) ya que realizó un magnífico estudio sobre el faro de Gades (*Tower of Cadiz*) partiendo de la recopilación documental del medievo; o también Ordóñez Águila (1993) el cual presentó en el II Congreso Peninsular de Historia Antigua un trabajo titulado *El Faro de Gades y las fuentes medievales*.

¿QUÉ SABEMOS SOBRE LA TURRIS CAEPIONIS?

El famoso y citado por las fuentes¹¹, *Turris Caepionis* o *Monumentum Caepionis*, constituye la antigua torre – faro que se erigía en el litoral chipionero, justamente en la desembocadura del Guadalquivir.

Cronológicamente el primer autor que nos menciona el antiguo faro, en una obra dedicada a la descripción de la costa antigua, es Estrabón (*Geografía*, III, 1,9) denominándolo *Kaipionos Pyrgos* (*Caipionis Turris*), el autor inserta este topónimo dentro de una descripción del litoral, en donde detalla lo siguiente:

“...Tras pasar el llamado Puerto de Menesteo y el estero de Asta y Nabrisa, inmediatamente después viene la desembocadura del Betis, que se bifurca en dos ramales; la isla configurada por las bocas delimita un litoral de cien estadios. Allí en algún lugar se encuentra el Oráculo de Menesteo, también se alza la Torre Cepión sobre unas rocas batidas por las olas, construida de manera admirable, como el faro, para la salvación de los navegantes: pues los aluviones arrastrados por el río forman bajíos y el espacio situado delante está repleto de escollos, de manera que era necesaria una señal bien visible...”

Le sigue Pomponio Mela (*Chorografía*, III, 4) que nos presenta el antiguo faro, a nuestro parecer, de una forma un poco más escueta que Estrabón. Lo hace de una forma muy directa:

10. Homero (La Iliada, XIX, 349) “...y embrazó el grande y fuerte escudo cuyo resplandor semejaba desde lejos al de la luna. Como aparece el fuego encendido en un sitio solitario en lo alto de un monte a los navegantes que vagan por el mar...”. Puede llevar a la confusión del verdadero sistema de iluminación que podrían tener, pues en esta cita compara el haz de luz que puede desprender las hogueras estratégicamente colocadas en puntos elevados, con la luz que se puede percibir con el reflejo del sol sobre una superficie metálica o lo suficientemente pulida.

11. Estrabón (*Geografía*, III, 1,9); Mela (*Chorografía*, III, 4).

“... En el primer golfo está el puerto que llaman Gaditano y el bosque al que llaman Oleastro, después la fortaleza de Ébora en la costa y lejos de la costa la colonia de Hasta. Fuera está el ara y templo de Juno, en el mismo mar el sepulcro de Cepión, colocado en un escollo más que una isla...”

La interpretación de estos testimonios resulta crucial para poder elaborar un discurso crítico sobre el que asentar diferentes propuestas de localización de la *Turris Caepionis*. En general ambos autores lo ubican en el Golfo de Cádiz, en la desembocadura del río Betis (Guadalquivir). Quizá la descripción que ofrece Estrabón resulta un poco más detallada desde el punto de vista geomorfológico de la desembocadura; pues apunta que su cauce está dividido en dos brazos por una isla, y junto a uno de estos brazos, según Chic García (1990, p. 127), se habría situado el famoso faro, para facilitar la entrada. En cambio, Mela nos lo representa sobre un peñasco o escollo.

Muchos autores comparten la teoría que interpreta el emplazamiento del faro romano sobre una antigua isla en plena desembocadura (Christiansen, 2014, p. 233). Sin embargo, parece que adquiere más peso el hecho de ubicarlo sobre un saliente o escollo que estaría unido a tierra firme¹². Existen varios argumentos que podrían justificar esta última interpretación, como el que aporta el investigador García Romero (2010, p. 163). Una explicación desde el punto filológico, puesto que el autor, a grandes rasgos, expone que no existe razón por la cual defender el hecho de que estuviera en una isla, pues, tras un análisis del texto clásico, interpreta que en Estrabón, la torre-faro, se sitúa sobre un peñasco bañado por las olas a ambos lados (*epi petras amphiklystou*) y no alrededor (*periklystou*). De tal modo, estaríamos ante un error en la traducción.

Según la tradición local, e hipótesis defendidas por muchos investigadores (Maganto, 1990, p. 82; Bernal, 2009, p. 103; Chic, 1994, p. 61), esta torre-faro¹³ fue mandada a construir por el cónsul Q. Servilio Caepio, quien dirigió la guerra contra Viriato (140-139 a.C.). Si este hecho fuera del todo cierto, estaríamos ante el faro más antiguo de Hispania.

En el comienzo de este apartado, nos referimos a la *Turris Caepionis* como torre-faro, ya que no está muy claro en las fuentes cuál fue su verdadero cometido. Ya conocemos la doble funcionalidad que aparentemente adquirieron estos dispositivos (militar y marítimo), los cuales, también se les ha intentado involucrar en un contexto de conquista o guerra, a modo de trofeo (Christiansen, 2014, p. 233). Este podría ser el caso de la *Turris Caepionis* mandada a construir como señal de triunfo y victoria¹⁴; y que a su vez actuó como un hito del paisaje muy distintivo que funcionó como referente.

12. Esta teoría será la que incentive a muchos investigadores a ubicar el faro en la Piedra de Salmedina y en otros puntos del litoral de Chipiona.

13. Más adelante veremos la controversia que existe en torno a la existencia de un verdadero faro o solamente fue una torre construida con diversos fines.

14. Recordemos lo que la tradición nos cuenta de que fue mandada a construir por Q. Servilio Cepión en el marco de las guerras lusitanas.

Este apunte ya nos la daba García y Bellido¹⁵, ya que el famoso Faro de *Gades*, dado que las dimensiones del monumento, era señal de un acontecimiento importante a nivel municipal. Este tipo de construcciones las podemos ver reflejadas en el caso del *Tropaeum Augusti*, mandado a construir por Augusto como señal de victoria en los Alpes o también con el *Tropaeum Traiani* en Adamclisi (Bucarest); solo que estos dos últimos casos no se encuentran en un contexto marítimo.

Queda constancia de la ardua tarea de los investigadores por intentar dar una verdadera ubicación a la *Turris Caepionis*. Hoy en día parece imposible otorgarle una localización exacta, puesto que carecemos de cualquier tipo de vestigio arqueológico que nos permita confrontar con lo que las fuentes clásicas nos transmiten, y que a su vez tampoco son del todo aclaratorias. Tras la interpretación que se ha hecho de las mismas, se han propuestos hipotéticos enclaves en los cuales estaría edificado y que a continuación pasaremos a exponer.



Figura 2. Mapa de ubicación de los posibles lugares para la *Turris Caepioni*. (Chipiona, Cádiz). Imagen: Ortofotografía del Plan Nacional de Ortofotografía Aérea (PNOA). 2010. Instituto Geográfico Nacional.

Muchos investigadores, inclusive Schulten¹⁶ y apoyados por la tradición local también, han ubicado el antiguo faro en la actual Piedra de Salmedina (Maganto, 1996, p. 135; Naval, 2013, p. 18) (Fig. 2). Esta piedra, hoy en día, es un arrecife que se localiza frente a las costas de Chipiona y desembocadura del Guadalquivir a unos 2,5 km aproximadamente, la cual solo es apreciable en bajamar, y, dado su emplazamiento, es una auténtica trampa para las naves. A priori, este enclave parece coincidir con la

15. García y Bellido. (1951). *Icosae Gades*. BRAH 129.

16. En su obra *Tartessos*, traducido por Manuel García Morente. Centro de Estudios Andaluces. Editorial Renacimiento. 2006. Sevilla, p. 204.

descripción que nos hacen las fuentes clásicas, puesto que a pesar de que hoy ofrezca ese carácter aislado, no presentaba esta misma fisionomía hace 2000 años. Este actual arrecife era el extremo de una península de 3 km de longitud como se ve por los arrecifes que hay entre Salmedina y Punta del Perro¹⁷ y son muestras del considerable avance del mar en este sector de la costa (Naval, 2013, p. 18). Incluso la tradición local recoge que la antigua población de Chipiona se situó en terrenos de lo que es hoy la Piedra Salmedina. Por otro lado, los testimonios de los lugareños, aseguran que a finales del s. XIX los propios habitantes de Chipiona iban a Salmedina a pescar o mariscar caminando en momentos donde la bajamar descubría toda la superficie sumergida, cosa que hoy es imposible (Naval, 2013, p. 133; Maganto, 1990, p. 82). En resumen, tal y como apunta Juan Luis Naval Molero, cronista de la Villa de Chipiona, si en poco más de un siglo el avance del mar ha sido en esa proporción, en 2000 años es más que probable que tras los fenómenos geológicos, la erosión y el arrastre de sedimentos de las corrientes del río hayan modificado el paisaje.

A lo largo de la historia de la investigación, se ha propuesto otros enclaves también característicos de la localidad y en plena línea de costa; en este caso nos centramos en la localización del actual Santuario de Nuestra Señora de Regla¹⁸ (García, 2010, p. 161) (Fig. 2), para esta hipótesis el enclave sería especialmente adecuado ya que se situaría en un saliente junto a la desembocadura del gran río, posición estratégica ya que alerta del peligro rocoso de Salmedina. También juega un papel importante la sacralidad que hoy en día posee la zona al hallarse un santuario cristiano. Este hecho puede hundir sus raíces desde tiempos remotos. El hecho de ubicar un faro en esta posición desempeñaría una doble función, por un lado ser el centro religioso de carácter marítimo y por otro lado sería una estructura que alberga la luz que guía a los navegantes. García Romero (2010, p. 161) vincula la existencia del faro con el santuario de la diosa *Phosphóros (Lux Dubia)*, mencionado por Estrabón (*Geografía*, III, 1, 9) ya que la interpretación que se hace de este topónimo es el de un santuario de la diosa lucero, luz divina que guía a los navegantes identificado con la luz de un faro.

Posiblemente la actual Punta del Perro (Fig. 2) zona donde hoy en día se ubica el actual faro (Fig.1), sería un lugar idóneo para ubicar la *Turris Caepionis*, ya que el lugar goza de una perspectiva estratégica porque señala debidamente la entrada rocosa de Salmedina, sin ser un punto totalmente avanzado de la costa.

Por último tenemos la hipótesis lanzada por Naval Molero, el cual destaca la formación rocosa llamada Siete Brazas (Fig. 2) como posible ubicación de la antigua torre. Esta aglomeración se encuentra en una plataforma rocosa sumergida, a 6 m de

17. Este topónimo hace alusión a la peligrosidad de la zona, pues, según los marineros, cuando un barco encalla en este punto la nave queda destrozada como si un bocado de un perro se tratase.

18. <http://www.diariodejerez.es/article/opinion/768339/noticias/historicas/sobre/faro/chipiona.html> (26/11/2015)

profundidad, frente a la costa y muestra una apariencia similar a la de una aguja en mitad de una zona cuyo fondo marino es llano. Este elemento podría ser objeto de estudio, puesto que no existe ninguna cadena montañosa cercana que se infiera en el mar, de modo que resulta un poco desconcertante la forma de aguja que presenta. Por su parte, el autor denuncia en su obra la ausencia de estudios detallados de la piedra Sietebrazas puesto que por medio de inmersiones submarinas se ha comprobado que esta piedra, antes contemplada de origen natural, forma parte de una construcción artificial; hecho que no se ha comprobado científicamente (Naval, 2013, p. 18) (Fig. 2).

A pesar del amplio abanico de posibilidades que aquí hemos presentado, continúan surgiendo dudas e interrogantes, pues seguimos sin contar con una base sólida y clara. Para comenzar, nos seguimos preguntando ¿dónde estuvo realmente el antiguo faro? Consideramos oportuno que para dar respuesta a esta cuestión es imprescindible concederle a los estudios geomorfológicos del litoral una posición importante puesto que conocer el comportamiento de la costa ante el paso del tiempo y llegar a conocer la paleocosta, nos ayudará a entender mejor el entorno en donde podría haberse localizado el faro aproximándonos a las necesidades del navegante de la época. Obviamente el paisaje de la desembocadura del Guadalquivir y el litoral de Chipiona no presentaba la misma morfología que vemos actualmente. Diversos estudios¹⁹ geoarqueológicos, arqueológicos, topográficos y toponímicos se han llevado a cabo en torno a la desembocadura del Guadalquivir y en toda el área conocida como las Marismas del Bajo Guadalquivir, cuya finalidad era aproximarse a la fisionomía de la costa en la Antigüedad. Es preciso apuntar la profunda transformación, de origen natural y antrópico, que han sufrido las áreas depresionarias que jalonan toda la costa Atlántica de Andalucía, entre ellas el Guadalquivir. El conjunto que aquí nos compete es el ya denominado las Marismas del Guadalquivir. Este ente geográfico, en tiempos prehistóricos y protohistóricos, conformó una amplia bahía atlántica que posteriormente, en el cambio de Era, constituyó un lago o laguna litoral de la cual dan cuenta las fuentes literarias conocido como *Lacus Ligustinus*²⁰. Esta amplia laguna fue colmatándose por los aportes fluviales del propio lago, por actividades puramente de origen antrópico como es la deforestación y también por las fluctuaciones eustáticas que han tenido lugar a lo largo de la historia, generando paulatinamente el paisaje que hoy contemplamos (Caro, 2001-02, p. 21- 22).

Al igual que ocurre con el paisaje antiguo de la desembocadura del Guadalquivir, el entorno del litoral de Chipiona también se ha visto alterado en los últimos siglos, y por ello también se han llevado a cabo estudios con el propósito de conocer la evolución

19. Como ejemplos tenemos: Ferrer Albelda, E. (2012). Confusiones contemporáneas sobre geografía antigua. A propósito del Sinus Tartesii y del Lacus Ligustinus. *SPAL*, 12.

Roos, A.M., Schulz, H.D., Arteaga, O. Schulz, H. (1995). El problema del Lacus Ligustinus. Investigaciones geoarqueológicas en torno a las marismas del bajo Guadalquivir. *Tartessos: 25 años después, 1968-1993*. Jerez de la Frontera.

20. Avieno (*Ora Maritima*, vv. 283-303).

geomorfológica y búsqueda de la paleocosta hoy sumergida (Morales y Lozano, 2013, p. 5). Como mencionamos, el litoral es un medio cambiante y la evolución morfológica costera está sujeta a los continuos cambios del nivel del mar y a los movimientos tectónicos. Por ejemplo una transgresión marina provoca erosión, retroceso de playas y expansión de zonas inundables como las marismas, pero a lo largo de la historia se han sucedido continuas fluctuaciones eustáticas lo que ha generado que muchos asentamientos antes de carácter litoral, hoy en día se encuentran descontextualizados. Según los estudios, la erosión marina en este tramo costero parece ser un proceso prolongado en el tiempo y en el espacio. En concreto, el tramo costero entre Sanlúcar de Barrameda y Chipiona está sujeto a un continuo proceso de erosión y vulnerable al retroceso del litoral; este proceso está asociado a la orientación del tramo costero pues está expuesto a los temporales energéticos atlánticos y por la disminución de los aportes sedimentarios del río que hoy en día se ven mermados por la proliferación de embalses en su cuenca; puede que en época Antigua sí recibiera mayor cantidad de sedimentos fluviales que también colaboraban en el proceso de colmatación del antiguo estuario (Domínguez, Gracia y Anfuso, 2007-8, p. 110). Sin embargo, la información arqueológica del litoral se pronuncia de manera concluyente sobre la transformación en general, pues permanecen asentamientos prehistóricos típicamente costeros y ninguna instalación litoral de época romana se encuentra totalmente sumergida (es el caso del yacimiento de la Villa de las Canteras) (Ramos y Riesco, 1983, p. 385 y 386).

Conociendo la vulnerabilidad del litoral ante todos los agentes erosivos, la hipótesis planteada por muchos investigadores que ubica el faro en la Piedra Salmedina (Fig. 3), no resultaría descabellada; pero en este caso contamos con los resultados de profundos análisis geomorfológicos a los que se ha sometido la costa. Junto a todos los estudios realizados habría que añadirles el hecho de la existencia de una zona de canteras en las cercanías, lo que aceleraría el proceso de aislamiento de la piedra en sí. Este enclave también se considera punto estratégico por toda la peligrosidad que existe en torno a él y a su vez, la altura de un dispositivo actuaría como elemento fundamental para la enfilación que permitiera tomar rumbo hacia el río, pues no existe en las proximidades ningún promontorio sobresaliente que actúe como tal²¹.

Respecto a la tendencia de ubicarlo en el actual Santuario de Regla, tampoco sería una suposición muy desacertada, puesto que estaría ubicado relativamente cerca de la Punta del Camarón, un saliente de la costa, punto que señala los peligros de los escollos y bajos posteriores (Fig. 4). En relación al carácter sagrado que envuelve la zona; seguramente la fundación de santuarios costeros en lugares referenciales para la navegación pudo tener, entre otros fines, la de constituir marcadores relevantes de las

21. Recordemos que estamos ante zonas con unas cotas muy bajas al ubicarse en plena desembocadura del Guadalquivir.

rutas. Los fuegos sagrados identifican los hitos costeros dejados atrás; sistema que en Hispania parece mencionarse en Estrabón (*Geografía*. III, 1,4)²².

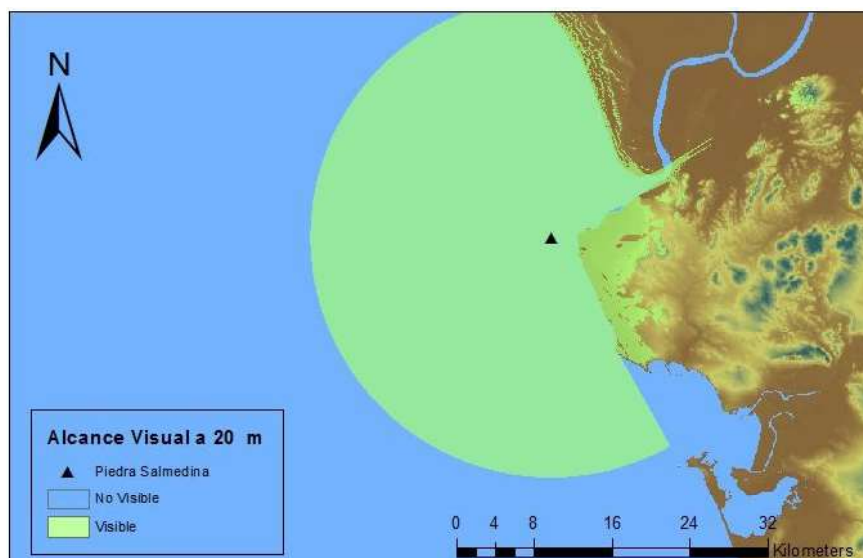


Figura 3. Visibilidad costera de la *Turrus Caepionis* ubicada en la Piedra Salmedina. Amplitud de la visibilidad del faro considerando una altura ficticia de la torre de 20 m).

También cuenta con mucha aceptación la teoría de ubicar el faro romano en la Punta del Perro. Actualmente, el papel que juega el faro es el de marcar la recalada a las embarcaciones en el fondeadero de El Perro para tomar rumbo y remontar el río, pero a su vez, también avisa a las embarcaciones del peligro que constituye el bajo de Salmedina. Además, el peligro en esta zona se incrementa por las turbulencias que se originan al entrar en contacto las corrientes que bajan del río con el Océano Atlántico (Naval, 2016, p. 15). De la misma forma, los primeros habitantes de la localidad eran conscientes de la necesidad de instaurar un dispositivo elevado que alertara a los navegantes. Si tuviéramos algún dato que nos permitiera corroborar el hecho de que la *Turrus Caepionis* se hallara en el mismo sitio donde hoy en día se alza el actual faro de Chipiona²³, construido a finales del

22. En esta cita, el autor hace referencia a un santuario dedicado a Heracles en el Promontorio Sagrado (tradicionalmente identificado con el Cabo San Vicente). Pero retomando el tema de la geomorfología, desconocemos que este saliente en la costa existiera en época romana o cualquier otro hito geográfico relevante.

23. Posiblemente guarda relación la ubicación del actual faro con el romano. A modo de dato, en 1853 cuando se redactó el Proyecto de Construcción del faro se propusieron tres posibles emplazamientos: Bajo de Salmedina, Restinga del Perro y la Hacienda de la Breva. De estos tres, dos se desestimaron por diversas causas. Primeramente en la Piedra Salmedina era inviable realizar un proyecto de ésta índole debido a los daños que le generaría a la estructura las subidas y bajadas del mar. En la Hacienda de la Breva tampoco era posible dado que este punto se encuentra a una

siglo XIX, estaríamos ante un caso de correlación referente a su ubicación. En ocasiones, la importancia y la utilidad estratégica de un enclave determinado le otorgan importancia al mismo y por esas características, son reutilizados estos lugares posteriormente; este hecho es síntoma de una prolongada dimensión diacrónica y le concede un importante valor patrimonial.

De forma independiente a las diferentes posturas ya presentadas, nos resulta interesante, a su vez, conocer la existencia de restos arqueológicos de época romana en zonas colindantes que nos permitieran confirmar la realidad de un asentamiento de tal envergadura en donde fuese necesaria la construcción de un faro.

Recordamos que la construcción de un faro no es un hecho aislado, sino que normalmente forma parte de un conjunto de edificaciones portuarias que se instauran en enclaves donde el tráfico marítimo es muy asiduo y es sinónimo de riqueza económica del asentamiento. Como sabemos, debido a su situación estratégica, Chipiona se ha visto favorecida por el asentamiento humano desde tiempos remotos, anclados en el ámbito de la desembocadura del Guadalquivir. Esta región se ve favorecida por el tráfico costero marítimo que origina una gran actividad comercial, y queda atestiguado por los yacimientos romanos que se encuentran diseminados por todo el término municipal, como Las Canteras, el Alfar del Olivar, Montijo o Loma alta²⁴, que abalan un asentamiento de tal dimensión como para que fuera posible la construcción de un faro.

Como primeras conclusiones podemos decir que disponemos de una variedad de propuestas, todas ellas argumentadas pero carecen de ese elemento de peso que otorga la aceptación unánime que mencionamos al comienzo, y es el apoyo arqueológico. En este caso los estudios geomorfológicos pueden cubrir algunas lagunas de información, pero aun así desconocemos con detalle la evolución del paisaje marítimo. Confiamos en que el ejercicio práctico pueda esclarecer algunas cuestiones de carácter funcional.

milla de la costa a pesar de ser uno de los puntos más altos al encontrarse a 73 m sobre el nivel del mar, pero la lejanía con la costa hacía temer por la intensidad de la luz para los navegantes. De modo que se erigió en la restinga del Perro, punto dominante de la costa. (Falcón, 1989, p. 52-54)

24. Ver Ramos Millán, y Riesco García (1983). La villa romana de las Canteras (Chipiona, Cádiz). Procesos formativos y transformativos del registro arqueológico e inferencias preliminares del asentamiento. *CPAG*, Vol. 8. Granada.

Ramos Millán y García Vargas (2003). El alfar romano de El Olivar (Chipiona). De la investigación arqueológica al contexto histórico. Actas del Congreso Internacional *FIGLINAE BAETICAE. Talleres alfareros y producciones cerámicas en la Bética romana (ss. II a.C - VII d.C.)*, Universidad de Cádiz, Noviembre 2003, B.A.R., inl. ser., 1266; Oxford.

ANÁLISIS DE VISIBILIDAD MEDIANTE SISTEMAS DE INFORMACIÓN GEOGRÁFICA (SIG)

Este epígrafe supone la parte más práctica del estudio. A grandes rasgos, lo que pretendemos es realizar un estudio de visibilidad marítima en dos enclaves actuales de la costa de Chipiona; puntos que, según las diversas teorías sobre el emplazamiento del antiguo faro, gozan de mayor apoyo por los investigadores, y, los cuales, nos parecen los lugares más idóneos para erigir un dispositivo que actúe como demarcación marítima. Estos puntos son: Piedra de Salmedina y el Santuario de Nuestra Señora de Regla. La finalidad de esta parte práctica del trabajo es intentar alcanzar unos objetivos previamente establecidos, todos ellos destinados a arrojar un poco de luz a la enigmática localización de la *Turris Caepionis*.

El principal objetivo consiste en dejar patente, una vez más, la utilidad de los SIG en estudios de carácter arqueológico e histórico. En las últimas décadas hemos sido testigos del incremento de publicaciones en las que se realizan análisis espaciales gracias a la aplicación del SIG. Este es un instrumento de trabajo, el cual, a veces no somos realmente conscientes del verdadero potencial que posee. Pueden llegar a ser muy útiles en el campo de la Arqueología y la Historia (Baena, Blasco y Quesada, 1997, p. 37), y eficientes para el manejo de un gran volumen de datos, sobre los cuales llevar a cabo preguntas u operaciones espaciales de diferente complejidad. De este modo la aplicación de los SIG tiene dos vertientes; por un lado la gestión de patrimonio y por otro el interés científico o de investigación (Baena et al, 1997, p. 45).

El segundo objetivo, es la realización de un estudio de alcance visual de cada área del litoral ya citada y valorar los resultados para evaluar cuáles de las propuestas se aproximaría más a la realidad de la época, es decir, estudiamos la visibilidad, viabilidad y utilidad de la implantación de un faro en cada enclave.

El tercer y último propósito gira en torno a la altura que podría haber adquirido este dispositivo. Basándonos en el estudio realizado por la investigadora Mar Zamora Merchán, el cual analiza la relación que guarda la altitud de los faros, de época antigua en el Cantábrico, con el campo de visibilidad. Partiendo de este estudio, ya que carecemos de cualquier dato sobre las dimensiones de la *Turris Caepionis*, vamos a realizar un análisis de la relación entre altitud y campo de visibilidad; para ello tomaremos como referencia las altitudes tomadas por Zamora Merchán (20 y 40m) ya que podríamos decir que son las altitudes más representativas de faros de mayores y menores dimensiones (Fernández y Morillo, 2009). Continuaremos con los estudios de visibilidad con ambos valores y aplicado en cada uno de los enclaves por separado, teniendo en cuenta las características topográficas de la zona, con el fin de poder conocer a qué altura el famoso faro podía satisfacer las necesidades de los navegantes y cumplía su cometido.

METODOLOGÍA UTILIZADA: LOS SIG Y ESTUDIOS DE VISIBILIDAD

A grandes rasgos, un SIG es una herramienta consistente en una base de datos alfanumérica asociada a información cartográfica por medio de identificadores comunes y todo en soporte digital (Zamora, 2011-12, p. 708). Una de las muchas funciones de los SIG, la cual aquí supone el cuerpo principal del trabajo, es el llamado Cálculo de Visibilidad que consiste en generar la superficie potencialmente visible en torno a un punto de observación que el usuario ha indicado previamente. Para la aplicación de este estudio ha sido necesario, a parte de un software adecuado, un Modelo Digital del Terreno (MDT). Un MDT es una recreación de las características de la superficie terrestre de la zona a estudiar en un ordenador.

Sobre este MDT, el SIG trazará líneas imaginarias desde el punto de observación, con un radio en nuestro caso indefinido, hasta todos aquellos puntos que constituyen el primer obstáculo topográfico encontrado en cada dirección. Esto genera un área donde supuestamente se corresponde con la superficie de la tierra que en teoría se divisa desde el punto de observación que hemos establecido. El resultado se materializa en una imagen digital dividida en píxeles donde todas aquellas áreas de terreno o píxeles que son visibles tienen un valor 1 mientras que las que no lo son tienen un valor 0, es decir, la imagen resultante es una imagen binaria a las cuales le otorgamos una tabla de color para diferenciarlas adecuadamente. En nuestro caso realizaremos el estudio hacia un área extensa y poco definida, dado que la medida del radio, con la que trabajaremos y veremos más adelante, es infinita.

Para este tipo de análisis también hay que considerar que el estudio de visibilidad sobre terreno es diferente a un estudio de visibilidad sobre la superficie del mar, por ello es aconsejable que nuestro software tenga constancia de la curvatura de la tierra en su proyección. Por otro lado, también debemos trabajar con un MDT de calidad considerable y cerciorarnos del cumplimiento de reciprocidad en la visión. La reciprocidad de visión entre dos puntos no siempre está asegurada con la comprobación de que desde uno de ellos se vea. Las diferencias entre alturas de los observadores pueden provocar que la visibilidad se produzca tan solo en uno de los sentidos. Solo se puede deducir reciprocidad en la visión si se le da un mismo valor al Offset A (la altura a la que encuentra el observador, es decir, la altura de la embarcación) y al Offset B (altura a la que se encuentra el elemento observado, en este caso, el faro), o también si se intercambia los valores como vamos a ver en este trabajo, es decir, el valor del Offset A va a ser la altura del faro y el valor del Offset B la altura de la embarcación; siempre teniendo en cuenta las altitudes sobre la que está construido el faro. Esta solución reduce mucho el tiempo requerido para el cálculo (Zamora, 2011-12, p. 710) dado que lo que nos interesa es ver qué radio de visibilidad alcanza para que la embarcación se percate de la posición

del faro. En nuestro trabajo, hemos utilizado un MDT²⁵ que abarca ampliamente toda la desembocadura del Guadalquivir y parte del litoral atlántico andaluz.

PROCEDIMIENTO SEGUIDO: LA VISIBILIDAD DE LA *TURRIS CAEPIONIS* DESDE LA PIEDRA SALMEDINA Y DESDE EL SANTUARIO DE NUESTRA SEÑORA DE REGLA

En el caso de la Piedra de Salmedina, comenzamos realizando el estudio con el valor más bajo que decidimos aplicar en el trabajo, es decir, comenzamos trabajando con un faro de 20 m; por lo cual, el valor del Offset A es 20 (Fig. 3) . Posteriormente, repetimos la operación cambiando el valor del Offset A, ahora la altura del faro es de 40 m (Fig. 4). Para ambos estudios, el valor otorgado a la altura del objeto observado es de 4 m, es decir, el valor del Offset B es de 4 m²⁶. Por otro lado, se asignó un valor ilimitado para el radio de alcance visual de forma que el límite del alcance visual viene dado por todos los cálculos por el efecto de la curvatura de la tierra.

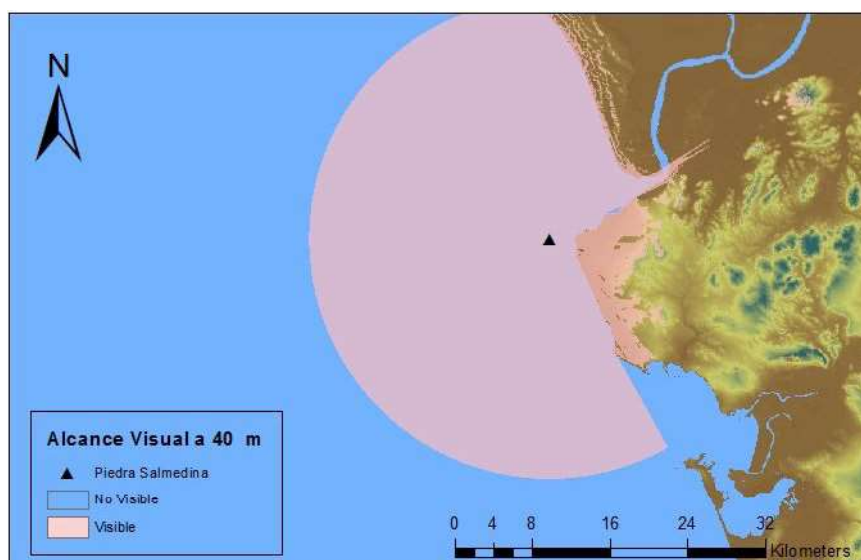


Figura 4. Visibilidad costera de la *Turrus Caepionis* ubicada en la Piedra Salmedina. Amplitud de la visibilidad del faro considerando una altura ficticia de la torre de 40 m).

25. El MDT utilizado para este trabajo ha sido generado mediante la creación de un mosaico de MDT25 de las siguientes hojas: 0999, 1000, 1001, 1002, 1016, 1017, 1018, 1019, 1033, 1034, 1047, 1048, 1061, 1062, 1068, 1069, 1073, 1076. Gracias al Instituto Geográfico Nacional, disponible online en el Centro de Descargas del Centro nacional de Información Geográfica (CNIG) (<http://centrodedescargas.cnig.es/CentroDescargas/index.jsp>)

26. Es la altura aproximadamente estimada para una embarcación, aunque sabemos que existían naves mercantes las dimensiones eran mayores. Tomamos el valor del Offset B = 4 como referencia del trabajo de Zamora Merchán.

Puesto que las áreas visibles con una altura de 20 y 40 m eran prácticamente iguales, decidimos repetir el estudio con un nuevo valor para Offset A; para ello tomamos un valor de 80 m, altura similar a la del faro actual, con el fin de poder apreciar alguna diferencia más notable en los alcances visuales y poder comprender la similitud en los resultados siendo la diferencia de altura entre un valor y otro de 20 m (Fig. 5).

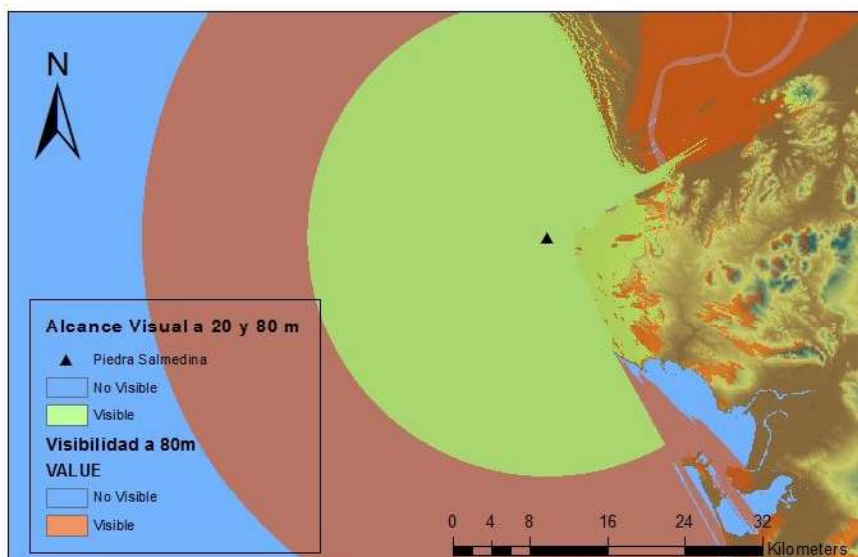


Figura 5. Visibilidad costera de la *Turris Caepionis* ubicada en la Piedra Salmedina. Comparación de la amplitud de visibilidad del faro considerando una altura ficticia de la torre de 20 m y 80 m).

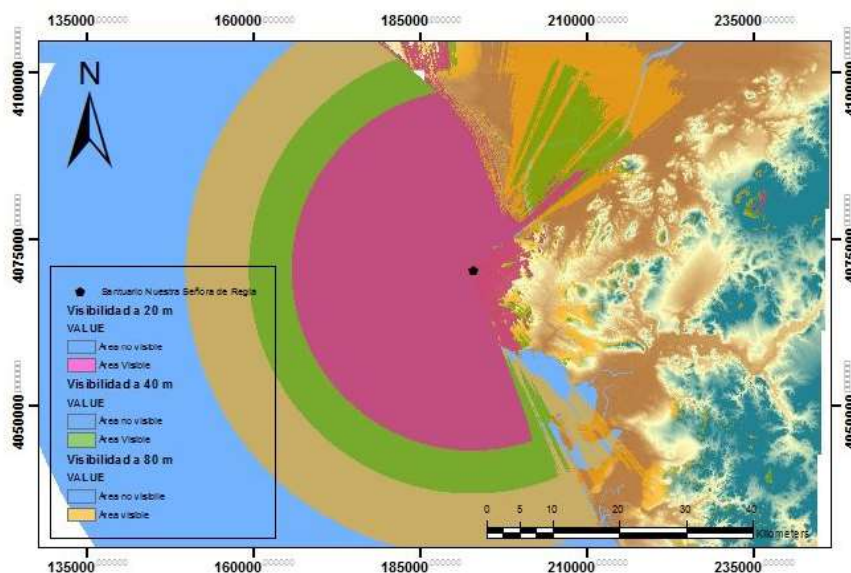


Figura 6. Visibilidad costera de la *Turris Caepionis* desde el enclave actual del Santuario de Nuestra Señora de Regla. Comparación de la amplitud de visibilidad del faro considerando una altura ficticia de la torre de 20 m, 40 m y 80 m).

Para el caso del Santuario de Nuestra Señora de Regla, se procedió inicialmente de la misma forma anteriormente detallada. Sin embargo en este punto de la costa los radios de visibilidad entre 20 y 40 m sí son más notables las diferencias como se puede apreciar en la ilustración (Fig. 6). Sin embargo, a pesar de no tener la necesidad de repetir el estudio con diferente altura, decidimos realizar el análisis con una altura de 80 m, con el fin de realizar futuras comparaciones, y ver cómo sería el alcance visual con una altura similar a la actual en otro punto de la costa diferente.

RESULTADOS, INTERPRETACIÓN Y PRIMERAS CONCLUSIONES.

En este apartado comenzaremos analizando los resultados obtenidos en el caso de la Piedra de Salmedina. En este estudio lo que más llama la atención es la similitud en el alcance visual entre un faro que mide 20 m con uno de 40 m (Fig. 3 y 4). El caso de la Piedra de Salmedina es particular puesto que este escollo no se encuentra a ninguna cota sobre el nivel del mar, recordemos que solo se descubre en bajamar, de forma que el valor que se le asignó en el análisis al Offset A (altura a la que se encuentra el observador, es decir, el faro) era solamente 20 y 40 m sin añadir ningún valor más, puesto que no estaría construido en ninguna elevación sobre el nivel del mar, y posiblemente esta sea, junto con la curvatura de la tierra, la causa por la que la diferencia en los radios del alcance visual son tan similares (24.7 km y 25 km respectivamente) (Tabla 1).

Tabla1.- comparativa de resultados			
Altitudes	20 m	40 m	80 m
Piedra Salmedina (0 m. s. n. m.)	24.7 km	25 km	42 km
Santuario N ^a S ^a de Regla (6 m. s. n. m.)	27 km	33.7 km	43 km

Por esta razón se decidió realizar un nuevo estudio otorgándole al faro una altura de 80 m²⁷ (Fig. 5), cuyo alcance visual llega a los 42 km, esta altura nos permitirá ver con claridad hasta donde llega la visibilidad en este punto asemejándose a la ubicación actual.

Respecto a la visibilidad en zonas cercanas a la costa, esta es la misma para las diferentes alturas, puesto que las características topográficas de la zona son proclives a tener una total visibilidad, pues sabemos que estamos ante zonas bajas como resultado de formar parte de la depresión del Guadalquivir (Domínguez et al, 2007-8, p. 103) y sin

27. Somos conscientes de que una altura de un faro de 80m con esta estructura y sobre ningún promontorio que lo elevara resulta un como complicado que fuera posible, pero el fin con el que se tomó dicha medida es por ser aproximada a la altura total que tiene hoy en día el Faro de Chipiona, siendo esta un total de 75 m sobre el nivel del mar (La torre mide 62 m, el edificio sobre el cual está construido mide 7m y la estructura en sí está edificada a una cota de 6 m sobre el nivel del mar).

una cadena montañosa en las cercanías. Trabajamos con una costa con poco seno sin salientes rocosos de gran altura que impida la visibilidad, por el contrario, existen playas.

Los resultados del caso del Santuario de Nuestra Señora de Regla (Fig. 6) se diferencian considerablemente del emplazamiento anterior. En esta ocasión, existe una cierta progresión en los resultados obtenidos en el alcance visual que se van incrementando en función del aumento de la altura del faro. A diferencia de la Piedra de Salmedina, el Santuario de Nuestra Señora de Regla se sitúa a 6 m sobre el nivel del mar (a pesar de que esta cota también sea baja) por lo que genera resultados distintos. Como vemos (Tabla 1), los valores en el alcance visual son de 27 km, 33.7 km y de 43 km. A pesar de no anteponerse en este estudio la misma problemática que en el anterior, también realizamos el estudio a 80 m ya que es interesante tener el rango de visibilidad con una altura aproximada a la real, a casi 1 km al sureste de la Punta del Perro (ubicación del faro actual). En relación a la visión de las zonas próximas al litoral, sucede lo mismo que en el emplazamiento antes estudiado.

Una vez sopesados los resultados de los distintos análisis es momento de tratar de responder los interrogantes que nos proponíamos al comienzo de este epígrafe.

En lo que concierne a qué punto hubiera sido más factible establecer el antiguo faro romano, tenemos claro que las condiciones del relieve en esta zona es un factor fundamental, puesto que favorece la necesidad de implantar un dispositivo de señalización que alertara del peligro de los numerosos bajos, avisara de la presencia de un puerto y que actuara, junto con los puntos más altos de la zona (Altura de la Breva)²⁸, como enfilación para ubicarse (Ruidavets, 1867, p. 122). Como ya sabemos, en época romana se practicaba la navegación de cabotaje, entre otros métodos. En este tipo de navegación, es de vital importancia conocer la costa y no perderla de vista ya que esta actúa como instrumento de orientación; por tanto, cualquier elemento del paisaje costero de origen natural o antrópico que destaque es de gran relevancia. Ya hemos mencionado en líneas anteriores, que la necesidad de un faro en esta zona está sobradamente justificada por la peligrosidad e importancia de la costa. Ya en la Antigüedad eran conscientes de que todas las costas no eran favorables para la navegación ya que las peores para ello eran las costas bajas precedidas por altos fondos, así como también las costas arenosas sin accidentes marcados que permitieran halar pequeñas naves sobre la orilla y que difícilmente permitieran instalar puertos. También eran inseguras las costas rocosas expuestas al viento y con pocas escotaduras o con cabos muy pronunciados que separasen dos dominios climáticos locales (Rougé, 1975, p. 25).

28. Según el antiguo derrotero de Pedro Ruivadets (1867, p. 122), esta altura es la más visible desde todas las inmediaciones de Cádiz y Sanlúcar como punto más elevado de todo el terreno adyacente a la orilla del mar, es el más apropiado para marca de reconocimiento cuando se busca la Bahía o la embocadura.

Aparentemente, ambos puntos son viables para instaurar un faro desde el punto de vista marítimo e independientemente de la evolución geomorfológica de cada zona. La posible ubicación del faro en el Santuario no resulta descabellada puesto que, aunque resulte poco saliente, arenoso y cubierto de dunas, de su pie arrancan los arrecifes que se prolongan bajo el agua en dirección noroeste enlazándose con los de Salmedina (Derrotero; 2004, p. 226-227). Podría ser viable, puesto que desde el punto de vista marítimo, aquí empezarían los bajos peligrosos y un faro en esta situación actuaría no sólo como demarcación para la entrada al río sino también como aviso del peligro que supone aproximarse a la costa.

En cambio, el caso de Salmedina, ya sabemos de su peligrosidad y toda la tradición que siempre ha girado en torno a este punto; pero a diferencia del Santuario, esta supone un saliente más prolongado hacia el mar y, como apuntan los derroteros²⁹, siempre ha tendido a estar bien señalizado ya que los bajos escarpados también se conectan hacia tierra con los bajos de la Punta del Perro. Además, por su situación, en viajes sobretodo diurnos, es más apreciable un faro en esta posición para embarcaciones que provienen de la Ría de Huelva que si estuviera situado en el Santuario.

Pero si nos valemos de los datos obtenidos en el estudio de alcance visual, para viajes nocturnos, parece que ambos emplazamientos cumpliría su función, puesto que aunque el estudio lo hayamos realizado sobre cartografía actual, un faro en cualquiera de estas posiciones indicaría perfectamente toda la entrada al *Lacus Ligustinus*.

No obstante, otro argumento que podría inclinar la balanza en favor a la propuesta en el Bajo de Salmedina, sería esa correlación en este punto que mencionábamos en el epígrafe 2, la tendencia de construir los faros en épocas más modernas en lugares donde antiguamente se ubicaron, puesto que ya eran zonas destacadas de la costa. Tenemos el caso del Faro de San Sebastián (Cádiz), del cual hay noticias de la existencia de un faro en la zona desde el s. XVI (Falcón, 1989, p. 62). E incluso se ha defendido la teoría de que en época romana existieran dos faros, uno de ellos balizando la entrada al puerto interior de Gades³⁰. (Bernal, 2009). Posiblemente ya existiese un faro, torre o elemento llamativo en la Antigüedad construido en la Piedra Salmedina que posteriormente, debido a un evento catastrófico de alta energía o la propia erosión marina lo destruyese, y por tanto, se ubicase un nuevo dispositivo de señalización en la Punta del Perro.

En lo relativo a la altura que podría haber albergado esta gran construcción para ejercer su papel como referente, entra de nuevo en juego el papel de la topografía costera y los factores que condicionan la visualización de la misma. Las costas llanas sin montañas altas en el interior, desaparecen muy pronto de la vista de un barco que está

29. En el mismo derrotero de Ruivadets (1867, p. 124) se aconseja a los navegantes que pasaran por fuera de todos estos peligros, tanto si se dirigen hacia Cádiz como hacia el Guadalquivir, aconseja pasar a una distancia de 2 ó 3 millas de la costa.

30. Tradicionalmente identificado con el actual puerto pesquero de Cádiz.

zarpando, mientras que en el caso de sierras altas a no demasiada distancia de la costa, son ellas las que hasta mucho más hacia mar adentro se ven todavía (Shüle, 1968, p. 457). Este es el caso de Chipiona como vamos a poder apreciar en las imágenes del perfil de costa (Fig. 7 y 8).



Figura 7. Perfil de la costa del margen izquierdo del río Guadalquivir en donde se aprecia el punto más elevado Altura de la Breva en la derecha de la imagen, mientras que en la parte derecha de la misma podemos ver como se distingue la punta del perro con el actual faro e incluso el Santuario de Nuestra señora de Regla. Vemos que son todas cotas bajas exceptuando la Altura de la Breva. (Imagen procedente del Derrotero de Pedro Ruidavets (1867, p.639).



Figura 8. Perfil de la costa de Chipiona donde podemos apreciar que las únicas alturas que resaltan en el paisaje son el faro y el Santuario, el resto de altitudes es constante a lo largo de toda la línea del litoral. (Imagen procedente del Derrotero de Pedro Ruidavets (1867, p.639).

Posiblemente, en el caso de la *Turris Caepionis* no fuese necesaria la construcción de una torre de excesiva altura por las características de la costa, pues no existen montañas litorales, relieve escarpado ni pronunciados acantilados que puedan ocultarlo. Posiblemente una torre de 20 m de altitud fuese totalmente válida para satisfacer las necesidades del navegante en esa zona, ya que, independientemente de su ubicación, alcanzaría un radio de entre 25 y 27 km que en nuestra opinión es una distancia a considerar en la Antigüedad, y, obviamente, cualquier elevación que supere la cota media del litoral resaltaría en el paisaje de forma notable. No obstante, también nos debemos de cuestionar cómo sería la calidad de esa señal para ser percibida por los navegantes, dato que desconocemos hoy en día. La característica más generalizada en el ámbito greco-latino sobre las señales visuales era el empleo de columnas de humo durante el día y señales de fuego por la noche (Martínez, 1990, p. 75; Zamora, 2011-12, p. 214), y de estos dos métodos, era la hoguera nocturna la que podía tener mayor alcance. De este modo, no tendría sentido la construcción de un faro a una gran altura cuando la técnica de señalización no está correctamente desarrollada o es de mala calidad, pues el alcance visual podría no llegar a ser ni la mitad de lo que podría llegar a alcanzar, siempre contando con una buena situación atmosférica.

REFLEXIONES FINALES

Mucho se ha especulado sobre la famosa *Turris* romana tradicionalmente localizada en la desembocadura del Guadalquivir. Desde Estrabón hasta Mela tenemos noticias de la *Turris Caepionis*, generando un profundo debate sobre la posible ubicación actual de esta construcción. Muchas hipótesis han sido lanzadas, ubicándola en parajes actuales de la localidad de Chipiona como pueden ser: Piedra de Salmedina (Fig. 9), Santuario de Nuestra Señora de Regla (Fig. 10), Punta del Perro o incluso la piedra de Sietebrazas. De todas ellas, gozando de mayor apoyo por el colectivo científico son la Piedra de Salmedina y el actual Santuario; puntos en los cuales hemos realizados estudios de visibilidad aplicando Tecnologías de Información Geográfica. Los resultados de estos análisis han arrojado un poco de luz a diversos interrogantes y a su vez, nos han ayudado a entender y comprender las necesidades de un navegante romano que alcanzaba la costa de Chipiona. En este tipo de estudios, tenemos que tener en cuenta diferentes aspectos, puesto que la topografía de la costa juega un importante papel a la hora de instaurar un faro determinando la altura del mismo a su vez. De esta forma, por el carácter llano de la costa de Chipiona, creemos que no sería necesaria la construcción de un dispositivo de excesiva altura, ya que disponer de una torre de señalización de unos 20 m de altitud, podría satisfacer perfectamente las necesidades del navegante, puesto que el alcance visual abarcaría toda la desembocadura del Guadalquivir alertando de los peligros de la misma.

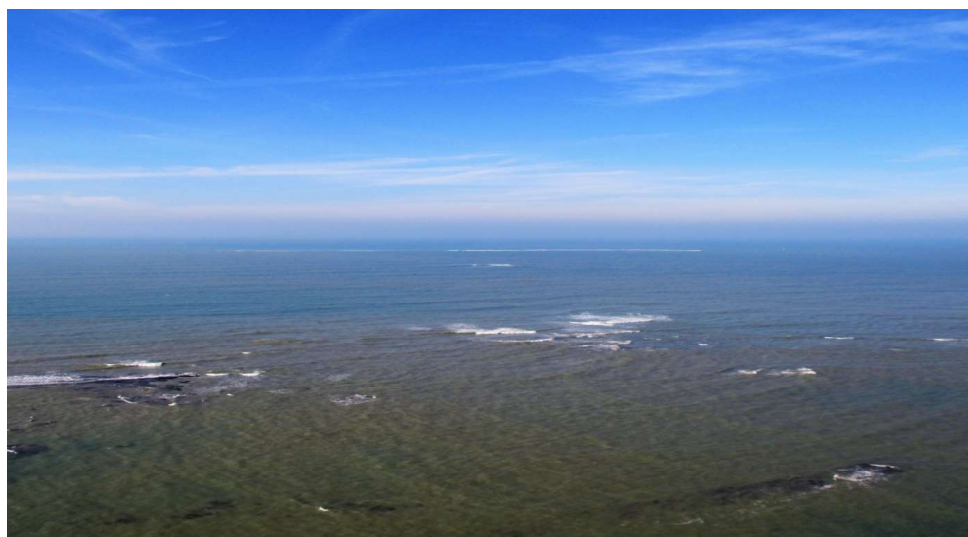


Figura 9. Vista desde el faro de la línea de rompeolas de la Piedra Salmedina en pleamar Fotografía propia.

Quizás en este trabajo, hemos podido ahondar en aspectos como es la altura que podría haber alcanzado la torre sin esclarecer en su totalidad interrogantes relacionados con la ubicación en época romana. Esta labor, se dificulta considerablemente al carecer

de cualquier referencia literarias que nos dé mayor información de la que ya disponemos y sin disponer de ningún resto constructivo; pero, por los estudios de visibilidad podemos tener algún indicio sobre qué ubicación podría estar construido el antiguo faro por sus características naturales. Desde este punto de vista, podríamos apostar por la ubicación del faro romano en la actual Piedra de Salmedina por ser uno de los puntos más visibles desde ambas embocaduras del río y por ser uno de los puntos más saliente hacia el mar. A pesar de todo ello, las hipótesis formuladas en este trabajo son meras suposiciones personales basadas en el análisis de visibilidad realizado en la costa actual; para realizar un estudio más detallado sería conveniente un trabajo profundizando en aspectos relacionados con la evolución costera que ha experimentado Chipiona desde época romana, otorgando a los trabajos geomorfológicos una connotación histórica y arqueológica.



Figura 10. Vista desde el faro del Santuario de Nuestra Señora de Regla, al fondo el saliente que forma la Punta del Camarón. Fotografía propia

BIBLIOGRAFÍA

AUTORES CLÁSICOS

- CAYO PLINIO SEGUNDO, *Historia Natural*. Introducción general Guy Serbat. Biblioteca básica Gredos. Editorial Gredos, 1995-2003. Madrid
- ESTRABON: *Geografía de Iberia*. Traducción de Javier Gómez Espelosín. Alianza Editorial, Clásicos de Grecia y Roma. 2007. Madrid.
- HOMERO, *La Ilíada*. Traducción de Emilio Crespo. Biblioteca básica Gredos. Editorial Gredos, 2010. Madrid.
- POMPONIO MELA, *Corografía*. Traducción y notas de Carmen Guzmán Arias. Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, Maior, 13. 1989. Murcia.
- RUFO FESTO AVIENO, *Ora Marítima: Descriptio orbis terrae phaenomena*. J.Mangas y D.Plácido (Eds.): Historia 2000. Colección Testimonia Hispaniae Antiqua, 1. 1994. Madrid.

AUTORES CONTEMPORÁNEOS

- BAENA, J., BLASCO, C. y QUESADA, F. (Eds) (1997), *Los SIG y el análisis espacial en Arqueología*. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- BERNAL CASASOLA, D. (2009), El faro romano de Gades el papel de los Thynoskopeia en el Fretum. *Brigantium*, 20. A Coruña.
- CARO BELLIDO, A. (2011-12), *Lacus Ligustinus*. Un topónimo tardorromano de la Bética. *Revista de Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencia medieval*. 3-4.
- CASTAGNOLI, (1960), *L' Enciclopedia dell'arte Antica Classica e orientale*. Roma
- CHIC GARCÍA, G (1994), Roma y el mar. En Alonso Troncoso. *Guerras, exploraciones y navegación: del mundo Antiguo a la E. Moderna*. Ferrol
- CHIC GARCÍA, G. (1990), *La navegación por el Guadalquivir entre Córdoba y Sevilla en época romana*. Écija.
- CHIRSTIANSEN, J. (2015), Les phares antiques, entre défense et aide à la navigation. Exemples en Méditerranée Occidentale. En Rodríguez- Navarro (Ed): *Defense Architectures of the Mediterranean XV to XVIII centuries*. Vol. II. Valencia.
- CORRÉ, X. (2015), Des dispositifs pour matérialiser les litoraux maritimes dans l'Antiquité et au Moyen-Age? En Rodríguez- Navarro (Ed): *Defense Architectures of the Mediterranean XV to XVIII centuries*. Vol. II. Valencia.
- DERROTERO *de las Costas de Portugal y SW de España desde el río Miño al*

- Cabo de Trafalgar* (2004), Núm. 2- Tomo II. Instituto Hidrográfico de la Marina Cádiz. Ministerio de Defensa. Cádiz.
- DOMINGUEZ GARRIDO, L., GRACIA PRIETO, F.J. Y ANFUSO MELFI, G. (2007-8:), Evaluación de la vulnerabilidad del litoral noroeste de la Provincia de Cádiz frente a la erosión. *Territoris*. Nº 7. Universitat de les Illes Balears.
- DURAN FUENTES, M. (2011), Faros de Alejandría y Brigantium. Propuestas de reconstrucción formal, estructural y de funcionamiento de la luminaria de la Torre de Hércules de A Coruña. *VII Congreso Nacional de la Historia de la Construcción*. Santiago de Compostela.
- FALCÓN MARQUEZ, T. (1989), *Los faros de la costa atlántica andaluza*. Consejería de Obras Públicas y Transportes. Centro de Estudios Territoriales y Urbanos. Sevilla.
- FEAR, A. T. (1993), The Tower of Cadiz". *Faventia*, 12-13.
- GARCÍA ROMERO, F. A. (2010), De Kaipciónos Pyrgos (Caepionis Turris) al templo de la Phósphoros. Notas filológico-históricas. *Asidonense*, 5, 2010.
- GIANFROTTA, P.A., NIETO, X., POMPEY, P. (1997), *La navigation dans l'Antique*. Aix-en-Provence.
- GIARDINA, B. (2010), *Il faro nel mondo antico: una rivoluzione tecnologica. L'Archeologo subacqueo*, XVI, 3.
- MARTÍNEZ MAGANTO, J. (1990), Faros y luces de señalización en la navegación antigua. *CuPAUAM*, Vol. 17. Madrid.
- (1996), Los faros en la Antigüedad. Elementos de estudios indirectos en arqueología subacuática. *Comercio Marítimo en la Antigüedad: Aulas del Mar. Arqueología Subacuática II*, Murcia.
- MORALES, J. A., LOZANO, C. (2013), Los fondos de la franja sublitoral de Chipiona (Cádiz, SO España). *VII Jornadas de Geomorfología litoral*. Geo-Temas, Vol. 14. Universidad de Oviedo.
- MORILLO, A., FERNÁNDEZ OCHOA, C. (2009), Faros y navegación en el Cantábrico y Atlántico Norte. *Brigantium*, 20. A Coruña.
- NAVAL MOLERO, J.L. (2013), *Faro de Chipiona (Caepionis Turris)*. Chipiona.
- ORDOÑEZ AGULLA, S. (1993), *El faro de Gades y las fuentes medievales. II Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Coimbra.
- RAMOS MILLÁN, A., GARCÍA VARGAS, E. (2003), El alfar romano de El Olivar (Chipiona). De la investigación arqueológica al contexto histórico. *Congreso Internacional Figlinae Baeticae. Talleres alfareros y producciones cerámicas en la Bética romana (ss. II a.C. – VIII d.C.)* Vol. 2. 2014. Cádiz.
- REDDÉ, M. (1979), La representation des phares a l'époque romaine. *Mélanges de l'École Française de Rome*, 91.
- ROUGÉ, J (1975), *La marine dans l'antiquité*. Presses Universitaires de France.

- RUIDAVETS Y TUDURY, P. (1867), *Derrotero de las costas de España y de Portugal. Desde Cabo Trafalgar hasta el Puerto de la Coruña*. Dirección Hidrográfica. Madrid.
- SHÜLE, W (1968), Navegación primitiva y visibilidad de la tierra en el Mediterráneo. XI *Congreso Nacional de Arqueología*.
- SCHULTE, A. (2006), *Tartessos. Contribución a la historia más antigua de Occidente*. Traducido por Manuel García Morente. Centro de Estudios Andaluces. Editorial Renacimiento. Sevilla.
- THIERSCH, H. (1909), *Pharos Antike islam und Occidente in bertrag zur architekturgeschichte*.
- ZAMORA MERCHÁN, M. (2011-12), La altura de los faros de época romana en relación con la visibilidad marítima. *CuPAUAM*, Vol. 37-38. Madrid.
- <http://www.diariodejerez.es/article/opinion/768339/noticias/historicas/sobre/faro/chipiona.html>

LOS AJUARES EGIPCIOS EN LAS NECRÓPOLIS DE LA HISPANIA ROMANA. ¿IMPORTACIÓN O REUTILIZACIÓN?

Carmen Muñoz Pérez
Université Paul-Valéry Montpellier III

RESUMEN

Esta investigación plantea el estudio de los amuletos egipcios importados por las élites fenicias al extremo más occidental del Mediterráneo, donde fueron reutilizados por la sociedad romana, en un contexto funerario, como símbolo de prestigio. En efecto, la difusión de objetos egipcios a lo largo del Mediterráneo es un fenómeno bien atestado. No sólo en Cádiz, sino también en Málaga, en Villaricos e incluso en Ibiza han aparecido objetos fabricados en Egipto. En el caso de estas ciudades, el uso de estos objetos pervive hasta la época romana. Al contrario de lo que propone la investigación tradicional, la introducción de objetos egipcios en la Hispania romana no es un fenómeno nuevo. Estos objetos ya se encontraban en la península cuando la población fenicio-púnica fue romanizada y así nuevamente colonizada. De esta manera, más que importados, fueron reutilizados por la sociedad romana.

Palabras clave: Arqueología, Egipto, *Hispania*, Funerario, Ajuares.

ABSTRACT

This research deals with the study of the Egyptian amulets imported by the Phoenicians to the western Mediterranean, where they have been reused by the Romans, as symbol of prestige, in a funerary context. Indeed, the spread of Egyptian artefacts throughout the Mediterranean is a well-documented phenomenon. Egyptian artefacts were found in Cadiz, but also Malaga, Villaricos and Ibiza. In the former cases, the use of these artefacts have survived until the Roman period. Contrary to the traditional research studies, the introduction of Egyptian artefacts in the Roman Spain was not new. These objects were already in our territory when the Phoenician-Punic society was colonised by the Romans. In this way, these artefacts were reused rather than imported by the Roman society of Spain.

Keywords: Archaeology, Egypt, *Hispania*, Funerary, Grave Goods.

INTRODUCCIÓN

Nos gustaría comenzar nuestra presentación ofreciendo al lector un agradable viaje por el mar Mediterráneo. En la Antigüedad, el *mare nostrum* de los romanos no sólo no era visto como una frontera, sino como una vía de comunicación entre diversas culturas. De esta manera, podemos decir que nuestro estudio se centra en dos territorios distanciados geográficamente entre sí, pero relacionados durante la Antigüedad. Estamos hablando de los extremos mismos del Mediterráneo : España y Egipto.

Nuestro planteamiento comenzó en Cádiz, una de las ciudades más antiguas del Occidente mediterráneo y límite del mundo para muchas culturas antiguas. En las necrópolis de la ciudad, los arqueólogos encontraron unas piezas muy interesantes, tanto desde el punto de vista de su material de fabricación como de su origen. En efecto, las excavaciones en la necrópolis romana de *Gades* sacaron a la luz unos vasos fabricados en fayenza egipcia, que habían sido empleados como urnas funerarias, es decir, como recipiente para contener las cenizas del difunto. Se tratan de unas piezas destacables y singulares, por un lado, tanto por su vivo color verdoso como por su decoración, pero también desde el punto de vista histórico, puesto que evidencian una cierta relación comercial y cultural entre estas dos regiones del Mediterráneo. Su procedencia de los talleres de Egipto, concretamente de Menfis, parece evidente. No obstante, su empleo como urna cineraria parece ser una característica típicamente occidental, puesto que sólo encontramos un caso paralelo en la necrópolis italiana de Altino. Nos preguntamos, pues, si se trata de una característica provincial romana. Esta línea de investigación nos llevó a considerar la particularidad de la Hispania romana, pero también a intentar definir los contactos que pudiera tener en la Antigüedad con las culturas orientales.

En efecto, aunque nuestra investigación se centra en los dos puntos más alejados del Mediterráneo, las relaciones entre estos territorios durante la Antigüedad no fueron puntuales. Los primeros objetos orientales llegaron a nuestra península a partir de la colonización fenicia, en torno al siglo VIII a.C. Entre sus mercancías, las piezas egipcias ocupaban un lugar importante. No solo vasos en alabastro, sino también amuletos y escarabeos, elementos de adorno y pequeñas figuras. Su implantación e influencia en las colonias fenicias eran notables, desarrollándose finalmente un « arte orientalizante », es decir, la fabricación en los talleres occidentales de estos objetos imitando los orientales (Aubet, 1979, p. 83).

Sin embargo, nuestro estudio se centra en el periodo romano. Tras la muerte de los últimos faraones, concretamente a partir de la Batalla de Accio en el 31 a.C., Egipto pasa a ser una provincia de un Imperio más vasto. La conquista de Egipto equivale igualmente la consolidación de la conquista del Mediterráneo por parte de los romanos. De la misma manera, esta unión administrativa y cultural motivó la difusión de los cultos isíacos, de origen egipcio, así como de sus manifestaciones culturales.

A través del estudio de estos objetos, nos gustaría analizar la difusión de las influencias egipcias en el Occidente Mediterráneo. En efecto, en algunas tumbas romanas de la Península Ibérica encontramos objetos egipcios : vasos, amuletos, escarabeos y joyas. Su contexto arqueológico, esto es, las tumbas romanas, nos ayudan a precisar su uso como ajuar funerario.

Nuestra investigación se construye así desde la óptica de la « arqueología de la muerte », una disciplina que se encarga del estudio de las sociedades del pasado a través de la temática de la muerte, así como de la interpretación artística de estos objetos y de su recepción por las sociedades antiguas (Vincent García, 1996, p. 15). En otras palabras, el objetivo de nuestro estudio es la interpretación de las piezas egipcias aparecidas en la Península Ibérica, a partir de su contexto arqueológico, y relacionarlas con la sociedad que las utilizaba.

La metodología que hemos desarrollado para llevar a cabo nuestra investigación se basa en la recopilación y en el análisis de todos los estudios llevados a cabo sobre las piezas egipcias encontradas en la Península Ibérica. No sólo monografías o artículos, sino también los catálogos de algunos museos, nos han aportado datos muy interesantes. La recopilación de estos trabajos ha sido fundamental para obtener una visión de conjunto del estado de la cuestión actual. En algunos casos, ha sido posible incluso el acceso a los informes de excavaciones, lo que nos ha permitido conocer la disposición y el contexto exacto del hallazgo. Esto, nos ha permitido señalar que la mayoría de investigadores clasifican los objetos hallados por la divinidad que representaban o por la región de descubrimiento. En otras palabras, es posible hacer estudios regionales de los objetos egipcios aparecidos en España. Nos gustaría destacar el trabajo de García y Bellido (1967), que realiza la primera compilación de piezas egipcias encontradas en la Península Ibérica y enmarcadas cronológicamente en el periodo romano.

Sin embargo, el análisis del estado de la cuestión y de los catálogos de objetos egipcios nos ha mostrado que su llegada a España se ha producido en fases sucesivas. Así, los más antiguos llegan a las costas de Andalucía, en torno a los siglos IX-VIII a.C. A continuación, se extienden al resto de la costa peninsular, incluyendo las Baleares, entre los siglos VII-VI a.C. A partir del siglo V, y hasta el III a.C., encontramos el aumento del número de objetos pseudo-egipcios o egiptizantes, sin conllevar, no obstante, la desaparición de los objetos propiamente egipcios. Finalmente, durante la época romana, encontramos la llegada de estatuas en relación con los cultos egipcios, concretamente con las divinidades isíacas.

La introducción de las divinidades isíacas en la Península Ibérica en época romana es un fenómeno nuevo. En otras palabras, este fenómeno no debe ser confundido con las divinidades figuradas en los documentos egipcios o egiptizantes introducidos por el comercio fenicio en épocas anteriores (Bricault, 2001, p. 90). La « tesis de la discontinuidad » (Alvar y Muñiz, 2004, p. 70) se presenta así como la contrapartida a la

idea que la llegada del culto de Isis a la Península Ibérica se ha producido por mediación de los fenicios. Según esta hipótesis, no encontraríamos ningún testimonio del culto a las divinidades egipcias en la España prerromana.

Sin embargo, a partir de nuestro estudio, hemos encontrado testimonios de la presencia egipcia en España, tanto en la época fenicia como en la romana. Los trabajos llevados a cabo por el profesor Josep Padró Parcerisa parecen confirmar nuestra hipótesis. En su estudio (Padró, 1976, p. 351), ha creado dos mapas en los que señala los sitios donde han aparecido objetos egipcios, uno en época prerromana y el otro en época romana. A simple vista, podemos comprobar que en algunos sitios esta presencia se ha mantenido. En otras palabras, nos gustaría proponer que el culto a las divinidades egipcias ya estaba fuertemente arraigado en algunas ciudades cuando los romanos llegaron a nuestras tierras. No obstante, estos sitios presentan características comunes : se tratan de ciudades de fundación fenicia, cuya actividad se mantuvo en época romana.

La mayoría de ellas se enmarcaron en la que sería la provincia romana de la Bética. De hecho, las fuentes antiguas (Estrabon, III, 15) testimonian que, cuando se produjo la llegada de los romanos, la población del litoral de Andalucía era sobre todo de origen fenicio. Así, para nuestro estudio, nos hemos centrado sobre todo en las necrópolis de la Bética. Sin embargo, hemos incluido la isla de Ibiza, ya que, aunque formaba parte de la Tarraconensis, presentaba el mismo contexto cultural.

LA DIFUSIÓN MEDITERRÁNEA DE LOS OBJETOS EGIPCOS EN ÉPOCA ROMANA

En época romana, la mayoría de los objetos egipcios que encontramos por el Mediterráneo estaban en relación con las divinidades isíacas. En otras palabras, estas piezas solían tener representaciones de los dioses, principalmente Isis y Serapis, es decir, pertenecían al dominio religioso. En efecto, a partir de la conquista griega de Egipto, tras la campaña llevada a cabo por Alejandro Magno, se produce la asimilación y la simbiosis entre los dioses griegos con los egipcios. El mismo fenómeno se producirá tras la llegada de los romanos al territorio. Sin embargo, el carácter cultural de estas piezas les da una importancia singular.

La difusión de piezas de fabricación egipcia a lo largo de la cuenca mediterránea es un tema de estudio ampliamente desarrollado. Nos gustaría señalar el trabajo de Georges Lafaye (1884), *Les divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis, hors de l'Égypte*, como la obra fundadora de este tema de estudio. Desde entonces se han llevado a cabo numerosos trabajos sobre la aceptación de las divinidades egipcias en distintas partes del Imperio. Nos gustaría destacar el trabajo del profesor Laurent Bricault, de la Universidad de Toulouse 2. Gracias a la colaboración de varios especialistas, ha podido realizarse un verdadero *Atlas de la diffusion des cultes isiaques* (2001), que supone un estudio cartográfico de la difusión de los cultos isíacos, con interesantísimos estudios

regionales muy completos. En efecto, « il paraît (...) évident qu'il y eut à peu près partout, à l'époque impériale en tout cas, un culte des divinités égyptiennes » (Bricault, 2001, p. 12). Actualmente, se desarrollan diversas líneas de investigación, como la serie *Bibliotheca Isiaca*, o el estudio de inscripciones y monedas con representaciones de Isis y Serapis. (Fig. 1)

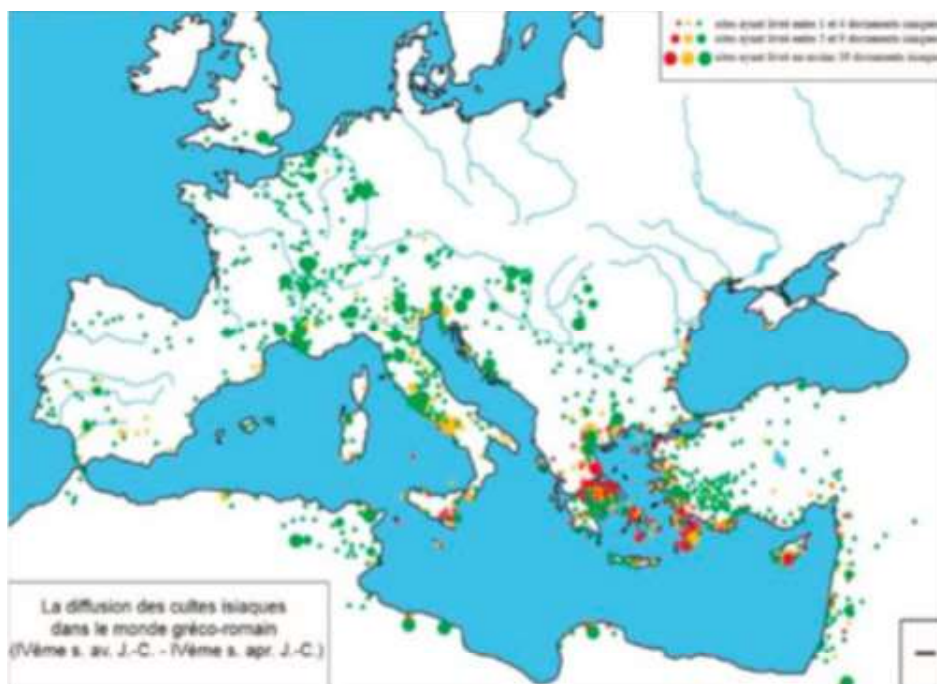


Figura 1. Mapa de la difusión de los cultos isíacos en época romana (BRICAULT, 2001, p. 10).

En lo que concierne al territorio español, nos gustaría señalar que no fue tenido en cuenta en los primeros estudios dedicados a la difusión de los cultos isíacos. Sin embargo, en sus investigaciones, Antonio García y Bellido localiza varios objetos egipcios que fueron encontrados en excavaciones arqueológicas en España. Tras un primer trabajo dedicado al culto a Serapis (1956), su obra, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine* (1967), constituye un referente. Posteriormente, la investigación en torno a los cultos egipcios en España ha avanzado considerablemente. Nos gustaría señalar los trabajos del profesor Carlos Wagner sobre el culto de Serapis o los del profesor Jaime Alvar sobre el culto de Isis. (Fig. 2)

La investigación sobre la difusión y la penetración de cultos isíacos es compleja, puesto que los objetos exportados, así como el modo y el grado de implantación de estos cultos, varían según la zona. Sin embargo, estos objetos pueden ser catalogados en grupos.

En primer lugar, las inscripciones constituyen una fuente de información social muy importante a partir del análisis de los epígrafes. Esto nos permite conocer el nombre,

el cargo y en muchos casos la intención de las personas que encargaban la dedicatoria. Constituyen igualmente un marcador del nivel social del propietario, puesto que su encargo exigía una cierta capacidad económica. Así, podemos saber que el culto de Isis se introdujo en Campania en torno al siglo II a.C., gracias a una inscripción sepulcral de la *Regio VIII* de Roma (Arslan, 1997, p. 141).

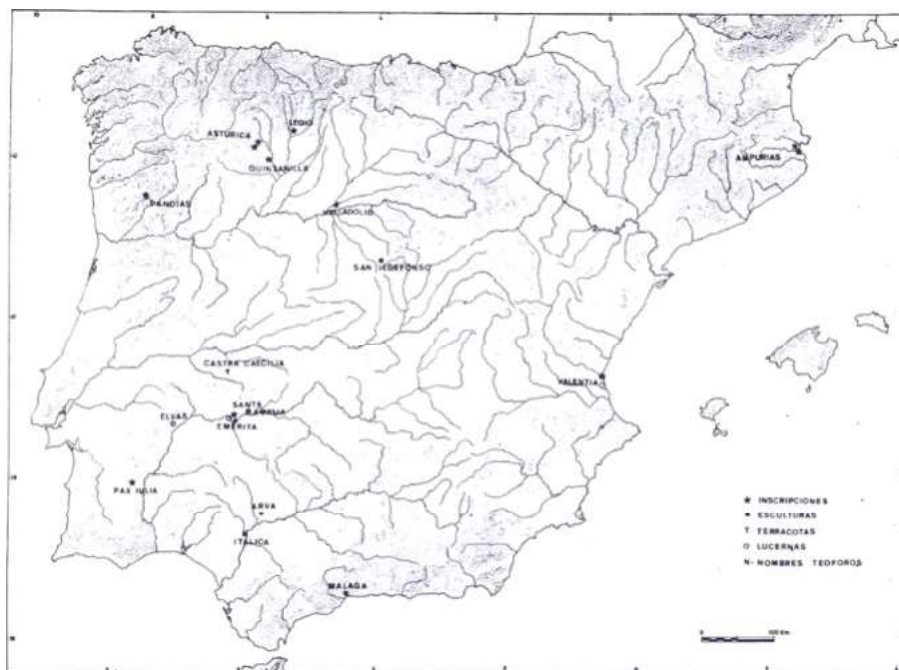


Figura 2. WAGNER y ALVAR, 1981, p. 321-334.

La escultura supone un segundo grupo de información de la penetración de los cultos isíacos. Nos gustaría señalar, por ejemplo, las pequeñas estatuillas de Isis encontradas en un contexto doméstico tanto en Pompeya como en Herculano (Bricault, 2013, p. 153). Las lámparas isíacas atestatan igualmente la difusión entre los grupos sociales más populares. Su estudio es muy interesante puesto que, en principio, habían sido fabricadas con una finalidad doméstica. Sin embargo, un gran número de estas lámparas ha sido encontrado en los templos, utilizadas entonces como ex votos. Algunas han sido encontradas en tumbas, lo que evidencia que tenían un uso funerario específico, puesto que su pequeño tamaño impedía que pudieran proporcionar una buena iluminación y su uso pues como lámpara doméstica (Malaise, 2004, p. 487).

Por otra parte, las monedas con iconografía isíaca han sido emitidas por numerosas ciudades mediterráneas a partir del siglo III a.C., es decir, a partir de la conquista de Egipto por Alejandro Magno. Nos gustaría señalar la ceca de Rodas (Bricault, 2013, p. 143), como el eje del comercio mediterráneo. Sin olvidar su carácter oficial, las monedas funcionaban también como soportes iconográficos e ideológicos.

Finalmente, encontramos la imagen de algunos miembros del panteón isíaco en las gemas y joyas. Algunas están acompañadas de inscripciones y de fórmulas mágicas, semejantes a las de los papiros, es decir, estaban relacionadas con el mundo de la magia. En otras palabras, encontramos la pervivencia de la Isis egipcia en el Imperio romano (Malaise, 2001, p. 488). Por otro lado, algunas joyas han sido empleadas como broches, puesto que habían sido modificadas con pequeños elementos de fijación. Portando las imágenes de Isis y de Harpocrate, entre otros, estos objetos habían sido utilizados como amuletos (Bricault, 2013, p. 157).

Los descubrimientos aislados pueden hacernos pensar que se tratan de un recuerdo de un viaje, un elemento decorativo e incluso una atracción personal, quedando lejos de la idea de devoción. Sin embargo, como hemos visto, la mayoría de los objetos egipcios encontrados en Occidente están en relación con la religión.

LA RELIGIÓN EGIPCIA EN ÉPOCA ROMANA

En Egipto, la religión era un aspecto de la vida importante que llegaba a todas las capas de la población. Hérodoto (II, 37) describe así a los egipcios como « los más religiosos de los hombres » y recalca el gran uso que tenían los amuletos entre el pueblo egipcio. En efecto, la teología egipcia era muy compleja, estando la mayoría de los ritos reservados a los sacerdotes. Sin embargo, una gran parte de los amuletos era accesibles a todos, así como sus poderes benefactores, lo que explica su extendido uso.

Cuando hablamos de « religiones orientales », hacemos referencia a aquellas originarias de los territorios situados en las regiones del Próximo Oriente, que han sido importadas hacia el territorio occidental (Turcan, 1989, p. 9). Sin embargo, los romanos no consideraron a estas religiones orientales como extranjeras, sino que las integraron en su propio panteón.

En efecto, los romanos necesitaban conciliar diferentes culturas, con el fin de hacerlas coexistir bajo una misma ley. La *interpretatio*, es decir, la creación de equivalencias entre las divinidades y los ritos, fue uno de los sistemas llevados a cabo con este fin. En general, podemos decir que se trataba de otorgar un nombre latino a un dios extranjero, lo que suponía igualmente su reconocimiento y aceptación dentro del panteón romano (Turcan, 1989, p. 19). Este proceso se producía tras la conquista de un nuevo territorio, puesto que los vencedores, en este caso, Roma, querían conocer mejor a los vencidos.

Entre las numerosas religiones orientales que encontramos en la Antigüedad, queremos centrarnos en los llamados « cultos isíacos ». En general, este término engloba a las divinidades de Alejandría cuyo culto puede encontrarse fuera de Egipto. « C'est isiaque tout ce qui concerne le culte hors d'Égypte, entre la fin du IV^e siècle av. J.-C. et la fin du IV^e siècle après J.-C., d'une douzaine de divinités appartenant à un même

cercle (...) originaire de la vallée du Nil, c'est-à-dire, Anubis, Apis, Bubastis, Harpocrate, Hermanubis, Horus, Hydreios, Isis, Neilos, Nephthys, Osiris et Sarapis » (Bricault, 2000. p. 91).

En efecto, de todos los cultos orientales practicados en la Península Ibérica, el de Isis era el más extendido. En nuestro territorio contamos con más de 60 documentos isíacos (García y Bellido, 1967, p. 106). Las investigaciones más recientes (Alvar, 1979, p. 316) han actualizado el corpus de las manifestaciones de culto de las divinidades isíacas en España : unos 60 documentos en Lusitania, 74 en Tarraconense y 64 en la Bética.

A partir del estudio de estas objetos, podemos afirmar que el culto de Isis era comúnmente practicado en el siglo I en la parte más occidental del Imperio. Algunos autores proponen que su introducción en la península se produjo desde la mismísima Roma, puesto que podemos llegar a establecer una relación entre las autoridades religiosas del culto de Isis y las del culto oficial romano (Alvar, 1981, p. 312). De esta manera, el culto de Isis sería utilizado como un vehículo de integración de todas las capas sociales, así como una nueva manera de expresar la romanización (Alvar y Muñiz, 2004, p. 79) y la aceptación del poder imperial.

Los objetos de mobiliario, es decir, los pequeños objetos con representaciones isíacas, nos muestran el verdadero grado de implantación de estos cultos. Nos gustaría señalar la gran cantidad de esculturas en mármol encontradas en Hispalis, Itálica, Ilipa Magna, Regina, Valladolid y Clunia, así como la estatua-retrato de la sacerdotisa de Emérita Augusta (García y Bellido, 1967, p. 108). La diosa se representa bajo la forma típicamente romana, es decir, completamente asimilada, donde solamente algunos atributos son todavía egipcios. (Fig. 3)

Aunque, en comparación con otros territorios del Imperio, la Península Ibérica no sea especialmente rica en lugares de culto de divinidades orientales (Alvar, 1994, p. 9), los santuarios de Isis constituyen un testimonio sólido de su implantación. En efecto, el culto de Isis fue promovido como un culto oficial, como lo demuestran los templos de Baelo Claudia, Itálica o Carthago Nova, cuya arquitectura es típicamente romana. El culto de Isis fue empleado por la administración romana como un medio de integración para los « descontentos », así como un elemento de propaganda política. La aceptación de la diosa sería vista como una prueba de emulación al poder romano por la sociedad local.

Junto a Isis, debemos nombrar a su acompañante, Serapis. Su culto fue establecido en Egipto por los Ptolomeos, propagándose por el territorio egipcio al mismo tiempo que el poder griego. Su templo en Saqqara era un centro de culto muy venerado, que recibía ofrendas y fieles de diversos territorios. Después, se extendió al resto del Mediterráneo, estando consolidado en los últimos años de la República (Wagner, 1981, p. 324).

En España, el documento más antiguo es un pilar decorado con representaciones de Serapis. Fue encontrado en Castra Caecilia, un campo militar y un lugar de paso para los comerciantes que seguían la armada de Metelio durante la conquista romana

de la península, en el 80-79 a.C. Sin embargo, no tenemos indicios de la verdadera implantación de su culto entre la sociedad autóctona, ya que el carácter móvil de las tropas no conllevaba una religiosidad fuertemente anclada.



Figura 3. Busto de Isis, siglo I d.C., Museo Arqueológico de Sevilla.

No obstante, algunos templos dedicados a Isis fueron igualmente consagrados a Serapis, siendo venerados en el seno del mismo edificio. Este es el caso del templo de Emporion, ciudad cosmopolita y eje comercial en el siglo I a.C. De hecho, analizando los documentos relativos al culto de Serapis, encontramos un cierto desequilibrio entre la parte occidental y oriental de la Península Ibérica. Así, las zonas que presentan pocas manifestaciones del culto coinciden con las menos romanizadas, es decir, el oriente peninsular (García y Bellido, 1967, p. 106). Por otra parte, el análisis de las inscripciones nos permite discernir que la mayoría de sus adeptos eran hombres, al contrario que su paredra, Isis.

LA PROBLEMÁTICA DE LOS OBJETOS EGIPCOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

En lo que respecta a la Hispania romana, los objetos con motivos egipcios pueden ser agrupados en mosaicos, altares, pies votivos, vasos, estatuas y estatuillas, pero sobre todo lámparas e inscripciones, consagradas a divinidades isíacas (Ver García y Bellido, 1967).

Nuestra investigación nos ha mostrado que los objetos egipcios encontrados en la Península Ibérica durante la época romana no parecen presentar particularidades con respecto a otros territorios del Imperio. En otras palabras, estos objetos parecen encuadrarse en la difusión de los cultos isíacos que se produce a partir del siglo IV a.C., coincidiendo con la consolidación de la llegada de los romanos a la Península Ibérica. Sin embargo, si prestamos atención a la descripción que hacen otros autores en sus estudios, la mayoría de objetos se datan entre los siglos I-II d.C.

Este « vacío temporal » en nuestro estudio nos ha llevado a reflexionar sobre la llegada de los objetos egipcios en los sitios occidentales, ampliando el marco cronológico de nuestra investigación.

Los cultos orientales no llegan todos al mismo tiempo a Occidente, puesto que en Sicilia, en la Galia o en la Península Ibérica, llegaron antes de la conquista romana (Turcan, 1989, p. 9).

Según las fuentes antiguas, la colonización fenicia comienza con la fundación de Cádiz (*Gadir*, en torno al 1100 a.C.), tras la cual, varias colonias se implantan en las costas del sudeste peninsular : Málaga (*Malaca*), Almuñecar (*Sexi*), Villaricos (*Baria*), Cartagena (*Kart-Hadashat*), Ibiza (*Ebyssos*). Esto supone la inmigración de artesanos orientales, así que la importación y la imitación local de productos originales (García y Bellido, 1967). En efecto, el número de objetos egipcios y egiptizantes es más importante en la Bética y en sus regiones colindantes, a causa de la fuerte implantación fenicia.

Como ya hemos señalado, el estudio de los objetos egipcios aparecidos en la Península Ibérica, anteriores a la época romana, ha sido realizado por el profesor Josep Padró Parcerisa (1976). Su datación se extiende así desde el siglo IX hasta el III a.C. De los 202 objetos estudiados, concluye que 195 son egipcios o pseudo-egipcios, mientras que los restantes son egiptizantes. Como podemos comprobar, las importaciones egipcias constituyen un porcentaje destacado.

Su contexto de aparición es igualmente variado : el Languedoc occidental (7), Cataluña (56), Valencia (10), Murcia (2) y la costa mediterránea de Andalucía (127). Aunque Padró no incluyó en su corpus de estudio el material de Cádiz, por la imposibilidad de acceso al mismo, señala que el número de objetos egipcios conservados en su necrópolis debe de ser importante. En efecto, el número de objetos más importante se concentra en la zona de Andalucía, la provincia romana de la Bética.

Los objetos son de naturaleza diversa. La mayoría son amuletos y escarabeos (89), pero también encontramos vasos en alabastro (24) y en fayenza (9), así como escaraboides (11). Se tratan sobre todo de pequeños objetos, que formaban parte del mobiliario de la sociedad occidental. Pertenecen al dominio de las creencias funerarias, como demuestra su contexto de aparición pero, a diferencia de los que ya hemos nombrado, estos no representan a las divinidades isíacas. La mayoría fueron encontrados en tumbas, actuando

como amuletos o como parte del ajuar funerario. En cualquier caso, su función cultural está claramente definida.

A partir del siglo VII, Cartago e Ibiza se transforman en centros redistribuidores. Durante esta época, solamente Cádiz continúa ocupando una plaza importante, comercializando directamente con las ciudades fenicias y controlando la ruta comercial costera hasta la parte septentrional de la península.

El siglo V representa un momento difícil en el comercio de objetos egipcios, quizás a causa de la ocupación persa de Egipto. La llegada de comerciantes griegos a la Península Ibérica, es decir, la competencia de otro mercado, es otro factor a tener en cuenta. Nos gustaría señalar los escarabeos encontrados en el noreste de la Península Ibérica, que no formaban parte del comercio fenicio, sino del griego. No podemos precisar si se trataba de un comercio directo con Grecia o si fue desarrollado por intermediario de Etruria. No obstante, debemos señalar que la fundación de Ampurias, en torno al 575 a.C., supone la llegada de un gran número de objetos de Naucratis, la colonia griega en Egipto (Almagro y Graells, 2011, p. 70). De hecho, el estudio de los moldes con la representación de la esfinge nos permite suponer que su lugar de fabricación fue la ciudad de Naucratis, en Egipto. En efecto, el caso de Ampurias como centro neurálgico de intercambios comerciales es ejemplar. Por su parte, la zona de Tartesos, en Andalucía, jugaba un papel similar, al igual que Naucratis en Egipto (Lipinski, 1992, p. 117).

Sin embargo, a partir del siglo V a.C., encontramos muchos escarabeos que son de origen púnico, cuyo comercio se desarrollaba principalmente a través de Ibiza (Almagro-Gorbea, 2011, p. 71). De hecho, nos gustaría señalar el gran número de escarabeos que han sido encontrados en las necrópolis de la isla. Otro conjunto bastante importante en número ha sido encontrado en la cueva-santuario de Gorham, en la zona del Estrecho de Gibraltar.

La diversidad en el número y la naturaleza de los distribuidores de escarabeos encontrados en España es destacable. En otras palabras, encontramos ejemplos egipcios, pero también púnicos, griegos, etruscos y romanos. Ante esto, la glíptica se presenta como el método de análisis más apropiado para su correcto estudio e identificación. En la medida de lo posible, los estudios regionales pueden darnos importantes indicios a fin de contrastar semejanzas y diferencias.

La mayoría de los escarabeos encontrados en la Península Ibérica han sido estudiados y publicados en catálogos. Sin embargo, creemos muy interesante poder estudiarlos en relación con su contexto arqueológico, puesto que la mayoría han sido encontrados en un marco funerario (ver Graells, 2010). El contexto socio-ideológico del objeto es extremadamente importante. En la colonia griega de Isquia, en Italia, por citar solo un ejemplo, los escarabeos son frecuentes, especialmente utilizados como amuletos en las tumbas infantiles (Almagro-Gorbea, 2011, p. 80). En nuestra península, casos similares han sido señalados en Ibiza. Esto nos muestra que, en las tumbas occidentales,

los escarabeos conservaban la misma función apotropaica que tenían en Egipto (Padró, 2002, p. 248), es decir, eran utilizados como amuletos mágicos que protegían al difunto en su paso al más allá.

LOS AJUARES FUNERARIOS EGIPCOS EN ÉPOCA PRERROMANA

Con el fin de precisar las interacciones que tuvieron lugar durante la Antigüedad entre la población autóctona de la Península Ibérica y la fenicia, proponemos el estudio de la cultura material. En efecto, el hecho de importar un objeto desde el lejano Egipto sería utilizado como un marcador social, puesto que define la autoridad de la élite local. De esta manera, en el terreno funerario, encontramos la imitación por parte de la población autóctona de los rituales funerarios utilizados por los fenicios (Wagner, 2004, p. 274).

Las creencias en dioses extranjeros y prácticas funerarias de origen oriental, entre ellas, las egipcias, se han atestado en todas las capas de la población. Si bien no se ha encontrado la práctica de la momificación en nuestra península, nos gustaría señalar numerosos ejemplos del ritual de la incineración, de tradición fenicia, en vasos de alabastro egipcio. Esto nos evidencia un cierto conocimiento de la cultura egipcia, así como su aceptación y asimilación, en un aspecto tan profundo de la sociedad como el dominio funerario.

Los hallazgos de objetos egipcios en relación con la religión en la Península Ibérica prueban que la ignorancia de los fenicios sobre la religión egipcia no era tan grande. En efecto, los rituales no se hacían sin conocer el efecto que podría ejercer. Con respecto a los amuletos, grabados algunos con la representación de divinidades egipcias, la sociedad antigua no los llevaba sin informarse sobre la mitología de la divinidad, así como la protección que esta podía acordarle. El gran número de amuletos encontrados en las necrópolis de Ibiza, pero también de Villaricos y de Cádiz, muestra el grado de asimilación que tenían estas divinidades egipcias entre la sociedad occidental.

Entre los amuletos, nos gustaría señalar la especificidad de los escarabeos. Se trata de un tipo de talismán mágico de origen egipcio (Almagro-Gorbea, 2011, p. 64), cuya difusión ha sido muy extensa en la cuenca mediterránea, especialmente durante el periodo orientalizante, gracias en gran parte al comercio fenicio. Distribuidos tanto en Oriente como en Occidente, muchos han sido encontrados en tumbas infantiles, es decir, han conservado el uso que tenían como protectores de los difuntos en el Más Allá. En efecto, los escarabeos nos permiten conocer los procesos de aculturación y de interacción entre colonos e indígenas (Almagro-Gorbea, 2011, p. 22), puesto que su valor mágico se ha mantenido hasta el final de la Antigüedad.

Los fenicios tomaban como modelo los escarabeos egipcios, pero adaptándolos como collares o anillos. De esta manera, seguían jugando un papel fundamental como amuletos. Tenían un poder compuesto, puesto que ellos mismos eran protectores, pero

también esta característica dependía en gran medida de su grabado. Para su estudio, los criterios más fiables son el material de fabricación y la glíptica, lo que nos permite distinguir la producción local de las importaciones egipcias. El profesor Günther Hölbl (2004), ha establecido una serie de categorías según el tipo de material para precisar su lugar de origen : las importaciones egipcias, caracterizadas por una gama de vidriado resistente ; los amuletos en fayenza fina de color amarillo, así como los amuletos en esteatita, que serían de origen fenicio ; finalmente, los amuletos en fayenza semi-vidriada, cuya geometrización de formas sería una característica púnica. De hecho, el tipo de escarabeo en anillo giratorio es típicamente púnico (Pellicer, 1963, p. 62).

Los amuletos han sido empleados, siguiendo la devoción personal, como protectores de diferentes aspectos de la vida cotidiana, tales como la salud o la familia. Igualmente, garantizan una estancia dichosa en el Más Allá. En efecto, su poder mágico era considerado útil tanto en este mundo como en el otro (Padró, 1976).

EL ARTE ORIENTALIZANTE: EL SINCRETISMO RELIGIOSO

Llamamos «estilo orientalizante» al proceso de transformación artística que se produce en España entre los siglos VIII y VII a.C., tras el contacto de las expresiones figurativas y plásticas del mundo fenicio (Lipinski, 1992, p. 334). A partir de la implantación fenicia en la Península Ibérica, encontramos el desarrollo de una «moda orientalizante», que se traduce en el comercio por todo el Mediterráneo de objetos en fayenza, escarabeos, amuletos, collares pero también vasos (Bouquillon, 2005, p. 6). Por otra parte, se desarrolla también la imitación local, sobre todo occidental, de determinados objetos, siendo la mayoría de influencia egipcia. En otras palabras, cuando llevamos a cabo el estudio de la cultura material, debemos prestar atención para poder discernir los objetos propiamente egipcios, importados, de los objetos «egiptizantes», esto es, fabricados en Occidente siguiendo los modelos orientales (Bricault, 2001, p. 90).

El arte fenicio es, en general, egiptizante. Encontramos, por ejemplo, figuritas de diosas en alabastro en las necrópolis de Granada, Villaricos e Ibiza (García y Bellido, 1967). Sin embargo, aunque el material de fabricación procede de Egipto, así como la representación de estas divinidades, que son típicamente egipcias, no podemos precisar si se tratan de importaciones egipcias o fenicias. No obstante, estos objetos son muy interesantes en la medida en la que muestran el grado de aculturación y de implantación del arte egipcio entre la población local occidental.

Los objetos egiptizantes son más destacados en el terreno de la joyería, donde encontramos la influencia egipcia en el aspecto técnico, pero también tipológico y decorativo. En efecto, la iconografía egipcia ha jugado un papel muy importante en la joyería antigua. Se trata de un arte oficial, cuya circulación estaba controlada por las élites,

pero también popular, puesto que su uso se justificaba por el valor mágico y apotropaico de estos objetos (Lipinski, 1992, p. 147).

Los fenicios han acogido y transferido, por vía comercial, algunas características iconográficas, que han aplicado a las divinidades locales. Las divinidades egipcias no estaban propiamente representadas en el arte fenicio. Sin embargo, no se toma la esencia de los dioses, sino una forma de expresión estética y simbólica. Esta práctica fue igualmente llevada a cabo por los romanos cuando llegaron a la Península Ibérica. Se trata del fenómeno del sincretismo, que no es sino la interacción o la superposición de varias civilizaciones (Lipinski, 1992, p. 432). En otras palabras, en el terreno religioso, algunos usos culturales, como las costumbres funerarias o las creencias de divinidades, se han combinado. Han creado así una verdadera fusión, concretamente en la *interpretatio* de divinidades. Este fenómeno se produce tanto en época fenicia como romana, puesto que los cultos egipcios han sido integrados en el seno del panteón de la religión romana.

Nos gustaría señalar la importancia del culto de Isis que, en muchos casos, entra en la Hispania romana como *interpretatio* de la diosa fenicia Tanit. De esta manera, el culto de Isis es el más extendido en la Península Ibérica durante la época romana, pero esta idea también es válida para la época anterior. De hecho, las diosas egipcias Isis y Hathor fueron identificadas por los fenicios como su diosa Astarté (Padró, 1981, p. 338), es decir, como la diosa protectora de la familia. Las representaciones de Astarté, especialmente las pequeñas figuras en bronce encontradas en varios sitios fenicios en España, han adoptado el tipo de la Isis egipcia. (Fig. 4 y 5)

Los objetos encontrados en la Península Ibérica demuestran la veneración de algunas divinidades egipcias desde la época prerromana : Tueris, Ptah, Sobek, Neith, Seth, Sekhmet, Nut, Imhotep, Bastet, Jonsu, Min et Nefertum. Sin embargo, su culto no se mantiene en épocas posteriores. Igualmente, encontramos la desaparición de divinidades solares, por ejemplo, Khepri, quizás a causa de la asociación de los conceptos solares con Osiris (Padró, 1981, p. 341).

Por su parte, las divinidades egipcias mejores representadas en la Hispania romana son las que pertenecen al círculo de Osiris (desde los siglos VII-VI a.C.) : Isis y Hathor (desde el siglo VII), pero también Harpócrates, Horus, Tot y Anubis (desde los siglos VII-V a.C.).

De hecho, el tráfico comercial del Mediterráneo oriental con Occidente durante el periodo prerromano, había facilitado la llegada de personas que ya conocían a la diosa egipcia Isis. Como prueba de este comercio, encontramos el nombre de Isis escrito en jeroglíficos en el vaso de la Aliseda, en Extremadura, datado entre los siglos VIII-VII a.C. Sin embargo, no podemos considerarlo como un testimonio de la implantación del culto a esta diosa en España, sino más bien como un ejemplo del comercio fenicio (Alvar, 1981, p. 311). En efecto, las fuentes antiguas nos informan sobre la estrecha relación comercial

entre los puertos de la Península Ibérica, principalmente con los fenicios, y los de la costa africana, incluso con la propia Alejandría (García y Bellido, 1971, p. 125).



Figura 4. Isis con Horus, 664-332 a.C., Museo del Louvre.



Figura 5. Astarté, siglo VIII a.C., El Carambolo, Museo Arqueológico de Sevilla.

EL MOBILIARIO EGIPCIO EN LAS NECRÓPOLIS ROMANAS DE LA BÉTICA Y SUS REGIONES COLINDANTES

A partir del análisis del contexto arqueológico de los objetos egipcios encontrados en este territorio, podemos precisar que la mayoría estaban conservados en las necrópolis. Debemos tener en cuenta que los objetos que se depositan en una tumba, formando parte del ajuar funerario, han sido elegidos de una manera selectiva y con una intención precisa (Vincent García, 1995, p. 15). Igualmente, debemos tener en consideración el uso funcional del objeto, es decir, su uso cotidiano, pero también su uso cultural. No sólo el análisis material del objeto, sino también de la representación simbólica que dicho objeto tenía en la sociedad, es fundamental.

La revisión de los estudios ya publicados sobre las necrópolis romanas de Hispania nos ha permitido señalar algunos casos en los que, aunque la tumba sea de época

romana, encontramos objetos más antiguos formando parte del ajuar funerario. Para su mejor comprensión, hemos presentado estos ejemplos en forma de ficha, similar a la de los catálogos de museo. Nos gustaría llamar la atención del lector, especialmente, en la cronología y los comentarios de cada ejemplo.

De esta manera, nos gustaría presentar algunos ejemplos de las necrópolis de Ibiza, Villaricos y Cádiz, así como los sitios de Málaga y Almuñécar, ya que, aunque no hemos encontrado indicios, presentan las mismas características.

IBIZA

Fundada por los colonizadores fenicios del sur de la Península Ibérica, en torno al siglo VII a.C., con el nombre de *Ebusus*. El puerto natural de esta isla era la vía de contacto con el Mediterráneo central, principalmente bajo la influencia de Cartago. Numerosos vestigios nos confirman que la ciudad fue ocupada casi sin interrupción hasta el final del Imperio romano (Lipinski, 1992, p. 222).

La llamada « Isla de Bes » presenta, en efecto, un gran número de objetos egipcios, en los que encontramos varias representaciones de la imagen de esta divinidad egipcia. Encontramos igualmente una importante cantidad de amuletos de tipo egipcio, especialmente en la necrópolis de Puig des Molins. Son diversos en su tipología, su material y su técnica de factura, así como en su iconografía, siendo más numerosas las representaciones de Isis, de Hathor y por supuesto de Bes (Fernández y Padró, 1986, p. 12). (Fig. 6)



Figura 6. Escarabeo de Bes, siglo IV a.C.,
Museo Arqueológico Nacional.

Nos gustaría señalar los estudios de Fernández y Padró (1986), centrados en la necrópolis de Puig des Molins, cuyo contexto de descubrimiento está excepcionalmente bien documentado. La necrópolis ha sido utilizada de forma ininterrumpida desde el siglo VII a.C. hasta el siglo I de nuestra era. Con toda probabilidad, la mayoría de los amuletos egipcios conservados en el Museo Arqueológico Nacional pertenecen a esta necrópolis (Fernández y Padró, 1986, p. 82).

Estos autores han hecho una clasificación de los escarabeos según su tipología. Podemos distinguir así la representación de hombres (enanos), de partes del cuerpo (ojos), de divinidades antropomorfas (dioses con cabeza de halcón, de ibis, de perro, de mono...), animales completos (oveja, gato, león, hipopótamo...) o partes de ellos, así como de plantas (tallos de papiros) y de coronas egipcias.

Otros sitios de la isla que presentan amuletos son :

- Car Cardona (Sant Josep de Sa Talaia). Se trata de una pequeña necrópolis rural. Nos gustaría señalar unos enterramientos en sarcófagos, correspondientes al siglo IV a.C., que han sido reutilizados en época imperial romana.

- Can sora (Sant Josep de Sa Talaia). Es una necrópolis con hipogeos, siendo algunas de sus fosas de época romana. Sin embargo, la datación de los objetos material que contenían se extiende entre los siglos V y I a.C.

- Can Berri d'en Sergent (Sant Josep de Sa Talaia). Aquí igualmente se han hallado ajuares que datan desde el siglo V hasta el I de nuestra era.

- Can Vincent Geroni (Sant Josep de Sa Talaia). Otros cuatro hipogeos, que se enmarcan entre los siglos IV y II a.C.

- Ses Torres (Santa Eularia des Riu). Encontramos aquí una veintena de hipogeos, cuyo material va desde el siglo IV a.C. hasta el I d.C.

Hasta el momento, podemos afirmar que los objetos egipcios de Ibiza siempre han aparecido en necrópolis. Con respecto a los de época prerromana, parecen más próximos a los del círculo de influencia cartaginesa que a los del Círculo del Estrecho, entorno a Gibraltar. Sin embargo, la cronología ha sido difícil de establecer a partir de su contexto arqueológico, puesto que su periodo de utilización es muy amplio. A partir del estudio de sus características, algunos parecen haber sido fabricados en la parte occidental del Mediterráneo. En efecto, el siglo IV a.C. coincide con el descenso del número de amuletos egipcios en Occidente y con la creación de un taller púnico para satisfacer su demanda (Fernández y Padró, 1986, p. 95).

Sin embargo, encontramos algunos casos en los que los amuletos se encuadran cronológicamente en el periodo prerromano, pero que han sido hallados en la parte romana de la necrópolis.

EJEMPLO 1

Objeto: Escarabeo

Ciudad: Puig des Molins (Ibiza)

Contexto arqueológico: Necrópolis. Tumba 60 (excavada en 1924)

Material: Pasta vidriada verde

Dimensiones: 4,8 x 1,45 x 0,75 cm

Divinidad: Divinidad antropomorfa con cabeza de halcón

Descripción: Fragmento

Lugar de conservación: Museo Arqueológico de Ibiza (nº inventario 4.433)

Bibliografía : Fernández et Padró, 1986. *Amuletos de tipo egipcio del Museo Arqueológico de Ibiza*. Imprenta I., Eivissa. (Num. 57)

Cronología: ¿Siglo IV a.C.?

Comentarios : Tumba hipogea. Fosa con tres figuras de terracota. Ajuar : amuleto, busto femenino, una lucerna ática del siglo IV a.C., un pequeño vaso cilíndrico. Por otra parte, una lucerna romana con un Pegaso, una taza y tres vasos de arcilla

EJEMPLO 2

Objeto: Escarabeo

Ciudad: Puig des Molins (Ibiza)

Contexto arqueológico: Necrópolis. Tumba 2 (excavada en 1924)

Material: Pasta vidriada

Dimensiones: 2,45 x 0,9 x 0,95 cm

Divinidad: Enano

Descripción: Fragmento

Lugar de conservación: Museo Arqueológico de Ibiza (nº inventario 4.481)

Bibliografía: Fernández et Padró, 1986. *Amuletos de tipo egipcio del Museo Arqueológico de Ibiza*. Imprenta I., Eivissa. (Num. 68)

Cronología: ¿Siglos V-IV a.C.?

Comentarios : Estratos mezclados. Ajuar : muchos objetos, incluyendo una lucerna del siglo III

VILLARICOS

Se trata de una ciudad de fundación fenicia (*Baria*), que ha conocido una larga historia, durante el periodo púnico y romano. La ciudad, pero sobre todo la necrópolis, ha sido bien documentada por Louis Siret (1907) y Miriam Astruc (1951), aunque los vestigios más antiguos hayan sido devastados por las construcciones modernas. Una de las excavaciones más recientes fue llevada a cabo por Almagro-Gorbea (1984) en una pequeña parte de la necrópolis. La mayoría de los objetos están actualmente conservados en el Museo Arqueológico Nacional.

Entre los ajuares funerarios de su necrópolis, encontramos objetos que parecen egipcios. Estos son principalmente piezas en oro y en cornalina, así como un amuleto, fabricado en pasta vidriada, que representa al dios Bes (Almagro-Gorbea, 1984, p. 41). Excavaciones posteriores han dado lugar al descubrimiento de otros amuletos en metal, en fayenza y en vidrio, así como joyas : colgantes en oro y en plata, así como perlas de collares en oro, plata, cornalina, ámbar y pasta vidriada. Nos gustaría señalar un pequeño anillo circular, fabricado con un hilo de oro muy fino, cuyas extremidades están unidas en la parte superior gracias a un elemento muy característico en la joyería púnica, como es el « nudo de Hércules ». Está atestado frecuentemente en otras piezas de Cádiz y de Ibiza, lo que testimonia las intensas relaciones comerciales antiguas.

Algunos grupos de tumbas (los grupos D-H en los estudios de Astruc) contenían *terra sigillata*, así como lucernas y monedas romanas. Nos gustaría señalar el interés que presenta el grupo J, cuyos ajuares presentan materiales de todas las épocas : 619 osarios en piedra, 620 ánforas, 621 joyas, 622 incensarios y lámparas romanas, etc. (Astruc, 1951, p. 85).

Así, Villaricos es un buen ejemplo del cosmopolitismo que supone la mezcla y la superposición de culturas. En efecto, su necrópolis se extiende desde el siglo IV a.C. hasta el periodo romano, concretamente a la época de Claudio. La parte excavada por Almagro-Gorbea corresponde así a la primera etapa de romanización de la colonia púnica.

EJEMPLO 3

Objeto: Escarabeo

Ciudad: Villaricos

Contexto arqueológico: Tumba de cremación, en una sepultura rectangular.

Material: Vidriado

Dimensiones: 1,65 x 1,2 cm

Divinidad: No

Descripción: Fabricación egipcia. Jeroglíficos con el nombre de Sethos I

Lugar de conservación: Museo Arqueológico Nacional

Bibliografía: PADRÓ, 1975, p. 7

Cronología: siglo VI a.C.

Comentarios: Grupo E de Astruc, que va del siglo IV a.C. a la época romana.

Ajuar : jarra de labio trilobular, perteneciente a la época romana.

EJEMPLO 4

Objeto: Estatua de divinidad

Ciudad: ¿Villaricos?

Contexto arqueológico: Desconocido. Colección privada de Don Juan Cuadrado Ruiz

Material: Bronce

Dimensiones: 7 cm altura

Divinidad: Osiris

Descripción: Representación de Osiris momiforme, con la corona *atef* y una barba falsa, los brazos cruzados sobre el pecho con las insignias de poder (el cetro y el látigo), símbolo también de su poder como Señor del Más Allá.

Lugar de conservación: Museo Arqueológico de Almería (nº inventario 13364).

Bibliografía : PADRÓ, 1985, p. 45 y ASTRUC, 1951, p. 63

Cronología: Siglo IV a.C. - periodo romano

Comentarios : Es de fabricación egipcia, puesto que estas estatuas son raras en Occidente.

CÁDIZ

Ciudad de fundación fenicia (*Gadir*), es el punto de confluencia del comercio fenicio en el Mediterráneo occidental. En época romana, se convierte en uno de los centros urbanos más importantes, cuya población era muy numerosa. Queremos señalar igualmente su interés como sitio arqueológico.

Fuera de la ciudad, encontramos el templo de Astarté, que sería la « Venus marina » de Avieno (Ora, 315), así como el santuario de Baal-Amon, el famoso templo de Hércules. Venerado bajo el nombre de Melqart, es el mejor ejemplo del sincretismo que se produce entre el Hércules greco-romano y la divinidad semita adorada en Cádiz. Las fuentes antiguas (Mela, III, 146) nos testimonian sobre la existencia de dos altares de bronce en un templo consagrado al Hercules *Aegyptus*. El término de « egipcio » nos lleva a plantearnos dos hipótesis. Por un lado, podría hacer referencia al Hércules del

norte de África, es decir, cartaginés. Sin embargo, por otro lado, en la fenicia Tiro, ciudad colonizadora tanto de Cádiz como de Cartago, el sincretismo entre Melkart y el dios egipcio Reshep estaba bien consolidado. Esta divinidad llegaría a Cádiz por intermediario fenicio, lo que explicaría su abundante iconografía (Almagro, 1981, p. 305).

En cualquier caso, nos gustaría señalar el gran número de estatuas de tipo egipcio encontradas en esta zona. La mayoría representan divinidades fenicias, concretamente Melqart, cuya iconografía es también típicamente egipcia, pues se representa como Osiris, con el paño *shendyt* y la corona *atef*. Melqart ha jugado un destacado papel funerario, asimilado a Osiris, como divinidad que muere y después renace (Fig. 7). De hecho, las fuentes romanas señalan el culto practicado en este santuario, lleno de estatuas. Entre estas estatuas, el « sacerdote de *Gadir* », conservado en el Museo Arqueológico Nacional, ha sido interpretado como el dios Ptah con el rostro cubierto por una máscara de oro. Sin embargo, también podría ser una de las divinidades protectoras del comercio, teniendo en cuenta el importante papel que Cádiz jugaba en el desarrollo en el mismo. En cualquier caso, los análisis metalográficos demuestran que se trata de un objeto importado, con toda probabilidad, de Egipto.



Figura 7. Estatua de divinidad, siglo VII a.C., Museo Arqueológico de Cádiz.



Figura 8. Urna de fayenza egipcia, siglo I d.C., Museo Arqueológico de Cádiz.

Finalmente, nos gustaría señalar de manera especial las urnas cinerarias de la necrópolis. Su tipología, al igual que su material de fabricación, es diverso : piedra, cerámica y vidrio, pero también fayenza egipcia. El estudio material puede ser una fuente de estudio social muy interesante, puesto que, mientras que la piedra era un material local, fácilmente accesible, la fayenza era importada de Egipto. Esta diferencia en el material puede darnos una idea sobre la jerarquía social del difunto que fue incinerado en ella. (Fig. 8)

Hasta el momento, los arqueólogos han encontrado unas diez urnas de fayenza en tumbas romanas de la necrópolis de Cádiz, lo que nos confirma la existencia de una red comercial importante. Su tipología y su decoración se corresponden con un grupo de vasos fabricados en fayenza durante el Alto Imperio, cuyo taller de fabricación se encontraba en Menfis. Aunque no podemos precisar el uso inicial para el que fueron fabricados estos vasos, su empleo como urna cineraria solamente está documentado en Occidente, concretamente en Cádiz y en la necrópolis italiana de Altinum.

El gran número de objetos egipcios encontrados en la ciudad dificulta su estudio. Sin embargo, los amuletos, utilizados por sus propiedades apotropaicas, están bien documentados. Algunos presentan trazas de uso, lo que evidencia su uso durante la vida del propietario. En efecto, la estrecha relación entre el amuleto y su propietario, se mantiene durante toda la Antigüedad.

Su gran número permite hacer una clasificación tipológica, en función de la iconografía o de la forma : divinidades antropomorfas, divinidades antropomorfas con cabeza de animal, partes del cuerpo, animales, símbolos vegetales o de poder, escenas de la creación del mundo y finalmente las llamadas « Cantimploras de Año Nuevo » en forma de collares y cofres para guardar los amuletos (Barreiro, 2003, p. 3). De esta manera, podemos afirmar que algunos temas iconográficos, por ejemplo, la imagen de Bes, aparecieron en Cádiz en torno al siglo V a.C. pero se mantuvieron hasta la época romana.

A pesar de la riqueza de la necrópolis de Cádiz, todavía no está publicada. Nuestra fuente de información se basa en los informes de excavaciones y en el contacto personal con los investigadores de la Universidad de Cádiz, que actualmente están trabajando en ella. Es por ello que nos gustaría señalar al lector la cronología de la pieza y la descripción de la misma. Quedamos a la espera de que resultados de las investigaciones de la necrópolis fenicia y romana de Cádiz sean publicados pronto.

EJEMPLO 5

Objeto: Amuleto

Ciudad: Cádiz

Contexto arqueológico: Necrópolis. Tumba de inhumación infantil en ánfora (excavada en 1985)

Material: Hueso y pasta vidriada (¿fayenza?)

Dimensiones: Desconocidas

Divinidad: Bes

Lugar de conservación: Museo de Cádiz

Bibliografía : No publicado

Cronología: Alto Imperio

Descripción: Collar. Dos placas de hueso con una representación fálica y otra de pasta vidriada con la representación del dios Bes. Perlas de pasta vidriada (¿fayenza?)

EJEMPLO 6

Objeto: Amuleto

Ciudad: Cádiz

Contexto arqueológico: Necrópolis. Tumba de inhumación (excavada en 2004-2005)

Material: Pasta vidriada (¿fayenza?)

Dimensiones: Desconocidas

Divinidad: No

Lugar de conservación: Museo de Cádiz

Bibliografía : No publicado

Cronología: Periodo republicano romano

Descripción: Amuleto en forma de piña, motivo de origen egipcio.

MÁLAGA

De origen fenicio, probablemente *Mainaké* (Strabon III, 4, 2), Málaga ocupa un lugar fundamental en el comercio mediterráneo desde esta época hasta la llegada de los romanos. Se han hallado numerosos objetos egipcios, así como egiptizantes, de época fenicia : anillos, escarabeos, así como los servidores *oushebtis* que acompañaban al difunto en la tumba.

Nuestra fuente de información ha sido la ficha del Museo Arqueológico de Málaga, en las cuales el contexto de descubrimiento no ha sido precisado. Sin embargo, queremos señalar una estela en marfil, que presenta la figura de un hombre de perfil, cuya cabeza está cubierta por un tocado típicamente egipcio y una corona de plumas. Vemos

igualmente la representación del disco solar y de cobras protectoras, imágenes corrientes en la iconografía religiosa egipcia. Al lado del personaje, vemos una columna con un capitel vegetal. La estela está fragmentada, pero podemos distinguir otro personaje que apoya su mano en un bastón. Hasta el momento, esta estela es un hallazgo extraordinario en España. Los investigadores han establecido su cronología en el siglo VI a.C., sin embargo, fue hallada en el teatro romano de la ciudad. Sería muy interesante poder precisar la reutilización romana que tuvo este objeto tan particular.

ALMUÑECAR

Ciudad también fundada por los fenicios (*Sexi*) en torno al siglo VIII a.C. La larga actividad de la ciudad permite distinguir tres necrópolis diferentes.

Puente de Noy es una necrópolis fenicio-púnica, cuyo uso está bien documentado desde la segunda mitad del siglo VII hasta el I a.C. Encontramos unas 170 tumbas, donde la inhumación es más frecuente que la incineración, solamente documentada desde el siglo III a.C.

La necrópolis de Cerro Velilla todavía no ha sido excavada, por lo que no podemos precisar su cronología.

Sin embargo, El Cerro de San Cristóbal, también llamado «Necrópolis Laurita», está bien documentada, presentando vestigios desde el final del siglo VIII a.C. Encontramos una veintena de tumbas (Pellicer, 1963, p. 9) con nichos, bastante ricos. En ellas aparecieron urnas con los restos incinerados del difunto. Estos vasos habían sido fabricados en alabastro, material típicamente egipcio, y reutilizados como urnas cinerarias. Presentan inscripciones en jeroglíficos con los cartuchos de los faraones Apofis I, Osorkon II, Takelot II y Sheshonq III (Lepinski, 1992, p. 19). Los vasos estaban dispuestos de manera vertical, incrustados en el suelo del nicho. Las formas, así como las dimensiones, son variadas. Se han encontrado igualmente los restos de objetos que formaban parte del ajuar, como brazaletes, anillos con escarabeos, amuletos, collares, etc. Los arqueólogos han recalado el hecho que las urnas no tenían tapadera, sino que estaban cubiertas con piedras. Como particularidad, todos los vasos tenían restos de color rojo, lo que señala un ritual fenicio.

Se trata entonces de una necrópolis típicamente púnica, que presenta una gran variedad de estructuras y de ritos, puesto que también encontramos la inhumación. Debemos tener en cuenta la diversidad de la población y el cosmopolitismo de las ciudades púnicas occidentales.

La utilización de vasos de alabastro como urnas cinerarias no es un fenómeno corriente. Su origen egipcio es claro, probablemente fabricados en el taller de Naucratis (Maluquer, 1969, p. 59), pero son raros en Occidente. En Etruria podemos encontrar

algunos ejemplos. Sin embargo, en las necrópolis italianas los vasos formaban parte del ajuar funerario, es decir, no habían sido utilizados como urnas cinerarias.

CONCLUSIONES

Nuestra investigación nos ha confirmado que el número de objetos egipcios encontrados en la Península Ibérica, y relacionados con el mundo funerario, es importante tanto en época romana como en periodos anteriores.

Sin embargo, las corrientes que se desarrollaron en ambos periodos son diferentes. Así, la época fenicia se caracteriza por objetos muy diversos importados directamente de Egipto que, una vez en Occidente, fueron utilizados e imitados, creando un « arte orientalizante » propio. Sin embargo, la época romana se caracteriza, igualmente, por objetos provenientes de Egipto pero esta vez caracterizados por la representación de las divinidades isíacas. En ambos casos, la mayoría de los objetos egipcios que llegan hasta nuestras costas pertenecen al dominio funerario.

El mundo funerario es una faceta particular de la arqueología. Por un lado, al contrario que en otras excavaciones, los objetos que forman el ajuar funerario fueron enterrados *ex profeso*. Esto quiere decir que podemos llegar a obtener muchísima información, puesto que la disposición de un objeto en una tumba no era dejada al azar, sino que tenía una intención precisa y discernible. Por otro lado, los ajuares funerarios son objetos de una naturaleza muy diversa. Podemos encontrar, por ejemplo, objetos personales que pertenecían al difunto o figuras de divinidades que fueron creadas expresamente con una finalidad funeraria.

En el caso de los amuletos, su estudio es particularmente difícil, puesto que resulta complicado discernir si el amuleto fue llevado por su propietario cuando todavía estaba vivo o si por el contrario solamente fue enterrado con él. En cualquier caso, hay que tener en cuenta factores como la devoción personal y el carácter íntimo de las creencias funerarias.

Esto es lo que nos ha llevado a cuestionarnos el grado de implantación de los objetos egipcios en la *Hispania romana*. En otras palabras, ¿estos objetos egipcios fueron importados directamente para su uso funerario o por el contrario ya pertenecían a la familia y fueron reutilizados?

Según la tradición clásica de la investigación, no existen vestigios intermediarios entre los documentos de los siglos VIII-VII a.C. y los primeros documentos romanos (García y Bellido, 1967, p. 106). Como ya hemos señalado, la « tesis de la discontinuidad » (Alvar y Muñiz, 2004, p. 70) se presenta como la hipótesis más probable, especialmente teniendo en cuenta la importancia de Serapis en los objetos egipcios encontrados en España durante la época romana.

No obstante, hemos decidido analizar los trabajos ya efectuados, principalmente catálogos, de los objetos egipcios de épocas anteriores. En ellos hemos podido comprobar que los autores se han basado en el estudio de la glíptica, así como del material de fabricación, para poder datarlos. De esta manera, una gran parte de los objetos se encuadra en la época fenicia.

Con respecto a esto, nos gustaría señalar que la población fenicio-púnica nunca ha sido bien precisada de manera histórica y arqueológica. Sabemos que desde el final del siglo III a.C., en el marco de las guerras púnicas, Roma comienza la conquista de un territorio que no se resiste demasiado, sobre todo en el sur. En efecto, cuando los romanos llegaron al sur de la Península Ibérica, la población que fue romanizada era de cultura fenicio-púnica (Vaquerizo, 2006, p. 317).

Como ya hemos visto, Roma aprovechaba las estructuras administrativas y religiosas ya existentes para incluir a la nueva población dentro del Imperio. La aceptación romana del mantenimiento de las tradiciones locales debe ser comprendida como un incentivo, para la población local, para aceptar a cambio el sistema político y administrativo romano. Como evidencia, la acuñación de monedas típicas del norte de África continuó en época romana (Vaquerizo, 2006, p. 344).

Nos gustaría señalar la importancia del carácter « provincial » en la parte más occidental del Imperio. En efecto, en la Bética romana, encontramos algunas características locales que se mantienen, lo que da un aspecto particular a su población. Cuando esta población se vuelve romana, al mismo tiempo, pretende mantener algunas tradiciones culturales propias. Finalmente, se produce una evolución, dando como resultado un conjunto particular.

En el caso de los ajuares funerarios, como evidencia, encontramos objetos egipcios, en la Península Ibérica, antes y después de la conquista romana. Estos objetos están ligados a la religión, lo que nos hace pensar sobre la continuidad y la larga implantación de los cultos y las creencias orientales. De esta manera, siguiendo la tesis del profesor Padró (1981, p. 339), nos gustaría proponer la existencia de una comunidad, admiradora de los objetos egipcios, desde el siglo VIII a.C. hasta la época romana.

La provincia de la Bética es particular tanto por su situación geográfica como por su historia. Como hemos visto, la larga implantación fenicia en las ciudades costeras motiva el contacto y la aceptación de objetos extranjeros, en este caso, egipcios, en un mundo tan profundo como el funerario. Algunos de estos objetos cumplen el papel de amuletos, es decir, estaban destinados a la protección de los vivos, que se enterraron con ellos, con la esperanza de extender sus poderes en el Más Allá. Su función apotropaica, en relación con las creencias religiosas, se ha difundido al extremo occidental del Mediterráneo. Como prueba de esta asimilación, encontramos los objetos egipcios usados como mobiliario funerario en las ciudades de Cádiz, Villaricos e Ibiza.

Nos gustaría señalar, como uno de los problemas a los que nos hemos enfrentado en nuestra investigación, la falta de precisión en algunos informes arqueológicos. Por otra parte, la mayoría de la bibliografía a la que hemos tenido acceso, tratando sobre esta problemática en la cronología de los objetos egipcios encontrados en España, es bastante antigua.

Debemos tener en cuenta que los pueblos antiguos no tenían la misma concepción artística que tenemos actualmente. Dicho de otra manera, el hecho de poder permitirse estos objetos que venían desde el lejano Egipto exigía una capacidad económica fuerte. Debemos tener en consideración el aspecto « exótico » de estos objetos, es decir, el coste de su importación y por supuesto su valor ostentoso frente a otras capas sociales. Podemos pensar que las élites locales han imitado los rituales orientales como la manifestación simbólica de su legitimación de poder (Almagro-Gorbea y Graells, 2011, p. 82). Por su parte, en la cultura romana, la utilización de objetos egipcios era vista como una prueba de « romanidad », siguiendo la política religiosa de algunos emperadores « isiacophiles » (Malaise, 2004, p. 481). Sin embargo, esta teoría entrenaría un carácter selectivo y poco profundo de la utilización de objetos orientales en Occidente.

La elección de un tipo concreto de tumba dependía sobre todo de la posición económica, así como del nivel social del difunto. No obstante, también debemos tener en cuenta las preferencias individuales. De hecho, los objetos debían tener una justificación de tipo mágico o religioso. Esta idea puede aplicarse a las poblaciones mediterráneas que compraban estos amuletos procedentes de Egipto. Podemos imaginar que los mercaderes intentaban obtener algo de información sobre los poderes específicos de los amuletos para introducirlos en los mercados mediterráneos.

Esto nos lleva a preguntarnos sobre el grado de implantación de los objetos egipcios en los medios llamados « indígenas ». En las ciudades romanas, encontramos la mezcla entre los sacerdotes y los magistrados de los templos principales, además de los cultos que llegan con los comerciantes. La asimilación romana no supone la desaparición de los cultos locales. En efecto, encontramos una fuerte relación entre su difusión y los medios urbanos, donde han aparecido una mayor cantidad de objetos, pero no podemos precisar su grado de extensión.

Nos cuestionamos entonces si los objetos egipcios eran utilizados solamente por las élites o si su grado de extensión social fue mayor.

Con respecto a esto, debemos señalar que hablamos de un *cambio cultural* cuando encontramos modificaciones en los elementos de un sistema cultural preciso, así como en las ideas y en las creencias. No hay que confundirlo con un cambio social, que supone solamente modificaciones en la organización y la estructura de una sociedad. Por su parte, la *aculturación* es el proceso que se produce a partir del contacto entre dos culturas, antes independientes. Como consecuencia, se produce la transferencia de elementos culturales de una sociedad a otra, cuya interpretación propia de algunos elementos y de los cambios

debe ser tenida en cuenta. Esto puede suponer nuevas ideas, prácticas o técnicas. Cuando se produce la aculturación de manera prolongada en el tiempo, encontramos la fusión de dos culturas, que crean un sistema cultural nuevo (Wagner 2004, p. 267). De esta manera, cuando se produjo la llegada de los fenicios a Occidente, se desarrolló el fenómeno de la aculturación, llevado a cabo gracias al papel de las élites.

Podemos utilizar el término de *asimilación* cuando los representantes de una cultura terminan por identificarse con otro sistema. En otras palabras, cuando un grupo extranjero entra en contacto con otra sociedad y su territorio, pueden ser rechazadas, sometidas o finalmente aceptadas. Sin embargo, podemos encontrar la coexistencia, sin unión, entre dos culturas. Por ejemplo, en la necrópolis de Villaricos, encontramos la división del territorio en dos zonas compartidas entre los íberos y los púnicos.

La diferencia principal entre la asimilación y la aculturación se encuentra en su aspecto receptor, puesto que la primera se produce únicamente en sentido único (Wagner, 2004, p. 268). Sin embargo, la difusión de los nuevos elementos llega a toda la población : el alfabeto, la metalurgia del hierro, la fabricación del vidrio, el torno de alfarero, etc. La adopción de estas prácticas orientales fue utilizada por las élites como un medio de ostentación de su poder.

En este contexto, la reutilización de objetos egipcios como ajuar funerario prueba su profundo arraigo en la sociedad occidental. El hecho de que no encontremos este fenómeno en Córdoba, capital de la Bética y ciudad de fundación romana, es una prueba evidente.

Sería muy interesante poder hacer estudios comparativos entre las ciudades de la Bética, principalmente a partir del análisis de su contexto arqueológico, con el fin de precisar si estos objetos eran utilizados por un grupo social preciso. Así, podríamos precisar si eran utilizados por los hombres, o solamente por las mujeres e incluso por los niños, como muestran los indicios encontrados en algunas necrópolis italianas romanas, así como en la mismísima Alejandría. Por otra parte, podemos llegar a determinar el rango social del difunto, en función de la riqueza que presente su ajuar funerario.

Nos preguntamos si estos objetos fueron importados con un objetivo preciso, o si fueron comercializados como materiales « exóticos », simplemente a causa de su estética. De hecho, la práctica de la imitación, lo que llamamos los objetos « egiptizantes », era bastante común en el Occidente mediterráneo. Como hipótesis, planteamos que estos objetos han conservado su uso primario, así como su papel como marcador del prestigio de su propietario, puesto que se tratan de importaciones egipcias. Sería muy interesante hacer estudios comparativos entre las necrópolis romanas de Egipto, para precisar las similitudes y las diferencias entre su disposición, su apariencia y su uso.

Finalmente, nos gustaría señalar que la investigación sobre las influencias egipcias en España es un terreno de investigación actualmente activo. En nuestra investigación, hemos intentado rellenar ese « vacío », con el fin de obtener una visión de conjunto de

los objetos egipcios en la Bética y sus alrededores. Nuestra hipótesis plantea pues que la sociedad fenicia española importaba objetos egipcios para su uso. Con el tiempo, esta población se romanizó, utilizando estos objetos, heredados, como ajuar funerario en su tumba, es decir, dándole un nuevo uso.

La reutilización del mobiliario funerario egipcio demuestra su profunda asimilación en la sociedad occidental. Como ya hemos señalado, la cultura romana admitía la mayoría de particularidades regionales en todos los aspectos de la vida, con el fin de unir todas las partes de su Imperio. No es inverosímil pensar que también lo haría con los aspectos del Más Allá.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO BASCH, M. (1981), “Sobre La Dedicación de Los Altares Del Templo Del Hércules Gaditanus.” In *La Religión Romana En Hispania* (Simposio Organizado Por El Instituto de Arqueología “Rodrigo Caro” Del C.S.I.C. Del 17 Al 19 de Diciembre de 1979), , 301–7.
- ALMAGRO GORBEA, M. J. (1984), *La necrópolis de Baria (Almería). Campañas 1975-78*. Ministerio de Cultura, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. ; GRAELLS I FABREGAT, R. (2011), *Escarabeos del noreste de Hispania y del sur de la Galia: catálogo, nuevos ejemplares e interpretaciones*, Alicante: Universidad de Alicante. Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Filología Latina y Filología Griega.
- ALVAR, J. (1981), “El Culto a Isis En Hispania.” In *La Religión Romana en Hispania* (Simposio Organizado Por El Instituto de Arqueología “Rodrigo Caro” Del C.S.I.C. Del 17 Al 19 de Diciembre de 1979), Madrid, 309–20.
- ALVAR, J. (1994), “El Culto Y La Sociedad : *Isis en La Bética*.” In *La Sociedad de La Bética. Contribuciones Para Su Estudio*, Granada, 9–28.
- ALVAR, J., (1996), “Isis Prerromana, Isis Romana.” In *Isis. Nuevas Perspectivas. Homenaje Al Prof. Alvarez de Miranda*, Madrid, 95–107.
- ALVAR, J. ; E. MUÑIZ. (2004), “Les Cultes égyptiens Dans Les Provinces Romaines d’Hispanie.” In *Isis En Occident. Actes Du IIème Colloque International Sur Les études Isiaques*, Lyon III, 16-17 Mai 2002, Leiden, 69–94.
- ALVAR, J. (2012), *Los Cultos Egipcios en Hispania*. Ed. Presses Universitaires de Franche- Comté.
- ARSLAN, E. ; F. ; TIRADRITTI, M. ; BRIDA, M. ; MAGNI, A. (1997), *Iside. Il Mito, Il Misterio, La Magia*. Electa. Milano.
- ASTRUC, M. (1951), “La Necrópolis de Villaricos.” *Informes y Memorias*, No25, Madrid.

- BALLET, P. (1994), “Isis Assise Sur La Corbeille, Au Sistre, Au Pot Rond et Au Miroir. Essai D’interprétation.” In *Hommages à Jean Leclant*. Vol 3 : Études Isiaques, BERGER, C. ; CLERC, G. ; GRIMAL, N., p. 21–32.
- BALLET, P. (ed.). (2013), *Grecs et Romains En Égypte. Territoires, Espaces de La Vie et de La Mort, Objets de Prestige et Du Quotidien*. Institut Français d’Archéologie Orientale, Paris.
- BARREIRO ESPINAL, F. (2013), « Los amuletos egiptizantes de Gadir. Propuesta tipológica ». En *VIII Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*. « Dal Mediterraneo all’Atlantico : uomini, merci e idee tra Oriente e Occidente », Sardinia.
- BEAUJEAU, J. (1976), “Cultes Locaux et Cultes d’Empire Dans Les Provinces d’Occident Aux Trois Premiers Siècles de Notre ère.” In *Assimilation et Résistance à La Culture Gréco- Romaine Dans Le Monde Ancien. Travaux Du VIe Congrès International d’Etudes Classiques* (Madrid, Septembre 1974), Paris, p. 433–44.
- BEL, N.; GIROIRE, C.; GOMBERT, F.; RUTSCHOWSCAYA, M.-H. GATIER, P.-L. (2012), *L’Orient romain et byzantin au Louvre*. Arles, Paris, Actes Sud, Louvre éditions.
- BENDALA GALÁN, M. (1981), “Las Religiones Místicas En La España Romana.” In *La Religión Romana En Hispania* (Simposio Organizado Por El Instituto de Arqueología Rodrigo Caro” Del C.S.I.C. Del 17 Al 19 de Diciembre de 1979), Madrid, p. 283–300.
- BENDALA GALÁN, M., (1995), “Necrópolis y ritual funerario en la Hispania Altoimperial”. En *Arqueoloxia da Morte. Arqueoloxia da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medioevo*, Xinzo de Limia : Concello de Xinzo de Limia, p. 277-290.
- BLANC, N. ; A. BUISSON. (1999), *Imago Antiquitatis. Religions et Iconographie Du Monde Romain. Mélanges Offerts à Robert Turcan*. DeBoccard. Paris.
- BLAZQUEZ, J. M. (1996), “Los Fenicios, Transmisores de La Cultura Egipcia a Occidente.” In ACQUARO (ed.), *Alle Soglie Della Clasicità. Il Mediterraneo Tra Tradizione E Innovazione. Studi in Onore Di Sabatino Moscati*, Vol. 2: Archeologia E Arte., Rome, p. 547–57.
- BOUQUILLON A. ; CAUBET A. ; KACZMARCZYK A. ; MATOĀAN V. (2007), *Faïences et matières vitreuses de l’Orient ancien. Étude physico-chimique et catalogue des œuvres du département des Antiquités orientales*. Musée du Louvre éditions, Paris
- BOUQUILLON, A. ; CAUBET, A. ; PIERRAT-BONNEFOIS, G., (2005), *Faïences de l’Antiquité. De l’Égypte a l’Iran*. Exposition, Paris, musée du Louvre, 10 juin - 12 septembre 2005, 5 Continents et Musée du Louvre éditions, Paris.

- BRICAULT, L. (2000), “Le Problème de L’hellénisation d’Isis.” In *De Memphis À Rome. Actes Du 1er Colloque International Sur Les Études Isiaques*, Poitiers-Futuroscope, 8–10 Avril 1999, *RGRW* 140, Leiden, 1–17.
- BRICAULT, L. (2001), *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av.J.C. - IVe s. apr.J.C.)*. Mémoires de l’Académie des inscriptions et belles-lettres, ed., Boccard, Paris.
- BRICAULT, L. (2013), *Les Cultes Isiaques Dans Le Monde Gréco-Romain*. Les Belles. Paris.
- CARO, J. (1981), “La Religión Según Varron Y Aplicaciones de Sus Ideas a La Hispania Romana.” In *La Religión Romana En Hispania* (Simposio Organizado Por El Instituto de Arqueología “Rodrigo Caro” Del C.S.I.C. Del 17 Al 19 de Diciembre de 1979), Madrid, p. 11–24.
- CINTAS, P. (1970), *Manuel d’Archéologie Punique*, Vol. I. Ed. Picard. Paris.
- CORZO SÁNCHEZ, R. (1991), “Isis En El Teatro de Itálica”. In *Boletín de Bellas Artes* XIX, p. 123–48.
- CUMONT, F. (1929), *Les Religions Orientales Dans Le Paganisme Romain*. Paris.
- DUNAND, F. ; ZIVIE-COCHE, C. (1991), *Dieux et Hommes En Égypte. 3000 Av. J.-C. - 395 Apr. J.-C.* Armand Col. Paris.
- ETIENNE, R. (1973), “Les Syncrétismes Religieux Dans La Péninsule Ibérique à L’époque Impériale.” In *Les Syncrétismes Dans Les Religions Grecque et Romaine*, ed. Presses Universitaires de France. Paris.
- ETIENNE, ROBERT ; MAYET, F., (1993), *Histoire et archéologie de la Péninsule Ibérique antique. Vingt ans de recherches 1968-1987*. Centre Pie., Paris.
- FERNÁNDEZ, J. H., PADRÓ, J. (1986), *Amuletos de tipo egipcio del Museo Arqueológico de Ibiza*. Imprenta I., Eivissa.
- GARCÍA GANDÍA, J. R., PADRÓ PARCERISA, J. (2003), « Una cantimplora de fayenza egipcia procedente de la necrópolis de Les Casetes (La Vila Joiosa, Alicante) ». En *Pyrenae: revista de prehistòria i antiguitat de la Mediterrània Occidental*, 33-33, p. 347-364.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1956), “El culto a Sarapis en la península ibérica”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. CXXXIX, pp.293–355.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967), “Les Religions Orientales dans l’Espagne Romaine”. In Vermaseren, M. J., *Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain*, vol. 5. Leiden.
- GORDILLO ACOSTA, A. M. (1987), « Los recipientes de incineración romanos depositados en el Museo de Cádiz ». En *Anuario Arqueológico de Andalucía*, vol. II, p. 465-470.
- HINARD, F., (1995), La mort au quotidien dans le monde Romain, *Actes du colloque organisé par L’Université de Paris IV* (Paris-Sorbonne, 7-9

- octobre 1993). De Boccard, Paris.
- JIMENEZ, J., ; S. CELESTINO. (2005), “El Periodo Orientalizante.” In *Actas Del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida : Protohistoria Del Mediterráneo Occidental*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- LAFAYE, G. (1884), *Histoire Du Culte Des Divinités d’Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis, Hors de l’Egypte*, Thorin.
- LECLANT, J. (1956), “Note Sur La Propagation Des Cultes et Monuments égyptiens En Occident à L’époque Impériale.” *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale* LV, p. 173– 79.
- LECLANT, J. ; CLERC, G. (1974), *Inventaire Bibliographique Des Isiacs. Répertoire Analytique Des Travaux Relatifs à La Diffusion Des Cultes Isiaques*, Paris
- LIPINSKI, E. (ed.), (1992), *Dictionnaire de La Civilisation Phénicienne et Punique*. Brepolis.
- M. BENDALA GALÁN. (1995), “Necrópolis Y Ritual Funerario En La Hispania Altoimperial.” In *Arqueologia Da Morte. Arqueologia Da Morte Na Peninsula Ibérica Desde as Orixes Ata O Medievo*, ed. Concello de Xinzo de Limia.
- MALAISE, M. (2004a), “Isis En Occident : Thèmes, Questions et Perspectives D’un Colloque.” In *Isis En Occident. Actes Du IIème Colloque International Sur Les études Isiaques*, Lyon III, 16-17 Mai 2002, Leiden.
- MALAISE, M. (2004b), “Nova Isiacs Documenta Italiae. Un Premier Bilan (1978-2001).” In *Isis En Occident. Actes Du IIème Colloque International Sur Les études Isiaques*, Lyon III, 16-17 Mai 2002, Leiden, p. 1–68.
- MALUQUER, J. (1963), “Descubrimiento de La Necrópolis de La Antigua Ciudad de Sexi En Almuñécar (Granada)”. In *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, n. 14, p. 57–62.
- MUÑOZ SANTOS, M. E. (2014), « Comercio en el Mediterráneo de piezas egipcias y su aparición en la Península Ibérica ». En *Economías, comercio y relaciones internacionales en el Mundo Antiguo*, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- NIVEAU DE VILLEDARY, A.; GOMÉZ FERNÁNDEZ, V. (2000), *Las necrópolis de Cádiz. Apuntes de arqueología gaditana en Homenaje a J. F. Sibón*, Universidad de Cádiz.
- PADRÓ PARCERISA, J. (1980), “Egyptian-type documents from the Mediterranean littoral of the Iberian peninsula before the Roman conquest”. In *Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain*. Leiden, p. vol I.
- PADRÓ PARCERISA, J. (1981), “Las divinidades egipcias en la Hispania

- Romana y sus precedentes”. In *La Religión romana en Hispania* (Symposio organizado por el Instituto de Arqueología “Rodrigo Caro” del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979). Madrid, pp. 335– 352.
- PADRÓ PARCERISA, J. (1983), *Egyptian-type documents : from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula before the Roman conquest*. 2, Leiden.
- PADRÓ I PARCERISA, J. (1985), *Egyptian-type documents from the littoral of the Iberian Peninsula before the Roman conquest*. Vol. III Study of the material: Andalusia. E. J. Brill., Leiden.
- PADRÓ PARCERISA, J. (1995), *New Egyptian-type documents from the Mediterranean littoral of the Iberian peninsula before the Roman conquest*.
- PADRÓ, J. (2010), “Los Objetos Egipcios Hallados En La Hispania Antigua.” Museo Arqueológico de Alicante.
- PELLICER, M. (1963), *Excavaciones En La Nécropolis Púnica “Laurita” Del Cerro de San Cristóbal (Almuñecar, Granada)*. Madrid.
- PELLICER, M. (1985), “Sexi Fenicia Y Púnica ». In *Aula Orientalis*, 3, p. 85–107.
- PONS, L. (2015), “La Invención de Un Concepto Geopolítico: El Estrecho de Gibraltar En La Antigüedad (s. I-III d.C.)”. In *Scripta Nova*, num. 513.
- RODRÍGUEZ, R. (2013), “El Vaso Canopo de Apofis I”. In *Revista de Claseshistoria*, p. 1– 13.
- ROSSI, M., (1994), « Vasi egizi invetriati importati in Italia (I sec. a.C. - I sec. d.C.) ». En *Mélanges de l’Ecole Française de Rome*, vol. 106, p. 319-351.
- RUIZ MATA, D.; PÉREZ PÉREZ, C. J., (1995), « Aspectos funerarios en el mundo orientalizador y colonial de la Andalucía Occidental ». En *Arqueologia da Morte. Arqueologia da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medioevo*, Xinzo de Limia : Concello de Xinzo de Limia.
- SANTOS, N. (2013), “El Culto a Mitra En Asturias En El Marco de Los Cultos Orientales En La Península Ibérica”. In *Tiempo y sociedad*, num. 10, p. 19–78.
- TCHERNIA, A. (2011), *Les Romains et le commerce*. Centre Jea., Naples.
- TRAN TAM TINH, V. 1972. *Le Culte Des Divinités Orientales En Campanie*. Leiden.
- TOYNBEE, J.M.C. (1996), *Death and burial in the Roman world*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- TURCAN, R. (1989), *Les Cultes Orientaux Dans Le Monde Romain*. Les belles lettres. Paris.
- VAQUERIZO GIL, D. (2006), “Sobre la tradición púnica, o los influjos norteafricanos, en algunas manifestaciones arqueológicas del mundo funerario hispano-bético de época pleno- imperial. Una revisión crítica.” In

- El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la profesora Pilar León Alonso. Vol II. Córdoba, pp. 317–364.*
- VAQUERIZO, D. (2007), “El Mundo Funerario En La Malaca Romana. Estado de La Cuestión.” In *Mainake XXIX*, p. 377–99.
- VAQUERIZO, D. (2011), “Espacios, Usos Y Hábitos Funerarios En La Hispania Romana : Reflexiones Y últimas Novedades.” In *Mors Omnibus Instat. Aspectos Arqueológicos, Epigráficos Y Rituales de La Muerte En El Occidente Romano.*, Madrid, p. 191–231.
- VINCENT GARCÍA, J. M., (1995), “Problemas teóricos de la Arqueología de la Muerte: una introducción”. En *Arqueoloxia da Morte. Arqueoloxia da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medievo*, Xinzo de Limia : Concello de Xinzo de Limia.
- WAGNER, C.G., (2004), “Colonización, aculturación, asimilación y mundo funerario”. In *El mundo funerario : actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios*, Alicante. pp. 267– 298.
- WAGNER, C. G. ; ALVAR, J., (1981), *El culto de Serapis en Hispania*.

LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO GRIEGO EN LA ACTIVIDAD POLÍTICA DE TIBERIO GRACO

Juan García González
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Este trabajo pretende explicar la actividad y reformas políticas de Tiberio Sempronio Graco como un producto de la entrada de ideas griegas en la República Romana, destacando la influencia de la filosofía política estoica de tendencia democrática como base de las mismas. En esta línea, explicaré las reformas orientadas a la redistribución de la tierra pública y la mayor participación del *populus* en los procesos de sufragio a partir de una inspiración helenizante presente en la mentalidad del tribuno de la plebe, sin obviar cuestiones como las facciones que actuaban alrededor del año 133 a. C. dentro del senado como forma de organización de la *nobilitas* o la psicología personal de Tiberio.

Palabras clave: Estoicismo, Blossio de Cumas, tribunado de la plebe, reforma agraria, *populus romanus*.

ABSTRACT

The aim of this paper is to explain Tiberius Sempronius Gracchus' political actions and reforms as a result of the arrival of Greek philosophy in the Roman Republic, especially focusing on the influence of the stoic political philosophy of democratic tendencies as the basis for these policies. I will explain, based on this approach, the reforms concerning the redistribution of public land and the greater participation of the *populus* in the suffrage processes from a Hellenic inspiration always present in the mindset of the Tribune of the Plebs, not omitting the fact that the factions around 133 BC acted as an organization of the *nobilitas* inside the senate, nor Tiberius' own psychology.

Keywords: Stoicism, Blossius of Cumae, Tribune of the Plebs, agrarian reform, *populus romanus*.

INTRODUCCIÓN

Hay un tópico muy extendido en el pensamiento contemporáneo que tiende a considerar a los filósofos como espectadores asépticos de la realidad social y política del contexto en el que viven, aislados e indiferentes a los problemas que acosan al hombre común, encumbrados en sus torres de marfil mientras observan a los mortales que

sobreviven debajo de ellos. Esta concepción es errónea: todo intelectual se ha relacionado de forma más o menos activa con el mundo en el que le ha tocado existir. Resulta evidente que no podemos considerar a todo pensador como un *homme révolté*, e incluso no es habitual encontrar a un Marx fundando internacionales o a un Sartre promoviendo movimientos estudiantiles, pero no por ello se debe dejar de asumir que, como en un círculo vicioso, el filósofo ejerce siempre un influjo capital en la conformación de la sociedad, a la vez que se ve transformado por ella (Erskine, 2011, pp. 2-3).

Este principio se deja ver aún más si cabe en el mundo clásico, donde la separación moderna entre las esferas privada y pública era cuanto menos difusa. El objetivo último común a todo filósofo griego siempre fue generar una realidad mejor según el esquema que él había planteado: el hombre sabio no sólo no podía esconder la cabeza bajo tierra cual avestruz, sino que tenía el deber de que su pensamiento calase entre sus congéneres para, mediante la reflexión, avanzar hacia nuevas formas de intelección, convivencia y organización. La participación en la vida pública, por lo tanto, era indispensable para el filósofo con el objeto de no convertir su conocimiento en algo superfluo fruto de una autocondena al ostracismo; el sabio tiene que regresar a la caverna tras haber descubierto la luz y el conocimiento para explicarle a los demás lo que ha comprendido, aunque corra peligro su integridad física (García Fernández, 2010, pp. 97-98).

¿Por qué Sócrates se enfrentaba a los sofistas con ahínco? Porque consideraba que con su retórica falaz adulteraban la “verdad” y viciaban el buen funcionamiento social y político de Atenas. ¿Por qué Platón intentó atraerse a los dos Dionisios de Siracusa? Porque la única forma de combatir la tiranía pasaba por inyectar en la mente del gobernante nociones de justicia e igualdad. También Aristóteles, cuando aceptó educar al joven Alejandro, tendría en mente formar a un “filósofo en armas” que superase no sólo por sus éxitos, sino también por su rectitud en el ejercicio del poder, a todos los déspotas que le habían precedido.

Prácticamente todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad, de formas diferentes según sus puntos de vista, buscaron mejorar la sociedad y la política que les rodeaba. No obstante, los sentimientos que evocan en el investigador teorizaciones como la *República* platónica o la *Política* aristotélica suelen ser de carácter objetivo y desapegado, pero de vez en cuando encontramos movimientos que arraigan un romanticismo que hace de su tarea, que debería basarse en la imparcialidad, algo muy complicado con lo que lidiar. Un ejemplo de ello es la filosofía política estoica, defensora, ni más ni menos, de un mundo que ellos consideraban que podía ser mejor. Para lograr este utópico objetivo defendieron a ultranza la igualdad de derechos de todos los hombres, la participación activa en las instituciones de los comunes y el final de la pobreza al proporcionar a todo ser humano un sustento económico básico.

Fueron estos ideales, nacidos en un contexto greco-helenístico, los que llevaron a un puñado de visionarios encabezados por Tiberio Graco y Bloasio de Cumas a introducir

reformas en la realidad histórica en la que les había tocado vivir, la República Romana, con el fin de devolver a los hombres su rasgo principal, la condición humana que se les había arrebatado. Una vez habían salido de la cueva habían visto la “verdad”; ahora no podían dejar a sus semejantes a su suerte, sino que debían tratar por todos los medios de hacerles comprenderla, aunque ello significase morir por sus ideas en aras de una justicia considerada por ellos como universal y absoluta.

LAS DOS ESTOAS

A mediados del siglo II antes de Cristo Roma controla bajo su poder, generalmente de forma directa pero también en ocasiones indirectamente, la totalidad de la cuenca mediterránea. Sin embargo, la ciudad del Tíber en un sentido cultural estaba claramente atrasada frente a los esplendorosos avances de la civilización griega, con la cual va a entrar en contacto, para acabar siendo irremediamente seducida por sus logros. La inmigración de esclavos de origen griego, en especial tras la batalla de Pidna en el año 168, que terminó con las aspiraciones de Macedonia y la Liga Aquea, va a suponer una auténtica revolución intelectual en Roma que afectará a una buena porción de la aristocracia, tendente ahora hacia un refinamiento en sus costumbres y una nueva concepción de la vida, la política y la actividad pública.

Al introducirse en Italia las nuevas corrientes filosóficas, éstas tomaron caminos diferentes: el epicureísmo gozó de cierta popularidad pero mantuvo sus tendencias aislacionistas; sin embargo, fue la filosofía estoica la que realmente caló en la oligarquía senatorial. Roma necesitaba una justificación teórica como estado hegemónico y la Estoa Media, con Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea a la cabeza, girando hacia un nuevo optimismo, la *praxis* y el consejo político de las elites conquistadoras (Zamora, 2003, p. 25)¹, se la iba a proporcionar, pues al ver el estoicismo en el poder aglutinador de Roma una realización del concepto ideal de la *ekúmene* pasará a una actitud de “entrega esperanzada” (García Gual, 1976, p. 92).

La nueva estoa se iba a concentrar principalmente alrededor de la figura más destacada de la política romana en el siglo II, Publio Cornelio Escipión Emiliano². Junto con su prima Cornelia, madre de Tiberio y Cayo Graco, ejerció el mecenazgo de un nutrido grupo de intelectuales de origen griego y romano entre los que destacan Cayo Lelio, amigo y colaborador íntimo de Emiliano, el comediógrafo Terencio, el satírico Lucilio, el poeta trágico Pacuvio, el historiador Polibio, clave en la conformación teórica

1. La historiografía marxista, crítica con las manifestaciones del poder, va a considerar este viraje del estoicismo como un servilismo hacia la Roma opresora (Puente Ojea, 1974).

2. Oroz Reta (1973, p. 181) explica cómo la “Estoia Media perdió su carácter estoico por la imposibilidad de *aggiornamento* (“actualización”) a la antigua polis clásica como modelo político.

de la historia y la política de la República, y el filósofo Panecio de Rodas, considerado como fundador de la nueva etapa del estoicismo.

Este conjunto de personajes, que se citaba en tertulias de debate en la residencia de sus protectores, ha sido conocido por la historiografía moderna como el “Círculo de los Escipiones” (Astin, 1967, p. 294)³, pudiéndose definir como un grupo de pensadores y literatos filohelenos que modificaron la concepción típica de las ideas tradicionales de Roma en aras de una síntesis con el pensamiento griego, para producir una suerte de “intelectualidad grecorromana”. Las diferencias literarias y políticas tenían cabida dentro del Círculo, lo que posibilitaba una discusión amistosa sobre las últimas tendencias que se daban en el Mediterráneo. No obstante, debemos tener en cuenta que el sentimiento de admiración por la cultura griega no fue exclusivo de este movimiento, encontrándose numerosos aristócratas romanos de corte helenizante que no pertenecían necesariamente al mismo⁴.

Entre sus miembros, destaca especialmente la figura de Panecio, considerado a veces como el preceptor de Emiliano⁵. El filósofo adaptó la ética estoica a la mentalidad romana desde un punto de vista claramente pragmático, sosteniendo que la actividad pública en el aristócrata era una condición necesaria para actuar, movido por el deber, en favor de la justicia y el buen funcionamiento de las instituciones del estado (Rist, 1995, pp. 208-210). Esta utilidad del hombre al estado, identificada con la *virtus*, se basa en la idea de que la comunidad política debe garantizar el interés común y la igualdad ante la ley como fin último (Puente Ojea, 1974, p. 155-159). Sin embargo, esta ética del deber estaba encaminada exclusivamente hacia el mantenimiento de un orden dentro del sistema, debiéndose excluir un concepto humanitario para con los congéneres del sujeto. Como argumentó Astin (1967, pp. 303-6), la aplicación del término *humanitas* por parte de Panecio es una idea errónea surgida de la idealización que hizo Cicerón de Escipión y sus seguidores en su obra *De re publica*, pues las acciones de Escipión no llevan a creer en absoluto en un humanitarismo latente detrás de su personalidad. Algo similar sucede con el concepto de la propiedad en Panecio, defendiendo su forma privada de posesión hasta el punto de afirmar que el estado surge del deseo del hombre de mantener su patrimonio y siendo la función principal de éste garantizarlo (Rist, 1995, p. 208). La concepción de la propiedad pública en Tiberio Graco al acometer su reforma del *ager publicus* partiría

3. El concepto de *Scipionenkreis* fue elaborado y utilizado por los historiadores alemanes del siglo XIX, destacando en este sentido Theodor Mommsen.

4. Dentro de la lista de nombres que nos ofrece Astin para ilustrarlo, destaca especialmente la relación de amistad y colaboración que tuvo Mucio Escévola con Panecio, siendo el segundo clave para la actividad política y legislativa del primero (Astin, 1967, p. 295; Rist, 1995, p. 188).

5. Astin (1967, pp. 298-9) no obstante asevera que Escipión no era estoico y minimiza la influencia del pensamiento ético y político de Panecio en su persona, negando asimismo la relación de maestro y alumno.

por lo tanto de ideologías coetáneas pero defensoras de preceptos tendentes a lo colectivo claramente contrapuestos a los que promulgaba el Círculo.

La Estoa Media, cercana a la *nobilitas* romana de la República, se había alejado enormemente de los orígenes de la escuela filosófica de época helenística. Zenón de Citio, a principios del siglo III antes de Cristo, propuso un estado ideal, utópico y universal de absoluta igualdad dentro de una comunidad habitada únicamente por “hombres sabios”. De esta forma, la diferenciación entre hombres y mujeres desaparecería por completo, añadiéndose la uniformidad en el vestido y eliminando la exclusividad marital (Engel, 2003); los ciudadanos tampoco necesitarían erigir templos a los dioses ni realizar imágenes idólatras; la educación de los niños ya no sería una competencia familiar (Baldry, 1959, p. 10); desaparecerían los tribunales de justicia, pues no serían necesarios, al igual que la propiedad y el dinero, al ser la riqueza una cuestión colectiva; la amistad y el amor entre ciudadanos iguales sería la base de las relaciones sociales (Schofield, 1991, pp. 22-57). En este modelo, aplicación política de los preceptos éticos estoicos, todos los hombres serán sabios y racionales, por lo que renunciarán al lujo y la corrupción en favor de la virtud y el deber y podrán coexistir de forma pacífica, ordenada y justa. Si todos los hombres son sabios e iguales, las decisiones políticas se tomarán con la participación activa de todos los integrantes del sistema, alcanzando un modelo de democracia “perfecta” (Erskine, 2011, pp. 26-27). El principio motor de todo este planteamiento ideal se basa en el concepto de *Eros*, personificación suprema a la vez de la *filía* –amistad-, la *eleuthería* –libertad- y la *homónoia* –igualdad- (Boys-Stones, 1998).

Probablemente la visión de la realidad social contemporánea que tenía Zenón era de un sinnúmero de personas adocenadas enfrentadas a perpetuidad entre sí. El estado eliminaría esta serie de diferencias conflictivas. La no necesidad de estructuras religiosas respondería a la práctica de un culto a la divinidad universal y no a un politeísmo desestabilizador, mientras que la conjunción de la *homónoia* y la *filía* conduciría al principio moral básico de *oikoiesis*, según el cual el individuo se reconoce a sí mismo como ser humano y al otro también como tal, por lo que deberá, utilizando formas modernas de la moral, “tratar a sus semejantes como le gustaría que le trataran a él”. Zenón escribió su obra porque consideraba que cuando la sociedad es netamente imperfecta la responsabilidad del hombre sabio es intervenir en ella para tratar de mejorarla (Erskine, 2011, pp. 40-42). El estoico propuso un modelo ideal frente a la polis en decadencia, una actitud a seguir ante la injusticia y el caos, la implicación cívica inspirada por la realización a largo plazo de un proyecto soñado (Obbink, 1999, pp. 178-195). En definitiva, sentó una serie de paradigmas que tendrían eco más tarde, una utopía que, si bien era inalcanzable, sí presentaba un horizonte hacia el que intentaría caminar la rama política del estoicismo que, bajo la bandera de una democracia –siempre hablando en términos griegos- de carácter más pragmático, revolvería las bases de diferentes puntos de la *ekuméne* griega.

Las preferencias constitucionales de la Estoa Primigenia siguen siendo objeto de debate por parte de la investigación erudita ya que, a priori, podría parecer que ésta mostraba una excesiva flexibilidad y liberalidad en las mismas, cambiando de ideología política constantemente. Existen tres opciones posibles: la constitución mixta, la monarquía y la democracia. La solución democrática como principal preferencia de la Estoa se presenta como una alternativa interesante ante la problemática. Es indudable que el objetivo del hombre sabio era introducir la *areté* –virtud- dentro de la maldad –*kakía*-, por lo que en un gobierno constitucional el filósofo no sólo puede, sino que debe ejercer oficio o influir en la medida de sus posibilidades, haciendo leyes y educando a sus conciudadanos, incluso llegando a sufrir y morir por sus ideas si fuese necesario. Sin caer en la demagogia o la sofística, el estoico deberá intervenir en el estado que no esté correctamente encaminado para que se acerque al modelo ideal que planteaba Zenón, considerando la pobreza o la relación amo-esclavo como perniciosas y contrarias a la ley natural, y por lo tanto susceptibles de ser mitigadas (Erskine, 2011, pp. 65-69). Si bien es cierto que la Estoa no era netamente revolucionaria en principio –no sería hasta Esfero de Borístenes con Esparta o Blosio de Cumas con Roma que adoptaría esta postura-, sí es factible pensar que no consideraba ningún gobierno como sacrosanto e intocable.

Por ideología, sería lógico pensar que los filósofos estoicos se habrían acercado al movimiento democrático e independentista desarrollado en la Atenas del siglo III a.C. frente al despotismo de la monarquía macedonia. Tenemos constancia de relaciones fluidas entre los pensadores de la Estoa –como Zenón, Cleantes o Crisipo- con la monarquía de los Lágidas en Egipto, principal soporte de las aspiraciones atenienses, así como con los líderes de la rebelión ática que defendió militarmente la autonomía de Atenas frente a los Antígónidas de Macedonia (Erskine, 2011, pp. 75-102). Asimismo, las proclamas democráticas atenienses –*eleuthería* y *homónoia* fundamentalmente-, la conjunción entre derecho y justicia o las demandas de redistribución de la tierra, elementos presentes en la propaganda ática que son comunes a los trabajos teóricos estoicos del momento, terminan de sostener esta estrecha relación que convierte a la Estoa en una escuela filosófica de carácter democrático y revolucionario (Erskine, 2011, pp. 103-122).

El último ejemplo del influjo de la Estoa en el ámbito helenístico lo encontramos en la Esparta revolucionaria de la segunda mitad del siglo III a.C. El hecho de que Esparta, la ciudad-estado más inmovilista y reaccionaria del mundo griego, defensora a ultranza del modelo oligárquico de gobierno, llevase a cabo bajo los reinados de Agis IV -244-241 a.C.- y Cleómenes III -235-222 a.C.- una política abiertamente revisionista en cuanto a las instituciones y las bases socio-económicas de la *polis* aún sigue generando un enconado debate entre los historiadores por la complejidad de su interpretación (Cartledge y Spawforth, 1989, p. 39). Sin negar en absoluto el importante componente militar existente detrás de la revolución, considero, siguiendo a Andrew Erskine, que el verdadero germen de las reformas fue la nueva ideología de atractivo universal que planteaban los estoicos, tendente siempre a situarse del lado de los desfavorecidos para

terminar adoptando, en su ejemplo más radical espartano, un movimiento rupturista con el sistema (Erskine, 2011, pp. 123-149). La figura central para sostener el *background* estoico tras este reformismo político es la de Esfero de Borístenes, discípulo de Cleantes y maestro del rey Cleómenes, cuya moralina se advierte en ciertos fragmentos de Plutarco, como los discursos del rey o la consideración del filósofo de Esparta como detentador de un destino manifiesto basado en su virtud en oposición a la fortuna adversa. Además, el pensador fue el encargado de rediseñar la *agogé* según los intereses del rey, algo que no se habría dejado en manos de un personaje que careciese de influencia. La importancia de Esfero también es palpable por su estudio analítico, histórico y filosófico de la constitución de Licurgo. Escribió dos trabajos sobre la política espartana y asistió a Cleómenes en la campaña propagandística, con una argumentación tomada de la selección de fragmentos específicos del legendario legislador, para presentar de cara al pueblo sus reformas como basadas en la tradición. Estas mismas reformas tenían un vocabulario y unos principios que habían sido acuñados en el Pórtico. Por una parte, la ampliación del cuerpo ciudadano responde a un interés por lograr una mayor participación democrática en el gobierno de las instituciones, a lo que se añade el concepto de vulneración del “bien común” como argumento razonable para cesar a instituciones reaccionarias como el eforado; por otra, el reparto de la totalidad de la tierra en condiciones de absoluta igualdad coincide en su concepción teórica con las argumentaciones esgrimidas por los pensadores de la Primera Estoa, hallándose de nuevo en Esfero de Borístenes el nexo de unión entre Cleómenes y Zenón.

Tras el fracaso de la “Revolución Espartana”, la escuela filosófica en la primera mitad del siglo II antes de Cristo, en su ámbito ateniense y helénico, estuvo bajo el liderazgo de dos personajes: Antípatro de Tarso y Diógenes de Babilonia (Erskine, 2011, p. 153). Poco se sabe de su pensamiento político, pero basándonos en una serie de diálogos que mantienen, referenciados en la obra *De officiis* de Cicerón (3.50-57; 3.91-92), podemos llegar a una serie de conclusiones: en ocasiones, con un lenguaje solidario y cargado de altruismo, vemos cómo Antípatro, al defender la distribución gratuita de grano en Atenas, le dice a su interlocutor que “deberás velar por la salud de todos los hombres, servir a la sociedad humana” y que “tu utilidad particular sea la utilidad común, y recíprocamente” (Cic. *De offic.* 3.51); en otras, sostiene con argumentos la necesidad de redistribuir la propiedad pública con el objeto de aliviar la pobreza. Ante todo, el estoico consideraba que debía darse un interés por parte del individuo en la comunidad y de la comunidad en el individuo (Hadot, 1970, pp. 162-168).

En otro capítulo, el Arpinate pone en boca de Antípatro la defensa de una justicia en el intercambio de bienes para con el vecino –*eusunallaxia*–, de tal forma que el vendedor no tiene obligación por ley de hacer notar al comprador las condiciones del acuerdo, pero sí debe por ética procurárselas, al considerar la venta de propiedades en mal estado sin previa advertencia como un atentado contra el bien público (Hadot, 1970, p. 162). Diógenes en respuesta sostiene que sólo tiene que revelar aquello que

dicte la ley *-iustum-*, pero si es interrogado debería responder por el principio rector de *aequum*. Antípato por lo tanto está defendiendo un principio legislador de carácter más absoluto y rigorista ligado a la estoa primigenia, en el que *iustum* y *aequum* son indisociables, añadiéndose una defensa de la propiedad pública, mientras que Diógenes postula la aplicación de las leyes y la primacía de la propiedad privada, con la distinción entre justicia legal y equidad, a la vez que acusa a Antípato de que con ese tipo de ideas terminaría defendiendo la distribución pública de la tierra, algo que sería más propio de tiranos como Agis y Cleómenes. De esta forma, parece que se desarrolló en el seno de la estoa ateniense un debate entre la interpretación absoluta de la justicia y la mejora de las leyes desde dentro del marco de la ciudad (Erskine, 2011, pp. 152-158; García Fernández, 2010, p. 98-100). A esto se añade el acercamiento del estoicismo democrático hacia un posibilismo aristotélico, de carácter más pragmático que la utopía zenonia, y la introducción del concepto de *epikeia* o equidad (García Fernández, 2010, p. 99).

La frustración del proyecto espartano había implicado un cierto alejamiento por parte de los estoicos de la acción política, pero la época gracana les iba a brindar una nueva oportunidad de influir en el gobierno del estado. La similitud entre estos argumentos esgrimidos por Antípato y los empleados por Tiberio Graco y sus seguidores a la hora de acometer la reforma agraria de redistribución de la tierra catalogable dentro del *ager publicus* es palpable, por lo que establecer una línea que conecte el pensamiento de la Estoa y las políticas llevadas a cabo por el tribuno resulta plenamente plausible, como veremos más adelante (Hadot, 1970, pp. 174-6). Si asumimos que el motor principal de Graco a la hora de acometer sus reformas fue el humanitarismo, se reconocerá como base de las mismas la rama del estoicismo democrático y no la ética extendida dentro del Círculo, centrada en el orden, el bienestar y la prosperidad en vez de en la solidaridad.

Erskine (2011, pp. 155-61) va más allá y sostiene que no sólo se dio una escisión dentro de la Estoa en cuanto a su ideología, sino que la rama grecorromana de la escuela lanzó una campaña de propaganda contra las reformas de Tiberio Graco al considerarlas radicalmente opuestas al modelo ético, cívico y político que proponían en la dirección del estado. En otro debate que aparece en *De Officiis* (3.79-82), Panecio de Rodas va a continuar con la línea trazada por Diógenes, el que fuera su maestro⁶, al considerar que no existe ni justicia ni equidad en desposeer de la tierra a sus legítimos propietarios⁷, a la

6. Probablemente exista una relación entre el pensamiento político compartido por Panecio y Diógenes, la amistad que les unía y su vínculo de maestro-discípulo, y el hecho de que éste último integrase la célebre embajada liderada por Carnéades que Atenas mandó a Roma para interceder por el pago de una multa que le había sido impuesta (Erskine, 2011, p. 157).

7. Cicerón, siguiendo con esta línea en su crítica a los Graco, consideró como una vulneración del principio de equidad desposeer a los *possesores* cuyos derechos sobre la tierra se basaban en la antigüedad de ocupación. También Apiano siguió esta argumentación (*De bellis civilibus* 1.19) al explicar las reformas gracanas del *ager publicus* en tono crítico (García Fernández, 2010, pp. 100-101). Gargola sostiene que en realidad Apiano estaba realizando un ejercicio metodológico e

vez que diferencia de forma clara ambos conceptos. Es más, el estado debería garantizar la propiedad privada con su legislación, de forma que crear leyes que la vulneren es absolutamente reprobable. La justicia, que para Panecio supone el uso y conocimiento de la virtud, no es igual que el *aequum*, pero sí dimana de éste concepto, por lo que se puede demandar equidad siempre y cuando se mantenga la justicia y la ley establecida. Estas demandas no obstante estarían restringidas al hombre sabio, puesto que si se permite a los comunes realizarlas se terminaría cayendo en el caos y la anarquía, como había sucedido en Esparta. Todo este pensamiento no hace sino confirmar la tendencia legalista que adoptó la estoa pragmática ligada a las élites romanas. Mientras que la estoa democrática identificaba justicia y equidad como un todo rigorista en el que el interés particular debía estar subordinado al interés general, la pragmática consideraba la *epiekeia/aequitas* como un corrector definidor de la adecuación a las leyes, y no como un principio de justicia universal, postulándose como defensora “del individualismo, del particularismo, del egoísmo de la clase dirigente, del mantenimiento del *statu quo*” (La Greca, 2000, pp. 83-87).

El debate, aplicable a las reformas gracanas, gira en torno a la posibilidad de apoyar o abolir una ley según este principio de justicia universal; para Panecio, una legislación que vulnere el principio de justicia y equidad debe ser combatida. La ley agraria de Tiberio Graco atacaba el principio de equidad al desposeer a sus propietarios de unas tierras cultivadas por generaciones sucesivas (Erskine, 2011, pp. 158-159)⁸. Por lo tanto, podemos ver de nuevo la diferencia, en su componente teórico, entre considerar justicia y equidad como un mismo concepto, en la línea de Antípato, y distinguirlos de forma analítica, como hacían Diógenes y Panecio. No está claro si la obra de Panecio *Peri tou Kathekontos* -“Sobre las acciones adecuadas”- fue escrita después de la muerte de Tiberio, pero las referencias indirectas que hacía a su actividad política permiten suponer su posterioridad. Basándose en este escrito Cicerón defendió a Escipión Nasica y Escipión Emiliano, líderes respectivamente del exterminio y persecución de la facción gracana, como garantes de la paz interior, justificando su actuación por ir los gracanos en contra del principio de equidad (Erskine, 2011, pp. 159-161). No obstante, al igual que Salustio (*Bellum Jugurthinum*, 41.10-11), sí reconoció el encomiable riesgo que corrieron los hermanos Graco al preferir la gloria verdadera antes que el poder injusto. Finalmente, el ejemplo espartano como una corrupción del buen funcionamiento del estado y la constitución fue esgrimido contra los hermanos por analogía (Bernstein, 1978, pp. 179-180), máxime si añadimos las figuras estoicas radicales de Esfero de Borístenes y Blosio de Cumas como principales instigadores de Cleómenes y Tiberio, poniendo de manifiesto

historiográfico más que un análisis en profundidad de la reforma gracana (Gargola, 1997).

8. La posesión continuada de la tierra por parte de una familia, así como el enterramiento de los ascendientes del linaje en la misma, era un argumento habitual en época clásica para defender la forma privada de propiedad sostenido por Cicerón basándose en los argumentos de Panecio (*De offic.* 1.21).

la similitud entre sus respectivas reformas que eran consideradas como tiránicas. La figura de Arato de Sición, principal enemigo de Cleómenes III y caudillo de la Confederación Aquea durante la guerra contra el rey de Esparta, es elogiada en contraposición tanto por Panecio y Polibio como por Cicerón como modelo de gobernante moderado y justo a raíz de su defensa de la propiedad privada heredada frente a las redistribuciones agrarias que se intentaron en esa misma época en Lacedemonia (García Fernández, 2010, p. 100; Erskine, 2011, pp. 155-156).

La ideología esgrimida por las dos estoas y la campaña de propaganda que se lanzó desde el ala conservadora, si se la puede llamar así, de la facción de los Escipiones y sus apoyos intelectuales, han hecho pensar a algunos autores que el debate entre las dos escuelas filosóficas escindidas se trasladó alrededor del año 133 antes de Cristo hasta el ámbito de la República Romana de forma prácticamente directa, generando dos grupos políticos enfrentados: por una parte estarían los defensores de la propiedad privada, el orden estatal y la implementación de leyes desde el seno de las instituciones, encarnados por personajes afines al Círculo como su líder, Escipión Emiliano, su amigo Cayo Lelio –quien fuera discípulo de Diógenes de Babilonia-, y otros personajes relevantes política o intelectualmente, como Escipión Nasica, Panecio de Rodas o el historiador Polibio; por otra, encontraríamos a aquellos que abanderaban, basándose en la estoa democrática, la redistribución de lo público y la mayor participación del pueblo en la política, siendo Tiberio Graco y seguidores suyos como el filósofo Blosio de Cumas, Publio Mucio Escévola, el célebre legislador y cónsul aquel año, Publio Licinio Craso Muciano, hermano del anterior⁹, o Apio Claudio Pulcher, líder del linaje opuesto al predominio de los Escipiones, los principales adalides de estas nuevas ideas revolucionarias. La existencia según Ateneo (5.186c) de escuelas filosóficas diferenciadas en Roma capitaneadas por el pensamiento de Antípatro, por un lado, y Diógenes y Panecio, por otro, que se nutrían de amplios grupos de seguidores surgidos del seno de la aristocracia, refuerza lo anterior (La Greca, 2000, p. 87; Erskine, 2011, p. 157).

Esta tesis resulta verosímil, pero sólo a medias. La excelente relación que mantenía Escévola con Panecio¹⁰ hace pensar en una actitud a medio camino entre las dos estoas, manteniendo un pensamiento de carácter más romano y pragmático que altruista a la hora de apoyar a Graco. En cuanto a Muciano, si bien actuó como soporte de Tiberio en mayor medida que Escévola, su deseo de obtener el mando en la guerra contra Aristónico de Pérgamo, quien ostentaba una ideología de carácter milenarista similar a la propugnada por la estoa zenoniana y era apoyado personalmente por su antiguo compañero Blosio de Cumas, demuestra que al final terminó comportándose como un auténtico *nobilis* deseoso

9. Hadot (1970, pp. 178-9) incluye en la facción estoica y democrática a los Escévola; también Nicolet (1965, pp. 142-58), Cizek (2006, p. 54) y Erskine (2011, p. 157).

10. Bernstein sostiene que se debería considerar a Escévola más bien como un ejemplo de neutralidad que, como experto jurisconsulto, se limitaba a proporcionar asesoramiento legal a aquel que se lo solicitase (Bernstein, 1972).

de obtener el prestigio y la gloria por encima de utopías inalcanzables. Pulcher, por su parte, parece que perseguía exclusivamente objetivos políticos, consistentes en socavar el poder de los Escipiones en beneficio de los Claudios a la hora de asociarse con el tribuno y sus extremistas reformas (Badian, 1972, pp. 691-694). No obstante, Tiberio y Blossio sí propugnaban unas medidas humanitarias a la par que filosóficas, y es en ellos principalmente donde se debe ver el canto de cisne del estoicismo democrático, que llevaba más de un siglo y medio circulando por la *ekúmene* mediterránea, así como el reflejo, ahora en la arena política romana, del enfrentamiento entre las dos estoas, la democrática y la pragmática.

LOS APOYOS DE TIBERIO GRACO: LOS FILÓSOFOS

Plutarco menciona la influencia de dos intelectuales en Tiberio Graco a la hora de diseñar sus reformas (Plutarco, *Tiberio Graco* 8.6). Del primero, Diófanes de Mitilene, poco se sabe: era un desterrado; fue escogido probablemente entre la clientela de los Graco en Oriente por Cornelia para educar a su hijo; Estrabón le pone en la lista de los personajes más famosos en su ciudad de origen; Cicerón le califica elogiosamente como el orador griego más capaz de su tiempo; y murió en la represión de los seguidores de las políticas gracas (Bernstein, 1978, pp. 45-47). En el caso del segundo, Blossio de Cumas, tenemos más información: era discípulo de Antípatro de Tarso, ligado al Pórtico en Atenas, por lo que se ha asumido generalmente que era un filósofo estoico (La Greca, 2000, pp. 70-83). La figura de Blossio se nos presenta bastante oscura, no sólo por lo poco que conocemos de él, sino porque fuentes como Cicerón o Valerio Máximo le consideraron prácticamente como el “genio maligno” que había jaleado a Tiberio en su disputa con Escipión, así como en su radicalismo enajenado (Dudley, 1941, p. 94; Ferguson, 1975, p. 139; La Greca, 2000, pp. 91-92). La relación entre Blossio y Graco parece que se inició al presentarles los Escévola¹¹, probablemente con la idea de convencer al segundo de que se postulase para el tribunado con una ideología política asentada. Si tenemos en cuenta que el filósofo era un *hospes* de la familia Escévola, llegado a Roma tras su aprendizaje en Atenas, podemos ver ahí el elemento de unión que le llevó a conocer a Tiberio.

Dudley (1941) propuso en los años 40 en un artículo una tesis que aún hoy se mantiene vigente en parte para explicar las inclinaciones políticas de Blossio. Rastreando la actividad que habían tenido sus antepasados, los *Blossii* de *Cumae*, desde los tiempos de la Segunda Guerra Púnica, probó cómo la familia se había adherido a Aníbal en cuanto tuvo ocasión, llegando incluso a intentar incendiar el Capitolio en Roma por ser

11. Hadot, 1970, pp. 174-175; Bernstein, 1978, p. 46; Erskine, 2011, pp. 162; 164-5. Otros autores sostienen que ambos personajes estaban ligados desde antes a través de Cornelia en una relación de maestro-discípulo (Ferguson, 1975, pp. 138-140; La Greca, 2000, pp. 69-70; Cizek, 2006, p. 52). No obstante, como bien señala Dudley (1941, pp. 94-95), no existen pruebas documentales que puedan corroborarlo.

el símbolo de la *Urbs*. El historiador plantea también la posibilidad de que el padre de Blosio estuviese entre los 300 caballeros capuanos capturados por Roma durante la guerra. Asimismo, el clan siempre estuvo ligado a la facción de corte democratizante en Capua. Por lo tanto, Blosio habría mantenido unos sentimientos antirromanos, antioligárquicos, defensores de la independencia de Capua y democráticos como herencia de su linaje¹². La filiación para con Tiberio habría surgido no sólo por la influencia de los Escévola, sino también por el pasado ideológico y político de carácter liberal común que habían ostentado tanto los Sempronio Graco como los Blosios, dándose incluso la posibilidad de que existiese una relación clientelar previa entre ambas familias (García Fernández, 2010, p. 103). Además, debemos recordar que el cumano al llegar a Roma disfrutaba de plenos derechos de ciudadanía como *municeps*, por lo que su acceso a la política era mayor que la de otros personajes que no gozaban de esta condición, como Panecio de Rodas, unido exclusivamente a los Escipiones como teórico político.

Por otra parte, su condición de discípulo de Antípatro de Tarso, a quien dedicó varios trabajos, implica una relación estrecha con la filosofía estoica (Erskine, 2011, p. 162). Como hemos venido explicando a lo largo de este estudio, el Pórtico se dividió en dos tendencias a medida que evolucionaba, para generar dos corrientes de pensamiento político diferenciadas en el siglo II antes de Cristo: la estoa griega, que se había mantenido vigente en el ámbito de la Hélade, continuaba defendiendo ideas democráticas y de redistribución de lo público; mientras tanto, la estoa romanizada del Círculo de los Escipiones había desarrollado, por su parte, un pragmatismo ideológico que le había llevado a asociarse con las elites aristocráticas romanas como forma de justificación de sus prerrogativas, con la teorización de la constitución mixta y la legitimación de las conquistas de la República. Blosio de Cumas, como discípulo de Atenas, era miembro de la estoa primigenia, defendiendo unas ideas radicales¹³ acordes con las que propugnaban aún filósofos como Antípatro, convirtiéndose de esta forma en el nexo de unión entre Tiberio Graco y la filosofía política democrática (Hadot, 1970, p. 138; Ferguson, 1975, p. 138; Erskine, 2011, pp. 161-167).

Ya fuese para atacar a Blosio, como Cicerón, que le consideraba como el instigador principal de la “locura” radical y antirromana de Tiberio, o para defender una influencia positiva y racional del cumano en Graco, como es el caso de Plutarco, las fuentes clásicas siempre enfatizan en la indudable importancia que tuvo el estoico a la hora

12. Dudley (1941, p. 95) niega la influencia de un estoicismo democrático en Blosio. También Bernstein (1978, p. 47), quien no obstante no le niega un carácter idealista. Sin embargo, ambas tesis no tienen por qué ser contradictorias en absoluto, siendo más lógico considerar al mismo tiempo a Blosio como un decidido independentista, un entusiasta demócrata y un estoico radical (Erskine, 2011, p. 162).

13. La historiografía moderna se refiere a menudo a esta tendencia filosófico-política como el “ala radical estoica” (Ferguson, 1975, p. 138); Yarrow (2006: 49-50) habla de Blosio como ejemplo de “intelectual subversivo”.

de diseñar la ley agraria y ejercer la actividad política como tribuno de Tiberio (Ferguson, 1975, p. 138; Erskine, 2011, pp. 162-164)¹⁴. La tradición progracana consideró a Blosio como un óptimo consejero, pero más bien en un sentido argumentativo y justificador y no legal, pues de esto último ya se encargaban los Escévola¹⁵. El diseño de la ley agraria como bula fue obra de los hermanos, pero su defensa ética, teórica y política debe ser atribuida al filósofo y a una influencia radical, para los estándares romanos, proveniente del pensamiento democrático (García Fernández, 2010, p. 104; Erskine, 2011, p. 165).

Pero es sobre todo en la argumentación de Blosio en favor de los intereses del *demos/populus* donde podemos encontrar el razonamiento estoico subyacente a la actuación de Tiberio. De esta forma, enfatizaba constantemente en el rol que necesariamente debía tener la gente común en la política; su racionalismo le llevó a persuadir a Tiberio para que no hiciese caso de los malos presagios que auguraban su muerte¹⁶; incluso llegó a afirmar que el mayor de los Graco debía erigirse en “campeón del pueblo” (Plutarco, *TG* 17.5-6), lo cual le proporcionaría mayor gloria que la que habían alcanzado su padre y su abuelo¹⁷, Escipión el Africano, de tal modo que renunciar a su obligación como tal le convertiría en un tirano¹⁸. Por lo tanto, es en la voluntad del *demos* donde el estoico encuentra la justificación para las acciones de su amigo. Sólo un convencido demócrata, con un bagaje intelectual de peso, habría podido realizar argumentaciones en favor de los comunes como las de Blosio.

Cuando Tiberio y sus seguidores fueron asesinados por un grupo de senadores, en la que se conocería más tarde con el funesto nombre de la “Matanza del Tíber”, Blosio logró salvar la vida. No obstante, fue capturado e interrogado, divergiendo las fuentes en cuanto a quién fue el personaje encargado de llevarlo a cabo: Cicerón y Valerio Máximo hacen referencia a Cayo Lelio, el amigo íntimo de Emiliano; Plutarco en cambio señala

14. Ferguson (1975, p. 142) sostiene que Blosio se acercó a Tiberio con la intención de convertirse en el “filósofo-consejero” del buen gobernante.

15. Bernstein (1978, p. 47) minimiza la influencia de Blosio en el mayor de los Graco al considerar que no podría haber destacado por encima de personajes de la talla de los Escévola o Apio Claudio Pulcher. También Astin (1967, p. 195).

16. Africa (1961, p. 270) ve en este consejo de Blosio una actitud moralizante por parte de Plutarco, al considerar el historiador que el racionalismo no eximía de un cierto temor al destino y la divinidad.

17. Blosio utilizó este ensalzamiento como contrapartida a los ataques de sus enemigos, los cuales consideraban que Tiberio estaba dilapidando la honrosa herencia que le habían dejado sus antepasados (Erskine, 2011, p. 164).

18. Bernstein (1978, p. 221) sin embargo sostiene que estos argumentos se pueden explicar perfectamente por medio de una raigambre romana y no estoica.

a Escipión Nasica¹⁹. En todo caso, el desarrollo del proceso es similar en los autores²⁰. Tomemos a Plutarco (*TG* 20.5-7), fuente principal para narrar la biografía de los Graco: Blosio demuestra hasta el final su devoción y lealtad para con Tiberio; Nasica le pregunta qué hubiera hecho si Tiberio le “hubiera mandado prender fuego al Capitolio”, en una clara alusión a los antecedentes familiares del cumano descritos antes (Dudley, 1941, p. 97), a lo que el prisionero responde que “Tiberio no podía mandar semejante cosa”; sin embargo, al volver a ser preguntado, Blosio manifestó que “si lo hubiera mandado lo hubiera tenido por bien hecho, porque Tiberio no lo habría dispuesto sino por ser útil al pueblo”. De nuevo encontramos el poso democrático y su defensa de la voluntad del pueblo, que se manifiestan a través de Graco incluso tras su muerte.

El filósofo consiguió eludir a los vengativos senadores y una muerte más que probable, seguramente por mediación de Craso Muciano (Dudley, 1941, p. 98; La Greca, 2000, pp. 98-99)²¹, para escapar hasta Asia, donde Aristónico estaba impulsando una rebelión abierta en Pérgamo contra el poder de Roma²². Mucho se ha debatido sobre el verdadero carácter de la revuelta de Aristónico, que pretendía implantar una sociedad utópica de igualdad absoluta, levantando a campesinos y esclavos contra las clases acomodadas de Asia que se habían lucrado a costa de la provincia, en aras de una *Heliopoleiteia* fabulosa²³. Mientras que unos defienden un sentimiento nacionalista a la vez que religioso como fundamento de la misma²⁴, otros han visto el enésimo ejemplo de aplicación de una filosofía política estoica de liberación de los oprimidos (Hadot, 1970,

19. A favor del interrogatorio dirigido por Lelio: Bernstein (1978, p. 47) y Astin (1967, p. 230). Las referencias al Capitolio parecen concordar más con la versión de Plutarco, pues no debemos olvidar que Nasica era el *pontifex maximus*, y por lo tanto estaba ligado al Templo de la Tríada Capitolina indefectiblemente.

20. Mientras que Plutarco y Valerio Máximo elogian el valor demostrado por Blosio, Cicerón se muestra horrorizado ante las respuestas que da el estoico al ser interrogado por la posibilidad de incendiar el Capitolio (Hadot, 1970, pp. 139-40).

21. Ferguson (1975, p. 142) considera que no fue necesaria la mediación de ningún político, sino que fue perdonado por su coraje en el interrogatorio al respetar los romanos este tipo de comportamientos.

22. Cizek opina que Blosio fue allí por compartir las ideas mesiánicas de la revuelta, además de radicalizarse en su postura política tras la muerte de Tiberio (Cizek, 2006, pp. 52 y 61). Tampoco se deben obviar las clientelas que la familia de los Graco tenía en Asia Menor, posible vehículo de difusión de las ideas revolucionarias (Cizek, 2006, p. 59).

23. Cizek (2006, p. 54) sostiene que existe una estrecha relación entre las reformas gracas, la revuelta de esclavos en Sicilia y la rebelión de Aristónico, siendo el nexo de unión el estoicismo democrático y el concepto de *Heliopoleiteia*. Dubois (2006, p. 6) incluso apunta la posibilidad de que Blosio fuera la mente pensante que estaba detrás del levantamiento.

24. Blázquez (1978), por ejemplo, pone en relación la revuelta de Aristónico con las rebeliones de esclavos de Sicilia; Cizek (2006, p. 61) incluye la *Heliopolis* como símbolo de igualitarismo absoluto.

pp. 140-141; La Greca, 2000, pp. 100-121)²⁵. Sin llegar a entrar en este complejo debate, sí creo que deberían considerarse, sin aplicar en esta ocasión el estoicismo de forma directa a la concepción de la *Heliopoliteia*, dos factores: en primer lugar, la evolución que Cleantes hizo en su día desde la *Politeia* de Zenón hasta una “Ciudad del Sol” con Helios como divinidad tutelar (Cizek, 2006, p. 52); en segundo, las raíces orientales comunes a personajes como Zenón y Aristónico como posible explicación enlazadora de la teorización de modelos utópicos de igualitarismo político, diferenciándose la base filosófica en el primero y la religiosa en el caso del segundo.

LA REFORMA AGRARIA

La imparable expansión de la República Romana por la cuenca mediterránea en el siglo II antes de Cristo trajo aparejadas una serie de transformaciones sociales y económicas que tuvieron gran calado en la península itálica. Esta metamorfosis se basó en el progresivo cambio de manos de la tierra, acabando con el prototipo de pequeño campesino-soldado que había sostenido social y militarmente a la República Romana entre las centurias VI y III a.C., para imponer un nuevo modelo, durante los siglos II y I a.C., caracterizado por la formación y expansión de grandes territorios –*latifundia*- en manos de terratenientes que empleaban mano de obra esclava. Apiano (*BC* 1.7) resumió así la problemática: “Los ricos se enriquecían al máximo y los esclavos aumentaban muchísimo por la campiña, en tanto que la escasez y la falta de población afligían a los pueblos itálicos, diezmados por la pobreza, los tributos y la milicia”. Fueron las ingentes cantidades de dinero que cosechó el estado, así como la importación extensiva de esclavos, lo que generó de forma indirecta los cambios más importantes dentro de la socio-economía italiana. Como señala Hopkins, “la emigración de la fuerza de trabajo libre para incorporarse al ejército y la inmigración de esclavos agrícolas eran procesos complementarios” (Hopkins, 1981, p. 39). A lo largo de la República Media se dio un incremento de la clase esclava sin precedentes en la historia romana. La regularización del comercio esclavista no se institucionalizó hasta la caída de la potencia macedónica en Pidna en el año 168 y la conformación del puerto de Delos como principal enclave comercial del Mediterráneo. Con la destrucción simultánea de Cartago y Corinto en el

25. Erskine añade un sentimiento contrario a toda forma de imperialismo y conquista propio de la primera estoa que habría estado presente en la mentalidad de Bloisio (Erskine, 2011, p. 204). Africa (1991) utiliza como argumentación frente a la tesis de Erskine el hecho de que Bloisio, con sus ideales estoicos, prefiriese marchar a Pérgamo en vez de a Sicilia, donde se desarrollaba una revuelta con eslóganes similares. Ferguson (1975, p. 138), en cambio, explica que la asociación de Bloisio con Aristónico debe achacarse a un cierto “esnobismo” por parte de los pensadores estoicos, quienes preferían juntarse con grandes dirigentes en vez de con las masas enfurecidas que serían los esclavos de la isla. El mismo autor sostiene una relación entre el estoicismo radical y la revuelta de Pérgamo (Ferguson, 1975, p. 145).

año 146, Roma eliminaba a las dos únicas ciudades que aún podían hacerle frente en el mercado marítimo internacional, de forma que en la veintena de años que discurren entre estas fechas, tan significativas para la historia de la República, la importación de esclavos a la Península fue regularizada y vio aumentar su crecimiento de forma exponencial.

Estas masas de esclavos, mano de obra barata de comprar y mantener, eran aprovechadas como fuerza de trabajo por las clases altas pudientes, que se correspondían con los ordos senatorial y ecuestre. La nueva forma de explotación de la tierra, tendente a grandes propiedades que no eran necesariamente continuistas y se basaban en la dispersión geográfica por la península (Nicolet, 1982, p. 34), fue adoptada como modelo de producción capitalista expansivo en base a los ejemplos que las elites romanas habían visto y aprehendido de los sistemas económicos helenísticos. Si bien la tierra siempre significó para la aristocracia una forma de orgullo y *dignitas* personal, no se puede negar que su explotación respondía a un nuevo concepto científico y racional de la economía agraria, como demuestran los tratados agrícolas de Catón o Columela (Nicolet, 1982, p. 40).

Las clases sociales que más se vieron afectadas en un sentido negativo por estas transformaciones fueron el bajo y medio campesinado²⁶. Según el sistema de reclutamiento republicano, heredero de época monárquica, el ejército romano estaba constituido por propietarios de tierras que se costeaban su armamento, por lo que tenía un carácter más miliciano que profesional. Las incesantes guerras del imperio significaron la leva masiva y continua de toda esta capa social itálica, de forma que la República debía mantener unas fuerzas bélicas en activo de aproximadamente 200.000 hombres, extraídas de una población movilizable de poco más de medio millón (Nicolet, 1982, p. 7). Dejando a un lado las cifras de bajas que se dieron entre la población peninsular durante estos conflictos –unas 100.000–, una pequeña familia no tenía capacidad para mantener el rendimiento de sus propiedades con la ausencia de uno, dos o más miembros. Cuando el soldado llegaba a casa de la guerra se encontraba a menudo con una situación desastrosa: sus propiedades habían quedado inservibles por la imposibilidad de trabajarlas y su entorno familiar se había cubierto de deudas para poder mantener la finca. La única solución viable a su precaria situación económica era la venta a un terrateniente ávido de nuevas extensiones para lucrarse, eso cuando no habían sido ya enajenadas previamente de forma violenta. A estas familias, una vez entregado su patrimonio a un latifundista, la única opción que les quedaba era la emigración forzosa a las ciudades²⁷, en especial Roma, para pasar a

26. Todo el proceso de transformación socio-económica llevó aparejado un drástico descenso de la población campesina libre. Esta es la tesis que la historiografía ha llamado de “Beloch-Brunt” (Morley, 2001, p. 50) por los autores que investigaron la demografía italiana entre los siglos II y I antes de Cristo (Beloch, 1964; Brunt, 1971). Ver también la obra clásica de Arnold J. Toynbee *Hannibal's Legacy: Rome and her neighbours after Hannibal's exit* (Toynbee, 1965).

27. Boren (1958) se presenta como defensor de un carácter urbano detrás del conflicto social y político gracano al constituir en su opinión las masas proletarias desfavorecidas emigradas a la

engrosar el ya de por sí creciente proletariado urbano, formando una nueva clase social que en gran proporción se encontraba subempleada y vivía ociosa a costa de la caridad del estado. Como bien explica Nicolet, la llamada cuestión agraria “surgió de un doble fenómeno: por una parte la existencia de campesinos sin tierra que la reclamaban y, por otra, de la existencia de tierras sin campesinos. La cuestión no era la rentabilidad sino el acceso a la propiedad del suelo” (Nicolet, 1982, p. 43).

Ante este telón de fondo, diferentes prohombres de la oligarquía dirigente, cada uno con unos intereses propios que serían satisfechos mediante la actividad reformadora, se asociaron de forma coyuntural para proponer y aplicar una ley agraria que resolviera los problemas que acuciaban a la República: mientras que Graco se habría dejado llevar por un utopismo enraizado de influencia demócrata y estoica, los Escévola se habrían comportado como garantes de los intereses del estado al implementar las reformas necesarias para superar la crisis que afectaba al mismo en sus cimientos²⁸. Apio Claudio Pulcher, por su parte, estaría actuando como líder de una facción política contraria a los intereses de Escipión Emiliano. Estas figuras, como bien explica Badian (1972, pp. 690-701; Ross Taylor, 1962, p. 26), representaban junto a sus apoyos políticos una minoría representativa que intentó influir en la mayoría de la cámara senatorial indecisa y silenciosa, que era ajena a los problemas que sufría el campo itálico en la época, carecía de un análisis en profundidad de la situación y era susceptible de ser convencida para acometer las reformas sociales y económicas necesarias. Siendo entonces Mucio Escévola cónsul y Pulcher *princeps senatus* y augur, ambos personajes gozaban de unos puestos de preponderancia dentro de la política romana²⁹. Sólo necesitaban de un tribuno que, con sus amplios poderes, propusiese una ley de redistribución agraria y lograrse pasarla a través de la votación de las asambleas; al obtener Tiberio Graco la magistratura para el año 133 probablemente consideraron “inconcebible que el plan pudiera fallar” (Badian, 1971, p. 691). En el lado opuesto iban a encontrar oposición en otra minoría, liderada por Escipión Nasica, Quinto Pompeyo y Quinto Metelo, que no quería ver comprometidas sus posesiones y capacidad económica, además de considerar la actividad del tribuno como excesivamente revolucionaria y subversiva³⁰. Esta facción fue la que lograría convencer

ciudad de Roma su principal apoyo

28. Una postura muy en boga en la historiografía, defendida por Alföldy (2012, 109-10), Gabba (1973, pp. 25-30), quien incluye la reforma agraria dentro del proceso de profesionalización del ejército, así como por los partidarios del principio político de actuación (Badian, 1972, pp. 682-90; Astin, 1967, pp. 196-7), es la asociación de un carácter militar a las políticas reformistas gracanas.

29. Tiberio también contaba con el apoyo de otros personajes distinguidos que más tarde obtendrían el consulado como M. Fulvio Flaco, C. Porcio Catón o C. Papirio Carbón, además de su propio hermano Cayo Graco (Boren, 1961, pp. 360-2; Astin, 1967, p. 191; Briscoe, 1974).

30. Para una revisión de las motivaciones y posicionamiento ideológico de las diferentes personalidades políticas en cuanto a la cuestión gracana consultar a Briscoe (1974). El historiador distingue cuatro grupos diferentes: partidarios de Emiliano que hicieron defección para unirse a Tiberio –Mucio Escévola-; amigos de Escipión que se mantuvieron leales –C. Lelio, L. Furio Filo, P.

finalmente al resto del senado y ponerle en contra del tribuno (Badian, 1971, pp. 716-726).

La asociación de Tiberio con estos personajes se debe a una serie de factores. Había servido en la guerra de Numancia con nefastos resultados para su carrera política, pues la no ratificación por parte del senado de los acuerdos que había concluido en Hispania con los indígenas durante su participación en el conflicto como cuestor, tras ser deshonrosamente derrotado su comandante, se saldó con una pérdida notoria de su *dignitas* política (Scullard, 1960, p. 73; Astin, 1967, p. 195; Badian, 1972, p. 692; Bernstein, 1978, p. 227). Al no poder continuar con la carrera militar que, por sus antecedentes familiares ligados a las prestigiosas familias de los Graco y los Escipiones, se esperaba que fuese gloriosa, intentó, convencido por su suegro Claudio Pulcher³¹, destacar en el ámbito político a través del cargo tribunicio. También parece que pudo influir en la decisión de Tiberio de acercarse a la facción de los *Claudii* la enemistad que mantenía con Escipión Emiliano a raíz del asunto numantino (Bernstein, 1978, pp. 51-71). No obstante, fue sin duda su madre, Cornelia, la que mayor influjo ejerció en Tiberio, siendo considerada como un modelo ejemplar de matrona romana, dedicándose con ahínco a la educación de sus hijos en los valores helénicos³², a la vez que fomentaba la entrada de la cultura helenística en la mentalidad de parte de la *nobilitas* mediante el mecenazgo del Círculo de los Escipiones³³. No se puede entender la actividad política de los Graco sin asumir el ánimo e incitación continua que recibieron por parte de su progenitora, quien les recordaba con ahínco el pasado esplendoroso de su linaje al que estaban obligados a emular (Pomeroy, 1999, p. 172).

Rupilio-; enemigos de Graco que también se oponían a los Escipiones –Q. Metelo Macedonico y P. Escipión Nasica-; y adversarios de Emiliano que apoyaron al tribuno –Muciano y C. Porcio Catón-. También destaca especialmente la importancia política de Cornelia en las reformas gracas.

31. Seguramente en el año 137, cuando contrajo matrimonio con la hija de Pulcher (Briscoe, 1974, pp. 125-127).

32. Bernstein (1978, pp. 42-50) ve en Cornelia la inspiración romana más que griega del altruismo de Tiberio.

33. Como bien explica Pomeroy (1999, pp. 171-172) el papel desempeñado por Cornelia carecía de precedentes, al ser relegada la mujer generalmente al ámbito hogareño y familiar. La nueva importancia que alcanzaron las matronas en Roma, de la que la madre de los Graco fue pionera, responde a una doble vertiente: por una parte, la imitación de las mujeres helenísticas que habían gozado de voz en las cortes monárquicas; por otra, la idealización de ciertos valores femeninos en Roma previos a su contacto con Grecia y el reconocimiento de una capacidad para tomar decisiones en ausencia del marido o los hijos. La independencia, seguridad y cultura de la Cornelia, anómalas en la época, sentaron un precedente que se repetiría en los siglos posteriores en Roma con la preponderancia cada vez mayor de las mujeres en el ámbito político y cultural, siendo admirada primero en su época y después en el periodo imperial.

Una cierta ambición³⁴ por parte de Tiberio, común a cualquier aristócrata romano, no quita un sentimiento solidario arraigado en su persona. Parece, como señala Plutarco (*TG* 8.9) que el altruismo nació en él en su viaje de vuelta a Roma desde Hispania, cuando al pasar por la Etruria³⁵, “viendo la despoblación del país, y que los labradores y pastores eran esclavos advenedizos y bárbaros, concibió ya la primera idea (...) de que se restituyera a los pobres las tierras del público”. Cuando los Escévola le presentaron a Blossio de Cumas, conociendo probablemente las ideas que ya albergaba, Graco encarriló sus aspiraciones solidarias con una ideología política clara y realizable que se correspondía con su visión de la desigualdad social³⁶. Si bien existe una relación entre contexto social y reforma agraria, ésta no es directa, sino que se nutre de un nexo de ideología política para conformar un “humanitarismo dirigido”³⁷.

Tiberio fue elegido tribuno el 10 de diciembre del año 134 a.C. y, desde su nuevo cargo, se dispuso a proponer al *concilium plebis*, donde el voto estaba restringido a los plebeyos y excluía al patriciado, una *lex* que llevó el nombre de *Sempronia*. La totalidad del territorio correspondiente al *ager publicus*³⁸, es decir, toda porción de terreno que fuese

34. Para Roskam (2011, pp. 215-219) esta ambición habría sido criticada por Plutarco en su biografía. El historiador clásico, que por lo demás suele ser elogioso, pensó que las intenciones en principio nobles de Tiberio se pervirtieron por su sed de gloria hasta el punto de llevarle a enfrentarse a la tradición y la *nobilitas*.

35. Según estudios actuales la desolación de que habló Tiberio no se correspondía con la situación en el campo que realmente se daba en Etruria, por lo que es probable que en realidad la historia del viaje y el impacto que causó en él no fuesen más que artificios retóricos (Morley, 2006, p. 60).

36. Tampoco se debe desdeñar la importancia de los eslóganes que, de forma espontánea, escribían en los muros de Roma los desfavorecidos incitando a Tiberio a la acción; se ha visto relación entre éstos y los grafiti de Pompeya (Narth, 1990, p. 50 n.19).

37. El principio de actuación humanitario, que se basa en una lectura bastante literal de las fuentes, podría ser considerada como la interpretación clásica de la reforma agraria que propuso Tiberio Graco. Según esta teoría, defendida por autores de la talla de Peter Brunt (1973, pp. 118-124), Tiberio habría propuesto una redistribución de la tierra necesaria ante la situación de extrema miseria que se daba entre las clases bajas, libres y de condición agraria. Esta hipótesis adolece de ciertos defectos que se deben poner de relieve: en primer lugar, considera una relación de causa-efecto directa, sin tener en cuenta intermediarios ideológicos y políticos que pudiesen estar presentes en la mentalidad de las élites aristocráticas de la época; en segundo, pese a intentar defender el carácter humanitario de forma exclusiva, estos investigadores no logran desprenderse de la reforma militar como principio fundamental de actuación, pervirtiendo los supuestos intereses altruistas de Tiberio; finalmente, la crítica que Badian (1972, pp. 674-676) hizo a Brunt está en parte justificada, al tratar el segundo la figura de Tiberio como un héroe intachable con tintes románticos desde una perspectiva sentimentalista que se alejaba de la imparcialidad propia del historiador.

38. La cuestión agraria, como señala Nicolet (1982, p. 43), se centró también en un sentido práctico en el *ager publicus* porque era más sencillo alterar su uso y forma de propiedad; nunca se pretendió modificar el estatus de la propiedad privada.

propiedad del pueblo romano y que en su mayoría estaba en manos de terratenientes³⁹, sería redistribuida entre la población necesitada de sustento económico (Badian, 1972, pp. 701-706; Nicolet, 1982, p. 55)⁴⁰: se limitarían las dimensiones de los ya poseedores de la tierra a 500 *iugera*⁴¹, pudiendo heredar sus descendientes hasta 250; el excedente, así como el resto de la tierra inculta, sería repartido entre ciudadanos romanos como propiedad inalienable, con la posible requisición si se considerase conveniente, a razón de 30 *iugera* por cada uno; finalmente, una comisión compuesta por tres hombres que no tenían por qué rendir cuentas ante ninguna autoridad se encargaría de que la redistribución se hiciera efectiva (Badian, 1972, pp. 704-706).

La ley agraria se inspira en dos tradiciones diferenciadas, la romana y la greco-helenística. No era la primera vez que se proponía una redistribución del *ager publicus* para evitar el descontento de las masas desfavorecidas y aliviar su pobreza (Erskine, 2011, 167): ya eran habituales en los siglos V y IV antes de Cristo, en el marco del conflicto patricio-plebeyo de los inicios de la República; en el año 232 Cayo Flaminio había propuesto una ley para repartir el *ager Gallicus* y, quizá, también el *ager Picenus*; en el 173 se propuso al senado un asentamiento en las áreas de Liguria y Galia; finalmente, es posible que Cayo Lelio propusiera a la cámara otra distribución de tierras que finalmente retiró por la oposición de los “poderosos” (Plutarco *TG* 8.5)⁴².

Sin embargo, la *lex Sempronia* incluía una serie de cláusulas que carecían de precedentes y cuya novedad sólo puede ser explicada por una reinterpretación del estatus del *ager publicus* de raigambre estoica y democrática. En primer lugar, las anteriores distribuciones del mismo habían sido siempre de carácter sectorial; Tiberio fue el primero que propuso redistribuir la totalidad del *ager*. Mientras que los repartos precedentes habían respondido a necesidades prácticas puntuales comprendidas por la oligarquía senatorial, la revolucionaria ley se ceñía y basaba en la definición misma de “público” que caracterizaba a este tipo de terrenos (Erskine, 2011, p. 168).

39. El estatus jurídico del *ager publicus* era muy ambiguo, viendo Nicolet (1982, p. 48) la razón de que la reforma agraria incidiese en él dada la alta ocupación de terratenientes sin documentos que probasen su posesión al no darse un control catastral. Todo giraba alrededor del “problema jurídico y social de acceso a la tierra o al disfrute de las tierras de dominio público” (Nicolet, 1982, p. 52).

40. Morley (2006: 60) sostiene que, realmente, la situación del bajo campesinado no era tan desastrosa, de forma que Tiberio realizó un análisis errado fruto de la exageración con el que convenció a sus apoyos a través de su excelente retórica.

41. Es decir, 125 hectáreas. Para Badian (1972, p. 703) era una forma de atraerse a los ciudadanos ricos.

42. El conocimiento que tenemos de esta propuesta es muy limitado, poco sabemos ni de sus cláusulas ni de su posible alcance geográfico (Scullard, 1960, pp. 62-3; Astin 1967, pp. 307-10; Badian, 1972, p. 710; Erskine, 2011, pp. 167-8).

El tribuno consideró que el *ager publicus populi romani* era, como su nombre indica, propiedad “del pueblo romano” y, por lo tanto, dado que pertenecía a los comunes, lo justo era que fuese administrado y repartido equitativamente entre los comunes (*ei dikaion ta koina koinai dianemesthai*) (Apiano *BC* 1.11)⁴³. Anteriormente, los repartos de la tierra habían sido aprobados a puerta cerrada en la cámara del senado por medio del *senatus consultum*, pero era una capacidad jurídica que el estado y las oligarquías dirigentes se habían arrogado injustamente, pues era tierra comunal que el pueblo se había ganado al luchar en las guerras de Roma en Italia cuyo usufructo, que había ido a parar a las manos de los adinerados, debía disfrutar por derecho de propiedad. Las leyes en la República eran aprobadas en las asambleas populares, repartidas en tribus con igualdad de voto entre los ciudadanos romanos; al proponer su reforma a este tipo de comicios, Tiberio estaba poniendo en manos del pueblo el derecho a decidir qué hacer con las propiedades que eran inherentemente suyas. La única excepción en este sentido había sido la ley agraria del año 232, propuesta al concilio de la plebe, pero no se puede adjudicar a Flaminio, su autor, una reflexión en torno a la diferencia entre lo público y lo privado y los derechos de los comunes como la que llevó a cabo Tiberio Graco (Erskine, 2011, p. 168)⁴⁴.

Este tipo de propuestas de reparto igualitario entre los comunes se asemeja claramente a las esgrimidas por la primera estoa (Hadot, 1970, pp. 164-165), así como a la línea ideológica seguida por parte de la escuela ateniense que, liderada por Antípatro de Tarso, se mantuvo fiel al principio democrático y la defensa de la propiedad pública que desarrolló la idea de justicia universal en la que incide Graco en sus planteamientos (García Fernández, 2010, p. 105). Esta redefinición de lo “público” como perteneciente a los comunes, en oposición a lo “privado” en manos particulares, y por lo tanto susceptible de ser administrado por el colectivo, fue elaborada por el ala radical de la Estoa y tomada como base argumentativa por Graco; hasta la entrada del pensamiento griego en Roma no existía una diferenciación taxativa entre estos ámbitos de la propiedad. El enlace entre el estoicismo y Tiberio habría sido Blosio de Cumas, cuya defensa a ultranza de los intereses del pueblo coincide con las nuevas arrogaciones que el tribuno pretendió conceder a los comicios de la plebe. Incluso Cicerón, pese a su conservadurismo, reconoció, inspirándose en las ideas de Antípatro y prácticamente parafraseando a Tiberio, que “la principal tarea de la justicia es: conseguir que los hombres usen lo que es común para fines comunes y lo que es privado para sí mismos” (Cicerón *De offic.* 1.21). Contrasta vivamente con la opinión que de lo público mantenían Panecio de Rodas y la estoa pragmática al reducir

43. Moatti en cambio enfatiza más en el estado como administrador que en el pueblo como regulador de sus propios bienes (Moatti, 1992).

44. Badian (1972, pp. 694-6), si bien ve la propuesta de ley al pueblo como algo inusual, no la toma como revolucionaria por el precedente de Flaminio, añadiendo que las propuestas de este tipo a las asambleas populares eran habituales desde el año 188 (Badian, 1972, p. 699). Asimismo, cree que sí debió haber una discusión previa de la misma en el senado.

el concepto de *communio* exclusivamente a aquellas cosas que no tienen coste, como el agua, el fuego o la luz (Cicerón *De offic.* 1.51-52) (Erskine, 2011, p. 169); quizá se pueda ver en el discurso de Graco, cuando decía que “los que pelean y mueren por Italia sólo participan del aire y la luz y de ninguna otra cosa más” (Plutarco *TG* 9.5), una respuesta directa a los planteamientos de Panecio⁴⁵. Finalmente, no debemos olvidar que la escuela estoica fue la primera en diferenciar entre derecho natural y derecho positivo, incluyendo dentro de su concepto iusnaturalista la propiedad mínima que permitiese la subsistencia del individuo y la necesidad por lo tanto de que el estado la garantizase con todos los medios a su alcance; puede que Tiberio tuviese en mente esta diferenciación cuando intentó dotar con su ley a los pobres que “sin techo y sin casas andan errantes con sus hijos y sus mujeres” y no tenían “ara, patria ni sepulcro de sus mayores (...), ni siquiera un terrón propio” (Plutarco *TG* 9.6) donde poder vivir y morir, al considerar que el hombre por ser hombre merece unos medios económicos mínimos con que poder sustentarse.

La reconceptualización del *ager publicus* como una administración de sus legítimos propietarios fue extendida más adelante en dos ocasiones. En el año 133 Átalo III, rey de Pérgamo, legó al morir en su testamento su tesoro al “pueblo de Roma”. La administración del erario público había sido tradicionalmente una competencia del senado; sin embargo Tiberio, que además de nobles ideales también tenía necesidad monetaria para acometer su reforma desde la comisión agraria⁴⁶, consideró que, al igual que sucedía con la tierra del estado, el beneficiario del legado del rey asiático había sido el conjunto de la población, y por lo tanto los comunes eran quienes debían decidir a qué fin se debía destinar el dinero que habían recibido por medio de las asambleas plebiscitarias que les eran propias (García Fernández, 2010, p. 105; Erskine, 2011, p. 169). La segunda justificación derivada de este tipo de argumentos la encontramos una década más tarde cuando Cayo Graco, hermano de Tiberio, ocupando también el tribunado, propuso su *lex Frumentaria*, según la cual estableció “una cantidad mensual de trigo para cada ciudadano a expensas del erario público” (Apiano *BC* 1.21), ya que un pueblo necesitado tenía derecho a ser alimentado por su propia tesorería al pertenecer ésta al común (García Fernández, 2010, p. 106). La similitud entre esta postura respecto a la provisión de

45. Salvador Mas (2006, pp. 91-95), que en general se muestra contrario a una influencia helénica en la actividad política de Tiberio Graco, sí reconoce, a partir del discurso referenciado por Plutarco, que el tribuno “habría tomado ciertos vaporosos ideologemas de la justicia social y la necesidad de respetar la dignidad de todos los hombres, en tanto que superiores a los animales irracionales” presentes en la filosofía estoica (Mas, 2006, p. 95).

46. Badian (1972, pp. 714-6) considera que Tiberio tenía suficiente capacidad económica para sostener su reforma agraria y que la arrogación por su parte de las competencias senatoriales era más bien un “capricho”, además de convertirse en una de las causas fundamentales de su exterminio junto con sus seguidores por los celos que causó esta propuesta en la cámara.

alimentos por parte del estado y la que postulaba Antípatro de Tarso al referirse al caso ateniense resulta patente (Gargola, 1995, p. 154).

En lo que respecta a la cláusula de inalienabilidad de la tierra, su función principal era demostrar que las propiedades redistribuidas seguían siendo públicas y mantendrían esta calificación en el futuro, algo que se ve reforzado por la aparición de una ley agraria en el año 111 que implicaba que todas las posesiones repartidas por la comisión agraria debían volver al estatus privado (Gargola, 1995, pp. 150-151; De Light, 2008; Erskine, 2011, p. 170); siguiendo con este pensamiento, podían ser requisadas si se consideraba que su empleo era inadecuado, por lo que aquello que otorgaba el agente público podía ser retornado a las manos del mismo; por último, la cláusula tenía un componente práctico y lógico, consistente en evitar que los terrenos repartidos pudiesen ser enajenados por los propietarios latifundistas que pretendiesen ampliar sus dominios, o que los propietarios cayesen en la malversación y la especulación en la compra-venta de porciones del *ager* (Badian, 1972, pp. 702-703; Erskine, 2011, pp. 170-171).

La inalienabilidad era nueva en el ámbito romano pero no en el helenístico puesto que las tierras repartidas en la Esparta de Agis y Cleómenes también la llevaban asociada. Mientras que en la República nunca se había planteado la redistribución de la totalidad del *ager publicus*, el reparto de la tierra colectiva en el mundo griego era muy habitual, añadiéndose la cláusula de inalienabilidad para asegurar este carácter colectivo de la misma. Sin embargo, se dan dos diferencias fundamentales entre las revoluciones espartana y gracana: por una parte, la primera apelaba a un evolucionado principio absoluto de equidad, mientras que la segunda se basaba en una concepción de la justicia nacida en la Estoa del siglo II a.C.; por otra, mientras que los reyes espartanos pretendieron repartir la totalidad de la propiedad, Tiberio Graco se limitó al área restringida al *ager publicus* (Erskine, 2011, pp. 169-171)⁴⁷. Con todo, las similitudes entre ambos procesos siguen siendo evidentes, similitudes que sólo se explican por el denominador común que representaba el estoicismo democrático. Los adversarios de Tiberio⁴⁸ también fueron conscientes de esta semejanza y en sus ataques utilizaron la comparación con la revolución espartana para desacreditar al tribuno, pero iba a ser en el uso que Graco dio

47. Pese a emplear un vocabulario decimonónico, Cizek tiene razón al considerar que era imposible implantar en la República Romana un sistema plenamente “comunista” (Cizek, 2006, p. 52).

48. Badian sostiene que la explicación del enfrentamiento en la República a raíz de la *lex Sempronia* entre “ricos” y “pobres” es una adición hecha por Plutarco y Apiano al comparar el conflicto con la *stasis* griega (Badian, 1972, pp. 706-708). Para Apiano, el conflicto entre clases sociales, que ya era latente durante el siglo II, evolucionó hasta la violencia que caracterizó a la última centuria de la República a raíz de la matanza del Tíber, que supuso el punto de inflexión (Bucher, 2000, pp. 434-435). Similar es la opinión de Morley (2006, p. 60), quien considera que tratar a Tiberio como héroe y a sus adversarios como malvados en la historiografía moderna resulta una postura “ingenua”.

a la magistratura popular donde se vería el influjo democrático en todo su esplendor, dotando al conflicto entre las dos estoas de su máxima virulencia para fomentar las más feroces críticas desde la facción de los Escipiones.

EL PRINCIPIO DEMOCRÁTICO Y LA SOBERANÍA POPULAR

La aportación más importante de la estoa pragmática y Panecio de Rodas al pensamiento político de la República fue la conceptualización del estado romano como una “constitución mixta”, condición que le habría permitido dominar el Mediterráneo en menos de un siglo (Astin, 1967, p. 288). La teoría parte del pensamiento político de Aristóteles⁴⁹, quien consideró la existencia independiente de tres modelos de estado: la democracia o poder del pueblo; la aristocracia o preponderancia de una minoría; y la monarquía, el gobierno de un solo individuo. Cada uno de ellos era susceptible de caer en el extremo y el vicio con la consiguiente degradación, para terminar convirtiéndose en una deformación del mismo y adjudicando a cada uno de ellos un semblante despótico: a la democracia le correspondería la oclocracia o gobierno de la masa, mientras que la monarquía y la aristocracia tendrían en la tiranía y la oligarquía sus formas decadentes. Cada uno de los tres sistemas se sucedería de forma cíclica por el siguiente tras caer en su deformación, iniciándose el proceso con la monarquía, para seguir con la aristocracia y la democracia, completándose finalmente el círculo con la reposición de la primera. Polibio en su célebre libro VI expuso las concepciones políticas de Panecio, quien sostenía que Roma habría desarrollado un modelo constitucional que rompía este círculo vicioso al mezclar y equilibrar los tres sistemas en uno, de tal forma que mediante la división de poderes la monarquía, representada por los cónsules, la aristocracia, con el senado a la cabeza, y la democracia, reflejada en las asambleas tribales y la magistratura tribunicia, se contraponían y evitaban que una de las tres formas de gobierno se sobrepusiera a las demás y cayese en su forma degradada. Polibio lo resumía así:

Se expondrá ahora de qué manera cada uno de los componentes está en condiciones de actuar, si a ello es requerido, como mutuo contrapeso o bien mutuo esfuerzo. El cónsul (...) dispone en apariencia de la autoridad y autonomía necesarias para alcanzar sus metas, pero depende del pueblo y del senado, sin cuyo concurso es incapaz de culminar nada que acometa (...). A su vez el senado, cuyas atribuciones son tantas, en los asuntos públicos tiene ante todo que prestar atención a la mayoría y sintonizar con el pueblo; por otra parte, en aquellos procedimientos de entidad e importancia superior que juzgan delitos contra el estado tasados con la pena de muerte, el senado delibera previamente, pero nada puede culminar si el pueblo no ratifica tal deliberación (...). De idéntica manera, el pueblo, a su vez, depende del senado y ha de buscar coincidencia con él tanto en lo público como en lo

49. La idea mixta ya se ve en el Estagirita y fue formulada definitivamente por un tal Dicearco de Mesina. Sin embargo, se debe a Panecio y Polibio su concepción y desarrollo definitivos, así como su aplicación a un sistema político real (Puente Ojea, 1974, p. 98).

privado (...) y el senado tiene la última palabra sobre todo lo que acabamos de mencionar (...). Tal es la capacidad que tiene cada una de las partes para dañarse o cooperar entre sí. Sobre esta base, en todo percance opera adecuadamente la solidaridad entre ellas, hasta el punto de que no cabe encontrar mejor sistema constitucional (Polibio 6.15-18).

Sin embargo, es al *demos/populus*, como institución integrante del estado, al que Polibio va a conceder una especial importancia no advertida anteriormente por las oligarquías romanas rectoras de la República, pues:

El pueblo es soberano cuando se trata de votar leyes; su máxima atribución es deliberar sobre la paz y la guerra, y también sobre las alianzas, tratados de paz y pactos; es el pueblo quien lo ratifica todo, o lo contrario. De manera que no es un error decir que el pueblo goza de grandes atribuciones en la constitución romana y que ésta es democrática. (Polibio 6.13.10-11).

La novedosa teorización del estado tuvo un fuerte impacto en la mentalidad política de las oligarquías dirigentes, pero de una forma diversa según los sectores. Para una facción, encabezada por Escipión Emiliano y sus seguidores dentro del senado, la constitución polibiana significó la norma a seguir y defender a ultranza. Con un arraigado temor a la decadencia moral que se saldaba con la caída de los regímenes aristotélicos por separado, creían en el régimen mixto y defendían su pujanza frente a los posibles embates de enemigos del orden que intentasen desestabilizarlo. En opinión de Scullard (1960; Walbank, 1965), ciertas actitudes de El Africano, como la desesperación al ver hundirse un modelo similar al caer Cartago tras la Tercera Guerra Púnica, la retirada de la reforma agraria propuesta por su amigo Lelio ante los recelos que generó en el seno de la aristocracia terrateniente, o la visión negativa que mantuvo hasta su muerte de la actividad política de su primo Tiberio Graco⁵⁰, refuerzan esta concepción pesimista de la decadencia política posible de la República⁵¹, a la que se añade la aversión ante las excesivas muestras de poder por parte de la plebe que podían poner en peligro la preponderancia de la oligarquía senatorial.

Para otra parte de la aristocracia, quedó palpable la ausencia de un modelo constitucional escrito (Badian, 1972, pp. 696-700), unas leyes que, a modo de una carta magna moderna, representasen en piedra las bases legales e institucionales de la República en cuanto a sus competencias, obligaciones, deberes y funciones. Roma se había basado

50. Badian (1972, pp. 720-726) ve en este mismo sentimiento la justificación de la Matanza del Tíber, al considerar que una parte del senado veía en la actuación de Tiberio una vulneración de la constitución para obtener la tiranía.

51. Astin (1967, pp. 291-293) opuso frente a la opinión de Scullard (1960) la opción contraria, que minimizaba el impacto del pensamiento político de Panecio y Polibio en Escipión. Argumentó que sólo en contadas ocasiones podían verse ecos de esta mentalidad en Emiliano, el cual parecía tener una confianza ciega en el poder aristocrático al usar a las masas a su antojo en las votaciones para sacar adelante sus propuestas, y en el poderío militar de Roma como verdadero sustento de su hegemonía en lugar del sistema constitucional.

hasta entonces en el derecho consuetudinario, dictado por la fórmula del *mos maiorum* que era reflejo de la tradición y la costumbre, por lo cual, al no existir una legislación férrea y asentada, la libertad y las posibilidades de actuación desde dentro del sistema político se ampliaban de forma significativa. En palabras de García Fernández (2001, p. 307): “la desnudez doctrinal de una sociedad, su carencia de escritos, la inexistencia siquiera de una constitución escrita, pues como tal no puede considerarse ese documento reconstruido que responde al nombre de las Leyes de las XII Tablas, es lo que deja al descubierto involuntariamente el mundo griego”.

Plutarco (*TG* 9.1-2) explica cómo Tiberio “tomó consejo de los ciudadanos más distinguidos en autoridad y en virtud”, citando y destacando en especial a Mucio Escévola, a quien adjetiva como “el Jurisconsulto”. La relación de amistad y estudio entre Panecio de Rodas y Escévola está plenamente atestiguada⁵², de forma que fruto de ella surgió en el segundo la idea de que, por la ausencia de una constitución firme y consolidada en la República, el *mos maiorum* permitía una gran libertad y capacidad de actuación dentro de sus difusos límites legales. La búsqueda de precedentes, las posibilidades de proponer enmiendas a la cámara plebiscitaria que escogiese el tribuno, la reconceptualización del estatus del *ager publicus*, o la arrogación por parte de las asambleas tribales de ciertas competencias senatoriales como el control del erario que llevó a cabo Tiberio Graco, sólo pueden ser explicadas a partir de esta nueva consideración, inteligente a la vez que renovadora, de la normativa legal existente, además de ser imprescindible el análisis de la misma y el asesoramiento jurídico que Escévola proporcionó al tribuno a la hora de sortear las trabas que parte de las elites senatoriales pretendían ponerle (Badian, 1972, pp. 694-701).

En lo que respecta a Graco, la constitución mixta probablemente supuso el teórico marco institucional adecuado para desarrollar sus reformas. Antes del año 133, los signos que indican que en la política romana el tribunado actuó como órgano ejecutivo de la plebe son limitados, habiéndose convertido más bien en una herramienta al servicio de la *nobilitas* de forma progresiva⁵³. La concepción revisionista de la figura del tribuno de la plebe y las posibilidades electorales del pueblo de Roma que enarbó Tiberio entroncan con una visión del *populus* dentro del sistema según la cual pudo haber considerado que, de los tres modelos integrados, el democrático había estado en clara desventaja frente a los otros dos⁵⁴. Por lo tanto, es posible que su objetivo final, lejos de acabar con la

52. Esto no quiere decir que Escévola estuviese ligado al Círculo de los Escipiones ni que compartiese su ideología política (Bernstein, 1972, pp. 42-43).

53. Antes de Graco las señales de que el tribuno actuase como el “órgano ejecutivo de la plebe” son limitadas (Walbank, 1970, pp. 691-2).

54. Ansuategui (2008, pp. 27-38) ve este elemento democrático implícito también en los conceptos de *SPQR* o *maiestas populi*. Asimismo, considera que la crisis política del año 133 fue provocada por la exclusión de las masas campesinas y proletarias en la socio-política de la República, fracasando ésta en lograr el consenso entre las clases sociales.

República, que fue de lo que le acusaron sus opositores, consistiese en elevar ese poder del *demos*, que hasta entonces había sido minusvalorado y manipulado por la *nobilitas*, a la misma categoría de que gozaban las instituciones consular y senatorial (Mas, 2006, pp. 93-94). En definitiva, la teorización helénica de la constitución mixta puso al descubierto una importancia capital, hasta entonces ignorada, que el *demos/populus* tenía dentro de la constitución. La facción gracana, consciente de esta capacidad, decidió explotarla hasta el máximo exponente.

Los poderes de que gozaba la magistratura tribunicia *-tribunicia potestas-* eran amplios y derivaban del *ius auxilii*, por el cual el tribuno tenía el derecho y la obligación de defender al plebeyo. De esta forma, podía vetar las propuestas de las magistraturas, con la posibilidad de paralizar el normal funcionamiento del estado, proponer leyes a los comicios, llevar a magistrados a juicio si se veía un mal uso de su cargo, y convocar a la asamblea del pueblo a través de las *contiones*. Asimismo, su persona era inviolable y convertía a aquel que intentase atentar contra la misma en un “maldito” *-sacer-*; esta protección casi religiosa representaba la propia majestad del pueblo (Ross Taylor, 1962, p. 20). Sin embargo, el tribunado tenía límites en su ejercicio: la magistratura era anual, colegiada y en número de diez en época de Tiberio, y sus poderes estaban restringidos al ámbito urbano de la ciudad al ser el *pomerium* el límite geográfico en el que podía aplicarlos.

Tiberio Graco utilizó estas prerrogativas del tribuno para devolverle a la magistratura su verdadera esencia. El representante del pueblo no podía actuar de forma independiente según sus intereses particulares, intereses que solían derivar de su asociación política con la oligarquía dirigente, sino que debía actuar como garante de la voluntad popular; en vez de ser una herramienta de los *nobiles* ahora sería un instrumento de la plebe (Erskine, 2011, p. 171). Así se explica su decisión de proponer, sin la previa aprobación de la cámara senatorial, la ley agraria, la administración del erario público y la organización de las ciudades de Asia –que tras su anexión en el año 133 se iba convertir en provincia romana- directamente a los comicios de la plebe, al sostener que como tribuno era su deber devolverle al pueblo su capacidad legislativa en los asuntos que le concernían⁵⁵. Graco elaboró una “justificación coherente” de la soberanía popular y redefinió el papel que debía jugar el tribunado dentro de la constitución republicana (Erskine, 2011, pp. 171-172).

La inspiración de Tiberio al reinventar la figura del tribuno de la plebe, al igual que sucedía en el caso de la redistribución de la tierra, bebe de dos tradiciones culturales diferentes: la romana y la griega. Para Ross Taylor (1962, pp. 19-22)⁵⁶, en la veintena

55. Algo que no era habitual pero tampoco ilegal según dictaba el *mos maiorum* (García Fernández, 2010, pp. 106-107); Astin (1967, pp. 201-202) y Badian (1972, pp. 708-711) no lo consideran tan revolucionario.

56. Williams amplía la cronología de esta metamorfosis hasta el año 287, cuando se aprobó la

de años previos al 133 a.C. se puede ver claramente cómo la actuación y autonomía en su ejercicio de una serie de tribunos, sin ser tan revolucionaria como la de Tiberio, prefiguraron la actividad gracana. De esta forma, invocando el *ius auxilii*, tribunos se opusieron en los años 171, 151 y 138 antes de Cristo a las levas que organizaban los cónsules para partir a la guerra. El descontento de las clases populares movilizadas, que no querían marchar a campos de batalla lejanos, llevó a los tribunos incluso a encarcelar a los cónsules en ejercicio en dos ocasiones. Sin duda se tendía con estos movimientos a reconsiderar el papel del tribuno como protector del pueblo, pero en sus acciones no fueron más allá de sus poderes y se limitaron a enfrentarse puntualmente a la autoridad del senado y las otras magistraturas. También empezaron progresivamente los tribunos a ejercer su derecho a elaborar y proponer legislación para mejorar los mecanismos democráticos insertos dentro de la constitución mixta: en el año 145 la *rogatio Licinia de sacerdotiis* propuso sin lograr resultados que los sacerdotes fuesen elegidos por el pueblo; dos leyes, la *Gabinia* y la *Cassia* –años 139 y 137 respectivamente- introdujeron el voto secreto en los procesos de sufragio; Cayo Curiato propuso al senado en el 138 una ley de distribución gratuita de grano. Sin embargo, todas las propuestas aprobadas contaron con la aprobación directa o tácita del senado y el tribunado siguió viéndose muy limitado en el ejercicio de sus funciones (Erskine, 2011, pp. 173-174; Williams, 2004, pp. 293-294).

Todos estos casos muestran un paulatino cambio en la posición del tribuno, pero ningún hombre que ocupase el cargo antes de Tiberio sobrepasó como él las demarcaciones impuestas a sus poderes; tampoco antes se llegó a construir una argumentación justificada de las prerrogativas que Graco se dio a sí mismo como “campeón del pueblo”, utilizando el apelativo que le dio Blosio de Cumas. Cuando Tiberio intentó hacer pasar su ley agraria en el *concilium plebis* otro tribuno, Marco Octavio, se opuso a la misma interponiendo su derecho a vetar la propuesta. La reacción de Tiberio fue automática: propuso que se votase la deposición de su colega. Nunca en la historia de la República Romana se había cesado a un magistrado en funciones⁵⁷⁵⁸.

La sacrosantidad que caracterizaba a la magistratura tribunicia implicaba no sólo que no se pudiese atentar contra su vida, sino también que no se podía atacar su

Lex Hortensia que permitía a los tribunos presentar leyes sin la aprobación del senado (Williams, 2004).

57. Hay autores que inciden en que Tiberio Graco se empeñó en deponer a Octavio por miedo a perder su *dignitas* política que ya había visto mermar en el asunto de Numancia (Badian, 1972, pp. 706-8; Morgan y Walsh, p. 1978); para Badian (1972, pp. 694-6) fue el veto de Octavio, última salida de la facción contraria para impedir el proceso, lo que realmente marcó la diferencia con respecto a los antiguos usos de la política republicana.

58. Existe un precedente que con toda probabilidad es ficticio por su carácter remoto y la divergencia de las fuentes que no debe ser tenido en cuenta: la deposición de L. Tarquinio Colatino en el año 509 en el marco de la recién conformada República Romana (Erskine, 2011, p. 174; García Fernández, 2010, p. 109, n.28).

cargo (Erskine, 2011, p. 174)⁵⁹. Sin embargo, Tiberio argumentó que no estaba yendo en absoluto contra la *sacrosanctitas*; más aún, la estaba elevando hasta sus últimas consecuencias. El tribuno era inviolable porque su actuación política está justificada en tanto que estaba siguiendo la voluntad del pueblo; sin embargo, en el momento en el que el tribuno actuaba en contra del interés popular debía perder su cargo y por lo tanto la sacrosantidad. Al oponerse Octavio con su veto a que la ley agraria pasase por el escrutinio popular le estaba negando al pueblo su derecho a decidir, y por lo tanto con su acción automáticamente dejaba de ser tribuno de la plebe al no ejercer su cargo de acuerdo a la voluntad que lo sostenía, pudiendo ser depuesto de sus funciones. Tiberio añadió una explicación para aclarar su postura: si un tribuno por ejemplo quisiese incendiar los muelles o el Capitolio de Roma no sería más que un mal tribuno⁶⁰, pero mantendría su cargo igualmente; sin embargo, si atacase el poder del *populus* al que tenía que defender de forma intrínseca por la magistratura que ocupaba, sí dejaba de ser tribuno, pues al negar el poder de la plebe estaba negando a la vez sus propios poderes como representante de la misma. Tiberio Graco estaba por lo tanto defendiendo de forma absoluta el concepto de soberanía popular, con la adición de que aquello que el *populus* da el *populus* lo puede quitar. La sacrosantidad no era una cualidad de la persona sino del cargo que ocupaba, por lo que Octavio al no actuar como tribuno dejaba de ser tribuno e inviolable. En definitiva, Tiberio estaba plasmando la “contradicción en sus mismos términos” que suponía el que un tribuno se opusiese a la voluntad popular (Erskine, 2011, p. 175).

Si, como decíamos antes, nunca se había depuesto a un magistrado en la historia de Roma, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿de dónde pudo surgir la justificación e inspiración en Tiberio para llevar a cabo esta iniciativa? Las ideas provenientes de Grecia se habían ido instalando de forma gradual a lo largo del siglo II antes de Cristo, pero no es hasta Graco que vemos que la vertiente política helenizante de corte democrático entra, en su forma argumentativa, en la arena política romana (La Greca, 2000, p. 93; Erskine, 2011, p. 175). Si bien como hemos visto hubo ejemplos anteriores de expresión de la voluntad popular, aún no se había alcanzado la idea de que el tribuno debiera actuar exclusivamente como protector de los intereses de la plebe; es más, cuando los anteriores tribunos actuaron contra la oligarquía, como en el caso de Curiato encarcelando a los cónsules del año 138, no se invocó el interés del *populus*, que le otorgaba esos poderes, sino los “intereses del estado” (Val. Max. 3.7.3). Tiberio, en cambio, no sólo estaba respondiendo a las demandas del *populus*, estaba subordinando su persona y su cargo a los deseos del mismo frente a Octavio, quien aliado con Nasica y la facción de los Escipiones estaba velando por los intereses del estado. Siendo los griegos quienes establecieron una relación directa entre las magistraturas y su cometido como defensoras

59. Para Linderski, la cuestión de la sacrosantidad de Octavio se basó en una dicotomía entre la voluntad del pueblo y la protección de los dioses (Linderski, 2002, p. 339).

60. Nótese cómo esta misma argumentación fue empleada más tarde en el interrogatorio de Blosio de Cumas.

de los intereses que habían llevado a la elección de un personaje para desempeñarlas, Graco estaba justificando su posición y deponiendo a su colega en el cargo basándose en que “los tribunos deben en toda ocasión obrar conforme a al parecer del pueblo y satisfacer cuanto sea posible la voluntad de éste” (Polibio 6.16.5).

Cuando al inicio de este capítulo expuse la importancia capital que tuvo dentro de la política romana la teorización por parte de los pensadores griegos de la constitución mixta no pretendía plantear una reflexión superflua. La reconceptualización del tribunado como sometido a los intereses populares, debiendo hacer siempre lo que el *demos/populus* solicite porque ése es su cometido como magistrado, no aparece en su forma teórica hasta la obra de Polibio (Ross Taylor, 1962, p. 27). El historiador malentendió la figura del tribuno al aplicar, según Walbank (1970, pp. 691-692), un “esquematismo griego”, basado en el modelo de la *polis*, al sistema político romano, identificando de esta forma el concepto de *plebs* con el de *demos*, y los magistrados de la primera con los cargos elegidos por el segundo en la democracia clásica. Por lo tanto, los tribunos no debían ser herramientas de los *nobiles* sino defensores del pueblo. La relación estrecha de las elites romanas con los pensadores griegos emigrados fruto de la conquista por parte de la República de la cuenca oriental del Mediterráneo produjo una doble vertiente: por una parte la consideración de que la constitución mixta era el modelo ideal y, por otra, la idea de que el principio democrático inherente al modelo romano debía ser implementado (García Fernández, 2010, pp. 107-108; Erskine, 2011, p. 176)⁶¹.

La actuación de Tiberio se relaciona así con una larga tradición helenizante de gobierno del *demos* en la que éste tenía sus propios cargos electos y una asamblea donde tomar decisiones que afectasen al marco ciudadano. La *ekklesia* de época ateniense era identificada de esta forma con el *concilium plebis* romano, máxime si tenemos en cuenta que ambos órganos de votación se regían por un sistema de representación basado en las demarcaciones territoriales que agrupaban a conjuntos de la población llamadas “tribus”. Tiberio llegó a tomar en tal consideración la voluntad popular que llegó a deponer a un colega en el cargo en base a la misma. Este acontecimiento, que carecía de precedentes en Roma, era un habitual en la historia democrática griega, donde la actuación de los cargos oficiales era sometida a un escrutinio llamado *epicheirotónia*; en el caso de considerarse que estaban haciendo un mal uso del mismo, se les podía deponer mediante la *apochirotónia*, un proceso por el que el mismo Pericles llegó a verse afectado. He aquí donde encontramos similitudes entre la deposición de Octavio y las medidas empleadas en la Atenas Clásica (Erskine, 2011, p. 177). Tampoco debemos olvidar que Tiberio intentó, justo antes de su muerte, ser reelegido como tribuno de la plebe⁶². En Roma la reelección

61. Para Salvador Mas, el verdadero objetivo de Tiberio Graco no era tanto implementar medidas democráticas como “absolutizar” y dotar de autonomía a la magistratura tribunicia (Mas, 2006, pp. 93-95); Badian considera que Tiberio siempre actuó desde los estándares romanos, incluso como un “óptimo *nobile*” (Badian, 1972, pp. 706-716).

62. Algo que Badian achaca a su temor a ser juzgado por *perduellio* cuando perdiese la

continuada de un individuo para un cargo público había sido restringida por una serie de leyes sucesivas en el siglo II a.C. Sin embargo, la permanencia de un magistrado capaz en su puesto por elección popular era completamente normal en la democracia ateniense, siendo paradigmático el caso de Pericles, que se mantuvo como *strategos* durante treinta años seguidos.

Quedando patente la inspiración helenizante en la actuación política de Tiberio Graco cabe preguntarse cuál es la relación específica con el estoicismo. Los argumentos que utilizaba el tribuno son un calco de la justificación que Blossio de Cumas hacía de la voluntad popular, la defensa de la plebe y de Tiberio como “campeón del pueblo”, habida cuenta de que Graco utilizó el mismo apelativo al referirse al tribunado en su argumentación por la deposición de Octavio (Plutarco *TG* 15.2; 17.5). La concepción del *demos/populus* y sus representantes no es exclusiva de Blossio, pero su argumentación en favor de ellos sí, convirtiéndose de nuevo en el nexo ideológico entre Tiberio y la Estoa, mientras que las posibilidades legales que su cargo tribunicio le conferían deben atribuirse a la otra figura principal detrás de él, el jurisconsulto Mucio Escévola. Tampoco la defensa de la democracia en Atenas en época helenística es exclusiva de los estoicos, pero sí es cierto que fue la estoa primigenia su principal defensora frente a las monarquías de la época, fomentando en la sombra levantamientos contra la tiranía del absolutismo en aras de regímenes que favoreciesen una mayor participación popular (Erskine, 2011, pp. 64-122). Por lo tanto, es perfectamente argumentable una línea de actuación democrática que, arrancando con Zenón y pasando por Crisipo, Cleantes, Esfero de Boristenes y Antípatro de Tarso, terminase llegando hasta Tiberio Graco a través de Blossio de Cumas (Erskine, 2011, p. 177)⁶³.

Anteriormente vimos cómo la consideración de la propiedad privada y la propiedad pública era radicalmente diferente entre el tándem formado por Diógenes de Babilonia y Panecio de Rodas y la otra estoa de Antípatro de Tarso y Blossio de Cumas. Sin embargo, la redistribución del *ager publicus* de Tiberio Graco no generó tanto malestar en la facción de los Escipiones, influida por la Estoa Media, como el uso que hizo del tribunado. La facción política creía firmemente en la contraposición de poderes que garantizaba el buen funcionamiento de la constitución mixta republicana. Graco en cambio demostró unas ideas radicales que, si bien en su mente sólo pretendían igualar las capacidades del *populus* a las del senado aristocrático y el consulado, fueron vistas por sus enemigos como un intento de obtener el gobierno unipersonal del estado basándose en un populismo demagógico dirigido a las masas populares; si Tiberio se excedía al darle el poder al *demos* y lograba una preponderancia excesiva terminaría destruyendo la

sacrosantidad tribunicia (Badian, 1972, p. 716).

63. En palabras de Smith, la relación de Tiberio con el estoicismo se basaba en considerar que “lo que parecía bueno en el papel necesariamente era mejor y correcto para Roma en la práctica” (Smith, 1955, p. 177).

constitución para convertir a la República en “su” tiranía (Boren, 1961, pp. 365-367)⁶⁴. El tribuno había demostrado la fragilidad del sistema y el *mos maiorum*: había propuesto leyes a los concilios de la plebe sin la previa ratificación del senado; había pretendido arrogarse la administración del erario público por medio de las asambleas; había depuesto a un tribuno con una argumentación sólida sin precedentes poniendo término a la colegialidad que caracterizaba a toda magistratura romana; la “gota que colmó el vaso” fue cuando pretendió volver a ser elegido tribuno de la plebe, eliminando a la vez el principio de anualidad⁶⁵. En definitiva, había demostrado que la legislación y las bases en las que se asentaba la República eran tan endebles que podía utilizar al *populus* en su favor para proponer y aprobar las medidas que le pareciesen oportunas. Con su democratización del estado estaba vulnerando de forma flagrante la contraposición de fuerzas institucionales que caracterizaba a la constitución ideada por la estoa pragmática como forma de explicación del modelo de gobierno romano. El debate entre las dos estoas, que se había mantenido en un plano teórico y retórico, había pasado a la arena política, encarnándose sus ideales en las facción democrática gracana y el grupo de los Escipiones defensor del orden y la estabilidad, saldándose con unas consecuencias inimaginablemente desastrosas para el futuro de la República (Hadot, 1970, pp. 178-179).

REFLEXIONES FINALES

Cuando Escipión Nasica y sus seguidores vieron que era imposible detener a Tiberio por la vía legal, que el veto de Octavio no había servido para frenar la reforma agraria y la actividad del tribuno no tenía límites en su actuación, decidieron que la única forma de pararle los pies a los gracos pasaba por la violencia y el asesinato⁶⁶. Tras comprobar en el senado que Mucio Escévola como cónsul no actuaría contra un ciudadano romano, Nasica exhortó a sus partidarios y otros senadores a tomarse la justicia por su mano⁶⁷, e irrumpiendo armados con estacas en el Capitolio, donde se estaba

64. Para Smith, Nasica y los suyos habrían asesinado a Tiberio y sus seguidores por tener “ideas griegas peligrosas” (Smith, 1955, pp. 177-178).

65. Para una lista de los motivos que llevaron a la muerte de Tiberio Graco ver Boren (1961, pp. 361-364).

66. Varios autores han añadido que Nasica, como *pontifex maximus*, pretendió asociar simbólicamente un aire sacro y de religiosidad a la Matanza del Tíber. Clark ha sostenido en un artículo reciente que el uso de las togas para cubrirse, el hecho de hacer el camino desde el templo de *Fides* hasta el de Júpiter Capitolino, la posición de Júpiter como garante de la constitución romana, etc., envuelven un carácter sagrado relacionado íntimamente con los ritos asociados al dios principal del panteón romano (Clark, 2007; también Linderski, 2002).

67. Giovannini considera que la interpelación de Nasica a Escévola llevaba aparejada implícitamente el concepto de *senatus consultum ultimum* que tantas veces se emplearía posteriormente contra los considerados como enemigos de la República (Giovannini, 2012, pp. 182-183). Para Bernstein, Escévola no hacía más que seguir con la neutralidad que había demostrado

celebrando la reelección de Tiberio como tribuno, ejecutaron al mayor de los Graco y a trescientos de sus seguidores, para arrojar los cuerpos al Tíber a continuación. Cuando Escipión Emiliano volvió de la guerra de Numancia y supo de lo sucedido aprobó la acción tácitamente citando a Homero: “que muera también cualquier otro que obre tales cosas” (Plutarco *TG* 21.7-8)⁶⁸.

La propaganda anti-gracana posterior se dedicó con ahínco a defender a los “tiranicidas”: comparaban a Tiberio Graco con los déspotas reyes espartanos; le acusaron de haber pretendido la monarquía con gestos simbólicos relacionados con la corona y la toga púrpura⁶⁹; incluso Polibio advirtió a la aristocracia de cómo la democracia y la redistribución pública de la tierra podían llevar al gobierno tiránico de un solo hombre, elevando implícitamente estas acusaciones a Tiberio. El debate amistoso entre las dos estoas había derivado en el enfrentamiento de dos clanes políticos y, finalmente, concluido en un baño de sangre. Sin embargo, la publicidad esgrimida contra Tiberio no surtió el efecto deseado, y mientras que personajes como Cicerón defendieron más tarde a ultranza la actuación de los Escipiones, para la causa popular y redistribuidora de lo público del siglo I antes de Cristo Graco se convirtió, primero, en un símbolo de la defensa del pueblo frente a las oligarquías dirigentes y, finalmente, en un mito heroico, un mártir de la causa (Hermon, 1992; Mas, 2006, p. 144).

No obstante, la muerte de los hermanos Tiberio y Cayo en los años 133 y 121 a.C. respectivamente supone el canto de cisne del idealismo utópico democrático e igualitarista defendido por la estoa primigenia. La causa popular posterior, enarbolada por líderes militares y tribunos sediciosos, nada tenía que ver ya con el influjo griego que había catapultado los intereses del *populus* de la mano de la facción gracana; ¡incluso criticaban las influencias helenizantes presentes en la *nobilitas* romana!

Por ello la actuación de Tiberio Graco y Bloasio de Cumas debe ser vista más bien como una excepción dentro de la tónica general de la política republicana. Cuando las ideas griegas se asentaron e irrumpieron con fuerza en el seno de la aristocracia republicana, su adaptación en la República generó una auténtica revolución intelectual al dar una explicación factible de su funcionamiento. Sin embargo, quizá Catón no estuviese del todo equivocado al criticar, desde su conservadurismo, una cierta pérdida de la practicidad en la vida de los romanos, pues las dos estoas, la pragmática y la que se mantuvo fiel a los principios originales, produjeron dos modelos claramente contrapuestos: por una parte estaba el que defendía el orden, la propiedad, la constitución y la contraposición de

durante todo el proceso gracano (Bernstein, 1972, pp. 45-46).

68. Scullard (1960, pp. 64-65; 74) consideró que la aversión de Emiliano hacia Graco era por sus métodos y la vulneración de la constitución mixta.

69. Astin sostuvo que este tipo de acusaciones que pretendían colocar a Tiberio como perseguidor del *regnum* fueron una pura invención. El verdadero motivo de la reacción de la facción de los Escipiones, además de la vulneración del *mos maiorum* por parte de Graco, habría sido el temor a una preponderancia del partido de los Claudios (Astin, 1967, pp. 213-216).

poderes institucionales; por otra, aquel que revisó los fundamentos del estado y propuso una extensión del principio democrático y la propiedad pública, a la vez que analizaba, descubría y empleaba para sus objetivos los fallos que un marco legal no escrito permitía.

Las reformas gracas no encontraron su fundamento en el enfrentamiento social, las transformaciones económicas, el imperialismo romano o la escalada de violencia que inició; todos estos elementos, que conforman el cuadro general, son contingentes a la cuestión principal. Tiberio Graco y sus seguidores demostraron, a partir de la influencia de las ideas griegas, que la República, en sus cimientos estructurales, era un edificio muy endeble que podía ser maleado en aras de un fin superior. Con su actuación como tribuno y la redistribución del *ager publicus* pretendió aplicar unas ideas revolucionarias que eran en gran medida extrañas al pensamiento de la oligarquía, tomó ideas absolutas de doscientos años de antigüedad y las trasladó a la arena política y práctica de Roma. El ala conservadora senatorial no sólo no quería escucharle, sino que no podía ratificarle en sus propuestas porque estaba pervirtiendo los estándares en los que descansaba su propia mentalidad. Con seguridad tenía razón, pues la “revolución grecorromana” de Tiberio Graco supuso el principio del fin de una República a la que le esperaban aún cien años de lenta agonía.

BIBLIOGRAFÍA

- ANSUATEGUI, A.D. (2008), La constitución romana como mecanismo de inclusión y exclusión. *Studia Historica. Historia Antigua*, 26, 21-38.
- AFRICA, T.W. (1961), *Phylarcus and the Spartan Revolution*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- (1991), Review of Erskine. *TAHR*, 96, 5, 1514-1515.
- ALFÖLDY, G. (2012, trad. de la 4ª ed.), *Nueva historia social de Roma*. Sevilla: Universidad de Sevilla-Secretariado de Publicaciones.
- ASTIN, A.E. (1967), *Scipio Aemilianus*. Oxford: Clarendon Press.
- BADIAN, E. (1972), Tiberius Gracchus and the beginning of the Roman Revolution. *ARNW*, 1, 1, 668-731.
- BALDRY, H.C. (1959), Zeno's ideal state. *TJHS*, 79, 3-15.
- BELOCH, K. (1964), *Der italische Bund unter Roms Hegemonie: Staatsrechtliche und Statistische Forschungen*. Roma: Erma.
- BERNSTEIN, A.H. (1978), *Tiberius Sempronius Gracchus: tradition and apostasy*. Ithaca; Londres: Cornell University Press.
- (1972), Prosopography and the Career of Publius Mucius Scaevola. *Classical Philology*, 67, 1, 42-46.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1978), Las revueltas de esclavos en Sicilia. *Actas del Coloquio, 1977. Estructuras sociales durante la Antigüedad, Memorias de Historia Antigua*, 1, 89-105.

- BOREN, H.C. (1958), The Urban Side of the Gracchan Economic Crisis. *TAHR*, 63, 4, 890-902.
- (1961), Tiberius Gracchus-the opposition view. *AJPh*, 82, 358-69.
- BOYS-STONES, G. (1998), Eros in Government: Zeno and the Virtuous City. *CQ*, 48, 1, 168-174.
- BRISCOE, J. (1974), Supporters and Opponents of Tiberius Gracchus. *JRS*, 64, 124-135.
- BRUNT, P. (1971), *Italian Manpower 225 B.C.-A.D.14*. Oxford: Clarendon Press.
- (1973), *Conflictos sociales en la República romana*. Buenos Aires: Eudeba.
- BUCHER, G.S. (2000), The Origins, Program, and Composition of Appian's Roman History", *TAPA*, 130, 411-458.
- CARTLEDGE, P. y Spawforth, A. (1989), *Hellenistic and Roman Sparta. A tale of two cities*. Londres: Routledge.
- CLARK, A.F. (2007), Nasica and Fides. *TCQ*, 57, 1, 125-31.
- CIZEK, E. (2006), L'esprit militant des stoïciens et le premier etat comunista de l'histoire. *Latomus*, 65, 1, 49-61.
- DE LIGHT, L. (2008), Provincial "Dediticii" in the Epigraphic "Lex Agraria" of 111 B.C.? *TCQ*, 58, 356-62.
- DUBOIS, P. (2006), The history of the imposible: ancient utopia. *CP*, 101, 1-14.
- DUDLEY, D.R. (1941), Blossius of Cumae. *JRS*, 31, 94-99.
- ENGEL, D.M. (2003), Women's role in the home and the state: stoic theory reconsidered. *HSCP*, 101, 267-288.
- ERSKINE, A. (2011, 2ª ed.), *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*. Londres: Bristol Classical Press.
- FERGUSON, J. (1975), *Utopias of the Classical World*. Londres: Thames and Hudson.
- GABBA, E. (1973), *Essercito e societa nella tarda Reppublica romana*. Florencia: La Nuova Italia.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (2001), Doctrina transmarina: la recepción de la filosofía griega en la Roma republican. En L. Vega Reñón, E. Rada García y S. Mas Torres (eds.), *Del pensar y su memoria (Ensayos en homenaje a Emilio Lledó)* (pp. 299-312). Madrid: UNED.
- (2010), El regreso a la caverna: filosofía y política en época gracana. En G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Toga y Daga : teoría y praxis de la política en Roma : actas del VII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos* (pp. 97-109), Madrid: Signifer Libros.
- GARCÍA GUAL, C. (1975), *El estoicismo desde una perspectiva marxista*. Boletín del Instituto de Estudios Helénicos, vol. 9, nº 1, 91-95.
- GARGOLA, D.J. (1995), *Lands, laws and gods: magistrates and ceremony*

- in the regulation of public lands in Republic Rome*. Londres/Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- (1997), Appian and the Aftermath of the Gracchan Reform. *TAJP*, 118, 4, 555-581.
 - GIOVANNINI, A. (2012), Le Senatus Consultum Ultimum. Les mensonges de Cicéron. *Athenaeum*, 100, 1, 181-196.
 - HADOT, I. (1970), Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques”, *REL*, 48, 133-179.
 - HERMON, E. (1992), Le mythe des Gracques dans la législation agraire du I siècle av. J.C. *Athenaeum*, 80, 1, 97-131.
 - HOPKINS, K. (1981), *Conquistadores y esclavos*. Barcelona: Edicions 62.
 - LA GRECA, F. (2000), Blossio di Cuma. *Studi di storia e di geostoria antica*, 24, 59-123.
 - LINDERSKI, J. (2002), The pontiff and the tribune: the death of Tiberius Gracchus. *Athenaeum*, 90, 2, 339-366.
 - MAS, S. (2006), *Pensamiento romano: una historia de la filosofía en Roma*. Valencia: Tirant lo Blanc D.L.
 - MOATTI, C. (1992), Étude sur l’occupation des terres publiques à la fin de la République Romaine. *CCGG*, 3, 57-73.
 - MORGAN, M.G. y Walsh, J.A. (1978), Ti. Gracchus (TR.PL. 133 B.C.), the numantine affair and the deposition of M. Octavius. *CP*, 73, 3, 200-210.
 - MORLEY, N. (2006), The Transformation of Italy, 225-28 B.C. *JRS*, 91, 50-62.
 - NARTH, J.A. (1990), Democratic Politics in Republican Rome. *OUP*, 126, 3-21.
 - NICOLET, C. (1965), L’inspiration de Tiberius Gracchus. *REG*, 67, 142-158.
 - (1982), *Roma y la conquista del mundo mediterráneo 264-27 a. de. J.C. I/ Las estructuras de la Italia romana*. Barcelona: Labor.
 - OROZ RETA, J. (1973), Un libro sobre estoicismo. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 24, 73-75, 173-187.
 - POMEROY, S.B. (1999), *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal.
 - PUENTE OJEA, G. (1974), *Ideología e Historia, el fenómeno estoico en la sociedad Antigua*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
 - RIST, J.M. (1995), *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica, D.L.
 - ROSKAM, G. (2011), Ambition and love of fame in Plutarch’s Lives of Agis, Cleomenes and The Gracchi. *CP*, 106, 3, 208-25.
 - ROSS TAYLOR, L. (1962), Forerunners of the Gracchi. *JRS*, 52, 19-27.
 - SCHOFIELD, M. (1991), *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - SCULLARD, H.H. (1960), Scipio Aemilianus and Roman Politics. *JRS*, 50, 59-74.

- SMITH, R.E. (1955), *The failure of the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TOYNBEE, A.J. (1965), *Hannibal's Legacy: Rome and her neighbours after Hannibal's exit*. Londres; Nueva York: Oxford University Press.
- WALBANK, F.W. (1965), Political Morality and the Friends of Scipio. *JRS*, 55, 1, 1-16.
- (1970), *A historical commentary on Polybius*. Vol. 1, Commentary on books I-VI. Oxford: Clarendon Press.
- WILLIAMS, P. (2004), The Roman Tribune in the "Era of Quiescence". 287-133 B.C. *Latomus*, 63, 2, 281-294.
- YARROW, L.M. (2006), *Historiography at the end of the Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- ZAMORA, J.C. (2003), Las pasiones del pórtico: concepciones del pathos en el estoicismo antiguo y medio. *Cuaderno gris*, 7, 23-44.

ANTECEDENTES DEL CONFLICTO CRISTIANO-PAGANO ANTES DEL SIGLO IV D.C.

Marina Murillo Sánchez
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Cierto es que el estudio de la Historia de la Iglesia no adolece precisamente de falta de investigación al respecto, especialmente a lo largo de todo el siglo XX, donde la historiografía eclesiástica vive un impulso sin precedentes hasta el momento. No obstante, el estudio del cristianismo, se ha encontrado ciertamente envuelto por el misterio en muchos casos, ya fuera por la escasez de fuentes, o por la interpretación interesada de las mismas. Es hora de acometer la revisión de ciertos conceptos y tópicos asumidos, y reelaborar el marco en el que se desarrollaron las relaciones entre el cristianismo y el paganismo, o más bien, entre el cristianismo y el estado romano. Para ello, intentaremos crear un marco conceptual que retrate las principales características de cristianismo y paganismo que supusieron un punto de fricción y cómo se reflejaron esas tensiones en el relato historiográfico. La revisión de los tópicos que ha contribuido a crear la literatura eclesiástica, especialmente en el ámbito de las persecuciones cristianas, constituye una de las principales líneas que se pretenden apuntar en este artículo.

Palabras clave: Antecedentes, Cristianismo, Paganismo, Religión romana imperial, Universalismo, Proselitismo, Culto imperial, Apologías, Persecuciones, Historiografía.

ABSTRACT

Is true that the study of the history of the Church does not suffer precisely from absence of investigation on this matter, especially throughout the 20th century, when the ecclesiastical historiography has lived a boost without precedents until the moment. However, the study of the Christianity has been certainly wrapped by the mystery in many cases, either by the scarcity of sources, or by the interpretation interested of the same ones. Is time to undertake the review of certain concepts and clichéd ideas, and rework the frame in which the relations between the Christianity and Paganism have been developed, or rather, between Christianity and Rome. For it, we will try to create a conceptual frame that paints the portrait of the main characteristics of Christianity and paganism that supposed a friction point and how these tensions were reflected in the historiography. The review of the subjects that has helped to create the ecclesiastical

literature, especially in the field of Christian persecution, is one of the main lines that are intended to point in this article.

Keywords: Background, Christianity, Paganism, Roman imperial Religion, Universalism, Proselytism, Imperial cult, Apologies, Persecutions, Historiography.

INTRODUCCIÓN: EL CONFLICTO CRISTIANO-PAGANO

Cuando hablamos de conflicto cristiano-pagano, ¿a qué nos referimos? ¿Se trata de una pugna armada o pacífica? ¿Una tensión meramente religiosa o un conflicto extensivo al poder político y social? Al hablar del denominado “conflicto cristiano-pagano” debemos abarcar todas estas vertientes, y algo más. Se trata de una confrontación entre dos religiones que trasciende la mera cuestión cultural, un conflicto entre dos formas diferentes de entender las relaciones humanas y vitales, que mostró divergencias en prácticamente todos los planos sociales, económicos y políticos, pero que en ningún caso más que en ocasiones muy concretas, adquirió caracteres de violencia (Momigliano, 1989, p. 10).

El conflicto entre “sociedad pagana” y “sociedad cristiana” se desarrolló en diversos espacios del Estado romano, pero debemos destacar principalmente dos de ellos: un ámbito ideológico y cultural y uno político, ambos inseparables en la mayoría de los casos, en tanto que los acontecimientos desarrollados en uno afectan de forma directa al otro.

A ojos del Estado, la religión cristiana no solo se consideraba ya para el siglo IV una doctrina impía, que se negaba a aceptar los fundamentos de la ciudadanía misma; constituía una organización firmemente arraigada que, con su filosofía monoteísta y universalista, había conseguido desestabilizar, junto a muchos otros factores, la sociedad tradicional y la ideología imperial (Bravo, 1989, p. 248). Ahora bien, cristianismo y paganismo no cultivaron únicamente una relación conflictiva; como ya veremos, también supieron beber uno de otro en cuanto a sus planteamientos dogmáticos, su idea de moral e incluso sus presupuestos políticos.

CRISTIANISMO Y PAGANISMO EN EL ALTO IMPERIO

En los inicios de la República romana vemos ya el elemento religioso como una pieza clave del equilibrio de poderes. A pesar de que, *a priori*, no podemos disociar poder y religión, en los inicios del período republicano existe cierta conciencia sobre la importancia de mantener cierta “separación” entre lo *sacrum* y lo *publicum* (Scheid, 1991, p. 19). Una separación que, no obstante, fue diluyéndose a medida que la República se constituía en base a poderes cada vez más personalistas. Esto debe ser explicado, ya que, el camino que comienza a marcarse a partir del siglo I a.C., será el inicio del proceso de

cambio que culmina con la dictadura de César, y finalmente con el principado de Augusto, donde finalmente se pondrán las bases de la religio imperial. En cualquier caso, siempre y cuando la dimensión pública de la religión lo permitiera, - es decir, siempre y cuando la tradición y el deber del ciudadano respecto al culto oficial no se vieran afectados -, la dimensión íntima del individuo permitía la práctica de cualquier otro culto, puesto que la mayoría fueron tolerados en el seno del Imperio (Blázquez, Martínez-Pinna, Montero, 1993, p. 547).

RELIGIÓN ROMANA IMPERIAL

A) RELIGIO Y SUPERSTITIO

En este sentido, resulta oportuno introducir la distinción entre *religio* y *superstitio*, conceptos muy bien definidos por Scheid (1991, p.141-162), que nos servirán para comprender más tarde por qué el cristianismo entre tantas religiones chocó con la mentalidad religiosa y moral romana. Ya hemos mencionado que la tolerancia hacia nuevos cultos se produce siempre y cuando éstos se desarrollasen en la esfera privada del individuo; normalmente, éste constituía también el paso previo para que ciertas religiones terminaran por ser asimiladas e integradas en el culto público romano, por lo que pasan a adquirir estatuto público en el marco de la preservación de la *pietas*.

Así pues, todo lo que no se pudiera enmarcar en esta dimensión íntima del individuo no constituía parte de la *religio*, sino de la *superstitio*. Pero si Roma era tolerante en un principio con este ámbito individual, ¿dónde podemos encontrar el origen despectivo del término? Superstición no denotaba en ningún momento la práctica de una religión falsa, puesto que ya hemos dicho que éstas prácticas no afectaban en principio a la religión pública; sin embargo, poco a poco comenzó a adquirir esta dimensión, haciendo referencia no a cultos nocivos o malignos, sino al culto exagerado, que implica una sumisión ciega, un especial temor o indiferencia hacia los dioses (Scheid, *Íbid.*, p. 155-156). Si además este culto era susceptible de extenderse a una amplia capa de la sociedad y aspira a imponerse sobre el orden público, pasaría a constituir una amenaza. Así fue visto el cristianismo, un culto que intentó superar esta dimensión pública rechazando la condición misma de la ciudadanía, constituyendo finalmente, una *superstitio* perniciosa a ojos del Estado.

B) CULTO IMPERIAL

Una de las características más destacables que adquiere la religión romana ya desde etapa republicana es el aspecto triunfal. Las victorias romanas en la etapa de expansión, así como las victorias que las grandes personalidades del fin de la República

como César u Octavio obtuvieron sobre sus rivales políticos, crearon la conciencia de una suerte de visión “providencialista” en la que la dominación romana se hallaba legitimada por el favor de los dioses; favor, que las propias victorias y el triunfo militar corroboran (Scheid, *Íbid*, p.130).

De esta forma, el triunfo y el éxito militar se convierten en la prueba evidente de unos auspicios siempre favorables, que muestran que el pueblo romano gracias a su extrema piedad y a su sumisión a los dioses cuenta con el favor de los mismos. El *imperium* militar había aportado ya una de las bases ideológicas del nuevo poder; el triunfo comienza a hacerse potestad única del *princeps*, puesto que en él reside la legitimidad absoluta otorgada por los dioses (Rosenberg, 2007 p. 300-303).

El otro elemento de base para explicar el desarrollo del culto imperial, lo encontraremos en la preocupación muy temprana de Octavio por glorificar a su padre adoptivo, César. Como es señalado por Montero al describir la religión romana imperial, “mientras Marco Antonio se hacía pasar por Dionisos y Pompeyo reclamaba a Neptuno como su padre, Octavio hacía valer su condición como hijo del *Divus Iulius*” (Blázquez *et al.*, 1993, p. 541). César se convierte tras su muerte en un ser divinizado, señor de los auspicios y siempre victorioso en combate, cuyo linaje además se remonta a la protectora de Roma, Venus (Aparicio Resco, en Bravo y González Salinero, 2011, p. 459-471). La sacralización de la autoridad del *princeps* Augusto parte, precisamente, de este acto de reivindicarse como hijo de un *divus*, lo que abre el camino a su propia divinización posterior.

Este fundamento ideológico de sacralización de un gobernante no era algo nuevo: las influencias orientales y el culto al héroe griego ya aportaban una base para este desarrollo. Sin embargo, la *consecratio* o apoteosis -la divinización del emperador, o de éste y su familia por decreto oficial del Senado - se produce a la muerte del mismo (Arce, 1988, p. 126). La naturaleza del emperador en vida parece ser que se encuentra a medio camino entre la de dios y hombre, adquiriendo éste la condición divina plena a su muerte; su vida, puede considerarse un paso previo a la divinización posterior, si el emperador en cuestión resulta ser merecedor de tal honor¹. El culto al emperador divinizado supone pues, un elemento ideológico de reconocimiento expreso a la autoridad imperial, en tanto que la *religio* era, desde siempre, la expresión primera de la buena relación del estado romano con sus dioses.

1. Existe aun así controversia sobre la naturaleza del emperador en vida y en qué condiciones éste era venerado, especialmente en la parte Oriental del Imperio, donde esta tradición de veneración a un monarca divinizado en vida sí existía. Autores como L. Ross-Taylor y S. R. F Price, han diferido en este caso, apuntando la primero el carácter de la veneración al emperador como Dios en las provincias orientales; mientras que Price lo considera de la forma que hemos apuntado, como una figura sin condición divina “plena” en vida. Véase Ross-Taylor, L. (1979). *The divinity of the roman emperor*, Nueva York :Garland y PRICE S. R. F, Price, S. R. F. (1984). *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Menor*, Cambridge : Cambridge University Press.

Los éxitos militares obtenidos durante la etapa de expansión, ya habían convencido a los magistrados romanos de que recibían la ayuda divina gracias al cumplimiento pulcro de las tradiciones religiosas y el mantenimiento de la *pax deorum*. Así pues, la victoria romana por voluntad divina implicaba la necesidad de aceptación de esa voluntad por parte de todos los pueblos que habitaban el *Imperium romanum* universal. Se construye, de este modo, una “religión de la lealtad”, concepto acuñado por Jaczynowska (1989, p. 159-178) que implicaba en la época imperial la fidelidad no sólo a Roma, sino también a sus dioses protectores y muy especialmente al *princeps/imperator* divinizado.

En la época imperial y con la sacralización del poder del emperador llevada a cabo por Augusto, encontraremos ideológicamente una relación estrecha, establecida casi de forma natural en este acto, entre la *pax deorum* y la *pax augusta* (Martin, 1982, p.69). El fundamento de un poder superior como el que se forja en la figura de Augusto en el principado, reside también en la capacidad de éste de lograr el mantenimiento de la paz.

C) NUEVOS CULTOS: RELIGIONES MISTÉRICAS

Por otra parte, debemos buscar también en la etapa republicana otro de los elementos que caracterizarán la religión del imperio, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo II d.C. y durante el siglo III. La etapa de expansión romana, especialmente a partir de la II Guerra Púnica, había provocado una apertura sin parangón hacia la introducción de nuevos cultos en la ciudad. Ponemos el acento especialmente en las religiones místicas, en tanto que se convierten, sobre todo en los últimos siglos del Imperio, en la oposición más “vigorosa” al nuevo culto cristiano.

En palabras de Alvar (1995, *op. cit.*, p. 435), los cultos místicos introducen una nueva forma de relación de los individuos con la divinidad y nuevas conductas rituales, diametralmente distintas a las que preconizaba la religión del panteón tradicional grecorromano. Se trata de cultos que se organizan en torno a un camino de iniciación, de carácter esotérico, que pretende llevar a cabo un proceso de purificación, redención y revelación para finalmente alumbrar una verdad oculta tras el velo, solo accesible para los iniciados. Numerosos autores han tratado de establecer aquí similitudes entre la verdad revelada por los misterios y el cristianismo, cuya promesa de redención y perdón para aquellos “iniciados” puede parecer *a priori* similar a la verdad revelada en los misterios.

Es muy interesante observar cómo en las propias fuentes cristianismo y religiones místicas han sido tradicionalmente identificados; especialmente, el culto místico de Mitra. Éste no solo ha sido considerado por muchos investigadores recientes como un antecedente a la figura de Cristo, sino que las propias fuentes de la época muestran la utilización por los paganos de este culto para denostar a los cristianos y viceversa. Lo vemos muy bien en la obra de Turcan (1989, p. 200), cuando se recogen las palabras de los apologetas cristianos de los siglos II y III d.C. Justino y Tertuliano. Justino acusa a los

adoradores de Mitra de proceder en sus ceremonias a imitar diabólicamente la sagrada liturgia cristiana de la eucaristía, dado que en los sacrificios y banquetes mitraicos se consumía el pan y el vino (Justino, *Apología* I, 66, 4). De la misma forma nos habla Tertuliano, denunciando la oblación u ofrenda del pan entre los adoradores de Mitra, dado que oblatio era el término que los cristianos aplicaban a la Eucaristía (Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*, 40, 4).

Debemos partir de nuevo de la principal pregunta que realizábamos al comenzar este apartado: ¿pudo de alguna forma recoger la doctrina cristiana el significado del sacrificio en el culto místico, y desarrollar unos ritos de alguna forma análogos a las ceremonias de iniciación de estos cultos? La respuesta sería no, o no al menos completamente. Como nos señala Piñero (2004, p. 66), la necesidad de salvación y redención que desprenden los iniciados en los misterios no fue patrimonio único de los mismos, sino que se trató de un síntoma de la mentalidad helenística ya con siglos de antigüedad, que impregnaba tanto el panorama cultural y religioso del Alto Imperio.

De esta forma, ambos supieron imbuirse del contexto y las necesidades ideológicas de las comunidades donde se desarrollaron: el cristianismo, una vez superada su “infancia” comienza a sufrir un proceso de helenización muy bien descrito por Fernández Ubiña (2009, p. 75-81), por lo que los préstamos serán producto de este marco común; finalmente, la recepción de influencias cristalizarán en un cristianismo romanizado ya preparado para afrontar su madurez como religión del imperio.

Nos hallamos en un contexto de influencia helenística en el cristianismo naciente especialmente acentuado a partir de las misiones evangélicas de Pablo de Tarso, que sin duda supusieron un punto de inflexión para la doctrina cristiana. Misiones desarrolladas más allá de Jerusalén especialmente en Asia Menor y Grecia, y que supusieron no sólo la apertura del mensaje cristiano a los gentiles, sino también la apertura de éste hacia las influencias del ambiente cultural y filosófico del helenismo.

UNIVERSALISMO Y PROSELITISMO CRISTIANO

Podemos afirmar que una de las principales características de la religión cristiana, fue presentarse desde el inicio como una alternativa en modo alguno basada en la tolerancia; más bien, constituía una opción que implicaba para los fieles el rechazo a todas las demás influencias religiosas. Ofrecía algo totalmente nuevo, un antagonismo entre una comunidad de fieles y leales únicamente a Dios, contra aquellos no creyentes, que criticaban esta especie de “exclusividad” procedente de la comunidad cristiana (McMullen, 1984, p. 19). El mensaje cristiano ofrece una atracción especial hacia sus potenciales creyentes, en tanto que funciona por “oposición” a lo ya establecido: el mundo queda dividido entre dos fuerzas, fuerzas “satánicas” y “oscuras”, y las fuerzas de Dios y su

Reino. En este Reino de Dios, se halla también la posibilidad del perdón y la vida eterna, mientras que, los no cristianos recibirán el castigo después de la muerte.

A) ¿POR QUÉ EL UNIVERSALISMO?

Parece obvia la diferencia principal entre la nueva religión cristiana y su tronco originario, el judaísmo: Jesús sí era el Mesías anunciado en el Antiguo Testamento, aquel que traía la Buena Nueva, la anunciación de la llegada “próxima” del Reino de los Cielos - añadiéndose más tarde con el *Apocalipsis* de Juan la idea del Juicio Final antes de la instauración del Reino; noción escatológica que, no obstante, era también anunciada en el Antiguo Testamento (Piñero, *op.cit.*, 2004, p. 257) -.

De esta cuestión debemos extraer el segundo elemento importante para extender por qué se produce la voluntad de expansión cristiana de forma tan firme e intencionada. Recibir el bautismo es la condición *sine qua non* para ser incluido en el Reino de Dios. La llegada del gobierno de Dios está próxima, dado que el propio Jesús lo ha anunciado, y los protagonistas de las primeras misiones cristianas así lo creían. Por tanto, extender el mensaje, principalmente por Israel pero también fuera de ese territorio, constituye una “obligación” para aquellos que originariamente lo recibieron, dado que el sacrificio de Jesús resultaría entonces un hecho en vano. Pablo de Tarso, un creyente convencido en la cercanía del Apocalipsis tras la llegada mesiánica de Jesús sentiría, por tanto, la “obligación” casi moral de ofrecer a judíos y paganos la oportunidad que brindaba el mensaje de Cristo (Frend, 1984, p. 97).

B) ¿CÓMO SE PRODUCE EL PROSELITISMO?

El miedo a la muerte que tradicionalmente posee el ser humano, siempre fue otro elemento de persuasión muy potente; mucho más cuando el cristianismo ofrece una existencia ultraterrena “ideal”, que resulta incluso deseable. Por muy absurdo e inconsciente que pudiera parecerle a la sociedad pagana la búsqueda voluntaria de la muerte, el simple hecho de mostrar indiferencia ante ella genera curiosidad, y con ello, acercamiento y posibilidad de convencimiento (McMullen, *op. cit.*, p. 30).

Tal y como relata Bowersock (1995, p. 159) respecto del martirio de Pionio, éste abraza el martirio casi rayando el entusiasmo; tanto, que sonríe durante los interrogatorios de la causa acerca de su condición de cristiano. El martirio adquirió pues, gran significado como elemento de cohesión de la comunidad cristiana en un entorno hostil, lo cual hizo de los mártires lo mismo que para los paganos significaban los héroes o sus antepasados míticos. Hasta la fijación de la doctrina oficial cristiana respecto al suicidio, el fenómeno del martirio constituyó un elemento de excepción para representar el cristianismo como una milicia en lucha por sus creencias: “y en lo que se refiere al hecho de que sufrimos

y soportamos los dolores físicos, eso no es un castigo, sino una milicia” (Minucio Félix, *Octavio*, 36, 8).

Por otro lado, igual que otras religiones, el cristianismo ejerció su influencia también a través de muestras “reales” de su poder, que constituyen el conjunto variopinto de milagros de los que tenemos largo testimonio en las Sagradas Escrituras y en la literatura apologética. MacMullen (*Op. cit.*, p. 26) cita un ejemplo extraído de los *Hechos de Juan*: el apóstol Juan encuentra en Éfeso gran cantidad de población reticente a creer en el mensaje cristiano; reza a Dios ante el altar del templo de Artemis, y mientras reza, la multitud observa cómo el altar de la diosa se parte en mil pedazos, y el templo se derruye. Al ver el milagro obrado por Dios, muchos efesios han sido convertidos.

No debemos olvidar tampoco, en el ámbito de lo “paranormal”, la influencia que ejercía también el demonio cristiano; seres malignos, servidores de Satán, que se habían rebelado contra Dios. Esta idea constituyó en sí una gran herramienta de convencimiento, ya fuera por el miedo que inspiraba, como por la conveniencia de atribuir a la existencia de este poder maligno las actitudes y las reticencias de los no creyentes (Fuentes Martín, en Bravo y González Salinero, 2011, *op. cit.* p. 515-526).

Por último, en la labor de proselitismo cristiano debemos destacar el acercamiento original de Jesús a grupos sociales muy desfavorecidos - pobres, enfermos, mujeres y niños -, y a un grupo social que podríamos considerar “medio” con los suficientes recursos económicos como para acoger en sus hogares a los miembros de la comunidad, o costearse viajes a otras ciudades para ejercer la labor misional. Muchos de ellos como hemos apuntado, eran miembros de la administración de la ciudad que ejercían cargos de relativa importancia dentro del funcionariado medio y otros también procedían de los grupos judíos ya asentados en las ciudades de Oriente, artesanos libres, soldados o esclavos (Alvar, *et al.*, 1995, *op. cit.* p. 95-99).

RELIGIÓN E HISTORIOGRAFÍA

Sin duda, para acometer cualquier tipo de estudio sobre los antecedentes del conflicto cristiano-pagano, las fuentes cristianas constituyen un testimonio de excepción, especialmente por la variedad de datos que recogen, y porque muchas de ellas también se nutren de la historiografía romana. En primer lugar, distinguimos los textos doctrinales, dentro de los cuáles incluiríamos los cuatro Evangelios, y otra serie de textos “pseudo-evangélicos”, como serían las Cartas de Pablo, que no constituyeron en sí nunca un evangelio como tal, pero que a lo largo de una sucesión de epístolas componen una visión de Cristo como hijo de Dios, remarcando la vertiente escatológica de su muerte y resurrección.

Dentro de este grupo de textos “pseudo-evangélicos”, encontramos también todos aquellos escritos sobre la vida de Jesús que no han sido incluidos en la doctrina oficial, bien

porque no se conocen - como sería el caso de la denominada “Fuente Q”, de la cual Mateo y Lucas podrían haber obtenido información para construir sus respectivos evangelios, aparte de utilizar el evangelio de Marcos, considerado el más antiguo (Piñero, 1993, p. 72) – bien porque no entran dentro del *corpus* doctrinal que finalmente ha configurado la ortodoxia cristiana – tal sería el caso de los Evangelios Apócrifos, manifestación de los distintos grupos que conformaron la fe cristiana y que una vez establecida la doctrina canónica, quedaron fuera de la comunidad “oficial” y fueron considerados herejes -

APOLOGÍAS

Los textos apologéticos cristianos, por su naturaleza, también forman parte del proceso de construcción de la doctrina, pero desde otra perspectiva: una vertiente más racional y filosófica, conformando todo un argumentario de defensa de la fe que utiliza las mismas herramientas de las que se servía la filosofía pagana.

Los apologetas cristianos, de los que destacaremos únicamente algunos, introducen este elemento de racionalidad poniendo un contrapunto a la primera etapa del cristianismo, de un carácter más supersticioso y “fanático”.

Protagonizaron toda una serie de disputas teológicas y filosóficas contra los herejes dentro de su propia fe, y contra aquellos autores paganos que los atacaron a través del discurso literario. Dentro de estos defensores de la fe cristiana, queremos destacar algunas figuras de importancia, ya sea porque la temática de sus apologías contribuye a la configuración de una filosofía cristiana, porque sus protagonistas fueron también objeto de martirio, o simplemente porque han pasado a la historia como los autores más prolíficos y vehementes en su defensa de la fe.

A) TEMÁTICA DE LAS APOLOGÍAS

Son numerosos los temas de los que tratan las discusiones entre cristianos y paganos: desde política, sociedad y moral, hasta mutuas acusaciones con respecto a sus divinidades, ritos y todo tipo de creencias, como por ejemplo, las críticas paganas a la resurrección de los muertos o su aparente impasibilidad ante la muerte; o las críticas cristianas a los sacrificios animales paganos acusándoles incluso de infanticidio o banquetes de sangre (Sánchez Salor, 1986, 444-448). Generalmente, los textos apologéticos cristianos comparten una temática común centrada en la defensa de la moral cristiana, normalmente recurriendo a ataques contra el paganismo y solicitando tolerancia para su religión.

Las apologías recogían también otros temas que trascendían al ámbito social, como la polémica sobre el culto a los ídolos, la cual será desarrollada por otros apologetas

posteriores y que será una de los principales argumentos del cristianismo frente al paganismo:

“Tampoco honramos con variedad de sacrificios y coronas de flores a esos que los hombres, tras darles forma y colocarlos en los templos, les ponen también nombres de dioses, pues sabemos que son cosas sin alma y muertas y que no tienen la forma de Dios [...]” (San Justino, *Apología* I. 9)

B) FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO: EVOLUCIÓN DE LA DOCTRINA

A través de los textos en defensa de la fe, podemos trazar un marco evolutivo bastante fiable sobre los cambios que el dogma cristiano fue viviendo y las incorporaciones del contexto cultural del Oriente heleno a la nueva religión.

Arrancamos pues este recorrido, haciendo referencia a las obras de los escritores alejandrinos, Clemente (150 – 211/216) y Orígenes (185 – 254), las cuales resultan también de capital importancia en la configuración de la ortodoxia, pero también por el giro filosófico que imprimen a la literatura cristiana. Ambos escritores desarrollan sus argumentos en el ámbito de la metafísica, haciendo uso de los mismos elementos de la filosofía pagana para la defensa y difusión de la fe; sin duda esta será una de las grandes victorias del cristianismo, la capacidad de incorporar el lenguaje del contexto cultural en el que se insertaron, asegurando así la comunicación en un mismo plano de comprensión y entendimiento, a pesar de que el trasfondo no podía ser más opuesto.

Así pues, los escritos de Clemente destacarán por apelar al *Logos* divino como iluminador de almas, y ésta será la forma en la que se presentarán los textos de sus principales obras como *Protéptico* o *Exhortación a los Griegos*, una clara defensa de la fe cristiana desde un punto de vista racional y universalista. Los textos de Clemente fomentarán esa relación indivisible entre cristianismo y filosofía, tratándose de un paso muy importante, en tanto que, el cristianismo comienza a dejar de parecer una superstición estafalaria, para pasar a convertirse en una religión con preceptos y principios de vida razonables, expuestos también por Clemente en otra de sus obras, *El Pedagogo*. La imposibilidad de disolver filosofía y cristianismo eleva la fe a la categoría de un ideal “contemplado” por la mente, el logos, por lo que la fe bien ejercida no debe ser ciega, sino ejercida racionalmente, permitiendo así obtener la Verdad. (Osborn, 2005, p. 164)

La obra de Clemente es sin duda complementada por la labor de Orígenes, el cual no sólo desarrolla una completa teología del cristianismo desde el punto de vista filosófico – expuesta principalmente en la obra clave *Sobre los principios (De Principiis)* -, sino que fue también uno de los más renombrados apologistas por su obra culmen, el tratado contra el pagano Celso. Además de Dios y su naturaleza, la Trinidad o la escatología, la completa labor teológica de Orígenes incluye comentarios sobre las Escrituras, la Iglesia como comunidad e institución, los sacramentos y su significado, la vida espiritual a la que

todo buen cristiano debe aspirar, o la necesidad de acometer la labor de proselitismo que permita la expansión misional del cristianismo hacia todos los hombres.

Un punto sobre el que haremos un especial inciso en relación a la obra de los primeros apologistas, es la discusión moderna en torno al monoteísmo pagano, un tema que frecuentemente ha supuesto un argumento de peso del cristianismo para introducirse en un contexto y encontrar un punto de coincidencia. Ciertamente, esta coincidencia es algo más que un más que un mero constructo de la religión cristiana; podemos decir que existe un alto grado de convergencia entre la creencia cristiana en un único Dios y las ideas filosóficas paganas en torno al Uno (Fürst, 2010, p. 84).

Tenemos claros ejemplos de esta tendencia en los círculos filosóficos de la Tardoantigüedad hacia un concepto “unitario” de la divinidad, aunque debemos decir que no es una idea que surgiera en esta etapa.

La filosofía estoica, por ejemplo, concibe el *logos*, la Razón, como principio activo del universo, como divinidad considerada también creadora, pero creadora en sentido inmanente a la materia – es aquí donde vemos la concepción “monoteísta” estoica -. Por su parte el cristianismo, concebía a Dios como creador externo, trascendente a la materia; voluntad que no existe en la concepción divina estoica. Por otro lado, el fuego con el que se asocia a la divinidad, siendo el fuego el elemento que da vida al mundo, también ha querido ser asimilado en el cristianismo con la Zarza ardiente con la que se representa a Dios en el Antiguo Testamento (Martínez Martínez, 1991, p. 98-100).

Haciendo referencia a un estoicismo muy anterior a la etapa en la que se encuadran las disputas cristiano-paganas, el propio Séneca concibe la divinidad como un ente con ánimo paternal y amor por los hombres, algo que podía ser comparado con el Dios compasivo, amoroso y misericordioso de los cristianos; sin embargo, esta afirmación de Séneca, hace referencia a los hombres notables o sobresalientes y no al conjunto de los hombres, todo lo contrario que en el caso del cristianismo, donde Dios ama a todos los hombres por igual (Busto Saiz, 2006, p. 376).

Plotino, principal representante de la filosofía neoplatónica, basará su proyecto en el desarrollo de un pensamiento filosófico que promulgue la salvación y la recuperación de la cultura y la sociedad romanas, claramente en crisis. La doctrina neoplatónica parte de un presupuesto muy claro: la existencia del *Uno*, una “fuente primera”, sin forma, sin posibilidad de definición, sin límite, que supone el “Todo” de todas las cosas que existen, y del que se irradian el resto de realidades en una escala de perfección descendente (García Borrón, 2004, p. 61).

Nos interesa esta definición de un ente único del que irradia todo lo demás, porque, aunque no puede asemejarse al Dios cristiano en muchos puntos, ya vemos como al margen del cristianismo se plantean otras tendencias como la propuesta de Plotino; muchos cristianos utilizaron este argumento en sus apologías para afirmar que incluso

los propios paganos reivindicaban en sus argumentos filosóficos la existencia de un Dios único.

Tenemos el ejemplo de San Agustín, cuyos escritos muestran un alto consenso sobre la singularidad y unidad de Dios, tanto en el mundo cristiano como pagano; él mismo hace especial referencia en *La Ciudad de Dios* a la filosofía platónica, enfatizando la especial diferencia entre el monoteísmo cristiano y pagano no en el concepto, sino en la forma de rendir culto (Fürst, 2010, *op. cit.*, p. 85). Los propios Orígenes y Celso coinciden, a pesar de su polémica, en los puntos esenciales sobre la existencia de una entidad divina única y superior – por lo que la existencia de los dioses del panteón romano no suponen un punto específico de debate, en tanto que se constituyen como intermediarios entre la divinidad y el mundo, como los ángeles y demonios cristianos (Fürst, *Íbid.* p. 89) -; de nuevo, la polémica se centra en las formas, especialmente, en las implicaciones socio-políticas de la ética y la moral cristianas.

C) CRISTIANISMO E HISTORIOGRAFÍA

El último grupo de escritores cristianos sobre los que debemos hacer mención pertenecen a etapas más tardías de la apologética - sin contar los textos de los Padres de la Iglesia latina – San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo y San Gregorio Magno -, que merecerían un estudio aparte². Las obras de Lactancio (240-320), Eusebio (275 – 339) y Orosio (383-420) poseerán un punto en común en su defensa de la fe católica frente al paganismo: el providencialismo y la justicia divina frente a las erróneas supersticiones paganas. La obra de Lactancio por ejemplo, entre la que destacamos especialmente el tratado *Sobre la muerte de los perseguidores*, nos muestra esta idea de justicia divina por la cual, aquellos que persiguieron el cristianismo, los emperadores – realizando una labor historiográfica de excepción al repasar las vidas de aquellos emperadores no sólo que persiguieron a los cristianos, sino que la historiografía ha tachado siempre de “malvados” – reciben el justo castigo por obra de Dios:

Se inició la lucha, y al comienzo lograron imponerse los soldados de Majencio, hasta que, posteriormente, Constantino, con ánimo renovado y dispuesto a todo, movió sus tropas hasta las proximidades de Roma y acampó al lado del puente Milvio (...) Pone en práctica lo que se le había ordenado, y haciendo girar la letra X con su extremidad superior curvada en círculo, graba el nombre de Cristo en los escudos. El ejército, protegido con este emblema, toma las armas (...) El ejército de Majencio es presa del pánico; él mismo inicia la huida corre hacia el puente, que estaba cortado, por lo que, arrastrado por la masa de los que huían, se precipita en el Tíber. (Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores*, 44, 3-9)

2. Para analizar en profundidad la labor doctrinal de los Padres latinos véase VON CAMPENHAUSEN, H. (2001). *Los Padres de la Iglesia II. Padres latinos*, Madrid: Ediciones Cristiandad.

Sin embargo, la labor historiográfica más importante de la historia del cristianismo primitivo la realiza Eusebio, obispo de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica*. La obra desarrolla la historia de la Iglesia en diez tomos, desde la vida y muerte de Jesucristo, hasta los tiempos de Licinio en el siglo IV. Se trata de una impresionante labor de recopilación donde Eusebio recoge textos y documentos de otros autores cristianos, así como todo tipo de testimonios para desarrollar su Historia de la Iglesia sin olvidar en ningún momento la carga apologética y doctrinal que estos textos contenían. Eusebio, entre otros hechos, constituirá nuestro testigo de excepción para conocer el tremendo giro religioso del emperador Constantino. (Moliné, 1995, p. 238-239). Desarrollaremos largo y tendido esta obra de Eusebio, puesto que constituye una de nuestras principales fuentes, por lo que no nos detendremos de momento sobre ella.

Por último, destacar como una de las fuentes principales para el estudio del cristianismo más tardío al escritor hispano Orosio, discípulo de San Agustín y que continuará la labor de éste en su *Historias contra los paganos*. Este presbítero de la región de *Bracara Augusta*, compondrá una historia universal - no de la Iglesia a diferencia de Eusebio - en siete tomos, con el objeto de demostrar que los tiempos anteriores a la llegada de Cristo supusieron tiempos de desgracia para los hombres, puesto que no conocían a Dios; el último tomo tratará precisamente de los *tempora christiana*, los tiempos en los que ha triunfado finalmente la voluntad de Dios (Martínez Caveró, 2002, p. 21-62).

CULTO AL EMPERADOR VS CULTO CRISTIANO

En un principio, Roma no recibió negativamente el cristianismo, o al menos, no le prestó demasiada atención tras la muerte de Jesús, que pasó como un hecho puntual de rebeldía contra Roma. A partir del reinado de Domiciano comenzará a acentuarse el problema cristiano con el culto imperial, aunque Domiciano no dirigiera especialmente persecuciones contra los cristianos. Éstos siempre se habían mostrado contrarios a sacrificar por la persona del emperador y a considerar a éste un ser divino en vida o en muerte, dado que esto chocaba evidentemente con su concepción de Dios. Los emperadores, salvo excepciones, no impusieron como tal el culto imperial a los cristianos, como muestran los ejemplos de Tiberio o Trajano, que incluso rehusaban de un culto divino hacia su persona.

La prueba de que los emperadores no querían considerarse, en general, como dioses en vida la encontramos en las propias fuentes cristianas. Tertuliano por ejemplo, nos aporta la siguiente referencia: “Se dan cuenta de que Él es el único Dios, en cuyas manos están; a partir de Él, son segundos; después de Él, primeros [...]” (*Apologético*, 30); como bien apunta Sordi, se trata de una alusión que nos recuerda claramente a la incluida en la famosa oda del poeta romano Horacio, el *Carmen Saeculare*. En él, se invoca a Júpiter, el gran dios padre, para que proteja al princeps, que reinará después de él. Horacio menciona a Júpiter afirmando lo siguiente: “Tú reinarás teniendo como

segundo a César”, refiriéndose esto último al “segundo” de Júpiter, Augusto. (*Carmen Saeculare*, I, 12, en Sordi, 1988, p. 167).

Los cristianos, como afirma Tertuliano en su *Apologético*, sí estaban dispuestos a aceptar el gobierno del emperador y su autoridad, así como a elevar plegarias por el Imperio, del que se sentían parte, en tanto que Imperio y Emperador son manifestación de la voluntad de Dios. Por ello, el emperador no puede intentar igualarse en condición divina a Dios, y es este el punto al que los cristianos se aferran para negarse a realizar sacrificios por los emperadores divinizados tras la muerte y por el *genius* de los emperadores en vida. Es cierto, el emperador es el primero en el Imperio y como tal debe velar por el mismo; pero él mismo es un súbdito más y su *potestas* tiene su límite en la *potestas* de Dios – “Damos por supuesto que es un hombre; y al hombre le interesa someterse a Dios. Bastante tiene con que se le llame imperator: grande es este nombre que Dios da (Tertuliano, *Apol.* 33, 3)-.

La posición de los emperadores frente a los cristianos fue generalmente la que hemos observado con Tiberio y Trajano; el propio Trajano por ejemplo, ante la consulta que Plinio el Joven le remite como gobernador de Ponto y Bitinia en relación a las denuncias contra cristianos, promueve el no aceptar denuncias anónimas contra los mismos, y únicamente castigar a aquellos sobre los que se produjeran denuncias formales, cuyos casos fueran probados y que continuaran reafirmando su fe (Teja, 2006, p. 296).

Sin embargo, muchos jueces y gobernadores de ciertas localidades, simplemente por voluntad de adulación al poder imperial, sí que promovieron la obligación de realizar sacrificios y libaciones por el *genius* del emperador, por lo que el mero rezo o plegaria por él mismo era insuficiente. El hecho de negarse a realizar los ritos por el emperador constituía ya en sí un crimen de lesa majestad, de traición al estado, y aquí encontraremos los principales problemas entre cristianos y paganos a este respecto.

Por su parte, los cristianos debían tratar con cuidado la problemática del culto imperial, en tanto que como hemos visto, no fueron obligados como tal por muchos emperadores a llevarlo a cabo; como bien refleja Sordi (1988, *op. cit.*, p. 165), los apologistas del siglo II descuidaron de forma seguramente intencionada el tema para no levantar excesivos recelos en aquellos emperadores que en principio no les presionaban demasiado. Como veremos posteriormente, el cariz de las persecuciones irá evolucionando: de pasar a constituir un problema en relación al culto imperial, el cristianismo comienza a convertirse en un obstáculo insalvable para el Imperio, cuya decadencia hizo tambalear paulatinamente la confianza de los ciudadanos en su líder, el emperador, y por ende, en los dioses que le protegían.

PERSECUCIONES CRISTIANAS COMO ANTECEDENTE DEL CONFLICTO

El fenómeno de las persecuciones sin duda ha proporcionado un rico material a la historiografía antigua y moderna. Mencionábamos al comienzo que el conflicto cristiano-pagano no tuvo caracteres de violencia salvo en contadas excepciones; muy frecuentemente estos episodios de estallido violento son los utilizados para escenificar una dinámica de constante lucha y crispación que en muchas ocasiones a lo largo de los primeros cuatro siglos del cristianismo no existió como tal. Debemos plantearnos a partir de aquí dos preguntas respecto a las persecuciones cristianas: la primera, por qué los cristianos fueron perseguidos, algo sobre lo que ya hemos esbozado alguna respuesta pero que ahora vamos a ver en profundidad. A raíz de esta primera cuestión podemos esbozar una segunda reflexión; existiendo como tal una “campaña persecutoria” hacia el cristianismo, ¿por qué fracasó? ¿Pudieron influir las persecuciones y el martirio cristiano en la mayor afiliación de fieles a la comunidad cristiana y en su triunfo final? Tal vez la pregunta más importante sea: ¿existió realmente tal fenómeno persecutorio?

A) CUESTIÓN IDEOLÓGICA Y BASE LEGAL

Lo primero que debemos tener en cuenta, es la necesidad de desligar de alguna forma la base social e ideológica de las persecuciones contra los cristianos de la base jurídica del proceso, puesto que en ocasiones ambos planos no coincidieron, o al menos, la base jurídica de las persecuciones no se correspondió totalmente con la razón ideológica que pudieron tener detrás. Por tanto, en esta dimensión ideológica, vamos a considerar ciertas razones esgrimidas por el paganismo para rechazar el culto cristiano, razones en muchos casos directamente relacionadas con la política, como pudimos ver en el caso de la confrontación cristiana con el culto imperial.

La sociedad romana fue, tradicionalmente, una sociedad muy permeable al sincretismo religioso, y sobre todo tolerante con la existencia de todo tipo de cultos en el seno del Imperio, siempre y cuando éstos se encontraran dentro de los márgenes de la legalidad – ni siquiera el monoteísmo estricto tenía por qué suponer un problema, siempre que no se intentara imponer de ninguna forma, y que sobre todo se guardara el debido respeto a los dioses oficiales del Estado, puesto que de ello dependía asegurar la *pax deorum* -.

Desde este planteamiento, resulta incluso sencillo que la sociedad hiciera responsables a los cristianos de las desgracias venidas en tiempos de crisis, precisamente por romper esa protección con los dioses. No obstante, esto no indica que éstos quisieran explícitamente en ningún momento desestabilizar o destruir el Estado romano; ya vimos los fragmentos de Tertuliano dedicados a la problemática en torno a la condición divina del emperador, donde él mismo lanza una reflexión:

Pero tenemos otro motivo mayor para orar por los emperadores e incluso por la estabilidad de todo el imperio, y por los intereses romanos: sabemos que la catástrofe que se cierne sobre todo el universo y el fin mismo de los tiempos, que amenaza con horribles calamidades, se retrasan por la permanencia del Imperio romano (Tertuliano, *Apol.* 32,1)

En relación al problema del culto imperial y la negativa cristiana a sacrificar por el *genius* del emperador, simplemente añadiremos una cuestión más: salvo en excepciones dentro de los gobiernos de algunos emperadores que se empeñaron en ensalzar de más su figura, el culto al emperador no afectó tanto al trasfondo de las persecuciones, o al menos no fue el argumento totalmente central (González Salinero, 2005, p. 19).

A estas razones debemos sumar también motivos de falta de entendimiento hacia las costumbres cristianas. Fuentes paganas muy tempranas tildan el cristianismo de *superstitio nova et maléfica* (Suetonio, *Nero*, 16.2), *superstitio prava et inmodica* (Plinio el Joven, *Cartas*, X, 96, 8) o *exitiabilis superstitio* (Tácito, *Anales*, XV, 44); diferentes vocablos para describir una religión desmesurada, exagerada, funesta o maléfica, apelativos que no hacen sino indicar que, a ojos de los intelectuales paganos, el cristianismo resultaba una religión de difícil comprensión y estrafularias costumbres. Volveremos sobre estas apreciaciones hacia la religión cristiana al abordar el tema de las persecuciones.

Por último, debemos añadir a la relación entre cristianos y paganos la dimensión jurídica que adquieren el martirio y las persecuciones. Porque, más allá de la concepción que del cristianismo se tenía, es necesario analizar qué traducción tuvo esto en el ámbito jurídico, por tanto, vamos a plantearnos una nueva pregunta: ¿cuáles eran las acusaciones vertidas sobre los cristianos?³

Son varios los crímenes de los que los cristianos pudieron ser acusados, más si tenemos en cuenta que en numerosas ocasiones las condenas eran más iniciativa de ciertos gobernadores provinciales con deseo de promoción, que de los propios emperadores, que, en general, – salvo excepciones ya conocidas – no mostraron ese afán persecutorio. La acusación general utilizada contra los cristianos, prácticamente instaurada desde la “persecución” iniciada por Nerón en el año 64 a raíz del Gran Incendio de Roma sería la mera formulación de acusación *per nomen*. El mero hecho de poseer *nomen christianum* constituía en sí un fundamento para la acusación y un hecho que podía ser constitutivo de delito. El mejor ejemplo para corroborar esta cuestión es el famoso episodio ya mencionado de las cartas que Plinio el Joven envía a Trajano hablando sobre los cristianos que él había ejecutado y aquellos que ante él fueron acusados del cargo de ser cristianos,

3. Respecto a las fuentes jurídicas para el estudio del cristianismo, nos remitimos a los estudios de PRETE S, *Cristianesimo e Imperio Romano. Base base giuridica delle persecuzioni. Antologia critica*. Bologna, Patron, 1974; y MORENO RESANO, E, *Los cultos tradicionales en la política legislativa del emperador Constantino (306-337)*, Madrid, Dykinson, 2013, éste último para época constantineana.

formulándose la pregunta de si debía admitir dichas acusaciones como válidas (Plinio el Joven, *Cartas*, X, 96, 2-5).

Es cierto que los cristianos prácticamente hasta el siglo III recibían casi una condena segura simplemente por razón de su nombre. Salvo excepciones, como en el caso de Trajano, los cristianos recibían castigos muchas veces arbitrarios por parte de los magistrados, que a la hora de instruir los casos no poseían una base jurídica específica, y que además, en el momento del juicio se convertían a la vez en instructores y jueces de la causa (González Salinero, 2005, *op. cit.* p. 25). No obstante, las acusaciones *per nomen* contra los cristianos en realidad podían ser de alguna forma fundamentadas para ciertos magistrados, dado que el hecho de declararse cristiano, implica la constatación de ser seguidores de Jesucristo, un hombre que en realidad había sido condenado y crucificado como criminal político. Por tanto, el reconocimiento público de ser cristiano implica que cualquier gobernador que tuviera en cuenta los delitos del “líder de la secta cristiana” pudiera acusar a sus miembros de *maiestas*, o traición contra el estado, simplemente por admitir su pertenencia a esa comunidad (Ste Croix en Finley, 1981, p. 250).

A estas acusaciones debemos añadir aquellas que se relacionaban directamente con la mala reputación que los cristianos habían adquirido por sus costumbres excéntricas, no compartidas por los paganos. Era compartida la opinión por el pueblo y por los intelectuales ya a inicios del siglo II – como vimos en las frases citadas de Tácito, Suetonio y Plinio - de que los cristianos se hallaban envueltos en todo tipo de prácticas perniciosas y crímenes contra las costumbres y el buen comportamiento – *flagitia* -; crímenes que no obstante no se detallan en ninguna fuente pagana, al menos que tengamos constancia, y que son, no obstante, reflejados en las apologías cristianas, que pretendían defenderse de tales acusaciones⁴.

Si bien es cierto que ciertas prácticas “deshonestas” pudieron llegar a oídos de los paganos por los comportamientos de ciertos grupos marginales, la acusación de *flagitia* no debió ser la cuestión central en las acusaciones contra los cristianos, o al menos, debió de formar parte de un conjunto mayor de acusaciones que desconocemos - idea que defiende Ste Croix en la disputa con el historiador A. N. Sherwin-White, que sí consideraba la acusación de *flagitia* como parte esencial del proceso contra los cristianos, ambos en la famosa recopilación de Finley sobre estudios de Historia Antigua (1981, *op. cit.* p. 257, 285 y 277) -.

Lo que sí es cierto, es que las acusaciones de *flagitia* provocaron en ocasiones reacciones de hostilidad desmedida hacia el cristianismo: un buen ejemplo de ello lo constituyen los tumultos que tuvieron lugar en Lyon en el 177, desencadenados

4. Siempre según la visión cristiana, los paganos atribuían a éstos crímenes abominables como el incesto (Teófilo de Antioquía *Ad Autolyicum.*, 3, 4), la antropofagia (Orígenes, *Contra Celso*, VI, 27 y VI, 40) o la práctica de abortos (Tertuliano, *Apol.* 2, 5), por citar algunos recogidos en las obras de apologetas.

precisamente por esta hostilidad popular hacia los cristianos originada a raíz de las prácticas de ciertos grupos presentes en la comunidad, como los montanistas o los gnósticos marcosianos, a los que la comunidad pagana identificó con el conjunto de cristianos que sí seguían la ortodoxia (Frend, 1965, p. 1-22).

B) BALANCE HISTORIOGRÁFICO DE LAS PERSECUCIONES

Podemos afirmar que el balance historiográfico de las persecuciones cristianas se inicia con la persecución de Nerón tras el Gran Incendio de Roma en el año 64. Los hechos sobre el incendio de Roma y la persecución de Nerón sobre los cristianos son relatados en todo detalle por Tácito en sus *Anales* (XV, 38 – 44); aunque también en menor medida por Suetonio en su *Vida de los doce Césares* (Nero, XXXVIII). El texto de Tácito se convierte en la fuente principal y casi única para el estudio de este episodio; es curioso como el propio Tácito al relatar los hechos señala conscientemente que los cristianos han sido culpabilizados a propósito del episodio por Nerón como medio para desviar la atención. No obstante, debemos recalcar también como en el mismo fragmento de su obra dedica a los cristianos todo tipo de adjetivos despectivos, haciéndose eco de su mala reputación:

Nerón buscó unos culpables y castigó con las penas más refinadas a unos a quienes el vulgo odiaba por sus maldades y llamaba cristianos. El que les daba este nombre, Cristo, había sido condenado a muerte durante el imperio de Tiberio por el procurador Poncio Pilato. Esta funesta superstición, reprimida por el momento, volvía a extenderse no sólo por Judea, lugar de origen del mal, sino también por la Ciudad, a donde confluyen desde todas partes y donde proliferan toda clase de atrocidades y vergüenzas (Tácito, *Anal.* XV, 44).

Este fragmento, más largo, es la base para afirmar la existencia de una gran persecución contra los cristianos en el reinado de Nerón. Se trata de un hecho aceptado prácticamente en toda la historiografía antigua y moderna sobre las persecuciones cristianas, sin contestación sobre todo por la fiabilidad de la fuente. Recientemente, esta visión canónica sobre la persecución de Nerón ha sido revisada con bastante buen tino, basándose, entre otras cosas, en una crítica a la fuente misma. Ciertamente, lo menos sorprendente en este fragmento es el lenguaje con el que Tácito hace referencia a la religión cristiana, más si tenemos en cuenta que para la fecha de redacción de los *Anales* - a mediados de la segunda década del siglo II - la culpabilidad de los cristianos en el Gran Incendio de Roma les habría acarreado una gran impopularidad. ¿O no fue así?

Este será uno de los argumentos que permiten a Shaw “deconstruir” el mito de Nerón como gran perseguidor de los cristianos: ¿Cómo es posible que escritos contemporáneos como las cartas de Plinio a Trajano muestren duda a la hora de actuar hacia ellos cuando ya existía un precedente de castigo tras el Gran Incendio, que tendría que estar grabado a fuego en la memoria de Roma? Resulta también sorprendente el

gran conocimiento que parecía tener el pueblo de Roma sobre los cristianos en la década de los 60 del siglo I, cuando ni siquiera las autoridades romanas los identificaban aún como un grupo diferenciado de “los alborotadores judíos”. Tal y como propone Shaw (2015, p. 87), la utilización del término cristianos para los años del Gran Incendio es un claro anacronismo. Tácito *sabía* que debía llamar cristianos a este grupo porque para su época ya eran conocidos como tal (corroborado por las cartas de Plinio el Joven), pero la documentación de la que disponemos para el siglo I y que narran, por ejemplo, la detención de Pablo de Tarso, hacen referencia a él no como cristiano, sino como “nazareno” (Shaw, *loc cit.*) Cierta terminología utiliza por Tácito en este fragmento, refiriéndose a Judea como “lugar de origen del mal”, así como las acusaciones vertidas hacia los cristianos de “odio hacia el género humano”, recogidas en el mismo texto – y que, tal y como Shaw nos indica, eran apelativos que se habían utilizado anteriormente para referirse a los judíos (Shaw, *Ibid.*, p. 86) -, pueden indicar que las tensiones por parte de las autoridades romanas no eran con los cristianos, sino hacia los judíos. En esta etapa tan temprana del cristianismo ambas cosas parecían iguales a ojos de las autoridades de Roma.

Tras el Gran Incendio de Roma, es claro que Nerón buscó culpables y éstos fueron castigados – no resulta relevante para nuestro caso si Nerón pretendía descargarse de su propia culpa -; la historiografía posterior, con la ayuda de Tácito, se encargaría de conectar los martirios de Pedro y Pablo – sobre los que también hay mucho que decir -, el incendio y el castigo por el mismo y a los cristianos. Se crea así un relato que encaja perfectamente en la historiografía de martirio y persecución del cristianismo; Nerón sería la primera víctima de esta historia⁵.

La siguiente etapa, al menos desde la perspectiva cristiana, vendrá marcada por el gobierno de Domiciano, al que las fuentes paganas como Suetonio o Dión Casio, muestran como un gobernante cruel, obsesionado con la traición, que habría eliminado sistemáticamente a todos sus opositores políticos. Algunos de esos opositores, como Acilio Glabrión o Flavio Clemente, esposo de su sobrina Flavia Domitila, habrían sido acusados de ateísmo y costumbres judaicas. Nos interesa este hecho, igual que nos interesa en sí la figura de Domiciano tal y como las fuentes cristianas lo han presentado: autores como Tertuliano, Eusebio y Lactancio, presentan a Domiciano como un perseguidor implacable, seguidor de la estela de Nerón, apelativo que, por otra parte, asignaban por igual a todos los emperadores que no les eran favorables (Tertuliano. *Apol.* 5, 4; Eusebio, *Hist. Ecl.* III, 17-18; Lactancio, *Sobre la muerte*, 3).

5. No podemos extendernos en demasía en hacer una reseña sobre el artículo publicado en año pasado por Brent Shaw. Simplemente lo hemos destacado por la gran cantidad de pruebas que aporta para negar una persecución intencionada orquestada por Nerón contra el cristianismo, basándose no sólo en una crítica fundamentada sobre las fuentes, sino también en los estudios de otros autores como Otto Zwierlein (2009). *Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse*. Berlín y Harry W. Tajra (1994). *The Martyrdom of St. Paul: Historical and Judicial Context, Traditions, and Legends*. Tübingen., en relación a los martirios de Pedro y Pablo respectivamente.

Es interesante mencionar esta etapa dado que las fuentes cristianas, siguiendo la estela de lo apuntado para la persecución de Nerón si aceptamos que ésta no se produjo como tal, resultan claramente exageradas al presentar a Domiciano como perseguidor del cristianismo. Lo más destacable es que sí existía la acusación contra enemigos políticos de seguir “costumbres judaicas” (Fernández-Ardanaz y González Fernández, 2005, p. 221-226). Es significativa en tanto que, seguramente, esta acusación no hiciera distinciones entre judíos, judeocristianos o cristianos, dado que el cristianismo se seguía identificando con el judaísmo (González Salinero, 2005, *op. cit.* p. 47). Esta acusación vendría también a confirmar que efectivamente existían las tensiones entre las autoridades romanas y la comunidad judía que apuntaba Shaw para la época de la “Gran Persecución” de Nerón, lo que pudo llevar a identificar a los cristianos, como parte de esta comunidad judía a ojos de Roma, como culpables del incendio (Shaw, 2015, *op. cit.*, p. 84-86).

Por otro lado, fuentes paganas como Dión Casio (*Historia romana*, LXVII, 14, 1-3), mencionan miembros de la familia del emperador como Flavia Domitila, que “se sentían inclinados hacia las costumbres judías” y habían sido acusados de ello, lo que, por un lado, da visibilidad al hecho de que el cristianismo iba penetrando ya entre las clases dirigentes de la sociedad romana, pero por otro confirma que aún en esta etapa el cristianismo se interpretaba como una “costumbre judaica” más.

Respecto a la época antonina, ya hemos hablado largo y tendido sobre la correspondencia entre Plinio y Trajano sobre los cristianos; correspondencia de extraordinario valor en tanto que demuestra que no existía una legislación específica hacia la religión cristiana, puesto que el propio Plinio expresa en las cartas que ignora cómo proceder al respecto⁶.

Por otro lado, los escritos de Trajano y Plinio nos muestran una realidad que la literatura apologética cristiana no tardó en destacar: la respuesta de Trajano a Plinio denota una actitud conciliadora y justa ante los cristianos, puesto que no conmina a que éstos sean buscados, no admite las acusaciones anónimas, etc.; sin embargo, si la acusación de ser cristiano es demostrada ante el tribunal, y no existe voluntad de retractarse por parte del acusado, la condena es segura, por lo que el hecho demostrado de ser cristiano era considerado por el emperador constitutivo de delito. Autores como Tertuliano criticaron esta actitud ambigua de Trajano en tanto que se prohibía la búsqueda de los cristianos por el hecho de serlo, pero se permitía que fueran denunciados y condenados (Teja, 2006, *op. cit.*, p. 296-297).

El gobierno de Marco Aurelio resulta ciertamente controvertido si nos remitimos a las fuentes, principalmente las cristianas, puesto que éstas presentarán la etapa aureliana como una época de masacre contra los cristianos. Nuevamente, la *Historia*

6. “Jamás he participado en la instrucción de ning5ún caso sobre los cristianos: por ello ignoro cómo y hasta donde deben llegar las penas y la investigación”; PLINIO EL JOVEN, *Cartas*. X, 96, 1.

eclesiástica de Eusebio así como las *Actas de los Mártires* serán las fuentes clave para conocer este período desde el punto de vista cristiano. Estos documentos nos dan muestra de que, a pesar de no haber existido una persecución generalizada contra los cristianos, si se produjeron condenas y hechos puntuales en ciudades como Esmirna (165), Roma (165), Pérgamo (176), y las más importantes, Lyon y Vienne (177). Para la literatura apologética, especialmente los episodios de Vienne y Lyon constituirán un motivo para reivindicar el martirio de “millares de cristianos” por la fe, tal y como refleja Eusebio (*Hist. Ecl.*, IV, 26, 10 y IV, 13, 1-7).

Como sabemos, la literatura apologética debe tomarse con cierta cautela, en tanto que constituye un elemento propagandístico de primer orden para los cristianos; lo cierto es que los martirios de la zona de la *Gallia Lugdunensis* no llegaría a superar las 50 víctimas (Deschner, 1990, p. 160).

No disponemos ciertamente de información que nos permita afirmar que los hechos de Lyon y Vienne fuera iniciativa directa y apremiada por el poder de Roma; probablemente pudo constituir una iniciativa del gobierno local ante los disturbios populares que se estaban produciendo a causa de la actividad de los cristianos; un hecho que a posteriori conocería Marco Aurelio, y sobre el cual se pronunciaría en la misma línea que Trajano y Adriano, la del cumplimiento de la ley y la condena de aquellos confesos de ser cristianos. Prueba de la ambigüedad en la apología cristiana en torno a Marco Aurelio es que autores como Tertuliano presentan al emperador como una figura no especialmente reacia a los cristianos, incluso como “protector” no especialmente reacio hacia los cristianos, que trató de algún modo rebajar el tono de convivencia hacia ellos (Tertuliano, *Apol.* 5, 6). Durante el reinado de Cómodo, se alumbra el establecimiento de relaciones abiertas, aunque no oficiales, entre Roma y la comunidad cristiana, que deja de constituirse en una organización clandestina para pasar a una etapa de tolerancia bajo los Severos (Sordi, 1988, op. cit., p.77).

Debemos situarnos pues, bajo el gobierno de Decio (249-251) en el cuál el conflicto religioso ya latente y que se había acentuado bajo el mandato de Maximino el Tracio, parece estallar al promulgarse el edicto bajo el cual se da el fundamento legal para iniciar una persecución a gran escala. El edicto promulgado por Decio en el 250 propone la restauración de las antiguas costumbres de Roma con un objetivo muy claro: eliminar cualquier elemento perturbador que pudiera manchar la tradición, que impidiera la “restitución” de la religión romana tradicional. Mediante este edicto se instaura la obligación a todos los ciudadanos libres del Imperio de realizar públicamente los sacrificios y libaciones por los dioses tradicionales. La pena para aquellos que se negaran a realizarlos, es la muerte (Frend, 1965, op. cit. p. 407).

Aunque el edicto no mencionaba expresamente a los cristianos, era evidente que éstos serían los principales perjudicados, dado que muchos de ellos se negaron a realizar tales sacrificios y sufrieron martirio. Otros renegaron del cristianismo e hicieron

lo posible por obtener los libelli o certificados de sacrificio por los que se demostraba que la ley imperial se había cumplido. Buena cuenta de ello la da Cipriano de Cartago, el cual nos realiza una panorámica de gran valor sobre la situación que en Cartago desencadenó el edicto imperial en su tratado *De lapsis*. Su testimonio da cuenta de estos individuos que renegaron de la fe -lapsi – o los que recurrieron al soborno de funcionarios para obtener los libelli y salvar la vida – libellatici -; él mismo, testigo de los hechos, hubo de huir de Cartago para evitar la muerte.

Ni esperaron siquiera a ser arrestados para subir al templo, a ser interrogados para negar a Cristo. (...) Corrieron de grado al tribunal, se apresuraron a su perdición, cual si hubieran estado deseando esto ya de tiempo atrás, como si hubieran aprovechado la ocasión que se les ofrecía y hubieran estado esperándola gustosos (...) (Cipriano de Cartago, *De lapsis*, 8)

La política religiosa de Valeriano (253-260), supondrá el viraje definitivo de la primera tolerancia a la persecución generalizada, con un cambio sutil respecto a Decio: Valeriano ataca la jerarquía de la Iglesia cristiana, en lugar de dirigirse al conjunto de la sociedad no pagana, por lo que su primer edicto obliga a la realización de los sacrificios paganos única y exclusivamente al clero cristiano, prohibiendo además la celebración de cultos (257). Al año siguiente promulgará un segundo edicto que ataca no sólo a la más alta jerarquía eclesiástica, sino también a los cristianos del orden senatorial y ecuestre (González Salinero, 2005, *op.cit.* p.65).

El gran aspecto a destacar para la historiografía respecto de las acciones de Valeriano sobre los cristianos, será la interpretación de éstos sobre su dramático final. Explotarán el hecho de que un emperador que les persiguió tan duramente acabara sus días apresado, ultrajado y ejecutado por los persas. La muerte del emperador dio alas a la apología cristiana para hablar de cierta justicia divina, algo que vino a ser reforzado con la tolerancia mostrada por su sucesor Galieno: “[...] la celestial mano de Dios protegía y custodiaba a su propio pueblo porque en realidad lo merecía” (Eusebio, *Hist. Ecl.* VIII, 1, 6).

El camino iniciado por los emperadores Decio y Valeriano podemos decir que verá su consecución en la denominada Gran Persecución de Diocleciano, sin duda el acontecimiento sobre el que toda la historiografía cristiana coincide, señalándolo como el gran punto de inflexión en las relaciones entre la Iglesia y el estado romano.

Los motivos que llevaron a Diocleciano a promulgar los edictos de persecución del 303 y 304, son en realidad desconocidos: problemas en el seno de la familia imperial, la voluntad de restauración del culto tradicional que ya venían buscando sus antecesores, o la interpretación de estas acciones de Diocleciano como continuación de la política de persecución contra el maniqueísmo promulgado en el 297, son las razones comúnmente aducidas (Frend, en Finley, 1981, p. 289-314).

El primer edicto, del 303, pretende minar las bases de la jerarquía eclesiástica y precisamente, el encarcelamiento de miembros de esta jerarquía y la confiscación de bienes de la Iglesia constituirán la tónica de esta primera persecución tal y como refleja Eusebio:

Y el espectáculo a que esto dio lugar sobrepasa toda narración: en todas partes se encerraba a una muchedumbre innumerable, y en todo lugar las cárceles, aparejadas anteriormente, desde antiguo, para homicidas y violadores de tumbas, rebosaban ahora de obispos, presbíteros, diáconos, lectores y exorcistas, hasta no quedas sitio allí para los condenados por sus maldades (Eusebio, *Hist. Ecl.*, VIII, 6, 9)

Los edictos posteriores serán, si cabe, mucho más cruentos para los cristianos, en tanto que los presos que sacrificaran a los dioses podían obtener la libertad, pero los que no lo hicieran estarían condenados a sufrir tormento hasta la muerte. Así lo refleja Lactancio en su obra, con la exageración propia de la literatura apologética:

[...] Fueron detenidos también presbíteros y ministros del culto quienes, tras ser condenados sin prueba ninguna y sin haber confesado, eran llevados a la muerte acompañados de todos los suyos. Personas de todo sexo y edad eran arrojadas al fuego y el número era tan elevado que tenían que ser colocadas en medio de la hoguera, no de uno en uno, sino en grupos. Los servidores de palacio eran sumergidos en el mar con ruedas de molino atadas al cuello (Lactancio, 15, 2-3)

Conocemos de sobra el final de este episodio y cómo sólo una década después el cristianismo lograría su gran triunfo con el Edicto de Milán en el 313. Lo interesante de la visión que sobre las persecuciones nos aporta la historiografía es, primero, una base para tomar el pulso a las autoridades romanas respecto a los cristianos. La existencia misma de acciones persecutorias contra el cristianismo constituye un síntoma del conflicto que se desarrollaría de forma más abierta en el siglo IV.

Por otro lado, la elaboración de una potente historiografía basada en la intolerancia de Roma, da pie precisamente a que podamos construir un relato de triunfo providencial de la religión cristiana que encaja perfectamente con la propia historia de la Roma imperial. Esto dará lugar en los siglos IV y V a las historias eclesiásticas que crean un discurso historiográfico tal, que parece que la historia de la Iglesia es la historia misma de Roma, fusionándose de forma natural en una sola.

La consulta de las fuentes es necesaria para desmontar tópicos en torno a las persecuciones: tanto de la visión estereotipada de la apología cristiana, que intenta “satanizar” a los emperadores y a los miembros de la administración romana; como la visión de una sociedad pagana para la que el cristianismo constituía una superstición de raras y perniciosas costumbres, pero de la que realmente no conocían demasiado. Las relaciones entre cristianos y paganos no fueron siempre tan tensas como se quiere presentar; a pesar de las disputas, ambos bebieron del mismo contexto cultural y en este ámbito, uno se alimentaba del otro.

LA VICTORIA CRISTIANA: PERVIVENCIA DEL PAGANISMO EN LOS CÍRCULOS ARISTOCRÁTICOS

Fue realmente Constantino el que supo encauzar políticamente el conflicto, generando un nexo de unión entre la aristocracia tradicional y los nuevos poderes cristianos. La conversión de Constantino trajo consigo, paradójicamente, la “restauración” del Estado; el elemento cristiano y el elemento pagano se encontraban ahora en una especie de equilibrio, gracias a Constantino, un emperador cristiano que aunaba en sí los valores de la cultura clásica. A pesar de que Constantino comenzaría a favorecer los intereses de la Iglesia, siguió conservando las apariencias con la gran mayoría pagana, principalmente, porque desde el punto de vista los valores tradicionales no eran incompatibles con los cristianos (Frend, 1984, *op. cit.*, p. 483). No obstante, la decisión Constantino no logró equilibrar del todo la balanza, si no que supuso más bien un cambio en el equilibrio de poderes.

El conflicto político cristiano-pagano en el siglo IV supondrá la lucha del paganismo por mantener sus reductos, que poco a poco van perdiendo en detrimento de la legislación procrisiana: prohibición de sacrificios – legislación promulgada por Constante, hijo de Constantino en el 341 -, privación de fondos públicos a templos – Graciano, en el 382 – y finalmente la legislación *Contra Paganos* de Teodosio, que oficializa en el Edicto de Tesalónica (380) el cristianismo como religión del Imperio y prohíbe finalmente los cultos paganos (Bravo, 2010, p. 283).

Aparte de los autores ya mencionados, es esencial la visión que nos aportan en esta etapa nuevas fuentes como los textos de los Padres de la Iglesia – destacando la *Ciudad de Dios* de San Agustín – y otros autores como el hispano Orosio. La visión triunfalista del cristianismo queda perfectamente reflejada a través de los textos de estos autores, siendo la *Ciudad de Dios* aquel que marca el camino y que recoge también de algún modo todo el recorrido de la apología hasta el momento. La idea fundamental es clara: el triunfo del cristianismo implica el triunfo del Reino de Dios; gracias al cristianismo, el Imperio Romano se ha hecho grande, y todas las desgracias que le han acontecido no son por culpa de la religión cristiana, sino por las supersticiones perniciosas de la religión pagana. Demostrar los valores de la doctrina cristiana, refrendados por acontecimientos como la victoria de Constantino contra el pagano Majencio en Puente Milvio (312), será el objetivo de las fuentes que ahora tratamos, como San Agustín, San Ambrosio, y principalmente Orosio.

Esta visión sobre el encumbramiento del Imperio Romano gracias a la religión cristiana, contrasta con la visión aportada por las fuentes paganas, para las cuáles, los males acaecidos a lo largo del siglo IV y sobre todo en el siglo V, y la decadencia del Estado, no son más que producto del abandono de los dioses paganos por la mayoría de los habitantes del Imperio y sobre todo, por el principal representante del mismo, el emperador. Para este menester, la historia romana será el principal aliado para uno y otro

bando de forma que se demuestre esta visión que acabamos de apuntar: la historia de Roma, para los cristianos, es una historia plagada de crímenes, supersticiones, hechicerías, etc. que además se apoya en la desgracia y el saqueo de otros pueblos⁷.

La visión providencial aportada por Jerónimo, Ambrosio u Orosio, no es sólo una reinterpretación del providencialismo pagano, sino que además, recoge la llamada “teoría de los imperios universales” que, en resumidas cuentas, afirma que los imperios han sido creados y dispuestos por Dios con una finalidad determinada por él mismo. Autores como Lactancio, Minucio Félix, Jerónimo u Orosio recogerán esta teoría que dispone la intervención divina en el desarrollo de los “cuatro imperios universales”, siendo Roma el último de ellos y el que engloba a todos los demás (Sánchez Salor, *op. cit.* p. 196).

Por último, la literatura cristiana correspondiente a la etapa final del Imperio, intenta mostrarnos, en contra de la idea pagana que afirmaba que los tiempos anteriores a Cristo fueron más prósperos y felices para el Imperio, que antes de la venida de Cristo la creencia en los dioses paganos provocó múltiples desastres que son producto del azote de Dios por los pecados de los hombres:

[...] Porque cuando el género humano, a lo largo de épocas distintas en diversos lugares, era triturado antes de la llegada del Redentor por innumerables, y algunas de ellas, increíbles desgracias, ¿a qué dioses sino a éstos, adoraba entonces el mundo (...)? (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 3, 1)

En este contexto de los profundos cambios que se producen en la estructura social y política durante el siglo IV, la lucha del Senado, en gran parte pagano, constituye uno de los ejemplos más paradigmáticos utilizados por los diversos autores para enmarcar una pugna que iba mucho más allá de lo puramente religioso. La pérdida de privilegios que sufrió la clase senatorial pagana con el triunfo del cristianismo, además de la dura legislación que se impuso con el objetivo de erradicar finalmente el paganismo de la sociedad – desaparición de los colegios sacerdotales, prohibición de los cultos, expropiación de tierras asociadas a los templos, etc. – se retratan fielmente en el conflicto producido a causa de la retirada de la estatua de la Victoria del altar de la Curia de Roma, también conocido este enfrentamiento entre emperador y élites cristianas con el Senado con el de nombre de *de ara Victoriae* (382-400) (Bravo y González Salinero, 2011, *op. cit.*, p. 49).

La Victoria del altar de la Curia se había convertido en un símbolo de la resistencia del paganismo frente a la sociedad cristiana, además de un símbolo de triunfo. Varios

7. Argumento aportado por Orosio, al mencionar la desgracia de regiones como Cartago o Hispania; OROSIO, *Historias contra los paganos*, 5, 1 en *Paulo Orosio: Su vida y obras* (1981), trad. Torres Rodríguez C. Galicia, Fundación Pedro Barrie de la Maza Conde de Fenosa; o de Ambrosio, al afirmar que los dioses paganos iguales en distinción a los de Roma, abandonaron a los pueblos indígenas vencidos por ésta, y dejaron que Roma conquistara territorios a su suerte,. San Ambrosio, *Epístolas*. 18, 4-6, citado en Sánchez Salor (1986), *Op. cit.* p. 194.

emperadores hicieron intentos de retirar la estatua, que continuamente era repuesta en su lugar. Finalmente, con la subida al poder del emperador Graciano (375 – 383), la estatua sería retirada - no debemos olvidar que este mismo emperador sería el que renunciaría por primera vez a ostentar el título de *pontifex maximus* -. A partir de aquí, se iniciaría una encarnizada lucha propagandística e ideológica por lograr la restitución de este símbolo pagano que, sin embargo, muchos personajes influyentes de la Iglesia católica insistieron en no recuperar y así se lo hicieron saber al emperador. El conflicto cristiano-pagano por la Victoria es encarnado de forma fascinante por dos personajes representantes de uno y otro bando como son Ambrosio de Milán y el senador pagano Símmaco (Momigliano, 1989, p. 43-44).

No debemos obviar una realidad que sí ha intentado obviar la historiografía cristiana de la época, especialmente uno de los grandes protagonistas de esta contienda, Ambrosio de Milán: el Senado poseía aun mayoría de representantes paganos, o esto se desprende del hecho de que Símmaco se erigiera como representante del Senado en su conjunto, lo que nos lleva a pensar que la acción de esta institución en el conflicto sería algo consensuado por una razonable mayoría de representantes del orden senatorial que debían ser paganos.

REFLEXIONES FINALES

El análisis de antecedentes que hemos llevado a cabo, nos lleva a esbozar una serie de características sobre la religión cristiana que necesariamente conectan con el devenir religioso del Alto Imperio. Aunque con ciertos elementos de excepcionalidad, el cristianismo no parecía constituir una religión tan singular como para realmente afectar de forma tan profunda a las estructuras del Imperio romano. Muchas de las características más especiales del cristianismo las veíamos ya en las religiones místicas, que poseían un elemento muy importante a su favor: ofrecían ya una especie de forma individual de “comunidad” con la divinidad, así como una alternativa de perdón y cierta tranquilidad ante la muerte, al plantear la posibilidad de una suerte de vida ultraterrena tras morir. Los suficientes elementos de superstición, magia y astrología se mezclaban en estas religiones con otro elemento de atracción para potenciales fieles que no debemos olvidar: el secreto, esta vez al alcance de todos, el misterio de las ceremonias de iniciación donde el nuevo creyente podía alcanzar el éxtasis y tener la sensación de haber sido iluminado para obtener una verdad que, de alguna forma, los sitúa en un plano superior al del resto de individuos.

Ante tal despliegue de experiencias extrasensoriales, ¿por qué el cristianismo, una religión mucho más llana y al parecer, no tan mística, es la que consigue imponerse en el plano religioso, y por ende, también conseguir una posición de primacía política en el Imperio? En cuanto a las características esenciales del cristianismo, la respuesta es clara:

el mero hecho de que su mensaje más primario lo constituya la anunciación de la llegada de un Reino celestial universal – no exclusivo para iniciados, puesto que el cristianismo no necesita de una iniciación como la de las religiones místicas- que debe ser conocido por todos los individuos, dado que su llegada está próxima – es decir, que esta gran revelación no constituye un secreto – son las dos características esenciales que podemos atribuir al cristianismo como absolutamente propias, y que a todas luces contribuyeron al triunfo de esta religión.

Ahora bien, el principal mérito del cristianismo no reside en su originalidad, dado que la universalidad, la sencillez del mensaje o ciertas alternativas novedosas en el campo de la moral no parecen elementos tan potentes como para que una nueva religión consiga desterrar siglos de antiquísimas tradiciones. El mérito reside precisamente en modificar ligeramente su mensaje original o más bien, su forma de presentar el mensaje ante los fieles imbuyéndose del contexto cultural grecolatino, asimilando todo tipo de influencias de todas aquellas corrientes filosóficas y elementos culturales que ya existían en el Imperio.

El cristianismo tuvo su mejor maestra en la propia Roma, de la que aprendió la argumentación de su mensaje, la estructuración de su Iglesia, el acceso a los mecanismos de poder e incluso, las lenguas a través de las cuáles ejercería la predicación, dado que no debemos olvidar, que la transmisión del cristianismo se produce primero, en los contextos de habla griega, y también en latín algo más tarde. Este puede ser el elemento esencial sobre el que podemos apoyar la respuesta a la pregunta que planteábamos: el cristianismo hebreo, el cristianismo judío, apenas tenía relevancia y de hecho, el propio Imperio no era consciente del todo de su existencia; sin embargo, el “cristianismo helenístico”, y sobre todo, el “cristianismo romano” son los que finalmente se imponen sobre la religión pagana, que contaba con el valor de la tradición de su lado.

El repaso a la tradición historiográfica del cristianismo nos permite seguir este recorrido de asimilación de tradiciones que vivió la nueva religión. En esta tradición suponen un capítulo importante las persecuciones, las cuáles pueden ser analizadas rebajando la connotación de “acción persecutoria”. Realizando una revisión de los testimonios de las fuentes y haciendo un análisis de la base jurídicas de las persecuciones podemos inferir que existen ciertos tópicos en torno a este fenómeno, que forman parte de un discurso elaborado durante siglos.

¿Cuál fue, pues, la principal victoria del cristianismo? Principalmente, asimilar lo ya existente aportando ciertos elementos de novedad, y sobre todo, aprovechar las oportunidades que el propio devenir histórico le ofrecía. Seguimos insistiendo en que la fuerza de la tradición pagana y de las costumbres con las que se habían identificado tantos ciudadanos por tantos siglos seguía siendo muy potente. La falsa idea que la tradición cristiana quiso transmitir de haber triunfado de forma total y haber borrado el paganismo del mapa debe ser desechada; todo lo contrario, el cristianismo que en el siglo IV se

impone sobre el paganismo posee casi más elementos de la tradición pagana que del cristianismo original.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR EZQUERRA, J., BLÁZQUEZ J.M., FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., LÓPEZ MONTEAGUDO, G., LOZANO, A., MARTÍNEZ MAZA, C. y PIÑERO A. (1995), *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra.
- ARCE, J. (1988), *Funus imperatorum: los funerales de los emperadores romanos*, Madrid: Alianza.
- BLÁZQUEZ, J. M., MARTÍNEZ-PINNA, J. y MONTERO S. (1993), *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Madrid: Cátedra.
- BOWERSOCK, G. W. (1995), *Martyrdom and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BRAVO, G. (2010), *Teodosio: último emperador de Roma, primer emperador católico*, Madrid: La Esfera de los Libros.
- (1989), *Poder político y desarrollo social en la Roma Antigua*. Madrid,: Taurus.
- BRAVO G. y GONZÁLEZ SALINERO R. (eds.) Propaganda y persuasión en el mundo romano. *Actas del VIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos, (Madrid, 1 y 2 de diciembre de 2010)*. Madrid-Salamanca: Signifer Libros.
- BUSTO SAIZ, J. R. (2006), Teología paulina y filosofía estoica. En Piñero A. (ed.). *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo* (pp. 359-383). Córdoba: Ediciones El Almendro.
- DESCHNER, K. (1990), *Historia criminal del cristianismo, I. Los orígenes, desde el paleocristianismo hasta el final de la era constantineana*, Barcelona: Martínez Roca.
- FERNÁNDEZ-ARDANAZ, S y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (2005), El *Fiscus iudaicus* y las posiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano. *Gerión*, nº 1, (vol. 23), 219-232.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (2009), Genealogía del cristianismo como religión romana. Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 86, 59-86.
- FINLEY, M. I. (ed.) (1981), *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal.
- FRED, W. H. C. (1984), *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- (1965), *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford: Basil Blackwell.
- FÜRST, A. (2010), Monotheism between cult and politics. En Mitchell S. y Van Nuffelen P. (eds.). *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*,

- Cambridge: Cambridge University Press.
- GARCÍA BORRÓN, J. C. (2004), *La filosofía occidental en su historia. Vol. II. Helenismo y cristianismo*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. (2005), *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano. Una aproximación crítica*. Madrid: Signifer Libros.
- JACZYNOWSKA, M. (1989), Une religion de la loyauté au début de l'Empire romain. *Dialogues d'histoire ancienne*, nº 2, (vol. 15), 159-178.
- MARTIN, J. P. (1982), *Providentia Deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir Impérial Romain*, París : École française de Rome.
- MARTÍNEZ CAVERO, P. (2002), Vida de Orosio: hipótesis biográficas y fecha de redacción de sus obras. El pensamiento histórico y antropológico de Orosio, en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, nº 19, Murcia: Universidad de Murcia.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. (1991), Logos estoico y verbum cristiano (Apuntes para una historia de la Razón). *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº 25, 95-118.
- MCMULLEN, R. (1984), *Christianizing the Roman Empire*, Londres: Yale University Press.
- MOLINÉ, E. (1995), *Los Padres de la Iglesia: una guía introductoria*. Madrid: Palabra.
- MOMIGLIANO, A. (ed.). (1989), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial.
- OSBORN, E. (2005), *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIÑERO A. (ed.). (2004), *Orígenes del Cristianismo: antecedentes y primeros pasos*, Madrid: Universidad Complutense.
- (1993), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. Córdoba: Ediciones El Almendro.
- ROSENBERG, V. (2007), Republican Nobles: Controlling the Res Publica. En Rüpke, J. (ed.) *A Companion to Roman Religion* (pp. 292-304). Malden, MA: Blackwell.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (ed.). (1986), *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos. Problemas existenciales y problemas vivenciales*. Madrid: Akal.
- SCHEID, J. (1991), *La religión en Roma*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- SHAW, B. D. (2015), The Myth of the Neronian Persecution. *Journal of Roman Studies*, (vol. 105), 73-100.
- SORDI, M. (1988), *Los cristianos y el Imperio Romano*, Madrid: Encuentro.
- TEJA, R. (2006), El cristianismo y el Imperio Romano. En Sotomayor, M y Fernández Ubiña, J. (eds.) *Historia del cristianismo I. Mundo Antiguo* (pp.

- 293-327). Madrid: Trotta/Universidad de Granada.
- STE CROIX, G. E. M. (1981), ¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?”, en FINLEY M. I. *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, Akal, 1981
- TURCAN, R. (1989), *Les cultes orientaux dans le monde romain*. París: Belles Lettres.

FUENTES. COLECCIONES DE FUENTES

- AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. Traducción de Marina Sáez R. M. (2007). Madrid: Gredos.
- CIPRIANO. *Obras. Tratados. Cartas*. Traducción de Campos. J. (1964). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*. Traducción de Velasco-Delgado, A. (2002). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- LACTANCIO, *Sobre la Muerte de los Perseguidores*. Traducción de Teja, R. (1982). Madrid: Gredos.
- MINUCIO FÉLIX, *Octavio*. Traducción de Sánchez Santacruz V. (2000). Madrid: Ciudad Nueva.
- PAULO OROSIO. *Su vida y obras*. Traducción de Torres Rodríguez C. (1981). Galicia: Fundación Pedro Barrie de la Maza.
- SAN JUSTINO, *Apología I*, traducción de Ruiz Bueno, D. (ed.). (2002). *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SUETONIO, *Vida de los doce Césares*. Traducción de Cuatrecasas, A. (2007). Madrid: Espasa Calpe.
- TÁCITO, *Anales*. Traducción de López de Juan, C. (2008). Madrid: Alianza.
- TERTULIANO, *Prescripciones contra todas las herejías*. Traducción de Vicastillo S. (2001). Madrid: Ciudad Nueva.
- Apologético*. Traducción de Castillo García, C. (2001). Madrid: Gredos.

APOCALÍPTICA Y FIN DEL MUNDO EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO: EL ANTICRISTO EN COMODIANO Y VICTORINO DE PETOVIO

Jorge Cuesta Fernández
Universidad de Murcia

RESUMEN

Comodiano y Victorino de Petovio proporcionaron diversas descripciones sobre la identidad y la actividad del antagonista para los cristianos y característico del fin de los tiempos: el Anticristo. Comodiano lo hizo a través de sus dos obras: su *Carmen apologeticum* y sus *Instruktionen*. Victorino de Petovio, por su parte, mediante su *Commentarius in Apocalypsin*, la exégesis latina más antigua sobre el último libro bíblico del Nuevo Testamento. En sus “teologías sobre el Anticristo”, las obras de ambos han aportado conceptos convergentes, pero a la vez ideas discordantes. El objetivo de la presente investigación es el estudio de su visión sobre los acontecimientos del fin del mundo y sobre el Anticristo para resaltar las semejanzas y diferencias de una realidad que consideraban inminente, próxima a suceder y en la que el recuerdo histórico de Nerón como perseguidor de los cristianos constituyó una pieza fundamental.

Palabras clave: Anticristo, Comodiano, Victorino de Petovio, Nerón, *Nero redivivus*.

ABSTRACT

Commodian and Victorinus of Pettau proportioned various descriptions about the identity and the activity of the antagonist for the Christians of the end times: the Antichrist. Commodian did through his two works: his *Carmen apologeticum* and *Instruktionen*. Victorinus of Pettau, meanwhile, through his *Commentarius in Apocalypsin*, the oldest Latin exegesis about the last biblical book of the New Testament. In their “theologies about the Antichrist”, the works of them have provided converging concepts but also discordant ideas. The aim of this research is the study of their views about the events of the end of the world and the Antichrist to highlight the similarities and differences of a reality that they considered imminent, next or close to happen where the historical memory of Nero as a persecutor of Christians constituted a fundamental part.

Keywords: Antichrist, Commodian, Victorinus of Pettau, Nero, *Nero redivivus*.

LA APARICIÓN DEL ANTICRISTO EN LA LITERATURA CRISTIANA DE LAS *EPÍSTOLAS DE JUAN* A CRIPRIANO DE CARTAGO

EL ANTICRISTO EN LAS CARTAS DE *JUAN*

El uso del término griego *antichristos* se ha localizado por primera vez en las conocidas como *Epístolas de Juan*. Un término que, según Brown, fue creado por los cristianos de la provincia romana de Asia o bien por los emigrantes sirios a la mencionada provincia, previamente educados en la doctrina escatológica paulina sobre la futura existencia de un soberano malévolo a nivel mundial (cf. Brown, 1970, p. 333; Cerrato, 2002, pp. 225-226). En la primera de las cartas, el autor neotestamentario explica que los “anticristos” son todos aquellos individuos que no pertenecen a Dios y que no están vinculados a él. (1 *Juan*. 2, 18a-19b; 22,4; 3). En la segunda, señala como “anticristos” a quienes no confiesan abierta o públicamente que Cristo es la encarnación de Dios comportándose estos individuos, por el contrario, como “seductores” con tal de atraer a las gentes para que asimilen y profesen sus doctrinas erróneas (2 *Juan*. 7; cf. Norelli, 2013, pp. 19-34).

LA PRIMERA REFLEXIÓN TEOLÓGICA SISTEMÁTICA SOBRE EL ANTICRISTO: IRENEO DE LYON

No sería hasta la segunda mitad del siglo II cuando, en la producción literaria de la patrística de la época, se localizan las primeras reflexiones teológicas, complejas y profundas, acerca de la figura del Anticristo. Pionero en esta labor fue Ireneo de Lyon a través de su *Adversus haereses*. Obra en la que trató, entre otras cuestiones, el significado del “Número o Marca de la Bestia” presente en el *Apocalipsis*: es decir, el 666 (cf. *Apocalipsis*. 13, 18, Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, V, 30, 1). Para el obispo de Lugdunum, la cira asignada a la Bestia del Mar representaría la recapitulación de toda la apostasía acontecida a lo largo de la historia, desde sus comienzos, incluyendo también la existente en los tiempos intermedios y aquella que deberá hacer acto de presencia coincidiendo con el fin del mundo (*Adversus haereses* V, 30, 1). Precisamente, sería en la consumación de los tiempos cuando el Anticristo sería el máximo y principal protagonista, es decir, aquel que encarnaría no solo la susodicha y mencionada recapitulación del mal sino también constituiría la piedra angular de lo que bien podría denominarse como la “teología anticristológica” de Ireneo a partir de la cual le resultó factible poder establecer un paralelismo con la figura de Cristo. Tomando como punto de partida el pensamiento teológico (o, mejor dicho, “cristológico”) de Ireneo de Lyon, si Jesús con su llegada y presencia entre los hombres también contribuyó a recapitular todo el bien desde el principio de los tiempos, al encarnarse en él mismo la Palabra de Dios, el Anticristo

tendría que aparecer del mismo o semejante modo pero actuar en sentido opuesto (*Adversus haereses* V, 28, 22).

Otro aspecto novedoso, abordado también por Ireneo, fue el tema de la procedencia étnico-religiosa del Anticristo. Para el célebre obispo y teólogo, el adversario escatológico por antonomasia de los primeros cristianos procedería de una de las doce tribus de Israel: la de Dan (cf. Hill, 1995, pp. 102-103). Bernard McGinn descartó rotundamente que el autor patrístico barajase como posibilidad que el Anticristo pudiera tratarse, en realidad, de un *Nero redivivus*. Dicha hipótesis resultaría ser, a todos los efectos, no solo coherente sino también viable al situar el autor patrístico el origen del Anticristo en una de las tribus que aparecen mencionadas en el primer libro del Antiguo Testamento, concretamente en el *Génesis* (35,25). De este modo, el famoso teólogo de finales del siglo II se habría mostrado más bien próximo o cercano a vincularse a una tendencia (que acabaría convirtiéndose en tradición en los autores patrísticos posteriores, incluyendo tanto a Comodiano como a Victorino de Petovio) construida y orientada a imaginar y concebir al Anticristo como una especie de “antimesías”, fijando otro paralelismo con Cristo, al asignarle así un origen judío y no romano, pudiéndose confirmar, en la medida de lo posible, que Ireneo jamás contempló como posibilidad cercana que la venida futura del Anticristo se produjera adoptando éste último la apariencia de un emperador romano como Nerón (McGinn, 1994, p. 75).

Con el fin de demostrar que el Anticristo sería un judío procedente de la tribu de Dan, Ireneo se apoyó en un pasaje de *Jeremías*, justificando de este modo que la tribu citada no estaría entre las escogidas para convertirse en objeto de la salvación otorgada por Dios a quienes son merecedores de ella (*Jeremías*. 8, 16; *Adversus haereses* V, 30, 2). Resultaría visible semejante aspecto como consecuencia de la información expuesta por el propio Ireneo, quien se apoyó tanto en tradiciones judías como en cristianas. Pero, sobre todo, y lo más importante, utilizó fragmentos escogidos deliberadamente y a su vez versados sobre el rol y la importancia de la tribu de Dan, pudiendo ser posible para Ireneo una exposición sólida de sus planteamientos teológicos sobre el Anticristo (*Génesis* 49, 17; *Levítico* 24, pp. 10-11; *Deuteronomio* 33, 22; *1 Reyes* 12, p. 29; *Jueces* 18, pp. 11-31; *Jeremías*. 8, pp. 16-17). Para Ireneo de Lyon, no habría duda alguna de que los judíos no solo reconocerían sino que también admitirían al Anticristo como a su legítimo soberano. Una futura e inminente actitud de sumisión la vio profetizada el famoso teólogo en la polémica parábola neotestamentaria sobre “el juez injusto y la viuda” (*Lucas* 18, pp. 2-5). Como ya se ha podido explicar con anterioridad, el diabólico impostor, representado por el Anticristo, recapitularía o condensaría en sí mismo seis mil años de maldad o rebelión humana como parte de la comprensión mística del simbólico número vinculado a la Bestia del Mar (*Adversus haereses* V, 29, 2).

Sobre el tiempo en el que transcurriría el reinado del Anticristo, Ireneo calculó un período de tres años y medio (*Adversus haereses* V, 25, 3-4). A esta conclusión llegó

tras haber relacionado pasajes procedentes tanto del *Apocalipsis* de Juan como del comienzo del capítulo dos de la 2 *Tesalonicenses* (*Adversus haereses* V, 25, 3). Los tres años y medio, en los que tendría lugar el dominio político y militar del Anticristo, se corresponderían con un período específico de tiempo durante el cual la malvada figura causaría estragos sobre la tierra (*Adversus haereses* V, 30, 4; Cerrato, 2002, p. 242). Para el célebre teólogo no solo el comienzo del fin sino también la aparición del Anticristo tendrían lugar siempre y cuando se cumpliera una condición indispensable: que antes se produjera la caída del Imperio romano y la absoluta desaparición de su dominio alrededor del mundo (*Adversus haereses* V, 25). Le fue posible llegar a esta conclusión mediante una compleja y teológica relación establecida entre el pasaje o fragmento paulino procedente de la segunda epístola a los *Tesalonicenses* sobre el “hijo de la perdición” (2 *Tesalonicenses* 2, pp. 3-12) y las secciones versadas sobre la bestia con diez cuernos presente en *Daniel* (*Daniel* 7,7 y ss.); sobre la cuestión tratada en el Evangelio de Mateo sobre la “gran tribulación” (*Mateo* 24) y sobre la Bestia del Mar (*Apocalipsis* 13; *Adversus haereses* V, 25, 3). Ireneo identificó Roma con el cuarto reino y, por consiguiente, con la cuarta bestia mencionada en *Daniel* así como con la Bestia escarlata presente en el último libro del Nuevo Testamento (*Apocalipsis* 13). Con la llegada del fin del mundo, y el inminente advenimiento del Anticristo, el vasto territorio controlado por los romanos caería en manos de diez reyes (*Adversus haereses* V, 26, 1). Por lo tanto, el Anticristo (también calificado como el “hijo de la perdición” y el “cuerno pequeño”) surgiría de los monarcas, habiendo el obispo previamente identificado Roma con “la fuerza que retiene o impide la actuación del misterio de iniquidad” (*Adversus haereses* V, 25 haciendo una alusión bíblica a 2 *Tesalonicenses* 2, 7). Una vez desaparecida Roma, y habiendo hecho acto de presencia el Anticristo, su reinado estaría marcado por la destrucción de tres de los reyes (de un total de diez) que se habrían hecho con el control del antiguo Imperio romano, concretamente los reyes de Egipto, Libia y Etiopía (*Adversus haereses* V, 26, 1). El gran objetivo del Anticristo sería conseguir que se le adorase como a un dios, pudiendo alcanzar su propósito tomando el control del Templo de Jerusalén y ocupando el lugar que le corresponde a la divinidad, recibiendo el poder transferido por los siete reyes supervivientes (*Adversus haereses* V, 25, 4).

Retomando la cuestión de la nueva persecución desencadenada contra los cristianos, ésta estaría motivada por la resistencia manifestada por las propias comunidades eclesíásticas y especialmente por su rechazo a venerar al Anticristo como a un ser divino, lo que provocaría que cayese sobre ellas una “opresión sistemática” (Cerrato, 2002, p. 244). A Ireneo de Lyon no le tembló el pulso a la hora de conectar la persecución del pueblo judío con la parábola ya mencionada sobre el “juez injusto y la viuda”. La viuda representaría al pueblo judío y el magistrado injusto al Anticristo, siendo la intención de éste último la de vengarse de los cristianos. El autor patristico también tuvo palabras para tratar sobre las consecuencias de la futura persecución: el exilio de la Iglesia o bien la

existencia clandestina de ésta mientras estuviese vigente el reinado y la represión de los cristianos por parte del Enemigo Final (*Adversus haereses* V, 26, 1).

EL ESTUDIO SOBRE EL ANTICRISTO A PARTIR DE LAS FUENTES BÍBLICAS DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO: HIPÓLITO DE ROMA

El siguiente autor en tratar la cuestión del Anticristo fue Hipólito de Roma. El presbítero, testigo ocular de las primeras décadas del siglo III así como de la situación de la comunidad cristiana de Roma, reflexionó largo y tendido sobre dicha figura en dos de sus obras. Por un lado, en su *Commentarius in Daniele*. Por otro lado, en su tratado sobre el Anticristo (*De antichristo*, compuesto hacia el año 202 y dirigido a un individuo de nombre Teófilo) a través del cual intentó calmar las inquietudes apocalípticas de los cristianos como consecuencia del estallido de episodios violentos contra ellos en varias ciudades del Imperio romano y siendo plenamente consciente de que muchos de sus correligionarios y contemporáneos a su persona señalaron a Roma como el Imperio gobernado por el Anticristo (Fuentes Hinojo, 2009, p. 83). En dicha fuente, Hipólito distinguió seis rasgos característicos por los que concluyó que el Anticristo sería una imitación perversa o diabólica de Cristo: 1) Procedería del judaísmo; 2) contaría con la inestimable ayuda de una serie de individuos a los que el autor patrístico catalogó como “apóstoles” y a quienes encargaría la importante tarea de enviarles a difundir su palabra, emulando el gesto de Cristo poco antes de ascender a los cielos (Mateo 28, pp. 16-20; Marcos 16, pp. 15-20; Lucas 24, pp. 50-53; Hechos 1, pp. 3-14); 3) el Anticristo se encargaría personalmente de congregar al pueblo judío, desperdigado como consecuencia de las dos revueltas emprendidas por los judíos contra Roma (66-72; 132-135 d.C.); 4) marcaría a sus seguidores; 5) adoptaría la forma de un hombre común y, por último, 6) tomaría la iniciativa en levantar de nuevo el Templo de Jerusalén (*De antichristo* 27). Otro detalle importante, en el pensamiento teológico de Hipólito sobre el Anticristo, fue su convencimiento a la hora de rechazar por completo la identificación de último con Satán o Satanás, optando por concebirlo ideológicamente como su “encarnación” (cf. Lorein, 2003, p. 38).

Por otro lado, Hipólito afirmó que antes de que se produjera el advenimiento del Anticristo el Imperio romano debía sumergirse en un galopante proceso de decadencia que lo llevase posteriormente a desmoronarse y caer para después fragmentarse en diez reinos independientes (*De antichristo* 27). Para el presbítero romano, el Imperio romano jamás representaría al futuro reino del Anticristo, constituyendo en cambio una etapa previa, es decir, un período cronológicamente anterior al devastador acontecimiento que aún estaba por llegar y, por consiguiente, anterior al suceso anhelado por todos los cristianos: la Segunda Venida o *Parusía* protagonizada por Cristo (Dunbar, 1983, pp. 313-327). Las criaturas que actúan como antagonistas del *Apocalipsis* de Juan, la Bestia del Mar (*Apocalipsis*. 13, 1-10 *et alii.*) y la Bestia de la Tierra, se convirtieron en objeto

de interpretación bíblica por parte de Hipólito. Ambas fueron identificadas con el Imperio romano y el reino del Anticristo respectivamente. Los dos cuernos semejantes a los de un carnero (pertenecientes a la Bestia de la Tierra) simbolizarían para el autor patristico no solo al Anticristo sino también al falso profeta (*De antichristo* p. 49). Prosiguiendo con la explicación exegético-teológica sobre las acciones futuras protagonizadas por el Anticristo, precisamente sería éste último aquel a quien le sería confiada la misión de sanar completamente la herida mortal sobre una de las siete cabezas de la Bestia del Mar (*Apocalipsis*. 13, p. 3). Este gesto representaría la futura reconstrucción de un Imperio romano cincelado por las manos del Anticristo y la consecuente represión de todos los cristianos que habitarían en él y que cometiesen el delito (a ojos del “nuevo emperador”) de negarse a venerar y prestar culto a la imagen correspondiente a la primera de las dos bestias apocalípticas. Dicho de otro modo, a los cristianos que rehusasen adorar como a un dios a la Bestia del Mar.

En ninguno de sus escritos, en los que habló sobre el Anticristo, existe la posibilidad de encontrar palabras, ideas o argumentos con los que pudiera verificarse que Hipólito hubiese concebido ideológicamente al Anticristo como a un “Nerón resucitado” o *Nero redivivus* (McGinn, 1994, p. 77). Como consecuencia de haber consultado preferentemente el libro veterotestamentario de *Daniel*, Hipólito de Roma recurrió también a otra figura característica de los escritos calificados como “apocalípticos” presentes tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: la “abominación de la desolación” (*Daniel* 9, p. 27; 1 Macabeos 1, pp. 57-62; 2 *Macabeos* 6, pp. 2-5; *Mateo* 24, p. 15). El autor cristiano identificó al monarca helenístico Antíoco IV Epifanes (responsable de la revuelta encabezada por los hermanos Macabeos) con la criatura a la que llamó “abominación de la destrucción” mientras que la “abominación de la desolación”, desde su punto de vista, representaría al Anticristo (*Comentario a Daniel* 4, p. 54). De igual modo que Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma también afirmó que el Anticristo sería un ser humano procedente de la tribu judía de Dan (*De antichristo* 15, 57; Hill, 1995, pp. 104-106). Un tema tratado en la teología de Comodiano y Victorino de Petovio sobre el Anticristo, tal y como podrá contemplarse a continuación, fue abordado anteriormente por Hipólito de Roma: la identificación de los dos testigos del *Apocalipsis de Juan* con Enoc y Elías (*De antichristo* 43, pp. 46-47; *Commentarius in Danielem* IV, 35, 3). Su llegada se correspondería, según el presbítero romano, con la época precedente o anterior a la “gran persecución” de la Iglesia emprendida por el Anticristo. Los personajes del Antiguo Testamento personificarían a los “precursores” de la *Parusía* o *Segunda Venida* de Cristo, obrando por medio de signos y maravillas para, de este modo, incitar a las gentes al arrepentimiento (*De antichristo* 46).

TEOLOGÍA DEL ANTICRISTO A PARTIR DE LOS ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS: CIPRIANO DE CARTAGO

Para poder finalizar la presente introducción y emprender la investigación del concepto de Anticristo en Comodiano y Victorino de Petovio, el último autor patrístico en tratar sobre el adversario escatológico, a mediados del siglo III, fue Cipriano de Cartago. A través de sus *Epistolae*, puede observarse como el Anticristo desempeñaría un papel determinante en el pensamiento apocalíptico de la autoridad episcopal norteafricana. En la carta dirigida a los cristianos de la comunidad de Tíbaris (numerada la epístola como la cincuenta y ocho) expresó su convencimiento de que una persecución estaba a punto de producirse (es decir, que estuviese cercano el tiempo de su desencadenamiento o arranque), un acontecimiento que para Cipriano significó que el fin del mundo estaría próximo, situación de angustia que aprovechó para dirigirse a sus correligionarios con el fin de rogarles que no cometiesen el error de obsesionarse con todo aquello que debía suceder en un futuro, sino que pensasen encarecidamente en concentrarse al máximo en hacerse con la corona del martirio. Añadió que las persecuciones, que aún estaban por suceder, no tendrían ni punto de comparación con aquellas que los cristianos habían soportado hasta la fecha (*Epistolae* 58, 1-2). Prosigue dando a conocer su propósito de exhortar a los cristianos residentes en Tíbaris a no dejarse amedrentar por las terribles y negativas consecuencias de una persecución anticristiana que estaba aún por suceder ni tampoco por el inminente y peligroso advenimiento del Anticristo, alentándolos especialmente a saber que, aunque el Enemigo Final o Adversario Escatológico se convirtiese en una realidad de carne y hueso, la victoria para los cristianos estaría mucho más cerca de lo que ellos pudiesen llegar a imaginar porque, aunque el adversario tenía que aparecer, luego vendría y triunfaría Cristo (*Epistolae* 58, 1-2).

En otra de sus cartas, Cipriano expresó su convencimiento en que la fe cristiana no podía desfallecer ni tampoco rendirse ante la idea de la proximidad o inminente advenimiento del Anticristo, considerando el obispo a éste último como un individuo incapaz de adentrarse en el seno de la Iglesia (*Epistolae* 13, 4. 18). En la carta número 61, Cipriano le comunicó al obispo de Roma, de nombre Lucio (nuevo Papa tras morir su antecesor Cornelio después de haber sido desterrado), que se encargase de preparar e instruir a los cristianos tanto para la confesión como para el martirio pero, especialmente, que los concienciara ante la inminente llegada y proximidad del Anticristo no solo con palabras sino también con actitudes ejemplarizantes (*Epistolae* 61, 2, 3). Cipriano también relacionó la inminente y futura aparición del Anticristo con la existencia de cristianos que se mostraron dubitativos con la doctrina oficial u ortodoxia y la vez con el surgimiento de opiniones o actitudes favorables a comportamientos o ideologías heréticas (*Epistolae* 67, 7; 70, 2, 2-3; 73, 15, 1; 74, 2, 3).

EL ANTICRISTO EN LAS *INSTRUCCIONES* Y EN EL *CARMEN APOLOGETICUM* DE COMODIANO

La Antigüedad Tardía fue la época en la que el Anticristo acaparó la atención de varios autores patristicos, procedentes en su mayoría de la mitad occidental del Imperio romano, siendo en este amplio territorio en el que aparecieron varios escritores cristianos que identificaron o asociaron a dicha figura, de un modo irrevocable y evidente, con el emperador Nerón como consecuencia de que la tradición literaria cristiana elaborase su particular teología sobre el Anticristo a partir de un conjunto de pasajes o textos procedentes de dos de los libros que conforman el canon bíblico neotestamentario: el *Apocalipsis* de Juan y la *2 Tesalonicenses*, atribuida esta epístola tradicionalmente a Pablo de Tarso (Malik, 2012, pp. 169-170). El siglo III fue decisivo en la aparición y difusión de una literatura de naturaleza apocalíptica cuyo contenido se ha convertido en objeto de compleja interpretación (Malik, 2012, p. 171). Daley apuntó que el origen de dicho fenómeno religioso y literario residiría en las comunidades cristianas dotadas de una sólida organización pero sobre todo de una inquebrantable cohesión y unidad entre sus miembros (Daley, 1999, p. 5).

Para poder comprender la concepción escatológica de Comodiano (y en especial el concepto o la idea de Anticristo que tuvo y que por consiguiente desarrolló en sus escritos) debe establecerse, con la máxima precisión posible, el tiempo en el que escribió y sobre todo la persecución o las persecuciones a las que haría alusión en sus textos, camufladas bajo la imagen de represiones futuras y características de una era apocalíptica. Durante la primera mitad del siglo XX, autores como H. Brewer (1906) y P. Courcelle (1946) ubicaron a este autor cristiano en el siglo V (Potesta & Rizzi 2005.1, p. 391). La mayoría de los historiadores e investigadores, especialistas en el campo de la patristica y posteriores a los ya mencionados, abogaron por emplazar cronológicamente a Comodiano en el tránsito de la primera a la segunda mitad del siglo III (Baldwin, 1989, p. 338; Gagé, 1961, pp. 356-358; Poinsothe, 1999, pp. 203-212; Frenchkowski, 2015, p. 241; Sordi, pp. 1962-1963, pp. 123-146). Sin embargo, no han faltado quienes se han manifestado, en los ámbitos académicos, como firmes partidarios en emplazarlo en una época tardía como el siglo V (Moreschini & Norelli, 2005.1, p. 381; Daley, 1999, p. 34).

En cuanto a su concepto o idea del Anticristo, Comodiano habló sobre dicha figura en dos de sus obras: en las *Instrucciones* y en el *Carmen apologeticum*. Precisamente, fue en el segundo de los escritos mencionados donde introdujo una novedad conceptual en las reflexiones teológicas hasta entonces elaboradas sobre la figura del Enemigo Final: la idea del “doble Anticristo”. El autor cristiano habló sobre el primero de los dos Anticristos al relatar que su aparición se produciría a raíz del estallido de una persecución contra los cristianos, interrumpida violentamente por una invasión de los godos llevada a cabo en el corazón del Imperio romano, concretamente en Roma (*Carmen apologeticum* 808-812). No obstante, debido al debate historiográfico existente sobre la época a la que perteneció

este autor cristiano, no se ha descartado que la irrupción de este pueblo germánico sobre territorio romano hiciese alusión a la que se produjo a comienzos del siglo V y que culminó con el famoso “Saco de Roma”, dirigido por Alarico. En ese caso, los cristianos a los que se referiría no serían otros que aquellos favorables o seguidores del arrianismo (Potesta y Rizzi, 2005.1, p. 391). Por el contrario, si se argumenta que perteneció al siglo III, Comodiano pudo haber recurrido al mal recuerdo que dejó entre los cristianos la persecución general o sistemática emprendida por el emperador Decio (249-251) como consecuencia de las diversas reacciones a su edicto general de sacrificio a los dioses. A este primer Anticristo, tal y como podrá leerse en la presente investigación, Comodiano le puso el nombre de Nerón, el único emperador romano nombrado por el autor cristiano en sus dos obras y que, además, constituye la piedra angular en el contenido escatológico de las mismas (*Instructiones* I, 41, 7; 11; *Carmen apologeticum* 827; 838; 852; 869; 885; 891; 910; 933; 935), un papel semejante y también visible en autores cristianos posteriores pero ubicados en la parte occidental del Imperio romano (Baldwin, 1989, p. 334). A raíz de la utilización de un personaje histórico fallecido hace ya doscientos años (como lo fue el emperador y último representante de la dinastía Julio-Claudia) en la visión apocalíptica de un autor cristiano (la cual habría sido creada a partir de un conjunto de acontecimientos históricos de los cuales habría sido seguramente un testigo ocular o habría oído hablar sobre ellos), Poinssotte en 1999 no titubeó en bautizar la amplia sección de contenido escatológico o apocalíptico presente en el *Carmen apologeticum*, en la que el emperador señalado como el “primer perseguidor” es presentado también como un personaje característico de un tiempo histórico “camuflado” de era apocalíptica, como “el *Apocalipsis según Comodiano*” (1999, p. 206; *Carmen apologeticum* vv. 808-916 y ss.).

Antes de que se produzca la intervención del particular *Nero redivivus* de Comodiano, posee una participación protagonista el rey de los godos. Tras haber llevado a cabo la suspensión de la persecución y haber decretado la represión de todos aquellos responsables de emprender la acción persecutoria contra las comunidades cristianas, surge un individuo que se presenta ante las multitudes como un “nuevo Ciro” (*Cyrus reservatus*). Es decir, como un monarca que llega a comportarse como un libertador de un pueblo oprimido pero también que llega a actuar como el artífice del fin de la crueldad y la tiranía de quienes no son merecedores de actuar como gobernantes de los hombres y mujeres que libera con su sola presencia. El recurso al célebre soberano persa podría explicarse si se parte de la idea de que Comodiano esté forjando su particular visión de los presumibles y teóricos acontecimientos futuros a partir de la consulta e inspiración del material bíblico veterotestamentario. Dicho de otro modo, mediante la lectura de los pasajes en los que se narra la liberación del pueblo de Israel de las manos de los reyes de Babilonia por parte de un “Ciro histórico” que, para el escritor cristiano, serviría ahora de modelo para introducir a un personaje benévolo para paganos y judíos y hostil para cristianos y bárbaros. No solo se encarga de dispersar a los godos y liberar al Senado de Roma (*Carmen apologeticum* 823-824). Se muestra públicamente capaz de realizar

sortilegios, de recurrir a la magia para granjearse la admiración y el apoyo de los senadores e incluso de los judíos en detrimento, lógicamente, de los cristianos (Gagé, 1961, p. 359).

Este “nuevo”, “retornado” o “revivido” Ciro no sería otro que Nerón, recalando Comodiano que pasó a la historia por haber condenado a muerte (en su anterior vida) a los apóstoles Pedro y Pablo (*Carmen apologeticum* 827-828), omitiendo cualquier detalle que hubiera hecho posible añadir descripción alguna sobre la crucifixión del primero y/o la decapitación del segundo. La lectura del texto permite contemplar que Nerón se convertiría en objeto de un regreso aplaudido para muchos (senadores y judíos) y rechazado por otros (los cristianos, concedores de su anterior e “histórica” persecución). Un inesperado y asombroso retorno que para el autor cristiano tendría lugar coincidiendo con la cercanía del fin del mundo. Sin embargo, el artífice de semejante visión no se postuló favorablemente a centrarse en una sola argumentación con la que poder hacer viable una explicación de su regreso. Si bien es cierto que el autor patrístico afirmó que Nerón habría sobrevivido al paso del tiempo, permaneciendo oculto hasta reaparecer en el momento más oportuno, también añadió que su resurgimiento tendría lugar partiendo desde el inframundo (*Carmen apologeticum* 825. 826; 830). Para Richard Bauckham, Comodiano se habría apoyado e inspirado en el versículo octavo del capítulo decimoséptimo del *Apocalipsis*, lo que no implicó que reconociese abiertamente que el emperador hubiese fallecido como hicieron otros autores antes que él (como Tácito, Suetonio o Dion Casio) sino que optó por expresar su firme y sólida convicción de que Nerón retornaría desde un lugar oculto en donde habría sido capaz de preservar su cuerpo y protegerlo con éxito de los estragos causados por el paso del tiempo (1993, p. 422).

No obstante, tal y como se ha explicado con anterioridad, Comodiano también añadió que semejante reaparición podría producirse con una resurrección previa del emperador. Si bien barajó también la posibilidad de que semejante variante pudiese constituir una realidad, Poinssotte argumentó además que el verso sobre este acontecimiento formaría parte de una sección en la que probablemente habría tenido lugar una “contaminación ideológica” (1999, p. 206). El relato continúa del siguiente modo: los miembros del Senado de Roma, habiendo creído que Nerón había desaparecido por completo de la faz de la tierra como consecuencia de las limitaciones de la vida mortal, lo reciben con los brazos abiertos. Después acuerdan, entre todos, venerarlo como a un dios, participando también los judíos del “culto neroniano” recientemente instaurado. El siguiente paso en la intervención del *Nero redivivus* es la persecución anticristiana, la cual no sería la misma a la que Comodiano se refirió al comienzo de su relato apocalíptico y que calificó como la “séptima” (Poinssotte, 1999, p. 207). Sin embargo, con la llegada del “nuevo” y “renovado” Nerón, también se produce el regreso del profeta Elías, dirigiéndose expresamente el personaje del Antiguo Testamento a la tierra en la que habitan desde tiempos inmemoriales los judíos para desempeñar su misión profética, provocando de este modo el malestar entre los judíos, quienes se enemistan contra el profeta declarándolo “enemigo de los romanos” (*Carmen apologeticum* 825-854).

Comodiano no solo habló de Elías sino que también mencionó a otro profeta, probablemente Enoc. De este modo puede decirse que la lectura de semejante sección permitiría brindar una oportunidad de oro al investigador a la hora de descubrir un estado particular de la leyenda neroniana, procedente de una comunidad cristiana emplazada en la parte occidental del Mediterráneo y existente entre finales de la década de los cincuenta y la de los sesenta del siglo III (Poinssotte, 1999, p. 205). Retornando al susodicho texto, y por instigación del propio Senado, Nerón decreta que Elías (quien, como se ha podido observar, ha regresado al mundo de los vivos) sea deportado, ejecutando también a siete mil personas a quienes martiriza en Roma (*Carmen apologeticum* 858-860). El profeta retornado, junto con el más que probable Enoc, encuentran la muerte (*Carmen apologeticum* 855-858). Sus cuerpos (los cuales no reciben sepultura) son devueltos a la vida por Dios (habiendo transcurrido cuatro días después de que sucediera su violento fallecimiento), encargándose éste último de transformarlos en seres inmortales (*Carmen apologeticum* 861-864). Además, Dios también endurece el corazón de Nerón, de forma similar a lo que hizo con el faraón en tiempos de Moisés, tal y como asegura el autor cristiano.

El emperador retornado, con el firme y sólido propósito de continuar persiguiendo y martirizando a los cristianos, asocia al imperio a dos individuos a los que otorga el título de “César” no solo para llevar a buen término la feroz persecución que ha desencadenado sino probablemente también para contar con herederos que le sucedan en el trono imperial. Al mismo tiempo, a los gobernadores de las provincias les envía un edicto a través del cual se les ordena que eliminen el nombre de Cristo, imponiendo la ofrenda obligatoria de incienso a los ídolos paganos (*Carmen apologeticum* 867-868). Incluye Comodiano, a modo de detalle, que la persecución tendría una duración de tres años y medio, tiempo en el que tanto los hombres como las mujeres que se comportasen y/o manifestasen públicamente su condición cristiana serían los principales opositores a participar en el cumplimiento de las obligaciones político-religiosas con el emperador regresado. Como consecuencia de la actividad persecutoria, recaería sobre Nerón y sus asociados una venganza terrible: la ciudad de Roma y los habitantes que viven en ella sucumbirían a manos de un monarca oriental al mando de cuatro poderosos pueblos (persas, medos, caldeos y babilonios) (*Carmen apologeticum* 891-892; 909-912).

Tras derrotar a Nerón y a sus césares (a quienes había asociado al poder), los ejércitos del soberano de Oriente llegan a Roma. Allí irrumpen saqueando y arrasando con lo que encuentran a su paso (*Carmen apologeticum* 855-889; 890-916). Comodiano describió la situación con tal precisión que su intención parece haber sido la de fingir comportarse como un “testigo ocular” de dicha persecución “general y sistemática”, habiéndose podido fijar en las medidas anticristianas adoptadas por Valeriano como consecuencia de su posicionamiento político-religioso adverso con respecto a los cristianos. De este modo, al autor cristiano le habría sido posible modelar su particular *Nero redivivus*, pudiendo ser los dos césares asociados al poder por el emperador revivido

Galieno y Valeriano II o Galieno y Salonino (Poinsotte, 1999, p. 207; Potesta & Rizzi, 2005.1, pp. 393-394). En cuanto a la idea del “doble Anticristo”, desde hace varias décadas se planteó la hipótesis de que Comodiano bien pudiera haberse inspirado en las dos bestias protagonistas del *Apocalipsis* de Juan, combinándolas con la creencia o creencias vigentes acerca del *Nero redivivus* añadiendo además a la ecuación las nociones judías sobre el Antimesías desarrolladas en el pensamiento cristiano de la época, encarnado en los ya estudiados Ireneo de Lyon o Hipólito de Roma (Lawrence, 1978, pp. 61-62).

Comodiano finaliza su exposición sobre los tiempos apocalípticos que han de suceder afirmando que para los cristianos Nerón sería el Anticristo, mientras que para los judíos lo sería el rey oriental responsable de la derrota y muerte del primer emperador perseguidor (*Carmen apologeticum* 919-940). Si Nerón representaría la perdición de Roma, el “Anticristo oriental”, que lo derrota y acaba con su vida y con la de sus aliados, representaría la perdición de toda la tierra (*Carmen apologeticum* 933-935). Con respecto a las *Instructiones*, Comodiano tan solo habló de un único Anticristo, al que caracterizó como un “Nerón retornado del infierno” (*Nero de inferno levatus*; I, 41, 1). Dos tradiciones distintas en dos obras diferentes escritas por un mismo autor. Uno de los grandes interrogantes al que intentó hallar una respuesta el ya citado Poinsotte viendo viable que semejante fenómeno ideológico-literario fuese posible al sostener la hipótesis de que el autor cristiano (probablemente coetáneo a Decio y a Valeriano) pudiera haberse apoyado, inspirado y tomado ideas del contenido del escrito apócrifo conocido como el *Apocalipsis de Esdrás* (Poinsotte, 1999, p. 210, n. 48).

El Anticristo o mejor dicho el primero de los dos Anticristos (concebido por Comodiano a modo de “*Nero redivivus*”) sería original en todos los sentidos y en comparación con otras corrientes ideológicas apocalípticas posteriores que tuvieron como piedra angular en el engranaje ideológico diversos tipos de asociación entre Nerón y el Anticristo cimentados en la idea de que el emperador que ha retornado y del que todos pensaban que estaba bien muerto y enterrado provoca la alegría de aquellos que a raíz de su regreso se muestran maravillados del acontecimiento milagroso. Es entonces cuando se prestan a adorarlo como a un dios, convirtiéndolo en estandarte y/o en símbolo de los paganos “judaizantes”. También como el emblema del judaísmo hostil y enemigo acérrimo del cristianismo. De este modo, Comodiano enfrentó al pueblo rechazado por Dios (el judío) con el escogido (el cristiano). El *Nero redivivus* no sería el artífice en recurrir a los judíos en provecho propio, sino todo lo contrario: serían los judíos los que intervienen para poner a Nerón a su servicio con el firme propósito de atacar y acabar con los cristianos de una vez por todas (*Carmen apologeticum* 838; Poinsotte, 1999, p. 212). Como bien se ha podido mostrar anteriormente, Elías es deportado a Roma tras haber predicado y, por consiguiente, haber sembrado la discordia entre los judíos en su tierra natal (*Carmen apologeticum* 847-854). El emperador perseguidor lo condena a muerte junto a su compañero en la labor profética emprendida y de este modo recibe el aplauso, la satisfacción y la aprobación tanto del Senado como de los judíos que habitan

en la capital imperial (*Carmen apologeticum* 857). Para Comodiano, las sinagogas, lugar habitual de reunión de los judíos durante siglos, constituirían en el siglo III el origen de muchos de los ataques y las persecuciones que tuvieron que soportar los cristianos, según se desprende no solo del testimonio literario del mencionado escritor sino de los textos de otros autores anteriores a él, de ahí que el poderío o liderazgo judío fuese el detonante del estallido de la persecución neroniana (*Carmen apologeticum* 845-859; Eastman, 2013, p. 41; González Salinero, 2006, pp. 93-104).

Si para Eastman el texto del *Carmen apologeticum* podría datarse en torno al 250 d.C., probablemente Comodiano hubiese podido contar con material documental suficiente y disponer de las más antiguas historias sobre los martirios representativos de la represión neroniana contra los cristianos: aquellas versadas y que, sobre todo, incluirían el martirio de los apóstoles Pedro y Pablo, pertenecientes a la persecución “histórica” y no a la apocalíptica “imaginada” o “concebida” por Comodiano. Puede que éste último hubiese consultado y, en consecuencia, se hubiese podido inspirar en las escenas martiriales presentes en los *Hechos de Pedro y los Hechos de Pablo*. No obstante, la lectura del *Carmen apologeticum* proporcionaría una primera y no menos equivocada impresión al investigador de que el autor cristiano, responsable de la redacción de dicho escrito, hubiese tenido acceso a una versión de los acontecimientos protagonizados por los apóstoles mucho más breve y general. Que la culpa del nuevo hostigamiento neroniano contra los cristianos recayese sobre los judíos empujó hace años a Eastman a suponer que Comodiano hubiese utilizado como fuente primordial para su particular visión de los acontecimientos apocalípticos la *1 Clemente* por encima de los relatos apócrifos sobre la vida, predicación y martirio de los apóstoles fundadores de la comunidad cristiana de Roma y, por supuesto, ilustres y famosos mártires de la persecución de Nerón (vv. 849-851; Clemente de Roma, 1 Corintios, 5-6; cf. Eastman, 2013, p. 42). Un aspecto primordial presente en la narración de los acontecimientos históricos sobre la represión neroniana, desde Tertuliano de Cartago hasta Paulo Orosio, así como en los conocidos como *Hechos apócrifos de los apóstoles* (Tertuliano de Cartago, *De Scorpiace*, XV, 3; Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica*, II, 25, 1-8; Lactancio, *De mortibus persecutorum*, 2, 6; Sulpicio Severo, *Chronicorum libri duo*, II, 29, 3-4; Paulo Orosio, *Historiae adversus paganos*, VII, 7, 10; Cuesta Fernández, 2012, p. 374; Id., 2013, pp. 498-499; pp. 499-504).

Una teoría que bien permitiría explicar el fenómeno ideológico y literario gestado e impulsado por Comodiano fundamentado en la transformación de Nerón en el igual o semejante al Anticristo, lo cual radicaría en el uso del concepto teológico de recapitulación, desarrollado por Ireneo de Lyon. Dicha idea consiste básicamente en que “lo que sucedió al comienzo de la existencia también tendría lugar con la llegada del fin de todo lo creado” (Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III, 18, 1). Prestando cuidadosa atención a los argumentos empleados por Malik, si Nerón fue para el primer cristianismo el primer perseguidor podría entonces calificarse o considerarse como “acertada” la

hipótesis o teoría según la cual el susodicho concepto teológico pudo haber desempeñado un rol trascendental para conducir a muchos autores patristicos a otorgar al emperador el papel del último y definitivo represor de los cristianos, no siendo un problema para la historiografía sostener la hipótesis versada en la teoría teológica de la recapitulación y en la notable influencia que este concepto ejerciera durante cerca de doscientos años (concretamente desde mediados del siglo III hasta la primera mitad del V). Especialmente en la tercera centuria cuando a partir de los escritos tanto de Comodiano como de Victorino de Petovio (como podrá verse a continuación) asomó por primera vez la idea de una asociación explícita y manifiesta entre Nerón y el Anticristo a partir de una identificación del primero con respecto al segundo para que después pudiera desarrollarse el concepto de que el último de los Julio-Claudios (y el primer emperador en emprender acciones persecutorias contra el cristianismo) pudiese erigirse en una especie de Anticristo así como en el último perseguidor o incluso en su precursor o predecesor (Malik, 2012, p. 172).

Hasta Victorino de Petovio y su famosa exégesis sobre el *Apocalipsis de Juan* en latín (como podrá verse en el siguiente epígrafe) el nombre de Nerón estuvo ausente de las primigenias interpretaciones patristicas sobre el último libro del Nuevo Testamento. La ausencia es notable especialmente en el *Adversus haereses* de Ireneo de Lyon, obra en la que (tal y como se ha explicado al comienzo de la presente investigación) trató de averiguar el significado del Número o Marca de la Bestia del Mar: el 666 (*Apocalipsis* 13, 18; Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, V, 30, 1). Sin embargo, el único dato “histórico” que incluyó en su tratado referente al libro neotestamentario fue su convicción en emplazarlo cronológicamente en el ocaso del reinado de Domiciano (Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, V, 30, 3). El primer testimonio escrito, perteneciente al primer cristianismo pero sobre todo pionero en proporcionar un cálculo matemático sobre el número de la Bestia y relacionarlo con el nombre de Nerón, se encuentra en el *Liber genealogus*. Un texto anónimo aunque de procedencia donatista datado en la primera mitad del siglo V (Gumerlock, 2006, p. 350).

Doscientos cincuenta años antes, y de forma aparente, el célebre obispo y teólogo de Lyon no debió acceder o bien poseer conocimiento alguno de sus contemporáneos cristianos sobre la asociación entre el número de la Bestia con Nerón. Gregory K. Beale sostuvo que a pesar de que Ireneo contemplase varios nombres con los que poder vincular el número de la bestia, el famoso escrito del teólogo residente en la Galia revelaría que no contempló la posibilidad de que la Bestia del Mar pudiese ser identificada con Nerón. Por lo tanto, para el investigador bíblico, la hipótesis más acertada sería la de que habría descartado la posibilidad de que la monstruosa criatura, presente en el decimotercer capítulo del *Apocalipsis*, se tratara en realidad de un emperador romano (Beale, 1999, p. 20). Gentry expresó una opinión similar a la de Beale. Defendió que si el primer análisis del número de la bestia (personificado en las palabras de Ireneo de Lyon) no hizo mención alguna al nombre de Nerón como candidato idóneo es porque no habría tenido constancia

alguna de la susodicha “teoría neroniana” (Gentry, 2002, p. 44; Id., 1998, p. 203). Tal como apuntó Gumerlock, el posicionamiento de Beale y Gentry estaba supeditado al comentario bíblico del *Apocalipsis* llevado a cabo por Leon Morris en 1969. Este exegeta afirmó que “Ireneo ni siquiera incluyó a Nerón en su lista de candidatos (cuyos nombres eran *Evanthas*, *Lateinos* y *Teitan*) y mucho menos consideró dicha posibilidad como una conjetura probable” (Morris, 1969, pp. 38; 174; Gumerlock, 2006, p. 358). De hecho el autor patrístico, tras haber evaluado los tres nombres mencionados, se decantó por el de *Teitan* añadiendo un dato revelador: que en su época habría personas que habrían recurrido a una lectura “corrupta” del pasaje en cuestión (*Apocalipsis* 13, 18) en el que se podía leer 616 y no 666 (Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, V, 30, 1).

El desconocido autor, responsable de la redacción del *Liber genealogus* en el siglo V, procedió a la realización de una operación matemática en la que multiplicaba la suma de los caracteres numéricos equivalentes a las letras que conformaban la palabra latina *Antichristus* con las cuatro letras que forman el nombre de Nerón en latín (*Nero*), dándole como resultado 616 (Gumerlock, 2006, pp. 351-353). Francisc Gumerlock se apoyó en dos argumentos: Por un lado, sostuvo que el silencio de Ireneo sobre esta tardía y/o posterior interpretación (de haber existido desde hace siglos) pudo deberse al hecho de que tal nombre (el de Nerón) surgiera como consecuencia de haber consultado una “versión corrupta” del *Apocalipsis*. Por otro lado, el autor patrístico se habría mostrado reacio a aceptar que el Número o Marca de la Bestia del Mar pudiese ser interpretado como una críptica alusión a cualquiera de los emperadores romanos existentes antes o durante la época del obispo (Gumerlock, 2006, pp. 358-359).

Tonstad sustentó la hipótesis de que Ireneo debió haber tenido constancia de la información biográfica concerniente al último de los Julio-Claudios como para haber podido llegar a la reveladora conclusión de que el *Apocalipsis de Juan* se tratase, en realidad, de un escrito alegórico que hiciese alusión a un pasado marcado por la acción de Nerón contra los cristianos (Tonstad, 2008, p. 179). Sin embargo, Ireneo se habría visto empujado a descartar semejante posibilidad por las razones expuestas por Gumerlock, a pesar de que este especialista estuviese convencido de que el propósito oculto del reputado Padre de la Iglesia fuese el de insinuar que detrás de la Bestia se ocultase el emperador romano responsable en perseguir, por primera vez en su reciente historia, a los cristianos aunque recurriese a otros nombres con el fin de descubrir la identidad de la Bestia (Gumerlock, 2006, p. 359).

EL ANTICRISTO EN EL *COMMENTARIOUS IN APOCALYPSIN* DE VICTORINO DE PE-TOVIO

El *Apocalipsis de Juan* alcanzó una autoridad literaria trascendental en el siglo III, tal y como quedaría demostrado en el *Commentarius in Apocalypsin*, la primera y

más antigua exégesis o comentario bíblico del último libro del Nuevo Testamento, cuya autoría ha sido atribuida a Victorino de Petovio y cuya realización se ha situado varias décadas antes de que tuviese lugar la Gran Persecución emprendida por Diocleciano y algunos de a los tetrarcas (salvo Constancio Cloro) contra las comunidades cristianas en el Imperio romano, siendo el autor patrístico obispo de la ciudad de Petovio (Malik, 2012, p. 171; Daley, 1991, p. 65; Champlin, 2006, p. 32) y falleciendo en ella como mártir en torno a los años 303-304 (Potesta & Rizzi, 2005, p. 369; Tonstad, 2008, p. 178). El *Comentario al Apocalipsis* de Victorino de Petovio fue escrito probablemente entre los años 258-260, poco después de que la persecución de Valeriano llegase a su fin (Norelli, 1999, p. 333) o bien alrededor del año 270 (Maier, 2013, p. 392). Tampoco se ha descartado que las alusiones presentes en la exegesis bíblica a la llegada de un monarca hostil procedente de Oriente pudiesen hacer alusión a la contundente derrota y posterior secuestro de Valeriano a manos de Sapor I, pudiendo haber representado el *Comentario al Apocalipsis* una fuente importante para Comodiano, siempre y cuando el investigador se decante por defender que éste último perteneció a una época posterior más cercana a los siglos IV-V que al III (Potesta & Rizzi, 2005.1, p. 369). Recientemente, M. Frenschkowski defendió que habría sido redactado alrededor del 280, no albergando duda alguna de que supondría el primer documento patrístico a través del cual podría contemplarse, y por primera vez, la conexión entre el *Apocalipsis* joánico y la leyenda neroniana (Frenschkowski, 2015, p. 240).

De igual modo que Comodiano, Victorino de Petovio también incluyó en su exégesis al oponente, por antonomasia, del Anticristo en los tiempos apocalípticos: la figura del “profeta retornado”, encarnado en Elías cuya llegada supondría, a todos los efectos, la antesala a la “génesis” o comienzo de la era del Anticristo. El advenimiento del profeta responde a un único fin: impulsar el restablecimiento y la consolidación de las iglesias para instruir y preparar a sus miembros con el propósito de disponer a las comunidades a afrontar una persecución sin precedentes en la historia de la Iglesia: la del Anticristo (*Commentarius in Apocalypsin* VII, 1). Esta futura represión tendría una duración de 42 meses (o tres años y medio) teniendo lugar en ese período tanto el ataque como el tiránico gobierno sobre la ciudad santa. A raíz de la duración de la persecución del Anticristo Victorino trajo a colación la cuestión de la aparición y actividad de los dos testigos, que bien podrían ser Elías y Eliseo o Elías y Moisés. No obstante, no debe desdeñarse el siguiente argumento, necesario para continuar con la explicación: tanto Eliseo como Moisés no se ajustarían ni al perfil ni mucho menos a los hechos protagonizados y especialmente tampoco al destino experimentado por Elías. En el Antiguo Testamento, el célebre profeta no murió por causas naturales ni fue asesinado por sus enemigos sino que ascendió a los cielos subido a un carro de fuego (2 Reyes 2, pp. 1-15). Victorino sostuvo que uno de los posibles profetas podría tratarse, en realidad, de Jeremías (*Commentarius in Apocalypsin* XI, 3). Independientemente de cuál sea la verdadera identidad de los testigos, al catalogarlos como “profetas” el exegeta estaría

indicando que desempeñarían semejante rol o bien que podrían tratarse en realidad de dos autores del Antiguo Testamento, tratándolos como dos hombres que a la fuerza y necesariamente debían regresar y no precisamente de la muerte, de ahí que el autor cristiano defendiese que uno sea, a la fuerza, Elías y el otro cabría la posibilidad de que pudiera identificarse con Jeremías, descartándose a Eliseo y/o a Moisés (Norelli, 1999, p. 334).

Prosiguiendo con la exégesis del obispo y mártir, los dos testigos serían asesinados por el Anticristo, a quien Victorino identificó con la Bestia procedente del abismo (*Apocalipsis* 11, 7; *Commentarius in Apocalypsin* XI, 4). En definitiva, el Anticristo sería un hombre que estaría al frente del “reino de los reinos” y que, en una vida anterior, fue emperador de Roma. No se trataría de un argumento novedoso o innovador. De hecho, recurrió a él apoyándose en el testimonio literario de Pablo de Tarso procedente de la segunda de las epístolas dirigida a los cristianos residentes en Tesalónica (2 *Tesalonicenses* 2, 7). Para Victorino de Petovio sería este el versículo responsable en desvelar la verdadera identidad del Anticristo. Siguiendo la estela trazada por Comodiano, Victorino afirmó que el *Apocalipsis* habría permitido descubrir a sus lectores que los profetas (enviados por Dios en los tiempos finales a la ciudad santa) acabarían siendo asesinados por el Anticristo, resucitando al cuarto día y no al tercer con el propósito de que los dos testigos no puedan ser equiparados completamente a Cristo (*Commentarius in Apocalypsin* XI, 5).

En cuanto al momento temporal en el que tendría lugar la llegada del Anticristo, Victorino de Petovio explicó, mediante el análisis exegético del capítulo duodécimo del *Apocalipsis* joánico, que acontecería dicho advenimiento a raíz o como consecuencia de la expulsión del Dragón Rojo del Cielo al mundo terrenal, teniendo muy presente que antes de que tuviese lugar la venida del Anticristo previamente debía producirse la aparición y la predicación del profeta arrebatado a los cielos hace siglos y retornado con motivo de la llegada de los tiempos finales. Es decir, del advenimiento de Elías, quien personificaría o encarnaría a los tiempos pacíficos, cuya predicación tendría una duración de tres años y seis meses, sucediéndola el acontecimiento de la aparición del Anticristo, acudiendo Victorino nuevamente al capítulo segundo de la segunda epístola paulina (la dirigida a los cristianos de Tesalónica) para reforzar su argumentación (*Commentarius in Apocalypsin* XII, 6; *Apocalipsis* 12, 7-9; 2 *Tesalonicenses* 2, 3-4).

Es en la exégesis, correspondiente a los capítulos decimotercero y decimoséptimo del *Apocalipsis*, en donde se localiza una sección en la que es viable la localización de elementos paralelos o semejantes al conjunto de ideas presentes en el *Carmen apologeticum* de Comodiano y, en concreto, a su particular exposición sobre el Anticristo. Inicia el comentario bíblico explicando que la Bestia del Mar personificaría el reino del Anticristo, cuyo establecimiento tendría lugar sería con posterioridad tanto a la llegada como a la predicación del profeta Elías (*Commentarius in Apocalypsin* XIII&XVII, 1). No obstante,

y a diferencia de autores patrísticos ya estudiados como Hipólito de Roma, Victorino no argumentó que el comienzo de la soberanía del Anticristo acarrearía la caída y completa desaparición del Imperio romano, porque no es posible hallar en su exégesis palabras, términos o ideas que indiquen que su doctrina o pensamiento escatológico estuviese mucho más próximo a asegurar que Roma sucumbiría al hacer acto de presencia el mismísimo Anticristo. Sin embargo, otorgó al aún vigente Imperio romano una fuerza perniciosa y negativa debido a las persecuciones emprendidas por Roma y por sus representantes contra los cristianos, por encima de cualquier otro logro o éxito alcanzado por el estado romano que pareciera reprochable o discutible a ojos de Victorino (Norelli, 1999, p. 337). La interpretación simbólica del Imperio romano como reino del Anticristo constituiría un elemento cronológico que empujaría a deducir que no habría pasado demasiado tiempo desde que Decio y Valeriano desencadenasen sus respectivas persecuciones contra los cristianos. De ahí que podría deducirse que Victorino hiciera recaer la responsabilidad del conjunto de represiones anticristianas acaecidas al Anticristo pero también a la autoridad política del Imperio romano que no estaría representada por la figura del emperador sino por el Senado, mostrándose incapaz el autor cristiano de discernir entre Imperio y Roma como ciudad (Norelli, 1999, p. 337).

Las siete cabezas de la Bestia del Mar fueron interpretadas por Victorino como siete colinas (sin duda, una representación simbólica de la capital imperial) pero también como siete reyes, de los cuales aclaró que cinco han desaparecido. Que uno, el sexto, estaría reinando coincidiendo con la redacción del *Apocalipsis* y, por otro lado, el séptimo rey no habría hecho acto de presencia y cuando se produjera dicha aparición, permanecería al frente del Imperio romano durante un breve período de tiempo. Por último, la bestia sería uno de los siete reyes anteriores y a la vez el octavo (*Apocalipsis* 17, 9-10. 11; XIII/XVII, 2). A la hora de relacionar los siete reyes con siete emperadores romanos, Victorino de Petovio dejó muy claro su posicionamiento: no debía obviarse la época histórica en la que se escribió el último libro del Nuevo Testamento. Por lo tanto, situó la composición del apocalipsis joánico en el reinado de Domiciano y, a partir de ahí, procedió a la elaboración de un análisis cronológico de los emperadores romanos existentes con anterioridad al último miembro representante de la dinastía imperial Flavia: 1) Tito, Vespasiano, Vitelio, Otón y Galba (los cinco reyes/emperadores que ya no están); 2) Domiciano (el sexto); 3) Nerva (el que está aún por llegar); 4) Nerón (la Bestia, uno de los siete y que ocuparía la octava posición) (*Commentarius in Apocalypsin* XIII/XVII, 2).

El capítulo tercero (correspondiente a la exégesis conjunta de los capítulos decimotercer y decimoséptimo) comprende el comentario del versículo tercero del capítulo decimotercero que trata sobre la herida grave que afecta a una de las siete cabezas de la Bestia del Mar, de la que acaba por recobrase. Apoyándose en información que califica como “histórica”, defendió Victorino que dicho versículo bíblico haría alusión al suicidio de Nerón. Para el autor patrístico, el último representante de la dinastía Julio- Claudia se habría visto obligado a quitarse la vida como consecuencia de la presión ejercida por

los miembros del Senado. En definitiva, constituye uno de los textos claves en el estudio del *Nero redivivus* por aparecer en las obras de los autores cristianos posteriores como piedra angular de las distintas versiones cristianas del mito neroniano así como en el caso de Sulpicio Severo o de otros representantes de la patrística latina y de obras cuya autoría es anónima, como en el caso del *Liber genealogus* (Sulpicio Severo, *Chronicorum Libri Duo*, II, 29, 5; Gumerlock, 2006, p. 354). A pesar de situar el *Apocalipsis* durante el mandato del último de los Flavios, Victorino de Petovio no contempló la posibilidad de que Domiciano fuese visto en su época ni tampoco interpretada su presencia entre los hombres (ni siquiera sus acciones despóticas y crueles con sus súbditos) hasta el punto de que sus coetáneos y las generaciones venideras vieran en el emperador a un “Nerón revivido” (Frenschkowski, 2015, p. 240).

Victorino no interrumpió su discurso teológico y llegó a afirmar que Nerón sería resucitado por voluntad de Dios para ser enviado y convertido después en un soberano digno y merecedor del cariño y la lealtad de los enemigos del cristianismo: los judíos y los paganos (en clara consonancia con lo establecido por Comodiano en el *Carmen apologeticum*). La aparición en público del “Nerón resucitado” estaría encaminada a ser presentado como un Cristo, es decir, como el verdadero, auténtico, legítimo y apropiado mesías para los judíos así como el soberano idóneo y adecuado para los súbditos fieles e incondicionales de los gobernantes que se comportan como acérrimos perseguidores de los seguidores de Jesús de Nazaret. Pero, de forma opuesta a la ideología apocalíptica desplegada por Comodiano en la obra cuyo título se ha mencionado, Nerón no volvería a la vida con la intención de reaparecer y asumir la misma identidad e idéntica apariencia física que tuvo en su anterior vida, es decir, cuando estuvo al frente del Imperio romano entre los años 54 y 68 d.C. tras suceder a Claudio. Tendría otro nombre y adoptaría otro aspecto para que, de este modo, pudiese ser visto y aceptado como el Mesías y salvador para judíos y perseguidores, renunciando a llamarse Nerón y actuando de una manera relativamente diferente a la de su vida anterior. Victorino se inspiró tanto en *Apocalipsis* 13, 3 como en *Daniel* y así le fue posible demostrar que su particular “*Nero redivivus*” (o, dicho de otro modo, la versión cristiana de la leyenda neroniana surgida a partir del texto analizado) debía cumplir con dos condiciones básicas para comportarse como una seria amenaza para los cristianos, como un auténtico Anticristo y como un soberano y un salvador para judíos y paganos: debía erigirse como emblema o estandarte del pueblo que durante generaciones había practicado y mantenido vivo el rito de la circuncisión (*Daniel* 11, 37). Sobre la suerte experimentada por los santos (cristianos) a raíz del dominado del Anticristo, estos son obligados por “Nerón-Anticristo” a ser circuncidados en primer lugar. En segundo lugar, el “Nerón-Anticristo” les exige como trascendental e indispensable requisito, con el que puedan demostrar su lealtad hacia él, a que asimilen como suya una fe que les fuerce a reconocer al emperador como el verdadero y legítimo Cristo, abjurando de forma automática de sus convicciones religiosas anteriores (Maier, 2013, 192).

En el *Commentarius in Apocalypsin* de Victorino de Petovio, la continuidad entre Imperio romano y reino del Anticristo parece deducirse del hecho de que para el exegeta la reencarnación de un emperador romano requiriese de un absoluto y completo cambio radical tanto del físico como de la identidad. El soberano escogido por el autor patrístico no sería otro que el emperador Nerón (Norelli, 1999, p. 341). Por lo tanto, el Anticristo, para Victorino, surgiría a partir de un emperador romano procedente de un pasado histórico mal visto por paganos y cristianos y que, a pesar de modificar su apariencia y suplantar su identidad por otra que le permitiese “pasar desapercibido” ante judíos y paganos, conservaría en su interior el espíritu maligno del soberano señalado, desde los tiempos turbulentos de Tertuliano de Cartago, como el primer perseguidor de la Iglesia primitiva y el brazo ejecutor de los apóstoles Pedro y Pablo.

REFLEXIONES FINALES

Tras haber analizado las doctrinas de Comodiano y Victorino de Petovio sobre el Anticristo, puede llegarse a una primera y trascendental conclusión: en los escritos de ambos autores patrísticos pueden localizarse tanto semejanzas como diferencias. Las semejanzas consistirían en que ambos habrían hecho uso de un material bíblico idéntico; de los mismos personajes procedentes de la cultura y religión judeocristiana así como de los elementos más representativos del devenir histórico próximo a la época de ambos autores cristianos. Por el contrario, hay entre los dos diferencias relacionadas con la concepción distinta que cada uno posee en torno al Anticristo. En el caso de Comodiano, y dependiendo de la obra consultada, debe hablarse de uno solo (*Instrucciones*) o bien de dos (*Carmen apologeticum*). En este último caso, uno dirigido a los cristianos y otro a los judíos. Comodiano y Victorino de Petovio poseen planteamientos divergentes también en lo referente al tema de la llegada de Elías. Una opción estaría representada por la visión personal de los acontecimientos apocalípticos expresada por Comodiano y la otra, evidentemente, por la de Victorino. En el caso del primero, la venida de Elías tendría lugar después de la llegada del Anticristo destinado para tormento de los cristianos (el *Nero redivivus*). En el caso del segundo, antes.

Una idea en común es el recurso a Nerón a modo de personaje apocalíptico, caracterizado como Anticristo como consecuencia del recuerdo que dejó en romanos y cristianos (especialmente a estos últimos). A partir de las investigaciones llevadas a cabo por los especialistas a lo largo del siglo XX y a comienzos del presente, podría llegar a deducirse que ambos autores cristianos personificarían dos fuentes de información, procedentes de la literatura patrística latina y datables en los años centrales del siglo III, vitales, fundamentales pero sobre todo imprescindibles en el estudio del *Nero redivivus* ya que marcarían la frontera o los límites entre las presumibles y teóricas creencias neronianas anteriores y las distintas versiones sobre el regreso de Nerón incluidas en las obras de varios Padres de la Iglesia representativos de los siglos IV y V, como Lactancio,

Sulpicio Severo o Agustín de Hipona (*De civitate Dei* XX, 19, 3). A partir del siglo III, las creencias surgidas en torno al regreso de Nerón y a su vinculación, conexión, identificación o asociación con el Anticristo se reducirían a dos tendencias: la primera, representada por los textos de aquellas personalidades de la patrística que contemplasen que tales ideas pudieran llegar a hacerse realidad. Por otro lado, la segunda, encarnada en los escritos de aquellos autores, Padres de la Iglesia en definitiva, que rechazaran que tales creencias puedan ser calificadas o catalogadas como verosímiles o veraces (Champlin, 2006, p. 31).

En los ya mencionados Lactancio y Sulpicio Severo, con respecto al *Nero redivivus*, puede hablarse de un proceso simultáneo de “continuidad y ruptura” con respecto a los planteamientos apocalípticos desarrollados por Comodiano y Victorino de Petovio en la literatura cristiana latina del siglo IV al V. Ambos distinguen entre Nerón, por un lado (y no solo como personaje histórico denostado y responsable de una mala época para el devenir histórico del cristianismo primitivo, como lo fue la primera persecución) sino también como último perseguidor y precursor del Anticristo, sujeto éste totalmente independiente al emperador romano. La gran novedad ideológica residiría en que, a la hora de informar sobre la concepción ideológica de Nerón desde una perspectiva claramente apocalíptica, ninguno de los dos llegaron a identificarlo como el Anticristo propiamente dicho sino más bien lo consideraron, o informaron de que hubo muchos que pensaron en él como el hombre que vendría antes del Enemigo Final (Lactancio, *De mortibus persecutorum*, 2, 7-9; Sulpicio Severo, *Chronicorum Libri Duo*, 28, 1; 29, 5-6).

Sin embargo, no están convencidos completamente de la información que transmiten en sus respectivas obras. Si bien es cierto que Lactancio la desmiente completamente (de aceptarla pondría en entredicho el planteamiento histórico-providencialista que desarrolló a lo largo y ancho de su *De mortibus persecutorum*) mientras que Sulpicio Severo se mostró ambiguo. No rechazó ni tampoco aceptó que un emperador, fallecido hace siglos, fuera a regresar antes del Anticristo. De hecho, el autor patrístico mencionó la creencia de que el último emperador de los Julio-Claudios aparecería como el soberano que se comportaría como el último de los perseguidores y en el precursor del Anticristo (Sulpicio Severo, *Chronicorum Libri Duo*, II, 28, 1; 29, 5-6). Diversas expresiones que pueden ser fácilmente localizables en el texto original (“*necio an*”; *opinionem multorum receptum sit*” y “*unde creditur*”) han empujado a un investigador de la talla de Jos Vaesen a sostener la hipótesis de que conscientemente el propósito de Sulpicio no habría sido otro que el de evitar adoptar un posicionamiento claro con respecto a la creencia mencionada (Vaesen, 1988, p. 59). Fragmentos que, por otro lado, bien podrían ser la evidencia escrita de la intención del propio Sulpicio en alejarse o distanciarse de la información transmitida por Lactancio porque el tono empleado por el primero es evidentemente diferente al segundo (Van Andel, 1976, pp. 121-122; Vaesen, 1988, pp. 59-60). A comienzos del siglo XX, J. Martin sostuvo que las palabras empleadas en el análisis crítico de la particular versión del *Nero redivivus*, que incluyó al comienzo de su opúsculo dedicado al trágico y fatal destino de los emperadores perseguidores,

(“Unde illum [=Neronem] quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum”) constituirían una contundente y abierta reacción manifiesta a las ideas contenidas en el *Carmen apologeticum* de Comodiano (Lactancio, *De mortibus persecutorum*, 2, 7; Martin, 1913, pp. 127-128; Van Andel, 1976, pp. 121-122; Vaesen, 1988, p. 61).

Por otro lado, Sulpicio Severo se preocupó en conservar por escrito, en otra de sus obras (los *Diálogos*), el testimonio sobre el fin del mundo comunicado en primer lugar por Martín de Tours a Galo, uno de sus discípulos y más allegados, para ser más tarde conocido por el hagiógrafo del célebre santo (Sulpicio Severo, *Dialogi*, II, 14, 1-5). Es en este pasaje donde mejor pueden apreciarse los puntos en común y los elementos discordantes con respecto al pensamiento apocalíptico (con protagonismo de Nerón incluido) de Comodiano y Victorino, entre los cuales deben destacarse los siguientes:

1. Dos individuos que actúan como Anticristos: Nerón por un lado en Occidente y el Anticristo propiamente dicho en Oriente. Sin embargo, no es menos cierto que en otra de sus obras (las *Instrucciones*), en donde precisamente Comodiano llevó a cabo una breve descripción sobre el fin del mundo, retrató al Anticristo como un “Nerón regresado del infierno” (*Nero de inferno levatus*) (Comodiano, *Carmen apologeticum*, 829-830; 892; *Instrucciones* I, 41; Sulpicio Severo, *Dialogi*, II, 14, pp. 1-3). En cambio, para Victorino de Petovio, Nerón y el Anticristo serían la misma persona, rechazando los postulados ideológicos favorables a proceder a una distinción entre el emperador perseguidor de los cristianos y el Enemigo final para estos últimos (Victorino de Petovio, *Commentarius in Apocalypsin*, XIII/XVII, 3).

2. El tema sobre la sumisión de “diez reyes”, un recurso procedente de la literatura bíblica canónica y en concreto de los libros de *Daniel* y el *Apocalipsis* (*Daniel* 17, p. 24; *Apocalipsis* 17, p. 12; Sulpicio Severo, *Dialogi*, II, 14, 1). Sulpicio Severo atribuyó a Martín de Tours la creencia de que la reaparición de Nerón en la mitad occidental del Imperio romano traería consigo la subordinación de diez soberanos residentes en el amplio territorio que comprendería las provincias de Hispania, Galia, Britania, Italia y parte del norte de África. Por su parte, Comodiano manifestó que sería el Anticristo “enviado para los judíos” (y no Nerón) el responsable de subyugar no a diez sino a tres monarcas (Comodiano, *Carmen apologeticum*, 871; 910-926). Lactancio y Victorino de Petovio atribuirían al Anticristo propiamente dicho la sumisión de los diez reyes y no a un precursor o predecesor de éste último encarnado en la figura de un Nerón “revivido” o “retornado” (Lactancio, *Divinarum Institutionum*, VII, 15, 19-16, 3; Victorino de Petovio, *Commentarius in Apocalypsin*, XIII/XVII, 2). No obstante, la doctrina escatológica sobre la futura caída y fragmentación del Imperio romano en varios reinos independientes, como acontecimiento previo a la aparición y reinado del Anticristo, se remontaría (tal y como se ha podido explicar al inicio de la presente investigación) a autores de la talla de Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma, sin descuidar a Tertuliano de Cartago quien, al tratar sobre la caída del Imperio y por la que argumentó que los cristianos, a pesar de las persecuciones,

se dedicaban a orar para que semejante acontecimiento no llegara a producirse, tendría lugar el fin del mundo y, por consiguiente, el advenimiento del Anticristo (Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, V, 25, 3; Hipólito de Roma, *De antichristo* 25-27; Tertuliano de Cartago, *Apologeticum*, 32, 1; *Scorpiace* 2, *De resurrectione carnis*, 24).

3. La imposición, por parte de Nerón y del Anticristo, de la idolatría y de la circuncisión (Sulpicio Severo, *Dialogi*, II, 14, 1. 3). Comodiano atribuyó la primera de las medidas a Nerón (como “Anticristo” enviado a los cristianos) (Comodiano, *Carmen apologeticum*, 867-868). La segunda fue asignada por Victorino de Petovio a su particular Anticristo el cual, como ya se ha explicado, albergaría en su interior el espíritu del considerado por la tradición patrística como el primer emperador perseguidor de los cristianos, aunque presentase una apariencia física y una identidad completamente distintas a las del último representante de la dinastía Julio-Claudia (Victorino de Petovio, *Comentario al Apocalipsis*, XIII/XVII, 3). Como ya se apuntó en un estudio anterior, cabría la posibilidad de que la persecución “escatológica” o “apocalíptica” emprendida por el reaparecido emperador Nerón no podría vincularse, de ninguna manera, con la represión histórica, sino que, por el contrario, la concepción ideológica de la misma habría sido posible a partir de un remedo o reutilización por medio de un proceso ideológico a partir de la interpretación y la inspiración de varios pasajes procedentes no solo del *Apocalipsis* de Juan sino también de *Daniel*. El particular *Nero redivivus* de Martín de Tours, piedra angular de su “apocalipsis”, habría surgido a partir de la trascendencia histórica de un personaje denostado para el judaísmo: Antíoco IV Epifanes. Del mismo modo que el monarca helenístico, según puede leerse en los dos libros de los *Macabeos*, obligó a los judíos a que abjurasen de sus ancestrales creencias y abrazasen las costumbres helenísticas Nerón obligaría a los habitantes del Imperio romano de Occidente a renegar del cristianismo y a que aceptasen, por medio de una incómoda imposición, una entrega incondicional al culto de los ídolos, siendo el emperador concebido como un “*Antiochus redivivus*” (Cuesta Fernández, 2012, pp. 374-375).

4. La buena acogida entre los judíos y la reconstrucción del Templo de Jerusalén, dos acontecimientos que para Martín de Tours tendrían como principal protagonista al Anticristo y no a su particular, exclusivo y característico *Nero redivivus* (Sulpicio Severo, *Dialogi*, II, 14, 2-3). Con respecto a la primera de las dos ideas, el Anticristo concebido ideológicamente como el perfecto e idóneo “Cristo” y/o Mesías para los judíos es un concepto localizable e igualmente sostenido tanto por Comodiano como por Victorino de Petovio. Con respecto al primero de los autores cristianos analizados en la presente comunicación, tanto en su *Carmen apologeticum* como en sus *Instruktionen* manifestó su convencimiento de que el Anticristo se presentaría públicamente ante los judíos y en Jerusalén (Comodiano, *Carmen apologeticum*, 927-933; *Instruktionen*, I, 41, 13-19). En lo concerniente al primer exegeta latino en comentar el último libro del Nuevo Testamento, argumentó también un vínculo similar (Victorino de Petovio, *Commentarius in Apocalypsin*, XIII/XVII, 3-4). Sin embargo, ninguno de los dos apuntó que el adversario

escatológico, temido y a la vez esperado con resignación por los cristianos, fuese el artífice en la reconstrucción del Templo, un concepto presentado por Hipólito de Roma.

5. Por último, la muerte de Nerón a manos del Anticristo procedente de Oriente. Una creencia compartida tanto por Comodiano como por Martín de Tours (y, por consiguiente, sostenida también por Sulpicio Severo) (Comodiano, *Carmen apologeticum*, 910-912; Sulpicio Severo, *Dialogi*, II, 14, 4). Versiones semejantes del acontecimiento en sí se hallan en los escritos de Lactancio y de Julio Hilariano aunque con ligeras y evidentes diferencias. El primero sostuvo que el segundo Anticristo en hacer acto de presencia mataría al primero, al que no identificó ni le puso por nombre Nerón (Lactancio, *Divinarum Institutionum*, VII, 17, 2). Por otro lado, en torno al segundo (inspirándose en el versículo segundo correspondiente al capítulo decimotercero del *Apocalipsis*) Julio defendió que el “precursor” transmitiría el poder pacíficamente al Anticristo (Julio Hilariano, *Chronologia*, XVII; Vaesen, 1988, p. 66).

BIBLIOGRAFÍA

- BALDWIN, B. (1989), Some Aspects of Commodian. Illinois Classical Studies. 14. 1/2, pp. 331-346.
- BAUCKHAM, R. (1993), *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T&T Clark.
- BEALE, G.K. (1999), *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- BROWN, R. E. (1970), *The Epistles of John*. New York: Doubleday.
- CERRATO, J. A. (2002), *Hippolytus between East and West: the commentaries and the provenance of the corpus*. Oxford: Oxford University Press.
- CHAMPLIN, E. (2006), *Nerón*. Madrid: Turner. Fondo de Cultura Económica.
- CUESTA FERNÁNDEZ, J. (2012), El *Apocalipsis* de Martín de Tours. Nerón y el Anticristo como protagonistas del fin del mundo. En Carbo García, J.R. (Coord.), *El final de los tiempos. Perspectivas religiosas de la catástrofe en la antigüedad* (pp. 363-380), Hueva: Universidad de Huelva Publicaciones.
- (2013), La persecución neroniana y el martirio de Pedro y Pablo en los *Acta Apocrypha*. En Bravo Castañeda, G. y González Salinero, R. (Coords.), *Formas de morir y formas de matar en la Antigüedad romana* (pp. 497-508). Madrid: Signifer.
- DALEY, B.E., SJ. (1991), *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999), Apocalypticism in Early Christian Theology. En McGinn, B. (ed.), *Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol. 2: *Apocalypticism in Western History and Culture* (pp. 3-47). New York: Continuum Publishing Company.
- DUNBAR, D.G. (1983), The Delay of the Parousia in Hippolytus. *Vigiliae*

- Christianae*. 37. 4. pp. 313-327
- EASTMAN, D.L. (2013), Jealousy, Internal Strife, and the Deaths of Peter and Paul: A Reassessment of 1 Clement. *Zeitschrift für antikes Christentum*. 18 (1), pp. 34-53.
- FRENSCHKOWSKI, M. (2015), *Nero redivivus* as a Subject of Early Christian Arcane Teaching. En Labahn, M. & Lehtipuu, O. (eds.), *People under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Power Empire* (pp. 236-245). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- FUENTES HINOJO, P. (2009), La caída de Roma: imaginación apocalíptica e ideologías de poder en la tradición cristiana antigua (siglos II al V). *Studia historica. Historia antigua*. 27, pp. 73-102.
- GAGÉ, J. (1961), Commodien et le moment millénariste du IIIe siècle 258-262 ap. J.-C. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. 41, pp. 355-378.
- GENTRY, K. (1998), *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation*. Powder Springs (Georgia): American Vision.
- (2002), *The Beast of Revelation*. Powder Springs (Georgia): American Vision.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), *Sinagogae Iudeorum, fontes persecutionum?* Il supposto intervento degli ebrei nelle persecuzioni anticristiane durante l'Impero Romano. *Vetera Christianorum*. 43, pp. 93-104.
- GUMERLOCK, F. (2006), NERO ANTICHRIST: Patristic Evidence of the Use of Nero's name in Calculating the Number of the Beast (Rev 13: 18). *Westminster Seminary Journal*. 68, pp. 347-360.
- HILL, C. E. (1995), Antichrist from the tribe of Dan. *The Journal of Theological Studies*. 46.1, pp. 99-117.
- LAWRENCE, J.M. (1978), Nero redivivus. *Fides et Historia*. 11.1. 54-66.
- LOREIN, G.W. (2003), The Antichrist in the Fathers and their Exegetical Basis. *Sacris Erudiri*, 52, pp. 5-60.
- MAIER, H.O. (2013), Nero in Jewish and Christian Tradition from the First Century to the Reformation. En Buckley, E. & Dinter, M. (eds.), *A Companion to the Neronian Age* (pp. 385-404) Chichester: Wiley-Blackwell.
- MALIK, S. (2012), Ultimate Corruption Manifest: Nero as the Antichrist in Late Antiquity. *Acta Classica Supplementum*. IV. 169-186.
- MARTIN, J. (1913), *Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians*. Leipzig: A.Pries.
- MCGINN, B. (1994), *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*. Barcelona: Paidós.
- MORESCHINI, C., NORELLI, E. (2005), *Early Christian Greek and Latin Literature: A Literary History*. (trans. M.J. O'Connell). vol.1. Peabody:

Hendrickson Publishers, Inc.

- MORRIS, L. (1969), *The Revelation of St. John*. Grand Rapids: Eerdmans.
- NORELLI, E. (1999), Profezia e politica nella ricezione antica dell'Apocalisse: Ippolito e Vittorino di Petovio. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*. 25. pp. 315- 346.
- (2013), Da dove emerge l'Anticristo? Riesame dell'ἀντίχριστος nelle Lettere di Giovanni. En D'Anna, A. & Valeriani, E. (éd.), *L'ultimo nemico di Dio. Il ruolo dell'Anticristo nel cristianesimo antico e tardoantico* (pp. 15-46). Bologna: Edizioni Dehoniane.
- POINSOTTE, J.M. (1999), Un Nero redivivus chez un poète apocalyptique du IIIe siècle Commodien. En Croisille, J.-M., Martin, R. et Perrin, Y. (edd.), *Neronia V: histoire et légende* (pp. 201-213). Bruxelles: Latomus.
- POTESTÀ, G.L., RIZZI, M. (2005), *L'Anticristo. Il nemico dei tempi finali*. Vol. 1, Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- SORDI, M. (1962-1963), Dionigi d'Alessandria, Commodiano ed alcuni problema della storia del III sec. *Rendiconti della Pontificia Accademia Archeologica*. 35. pp. 123-146.
- TONSTAD, S. (2008), Appraising the Myth of Nero redivivus in the Interpretation of Revelation. *Andrews University Seminary Studies*. 46. 175-199.
- VAESEN, J. (1988), Sulpice Sévère et la fin des temps. En Verbeke, W., Verhelst, D. & Welkenhuysen, A. (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (pp. 49-70) Leuven: Leuven University Press.
- VAN ANDEL, G.K. (1976), *The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus*. Amsterdam: Gieben.

JUICIOS PARA UNA NUEVA ERA. LAS VALORACIONES DE OROSIO SOBRE LOS EMPERADORES PERSEGUIDORES DE LOS CRISTIANOS.

Antonio José Meseguer Gil
Universidad de Murcia

RESUMEN

Paulo Orosio es uno de los muchos historiadores que se lanzaron a reescribir la crónica del mundo desde una óptica cristiana en la Antigüedad Tardía, bajo la influencia de Agustín de Hipona. Estudiamos algunas de las claves de su interpretación de la historia mediante el análisis de las descripciones y juicios subjetivos a los que son sometidos distintos emperadores y dirigentes romanos en la obra *Historiae aduersus paganos*. Se tratan tópicos historiográficos como el juicio de Dios a modo de categoría histórica o la elaboración teológica de contenidos históricos como son las persecuciones religiosas, la guerra, la dinámica dinástica o la propia muerte. Llegamos así a establecer una base interpretativa en la que, a través de estos retratos imperiales, ponderamos la importancia que tienen distintos factores ideológicos en la obra de Orosio.

Palabras clave: Filosofía, Cristianismo, Literatura clásica, Historiografía, Teología.

ABSTRACT

Paulus Oroisus was one of the many historians which started rewriting world's History from a Christian view in Late Antiquity, under the influence of Augustine of Hippo. We study some of the keys to interpretation of History through the analysis of the descriptions and subjective judgements on several Roman emperors and rules in the work *Historiae aduersus paganos*. Those are historiographic topics like the “judgement of God as an historical category” or the theological interpretation of contents such as religious prosecutions, war, dynastic politics or death itself. Using these “imperial portraits” we get to stablish an interpretative basis with which we consider the relevance those several ideological factors have in Orosius' work.

Key Words: Philosophy, Christianity, Classical Literature, Historiography, Theology.

INTRODUCCIÓN

Paulo Orosio confeccionó a mediados de la segunda década del siglo V (Martínez Cavero, 2002, pp. 49-56), bajo la tutela del obispo Agustín de Hipona, una *Historiae aduersus paganos* en siete libros¹. Como su propio título indica, es una historia religiosa, una crónica guiada por la apologética y con la función de resaltar la importancia histórica, ya no del cristianismo en sí, sino de la mano de Dios en el devenir de los distintos pueblos que Orosio incluye en su obra; una interpretación con pretensiones de universalidad. En esta obra de tan amplio recorrido, que va desde la Creación bíblica hasta los mismos días de Orosio, el periodo imperial romano se constituye como un eco temporal de la cristianización del mundo, incluso como lo más cercano a un camino hacia el Reino de Dios, en tanto que el Imperio Romano es el ambiente en el que se desarrolla la iglesia a principios del siglo V. En su obra, la consagración del poder unipersonal tanto en el plano político como en el espiritual (Corsini, 1968, p. 175) es una manera de entender el monoteísmo como una cuestión política, a la vez que la monarquía entra en el terreno teológico (Peterson, 1999, p. 94).

Por esto, nos hemos centrado en la relación que se hace en la obra orosiana de los emperadores romanos cuyo reinado ocurre antes de la legalización del cristianismo por parte del emperador Constantino I, desde Tiberio, para analizar la adaptación que hace del concepto de “mal emperador”. En este marco, damos por hecho que el factor determinante para la caracterización de un emperador en la obra de Orosio sería el que sea un perseguidor de los cristianos. Pero para completar esta imagen, pretendemos observar en qué *topoi* se basa Paulo Orosio para elaborar sus propios juicios sobre estos personajes históricos y establecer qué peso específico tiene cada uno de ellos en el conjunto de las valoraciones, a la hora de contrastar, refrendar o contradecir el marco epistemológico de la obra. Para ello, empezaremos tratando la cuestión troncal de las persecuciones para luego abordar las otras facetas de las interpretaciones orosianas.

LAS FUENTES DE OROSIO: HISTORIA Y APOLOGÉTICA

Para afrontar esta cuestión, es necesario hacer unos breves apuntes sobre la naturaleza de las distintas fuentes que fueron utilizadas para la confección de la obra y la importancia específica que la tradición historiográfica anterior tiene para el objeto de nuestro estudio.

Tal y como determinan distintos estudios sobre sus fuentes², aunque exista una fuente principal para cada segmento de las *Historiae*, las informaciones extraídas de esta

1. Todas las citas de la obra están extraídas de la siguiente traducción: Orosio. *Historias contra los paganos*. Edición de Eustaquio Sánchez Salor. 2 vols. Madrid: Gredos, 1982.

2. Incluidos en la más reciente edición francesa de la obra de Orosio, *cfr.* Orose. *Histoires (contre les païens)*. Edición de Marie-Pierre Arnaud-Lindet. 3 vols. París: Les Belles Lettres, 1990-

son completadas frecuentemente con textos de otros historiadores e incluso de teólogos y apologetas cristianos. A todo esto hay que añadir los propios planes generales de la obra de Orosio, que lo llevan a reinterpretar o reelaborar la información obtenida en las fuentes, no limitándose a ejercer de copista y transcriptor de las fuentes que consulta. Esta labor de reinterpretación no puede calificarse de falsificación, sino más bien de estrategia para adecuar los contenidos que relata al objetivo de las *Historiae*: escribir por primera vez una historia universal (Momigliano, 1993, p. 98) bajo un paradigma providencialista.

En este contexto, la fuente ideal para Orosio serían los brevariarios paganos, como el de Eutropio o el epítome de Justino, que ofrecen una enumeración de hechos políticos sin una interpretación ideológica muy definida, pero que arrastran parte de los juicios tradicionales de la historiografía pagana romana. Estos son una materia prima excepcional para los cristianos, que los usan como base para su reelaboración y redefinición moral de la historia (Momigliano, 1993, pp. 101 y ss.). Además de los brevariarios, Orosio usaría a otros historiadores latinos paganos, más o menos solventes, para distintas partes de su obra, como son Tito Livio, Lucio Aneo Floro o Cayo Suetonio. Sin embargo, siempre que disponga de elección optará por los ya citados brevariarios.

Entre los cristianos, sus fuentes son más escasas, pues la producción historiográfica de los mismos era muy escasa, y en ocasiones su difusión estaba restringida a ediciones en griego. Esto no representaba un problema para Agustín u Orosio en tanto que las fuentes paganas se darán como buenas cuando sean las únicas existentes. Sin embargo, hay un autor cristiano griego al que sí tuvieron acceso: Eusebio de Cesarea. La *Chronographia* de este llegaría a manos de Orosio a través de la traducción al latín realizada por Jerónimo de Estridón mucho antes de su primer contacto con el hispano. De esta heterogénea colección de materiales extraerá el presbítero hispano la materia prima de contenidos conceptuales sobre la que construir su relato, pero también parte de las valoraciones y contenidos morales, como se expone a continuación. La exposición y el análisis de las figuras imperiales se organizan en torno a las cuestiones de afinidad o desafección religiosa; de ejercicio o transmisión del poder; y de valoración personal de los individuos que detentan la dignidad imperial.

Puesto que *Historiae aduersus paganos* presenta su libro VII redactado a modo de relatos consecutivos y escasamente conectados de los reinados imperiales, se presta a ser analizada en las coordenadas del género biográfico. Por esto, nuestra revisión individualizada de la figura de los emperadores perseguidores puede complementarse con la atención al resto de características personales o de gestión política de cada emperador, de manera que podamos ponderar el peso específico que cada rasgo de la caracterización de un emperador tiene con respecto al factor principal: su estatus de perseguidor de los cristianos. O, en términos más amplios, hacer un balance entre el peso de la tradición

1991. Y también en la italiana, *cfr.* Orosio. *Le storie contro i pagani*. Edición de Adolf Lippold. 2 vols. Milán: Mondadori, 1976.

historiográfica pagana que Orosio hereda de sus fuentes y su capacidad para aplicar sus propios esquemas interpretativos de corte providencialista.

LAS PERSECUCIONES CONTRA LOS CRISTIANOS

Paulo Orosio escribe una obra histórica marcada por los signos providencialistas y por lo irreversible del lazo entre pecado y castigo (Bodelón García, 1997, pp. 59 y ss.). Es fácil percibir en su obra que las persecuciones contra los cristianos son el factor de mayor importancia a la hora de hablar de la visión que Orosio transmite sobre los distintos emperadores romanos. Desde Nerón hasta Diocleciano, Orosio cita diez persecuciones contra los cristianos que, en el capítulo 27 del libro VII pone en paralelo con las diez plagas a las que Egipto se vio sometido según el relato bíblico del Éxodo. Así, al listar cada persecución, inmediatamente se citan las consecuencias que para su artífice o para todo el Imperio tuvo el hecho de perseguir a los propagadores de la palabra de Dios³.

Esto no le es difícil en casos como Nerón, Domiciano o Maximino el Tracio, maltratados en las fuentes romanas. De hecho, solo en estos tres casos los perseguidores estarían claramente identificados en las tradiciones romana pagana y patrística como “malos emperadores” (Cuesta, 2015, p. 292). Pero, ¿qué ocurre cuando algunos de los paradigmas de virtud del gobierno romano, como Trajano, Marco Aurelio –presentes en el tópico de los “buenos emperadores” en la obra de autores como Aurelio Víctor (Canto, 2003, 307)- o Aureliano –divinizado en vida con su mujer Severina (Watson, 1999, 187)- son también enemigos de los cristianos? Son estos casos mucho más interesantes, y es en ellos cuando vemos que nociones historiográficas puede acoger, desechar o crear el presbítero hispano.

En el caso de Trajano, tras presentar una intachable trayectoria en su gobierno y guerras, Orosio se enfrenta a la realidad de que su apologética requiere no presentarlo exento de la mancha que constituye el ataque al cristianismo. Lo salda suavizando los términos, presentando la persecución como un anexo poco valorativo, a lo que se añade también un arrepentimiento posterior, por el que no llega a abandonar la persecución sino solo a suavizarla: “Cayó, es verdad, el tercero después de Nerón, en el error de perseguir a los cristianos (...)” (Oros., *Hist.* VII 12.3). Para completar esta caracterización, Orosio se toma la libertad de invertir el orden de los hechos que presenta el *Chronicon* de Eusebio de Cesarea: cuenta el incendio de la *Domus Aurea* justo después de la persecución, haciéndonos explícita la finalidad punitiva de tal acontecimiento en el relato cristiano

3. Las diez persecuciones que lista Orosio en *Historiae aduersus paganos* son las llevadas a cabo por los emperadores Nerón (VII 7.10), Domiciano (VII 10.5-6), Trajano (VII 12.3), Marco Aurelio (VII 15.4-5), Septimio Severo (VII 17.5), Maximino el Tracio (VII 19.1), Trajano Decio (VII 21.2), Valeriano (VII 22.3), Aureliano (VII 23.6) y Diocleciano (VII 25.13).

(Lippold, 1976, p. 482). Por la complicada conciliación entre las fuentes romanas y la teoría providencialista orosiana, no resulta el de Trajano un caso fácilmente interpretable.

El modelo está más elaborado a la hora de hablar del emperador Marco Aurelio, otro de los ejemplos por antonomasia de emperador respetado por la historiografía imperial. Si bien es cierto que este emprende la cuarta persecución contra los cristianos, Orosio se hace eco de los rumores incongruentes que situarían a este emperador perseguidor como reconocedor de la virtud del cristianismo: “Se dice que todavía ahora conservan muchas personas la carta del emperador Antonino, donde confiesa que la superación de aquella sed y la consecución de la victoria se debió a los soldados cristianos en su invocación al nombre de Cristo” (Oros., *Hist.* VII 15.11).

En esta línea nos llama la atención el relato de otro de los gobernantes romanos perseguidores de cristianos, que presenta una sutil diferencia con los casos de Trajano y Marco Aurelio. Hablamos de Aureliano, del que Orosio reconoce el valor de su reinado para Roma. La diferencia reside en que, en su caso, no hay arrepentimiento por la persecución emprendida contra los cristianos, factor que influye en la providencial muerte del emperador: si bien Orosio no puede contarnos que un rayo divino cause su muerte, sí que puede relacionar implícitamente ambos hechos al narrarlos consecutivamente, como veremos más adelante (Oros., *Hist.* VII 23.6).

Esta cuestión de las persecuciones no es sino la idea preliminar de la que tenemos que partir para tratar el resto de las ideas exploradas en este texto. Aparte de los tres casos de “malos emperadores” y perseguidores, en la lista de enemigos del cristianismo nos encontramos con otros tres mandatarios que podrían ser calificados de “buenos emperadores” en la tradición romana pagana y de otros cuatro cuya caracterización es más discutible o ambigua. Tanto la compatibilidad forzada de las categorías “buen emperador” y perseguidor como las concesiones a la ambigüedad nos impiden quedarnos en el tema de las persecuciones anticristianas para estudiar los retratos imperiales de Orosio, por lo que abordaremos a continuación otras líneas que se entrelazan con esta, sin duda principal.

ESTRUCTURAS Y COYUNTURAS DEL PODER

RELACIÓN CON EL SENADO

Dejando atrás la religión conviene en este apartado tratar los asuntos propios del gobierno del Imperio, faceta que es secundaria para Orosio frente a las características religiosas, pero que es más importante que esta para ver, una vez más, qué matices incluye el hispano en su balanza para dar forma a sus esquemas teóricos. En este sentido, nos interesa la relación de los emperadores con el Senado, órgano de gobierno que, pese a su

vaciamiento de poder, es el foco de gran parte de la producción intelectual e historiográfica de la Roma imperial, en la cual se basa Orosio para escribir sus *Historiae*.

En un extremo tenemos a Calígula, Nerón, Domiciano o Cómodo, ejemplos de esquemas similares: un reinado corto o mediano, sin ninguna relevancia en lo político, a causa de sus manías y excentricidades personales, lo que les lleva también a atentar contra el Senado, el órgano que cumple una función moral de redirigir al emperador por la recta senda, y al que este responde con violencia. En estos cuatro ejemplos Orosio no tiene que hacer una gran labor de ingeniería literaria, puesto que las difíciles relaciones de estos emperadores con el Senado establecen una narración negativa en consonancia con el papel que jugarían en cualquier crónica del auge del cristianismo, especialmente los perseguidores Nerón y Domiciano. Difícilmente encontraremos en este libro séptimo un caso en que el un emperador caracterizado de manera positiva mantenga una relación de enemistad violenta con el Senado, lo que nos da más pistas sobre las fuentes de que se nutre Orosio y, por lo tanto, sobre el origen de su concepto de “mal emperador”.

ACCIÓN URBANÍSTICA

Igual que la relación con el Senado es una cuestión supeditada a otras más trascendentales en la caracterización global de los emperadores, similares pautas encontraremos en otra faceta del gobierno, tal y como es el fomento urbanístico. En el caso de Domiciano, el fomento del enriquecimiento urbanístico de la *urbs* se presenta así: “*Construyó muchos edificios públicos a cambio de arruinar al pueblo romano*” (Oros., *Hist.* VII 10.2). En el mismo tono se habla de la Casa Áurea, construida por Nerón “(...) *a base de agotar totalmente haciendas privadas y públicas, (...)*” (Oros., *Hist.* VII 12.4).

Vemos por un lado que, al hablar de “malos emperadores”, la construcción equivale a un derroche que sumerge a Roma en una espiral económica catastrófica. Por otro lado, al hablar de los “buenos emperadores” las menciones al urbanismo pretenden crear la sensación de complementar el relato de las buenas acciones militares y políticas de los gobernantes. El fragmento citado al hablar de Aureliano⁴ está precedido de un relato sobre sus conquistas a favor del Imperio y lo mismo ocurre con Adriano; pero el fragmento de Domiciano va precedido por un reproche sobre sus apetitos carnales y seguido por la cuenta de los terribles resultados de las guerras emprendidas por este. En definitiva, la acción urbanística no es un elemento de peso en la caracterización de los emperadores en la obra de Orosio, sino un recurso para solidificar los cimientos de cuestiones más trascendentes. La fractura entre la aplicación de los esquemas providencialistas del autor y la dependencia de las tradiciones culturales paganas se ve en que en este caso es la consideración de “buen” o “mal” emperador lo que está condicionando el juicio sobre el

4. “(...) rodeó la ciudad de Roma con muros de gran fortaleza” (Oros., *Hist.* VII 23.5)

gobernante, y no el hecho de que este fuera perseguidor de los cristianos o no. Veamos si esta indefinición de criterios se aplica a otras temáticas.

EN TIEMPOS DE GUERRA

Las guerras copan las relaciones de hechos históricos que podemos encontrar en cualquier biblioteca de obras clásicas, pero no así en la obra de Orosio. Para él no importa tanto el conflicto, como aquello que tiene detrás: unas causas y consecuencias a las que otorga una interpretación propia de sus esquemas epistemológicos. No importa tanto cómo se realice la guerra ni contra qué pueblo bárbaro sea, como el dejar claro que a estas siguen diversas catástrofes sociales, demográficas, económicas e incluso políticas, que son el castigo divino a las acciones paganas (Alonso Núñez, 1994, pp. 143 y ss.).

El relato de las guerras por parte de Paulo Orosio sigue las mismas pautas funcionales que las otras coyunturas del poder comentadas anteriormente: potenciar las impresiones que el hispano ha elaborado sobre cada emperador a partir de su relación con el cristianismo. El presbítero hispano no juzga las guerras de los emperadores según las dualidades victoria-derrota o expansión-contracción, sino que usa el poder literario de la violencia para convertir la guerra en otro pilar de unos retratos imperiales cuya auténtica cúpula es el estatus de perseguidor.

Así vemos que las guerras hacen a Trajano y Aureliano mejores emperadores, al contrario que con Domiciano: “*A pesar de la derrota, Domiciano, arrastrado por una maligna jactancia, celebró un triunfo con la excusa de haber derrotado a los enemigos, aunque en realidad lo que celebró fue un triunfo por haber perdido unas legiones*” (Oros., *Hist.* VII 10.4). Esto ocurre a pesar de que los tres sean perseguidores de los cristianos, reforzando nuestra percepción del importante peso que los juicios heredados de la tradición pagana tienen en la obra de Orosio.

TRANSMISIÓN Y USURPACIÓN DEL PODER

En los primeros dos siglos y medio del Imperio Romano, las sucesiones fueron, por lo general, resultado de una elección unipersonal o una herencia dinástica. Es la época de las grandes familias, cuya legitimidad se basa en que un antepasado ha ejercido también el cargo de emperador. Pero, llegado el caso, ese mismo antepasado, o un futuro descendiente puede conseguir el poder mediante una usurpación violenta, originando un reinado que puede prolongarse durante siete meses, o durante setenta años mediante la continuidad familiar. En esta parte del trabajo se analiza la repercusión que en el criterio de Orosio tiene la pertenencia, creación o finalización de estructuras sucesorias, estables o inestables.

Sin embargo, la sucesión es un hecho que apenas tiene repercusión en las *Historiae*, y que considera, en los casos exentos de polémica, un acto al que no encuentra nada que criticar. Incluso en el caso de guerras civiles como las que ocurren en la transición de los Julio-Claudios a los Flavios o de los Antoninos a los Severos, se evita incidir en ellas. Esto se debe a que Orosio está aplicando su precepto providencialista: los conflictos son menos problemáticos y virulentos en los *tempora christiana* (Escribano, 2007, p. 700), por lo que estos conflictos no recibirán la misma atención que las guerras civiles del siglo I a.C.

Durante los cincuenta años que pasan entre la extinción de los Severos y la llegada al poder de Diocleciano, se suceden numerosos emperadores, en sucesiones turbulentas que Orosio prefiere ignorar casi por completo. Parece que es para él un periodo del que sacar pocas conclusiones, casi enunciando un emperador tras otro sin detallar los mecanismos que lo llevaron al trono, aunque sin ignorar que “*en el interior conspiran los usurpadores, resurgen las guerras civiles*” (Oros., *Hist.* VII 22.9). Estas décadas ni siquiera presentan para Orosio la oportunidad utilizar el vacío de poder romano para ensalzar el posible crecimiento del cristianismo, ya que el bienestar el poder romano está, en los esquemas del hispano, estrechamente ligado al desarrollo teológico de nociones como la correspondencia entre la monarquía divina y la terrenal. En esta época accede al trono con una guerra civil de por medio Aureliano, uno de los casos que más nos interesa, y Orosio se limita a decirnos que “*En el año 1027 de la fundación de la ciudad consiguió el trono Aureliano*” (Oros., *Hist.* VII 23.3).

La causa de esta falta de atención ante los fenómenos sucesorios nos es comprensible en el sentido de que toda usurpación convertida en reinado es consecuencia de victorias diplomáticas o militares: el juicio de Dios como categoría histórica es la marca principal de cualquier interpretación providencialista de la Historia, y el “optimismo” que la progresión histórica lineal de Orosio destila (Mazzarino, 1961, pp. 51 y ss.) se manifiesta aquí mediante la omisión y abreviación de las catástrofes en los tiempos cristianos. Esto significa, que estas circunstancias no influirían gravemente en el retrato que hace Orosio de los emperadores.

CARACTERIZACIÓN PERSONAL

PERSONALIDADES IMPERIALES

La inmoralidad, desde el punto de vista cristiano, será la cualidad por antonomasia del “mal emperador” y Orosio la atribuye a figuras que ya han ido definiéndose en estas líneas como los paradigmas del mal emperador. Son los casos de Calígula, Cómodo, Caracalla o Heliogábalo; y especialmente Nerón y Domiciano, que nos interesan por ser

perseguidores del cristianismo. Para Orosio, estos emperadores son portentos de maldad, definidos con calificativos sobre su falta de gusto por el gobierno, sus tendencias sexuales o festivas y sus odios hacia sectores religiosos o sociales, como podrían ser los cristianos o el Senado.

En el marco de este trabajo nos resulta más relevante, por ejemplo, el caso de Aureliano. Ya hemos ido tratando el ambiguo retrato que hace Orosio de este emperador, perseguidor de cristianos pero victorioso administrador y unificador del Imperio. Hay una tensión entre la necesaria y objetiva categorización de este como perseguidor y a su vez el interés de Orosio de no borrar de su relato las cualidades positivas de este gobernante, que “era un hombre sobresaliente en técnica militar” (Oros., *Hist.* VII 23.3) y “celebró con gran gloria el triunfo como reconquistador de Oriente y del Norte del Imperio” (Oros., *Hist.* VII 23.5). En esta línea, Orosio no hace mención de la crueldad de Aureliano, que sí es mencionada por Eutropio (Lippold, 1976, p. 491).

Sin embargo, sí que quedaría muy claro el desprecio que el presbítero hispano siente por la familia de los Severos, en la que, sobre Septimio Severo no tiene problema en constatar que era “cruel por naturaleza” (Oros., *Hist.* VII 17.2). Esto se debe a que la de Septimio Severo es una figura con una carga valorativa generalmente negativa en las fuentes senatoriales de las que se nutre Orosio, como es el caso de la *Historia Augusta* o de Dión Casio (Birley, 1999, 199). De nuevo, al abordar el tema de la personalidad de los emperadores encontramos que el marco teórico de la obra orosiana no se corresponde necesariamente con el contenido de los fragmentos concretos que vamos analizando.

MUERTE

La muerte no es un concepto arbitrario en Orosio, ni está libre de interpretación. En la literatura patristica, la muerte se interpreta desde un paradigma providencialista que la convierte en el cierre del ciclo de la vida terrena y, por tanto, en una consecuencia de este. Detrás de la muerte de un emperador siempre está la mano de Dios, que designa para este un final acorde con su vida. Es un *topos* de la literatura cristiana ampliamente difundido a partir de la obra *De mortibus persecutorum* de Lactancio y que se deja sentir con mucha fuerza en esta historia universal cristiana que escribe Paulo Orosio. Es por eso que los emperadores perseguidores de los cristianos nunca tendrán una muerte apacible y, si la tienen, Orosio resaltará su carácter sufrido. Muchos emperadores, cuyo mal gobierno despierta recelos a su alrededor, morirán o se suicidarán durante revueltas militares o conjuras palaciegas en su contra, tales como Calígula, Nerón, Domiciano o Cómodo.

¿Cómo encajan en este paradigma providencialista los emperadores buenos para el Imperio pero perseguidores del cristianismo?

La muerte de Adriano, causada por una enfermedad a la edad de 62 años, no aparece siquiera en el texto, pues Orosio no tiene contra Adriano el prejuicio de la

persecución religiosa, el motivo principal por el cual su muerte pudiera contener algún significado. Sin embargo, en casos como el de Marco Aurelio o Septimio Severo, perseguidores de los cristianos, la misma tendencia a la muerte natural –por enfermedad a una edad considerable- sí que aparece reflejada, para no ser imprecisos con el mecanismo de acción-reacción. En el caso de Marco Aurelio se dice: “*Finalmente murió mientras estaba en Panonia, de una repentina enfermedad*” (Oros., *Hist.* VII 15.12). Es este un caso especial dentro de los perseguidores, como estamos refiriendo constantemente, por lo que aunque se da cuenta de su muerte, no se hacen mayores esfuerzos para incluirla en el paradigma interpretativo.

Por el contrario, el grado máximo de simbología de la causa de la muerte se alcanza cuando esta se produce en relación a fenómenos naturales que, durante todas las *Historiae* de Orosio, se presentan como la más directa intervención de Dios en la vida terrenal. Sirva como ejemplo el episodio de la muerte de Aureliano, donde se relaciona implícitamente el prodigio divino y la muerte del emperador: “Finalmente, al decretar, en noveno lugar tras Nerón, que se hiciera una persecución contra los cristianos, cayó ante él un rayo con gran consternación de los que estaban a su lado y no mucho después fue asesinado en un viaje” (Oros., *Hist.* VII 23.6). En esta cuestión podríamos concluir que la forma en que el emperador murió no forma parte de la base interpretativa que emplea Orosio, sino que le sirve para moldear literariamente la imagen del emperador en cuestión. Por esto, como en otras cuestiones instrumentales a sus juicios, Orosio presentará posiciones ambiguas o directamente desconectadas de sus paradigmas interpretativos cuando se enfrente a los “buenos emperadores” perseguidores.

REFLEXIONES FINALES

Después de haber sobrevolado algunos de los factores más importantes que pueden influir en los juicios de Paulo Orosio sobre los emperadores romano podemos llegar a algunas conclusiones sobre nuestra duda en torno a cómo se encajan los “buenos emperadores” perseguidores de los cristianos en la obra de Orosio. Este choque entre criterios de juicio y valoración debería decantarse a priori por el peso que el criterio de la violencia contra los cristianos tiene en la balanza de cada retrato imperial orosiano. Sin embargo, este análisis surgía precisamente de la falta de correspondencia entre esa idea providencialista y su realización literaria en la figura de algunos de los emperadores perseguidores, diluyéndose y matizándose la dureza del juicio de Dios en aquellos gobernantes romanos que contaban con el beneplácito de las fuentes senatoriales paganas.

Podemos recapitular señalando que las cuestiones políticas y la caracterización personal de cada emperador están subordinadas en gran medida a un concepto predefinido de “mal emperador”, independientemente de la supuestamente pesada etiqueta de perseguidor de los cristianos que estos pudieran portar. Para hacer menos visibles estas

contradicciones, Orosio recurrirá a recursos como el de interpretar de manera distinta un patrón de comportamiento –la acción militar, las inversiones urbanísticas o los mecanismos de acceso al poder– según si el emperador perseguidor en cuestión tiene una caracterización positiva o negativa en los juicios que la obra orosiana recoge y reproduce. Otro recurso será el de relacionar sin mayores dificultades el prototipo psicológico de la personalidad decadente con los “malos emperadores” mientras se suaviza el carácter problemático de otros con una caracterización más benévola, a pesar de que tanto unos como otros hayan sido perseguidores de los cristianos.

La clave para interpretar esta aparente contradicción que venimos constatando en un fenómeno tan relevante para la obra orosiana como son los emperadores perseguidores, creemos que radica en que el formato que adopta este libro VII de *Historiae aduersus paganos*, el de la biografía breve. Este modelo se presta, por su compartimentación y carácter valorativo, a reproducir las informaciones y juicios que el autor recibe de las fuentes historiográficas paganas, generalmente del ámbito senatorial. La contradicción que reside en las figuras de los emperadores que son “perseguidores” pero también “buenos emperadores” no es sino la concreción literaria de la contradicción que existe entre la iniciativa de Orosio de aplicar un marco interpretativo propio y la dependencia que presenta de unas fuentes de las que quiere extraer el contenido pero no la carga valorativa. Para resolver esto, Orosio se verá obligado a hacer una síntesis entre los juicios heredados y su planteamiento cristiano. A veces se servirá del ininteligible plan de la Providencia para salvar los posibles problemas, y otras veces se limita a la ambigüedad. El resultado no es del todo satisfactorio, pero la tarea era descomunal: difícilmente se puede retorcer la Historia lo suficiente para que encaje en un planteamiento interpretativo tan estrecho.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO NÚÑEZ, J. M. (1994), La metodología histórica de Paulo Orosio. *Helmántica*, 136-138, 373-379.
- BIRLEY, A. R. (1999), Septimius Severus. *The African Emperor*. London: Routledge.
- BODELÓN GARCÍA, S. (1997), Orosio: Una Filosofía de la Historia. *Memorias de Historia Antigua*, 18, 59-80.
- CANTO, A. M. (2003), La dinastía Ulpio-Aelia (98-192 d. C.): Ni tan buenos, ni tan adoptivos, ni tan Antoninos. *Gerión*, 21, 305-347.
- CORSINI, E. (1968), *Introduzione alle Storie di Orosio*. Turín: Giappichelli.
- CUESTA FERNÁNDEZ, J. (2015), La imagen del emperador malo y del perseguidor anticristiano en las *Historiae aduersus paganos* de Paulo Orosio. Un estudio comparativo. *Antesteria*, 4, 279-296.
- ESCRIBANO PAÑO, M. V. (2007), «Fortis fide ac uiribus semper Hispania»: «laus Hispaniae» y distorsión historiográfica en Orosio. *Latomus*, 66, 690-

709.

- MARTÍNEZ CAVERO, P. (2002), Orosio historiador «adversus paganos». *Antigüedad y Cristianismo*, 19, 143-280.
- MAZZARINO, S. (1961), *El fin del mundo antiguo*. México: UTEHA.
- MOMIGLIANO, A. (1993), “Historiografía pagana e historiografía cristiana en el siglo IV d. C.” En Momigliano, A. (ed.), *Ensayos de historiografía antigua y moderna* (pp. 95-111). México: Fondo de Cultura Económica.
- OROSE. *Histoires* (contre les païens). Edición de Marie-Pierre Arnaud-Lindet. 3 vols. París: Les Belles Lettres, 1990-1991.
- OROSIO. *Historias contra los paganos*. Edición de Eustaquio Sánchez Salor. 2 vols. Madrid: Gredos, 1982.
- OROSIO. *Le storie contro i pagani*. Edición de Adolf Lippold. 2 vols. Milán: Mondadori, 1976.
- PETERSON, E. (1999), *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Minima Trotta.
- WATSON, A. (1999), *Aurelian and the Third Century*. London: Routledge.

LOS BÁRBAROS A LAS PUERTAS DE LAS CIUDADES: EL ENGAÑO COMO MÉTODO DE CONQUISTA A TRAVÉS DE LA CRÓNICA DE HIDACIO DE CHAVES (s. V)

Benito Márquez Castro
Universidad de Vigo

RESUMEN

A través de la Crónica de Hidacio, obispo de Aquae Flaviae (actual Chaves, Portugal), analizaremos el método de conquista de las grandes ciudades a manos de los diferentes grupos bárbaros en el Imperio Romano Occidente en el siglo V. Este es uno de los aspectos al que menor atención se le ha prestado por parte de la historiografía. Su análisis de forma transversal en esta obra nos permitirá entender más y mejor el funcionamiento político-militar de estos grupos humanos. En nuestra comunicación enfatizaremos en la importancia de una de las tácticas más usadas, que denominados como “el engaño”, estrategia utilizada por grupos como los Suevos o los Vándalos que nos permitirá entender mejor qué tipo de ejército tenían estas “armadas errantes”.

Palabras clave: Suevos, Visigodos, estrategia militar. murallas, asedio.

ABSTRACT

Through the Chronicle of Hydatius, bishop of Aquae Flaviae (modern Chaves, Portugal), we discuss the method of conquest of big cities used by the various barbarian groups in the Western Roman Empire in the 5th century. This is one of the aspects to which less attention has been paid by the historiography and whose analysis will help us to understand more and better the political and military functioning of this human groups. In our paper we will focus on the importance of one of the most used tactics, the “deception”, strategy used by peoples like the Sueves or the Vandals that allow us to better understand what kind of army had these “armed wanderers”.

Keywords: Sueves, Visigoths, military strategy, walls, siege.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de nuestra comunicación es el de analizar un tema al que la historiografía, en nuestra modesta opinión, apenas ha prestado la atención necesaria: la conquista de ciudades romanas en el siglo V a manos de los diferentes grupos bárbaros del

momento. Para ello, y dado la amplitud de la temática, nos centraremos en esta materia utilizando únicamente la Crónica de Hidacio de Chaves¹, obispo cuya obra permite abordar aspectos importantes de las políticas estratégico-militares de diferentes grupos bárbaros de la época como los Visigodos, los Vándalos y especialmente los Suevos, aspectos sobre cuya comprensión consideramos podemos aportar algo con nuestra modesta comunicación.

EL OBISPO HIDACIO DE CHAVES Y SU *CRÓNICA*

Hidacio de Chaves habría nacido, como él mismo afirma en el prólogo de su única obra conocida, la Crónica, “in Lemica ciuitate” (Hyd., *Chron.*, *praef.*, 1), lugar ubicado en la antigua Gallaecia, en el convento bracarense, bien en el actual Xinzo de Limia (Macías, 1899, pp. 91-94; Thompson, 1982, p. 139; Collins, 1986, p. 29; López Pereira, 1990, p. 28; Kulikowski, 2004, p. 153; Candelas Colodrón, 2006, p. 14) bien en sus cercanías, próximo al actual ayuntamiento de Nocelo da Pena (Torres Rodríguez, 1956, pp. 760-761; Tranoy, 1974, p. 11; Sotomayor y Muro, 1979, p. 348; Burgess, 1993, pp. 03-04; Cardoso, 1995, p. 11; García Valdeiras, 2001, p. 39; Ubric Rabaneda, 2003, pp. 659-660; Candelas Colodrón, 2004, p. 17), no existiendo unanimidad entre los arqueólogos e historiadores, probablemente entre los años 390-392 (Candelas Colodrón, 2004, p. 21)². Provenía de una familia de la aristocracia local (Burgess, 1993, pp. 03-04; Candelas Colodrón, 2006, p. 31), probablemente emparentada con la familia teodosiana (Candelas Colodrón, 2004, p. 59; García Moreno, 2006, p. 45). Tendría una buena educación clásica, de la que son buena muestra los recursos literarios y los giros retóricos de Quintiliano, Donato o Cicerón que se encuentra en su Crónica (Candelas Colodrón, 2006, p. 10).

Siendo “infantulus et pupilus” (Hyd., *Chron.*, 33[40]), segundo él mismo nos dice en su obra (hablando de sí en tercera persona), realizó un viaje al Oriente³, en el que conocería a Juan de Jerusalén, a Teófilo de Alejandría y a San Jerónimo.

1. En la citación de los pasajes de la Crónica de Hidacio mencionados en el texto utilizaremos la citación establecida por Burgess (1993), poniendo entre corchetes la citación seguida por Tranoy (1974), utilizada también por Bernárdez Vilar (2004).

2. En cambio, Macías (1899, p. 155) considera que sería hacia el 390; Thompson (1982, p. 139) “in or about the year 394”; Burgess (1993, pp. 03-04) y Kulikowski (2004, p. 153) alrededor del 400.

3. Las causas o motivaciones de esta “peregrinatio” no están claras. López Pereira (1982, p. 104) considera que sería la posibilidad de que el viaje se hiciera por la “falta de medios intelectuais” en Hispania para luchar contra el priscilianismo. García Moreno (1998, p. 1354), por su parte, considera que más allá “de los ardores religiosos propios de los néofitos”, sería la invasión del “tyrannus” Constantino III la razón principal. Tampoco se sabe exactamente hasta cuando duraría el viaje, considerando algunos historiadores que ya estaría Hidacio de vuelta en la Gallaecia en el año 409, como Burgess (1993, p. 04) mientras que otros consideran lo contrario (Díaz Martínez, 2011, p. 41).

Este viaje no lo realizaría solo ni sería la principal persona del mismo, sino que probablemente iría como acompañante de algún aristócrata de los que, lamentablemente, no nos ha quedado registro escrito (García Moreno, 1998, p. 1354; Candelas Colodrón, 2004; Díaz Martínez, 2011, p. 36). La realización de este viaje, su educación testimoniada y el alcance del obispado son factores que llevan a esa conclusión de pertenencia a la aristocracia local (Candelas Colodrón, 2006, p.43).

Del mismo modo, el hecho de que en este viaje Hidacio viese a grandes personajes del cristianismo de la época lleva a considerarlo miembro de una familia totalmente cristianizada (Burgess, 1993, pp. 03-04).

Un hecho muy relevante de su vida es el acceso en el año 427 al obispado. Aunque no nos dice explícitamente la ciudad que sería su sede, casi toda la historiografía, prácticamente de forma unánime, acepta que sería la ciudad de Aquae Flaviae (actual Chaves, Portugal), debido al hecho de que sería a la iglesia de esta ciudad a la que sería devuelto en el año 460 tras una breve captura de tres meses llevada a cabo por uno de los reyezuelos suevos del momento, Frumario⁴.

Será desde esta posición preeminente de la sociedad galaica de la época que tendrá conocimiento de los acontecimientos políticos más importantes del momento con respecto de los grupos bárbaros, especialmente de los Suevos, que acabarían instalándose en el siglo V en la parte occidental del convento bracarense, siendo él mismo partícipe activo de algunos de ellos, como sucedería, además de en el de su captura del 460, mencionado anteriormente, en el ocurrido en el año 431 donde, ante las continuas incursiones del grupo bárbaro suevo a territorios probablemente subordinados a su persona, se decide a ir a la Galia en busca del apoyo político y militar de Aecio, el hombre fuerte del Imperio en el momento⁵.

Su vida llegó con probabilidad a su fin en el año 469, época en que también termina su obra.

4. Por su parte, Collins (1986, p. 29) considera que su sede episcopal sería Iria Flavia.

5. Esa posición preeminente del obispo “sobre calquera outro poder na cidade, sempre de carácter temporal, débese a auctoritas herdada polo sacerdote cristián do sacerdote pagán, do que tamén tería herdado a capacidade para influír nos aconteceres da cidade”; esto se tradujo en el inicio de la expansión “da xurisdición do bispo fora da Igrexa, permitíndolle actuar no nome de toda a comunidade máis aló do grupo dos fieis cristiáns” (Candelas Colodrón, 2006, pp. 94-96). Un ejemplo de la importancia de estos cargos como defensores de las diferentes ciudades del Imperio se observa en la referencia a Aniano de Orleáns en la “Historia Francorum” de Gregorio de Tours (Greg. Tur., *Hist. Franc.*, II, 7), donde se ve como la población local lo busca a él y no a una magistratura civil o militar, destacándose quien es realmente el líder de la comunidad en estas épocas (Castellanos, 1998, pp. 171-172).

LA TÉCNICA DEL ENGAÑO O ASTUCIA (“DOLUM”): SU SIGNIFICADO EN LA OBRA DEL CRONISTA DE CHAVES

El objetivo de nuestro modesto estudio es, como ya hemos mencionado al comienzo, el análisis de las menciones de ciudades conquistadas en una obra en concreto (la Crónica de Hidacio de Chaves) a manos de los grupos bárbaros que venían asolando desde hacía tiempo los diversos territorios romanos. Aunque se analizarán también las conquistas a manos de Godos o Vándalos, la mayor parte serán conquistas a manos del grupo bárbaro de los Suevos, ya que, al estar estos instalados en la zona occidental del convento bracarense y próximos a la sede de Hidacio, el conocimiento de este obispo de este grupo y de sus acciones se verá traducido en una mayor cantidad de menciones al respecto.

Como veremos, a la hora de conquistar o capturar una ciudad, en el sentido de conseguir la sumisión de la élite local a un poder superior bárbaro, los diferentes reyes van a utilizar tácticas diferentes.

Nosotros, si bien analizaremos y mencionaremos cada una de las diferentes estratagemas mostradas por Hidacio, mostraremos un especial interés, como se ve en el título elegido para esta comunicación, por una de ellas en especial: el “engaño”.

Para llegar a un buen entendimiento de lo que esta táctica representa, nos vemos en la obligación de explicar lo que en esta comunicación entenderemos por este término.

La palabra latina que a menudo utiliza Hidacio en su obra es el término “dolus” y sus derivados (“dolosus”, “dolose”,...), que tiene el significado en castellano de engaño, dolo, perfidia o astucia. Nosotros hemos escogido la palabra “engaño”, entendido éste como “astucia engañosa”, como estratagemas diversas utilizadas por los agresores bárbaros para penetrar fácilmente en las ciudades romanas, estratagemas que, como veremos a continuación, irán desde atacar en días festivos donde los atacados estarían desprevenidos, hasta aprovechar la división social interna en facciones enfrentadas, pasando por fingir la llegada bajo autoridad del propio emperador romano.

No obstante, por último, es necesario reseñar que a menudo Hidacio no utiliza, como comprobaremos, este término explícitamente, aunque de facto esté señalando que una ciudad fue conquistada a través de esta táctica.

Veamos a continuación las diferentes menciones de ciudades conquistadas en la obra del cronista aquiflaviense.

LOS BÁRBAROS Y LAS CIUDADES CONQUISTADAS EN LA OBRA DE HIDACIO

Á la hora de analizar los pasajes de la Crónica donde se menciona de alguna manera la conquista de ciudades, debemos tener presente que una de las características del género cronístico es su parquedad. En palabras de Burgess y Kulikowski (2009, p. 156),

“its chief characteristics are its brevity in the description of events in any given unit of recorded time (generally, though not always, the year), even if the span of years covered by the work as a whole is enormous (...)”. Es por ello que muchas veces simplemente se menciona la conquista de una ciudad sin que el autor, en este caso Hidacio, nos deje constancia de cómo se llevó a cabo tal acción, no debiendo caer en la idea preconcebida, a nuestro humilde modo de ver, de considerar que siempre se hayan llevado por la vía bélica.

En otro orden de cosas, á la hora de analizar los diferentes pasajes que, desde nuestra humilde posición, consideramos relevantes en la obra para llegar al objetivo de nuestra comunicación, los englobaremos en varios y diversos apartados cronológicos, agrupándolos por períodos diversos de años, con el único fin de facilitar al lector una lectura más fácil, cómoda y ordenada.

LAS MENCIONES DE CIUDADES CONQUISTADAS ENTRE EL AÑO 379, PRIMER AÑO DEL REINADO DE TEODOSIO, Y EL AÑO 427, TERCER AÑO DEL REINADO DE VALENTINIANO III, Y EN EL QUE HIDACIO ASUME LA PRIMACÍA DEL OBISPADO DE AQUAE FLAVIAE

Pocos son los pasajes de los que haremos referencia en este apartado cronológico, debido a lo limitado del tiempo de que disponemos. Dejando de lado los pasajes 77 [86] y 79 [89], en donde se menciona la captura de Carthago Spartaria e Hispalis (esta ciudad dos veces, en el 425 y en el 428) sin mencionarnos Hidacio el método o la táctica utilizada para ello, nos centraremos en los pasajes 63 [71] y 66 [74], que se refieren a un mismo acontecimiento, y el 69 [77], que reproducimos a continuación:

Entre Gunderico y Hermerico, reyes de los Vándalos y los Suevos, surge una contienda, y los Suevos son asediados por los Vándalos en los Montes Erbasios⁶ (Hyd., *Chron.*, 63 [71]).

Los Vándalos abandonan el asedio de los Suevos, amenazados por la presencia de Asterio, *comes Hispaniarum*, muriendo bastantes en Bracara, bajo el vicario Maurocello, en el

6. Sobre este topónimo de “Erbasis montibus” han corrido ríos de tinta. Su localización exacta es algo muy discutido por los historiadores, así como su correcta denominación. Flórez (1859, p. 218) los identifica, basándose en la aparente coincidencia toponímica, con los Montes Arvás, situados entre las provincias de León e Asturias, donde en su pico nace el Narcea, tesis que fue seguida por numerosos historiadores, como Torres Rodríguez (1977, pp. 61-62), Torres López (1980, p. 22), Pampliega (1998, p. 292), Kulikowski (2000, p. 127) o López Silva (2004, p. 124). En cambio, en la parte más oriental de este convento es considerada su existencia por Macías (1899, p. 200), que afirma que estos montes estarían situados al Norte del Duero en la región montañosa del Sil, al igual que estima Courtois (1964, p. 55) o Tranoy (1974, pp. 53-54), que considera que estarían situados en la zona superior del curso de este río, o López Quiroga y Rodríguez Lovelle (1997, pp. 535-536), que afirman que “dicho sistema montañoso tendría que constituir un límite entre los Vándalos y los Suevos”.

transcurso de su salida, por lo que dejando Gallaecia marcharon hacia la Bética (Hyd., *Chron.*, 66 [74]).

El *magister militum* Castino, con una gran fuerza y auxiliares godos lleva la guerra contra los Vándalos en la Bética. Los redujo por la privación en los asedios, si bien que se preparaban para traicionarlo, por lo que, al enfrentarse con ellos de manera imprudente en una batalla campal, traicionado por sus auxiliares, huyó a Terracona vencido (Hyd., *Chron.*, 69 [77]).

No vamos a entrar en una explicación específica y en un análisis exhaustivo de las motivaciones de cada uno de estos pasajes, puesto que sería excesivo para nuestro estudio y, en cierta medida, lo desvirtuaría un poco. Tan solo nos haremos eco del método o la manera de conquista de las ciudades mencionadas.

En los tres pasajes, donde un grupo bárbaro intenta capturar una ciudad, vemos que el método o la táctica que utilizan para conquistar las ciudades es el mismo: el asedio (“obsidio”). En ningún caso los bárbaros se enfrentan directamente a la conquista de la ciudad por la fuerza, sino que el método utilizado es más lento pero también probablemente más seguro. Interesante es señalar el diferente resultado de los dos asedios: en el primero no funcionó, sobre todo por la llegada de tropas romanas; en el segundo tuvo cierto éxito, pues Hidacio nos dice que Castino sometió por medio de los asedios a los Vándalos a hambrunas tales que parece que estos se decidieron a enfrentarse en una batalla campal, donde finalmente las tropas romanas salieron derrotadas.

PASAJES ENTRE EL 427, AÑO EN QUE HIDACIO SUBE AL OBISPADO, Y EL 441, EN QUE MUERE EL REY SUEVO HERMERICO

Entre estas dos fechas nos encontramos en la Crónica de Hidacio numerosos pasajes referentes a conquistas de ciudades a manos de grupos bárbaros, conquistas que tienen lugar todas ellas en las diócesis de la Galia, de Hispania y de África, que reproducimos a continuación:

Los Suevos, que bajo su rey Hermerico, depredaban las *medias partes Gallaeciae*, muertos en parte y en parte capturados por la plebe, que retenía los lugares fortificados más seguros, restauran la paz que habían violado, devolviendo las familias que retenían (Hyd., *Chron.*, 81 [91]).

Comienza el asedio de Narbona por los Godos (Hyd., *Chron.*, 98 [107]).

El asedio de Narbona es anulado (Hyd., *Chron.*, 101 [110]).

Tomada con astucia engañosa Cartago, el día XIII de las calendas de noviembre, el rey Gaiserico invade toda África (Hyd., *Chron.*, 107 [115]).

Requila, rey de los Suevos, entra en Emérita (Hyd., *Chron.*, 111 [119]).

Gaiserico depreda Sicilia y somete a Panormo a un largo asedio. Maximino, el jefe de los arrianos de Sicilia, al que los obispos católicos habían condenado, lo instiga a volverse contra los católicos, de manera que éstos llegasen a un acuerdo para pasarse a la impiedad arriana. Algunos se desviaron, más un número considerable, perdurando en la fe católica, sufrió martirio (Hyd., *Chron.*, 112 [120]).

El conde Censorio, el legado que había sido enviado a los Suevos, al retornar, es sitiado por Requila en Mértola, y se rinde sin lucha (Hyd., *Chron.*, 113 [121]).

De estos pasajes, el primero de ellos tiene como protagonistas al grupo bárbaro de los Suevos, liderado en ese momento por Hermerico, grupo que desde el 411 aproximadamente estaba asentado en el convento bracarense⁷. Este grupo ataca las “medias partes Gallaeciae”, donde la plebe galaicorromana⁸ retenía lo que Hidacio llama “castella tutiora”⁹. Estos llegan incluso a asesinar a numerosos suevos y a capturar a muchos otros, entendiéndose por las palabras de Hidacio que estas conquistas se llevarían a cabo por medios bélicos, en batallas, táctica que parece que no debió de dar el resultado esperado ya de las palabras de Hidacio parece desprenderse que este grupo bárbaro sufrió numerosas bajas de efectivos militares.

Los dos siguientes pasajes se refieren a un intento de captura por parte de los Visigodos de la ciudad gala de Narbona, donde como vemos la táctica utilizada es la misma que la que hemos visto anteriormente: el asedio, estratagema que no tuvo el

7. Para más información sobre este convento jurídico en esta época, cfr. Márquez Castro, 2015.

8. Pérez Sánchez (1998, p. 291) relaciona el término de “plebs” mencionado por Hidacio con un “campesinado de tipo dependiente”; por su parte, Candelas Colodrón (2001, p. 138) lo identifica con un modo organizativo diferente a las ciudades, “basado en la comunidad y de raíz posiblemente prerromana que consistiría en la identificación del poder con un consejo de mayores o notables dentro de una tradición campesina primitiva”; Sanz Huesma (2009, p. 61) habla de “pueblo llano”, con “los campesinos que vivían en las comunidades rurales”, afirmando asimismo que no considera que con tal término se esté aludiendo a la pervivencia de comunidades indígenas prerromanas como afirman otros historiadores”; Díaz Martínez (2011, p. 170), por su parte, identifica a los individuos que se esconden bajo este término con “un grupo de población campesina que había conservado sus estructuras tradicionales de habitación en lugares elevados”.

9. Por este término de “castella tutiora” utilizado por Hidacio entienden algunos historiadores, como Tranoy (1974, p. 63), García Moreno (1991, p. 371) o López Quiroga (& Rodríguez Lovelle, 2000, pp. 59-60; 2004, p. 40), que puedan hacer referencia a antiguos castros prerromanos todavía habitados, afirmando, por ejemplo, este último autor que con este término se hace referencia a “una serie de castros de una cierta importancia estratégico-defensiva controlados por la aristocracia galaico-romana o por grandes propietarios de *uillae* que poseerían el control de ciertos territorios no dominados por los Suevos”. Por su parte, Díaz Martínez (2011, p. 170; 2015, p. 46) considera que se hace referencia a “los asentamientos más fuertes y mejor defendidos”, afirmando este historiador que aluden “de forma genérica a poblaciones con estructuras defensivas eficaces, sean ciudades o entidades de población menores, sin descartar que pudiesen incluir alguna propiedad privada fortificada”, que se encontrarían en “lugares elevados (...) asimilados con las formas castreñas”.

resultado esperado, teniendo que abandonarlo, como le había sucedido anteriormente a los Vándalos en los Montes Narbasios y a Castinus y sus federados bárbaros contra los Vándalos asentados en la Bética.

El siguiente, referente al grupo bárbaro vándalo, es muy interesante. En él se nos dice que su rey, Gaiseric, quien había emigrado de Hispania a África con el grueso de su grupo en el año 429, conquista la ciudad africana de Cartago. La importancia de este pasaje radica en la forma en cómo ha sido conquistada según Hidacio: “con astucia engañosa” (“fraude decepta”), sin que se nos diga por parte del autor aquiflaviense a qué tipo de engaño se está refiriendo.

El siguiente pasaje, poco interesante, nos dice simplemente que Requila, hijo y sucesor del rey Hermerico, quien padecía una grave enfermedad, entra en la ciudad lusitana de Emérita, sin mención alguna a cómo consiguió hacerse con la ciudad.

Le sigue un pasaje que trata sobre las correrías del rey vándalo Gaiseric por Sicilia, donde Hidacio nos dice que este grupo bárbaro ataca la ciudad sometiéndola a un largo asedio.

Y por último, tenemos una mención sobre la ciudad de Myrtilly (actual Mértola), donde los Suevos sitian a Censorio, el legado que había venido en el 431 por mandato de Aecio para mediar en el conflicto de este grupo bárbaro en su ataque sobre las “medias partes Gallaeciae”. En este caso, es interesante resaltar que el asedio tuvo éxito, pues Hidacio nos dice que Censorio se rinde sin entablar lucha alguna.

De este somero repaso que acabamos de ver, se concluye la existencia de tres métodos o tácticas de conquista de grandes urbes: la lucha directa, es decir, en una contienda o batalla; el asedio o el sitio; y el “dolum”, esto es, el engaño o astucia engañosa.

PASAJES DESDE EL AÑO 441, EN QUE MUERE EL REY SUEVO HERMERIC, HASTA EL AÑO 457, EN QUE SE PRODUCE LA BATALLA DEL ÓRBIGO

El primer pasaje que mencionaremos entre estas dos señaladas fechas es el 115 [123], en el que simplemente se nos dice que Requila, hijo y sucesor del rey suevo Hermerico se había hecho dueño de la ciudad de Hispalis, aunque de ningún modo en él se nos dice el método que se llevó a cabo para adueñarse de la ciudad.

Es este un pasaje muy interesante, sobre todo teniendo en cuenta que, justo después, a continuación, Hidacio colocó otro pasaje, que también reproducimos aquí, en el cual se nos dice que el obispo de la ciudad, Sabino, es expulsado, y que en su lugar es ordenado “fraude, non iure”, es decir, ilegalmente, otro obispo, de nombre Epifanio. Los pasajes en cuestión dicen lo siguiente:

El rey Requila, después de haberse apoderado de Hispalis, reduce bajo su potestad las provincias de la Bética y la Cartaginense (Hyd., *Chron.*, 115 [123]).

El obispo Sabino es expulsado de Hispalis por una facción, y en su lugar es ordenado con engaños, e ilegalmente, Epifanio (Hyd., *Chron.*, 116 [124])

Esto es sumamente interesante teniendo en cuenta otros dos pasajes que, aunque no se encuadren en el marco cronológico de este apartado, se hace necesario mencionarlos ahora para la buena comprensión de estos dos.

Estos pasajes son el 185 [192] y el 187 [192^a], referentes ambos al año 458. Entre ese 441 y ese 458 dominarían la ciudad de Hispalis los Suevos. En ese último año, nos dice Hidacio, el ejército godo llega a la Bética, ciudad que ocuparían, tras la derrota que dos años antes les habían infligido a los Suevos. Justo en este momento, y justo en el pasaje siguiente, Hidacio nos dice que el anterior obispo de la ciudad, Sabino, que había sido desterrado cuando los Suevos la habían conquistado, vuelve a su sede. Numerosos autores son los que han visto en estos hechos no una coincidencia, sino algo más, como Tranoy (1974, pp. 78-79), Díaz Martínez (1993, p. 322; 2011, p. 213), Ubric Rabaneda (2003, p. 212 y ss), López Carreira (2005, p. 44), o Fuentes Hinojo (2006, pp. 266-267).

En nuestra opinión, y siguiendo a estos autores, consideramos que la conquista de esta ciudad por parte de los Suevos se daría a través del aprovechamiento de las facciones internas en la ciudad. Requila llegaría probablemente a un acuerdo con Epifanio –y la facción sobre la que este sustentaba su poder-, por el cual a cambio de que este le abriese las puertas de la ciudad –como veremos que sucede en muchas ocasiones más adelante-, los Suevos expulsarían, una vez conquistada la ciudad, al obispo de ese entonces, Sabino, y lo impondrían a él en tal cargo. Los Godos utilizarían probablemente la misma estrategia más tarde, abriendo algún partidario de Sabino las puertas de la ciudad a cambio de la restitución del anterior obispo.

Además de este pasaje, en el arco cronológico de este apartado nos encontramos con otra mención referente a la conquista de la ciudad de Ilerda (actual Lleida), que dice lo siguiente:

Requiaro, que en el mes de julio había visitado a su suegro Teodorico, al retornar depreda, junto con Basilio, la región de Caesaraugusta. Atacada bruscamente, con engaño, la ciudad de Ilerda, hacen una pequeña cantidad de cautivos (Hyd., *Chron.*, 134 [142]).

Como vemos en este pasaje referente al año 449, el rey suevo Requiaro, hijo de Requila y nieto de Hermerico, había tomado a inicios de ese mismo año como esposa a una hija del rey godo Teodorico II, en las Galias. A la vuelta de su viaje, Requiaro se aliaría con un líder bagauda, de nombre Basilio, y juntos atacarían la región de Caesaragusta (actual Zaragoza), aunque del pasaje parece desprenderse que la ciudad propiamente dicha no sería atacada. Sí atacarían y conquistarían a continuación la ciudad tarraconense de Ilerda, conquistada según el cronista aquiflaviense “per dolum”, es decir, con engaño o astucia engañosa, sin que nos dé más detalles sobre a qué tipo de engaño se está refiriendo; no obstante, del hecho de que esta conquista sea hecha “bruscamente” puede inferirse, quizás, que a las autoridades de la ciudad les tomó de improviso este

ataque, como sucederá más adelante con el ataque suevo sobre Lugo, que también será así un ataque rápido.

Esta táctica daría buen resultado y los suevos junto con los bagaudas acabarían llevándose numerosos cautivos, según nos dice Hidacio, que no serían sino rehenes que facilitarían la adhesión de los líderes locales (Márquez Castro, 2014).

PASAJES DESDE EL 455, EN QUE SE PRODUCE LA FAMOSA BATALLA DEL ÓRBIGO, HASTA EL 469, EN QUE TERMINA LA CRÓNICA

A partir del año 455, Hidacio nos muestra en la Crónica muchas más menciones sobre ciudades conquistadas, y ello viene motivado específicamente por un acontecimiento de gran calado que tuvo lugar en octubre de ese año en Hispania y que cambiaría el curso de la historia peninsular: la batalla del Órbigo.

Esta batalla fue una contienda militar que tuvo como protagonistas principales a Suevos y Godos y que tuvo lugar a 12 millas de la ciudad de Asturica. La victoria goda en la batalla supuso la casi desaparición del primer grupo bárbaro, el de los Suevos, como conglomerado humano autónomo e independiente. La derrota de su rey Requiario supuso, utilizando para ello terminología actual, una especie de guerra civil dentro del propio grupo bárbaro suevo que provocó la aparición de diferentes facciones que acabarían dedicándose a someter bajo su autoridad territorios y ciudades de buena parte de Hispania, especialmente de la Gallaecia y la Lusitania.

Es debido a este contexto político que tenemos en la Crónica de Hidacio desde este año hasta el final de la misma numerosos pasajes sumamente interesantes para nuestro estudio.

El primero de los pasajes que analizaremos es el siguiente, referente a ese mismo año de 455:

El rey Teodorico marcha con su ejército hacia Bracara, la extrema ciudad de la Gallaecia. El III de las calendas de noviembre, día del Señor, la ciudad es saqueada aunque incruentamente, hecho, con todo, lo suficientemente triste y deplorable. Numerosos romanos, prisioneros, fueron llevados a la cautividad; las basílicas de los santos fueron forzadas, los altares derrumbados y destrozados, y después, las vírgenes de Dios llevadas por la fuerza, aunque conservada su integridad, y los clérigos desnudos, al límite del pudor. Todo el pueblo, sin distinción de sexo, junto con los niños, fue tirado de los lugares santos a los que se habían acogido, y los animales de carga, el ganado y los camellos, satisfechos con el espanto del lugar sagrado. Un ejemplo, renovado en parte, de la cólera celeste sobre Hierusalem, segundo las Escrituras (Hyd., *Chron.*, 162 [174]).

Como vemos, estamos ante las consecuencias de la derrota del rey suevo en la anteriormente mencionada Batalla del Órbigo. Hidacio nos dice que Teodorico y su ejército se dirigen hacia Bracara, ciudad que acaba siendo saqueada, siendo lo único

destruido los altares de las iglesias. En ningún momento el cronista aquiflaviense nos dice que haya habido otro tipo de destrucción de infraestructuras, y de ello debemos deducir que no se llevaron a cabo¹⁰.

Hidacio, no obstante, no nos dice cómo entraron los Godos en la ciudad, que por ese entonces se encontraba amurallada y no tendrían fácil acceso. A nuestro juicio, es muy probable que ante el miedo y ante la reciente derrota de los Suevos, las puertas de la ciudad le fuesen abiertas a Teodorico bajo pretexto de paz, actuando como representantes de Roma, tal y como harían en el 457 en la ciudad de Asturica. A nuestro juicio, por tanto, estaríamos ante la utilización de la táctica del engaño, aunque Hidacio no lo explicita esta vez. Finalmente, los Godos acabarían actuando como conquistadores y saqueadores.

Tras este sometimiento de la capital sueva, el rey godo se dirigirá con sus tropas a la Lusitania, llegando hasta Mérida, sin que Hidacio llegue a decir que la ciudad fue sometida, aunque parece desprenderse de los hechos posteriores, donde permanecerán hasta el año 457, en que Hidacio nos dice lo siguiente:

Teodorico, conocedor de novedades inquietantes para él, deja Emerita poco después de los días de Pascua, que fue en el II de las Calendas de abril y, tratando de volver a las Galias, envía a una parte de las distintas naciones, con sus jefes, a los Campos de la Gallaecia. Siguiendo las perversas órdenes que les había dado, éstas penetraron en Asturica, en la que ya habían entrado los asaltantes, y con el pretexto de seguir órdenes de Roma y de que habían sido enviados contra los Suevos que en ella permanecían, simulan la paz con su habitual arte de perfidia. Sin tardar, sacrifican a una multitud de personas mezcladas que encontraron, fuerzan las santas iglesias, rompen y derrumban los altares y se llevan todos los santos ornamentos. Descubiertos allí dos obispos, los llevaron cautivos con todo el clero, y los hombres y las mujeres indefensos fueron reducidos a lastimosa cautividad; el resto de las casas de la desierta ciudad entregados al fuego, y los lugares de los Campos devastados. La ciudad Palentina, lo mismo que Asturica, fue destruida por los Godos. Tan solo el castro Coviacense, a treinta millas de Asturica, resistió y prevaleció frente a los enemigos, con la ayuda de Dios, después de un agotador y largo combate contra los Godos. En ella fueron destruidos por la fuerza muchos de ellos, y el resto retornó a las Galias (Hyd., *Chron.*, 179 [186]).

Este pasaje, del que hemos hecho mención anteriormente al hablar de la conquista de Bracara por Teodorico, nos dice que “uariae nationes” al servicio de Teodorico II conquistan la ciudad de Asturica. En este caso, Hidacio sí nos dice el método utilizado para hacerse dueños de la ciudad, método que no sería otro que el engaño. Y esta vez, el cronista va más allá y nos dice qué tipo de engaño se usó: Las distintas “naciones” entrarían en la ciudad bajo pretexto de paz, haciéndose pasar por representantes de Roma. Es más, Hidacio nos dice que lo hacen con su habitual arte de perfidia, dando a entender que este método era más frecuente de lo uno pueda creerse.

10. Esta destrucción de los altares se debe, en nuestra modesta opinión, a una reacción anticatólica por parte de los Visigodos, que profesaban el arrianismo.

Una vez entraron, a diferencia de lo que había ocurrido en Bracara, esta vez si llevan a cabo una gran destrucción de infraestructuras. La razón última, no obstante, de porqué en Bracara no habría habido destrucción de infraestructuras y ahora en Asturica, en este año de 457 parece ser, a nuestro juicio, la caída del emperador romano Avito, a inicios de este año, que había sido aupado por los propios Godos y bajo cuyo nombre actuaban al menos en teoría; éstos, una vez muerto éste, ya no tendrían ningún tratado de paz con Roma ni nada que los atase para actuar libremente, dándose pues al pillaje.

A continuación de esta conquista, le sucedería lo mismo a la ciudad de Palentia y al “Couiacense Castrum”. De la primera, Hidacio no nos dice nada sobre su conquista, más allá de que corrió con la misma suerte que Asturica; de la segunda, que se encontraba a 30 millas de Asturica, nos dice nuestro cronista que resistió, es decir, que hubo un intento bélico de penetrar en ella y que el ejército godo no pudo entrar. Hidacio nos dice que los hispanorromanos presentaron una fuerte batalla, que ésta fue larga y duradera, y que muchos godos perecieron en la contienda.

Mientras esto sucedía, al tiempo que los Godos marchaban hacia las Galias, los Suevos que habían sobrevivido a la Batalla del Órbigo se dividen en facciones que intentan someter el territorio y las ciudades de la Gallaecia y la Lusitania a su propia autoridad.

Uno de los régulos de una de estas facciones, Maldras, ataca en ese mismo año de 457 la ciudad de Ulixippona (actual Lisboa). El pasaje en cuestión dice lo siguiente:

Los Suevos, divididos en facciones, le piden la paz a los Galaicos: una parte nombra rey a Framtano y otra a Maldras. Con su perfidia habitual, la parte que seguía a Maldras depreda la Lusitania. Hecha allí una matanza de romanos, juntan lo robado en la ciudad de Ulixippona en la que entran bajo pretexto de paz (Hyd., *Chron.*, 181 [188]).

La táctica utilizada por esta facción sería la misma o muy similar a la que vimos anteriormente con los Godos en Asturica, ya que entran “bajo pretexto de paz”, volviendo Hidacio, otra vez, a mencionar su habitual perfidia. Es decir, entran consiguiendo que alguien desde dentro les abriese las puertas de la ciudad.

La siguiente mención a una ciudad conquistada hace referencia al año 460, en la que una facción sueva conquista la ciudad de Lugo, en la Gallaecia, en la que matan a su “rector”, que no sería otro que el gobernador de la misma¹¹. En este caso, Hidacio tampoco nos dice explícitamente de qué manera se llevó a cabo la conquista, pero sí nos

11. Sobre quién era este rector y hasta donde llegaba su poder y jurisdicción territorial han corrido ríos de tinta. Más allá de las múltiples interpretaciones que se le han dado a este cargo, consideramos, siguiendo a autores como Ubric Rabaneda (2003, p. 76), Arce Martínez (2007, p. 196, 232) o Díaz Martínez (2011, p. 90, 180) que estamos delante de un hombre de alta extracción social que se había erigido como gobernador de la ciudad, como el dirigente de uno más de los poderes locales de Hispania.

da varios detalles de suma importancia que pueden esclarecer bastante la cuestión de la táctica utilizada para penetrar en la ciudad. Veamos el pasaje en cuestión:

En los días de la Pascua, bastantes romanos que habitaban en Luco, junto con su rector, de noble nacimiento, fueron eliminados en estos tranquilos y venerables días por una repentina incursión de los Suevos (Hyd., *Chron.*, 194 [199]).

Según Hidacio, como vemos, es en los días de Pascua en que se lleva a cabo una repentina incursión sueva. Los Suevos, en una “repentina incursión”, atacaron la ciudad en este día en concreto, en un día en que el que se celebraba una de las festividades religiosas más importantes de la cristiandad. A nuestro juicio y en nuestra humilde opinión, estamos ante un nuevo ejemplo de engaño o de astucia engañosa. Los Suevos habrían aprovechado el rebumbio y la confusión de esta festividad, donde las élites locales estarían despistadas, para penetrar en la ciudad y tomarla bajo su autoridad, de improviso y sin tiempo de que tuviesen tiempo de prepararse para el inminente ataque bárbaro.

El siguiente pasaje que analizaremos de esta época convulsa en la Gallaecia hace referencia a un acontecimiento que tiene como uno de los protagonistas principales a nuestro cronista, al propio Hidacio de Chaves. El pasaje, referente al año 460 dice lo siguiente:

Una parte del ejército godo, enviada a la Gallaecia por los condes Sunerico y Nepotiano, depreda a los Suevos en las proximidades de Luco. Los delatores Dictinio, Ospinio y Ascanio, descubierta el terror de los venenos y la propia perfidia que habían expandido, vuelven a toda prisa con los suyos. Después, impulsado por los mismos delatores arriba indicados, Frumario, con el poder que tenía de los Suevos, captura al obispo Hidacio en la iglesia de Aquae Flaviae el VII de las calendas de agosto, y cae con gran saqueo sobre su convento (Hyd., *Chron.*, 196 [201]).

En este caso, la ciudad que sería conquistada por un régulo de una de las facciones suevas, Frumario, sería Aquae Flaviae, la ciudad que era la sede episcopal de nuestro cronista. Dada la importancia que este hecho tendría para Hidacio, tenemos bastante información en el pasaje sobre el acontecimiento. Nuestro autor acusa específicamente a tres hispanorromanos, de nombre Dictinio, Ospinio y Ascanio, a los que denomina con el término de “delatoribus” (delatores). No sabemos a ciencia cierta qué tipo de relación o qué tipo de actuación llevaron a cabo para que Hidacio los acuse de ser partidarios de los Suevos. En nuestra opinión, los Suevos se aprovecharían de estos tres hispanorromanos para acceder a la ciudad, siendo probablemente ellos los encargados de abrirle las puertas de la ciudad al grupo bárbaro, posiblemente motivados por hacerse con más poder e influencia en la propia Aquae Flaviae.

El siguiente pasaje de una conquista hace referencia al ejército godo en el año 460, y nos dice lo siguiente:

Sunerico consigue la ciudad de Scallabis con la que estaba enfrentado (Hyd., *Chron.*, 201 [206]).

En este pasaje, como puede observarse, la parquedad de Hidacio es extrema. Algunos autores, como Bernárdez Vilar, consideran que se debe entender que Sunerico, que era un general godo, estaba atacando Scallabis (actual Santarem). A nuestro juicio, si bien es cierto que un enfrentamiento existía, no podemos inferir la táctica a través de la cual Sunerico y su ejército se harían con la ciudad, ya que la información proporcionada por nuestro cronista esta vez es ínfima.

La siguiente conquista de la que tenemos noticia en la Crónica de Hidacio se lleva a cabo una vez finalizada la guerra civil interna del grupo bárbaro suevo, en el año 465, donde el nuevo rey suevo, Remismundo, que había unificado el reino y sometido a las diversas facciones, se hace con la ciudad de Conimbriga, en la Lusitania, “con engaño” (“dolose ingressi”), según Hidacio. El pasaje dice lo siguiente:

Los Suevos entran con engaño en Conimbriga y expolían a la noble familia de Cántabro, llevándose cautivos a la madre y a los hijos” (Hyd., *Chron.*, 225 [229]).

No sabemos qué tipo de engaño o de astucia utilizarían los Suevos para adueñarse de ella, pero sí nos queda la constancia, pues así se dice explícitamente, que fue a través de esta táctica.

El sometimiento de la ciudad se llevó siguiendo la estrategia político-militar típica de los Suevos, es decir, sometiendo al líder político o a la familia hispanorromana que la dominaba, en este caso, al noble Cántabro y a su esposa e hijos. Esta es la misma táctica que habían seguido los Suevos una vez habían entrado anteriormente en Aquae Flaviae, donde mantuvieron cautivo a Hidacio durante tres meses. En este caso, la familia de Cántabro, rehenes políticos, serían devueltos a comienzos del año siguiente, en el 467 (Márquez Castro, 2014, pp. 88-90).

No obstante, esta sumisión del noble local de Conimbriga a la realeza sueva parece que no tendría a la postre el resultado esperado para los Suevos, puesto que para el año siguiente, para el 468, nos dice Hidacio lo siguiente:

Conimbriga, engañada por la paz, es saqueada; las casas, y una parte de las murallas destruidas, los habitantes capturados y deportados, y la ciudad y la región assoladas (Hyd., *Chron.*, 237 [241]).

Los Suevos atacarán con saña la ciudad, destruyendo las casas y la muralla, los habitantes capturados y deportados y la ciudad y la región assoladas. No obstante, no debemos malinterpretar este pasaje en el sentido de que la ciudad sería capturada por medio de la fuerza, ya que Hidacio nos dice claramente de qué estratagema se sirvieron para entrar: “in pace decepta” (“engañada por la paz”), es decir, los Suevos convencerían a alguien de la ciudad para que les abriese las puertas de la misma, basándose en que iban en son de paz, aunque, como vemos, nada más lejos de la realidad.

Podemos deducir, por tanto, dos momentos: uno primero, en el cual los Suevos, utilizando la táctica del engaño, entrarían en la ciudad; y uno segundo, donde ya dentro

la pasan a hierro y fuego, arrasándola. La destrucción de las murallas probablemente fuese más bien un gesto político que un medio a través del cual capturar la ciudad. El grupo bárbaro estaría castigando a una ciudad que de algún modo había traicionado a la realeza sueva o había sido desleal, y es por ello, que sus habitantes serían capturados y deportados.

El último pasaje que veremos¹² hace referencia a la doble conquista que sufrió la ciudad de Ulixippona en el año 469.

En estos años, Suevos y Godos estarían “marcando territorio” y definiendo la frontera entre ambos reinos y las zonas de influencia de cada uno de los dos grupos bárbaros en Hispania. El pasaje en cuestión dice lo siguiente:

Ulixippona, entregada por su ciudadano Lusidio, que allí gobernaba, fue ocupada por los Suevos. Conocido este hecho, los Godos que habían llegado invaden y depredan a los Suevos, lo mismo que a los romanos que de ellos dependían en la región de la Lusitania” (Hyd., *Chron.*, 240 [246]).

En este pasaje, Hidacio nos dice que la ciudad de Lisboa fue entregada por uno de sus ciudadanos, Lusidio, quien era el gobernador de la misma. No nos dice, en cambio, la razón por la cual este accedería a abrirle las puertas, pero probablemente el conocimiento de los acontecimientos ocurridos el año anterior en la ciudad de Conimbriga habría sido una influencia importante.

CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES FINALES: EL ENGAÑO COMO LA TÁCTICA PREFERIDA POR LOS GRUPOS BÁRBAROS EN EL SIGLO V

Una vez analizadas en esta obra las menciones a conquistas de ciudades romanas a manos bárbaras, hemos podido llegar a una aproximación a los métodos básicos que los diversos grupos habrían utilizado, en general, para hacerse con las urbes del Imperio Romano de Occidente en esta época. En general, podemos establecer tres tácticas básicas: la batalla o la contienda bélica; el asedio; y el engaño o la astucia engañosa.

Como hemos visto, estas tres tácticas han aparecido en mayor o menor número en la Crónica de Hidacio, haciendo referencia a ciudades de las diócesis de la Galia, de África, y sobre todo de Hispania, de donde era oriundo nuestro cronista.

La batalla o la contienda bélica, entendida como ataques frontales contra las ciudades, apenas se han visto en la Crónica. Específicamente hemos visto dos ejemplos: el ataque de Hermerico a las “medias partes” de la Gallaecia, en el año 430, y el ataque de las diferentes “naciones” godas en el 457 al “Couiacense Castrum”. Lo destacable de estos dos ejemplos, y sobre todo, del hecho de que los grupos bárbaros implicados sean

12. No hacemos referencia al pasaje 239 [245], ya que en él sólo se dice que los godos atacan Emerita, sin mayor información.

diferentes, radica en que el resultado fue siempre bastante desfavorable para ellos. En ambos casos, muchos de los efectivos de los ejércitos bárbaros fueron o bien capturados o bien aniquilados.

El asedio fue otra de las tácticas que se han visto en los pasajes analizados en la Crónica, como hemos mencionado anteriormente. Las menciones de este tipo de táctica son más numerosas que las menciones a la táctica anterior, pero no en gran medida. El resultado de esta táctica no siempre ha dado un resultado satisfactorio al grupo bárbaro que la utilizaba. Así, a modo de ejemplo, vemos que el asedio en los Montes Narbasos de los Vándalos a los Suevos fue infructuoso, teniendo los primeros que abandonarlo, al igual que sucedió también con el asedio godo de Narbona en el 436, que sería abandonado al año siguiente. En Myrtily vemos que Censorio se rinde, y que ahí termina el asedio, probablemente por haber llegado a un acuerdo con los Suevos. Por su parte, Castino, si bien parece que tuvo cierto éxito, finalmente se enfrentaría en batalla abierta con los Suevos y sería derrotado, con lo que debemos pensar que los numerosos asedios que habría llevado a cabo no darían un resultado totalmente satisfactorio. Una de las características de este tipo de conquista sería la lentitud de la misma, lo cual daba pie a que tropas de apoyo a los sitiados tuviesen tiempo a llegar, como sucedió en los Montes Narbasos, lo que de utilizarla implicaba un riesgo alto también para los sitiadores.

La otra táctica que hemos visto ha sido la del engaño o astucia engañosa. Es esta la táctica más utilizada por los grupos bárbaros y la que mejor resultado les dio siempre. El objetivo principal de esta táctica era conseguir que alguien de dentro de la ciudad les abriese las puertas de la misma, con el fin de poder entrar con facilidad. Para ello, los bárbaros utilizaron diferentes estratagemas.

Una de las principales estratagemas o de los engaños, era simular que iban en son de paz, y una vez dentro, apoderarse de la ciudad. Los Godos la usarían en Asturica en el año 457, y probablemente también en Bracara el año anterior, aunque Hidacio no nos lo explicita, y los Suevos la usarían en Ulixippona en el año 457 o en Conimbriga en el año 468.

Otra de las principales estratagemas del engaño era utilizar las luchas internas de las ciudades, de las diferentes facciones enfrentadas por el control político de las mismas, para convencer a una de ellas y que les abriese las puertas. Esto lo pudimos ver en Hispalis, donde los Suevos se apoyaron en la facción de Epifanio, que sería alzado con el cargo de obispo, o en la propia Aquae Flaviae, donde los Suevos se apoyarían en tres hispanorromanos para someter la ciudad y capturar al obispo Hidacio.

Otra estratagema utilizada dentro de lo que denominamos como táctica del engaño es la incursión repentina en un día de fiesta de la ciudad, donde debido al júbilo los habitantes y los dirigentes estarían totalmente desprevenidos y no tendrían una defensa organizada y preparada. Estamos hablando del sometimiento de la ciudad de Lucus a

manos suevas, durante las fiestas de la Pascua del año 460. Es posible también que una táctica similar a esta haya sido la utilizada en Ilerda.

Más allá de estas menciones, existen otros muchos pasajes donde Hidacio nos dice que las ciudades fueron conquistadas a través de esta táctica, sin que nos deje constancia de cual fue exactamente el tipo de engaño o stratagema utilizado.

En definitiva, a través de nuestro pequeño estudio se puede concluir que el método o la táctica preferida por los bárbaros a la hora de conquistar, someter y adueñarse de ciudades era el engaño o la astucia, a través de diversas stratagemas a través de las cuales conseguían que habitantes desde dentro de las diferentes urbes les abriesen las puertas de las ciudades.

La mayor cantidad de menciones en la Crónica de Hidacio a ésta táctica responde sin duda alguna a la idoneidad de la táctica, puesto que a través de este método el grupo bárbaro agresor no tendría apenas pérdidas humanas, como sí tenían cada vez que intentaban adueñarse de las ciudades por medios bélicos en agresión directa. En este sentido, vemos como aunque los Suevos tenían pensado destruir las murallas de la ciudad de Conimbriga en el año 468, tan solo llevan a cabo esta acción una vez estuvieron dentro, no desde fuera, ya que así habrían tenido las de perder.

Con respecto al asedio, si bien esta táctica se llevó a cabo algunas veces como medio de sometimiento de diversas ciudades, la mayoría de ocasiones resultaban infructuosas, sobre todo y probablemente al largo tiempo que esta táctica suponía para los agresores, y tenía el hándicap de que se daba tiempo, debido a la lentitud intrínseca de la misma, a la llegada de ejércitos de refuerzo de los sitiados.

En definitiva, se concluye que la táctica del engaño es la más utilizada por los grupos bárbaros en el siglo V en el Imperio Romano de Occidente, o al menos eso es lo que parece desprenderse de la Crónica de Hidacio, sobre todo por la idoneidad con respecto a las otras dos, puesto que con esta el adueñamiento de la ciudad se produce con rapidez y con escasas pérdidas de efectivos militares.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCE MARTÍNEZ, J. (2007), *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A.D.)*. Madrid: Marcial Pons.
- BERNÁRDEZ VILAR, X. (2004), *Idacio Lémico: Chronica (379-469)*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia. Dirección Xeral de Política Lingüística.
- BURGESS, R. (1993), *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: Two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- BURGESS, R. y KULIKOWSKI, M. (2009), The history and origins of the Latin Chronicle Tradition. *The Medieval Chronicle*, 6, pp. 153-177.

- CANDELAS COLODRÓN, C. (2001), «Plebs» y aristocracia en el Cronicón de Hidacio: La organización política hispanorromana en el siglo V. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 13, pp. 129-139.
- CANDELAS COLODRÓN, C. (2004), *O Cronicón de Hidacio. Bispo de Chaves*. Noia: Toxosoutos.
- CANDELAS COLODRÓN, C. (2006), *O mundo de Hidacio de Chaves: O último romano da Gallaecia*. Santiago de Compostela: Universidade, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.
- CARDOSO, J. (1995), *Crónica de Idácio: Descrição da Invasão e conquista da Península Ibérica pelos suevos (Séc. V)*. Braga: Livraria Minho.
- CASTELLANOS, S. (1998), Obispos y murallas. Patrocinio episcopal y defensa urbana en el contexto de las campañas de Atila en las Galias (a. 451 d.C.). *Iberia*, 1, pp. 167-174.
- COLLINS, R. (1986), *España en la Alta Edad Media 400-1000*. Barcelona: Crítica.
- COURTOIS, C. (1964), *Les Vandales et l'Afrique*. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. (1993), El Imperio, los bárbaros y el control sobre la Bética en el siglo V. En Rodríguez Neila, J. F. (Coord), *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía* (pp. 317-325), Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. (2011), *El reino suevo (411-585)*. Madrid: Akal, 2011.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. (2015), La organización del espacio y el control del territorio en la Galicia germánica. En Pereira-Menaut, G. y Portela Silva, E. (Eds.), *El territorio en la historia de Galicia. Organización y control. Siglos I-XXI* (pp. 37-95), Santiago de Compostela: USC Editora Académica.
- FLÓREZ, E. (1859), *España Sagrada: teatro geographico-historico de la Iglesia de España: origen, divisiones y limites de todas sus provincias: antigüedad, traslaciones y estado antiguo de sus Sillas con varias disertaciones críticas*, Madrid: Real Academia de la Historia, 4.
- FUENTES HINOJO, P. (2006), Sociedad urbana, cristianización y cambios topográficos en la Hispania tardorromana y visigoda (siglos IV-VII). *Studia Histórica. Historia Antigua*, 24, pp. 257-289.
- GARCÍA MORENO, L. A. (1991), El Hábitat rural disperso en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía (siglos V-VII)”. *Antigüedad y Cristianismo*, 8, pp. 265-273.
- GARCÍA MORENO, L. A. (1998), Civitates y Castella durante la época suevogótica en el noroeste de las Españas. En Rodríguez Colmenero, A. (Coord.), *Los orígenes de la ciudad en el Noroeste Hispánico. Actas del*

- Congreso Internacional* (pp. 1347-1366), Lugo: Servicio de Publicaciones Diputación Provincial.
- GARCÍA MORENO, L. A. (2006), La Iglesia y el Cristianismo en la Gallaecia de época sueva. *Antigüedad y Cristianismo*, 23, pp. 39-55.
- GARCÍA VALDEIRAS, M. (2001), O 'Forum Limicorum'. *Minius*, 9, pp. 39-50.
- KULIKOWSKI, M. (2000), The career of the 'Comes Hispaniarum' Asterius". *Phoenix*, 54 (1/2), pp. 123-141.
- KULIKOWSKI, M. (2004), *Late Roman Spain and its cities*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- LÓPEZ CARREIRA, A. (2005), *O Reino Medieval de Galicia*. Vigo: A Nosa Terra.
- LÓPEZ PEREIRA, E. (1982), De Prisciliano a Hidacio. Primer despertar de la Gallaecia. En AAVV, *Prisciliano y el Priscilianismo: Monografías de Los Cuadernos del Norte* (pp. 100-107), Oviedo: Caja de Ahorros de Asturias.
- LÓPEZ PEREIRA, E. (1990), Primeiros escritores de Galicia. *Boletín Galego de Literatura*, 3, pp. 19-31.
- LÓPEZ QUIROGA, J. y Rodríguez Lovelle, M. (1997), De los Romanos a los Bárbaros: la instalación de los Suevos y sus consecuencias sobre la organización territorial en el Norte de Portugal (411-469). *Studi Medievali. Centro Italiano di Studi Sul'Alto Medioevo*, 38 (2), pp. 529-560.
- LÓPEZ QUIROGA, J. (2004), *El final de la Antigüedad en la Gallaecia. La transformación de las estructuras de poblamiento entre Miño y Duero (siglos V al X)*, A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, Colección Galicia Histórica.
- LÓPEZ SILVA, J. A. (2004), *A Crónica de Idacio de Limia. Bispo de Chaves*. Ourense: Deputación Provincial.
- MACÍAS, M. (1899), Civitas Limicorum (II). *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense*, 1 (6), pp. 89-94.
- MACÍAS, M. (1899), Civitas Limicorum (V). *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense*, 1 (9), pp. 153-161.
- MACÍAS, M. (1899), Traducción Castellana del Cronicón del Obispo Idacio (II). *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense*, 1 (11), pp. 199-208.
- MÁRQUEZ CASTRO, B. (2014), Rehenes y cautivos como garantía de adhesión de los poderes locales hispanos a la autoridad sueva en la Crónica de Hidacio. *Brathair. Grupo de Estudos Celtas e Germánicos*, 14(1), pp. 82-100.
- MÁRQUEZ CASTRO, B. (2015), El concepto de conventus en el siglo V en Hispania según la Crónica de Hidacio de Chaves y el mantenimiento del

- significado de época clásica. En Macías Villalobos, C., Maestre Maestre, J. M. y Martos Montiel, J. F. (Eds.), *Europa Renascens: la cultura clásica en Andalucía y su proyección europea* (pp. 297-312). Zaragoza: Libros Pórtico.
- PAMPLIEGA, J. (1998), *Los germanos en España*. Barañáin: EUNSA.
- PÉREZ SÁNCHEZ, D. (1998), Defensa y Territorio en la sociedad peninsular hispana durante la Antigüedad Tardía (ss. V-VII). *Studia Histórica. Historia Antigua*, 16, pp. 281-300.
- RODRÍGUEZ LOVELLE, M. y LÓPEZ QUIROGA, J. (2000), El poblamiento rural en torno a Lugo en la transición de la Antigüedad al feudalismo (ss. V-X). *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 47 (113), pp. 53-76.
- SANZ HUESMA, F.J. (2009), Hidacio y Censorio: el foedus de 438 entre Roma y los Suevos. *Polis. Revista de Ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 21, 2009, pp. 59-75.
- SOTOMAYOR Y MURO, M. (1979), *La Iglesia en la España Romana*. Madrid: La Editorial Católica.
- THOMPSON, E. A. (1982), *Romans and Barbarians: The Decline of the Western Empire*. London: The University of Wisconsin Press.
- TORRES LÓPEZ, M. (1980), Las invasiones y los reinos germánicos de España (Años 409-711). En Menéndez Pidal, R. (Dir.), *Historia de España. España Visigoda III* (pp. 01-140). Madrid: Espasa-Calpe.
- TORRES RODRÍGUEZ, C. (1956), Hidacio, el primer cronista español. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 62 (8), pp. 755-796.
- TORRES RODRÍGUEZ, C. (1977), *El reino de los Suevos*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- TRANOY, A. (1974), *Hydace. Chronique*. París: Les Éditions du Cerf.
- UBRIC RABANEDA, P. (2003), *La Iglesia y los Estados Bárbaros en la Hispania del siglo V (409-507)*. PhD. Universidad de Granada. Tesis Doctoral.

Con el propósito de servir de punto de encuentro e intercambio de conocimientos, se desarrolló en Murcia el tercer Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA). Organizado por el CEPOAT de la Universidad de Murcia tuvo lugar del 7 al 8 de abril de 2016. Durante cuatro productivas sesiones se presentaron trabajos relacionados con la historia, la arqueología, el arte, la didáctica de la historia, la filología clásica, la epigrafía, el derecho o la antropología. Esta publicación recoge las comunicaciones a dicho evento.

UNIVERSIDAD DE
MURCIA



cepoAt

UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía



FUNDACIÓN CAJAMURCIA

ISBN: 978-84-931372-5-0



9 788493 137250