Robin Osborne

La formación de Grecia 1200-479 a.C.

Crítica

Historia de las Civilizaciones Clásicas

La Grecia arcaica era el mundo en el que Homero compuso la *Ilíada* y la *Odisea*, en el que surgieron los órdenes dórico y jónico en arquitectura, en el que la competición atlética se convirtió en un hecho cultural y, sobre todo, en el que se inventó la democracia. Pero era también un mundo sin historia escrita: ningún griego se propuso narrar o analizar los sucesos acaecidos mientras vivía o los de su pasado reciente hasta Heródoto y Tucídides, en el siglo v a.C. Nuestro conocimiento de Grecia antes de 479 a.C. depende, básicamente, de los relatos que los griegos de épocas posteriores contaron sobre su pasado, fuentes forzosamente selectivas y condicionadas por el presente, y de los textos literarios y los restos materiales que se han conservado, tan sujetos a una distorsión sistemática como los testimonios de la tradición. *La formación de Grecia, 1200-479 a.C.* nos demuestra que es posible escribir la historia de este periodo de Grecia –esto es, de la caída de la civilización micénica al final de las guerras médicas– sin dejar de lado la tradición, pero que es imprescindible el estudio de los textos literarios y el análisis y la comparación de los restos materiales que nos proporciona la arqueología para elaborar una historia «total», en que la política, la organización social, la expresión cultural, la actividad religiosa, etc., forman parte del mismo relato y no pueden entenderse ni estudiarse aisladamente.

Robin Osborne es profesor de historia antigua en la Universidad de Oxford y miembro del Corpus Christi College. Entre sus obras destacan *Demos. The Discovery of Classical Attika* (1985) y *Classical Landscape with Figures: the Ancient Greek City and its Countryside* (1987).

ROBIN OSBORNE

LA FORMACIÓN DE GRECIA 1200-479 a.C.

Traducción castellana de
TEÓFILO DE LOZOYA

CRÍTICA
GRIJALBO MONDADORI
BARCELONA

Título original:
GREECE IN THE MAKING, 1200-479 BC
Routledge, Londres

Cubierta: Luz de la Mora, a partir de una creación de Enric Satué
Ilustración de la cubierta: centauromaquia, probablemente Heracles y Neso
(Olimpia, siglo VIII a.C.)
© 1996: Robin Osborne
© 1998 de la traducción castellana para España y América:
CRÍTICA (Grijalbo Mondadori, S. A.), Aragó, 385, 08013 Barcelona
ISBN: 84-7423-883-8
Depósito legal: B. 42.172-1998
Impreso en España
1998.—HUROPE, S. L., Lima, 3 bis, 08030 Barcelona

A John, después de tantos años

PRÓLOGO

La gestación de la presente obra me llevó bastante tiempo. La lista de los autores que no llegaron a escribir el volumen de Methuen dedicado a la Grecia arcaica es muy ilustre: H. A. Ormerod y H. T. Wade-Gery habrían debido publicar su obra en la antigua colección Methuen, y J. K. Davies recibió el encargo de escribir otra para la nueva serie. Que haya sido yo en último término el que cierre la lista se lo debo a Fergus Millar, que tuvo la bondad de esperar pacientemente a que lo escribiera, me animó insistentemente, pero siempre con amabilidad, y revisó y comentó el manuscrito que le presenté.

Desde que se encargara a Ormerod allá por los años veinte la redacción de dicho volumen, nuestra concepción de la Grecia arcaica ha cambiado radicalmente en varias ocasiones, no sólo debido a la labor de los arqueólogos, sino también a los trabajos realizados en el campo de la tradición oral. Hacia los años treinta el protagonista principal de la utilización de la arqueología como ciencia encargada de arrojar luz sobre los primeros tiempos de la historia de Grecia fue mi predecesor en el Corpus Christi College, Alan Blakeway, algunas copias de cuyas clases sobre el tema influyeron durante mucho tiempo a los estudiosos de este campo en la Universidad de Oxford. La prematura muerte de Blakeway y los fallecimientos igualmente prematuros de muchos de sus colegas antes de la segunda guerra mundial y durante la contienda, desanimaron a los cultivadores británicos de la arqueología de la Grecia de la Edad del Bronce. Últimamente, sin embargo, se ha reavivado el interés por este campo, en buena parte debido al paso de gigante que con el decidido uso que hacía su autor de los materiales arqueológicos para entender la Grecia del siglo VIII, *supuso la publicación en 1980 del libro de Anthony Snodgrass,* Archaic Greece. The Age of Experiment. *Con este libro tengo el propósito de consolidar ese paso adelante y al mismo tiempo enfrentarme con más determinación de lo que ha venido haciéndose hasta ahora al hecho de que las noticias recogidas por los textos literarios en torno a los acontecimientos anteriores a las guerras médicas son, en el mejor de los casos, fruto de lo que ciertos individuos o grupos de individuos del siglo* V *decidieron que les convenía decir, y no reflejan de hecho lo que sucedió en realidad.*

Mi obra concluye con las guerras médicas. Se trata del momento en el que convencionalmente se pone fin a las historias de la Grecia arcaica, y también el punto en el que comienza el siguiente volumen de la colección, El mundo

griego, 479-323 a.C., *de Simon Hornblower (véase* GW, *10-14). Pero en 1.4 y en el epílogo defenderé la tesis de que las guerras médicas suponen un cambio no sólo en la naturaleza misma de la historia de Grecia, sino también en la naturaleza de las fuentes que nos permiten escribir esa historia. Los comienzos del libro son menos convencionales y los sitúo en la época oscura que va del siglo* XII *al* IX *a.C. Si he elegido esta fecha, y no el año 776 a.C., esto es, la que tradicionalmente se utiliza para iniciar la historia de Grecia, ha sido porque es la caída de los palacios micénicos la que marca la mayor discontinuidad de los materiales arqueológicos, y por mucho que cambiaran las cosas en la Grecia del siglo* VIII, *las fuentes para el estudio de la sociedad griega de dicha centuria no dejan ver que se produjera ningún cambio fundamental.*

Aunque a lo largo del libro pueda apreciarse una línea argumental definida, espero que pueda resultar también útil a aquellos a los que sólo interesa una parte del mundo que pretende abarcar. Advertimos, no obstante, a esos lectores que deben leer el primer capítulo antes de intentar utilizar el resto de la obra. El análisis de algunos temas, como el comercio, se halla forzosamente diseminado a lo largo de todo el libro, y animamos por tanto al lector a utilizar el índice analítico para localizar y obtener una visión de conjunto del tema en cuestión. He hecho todo lo posible para que el texto refleje adecuadamente el fundamento de las teorías que en él se exponen; mi obra no ha sido escrita en contraposición a otras historias «rivales» y en ningún momento he intentado sistemáticamente poner de relieve en qué medida mis opiniones están o no en consonancia con las manifestadas por otros estudiosos que han escrito sobre el mismo tema que yo. Espero que la lectura de mi libro permita a los lectores distinguir en qué medida las diversas opciones elegidas por otros especialistas que han estudiado esta época hacen sus historias no menos, sino más *interesantes que la mía. Pero espero también que vayan más allá y se decidan a leer las fuentes griegas, Homero, Hesíodo, Heródoto y los demás autores, con un nuevo entusiasmo y una perspectiva también nueva. En vez de notas a pie de página, he utilizado a lo largo de toda la obra una bibliografía elemental presentada en la sección final del libro y que puede cotejarse a medida que vayan leyéndose los diversos capítulos. Con ella pretendo indicar a los lectores de habla inglesa las mejores obras a las que pueden acudir si desean ulteriores informaciones sobre los temas analizados; no pretende ser exhaustiva y no se limita a las obras que defienden respecto a cualquier tema la opinión que yo he adoptado en mi libro.*

Deseo expresar mi agradecimiento a Jim Coulton, Franco De Angelis, Henry Kim, Irene Lemos, John Lloyd, David Percik, Oliver Taplin y Stephen Todd por la ayuda que me han prestado en ciertos temas y las críticas que hicieron a la primera versión de algunos capítulos. Son también muchos los colegas que han influido sobre mi obra de manera menos directa, por el estímulo que encontraba en sus escritos y en su conversación, y les estoy sumamente agradecido por la generosidad con la que compartieron conmigo sus conocimientos y opiniones. Los discípulos que he tenido durante los últimos decenios han contribuido más de lo que pueden imaginarse a la conformación de los ar-

gumentos expuestos en mi libro, y si unas secciones están mejor construidas que otras se debe precisamente a su labor. Particularmente agradecido estoy a Simon Hornblower, que leyó y comentó el borrador de toda la obra y cuya agudeza por lo que al estilo y al contenido se refiere no sólo me ahorró a mí muchos disgustos, sino también al lector una excesiva farragosidad. La profundización de mis conocimientos sobre la isla de Tasos y las Cícladas se la debo a las facilidades que me ofreció la British Academy; lo mismo cabría decir del Craven Committee de la Universidad de Oxford en el caso de Sicilia, y del Corpus Christi College en el de Samos y Quíos; deseo expresar mi mayor reconocimiento a todos estos organismos por la ayuda dispensada.

En noviembre de 1977, cuando sólo era un estudiante del King's College de Cambridge, escribí un trabajo que pretendía responder a la siguiente cuestión: «Justificación de las diferencias entre Celio Antípatro 11 y Livio 21.21 y entre Cuadrigario 10(b) y Livio 7.9.8 ss». En un determinado pasaje mi tutor escribió al margen el siguiente comentario: «Nos encontramos aquí con una cultura oral homeostática: aristócratas que intentan justificar celosamente sus pretensiones de rancio abolengo y que nunca son capaces de distinguir conscientemente en qué punto los hechos se confunden con una ficción piadosa. ¿Se ajusta acaso el pasado al presente, pero no necesariamente de un modo consciente o a un nivel controlable?». Este comentario ha seguido vivo en mi imaginación desde entonces y podría perfectamente ser presentado como encabezamiento de la presente obra, que va dedicada a aquel incomparable tutor que fue John Henderson, esperando que, a su juicio, se encuentre mínimamente en la dirección correcta.

Corpus Christi College, Oxford
Octubre de 1995

ABREVIATURAS

AA	*Archäologische Anzeiger*
ABSA	*Annual of the British School at Athens*
AJA	*American Journal of Archaeology*
AM	*Athenische Mitteilungen*
ANE	Amélie Kuhrt, *The Ancient Near East* (Londres, 1995; hay trad. cast. en Crítica, Barcelona, en preparación)
BCH	*Bulletin de Correspondance Hellénique*
BICS	*Bulletin of the Institute of Classical Studies*
BR	T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome* (Londres, 1995; hay trad. cast. en Crítica, Barcelona, en prensa)
Buck	C. D. Buck, *The Greek Dialects*, 3ª ed. (Chicago, 1955)
FGH	F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Berlín y Leyden, 1923 ss.)
Fornara	C. W. Fornara, ed. y trad., *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War. Translated documents of Greece and Rome*, vol. 1 (Cambridge, 1983)
GW	S. Hornblower, *The Greek World 479-323 BC*, 2.ª ed. (Londres, 1991; hay trad. cast.: *El mundo griego, 479-323 a.C.*, Crítica, Barcelona, 1985)
IG	*Inscriptiones Graecae* (Berlín, 1873 ss.)
JDAI	*Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*
JHS	*Journal of the Hellenic Society*
LSCG	F. Sokolowski, ed., *Lois sacrées des cités grecques* (París, 1969)
ML	R. Meiggs y D. M. Lewis, eds., *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*, edición revisada (Oxford, 1988)
OJA	*Oxford Journal of Archaeology*
P. Oxy.	*The Oxyrhynchus Papyri* (Londres, 1898 ss.)
PCPS	*Proceedings of the Cambridge Philological Society*
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum*

1. LAS TRADICIONES DE LA HISTORIA

¿Qué tiene que ver Polícrates conmigo? Necesidad de una historia de la Grecia arcaica

Desde el momento en que nos preguntamos por qué las instituciones políticas o económicas de una nación o sus relaciones sociales son como son en la actualidad, se empieza a profundizar en el terreno la historia. Si uno desea entender por qué el Parlamento británico tiene los poderes que tiene, o funciona como lo hace, una de las primeras cosas que deberá saber es lo que ocurrió en el siglo XVII durante la guerra civil y la Revolución Gloriosa. Si se desea entender por qué las zonas rurales del país tienen el aspecto que tienen, por qué las carreteras rurales están llenas de curvas, o por qué las parcelas tienen una forma tan rara, deberá remontarse a la historia pretérita de los sistemas de propiedad y explotación de la tierra. Si se desea saber por qué es tan fuerte el inconformismo en Gales, se deberán tener en cuenta los distintos tipos de Iglesia evangélica existentes en el pasado, pero también los diversos tipos de poder político y de miseria económica. El estudio de la historia de la Gran Bretaña no es una tarea patriótica de la que se encargan unos cuantos chovinistas, sino algo de lo que cualquier persona curiosa que desee entender la sociedad de la que forma parte descubre a cada paso que no puede prescindir.

¿Pero qué pasa con la historia de un país extranjero y de lo ocurrido en él hace 2.500 años o más? ¿No constituye acaso su estudio un lujo, una forma de mantener a sus cultivadores en una torre de marfil, al margen de todo mal? Por consoladora que resulte la idea de que podemos aislar nuestra propia historia y mantenerla al margen de lo que ocurriera en el resto del mundo, lo cierto es que semejante noción no se puede sostener. Si lo que el Parlamento significa hoy en Gran Bretaña es fruto de los acontecimientos del pasado, es innegable que también es fruto de lo que los hombres pensaron y escribieron en otro tiempo acerca del gobierno y sus instituciones. Y en cuanto nos fijamos en lo que se ha pensado y se ha escrito en este país sobre esos asuntos, vemos que esas ideas y esos escritos se han visto influidos profundamente por lo que se pensó y se escribió en otras latitudes. Y lo que se escribió en otras latitudes ha sido fruto a su vez de los hechos acontecidos allí. Y teniendo en cuenta que la antigua Grecia y la Roma antigua han gozado

en tiempos pretéritos de un estatus especial en el pensamiento europeo, enseguida descubrimos que hemos de remontarnos a los escritos de carácter político de Aristóteles y a la práctica de la democracia en Atenas. Cuando en nuestro afán por comprender sus formas actuales intentamos seguir la pista a la historia de nuestra sociedad, continuamente nos vemos obligados a seguir la pista a una serie de mitos sobre la antigua Grecia y por consiguiente a la propia historia de la antigua Grecia. John Stuart Mill llegaba incluso a afirmar que la batalla de Maratón, en la que atenienses y plateos derrotaron al ejército invasor persa, fue más importante para la historia de Gran Bretaña que la propia batalla de Hastings.

Quizá se imagine el lector que, de seguir en esta línea, la investigación del pasado no tendría fin: ¿no estaremos emprendiendo una regresión que nos acabará arrastrando hasta la historia del hombre desde la Edad de la Piedra? La respuesta es desde luego «No», y lo es por dos razones muy significativas, que precisamente resaltan la importancia de la historia de Grecia. La primera de ellas es que sólo en el mundo griego empezamos a contar con el tipo de fuentes materiales que nos permiten hacer el tipo de historia en la que podemos plantearnos nuestras propias preguntas con cierta esperanza de poder darles respuesta. Poseemos crónicas de fecha más antigua, como, por ejemplo, los libros históricos del Antiguo Testamento, pero hasta los griegos de la época clásica no podemos afirmar que dispongamos de una historia crítica, de una historia que es consciente de que las gentes van contando versiones distintas de los acontecimientos pretéritos, de una historia que intenta entender por qué ocurrieron las cosas y cuál fue su significado, y que no se conforma con respuestas que sólo apelen a la voluntad de una autoridad política o religiosa. Precisamente con los estados griegos autónomos de la época clásica empezamos a poder distinguir con detalle cómo funcionaba un determinado sistema político, y a comprender las estructuras de poder a un nivel que no sea meramente personal.

La segunda de esas razones resulta todavía más sorprendente. No es del todo un mito europeo afirmar que en el mundo griego clásico encontramos los orígenes de muchos de los rasgos fundamentales de nuestro legado occidental. Toda una serie de formas de pensamiento y de expresión tienen su fuente y su origen en la Grecia del período que va de 500 a 300 a.C.: el pensamiento político abstracto consciente y la filosofía moral; la retórica como materia de estudio por derecho propio; la tragedia, la comedia, la parodia y la historia; el arte naturalista occidental y el desnudo femenino; e incluso la democracia en la teoría y en la práctica.

Pero esta tradición típicamente occidental acerca de los orígenes griegos de la civilización de Occidente, lo mismo que las tradiciones de los griegos acerca de su propio pasado (véase *infra*, pp. 16-21), tiene también un carácter político y no respeta la historia. No sólo es absurdo creer que todo se acaba en cuanto llegamos a la Grecia clásica, sino que además semejante pretensión supone cerrar los ojos a la realidad y no ver que los logros humanos se inscriben por naturaleza en el marco de una sociedad. Según la mitología

griega, la diosa Atenea nació directamente de la cabeza de Zeus, pero tanto en la historia antigua como en la moderna incluso los descubrimientos e inventos más chocantes cuentan con antecedentes, y no se habrían producido si no se hubieran dado unas condiciones previas. En eso radica precisamente la fascinación de la Grecia del período preclásico: ¿podemos reconstruir las condiciones que hicieron posibles las innovaciones e inventos de los años 500-300 a.C.? ¿Cuáles fueron las circunstancias que provocaron esa revolución tal como todo el mundo occidental ha venido concibiéndola y expresándola desde entonces? Como personas que somos, tenemos para con nosotros mismos el deber de negar la estrategia de nuestras tradiciones, una estrategia que dista mucho de ser políticamente inocua, y que se remite a la democracia ateniense como si eso lo explicara todo; y también para con nosotros mismos tenemos el deber de reconocer el lugar que la heterogeneidad de la experiencia griega dentro de un contexto panmediterráneo ocupó en la creación de ese mundo griego clásico, que desde luego no tenía nada de uniforme.

Pero si buena parte del atractivo del estudio de la Grecia arcaica radica en su *final* y no tenemos más remedio que adoptar una actitud descaradamente teleológica, no menos atractivos resultan sus comienzos. En 1200 a.C. Grecia se parecía mucho a cualquier sociedad del Oriente Próximo. Los micénicos estaban muy organizados y, a su modo, poseían una elevada civilización. La lengua que hablaban era griega, pero, al igual que muchos de sus vecinos del Oriente Próximo, la escribían mediante un silabario —el llamado lineal B— y tenían por costumbre anotar y archivar las cuentas de una organización estatal compleja y muy jerarquizada. Aunque sus monumentos y su arte figurativo son indudablemente distintos en detalle de los de sus vecinos del Oriente Próximo, resulta difícil admitir que sean distintos en su esencia. Sucedió, sin embargo, entonces algo que ni siquiera hoy día podemos decir que entendemos: la civilización micénica de la Grecia continental y de las islas se vino abajo. Durante casi dos siglos, los rastros que tenemos de la ocupación humana de Grecia son escasísimos y, cuando los restos materiales vuelven a ser más numerosos, comprobamos que lo que la cultura material debe al viejo mundo micénico es muy poco. Los griegos conservaron su lengua, pero perdieron la tradición de escribirla, y, aparte de unos cuantos monumentos en ruinas en los que poder situar sus mitos, los griegos del siglo VIII parece que no debían a los del siglo XII más que esa lengua y esos mitos.

Los griegos de los siglos IX y VIII no estaban desde luego «en estado natural», sino que, casi desde el principio, nos permiten contemplar el desarrollo de una determinada sociedad política y de una determinada identidad cultural. Mediante un examen atento de los restos materiales podemos rastrear la formación y reformación de los grupos sociales, los contactos entre los diversos grupos tanto dentro como fuera del territorio griego propiamente dicho, los vínculos con otras culturas del Oriente Próximo y Medio, y las repercusiones que esos contactos tuvieron a nivel material. Además, gracias a un extraordinario golpe de fortuna, podemos penetrar en las estructuras

mentales de esas sociedades merced a la conservación de los dos grandes poemas épicos, la *Ilíada* y la *Odisea*, fruto ambos de una sola mente que elaboró una serie de materiales transmitidos y desarrollados oralmente durante siglos, y también merced a otras dos obras de carácter más individual producidas por un mismo personaje histórico, a saber, los largos poemas en hexámetros dactílicos titulados *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, de Hesíodo, que vivió en una pequeña comunidad de la Grecia central hacia el año 700 a.C.

El reto al que se enfrenta el estudioso de la Grecia arcaica es el siguiente: ¿cómo entender la manera en que las pequeñas comunidades de hombres y mujeres diseminadas por la Grecia peninsular e insular, por la costa de Asia Menor y, al cabo de algún tiempo, también por las costas de Sicilia, el sur de Italia y el mar Negro, pasaron del ínfimo nivel de organización y de la pobreza de la cultura material que podemos apreciar en el siglo IX, a convertirse en las ciudades de los siglos V y IV que echaron los cimientos de la cultura y la organización política del mundo occidental? Al estudiar la sociedad y las condiciones de la Grecia arcaica estudiamos también las condiciones de nuestro propio nacimiento como sociedad civilizada y como individuos civilizados del mundo occidental.

La historia y las tradiciones de la prehistoria

Saber cuáles son las cuestiones que requieren respuesta no es muy difícil en el caso de la Grecia arcaica: esa es la ventaja de empezar desde el punto al que uno pretende llegar, esto es, del enfoque teleológico. Responder a esas cuestiones es algo muy distinto, precisamente por esa misma razón. Al insistir anteriormente en que entender lo sucedido en Grecia es esencial para entender lo que es hoy día el mundo occidental, tuve buen cuidado de centrarme no ya en la Grecia arcaica, sino en la clásica. La seguridad que, sin pecar de exagerados, podemos tener en lo tocante a nuestro conocimiento de los sucesos ocurridos en la Grecia clásica y del modo en que funcionaban las instituciones de esa época, no podemos extenderla al período arcaico.

Para todos los efectos, la Grecia arcaica es una época prehistórica, pues es una época anterior al momento en que empezó a escribirse la historia. La obra histórica más antigua del mundo occidental es la de Heródoto de Halicarnaso, compuesta en la segunda mitad del siglo V a.C. con la finalidad explícita de explicar cómo griegos y persas entraron en conflicto en las llamadas guerras médicas, desencadenadas a comienzos de esa misma centuria, precisamente el acontecimiento con el que ponemos fin al presente volumen. Este enfrentamiento es el primer conflicto histórico que haya intentado explicar un autor antiguo, e independientemente de lo que nosotros pensemos en detalle de tal intento, lo cierto es que las guerras médicas son las primeras que nos permiten sopesar con sensatez los factores que influyeron sobre uno y otro bando, las primeras que nos permiten elucidar las cuestiones fun-

damentales, aunque nunca podamos alcanzar una respuesta definitiva. Y después de que Heródoto intentara entender los acontecimientos ocurridos en la generación inmediatamente anterior a la suya, otros autores, y sobre todo Tucídides, empezaron a escribir relaciones de los sucesos de su época, basadas en la observación y en los relatos de otros. La historia había nacido.

Naturalmente son muchísimas las cosas que se nos cuentan de Grecia antes de las guerras médicas; de hecho es el propio Heródoto quien se encarga de hacerlo. Pero ninguna de esas noticias procede de una historia crítica ni forma parte de ella, y no podemos tratarlas como si así fuera. Lo que tenemos son tradiciones y fragmentos de tradiciones, y si disponemos de ellas es porque sencillamente eso era lo que la mayoría de los autores de época posterior tenían a su disposición y porque para la mayoría de esos autores lo importante eran las tradiciones. Así, para el propio Heródoto, los factores más importantes que repercutieron sobre las relaciones de los griegos con Persia a comienzos del siglo v eran los sucesos que, según se decía, habían ocurrido en el pasado y los contactos que en tiempos pretéritos habían existido entre griegos y bárbaros; el hecho de que fuera cierto o no lo que se contaba, en el sentido de que se tratara de una relación minuciosa de los hechos acontecidos en un determinado momento del pasado, tenía en el mejor de los casos una importancia secundaria. Heródoto hace de vez en cuando algún comentario sobre la credibilidad de las anécdotas que cuenta, pero las cuenta independientemente de que crea en ellas o no, diciéndonos incluso muchas veces, como si de un hecho de importancia histórica se tratara, de dónde las ha sacado. Que las percepciones son fenómenos que dependen de su contexto es un argumento en el que hacen hincapié algunos de los primeros filósofos griegos (véase *infra*, p. 372); el reconocimiento implícito de este hecho por parte de Heródoto en su manera de exponer por escrito sus investigaciones es algo que no podemos pasar por alto, si no queremos correr riesgos.

No es sólo que no haya llegado hasta nosotros ninguna historia de la época arcaica, sino que nunca se escribió una historia de dicho período. Al escribir su obra, más o menos medio siglo después de que acabaran las guerras médicas, Heródoto, el «padre de la Historia», natural de Halicarnaso, en Asia Menor, no enlazaba su narración de las hazañas de griegos y persas y de los motivos que los llevaron a enfrentarse con la exposición de los sucesos acaecidos en Grecia, sino con los datos relativos a la historia de Lidia y de Persia. La historia de las ciudades griegas va introduciéndola Heródoto a medida que esas ciudades van adquiriendo relevancia para su historia de las potencias de Oriente. Heródoto no da fechas exactas ni expone en orden cronológico los acontecimientos ocurridos en Grecia antes de las guerras médicas, y a menudo se muestra bastante vago al establecer la relación entre un suceso y otro, incluso cuando ambos sucesos tienen que ver con un mismo pueblo o un mismo estado.

Todo lo que Heródoto y otros autores posteriores nos dicen en torno a los acontecimientos previos al año 479 a.C. procede de la tradición, y la tradición es por su propia naturaleza selectiva. Los cuentos se transmiten por-

que el narrador cree que merece la pena contarlos, y sigue mereciendo la pena mientras sean capaces de tener impacto sobre la forma de entender el presente. Las condiciones del presente determinan qué es lo que se recuerda del pasado y cuánto se va a recordar. La forma del pasado, según es transmitida, cambia a medida que va cambiando la forma del presente, y el elemento de la tradición que se pierde porque deja de ser relevante no puede recuperarse nunca más. Todos los que intentan escribir una historia a partir de la tradición se ven obligados a intentar compensar los destrozos realizados por las tijeras del tiempo recurriendo al engrudo de la imaginación. Y además, como en los períodos más recientes de la Edad Antigua hubo autores que intentaron escribir historias de la Grecia arcaica, el estudioso moderno se ve, por si fuera poco, en la obligación de distinguir entre las tradiciones relativas a los acontecimientos del pasado y las añadiduras que fueron confeccionando los autores antiguos que recogieron esas tradiciones.

Podemos tener la seguridad de que Heródoto recogió la mayor parte de sus informaciones de viva voz. Resulta, por consiguiente, una guía óptima de lo que los griegos y otros pueblos con los que habló creían que merecía la pena ser contado a mediados del siglo V a.C. Muchos autores posteriores nos refieren los relatos que la gente contaba en su época, pero a menudo recogen anécdotas de Heródoto o de otros escritores antiguos y las interpretan a la luz de lo que a ellos les interesa o les preocupa. Tendré ocasión de explicar lo que un autor del siglo IV perteneciente a la escuela de Aristóteles hacía con Heródoto cuando en el capítulo 8 estudie el caso de Pisístrato, el tirano ateniense del siglo VI. Con frecuencia es importante descubrir de dónde saca su información un autor que se nos ha conservado, pues así podemos saber la fecha en la que una determinada versión de los sucesos del pasado se hizo oficial y puede ponernos sobre aviso de cualquier posible distorsión de carácter personal de la información que se nos da o de su interpretación. En estas páginas señalaré en ocasiones, por ejemplo, que la información que nos ofrecen ciertos autores de época imperial, como Diodoro Sículo o Nicolás Damasceno, procede, al parecer, de la obra perdida del historiador del siglo IV a.C. Éforo de Cime, autor cuyos intereses y prejuicios, en parte ya señalados en la Antigüedad, saltan a la vista incluso a través del testimonio indirecto de los escritores que se basan en él. Pero el hecho de que un autor se basara en una tradición viva o en lo que otros autores anteriores escribieron no depende tanto de la fecha en la que compusiera su obra cuanto de lo que a él le preocupara. Plutarco y Pausanias escribieron sus obras en el siglo II d.C., pero el primero escribió sus *Vidas paralelas* de los grandes estadistas griegos y romanos basándose en lo que había leído, mientras que Pausanias, aunque no le faltaran lecturas, se basa mucho más en los relatos de la gente que fue recogiendo a lo largo de sus viajes mientras contemplaba los monumentos del pasado y redactaba su guía de los principales edificios y la mitología de Grecia.

Aunque en la época arcaica no existía la historia, había muchísimas otras fuentes de información, y son éstas las que el historiador actual debe utilizar

para responder a sus preguntas. Esas fuentes de información adoptan fundamentalmente dos formas distintas: la escritura se hizo habitual entre los griegos a partir del siglo VIII y desde esa fecha se han conservado diversos tipos de literatura, toda ella en verso; pero poseemos además numerosos restos materiales. La literatura en verso que se ha conservado fue compuesta por motivos muy diversos, y así una parte se relaciona directamente con sucesos reales (como ocurre con las odas de Píndaro, poeta de comienzos del siglo V, en las que se celebran las victorias obtenidas en los juegos deportivos), mientras que otra pretende describir un mundo puramente mítico. Los restos materiales son incluso más variados, e incluyen desde materiales escritos —ya sean *graffiti* más o menos desenfadados o decisiones públicas formales— hasta un rico conjunto de imágenes que permiten incrementar nuestro conocimiento sobre los mitos que se contaban y sobre los elementos de la vida cotidiana. Los restos materiales y literarios que se han conservado se hallan tan sujetos a una distorsión sistemática como los testimonios de la tradición: sólo han sobrevivido unos tipos muy determinados de literatura, que a su vez eran productos tradicionales de unos grupos sociales muy restringidos; y por otra parte sólo han perdurado determinados restos materiales, pertenecientes además únicamente a determinados contextos. Pero la gran ventaja que tienen esos restos materiales sobre las tradiciones orales es que los prejuicios que condicionaron su conservación son en buena parte prejuicios producidos por la sociedad que los creó, no ya fruto de una sociedad posterior que utilizaba su pasado para dar una forma distinta a su presente.

La historia que nos presentan la literatura y los restos materiales es una historia muy distinta de la que proponía la tradición. Las tradiciones ofrecen una visión dinámica del pasado, centran su atención en los momentos de crisis y de cambio, y como esos momentos suelen favorecer la reflexión, la lección que imparten resulta inmediatamente clara para el público. La historia que presentan los restos materiales y literarios es muy distinta, pues proporcionan un acceso directo no a los cambios experimentados, sino al estado de cosas existente en un momento dado. Lo que nos ofrecen es una serie de fotos fijas y no una especie de noticiario. La tarea correspondiente al historiador es crear una historia dinámica a partir de esas fotos fijas, y esa labor resulta extraordinariamente ardua. Comparar un conjunto de restos materiales con otro quizá parezca muy fácil, pero si no se tiene la seguridad de que los términos que se comparan son análogos, resulta muy peligroso extraer cualquier tipo de conclusiones decisivas a partir de sus diferencias: el hecho de que los materiales procedentes de una casa del año 650 a.C. sean pobres comparados con las ofrendas realizadas a un templo del año 700 a.C. no indica que el conjunto de la sociedad se hubiera empobrecido en el lapso de tiempo que va de 700 a 650 a.C. Y lo mismo ocurre con los restos literarios, pues al comparar los postulados de los que parte un texto y los de otro, deberemos siempre tener en cuenta las distintas circunstancias reinantes durante la composición de uno y otro, o los diferentes grupos sociales a los que iba dirigido un determinado tipo de poesía. Todavía resulta mucho más arriesgado

utilizar simultáneamente los restos literarios y los materiales para crear una imagen de lo que era una sociedad arcaica en proceso de cambio. Resultará arriesgado, sí, pero al mismo tiempo constituye todo un reto precisamente desde el preciso momento en que es posible: pues tanto los restos materiales como la poesía son fruto de una misma sociedad, los dos son fragmentos de un mismo mundo coherente, y nuestra tarea consistirá en hacer que también ellos resulten otra vez coherentes.

Recurrir a la tradición para intentar compaginar los fragmentos materiales y poéticos quizá resulte tentador, pero a la vez es muy peligroso. Sería demasiado fácil presumir —como por lo demás suele hacerse— que la imagen suministrada por la tradición es la misma que la de la sociedad de la que poseemos restos materiales y literarios, y que esos restos materiales y literarios deben de hecho rellenar sin más la imagen suministrada por la tradición y poner la carne correspondiente al esqueleto de los hechos. Semejante idea, sin embargo, es fundamentalmente errónea. La selección y distribución de los acontecimientos que ofrecen las tradiciones no vienen determinadas por las sociedades a las que hacen directamente referencia dichas tradiciones, sino por la última persona encargada de transmitirlas antes de que alcanzaran una forma definitiva en la literatura que se ha conservado. En la medida en que cabe esperar que una tradición sea coherente con una serie de restos materiales, lo hará con los restos contemporáneos de la última persona que se encargó de transmitirla, y no con los contemporáneos de los hechos que pretende describir.

Por otra parte, sería absurdo desechar por completo la tradición; y lo sería especialmente cuando se trata de una historia que se interesa por la época arcaica atendiendo sobre todo a los resultados que acabó produciendo. Buena parte de la tradición relativa a la Grecia arcaica recibió su forma definitiva durante la época clásica, y precisamente esa tradición formaría parte de lo que hizo que la Grecia clásica fuera lo que fue. No podemos, sin embargo, pretender que la tradición es lo mismo que la historia, y debemos reconocer la fragilidad de los lazos que unen la tradición con los hechos que pretende reflejar. No podemos fiarnos ni de los detalles ni de los rasgos generales de una tradición, a menos que se vean ulteriormente corroborados por separado. Cuando las tradiciones pueden cotejarse con otros datos fidedignos, vemos que a menudo varían por completo los resultados de las guerras, que introducen actores que no participaron y con frecuencia no pudieron participar en los hechos por ellas aludidos, que dicen que determinados personajes no estuvieron presentes en ellos cuando sí lo hicieron, que dan relevancia a sucesos carentes por completo de significación, o que pasan por alto acontecimientos de la mayor importancia. Las tradiciones justifican la narración y la lectura, pues de lo contrario nunca habrían sido transmitidas de generación en generación; pero aunque las tradiciones nos digan muchas cosas en torno a las preocupaciones de aquellos que las contaron una y otra vez —durante la Antigüedad y después de ella—, no nos ofrecen una imagen histórica segura de las sociedades que pretenden reflejar.

No obstante, toda esta desabrida teorización de lo que es la tradición requiere ser ilustrada con un ejemplo y, para introducir la tradición y de paso algunos de los temas recurrentes a lo largo de la presente obra, será útil someter a un escrupuloso examen las tradiciones relacionadas con un hecho histórico concreto: la fundación de la colonia griega de Cirene.

El caso de Cirene

La utilización de las tradiciones

La esencia de lo griego fue en buena parte una cuestión de autoidentificación. El uso de la lengua griega, el reconocimiento de una serie de dioses concretos y de unos modos particulares de venerarlos, y el hecho de remontarse a unos antepasados comunes son factores que desempeñaron un papel decisivo a la hora de hacer aceptable a la mayoría de los griegos esa autoidentificación; no cabría decir lo mismo, sin embargo, del lugar de residencia. Hacia el año 500 a.C. habríamos podido encontrar griegos disfrutando de una serie de ambientes naturales muy distintos en colonias repartidas a lo largo de todo el Mediterráneo, desde Egipto hasta España, desde el Norte de África al sur de Francia o las costas del Adriático, así como en más de cincuenta asentamientos distribuidos por todo el mar Negro (véase *infra*, pp. 78-80, pp. 148-153 y figura 32).

Si la colonia griega de Cirene, en Libia (figura 1), fundada según la tradición en 631 a.C., destacaba entre el resto de las colonias griegas, era debido a su extraordinaria prosperidad. Pero para nosotros destaca por la riqueza y la insólita antigüedad de las tradiciones relacionadas con ella. Las primeras alusiones que tenemos a las circunstancias de la fundación de Cirene proceden de dos himnos escritos por el poeta Píndaro en 462 a.C. para celebrar la prestigiosa victoria del soberano de la ciudad, Arcesilao, en la carrera de carros de los Juegos Píticos. Posteriormente, unos cuarenta años más tarde, Heródoto nos cuenta lo que la propia población de Cirene decía en torno a la fundación de su ciudad y lo que al respecto decían los habitantes de la pequeña isla de Tera (Santorini), en el Egeo meridional, según los cuales ellos habían sido quienes enviaron a los colonos establecidos en Cirene. Se nos ha conservado un decreto del siglo IV a.C. en el que los habitantes de Cirene acuerdan conceder tierras y derecho de ciudadanía a los oriundos de Tera que deseen establecerse entre ellos. En dicho decreto se incluye el texto que, según la delegación de Tera venida hasta la colonia solicitando dichos derechos, refleja el acuerdo y el juramento prestado por los tereos antes de abandonar su isla para fundar la colonia. Por último da la casualidad de que poseemos la versión que cierto Menecles de Barca daba en el siglo III a.C. de la fundación de Cirene, conservada en un antiguo comentario a una de las odas de Píndaro destinada a Arcesilao. Todos estos textos distintos nos permiten ver lo que se decía en torno a la fundación de esta colonia no sólo en

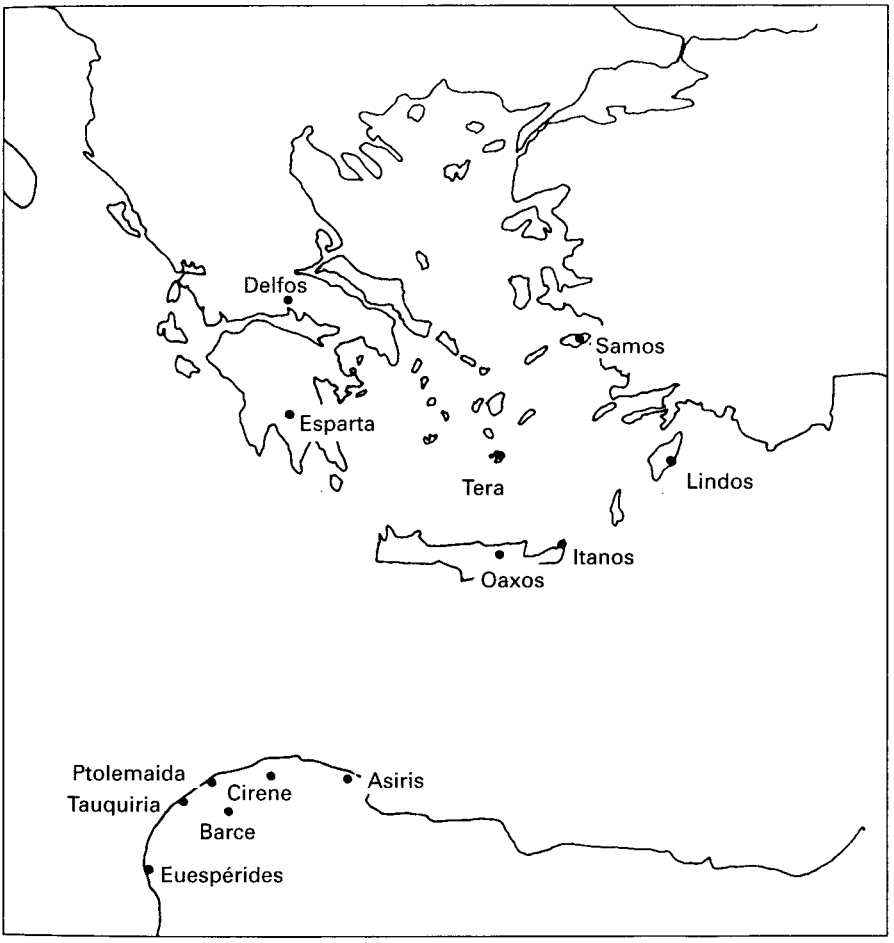


FIGURA 1. Lugares mencionados en las distintas versiones de la fundación de Cirene.

épocas diferentes sino también por parte de unos sujetos que guardaban distintos tipos de relación con los lugares en cuestión.

En una de las dos odas de Píndaro (*Pítica*, 4.1-8, 259-262), el autor alude, como cabría esperar en un poema destinado a cantar una victoria en Delfos, al papel desempeñado por el oráculo de Apolo a la hora de conducir hasta Cirene al fundador de la colonia, Bato, y de nombrarlo rey. En la otra (*Pítica,* 5.55-69, 85-93), Píndaro celebra a Bato, que supo ahuyentar a los leones antes de fundar la ciudad, elogia el papel desempeñado por Apolo en la instauración de un «buen gobierno sin guerra» y la piedad de Aristóteles —otro nombre, al parecer, de Bato— al establecer lugares de culto y procesiones en honor de los dioses, así como el propio emplazamiento de su tumba en el ágo-

TEXTO 1. *Píndaro, «Píticas», 5.77-93. Oda escrita para celebrar la victoria de Arcesilao, Batíada, soberano de Cirene, en la carrera de carros de los juegos Píticos de 462-461 a.C.*

Como de allí recibimos
el Festín que compone la ofrenda de muchos,
en tu banquete sagrado
—¡oh Apolo Carneo!— honramos
la ciudad de Cirene muy bien asentada:
por suya la tienen varones de lejos llegados
que en las armas se gozan, troyanos descendientes de Anténor.
Pues con Helena vinieron,
cuando deshecha en humo vieron su patria
en la guerra. A esta estirpe de bravos jinetes, con justicia
la acogen con ofrendas los hombres y portando sus dones se acercan
a ella,
los hombres que acaudillaba Aristóteles, en naves veloces
abriendo el profundo camino del mar.
Y erigió entre los bosques otros templos mayores de dioses,
y para las procesiones de Apolo, que a los mortales auxilian,
un llano camino dispuso,
rectamente trazado,
que resonante fuese al pisar de los caballos, en donde
tras su muerte yace separado al final de la plaza.

ra —centro cívico y plaza del mercado— de Cirene (texto 1). La piedad y la victoria son dos conceptos que aparecen unidos en las odas de Píndaro, quien habitualmente celebra a los vencedores en los certámenes alabando a sus antepasados —reales o míticos—, si bien aquí la elección del contexto resulta bastante significativa. Las referencias y alusiones de Píndaro ponen de manifiesto que la fundación de Cirene tuvo lugar en una zona desierta, habitada por fieras salvajes. Ponen de relieve asimismo la valentía personal de Bato e implican que el buen gobierno sin guerra de Cirene es el de los Batíadas, subrayando además su parentesco con los espartanos. Quizá utilice el epíteto «Carneo» para referirse a Apolo porque el poema fue escrito para ser ejecutado en la fiesta de las Carneas, pero además Apolo Carneo era una divinidad asociada particularmente con Esparta y este hecho, junto con la alusión, por lo demás bastante oscura, al culto de los «troyanos descendientes de Anténor», cuya visita a Cirene se produjo, al parecer, cuando Menelao los conducía a Esparta al término de la guerra de Troya, subraya con toda claridad la pretensión de los cireneos del siglo v de estar emparentados con Esparta. Por otra parte, Esparta era, según se decía, la metrópoli, la «ciudad-madre»,

de Tera; y además era una de las pocas ciudades griegas gobernadas por reyes. Pero puede que haya más cosas ocultas tras la alusión a Apolo Carneo, pues las dos historias distintas que explican de dónde procede esta advocación (Pausanias, 3.13.4-5) ponen de relieve la necesidad de aplacar a Apolo por haber hecho daño a una persona o un objeto que le eran caros; en un caso se trata del bosque con cuyos árboles se construyó el Caballo de Troya, imprescindible para derrotar a los descendientes de Anténor. Esta anécdota lleva implícito el reconocimiento de los daños que comporta necesariamente el establecimiento de una colonia y del modo en que la fundación de una ciudad, por mucho que fuera por orden de una divinidad, requería propiciarse la voluntad de los dioses. En este contexto, quizá quepa entender la referencia que hace Píndaro a Bato llamándole «Aristóteles» como una alusión a la especial piedad del fundador de la colonia: el sentido etimológico de este nombre —«el que hace que las cosas concluyan de la mejor manera posible» o «el que ejecuta los mejores ritos»— resultaría a la vez apropiado y propicio; en la Cirene del siglo III a.C. existía un sacerdote llamado Aristóteles encargado de ejecutar los *telesphória* de las Carneas (*SEG,* 9.65).

Heródoto, cuyas intenciones al preguntar por el pasado de Cirene y referírselo a sus lectores eran bastante más vastas que las del poema laudatorio de Píndaro, nos cuenta muchas más cosas (4.150-159). En primer lugar nos cuenta «lo que dicen los tereos»: según éstos, su rey, Grino, acudió a Delfos a preguntar sobre cierta cuestión, pero el oráculo le respondió que fundara una ciudad en Libia; al replicar él que era demasiado viejo para llevar a cabo semejante tarea, su dedo señalaba a Bato; como ni Grino ni Bato hicieran nada de lo que se les había ordenado, Tera padeció siete años de sequía, que produjo la muerte de todos los árboles de la isla menos uno; tras consultar nuevamente al oráculo de Delfos, recibieron por segunda vez la orden de fundar una colonia en Libia; los tereos pidieron consejo entonces a un pescador de múrice cretense, llamado Corobio, de la ciudad de Itano, al que pagaron para que condujera a una avanzadilla que se estableció temporalmente en la isla de Platea, frente a las costas de África; los tereos regresaron a su patria en busca de más hombres dejando a Corobio en la isla, quien hubiera muerto de hambre si no fuera por la llegada fortuita de un samio, llamado Coleo, que se dirigía con una nave a Egipto; los tereos mientras tanto reunieron colonos pertenecientes equitativamente a todas las regiones y a todas las familias de la isla, y zarparon rumbo a Platea con dos naves de cincuenta remeros (penteconteros).

Tras dar la versión de los tereos, Heródoto cuenta «lo que dicen los cireneos»: cuando el rey Etearco de Oaxo, ciudad de Creta, se casó en segundas nupcias, la nueva esposa se dedicó a hacer la vida imposible a su hija, Frónima; Etearco entregó entonces a Frónima a un mercader tereo, llamado Temisón, con la orden de ahogarla; éste rompió su juramento de matarla y la llevó hasta Tera; en esta la isla, Frónima se hizo concubina de cierto Polimnesto, con el que tuvo un hijo, Bato, que tenía cierto defecto en la voz; Bato se dirigió a Delfos a consultar al oráculo sobre este asunto y recibió en res-

TEXTO 2. *Heródoto, 4.155-156: fragmento de la versión cirenea de la fundación de Cirene.*

Resulta que, cuando Bato se hizo un hombre, se dirigió a Delfos para formular una consulta sobre su voz; y, a su pregunta, la Pitia le dictó la siguiente respuesta:

«Bato, a preguntar por tu voz has venido; pero el Soberano Febo Apolo te envía a Libia, tierra de pingües rebaños, a fundar una colonia...»

... Entonces él le respondió en los siguientes términos: «Señor, yo he acudido ante ti para formularte una consulta a propósito de mi voz; tú, en cambio, me respondes hablándome de otras cosas, de unos imposibles, al ordenarme que funde una colonia en Libia; ¿con qué medios?, ¿con qué colonos?». Pese a estos interrogantes, no pudo convencer a la Pitia para que le diese otra respuesta. Y en vista de que en su vaticinio se expresaba en los mismos términos que la vez anterior, Bato la dejó con la palabra en la boca y regresó a Tera.

Pero a raíz de ello, tanto él personalmente como los demás tereos fueron víctimas de desgracia tras desgracia. Y dado que los de Tera ignoraban la causa de sus desdichas, despacharon emisarios a Delfos para que consultaran el oráculo sobre los males que les aquejaban. Por su parte la Pitia les respondió que todo iría mejor si iban con Bato a colonizar Cirene en Libia. Tras esta respuesta, los tereos enviaron a Bato con dos penteconteros. Los colonos, pues, zarparon con rumbo a Libia, pero, como no sabían qué más tenían que hacer, se volvieron de regreso a Tera. Sin embargo, cuando trataban de desembarcar, los tereos la emprendieron a pedradas con ellos y no les dejaron atracar en la isla; al contrario, los conminaron a que volvieran a hacerse a la mar.

puesta la orden de fundar una ciudad en Libia; el joven no obedeció la orden y en consecuencia Tera sufrió desgracia tras desgracia; al consultar los tereos al oráculo de Delfos sobre su situación, éste les respondió que todo se arreglaría si Bato iba a fundar Cirene en Libia; los tereos entonces enviaron a Bato con dos penteconteros y, cuando éstos intentaron regresar, la emprendieron a pedradas con ellos y no los dejaron entrar en el puerto; Bato y sus compañeros volvieron a hacerse a la mar y se establecieron en la isla de Platea (cf. texto 2, en parte). A continuación Heródoto afirma que sobre el resto de la historia se muestran de acuerdo tanto tereos como cireneos; según esta tradición, los colonos se trasladaron de Platea a Aciris, en la costa del continente africano, obedeciendo las instrucciones de Delfos, y posterior-

mente, siguiendo el consejo de los naturales del país, se mudaron de Aciris y se establecieron en el emplazamiento de la futura Cirene, donde, según les dijeron, «el cielo está agujereado» (véase *infra*, p. 80).

La versión de los tereos y la de los cireneos no tienen muchos puntos en común en lo tocante al establecimiento de los primeros en Platea. Ambas leyendas hablan de la consulta al oráculo de Delfos, dicen que Bato fue quien dirigió la expedición, y coinciden en el emplazamiento del primer asentamiento. Por lo demás, son bastante distintas. La versión de los tereos hace hincapié en que la idea de enviar colonos a Libia no partió de ellos; afirma que sólo al cabo de varios años de penalidades se avinieron a hacerlo; que primero buscaron el consejo de los expertos y que hicieron un primer viaje de carácter exploratorio antes de seleccionar a los colonos; y que éstos fueron elegidos equitativamente entre todos los distritos y grupos de parentesco. La versión cirenea, por su parte, subraya el linaje real de Bato y la prodigiosa vida de su madre; hace de la fundación de la colonia una obligación directa de Bato y no de la comunidad de los tereos; y sugiere que, cuando éstos se dieron cuenta de que Bato se marchaba, tomaron las medidas necesarias para asegurarse de que no regresara.

No resulta difícil comprender por qué unos ciento cincuenta años después de la llegada de los colonos a África, el pueblo de Tera y el de Cirene contaban unas versiones tan distintas de los hechos. Los tereos tenían interés en mantener vivos sus vínculos con Cirene, que se había convertido en una ciudad próspera. Para ellos era fundamental sostener que habían actuado de un modo razonable y que habían hecho todo lo que habría cabido esperar de una ciudad que enviaba una expedición de colonos a fin de asegurarse de que todo saliera bien. Los cireneos, por su parte, habían prosperado. No necesitaban a Tera para nada. Lo que les interesaba era reafirmar su independencia, no su dependencia. Más aún, hasta mediados del siglo v la población de Cirene fue gobernada —cosa bastante insólita— por una familia real, la de los Batíadas, que hacían remontar su estirpe hasta el fundador mismo de la colonia (respecto a la Cirene del siglo v, véase *GW,* 59-63). Respondía en gran medida a los intereses políticos de esta dinastía el subrayar el papel personal desempeñado por el antiguo Bato a la hora de fundar la colonia, pues en ese papel se basaba su pretensión al monopolio del poder.

Una vez que hemos analizado los factores que contribuyeron a la configuración de una y otra leyenda, descubrimos lo inútil que es pretender encontrar en ellas un elemento de verdad histórica. Ni una ni otra tenía el menor interés por recoger una relación completa y fidedigna de lo ocurrido; ambos bandos contaban unos mitos del pasado que se acomodaran al presente, mitos que no sólo eran selectivos a la hora de recordar los hechos, sino además completamente libres a la hora de elaborarlos. Algunos elementos de dicha elaboración resultan evidentes: todos los personajes que aparecen en la leyenda de la madre de Bato tienen un nombre que encaja perfectamente con el papel que desempeñan: Etearco significa «verdadero soberano», Frónima «La Prudente», Temisón, «El que actúa rectamente», Polimnesto, «El

que corteja mucho». El pescador de múrice seguramente entra en la leyenda debido a lo verosímil de su papel: si alguien quisiera pedir consejo para un viaje a África, ¿adónde acudiría mejor que a Creta, situada como está a mitad de camino? ¿Y a quién mejor dirigirse que a un individuo cuyo oficio de marinero exige un perfecto conocimiento de las aguas costeras y del mar abierto?

El modo en el que el pasado debía encajar con las intenciones del presente queda revelado a todas luces por otro curioso detalle, que aparece en la versión terea transmitida por Heródoto: la anécdota de Coleo, el samio. Su papel en el conjunto de la historia es secundario, pues simplemente mantiene con vida a Corobio mientras éste aguarda el regreso de los tereos a Platea. Se hace difícil entender por qué los tereos habrían debido recordar este detalle, pues no desempeña ningún papel estructural en el conjunto del relato. Sin embargo, no todo lo que se cuenta de Coleo es su llegada a la isla. Se dice también que, cuando abandonó Platea rumbo a Egipto, los vientos lo alejaron de su ruta y lo llevaron a cruzar las Columnas de Hércules —el estrecho de Gibraltar— y desembarcar en Tartesos, en España. Allí obtuvo grandes beneficios, probablemente vendiendo objetos griegos que los tartesios no habían visto nunca a cambio del oro que se producía en su territorio en grandes cantidades. A su regreso a Samos, consagró en el santuario de Hera una gran cratera de bronce de estilo argivo, con apliques en forma de cabeza de grifos y tres grandes figuras arrodilladas que servían de pedestal. Heródoto no dice explícitamente que había visto este objeto, pero por la descripción que de él hace es muy verosímil que así fuera, y que el episodio de Coleo viniera determinado por la existencia de la cratera. Lo que sí dice Heródoto es que la visita de Coleo a Platea fue el origen de la gran amistad existente entre Samos, Tera y Cirene. Da la impresión de que el recuerdo de un mercader samio relacionado hasta cierto punto con los primeros momentos de la fundación de Cirene se conservó al relacionarse con un recuerdo tangible de la actividad mercantil de Samos, y de que los samios supieron hacer de este hecho una buena base para establecer inmejorables relaciones con la población de una y otra ciudad (de hecho se ha encontrado cerámica subgeométrica samia en Tera, y esta circunstancia indica que los contactos con la isla son anteriores incluso a la fundación de Cirene).

En algún momento del siglo IV a.C. los tereos tuvieron ocasión de traducir en ventajas materiales sus vínculos con Cirene. Mandaron una legación a la colonia afirmando que cuando los primeros colonos fueron enviados a Libia se había contraído un compromiso conforme al cual el resto de los tereos podía reclamar posteriormente tierras y derecho de ciudadanía en Cirene, y que preveía asimismo que, si el nuevo asentamiento no prosperaba, los colonos pudieran regresar a Tera. Los tereos presentaron incluso un texto del juramento en cuestión (texto 3). La población de Cirene no sólo reconoció el derecho de los tereos a asociarse a ella, sino que se avino incluso a grabar y exponer en el santuario de Apolo Pitio el texto original del acuerdo (ML, 5; Fornara, 18). La autenticidad del acuerdo original aducido por los tereos ha

TEXTO 3. *ML, 5.23-51. Texto de la resolución que, según la embajada enviada a Cirene por los tereos en el siglo IV, se tomó cuando Bato partió desde la isla de Tera con los colonos rumbo a Libia.*

Juramento de los fundadores

La asamblea resolvió: habiendo ordenado Apolo espontáneamente a Bato y los tereos fundar Cirene, los tereos resolvieron enviar a Bato a Libia en calidad de jefe del pueblo y rey, y hacerse a la mar con él en calidad de compañeros. Se harán a la mar en condiciones de igualdad y paridad, por familias; será elegido un hijo varón .... los que estén en la flor de la edad y sean de condición libre entre el resto de los tereos ... se harán a la mar. Si los colonos establecen una colonia, cualquier pariente suyo que posteriormente se dirija a Libia recibirá la ciudadanía y los derechos, así como una parcela de las tierras que aún no estén repartidas. Si no fundan una colonia y los tereos no están en condiciones de socorrerlos, sino que se ven agobiados por la necesidad durante cinco años, sean libres de abandonar el país y regresar a Tera recobrando la ciudadanía y sus propiedades. Aquel que no esté dispuesto a echarse a la mar cuando la ciudad lo envíe a la emigración, sea reo de muerte y sus propiedades sean confiscadas. Aquel que le dé albergue o lo esconda, ya sea un padre a su hijo o un hermano a su hermano, sea reo de la misma pena que el que no esté dispuesto a marcharse. Esto pactaron y prestaron juramento en este sentido los que se quedaron aquí y los que se echaron a la mar con el fin de fundar la colonia, y lanzaron maldiciones tanto contra los que se establecieren en Libia como contra cuantos se quedaren aquí, si no cumplían el pacto y no se atenían a él. Fabricaron figurillas de cera y las quemaron y conjuntamente hombres y mujeres, muchachos y doncellas, repitieron la maldición de suerte que quien no se atuviere al pacto y rompiere el juramento se derritiera y fuera aniquilado como las figurillas, él, sus descendientes y sus propiedades, y que a quienes se atuvieren al pacto y respetaren el juramento, tanto si emigraban a Libia como si se quedaban en Tera, les fuera todo bien, a ellos y a sus descendientes.

sido muy discutida. Contiene en efecto muchos elementos —la afirmación de que fue tomado en una reunión de la asamblea de Tera, la pretensión de que el vaticinio de Delfos fue espontáneo, o la mención misma del nombre de la nueva colonia, Cirene— que difícilmente habrían podido aparecer en un acuerdo tomado en el siglo VII, alcanzado antes de que fuera enviada la expedición. Más importante aún es el hecho de que no contiene ningún elemento que no apoye directamente las pretensiones de los tereos del siglo IV:

incluso las amenazas de castigo a todo aquel que dé cobijo a un pariente para que no se embarque pueden considerarse una prueba de que los tereos no se tomaron a la ligera la empresa de la nueva fundación, y de que no se limitaron a seleccionar a un determinado sector de la población caído en desgracia. Por su tono y por algunos detalles concretos, este presunto acuerdo original se aproxima bastante a la versión recogida por Heródoto entre los tereos en el siglo v, y pese a contener un lenguaje más formal y algunos elementos arcaizantes, parece que deberíamos interpretarlo más bien como un elaborado descendiente directo de la misma tradición oral de Tera recogida por Heródoto.

¿Pero por qué se habría mostrado dispuesto el pueblo de Cirene a aceptar esta versión de su pasado, directamente en conflicto, al menos en algunos aspectos, con sus propias tradiciones? No conocemos con exactitud la situación política de Cirene en el momento de la llegada de la embajada de Tera, ni cómo fueron utilizadas las pretensiones de dicha legación en el debate político del momento. Podemos señalar, no obstante, que la historia recogida por Heródoto en la Cirene del siglo v debió de empezar a resultar bastante embarazosa tras el derrocamiento de los Batíadas probablemente hacia 430, pues en ella se hacía excesivo hincapié en la importancia del fundador de la dinastía que llevaba ya bastante tiempo alejada del poder. La versión que contaban los tereos, por el contrario, venía a subrayar la igualdad de los primitivos colonos —debían «hacerse a la mar en condiciones de igualdad y paridad»—, una igualdad que era habitual en las colonias del siglo v y de época posterior, pero que también encajaba perfectamente con la constitución de la Cirene del siglo iv. Todo cambio de intereses exige una versión distinta del pasado y los tereos proporcionaban así al pueblo de Cirene la oportunidad de reivindicar y adoptar una versión de su pasado que se adecuaba a sus nuevos intereses de un modo que ninguna selección de las tradiciones cireneas del siglo v habría sido capaz de igualar.

La versión del autor norteafricano Menecles de Barca (*FGH,* 270 F6; Fornara, 17) nos permite ver un estadio ulterior de esa reelaboración de la historia pasada conforme a los intereses de una época y un lugar determinados. Menecles afirmaba que Bato había sido expulsado de Tera a raíz de las luchas intestinas en las que su facción resultó derrotada, y que fundó Cirene cuando el oráculo de Delfos le dijo que esta medida habría sido más conveniente que continuar la lucha en Tera. Menecles procedía de una ciudad que, según la tradición (Heródoto, 4.160), había sido fundada por Cirene a raíz de unas luchas intestinas...

¿Qué podemos afirmar del establecimiento de la colonia griega de Cirene? La existencia de un vínculo importante, aunque no exclusivo con Tera, el protagonismo de un individuo llamado posteriormente Bato, y el proceso bastante largo que comportó el descubrimiento del emplazamiento ideal del asentamiento, parecen factores seguros, pero poco más. Los restantes elementos de la leyenda, desde Píndaro en adelante, no nos hablan del asentamiento original, sino de la política de Cirene y de la posición de la colonia en

la mente de los demás durante el siglo v y en épocas posteriores. Si queremos saber algo más sobre lo sucedido en el siglo vii tendremos que recurrir a los datos arqueológicos.

La utilización de la arqueología

Todavía es mucho lo que no puede decirnos en torno a la historia de la colonia griega de Libia la labor arqueológica, por lo demás bastante limitada, que se ha llevado a cabo en esas tierras. No obstante, los datos revelados por la arqueología son enormemente sorprendentes. En primer lugar, el hallazgo mismo de objetos griegos de la primera mitad del siglo vii a.C. en Ptolemaida y Cirene nos sugiere que este sector de la costa del Norte de África no era tan desconocido antes de la fundación de las colonias griegas como pudieran dar a entender las tradiciones. Incluso sin que se hayan llevado a cabo excavaciones *in situ*, se han encontrado restos de cerámica que cabría datar sin duda alguna hacia 650 a.C. en el emplazamiento que casi con toda probabilidad correspondería a Aciris. Este hecho constituiría la confirmación material de que la falsa afirmación de Ulises cuando decía que sufrió un naufragio mientras lo conducían a Libia para ser vendido como esclavo (*Odisea,* 14.295), reflejaría un conocimiento real por parte de los griegos de la ribera meridional del Mediterráneo. En segundo lugar, aunque la tradición pretendía que fueron fundados otros asentamientos en la costa líbica a partir de Cirene, lo cierto es que los testimonios de ocupación permanente de Tocra —la antigua Tauquira— y Ptolemaida datan, al parecer, por lo que a la cerámica se refiere, a una época tan temprana como la de la ocupación permanente de Cirene, esto es a *c.* 620 a.C. La selección de cerámica descubierta en el rico depósito del santuario excavado en Tocra se diferencia muy poco, pero de un modo muy significativo, de la de Cirene (en particular muestra un nivel muy distinto de cerámica de las Cícladas, sin que haya un solo ejemplo de Tera, hecho que hablaría de la existencia en uno y otro lugar de unos vínculos independientes con el mundo griego). En tercer lugar, la tradición literaria sostiene que durante unos cincuenta años la población de Cirene estuvo constituida exclusivamente por los primitivos colonos tereos y sus descendientes, hasta que se produjo la invitación general al resto de los griegos de unirse a ellos: de ser así, no sólo resultaría difícil entender cómo pudo Cirene fundar Tauquira en una fecha tan próxima a su propia fundación, sino que la cerámica llegada a Cirene y Tocra antes de 580 a.C. procedía de un número de lugares tan amplio como el de la cerámica llegada a partir de esa fecha, y la extraordinaria variedad de objetos de cerámica y artículos personales (fíbulas, etc.) importados de Esparta, en particular, desde una fecha muy poco posterior a la fundación de Cirene, ha llevado a los arqueólogos a suponer que desde el principio debió de haber en ella algunos residentes oriundos de Esparta o en general de Laconia. Quizá existieran otras tradiciones, no recogidas por Heródoto, que se adecuaran mejor a los

datos arqueológicos: el escritor del siglo II d.C. Pausanias, autor de una guía de Grecia, comenta de hecho una anécdota, según la cual un atleta espartano, Quionis, vencedor en los Juegos Olímpicos en 664, 660 y 656 a.C., participó con Bato en la fundación de Cirene (Pausanias, 3.14.3), y una inscripción llamada Crónica de Lindos (*FGH,* 532 F1.17), que guarda memoria de numerosas ofrendas (muchas de ellas indudablemente míticas) realizadas en el santuario de Atenea en la ciudad rodia de Lindos, cita una dedicación de los oriundos de esta población que habían participado en la fundación de Cirene por Bato.

La arqueología, pues, vendría a confirmar, según parece, que las tradiciones de época más tardía contienen un fuerte sesgo político. La afirmación por parte de tereos y Batíadas de que habían sido los primeros en establecer un asentamiento en tierras desconocidas contribuía indudablemente a mejorar su estatus, por cuanto venía a magnificar su hazaña. El hecho de mantener a la población no terea al margen de la historia sin duda encajaba perfectamente con la pretensión de Tera de ser la metrópoli de Cirene; habría favorecido asimismo los argumentos relacionados con la política interna de Cirene y la teoría general de que la colonia no era una especie de batiburrillo de pueblos. La idea de que Cirene era además la metrópoli de otras colonias en esa misma ribera del Mediterráneo favorecía asimismo sus pretensiones de preeminencia en la zona. Aunque no contáramos con una tradición literaria que tergiversara nuestra percepción de los hechos, seguiríamos reconociendo a Tera un papel especial en la colonización de la región, pues si exceptuamos esta zona, es muy rara la presencia de cerámica terea fuera de Tera, pero atribuiríamos también un papel especial a los cretenses (en Cirene se ha encontrado cerámica cretense del siglo VI, bastante rara incluso en la propia Creta) y a los laconios, y junto a estos tres pueblos habrían participado otros muchos. Fueran cuales fuesen los factores que incitaran a los griegos a adelantar sus primeros contactos periódicos con la zona y a asentarse en ella, no fue la presión económica sufrida por una sola ciudad ni la iniciativa política de un solo pueblo, y mucho menos de un solo individuo.

La arqueología y los textos literarios casi siempre se contradicen. Los textos literarios y las tradiciones orales o escritas en las que se basan, aprovechan todo lo que pueda resultar útil a sus intereses, tienden a subrayar lo singular y tienen un carácter retrospectivo; los restos arqueológicos no ofrecen una visión fragmentaria de carácter meramente fortuita del pasado —no todos los materiales se han conservado en el mismo buen estado, y no todas las acciones se ven directamente reflejadas del mismo modo en la cultura material—, sino que, pese a la inclinación de los arqueólogos hacia los yacimientos excepcionales, tienden a poner de manifiesto lo que es corriente, y a subrayar las analogías generales. De ese modo, la utilización de las tradiciones para escribir la historia exige una sutil conciencia del hecho de que los hombres pueden manipular las tradiciones. A veces manipular una tradición significa preservar una información valiosa; probablemente así la tradición cirenea del siglo V fuera un apoyo para los Batíadas que permitió conservar

cuidadosamente la duración de su reinado y, de paso, la fecha de la fundación de Cirene. En muchas ocasiones la tradición fomenta la desinformación. La utilización de la arqueología corre el riesgo de aplastar a la historia, de impedir que se tengan en cuenta los dramas sociales o políticos que no tienen una repercusión directa sobre la cultura material. Lo más saludable sería compensar el escepticismo ante lo que pueden decirnos las tradiciones con una plena conciencia de qué es lo que nunca podrá decirnos la arqueología. Como hemos visto con este ejemplo, y como veremos a lo largo de toda la presente obra, el panorama literario y el arqueológico deberán ser dispuestos por separado antes de combinarlos; rara vez uno permite iluminar al otro, pero los dos juntos, de manera distinta, contribuyen a arrojar cierta luz sobre el mismo mundo.

Nuestro mundo en construcción

En el año 800 a.C. el mundo griego era pobre, pequeño, y en general carente de organización. Sus comunidades eran pequeñas y se veían obligadas a sobrevivir en un medio natural hostil. Los griegos tenían un contacto bastante escaso con el resto del mundo y no poseían ninguna ventaja especial, a menos que consideremos una ventaja el rico patrimonio de mitos tradicionales y un poderoso linaje de cantores errantes. En 479 a.C., tras repeler el ataque del imperio persa contra el corazón de Grecia, el mundo griego era extenso, dinámico y complejo en su organización, contaba con una población cada vez más numerosa, y era inmensamente creativo. De hecho, en cierto sentido la Grecia clásica creó el mundo occidental moderno.

Lo que vamos a contar aquí es cómo fue posible que las sociedades griegas del siglo IX, empobrecidas y relativamente aisladas, dieran paso a las florecientes y vigorosas sociedades griegas del siglo V. Es la historia de unos grupos humanos poco numerosos que supieron responder a las presiones del medio natural, que, llevados por la necesidad, crearon nuevas sociedades en otros lugares y regresaron con nuevas ideas y artefactos que explotaron con la mayor naturalidad y que a menudo transformaron por completo, guiados por un espíritu de antagonismo y rivalidad. Es la historia de cómo esos pequeños grupos se esforzaron por diferenciarse unos de otros y seguir siendo distintos, como individuos dentro de la comunidad, como comunidades dentro de las restantes comunidades griegas, y como griegos en medio de los bárbaros que eran, cuando menos, tan ricos y tan hábiles, y estaban tan bien organizados como ellos. Como la lucha por la diferenciación se produjo a todos los niveles, este libro no es sólo la historia del nacimiento de la ciudad-estado griega, de la lucha por descubrir un sistema político que admitiera y al mismo tiempo restringiera la diferenciación individual en aras de la preservación del carácter distintivo de la comunidad en su conjunto; es también la historia del desarrollo de la diferenciación cultural en el terreno de la expresión, de la acción o de la identidad. Para contar todo eso es preciso escribir

una historia «total», una historia que sepa reconocer que la política y la organización social, la organización social y las presiones económicas sobre los medios de vida, las presiones económicas y la expresión cultural, la expresión cultural y la actividad cultual y religiosa, forman todas ellas parte del mismo relato, y ninguna puede concebirse sin las demás ni estudiarse aisladamente.

2. EL PROBLEMA DE LOS ORÍGENES

¿BORRÓN Y CUENTA NUEVA? EL INICIO DE LA EDAD OSCURA

El final del mundo micénico

El mundo micénico concluyó con una explosión *y* un débil gemido. Hacia el año 1200 a.C. algunos de los principales centros micénicos del Peloponeso y de la Creta central muestran claros signos de destrucción violenta, de incendios, o de abandono. La mayoría de ellos volvieron a ser ocupados, pero esa nueva ocupación a menudo adoptó formas nuevas y se vio marcada por el empleo de una cerámica de un estilo distinto al que había venido utilizándose hasta entonces, aunque desde luego estaba estrechamente relacionada con la del período precedente. Dejaron de edificarse las grandes tumbas circulares en forma de colmena, llamadas *thóloi*, excepto en Tesalia; se generalizaron los enterramientos en sepulturas individuales alineadas y coronadas por una piedra lisa, llamadas tumbas de cista, aunque siguieron utilizándose las tumbas de cámara, destinadas a acoger más de un difunto. La población se trasladó a nuevos lugares, y zonas hasta entonces utilizadas para vivir pasaron a veces a convertirse en necrópolis. En lugar del estilo cerámico caracterizado por la escasez de las variaciones locales, el nuevo estilo, denominado heládico reciente IIIC, evolucionó en distintas direcciones según cada lugar, a medida que los alfareros recogían y desarrollaban distintas selecciones de motivos micénicos e iban combinándolas de distinta manera. Pero aunque los cambios son evidentes en numerosos campos de la cultura material, los elementos de continuidad son muy fuertes. No se produjo un abandono a gran escala de ninguna región de la península helénica, aunque el número de poblamientos que nos han proporcionado materiales de esta época es menor que el de los lugares que nos proporcionaran materiales del período inmediatamente anterior (figuras 2 y 3).

Durante la primera mitad del siglo XII a.C. Grecia no se vio incomunicada ni empobrecida. Así podemos verlo sobre todo en un poblado que volvió a ser ocupado en esta época, el cementerio de Perati, en la costa oriental del Ática. Conocemos en este lugar más de 200 enterramientos, la inmensa mayoría de los cuales son tumbas de cámara, predominando la inhumación, práctica habitual durante la época micénica, aunque unos dieciocho cadáve-

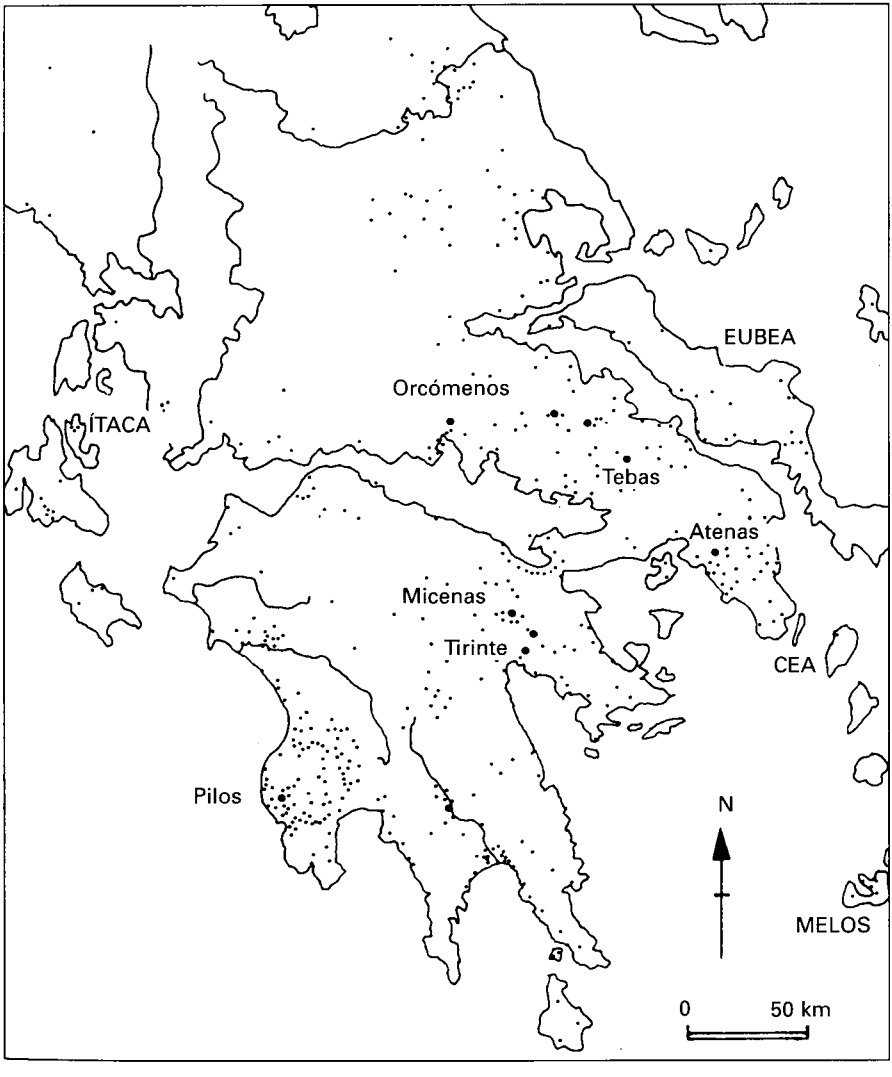


FIGURA 2. Yacimientos ocupados durante el heládico reciente IIIA2 y IIIB.

res fueron incinerados. La calidad de la cerámica descubierta en estas tumbas es bastante buena, y su cantidad muy grande (unas 800 vasijas). Se encontraron además sartas de cuentas, sellos y dos anillos de oro, así como cierta cantidad de estatuillas y ocho fíbulas (imperdibles). Los objetos de importación demuestran que, directa o indirectamente, Grecia seguía en contacto con la mayor parte del Oriente Próximo: vemos así escarabeos y vidrio procedentes de Egipto, sellos y un cuchillo de hierro de Siria, sellos de Chipre, e incluso un collar de ámbar procedente del Báltico.

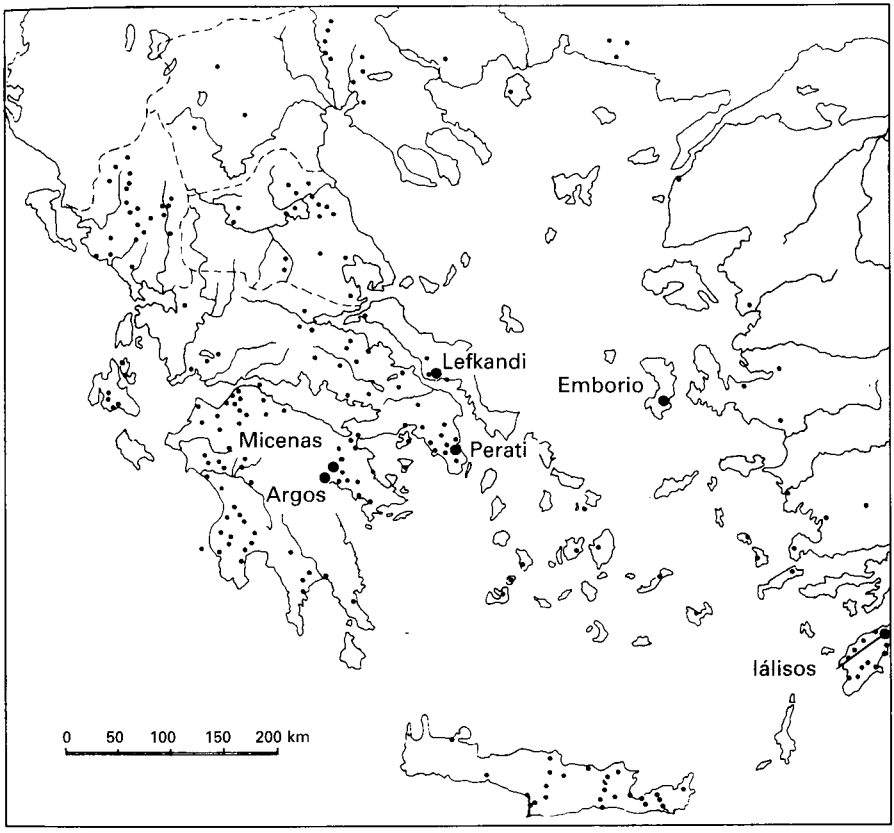


FIGURA 3. Yacimientos ocupados durante el heládico reciente IIIC.

Perati no constituye ni mucho menos un fenómeno aislado: Iálisos, en Rodas, muestra un parecido muy grande en lo tocante a las prácticas funerarias (las cremaciones en particular son idénticas), a la cerámica, y a la cantidad de objetos de importación. Si acaso, da la impresión de que los vínculos de unión a través del Egeo eran incluso más fuertes en la primera mitad del siglo XII a.C. de lo que lo habían sido hasta entonces: en esta época por vez primera podemos detectar una presencia «micénica» en el Egeo septentrional, en la colonia de Emborio, en la isla de Quíos. Más aún, se han descubierto grandes cantidades de cerámica heládica reciente IIIC en Chipre, acompañada por edificaciones de estilo monumental, que empleaban una mampostería regular de piedras cuadradas, llamada *ashlar*, habitual en la Grecia continental, pero desconocida hasta entonces en Chipre. Más curioso todavía es que se ha creído ver en la cerámica filistea del siglo XII la influencia del heládico reciente IIIC. Los palacios de la Grecia continental quizá desaparecieran en el siglo XII, pero los habitantes de la zona siguieron mos-

trando un vigor considerable, una gran energía artística y cierto grado de sofisticación.

Pero si la situación material de los inicios del siglo XII a.C. parece bastante clara, las fuerzas que la produjeron son en gran medida objeto de discusión. Toda explicación debe tener en cuenta por una parte los notables cambios que se produjeron y por otra el alto grado de continuidad. Aunque las diversas regiones de Grecia evolucionaron siguiendo direcciones distintas durante el siglo XII, como puede apreciarse sobre todo en los nuevos estilos regionales de la cerámica, es imposible demostrar que ninguno o casi ninguno de estos desarrollos fuera fruto de la introducción de un elemento que no estuviera ya presente en la cultura material del siglo anterior. Recurrir a las invasiones para explicar los cambios acontecidos plantea más problemas de los que resuelve, y más satisfactorias parecen las explicaciones que apelan a la desintegración provocada por las tensiones inherentes al sistema.

Si algún movimiento de población se produjo durante esta época, la mayoría correspondió a micénicos que emigraron hacia el este; podemos verlos en Perati, en el Ática, en Lefkandi, en Eubea, en Emborio, en Iálisos, y en otros lugares del extremo oriental del Egeo, en Mende (la moderna Kelendras), al norte del Egeo, en la península calcídica, y en Chipre. Naturalmente el movimiento de la cerámica pudo producirse sin que al mismo tiempo se diera el movimiento de los individuos que la fabricaban, pero la presencia en Chipre de unas técnicas arquitectónicas específicas junto con una cerámica también característica refuerza la impresión de que lo que está en juego es un movimiento migratorio y no sólo una actividad comercial. Esta idea se ve ulteriormente corroborada por la primera aparición de la lengua griega en Chipre: un espetón de bronce procedente del cementerio de Skales, en Palépafos, que podría datarse en el siglo XI, lleva una inscripción con un nombre griego, en dialecto arcadio, escrita en el silabario chipriota. Que se trataba de griegos emigrados a Oriente con carácter permanente se ve asimismo corroborado por la ausencia de una corriente continua de influencia procedente del Egeo sobre los desarrollos inmediatamente posteriores que se produjeron en Chipre: la propia necrópolis de Skales, en la que abunda la cerámica oriunda del Oriente Próximo, contiene muy pocos materiales griegos.

Durante la última fase de su utilización, hacia finales del siglo XII a.C., la necrópolis de Perati fue empobreciéndose a todas luces, sobre todo por lo que se refiere a la cantidad de objetos de importación. Análogamente, en el importante asentamiento de Lefkandi, en Eubea, la cerámica de finales del heládico reciente IIIC es notablemente inferior a la existente hasta entonces (figura 4). Más tarde ambos poblados serían abandonados. Más al norte, no es el abandono, sino el empobrecimiento lo que marca el final del heládico reciente IIIC: el cementerio de Elatía, en Fócide, extraordinariamente rico en cerámica y bronce durante el heládico reciente IIIC, experimenta un cambio en el diseño de los enterramientos y un claro empobrecimiento a finales de dicho período, junto con la aparición de cerámica fabricada a mano, aunque la necrópolis siguió utilizándose hasta comienzos del período protogeo-

FIGURA 4. *Pýxis* del heládico reciente IIIC de estilo lefkandio procedente de Lefkandi.

métrico. Cerca de allí, en el santuario de Kalapodi, la primera ocupación correspondiente al heládico reciente IIIC es extraordinariamente rica: en el yacimiento se han encontrado cerca de 20.000 fragmentos de cerámica de esta época. Parece que Kalapodi era sólo un santuario local, pero es evidente que los contactos continuaron vivos durante esta fase a través de migraciones hacia otros lugares del Egeo: el primer testimonio procedente de Torone, en la península calcídica, en la ribera norte del Egeo, es una urna cineraria submicénica de finales del siglo XII. No obstante, pese a todos estos indicios de vida, si el número de localidades que sepamos que estaban ocupadas durante la primera mitad del siglo XII era de unas 220, al período correspondiente a 1125-1050 a.C. le corresponde menos de la mitad de esa cifra, y quizá se redujera aún más en la segunda mitad del siglo XI (figuras 3, 5 y 6). Esas alteraciones, sin embargo, se producen sin llevar asociados signos de destrucción violenta, sino que, por el contrario, es claramente visible la continuidad de la cultura material, apenas enmascarada por la disminución de su calidad.

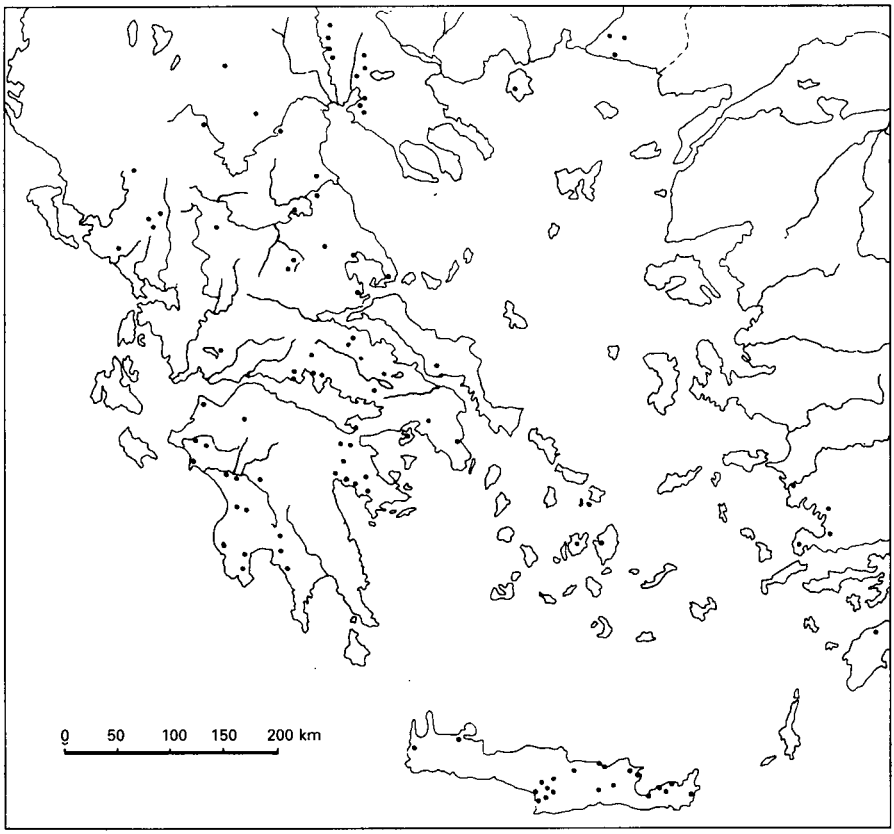


FIGURA 5. Yacimientos ocupados durante el período 1125-1050 a.C.

No deberíamos hacer demasiado hincapié en la disminución de la ocupación de las zonas rurales del sur de Grecia a finales del siglo XII y durante todo el XI, entre otras razones porque probablemente las investigaciones arqueológicas acabarán modificando hasta cierto punto esta imagen. Más bien deberíamos señalar un rasgo sorprendente de los restos materiales: la impresión que dan de independencia cultural local. La regionalización de los estilos cerámicos, visible ya en los productos del heládico reciente IIIC, se torna más marcada en la fase cerámica sucesiva. En la parte occidental del Ática se desarrolla un estilo submicénico particular distinto del de cualquier otra región: se caracteriza por una factura a menudo bastante imperfecta, que produce vasijas asimétricas, y por un repertorio muy limitado de formas, todas ellas derivadas de los modelos micénicos anteriores (figura 7). La decoración de estos recipientes es ecléctica, aunque muy poco ambiciosa, y su ejecución bastante tosca. Parece que fuera del Ática siguió fabricándose hasta bien entrado el siglo XI una versión de la cerámica del heládico reciente IIIC, con

FIGURA 6. Yacimientos ocupados durante el período 1050-1000 a.C.

muy pocas novedades, hasta el punto de que los productos de 1075 apenas se distinguen de los de 1125. El aislamiento de las distintas regiones de Grecia por lo que respecta a la cerámica es tal que apenas es posible demostrar la contemporaneidad de los diversos estilos regionales, aunque en casi todos los casos es evidente que, a nivel local, el grado de continuidad entre la última cerámica del heládico reciente IIIC y los primeros vasos de la Edad del Hierro es bastante alto.

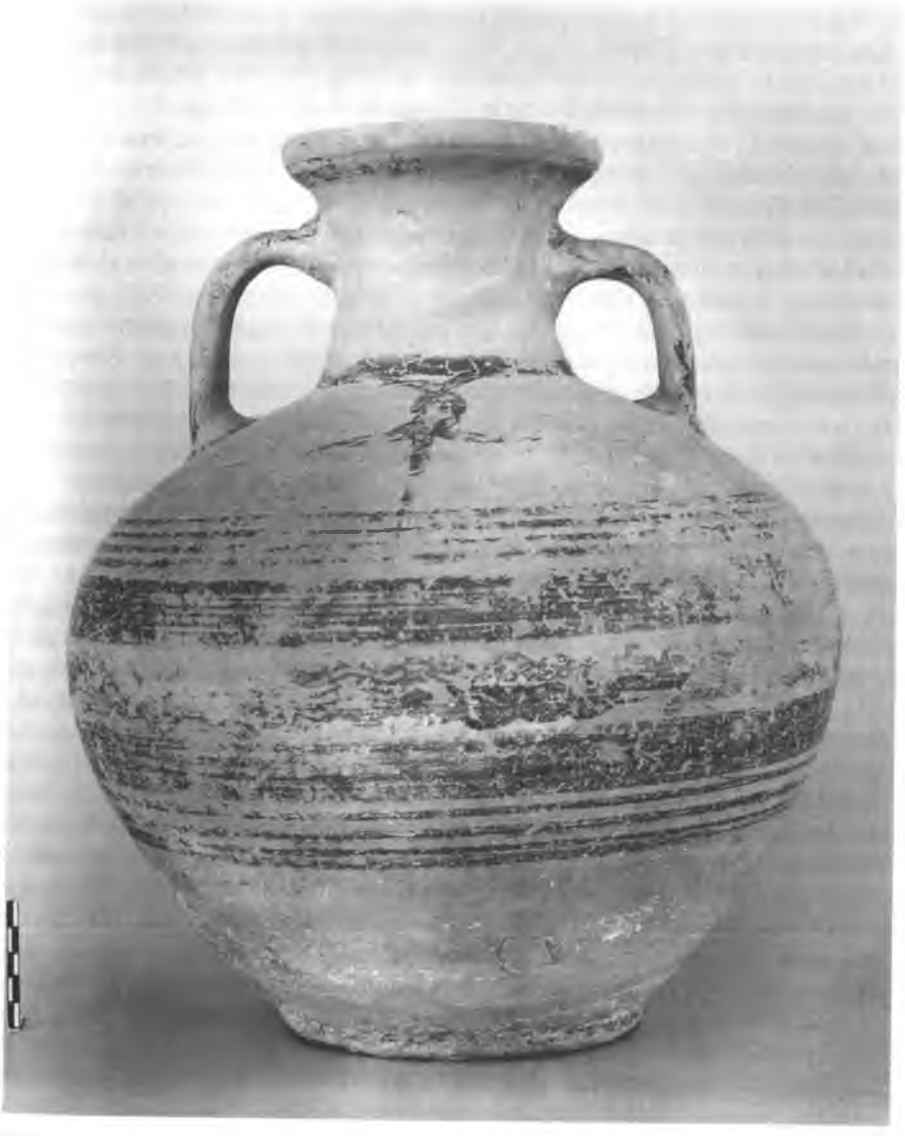


FIGURA 7. Ánfora ática de estilo submicénico procedente del cementerio ateniense del Cerámico.

Los contactos con Chipre

Las distintas comunidades de la Grecia de finales del siglo XII y comienzos del XI a.C. quizá fueran cada una a su aire por lo que se refiere a los productos culturales, al no verse afectados por lo que estaba ocurriendo en el resto de Grecia; pero, lejos de permanecer aisladas, se mostraron muy receptivas ante ciertas innovaciones importantes en otros terrenos. Los contactos con el mundo exterior se vieron indudablemente reducidos, en comparación con la situación reinante durante el heládico reciente IIIC, pero los productos de importación siguen apareciendo en los enterramientos que suministran casi todos los testimonios que tenemos de esta época. Así puede afirmarse de la Grecia central, según vemos en el cementerio de Elatía, y de la Grecia meridional: las tumbas de Argos y Tirinte dan a entender que los objetos de metal llegaban a Grecia desde Italia y desde la cultura de los Campos de Urnas de la Europa central. Más importante aún es la aparente deuda que el continente tiene con Chipre en el terreno de la siderurgia, hecho que demostraría los contactos existentes entre el litoral egeo de la Grecia continental y Chipre.

El enorme trabajo arqueológico desarrollado en Chipre durante los últimos años ha sacado a la luz testimonios que indican que allí se llevó a cabo una importante labor pionera en el terreno de la siderurgia durante los siglos XII y XI a.C.; a mediados del siglo XI Chipre se había convertido en el primer punto del Mediterráneo en el que el hierro empezó a superar al bronce como metal de trabajo, y por consiguiente en el primer lugar que vivió la transición de la «Edad del Bronce» a la «Edad del Hierro». Es posible que en la Grecia continental se produjera un desarrollo independiente de la tecnología del hierro, pero, hasta que no encontremos ulteriores pruebas de ello, parece más lógico pensar que tanto la tecnología como los tipos (sustitución de los cuchillos de bronce por los de hierro) de cuchillo de hierro descubiertos en la Grecia continental desde finales del siglo XII en adelante, junto con los primeros objetos propios de la industria siderúrgica, procedieran de Chipre.

El hierro era conocido ya en la Edad del Bronce, aunque sólo como material precioso utilizado para hacer regalos de prestigio o en determinados contextos rituales. La transformación en virtud de la cual el hierro se convirtió en el principal metal de trabajo requirió el desarrollo de una complicada tecnología y además la consecución de un suministro regular. Chipre es una isla rica en cobre y algunas de las menas de cobre son también ricas en hierro. Es posible cuando menos que la explotación de los residuos de la industria del cobre, concebida en un principio como un complemento de la manufactura del bronce, diera paso al establecimiento de la siderurgia chipriota. De ser así, se explicaría fácilmente cómo es que Chipre pasó de la Edad del Bronce a la del Hierro casi sin trauma: y es que, en efecto, no era necesario cambio alguno en el sistema de aprovisionamiento. Pero a medida que fuera difundiéndose la siderurgia y que fueran encontrándose y explotándose nue-

vos filones de hierro en otros lugares, las consecuencias del advenimiento de la Edad del Hierro serían distintas.

Hacia el año 1000 a.C. la Edad del Hierro había llegado ya a Creta y a la Grecia continental: las ocho espadas, los cuatro cuchillos, las tres hachas y los dos puñales que conocemos procedentes de Atenas entre 1050 y 900 a.C., son todos ellos de hierro; el hierro predomina asimismo sobre el bronce en los broches (47 sobre 13) y fíbulas (12 sobre 9) encontrados en la zona; sólo en las puntas de lanza el bronce ocupa el mismo lugar que el hierro (poseemos cuatro de cada metal). Si comparamos los hallazgos de metal procedentes de la necrópolis de Skales, cerca de Palépafos, en la isla de Chipre, con los de Lefkandi, comprobaremos cuán arraigada estaba la tradición metalúrgica en el corazón de Grecia. Una vez adquirida la tecnología necesaria, comenzó la búsqueda de nuevas fuentes de aprovisionamiento de hierro; la dependencia de Chipre en este terreno sería muy corta.

La existencia de una importante relación con Chipre es evidente asimismo a mediados del siglo XI a.C. en otro campo, a saber, el de la alfarería. La cerámica chipriota del siglo XI empieza a representar de pronto guerreros y cazadores, inspirados al parecer en figuras similares presentes en la cerámica del heládico reciente IIIC de la Grecia continental; una de esas figuras lleva incluso un escudo cuya forma estaba ya obsoleta hacía largo tiempo tanto en su faceta de arma defensiva como de símbolo de la Grecia continental, y alguien ha sugerido que fue utilizado deliberadamente para definir a un determinado sector de la población chipriota, deseoso de hacer constar que era originario de Grecia. Al mismo tiempo, la cerámica de Atenas y Lefkandi muestra igualmente unas formas y unos sistemas de decoración desconocidos hasta entonces, para los que podríamos encontrar analogías muy estrechas en la cerámica denominada chipriota IIIB. Del mismo modo que las importaciones y las influencias de Chipre parece que actuaron como el catalizador que impulsó la industria del hierro en el continente, también da la impresión de que la influencia del estilo chipriota reciente IIIB tuvo algo que ver con la revolución que se produjo en el terreno de la cerámica, esto es, con la formación del estilo completamente distinto que se llama protogeométrico. La cerámica protogeométrica se caracteriza por dos innovaciones técnicas muy notables: el uso del torno y el empleo de un compás provisto de un pincel múltiple en uno de sus extremos que permitía trazar círculos y semicírculos concéntricos; se caracteriza asimismo por una mayor calidad de la factura y por una nueva simplicidad que afecta tanto a las formas como a la ornamentación (figura 8). Su invención podría considerarse también como un capítulo más de las distinciones de grupo surgidas en los asentamientos de la Grecia continental.

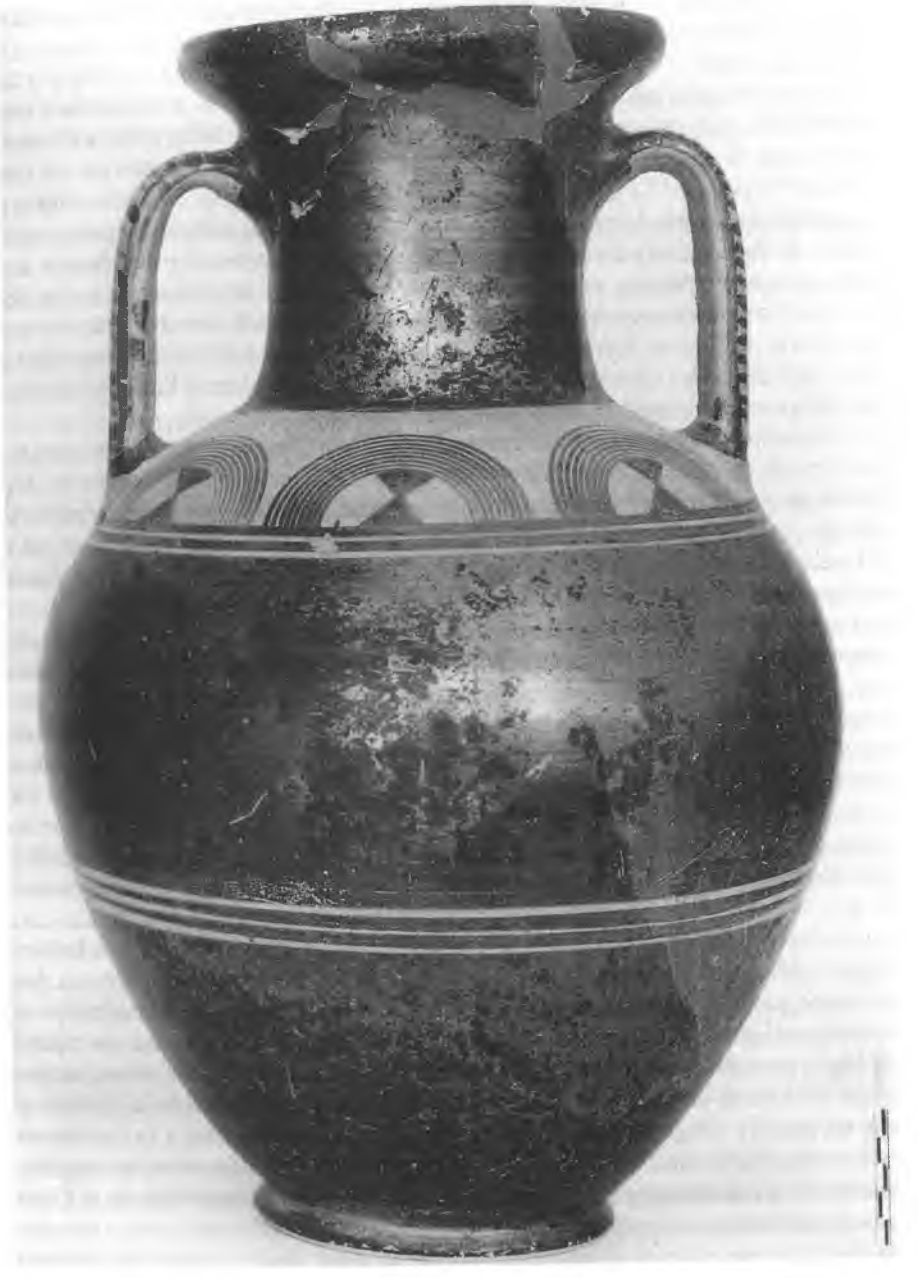


FIGURA 8. Ánfora ática de estilo protogeométrico procedente del cementerio ateniense del Cerámico.

El caso especial de Creta

Durante la segunda mitad del siglo XI y todo el siglo X a.C. las comunidades griegas fueron quedando cada vez más aisladas. El nuevo estilo de la cerámica ática influyó sobre los diversos estilos de la cerámica del Peloponeso, de las Cícladas, Tesalia y Mileto, en Asia Menor, pero no se ha encontrado ningún objeto procedente del Oriente Próximo en contextos griegos, ni objetos griegos en el Oriente Próximo. Sólo en Creta vemos efectivamente que continúan vivos los vínculos con el mundo no griego, y da la impresión de que Creta permaneció en gran parte al margen de la Grecia continental. El antiguo centro palacial de Cnosos no dejó nunca de estar ocupado y siguió estándolo en un grado bastante considerable durante todo el siglo XI. El decadente estilo de la cerámica cretense denominado subminoico siguió utilizándose durante un período larguísimo prácticamente sin sufrir cambio alguno, y la evolución regional de la cerámica cretense no experimentó influencias extrañas. Algunos centros de Creta acabaron evolucionando y desarrollando un estilo protogeométrico por influjo del protogeométrico del continente, pero este fenómeno no se produjo hasta la última fase del protogeométrico continental. Los contactos entre Creta y Chipre, sin embargo, visibles en el siglo XII a.C. tanto en el terreno de la cerámica como en el de la metalurgia, parece que siguieron vivos; y curiosamente algunas fíbulas cretenses muestran la existencia de lazos entre Creta y Sicilia y/o Italia.

¿Hundimiento del sistema?

Describir lo que la arqueología habitualmente permite conocer sobre los cambios acontecidos en la cultura material de Grecia entre 1200 y 950 a.C. resulta mucho más fácil que calcular lo que ocurrió en términos humanos. Para efectuar ese cálculo es tan importante atender a lo que no revelan los datos materiales como fijarnos en lo que estos mismos ponen de manifiesto, aunque semejante procedimiento corre el riesgo de verse refutado por ulteriores hallazgos arqueológicos. Los cambios experimentados por la cerámica podrían explicarse perfectamente apelando a la continuidad de la evolución, pero centrarse en esa evolución puede ensombrecer definitivamente las discontinuidades que pudieran haberse producido. Una de esas interrupciones podemos observarla en el terreno de los asentamientos. Poseemos muy pocos testimonios respecto a dónde vivía la población durante los siglos XII y XI a.C., pues la inmensa mayoría de los materiales en los que basamos nuestra exposición de la evolución de la cerámica y del alcance de los contactos con el resto del mundo proceden de enterramientos. Pero prácticamente no cabe duda de que en todo el mundo griego —y también en Chipre— los antiguos centros habitados fueron abandonados, y allí donde podemos rastrear la existencia de asentamientos posteriores, comprobamos que a menudo tuvieron

FIGURA 9. El yacimiento de Karphi, en el extremo septentrional de la llanura de Lasithi, en Creta.

una breve vida. La ausencia de asentamientos permanentes se corresponde con la ausencia de una arquitectura monumental: la tradición micénica de edificios de buena calidad construidos con la típica mampostería *ashlar*, aunque todavía lo bastante viva como para ser exportada a Chipre a comienzos del siglo XII a.C., acabó desapareciendo por completo, y las construcciones relativamente permanentes que podemos encontrar, como las del asentamiento de Karphi, en Creta (figura 9), poco o nada deben a las tradiciones arquitectónicas de época anterior. Cuando vuelven a aparecer las construcciones monumentales en la Grecia continental, primero en el aislado *hērôon* de Lefkandi alrededor del año 1000 a.C. (p. 59) y luego en los edificios templarios del siglo VIII (pp. 113-114), su forma es completamente distinta de la habitual en la época micénica.

Junto con la desaparición de las construcciones palaciales se produjo la desaparición de las tradiciones administrativas de las que dependían dichas construcciones encargadas de albergarlas. La posibilidad de escribir inventarios en el silabario lineal B (véase *supra*, p. 15) se había perdido por completo: no sólo carecemos de inventarios de esta época tanto en forma de tablillas de arcilla como de signos pintados o grabados en los recipientes de cerámica, sino que cuando vuelve a aparecer la escritura, en el siglo VIII a.C., el sistema empleado ya no es el silabario, en el que cada signo representa la combinación de una consonante y una vocal, sino el alfabeto, en el que cada signo representa una consonante o una vocal. Es evidente que en

un determinado momento desapareció la necesidad de tener inventarios escritos y es razonable pensar que dicha desaparición se produjera al mismo tiempo que las demás manifestaciones de pérdida de las estructuras de poder centralizado.

Más interesante aún es el hecho de que parecen haber desaparecido también otras formas de comunicación impersonal. La vigorosa tradición del arte figurativo, conocida a través de la cerámica y de las pinturas murales de época micénica, no tuvo continuación en el período inmediatamente posterior al año 1200 a.C., o al menos al término del llamado «estilo de los Pulpos», relacionado con los estilos de la cerámica del Egeo central de comienzos del siglo XII (véase la figura 4). Las estatuillas encontradas hasta el siglo XII por doquier en santuarios y tumbas, que, al parecer, representaban diosas, desaparecen a partir de esa fecha en el continente, y desde entonces hasta finales del siglo X el único hallazgo realizado corresponde a una figurilla zoomórfica de barro. Sólo en Creta sigue viva la tradición específicamente minoica de los ídolos de culto en forma de mujer con falda acampanada, habiéndose descubierto una rica serie de estatuillas de este estilo en el asentamiento de Karphi.

Este hecho suscita por otra parte la cuestión de si también desaparecieron del continente los intentos de mantener la comunicación con los dioses en general. El desciframiento del lineal B ha puesto de relieve que los dioses venerados en el mundo micénico eran invocados, en su mayoría, con los nombres utilizados para designar a los dioses del mundo griego clásico. Incluso Dioniso, presentado en la poesía arcaica y clásica como un advenedizo procedente casi siempre de Oriente, ya recibía culto a finales de la Edad del Bronce. ¿Pero hasta qué punto la continuidad del panteón implica en realidad la continuidad del culto, ya sea en un sitio en particular o en general? Algunos santuarios importantes de época clásica, como el de Olimpia, el Heraion de Argos o el Heraion de Samos, existían ya en época micénica, pero eso no demuestra la continuidad del culto en esos lugares. En Creta puede demostrarse la continuidad de la actividad cultual en el santuario de Kato Syme Viannou, donde, aunque la naturaleza de las construcciones y de los hallazgos varía de un período a otro, hay muchos elementos que parecen no haber experimentado ninguna interrupción. Si repasamos el viejo material de las excavaciones realizadas en la gruta de Polis, en Ítaca, da la impresión de que buena parte de la tradición siguió viva (aunque más difícil de probar es el culto concreto al que corresponde). Cada vez parece más verosímil que la ocupación de Delfos no sufrió ninguna interrupción durante la Edad Oscura, pero estamos lejos de poder demostrar la pervivencia de la actividad cultual en dicho santuario. Particularmente interesante es el caso de Kalapodi: la actividad cultual parece que se prolongó durante toda la Edad Oscura, pero los restos de huesos sugieren que se produjo un notable cambio en las prácticas rituales a mediados del siglo X: hasta esa época la especie que predomina en el conjunto de restos óseos es el ciervo, mientras que a partir de esa fecha las víctimas sacrificiales por excelencia son los animales domésticos en general.

Las comunicaciones religiosas desde luego no permanecieron al margen de los cambios perceptibles en otros tipos de comunicación y de relación social durante este período, pero es probable que al menos en determinados lugares el cambio fuera continuo, y la actividad cultual no se viera seriamente interrumpida.

El campo en el que los testimonios de continuidad y de transformación son más ricos es el de los enterramientos. Como ya hemos visto, la tumba individual en forma de cista, modalidad de enterramiento pobre ni mucho menos raro en la Grecia meridional (aunque no en Creta) a finales de la Edad del Bronce, se convierte en la forma más habitual de sepultura. A partir de 1100 a.C. aproximadamente, la cremación pasa a ser algo más que un simple método ocasional de ceremonia fúnebre, y desde luego se convierte en el más popular en Atenas y en otros puntos de la Grecia continental desde comienzos del período protogeométrico hasta finales del siglo XI. Los ajuares fúnebres de esta época son a todas luces más pobres, y particularmente entre 1200 y 1050 a.C. no se conocen enterramientos con armas en ningún sitio. A partir de esa fecha las primeras tumbas protogeométricas vuelven a mostrar la presencia de objetos asociados al trabajo del difunto, tanto en el caso de hombres como en el de mujeres, y presentan también cada vez más restos de sacrificios de animales.

¿Cómo se combinan todos estos elementos? La impresión general que nos dan es la de una reducción de los horizontes: no existen grandes construcciones, ni enterramientos múltiples, ni comunicaciones impersonales, sino unos contactos limitados con el resto del mundo. Tras el hundimiento del sistema micénico, parece que las cosas fueron reduciéndose al nivel puramente individual. La imagen es lo bastante coherente para permitirnos sugerir que con la caída de los palacios no sólo se vinieron abajo las entidades políticas, sino también toda la organización social y económica existente; la vida del individuo pasó a depender exclusivamente de su propio esfuerzo, y no existía ningún personaje o grupo dominante que extrajese un excedente del resto de la población. En tales circunstancias, la especialización artesanal sólo habría podido mantenerse durante un período limitado de tiempo, pues dependía del apoyo colectivo de toda la sociedad en un momento en el que, según todos los indicios, los vínculos colectivos iban debilitándose cada vez más. La elaboración del bronce dependía de la disponibilidad de cobre y estaño, que, al parecer, estaba exclusivamente en manos de las elites. Ya fuera que los problemas surgidos en el Oriente Próximo (véase *infra*, pp. 55-57) socavaran las posibilidades de esas minorías de adquirir los metales necesarios, o que el hundimiento mismo de dichas minorías rectoras acabara con los sistemas de aprovisionamiento, lo cierto es que da la impresión de que la debilidad de la industria del bronce contribuyó a hacer irresistible el desarrollo de la siderurgia. En el siglo XI todo lo que dependía directa o indirectamente de una organización que excediera del nivel puramente individual se hizo, según parece, insostenible. De ahí la oscuridad propia de esta época: se hizo borrón y cuenta nueva, desapareciendo todo rastro de la organización ante-

rior y de los productos de dicha organización. Precisamente eso es lo que hace que la Edad Oscura sea tan importante para el historiador de la Grecia arcaica y por supuesto de la Grecia clásica.

MIGRACIONES, INVASIONES Y DECADENCIA: ¿CÓMO SE EXPLICA EL VACÍO?

Explicaciones antiguas

Ninguna de nuestras fuentes literarias más antiguas correspondientes a la Grecia arcaica, esto es, los poemas homéricos, la *Ilíada* y la *Odisea*, y los dos poemas de Hesíodo de cierta extensión que se nos han conservado, la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, sabe nada de la Edad Oscura ni muestra el menor interés por ella (para más detalles sobre estas obras, véase el capítulo 5). La sociedad heroica reflejada en la *Ilíada* y la *Odisea* se sitúa en el pasado, pero la contraposición que se establece entre esa sociedad y la sociedad contemporánea a la recitación de esas epopeyas orales es convencional, y los poemas no muestran el menor interés por el modo en que se perdió el mundo que retratan ni por la naturaleza del mundo que vino a sustituirlo. Los poemas explotan el universo heroico del pasado, no ya guiados por un espíritu quejumbroso o nostálgico, por un deseo de volver atrás en el tiempo, sino por cuanto ese pasado puede, como también puede hacerlo un mundo puramente ficticio, arrojar alguna luz sobre las estructuras del mundo presente.

La nostalgia tiene un papel mucho más importante en los poemas de Hesíodo, con el énfasis que una y otra vez ponen en lo que se ha perdido y en lo dura que es la vida presente comparada con el pasado. Pero el mito hesiodeo de las edades pretéritas del hombre, desde la primitiva edad de oro y las sucesivas edades de plata, de bronce, y de los héroes, hasta la contemporánea edad de hierro, es a todas luces una elaboración poética destinada a definir el mundo contemporáneo, no un recuerdo serio del pasado ni mucho menos fruto de un serio interés por él. No podemos considerar que responda a una memoria histórica la tercera de esas edades, la de bronce, con sus típicas casas y armaduras de este metal, que se destruye a sí misma en la guerra, del mismo modo que tampoco podemos considerar histórica la edad sucesiva, contrapuesta a ella, la de los héroes, a algunos de los cuales se les ha permitido vivir eternamente en las Islas de los Bienaventurados, en las que reina Crono (*Los trabajos y los días,* 142-169).

En el siglo v a.C., sin embargo, encontramos una explicación plenamente desarrollada de la transición de la edad de los héroes al mundo griego de épocas posteriores. Donde mejor reflejada queda dicha tradición, que en realidad pasa por alto sin hacer el menor comentario el período que ahora denominamos Edad Oscura, es en Tucídides, en la sección de su historia de la guerra del Peloponeso llamada «Arqueología», en la cual el autor intenta probar que ninguna de las contiendas anteriores alcanzó el nivel del conflicto entre Atenas y Esparta y sus respectivos aliados surgido a finales del siglo v a.C., en

TEXTO 4. *Tucídides, 1.12. Fragmento de la justificación que da Tucídides de la debilidad de Grecia antes de su época.*

Lo cierto es que, incluso después de la guerra de Troya, Grecia todavía siguió sometida al proceso de migraciones y colonizaciones que impidieron la paz necesaria para desarrollarse. El regreso de los griegos de Ilión después de tanto tiempo provocó muchos cambios, y en la mayor parte de las ciudades se produjeron disensiones internas a consecuencia de las cuales los que eran desterrados fundaban nuevas ciudades. Así, los actuales beocios, sesenta años después de la toma de Ilión, tras ser expulsados de Arne por los tesalios, ocuparon la Beocia de hoy, que antes se llamaba tierra cadmea (una rama de este pueblo ya estaba antes en esta tierra, y algunos de ellos participaron en la expedición contra Ilión), y, ochenta años después de la misma fecha, los dorios con los Heraclidas se apoderaron del Peloponeso. 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 más de las islas, mientras que los peloponesios colonizaron la mayor parte de Italia y de Sicilia y algunos lugares del resto de Grecia. Todas estas colonias fueron fundadas después de la guerra de Troya.

tiempos del propio Tucídides. El autor (texto 4) alude a dos movimientos de pueblos que pone en relación con los disturbios sobrevenidos a raíz del regreso de la guerra de Troya: las migraciones de Tesalia a Beocia, y la llegada de los dorios —identificados en el siglo V por una misma «estructura tribal» y un mismo dialecto— al Peloponeso. Y alude asimismo a otros dos movimientos de pueblos, que relaciona con la instauración de unas condiciones de vida más pacíficas: la migración de los atenienses a Jonia y las islas del Egeo, y la de los peloponesios a Italia y Sicilia. Es indudable que este último movimiento de pueblos es un hecho histórico, que podemos datar a finales del siglo VIII y comienzos del VII a.C. Pero ¿qué podemos decir de los otros?

Ninguna otra fuente antigua contiene unas noticias como las de Tucídides, pero ya a mediados del siglo VII encontramos referencias a la «llegada de los Heraclidas» al Peloponeso, concretamente en la obra del poeta espartano Tirteo (fr. 2.12-15 West), a la llegada de los dorios a la isla de Egina en un poema de Píndaro, a comienzos del siglo V (*Ístmica*, 9.1-4), y ya a finales del siglo VII a.C. el poeta Mimnermo habla del establecimiento en la ciudad jonia de Colofón de los descendientes de Neleo, oriundos de Pilos, en el Peloponeso (texto 5). Durante el siglo V a.C. —probablemente por razones de la política de la época— parece que se puso bastante de moda escribir sobre los orígenes de los jonios, identificados como grupo aparte por la existencia de

TEXTO 5. *Mimnermo, fr. 9 (West).*

Después, abandonando la escarpada ciudad de Pilos, feudo de Neleo, llegamos con nuestras naves a la bella Asia y nos establecimos en la hermosa Colofón con un gran ejército, emprendiendo los primeros el camino de la guerra cruel; y desde allí, alejándonos de su río, que corre entre los bosques, tomamos Esmirna, la ciudad eolia, por designio de los dioses.

un dialecto y unos cultos comunes. Se dice que Paniasis, tío del historiador Heródoto, escribió una elegía «sobre Codro, Neleo y las colonias jonias», presumiblemente en la primera mitad del siglo V. Más o menos por esa misma época o poco antes, Ferécides de Atenas escribió una obra sobre la colonización de Jonia al mando de Androclo, hijo de Codro, rey de Atenas. Ión de Quíos, nacido aproximadamente en tiempos de las guerras médicas, escribió una influyente *Fundación de Quíos*, en la que atribuía a esta colonia unos orígenes mixtos: en su establecimiento habrían participado Enopio, oriundo de Creta, hijo de Teseo, el héroe ateniense, unos carios, que posteriormente fueron expulsados, y dos contingentes distintos de eubeos.

¿Qué debemos hacer con esas tradiciones? Es evidente que no existió una única tradición ni sobre la invasión doria ni sobre la migración jonia; cuanto más de cerca examinamos cada versión en particular, más distintas y a menudo también más contradictorias se van volviendo todas. Parece que Tucídides se inventa la existencia de un grupo de beocios instalados en Beocia antes de la principal invasión con el fin de hacer encajar la tradición relativa a una invasión inmediatamente posterior a la guerra de Troya con la presencia de beocios oriundos de Beocia entre las fuerzas expedicionarias que se trasladaron a Ilión, según dice el *Catálogo de las naves* incluido en el canto 2 de la *Ilíada*. Estas tradiciones demuestran, más allá de cualquier duda posible, que al menos desde el siglo VII a.C., la época más temprana en la que cabría esperar este tipo de testimonios, algunos griegos creyeron conveniente pensar que su historia pasada respondía a una serie de movimientos de pueblos que emigraron de una región a otra. ¿Pero qué fue lo que les llevó a pensar de esa manera? ¿Nos enfrentamos a una serie de memorias históricas, o deberíamos explicar las tradiciones de otro modo?

Los testimonios arqueológicos y filológicos

La idea de una migración jonia desde Atenas cuenta con cierto respaldo arqueológico. En realidad cabría pensar que los datos arqueológicos respaldan la existencia no de una, sino de dos migraciones a Asia Menor proce-

dentes de Atenas: la primera durante el heládico reciente IIIC, época en la que encontramos una cultura sumamente parecida en Perati y en Iálisos, y la segunda a comienzos del período protogeométrico, cuando, después de alguna interrupción, parece que volvió a establecerse un asentamiento griego en Mileto y se empezó a utilizar un estilo cerámico que, según algunos, es de inspiración ateniense. ¿Estamos, pues, ante una tradición que combinó dos momentos distintos, pero que, en el fondo, responde a una auténtica memoria histórica? De ser así, ¿garantizaría también esa memoria histórica genuina la historicidad de la invasión doria, con la que tan estrechamente va relacionada, pero que cuenta con tan escaso respaldo arqueológico?

La respuesta a ambas cuestiones debe ser «No»; y debe ser «No» por importantes razones metodológicas. La primera de esas razones es que la compatibilidad más o menos exacta entre tradición y arqueología no basta: no debería sorprendernos en absoluto que los mitos transmitidos de generación en generación concuerden con las realidades materiales observadas. La segunda razón, directamente relacionada con la primera, es que si queremos sacar de la tradición más de lo que podemos sacar de nuestras observaciones de las semejanzas o desemejanzas culturales, debemos comprobar que la tradición sea compatible con la arqueología en todos sus detalles, no sólo de un modo aproximado, y debemos poder sugerir algún tipo de mecanismo plausible en virtud del cual pueda haberse conservado una mínima memoria genuina de la realidad histórica.

A finales de la época arcaica, y quizá incluso ya en el siglo VII, había muchos elementos de las costumbres y de las distintas variantes lingüísticas observables en la realidad que permitían suponer que Atenas —o cuando menos el Ática— y Jonia habían estado en otro tiempo estrechamente relacionadas. En primer lugar, los dialectos ático y jónico tenían en común numerosos rasgos importantes, que los diferenciaban de los demás dialectos griegos; en segundo lugar, Atenas, las Cícladas y Jonia tenían en común algunas instituciones, en particular, como comenta el propio Heródoto (1.147.2), la celebración de la fiesta de las Apaturias, en la que los jóvenes eran admitidos en las fratrías (grupos de pseudoparentesco). Además, había muchas coincidencias, aunque no una identidad total, en los nombres de los meses y los nombres utilizados para designar las diversas divisiones tribales en todas estas regiones.

Análogamente, cabría pensar que la distribución de los dialectos y las instituciones durante las épocas arcaica y clásica vendría a respaldar la tradición del regreso de los Heraclidas y la llegada de los dorios. Los dialectos hablados en el Peloponeso y en Beocia no sólo eran distintos de los utilizados en el Ática y Jonia, sino que incluso en la zona meridional de Grecia, de lengua no jónica, había además otras variantes dialectales. Sólo los estados que ocupaban las costas del Peloponeso hablaban dialectos dóricos; en Élide (como en Fócide y Lócride) se hablaba un dialecto noroccidental; en Arcadia se hablaba el que hoy día denominamos arcado-chipriota, y en Beocia, la lengua hablada era de raigambre eólica. El arcado-chipriota y el eolio tienen

rasgos que permiten agruparlos, junto con el jónico, entre los dialectos griegos «orientales», contrapuestos a los «occidentales», formados por los dialectos dóricos y noroccidentales. Los filólogos sugieren que muchos de los rasgos peculiares del dórico probablemente se desarrollaron a partir de 1200 a.C., pero no cabe duda de que la imagen que percibían los griegos de las épocas arcaica y clásica respaldaría la idea de que los dorios eran unos intrusos. Y la presencia en las regiones de lengua no doria de tres tribus dorias (quizá presentes ya como un rasgo típicamente dórico en *Odisea,* 19.177) vendría a reforzar esa impresión.

Función de las tradiciones sobre las migraciones

El mapa lingüístico e institucional de la Grecia arcaica y clásica no es capaz de explicar por sí sólo las tradiciones relativas a la migración jonia y a la invasión de los dorios. Sin embargo, si nos fijamos en el contexto en el que se contaban los mitos de la migración de los jonios, de la invasión de los dorios y de la llegada de los Heraclidas durante la época arcaica y a comienzos del período clásico, se ponen de manifiesto otra serie de factores sumamente relevantes. La primera fuente que habla del regreso de los Heraclidas es Tirteo, poeta espartano que escribió en la época en que su ciudad empezaba a salir de una larga y esforzada lucha por dominar a los mesenios y se hallaba a punto de instituir una constitución estable encabezada por dos reyes (véase *infra*, p. 213). La identificación de estos reyes con los descendientes de los Heraclidas, que *regresaban* a su país, proporcionó a los espartanos una justificación de sus pretensiones sobre Mesenia, e instituyó además a Hércules/Heracles como antecesor último de los reyes de Esparta. De modo exactamente similar, pero por completo al margen de este mito, se crearon más tarde a partir de los nombres de las distintas tribus dorias otros antecesores últimos de los demás ciudadanos de Esparta, y dichos antepasados fueron utilizados, incluso por los arcadios, para sentar precedente de lo que en aquellos momentos se consideraba una solución habitual y perfectamente deseable (Heródoto, 9.26).

Una vez que las razones aducidas por los dorios para justificar el mito de que habían regresado al Peloponeso en tiempos pretéritos llegó a ganar la aceptación de todo el mundo, la identificación de los jonios con los descendientes de los que habían sido expulsados por los dorios se hizo inmediata, cuando no inevitable. ¿Es sólo mera casualidad que los primeros testimonios conservados afirmen que los jonios eran originarios precisamente de Pilos, en Mesenia? ¿Es también sólo mera casualidad que la primera manifestación del papel decisivo desempeñado por los atenienses y la primera versión de la migración jonia centrada en el papel de Atenas aparezcan en unas fuentes que datan de los años inmediatamente anteriores y posteriores a las guerras médicas, cuando los jonios se vieron por vez primera necesitados de ayuda urgente por parte de los griegos del continente contra los persas, siendo sólo

Atenas y Eretria las ciudades que se mostraron dispuestas a prestársela (véase *infra*, p. 380), y cuando los atenienses se las ingeniaron para encontrar todo tipo de justificaciones a su hegemonía sobre la totalidad del Egeo?

Resulta, por consiguiente, perfectamente posible justificar por qué surgieron las tradiciones relacionadas con la invasión de los dorios y las migraciones jonias cuando en realidad históricamente nunca se produjeron tales hechos. Más aún, cuando examinamos en detalle los datos arqueológicos vemos que no respaldan la pretensión de que dichos hechos ocurrieran en realidad. La arqueología no permite distinguir los movimientos de mercancías de los movimientos de pueblos, pero *es* claramente sensible a la hora de percibir la naturaleza de la organización social. Como ya hemos visto, los restos materiales dan a entender que con la caída de los palacios micénicos se vino abajo toda la organización social y económica no sólo en el continente en general, sino también en el Ática y Jonia. La presencia de objetos exóticos en algunas tumbas del siglo XII a.C. podría dar a entender que se mantuvieron por algún tiempo cierto tipo de diferencias sociales, pero si nos fijamos en cómo desaparecen posteriormente esos objetos concluiremos con bastante plausibilidad que esas diferencias sociales no contaban con una base sólida dentro de la organización social predominante. Los mitos de la migración jonia y del regreso de los Heraclidas, sin embargo, son cuentos que hablan de movimientos encabezados por reyes, de una autoridad fuerte, y de la instauración en Jonia de unas organizaciones políticas esencialmente análogas a las que prevalecieron en la Grecia propiamente dicha antes de la supuesta llegada de los dorios. La información arqueológica viene a refutar con toda seguridad todo esto; el ordenamiento político de la Grecia micénica no se trasladó del continente hacia el Egeo, sino que desapareció sin dejar rastro. Una vez que admitimos que no sólo los nombres de los diferentes caudillos, sino la propia idea de migración encabezada por un caudillo, son fruto de las necesidades propias de la época arcaica, y no corresponden históricamente a la Edad Oscura, resulta difícil distinguir qué información histórica contienen las tradiciones que no dependa de deducciones efectuadas a partir de las realidades objetivas de la época arcaica.

Ante este estado de cosas y en vista del silencio de Homero y Hesíodo, nos vemos obligados a concluir que los griegos de la época arcaica *no sabían* nada de la Edad Oscura. De hecho podríamos afirmar que para ellos esa ignorancia fue una bendición, pues tener el papel perfectamente en blanco significaba que podían escribir a su antojo —y así lo hicieron en realidad— la historia de sus orígenes, y crearse el pasado que las realidades del momento y los deseos del futuro les llevaban a desear. Pudieron inventarse a sí mismos y así lo hicieron.

El mundo del Mediterráneo oriental

Los últimos años del siglo XIII a.C. fueron testigos de la caída de las grandes potencias del Oriente Próximo, y también de la caída del poderío micénico en Grecia (*ANE,* 385-400). Los motivos de ese colapso de los imperios de Oriente Próximo no están ni mucho menos claros: parece desde luego que se produjeron movimientos de pueblos, concretamente de arameos en la zona de Babilonia y Asiria, y de los llamados «pueblos del mar» a lo largo de toda la costa del Mediterráneo oriental desde Egipto a Cilicia, pero probablemente sería erróneo pensar que esos movimientos de pueblos fueron la única causa o el motivo principal de la caída de las grandes potencias políticas.

El imperio neoasirio

Lo que vino a continuación en el Oriente Próximo no fue una Edad Oscura, como oscura podemos decir que es la época correspondiente en Grecia, pues siguieron produciéndose testimonios escritos, especialmente en Asiria, y todavía estamos en condiciones de reconstruir al menos un esquema general de su historia política. En el Oriente Próximo lo que nos permiten ver los tres siglos siguientes es un distanciamiento mucho mayor de las diversas entidades políticas de la región y la ausencia de una única potencia o de un solo grupo de potencias dominantes. Su nivel de organización no se vio tan reducido como el de Grecia, pero, comparado con lo que había sido, quedó efectivamente bastante reducido.

No vuelven a aparecer indicios de nuevas organizaciones a gran escala hasta finales del siglo X a.C., cuando los reyes asirios, Ashur-Dan II y su sucesor Adad-Nirari II, llevaron a cabo una serie de grandes campañas que echaron los cimientos de lo que hoy denominamos el imperio neoasirio (*ANE,* 473-537). Dichas campañas extendieron los límites del dominio asirio prácticamente en todas direcciones e hicieron sus fronteras más seguras. Posteriormente, a mediados del siglo IX a.C., primero Ashurnasirp II y luego Salmanasar III acabaron sometiendo ferozmente a los diversos pueblos arameos. A finales del siglo IX a.C. y más aún a lo largo de todo el siglo VIII, Asiria puso fin a la independencia de los pequeños estados, como ponen de manifiesto las Escrituras hebreas con las historias de David y Salomón (siglos XI-X a.C.), y establecieron un férreo control sobre toda la zona, que llegó hasta la propia Anatolia (sobre David y Salomón véase *ANE,* 449-456).

Los fenicios

En cierto aspecto sumamente importante, el imperio neoasirio no sólo borró los efectos del hundimiento de las grandes potencias del Oriente Próximo acontecido a finales del siglo XIII a.C. El retraimiento de las grandes potencias en esa época permitió a las ciudades cananeas de la costa verse libres de toda dominación, y durante los años posteriores al 1200 a.C. dichas ciudades fueron primero diferenciándose hasta adquirir más tarde un sentido de unidad, aunque el nombre que solemos dar al conjunto, los «fenicios», sea una denominación impuesta desde fuera y a menudo lo usemos de un modo un tanto vago (*ANE,* 401-410). Los fenicios no constituían una sola entidad política, sino que estaban formados por un grupo de ciudades que iban desde Ugarit, al norte, a Jaffa (Jope) en el sur, cada una de las cuales se gobernaba a sí misma, pese a tener una cultura común, de carácter ecléctico. Como demuestra el Libro de los Reyes (1 Re, 9 y 10), los fenicios, o al menos el más poderoso de sus reyes, Hiram de Tiro, poseían ya una flota y eran famosos por su pericia como marineros en el siglo X a.C. (texto 6), época en la que tenemos testimonio de su presencia en Kommos, en el sur de Creta. Hiram I llevó a cabo una política expansionista estableciendo un tratado comercial con Salomón, rey de Israel, en virtud del cual los productos agrícolas israelitas eran cambiados por artes y objetos suntuarios de Tiro, y haciendo provechosas incursiones conjuntas en la zona del mar Rojo. El hecho de que los tirios obtuvieran de Israel productos agrícolas quizá refleje la escasez en este país de otro tipo de bienes destinados al comercio, pero es probable que también refleje lo inadecuado de la base agrícola sobre la que se levantaban las populosas ciudades fenicias.

El siglo IX a.C. vio cómo los reyes de Tiro, y en particular Ithobaal I, llevaban a cabo una política de expansión territorial, y tenemos claros indicios de que la influencia fenicia llegó a extenderse por Israel e incluso más allá de Siria, por Cilicia. Incluso se ha encontrado una estela de mediados del siglo IX con una inscripción en lengua fenicia en el reino neohitita de Sam'al. Pero el precio por tener acceso a las materias primas procedentes de una zona mucho más extensa fue tener que pagar tributo a los asirios. Salmanasar III (858-824 a.C.) se jactaba públicamente de este tributo que obligaba a las naves fenicias a llevarle oro, plata, bronce y vestidos de púrpura, y así lo hizo representar en las grandes puertas de bronce de Balawat (véase *ANE,* 483-490). A finales del siglo IX a.C. los asirios extendieron su territorio hacia el Mediterráneo, y de ese modo cortaron a los fenicios el acceso a los productos del noreste e incrementaron la presión de los tributos: Adad-Nirari III (810-783 a.C.) cobraba veinte veces más tributo de las ciudades fenicias que su antecesor Salmanasar III. En consecuencia, llevados por la necesidad, los fenicios se volvieron cada vez más hacia el mar. Podemos demostrar arqueológicamente que las colonias fenicias de Chipre datan de mediados del siglo IX a.C. y la fecha que tradicionalmente se atribuye a la fundación fenicia de

TEXTO 6. *1 Reyes, 9,10-14.*

Al cabo de veinte años de haber edificado Salomón las dos casas, la casa de Yavé y la casa real, para las cuales Hiram, rey de Tiro, había mandado a Salomón maderas de cedro y de ciprés y cuanto oro quiso, dio Salomón a Hiram veinte ciudades en tierra de Galilea. Salió Hiram de Tiro para ver las ciudades que le daba Salomón; y no gustándole, dijo: «¿Qué ciudades me has dado, hermano?». Y las llamó tierras de Cabul, nombre que tienen todavía hoy. Había mandado Hiram a Salomón ciento veinte talentos de oro.

Cartago —814/813 a.C.—, aunque todavía no cuenta con el respaldo de ningún hallazgo realizado *in situ*, no tiene nada de imposible, aunque debemos recordar que casi todas las fechas atribuidas por las fuentes literarias a las colonias fenicias en el extranjero son de todo punto inválidas.

Consecuencias para Grecia

Las condiciones existentes en el Mediterráneo oriental son importantes para los desarrollos que se produjeron en Grecia por dos motivos, uno positivo y otro negativo. La caída de los grandes imperios del Oriente Próximo y su lenta recuperación supusieron que ninguna gran potencia del Oriente Próximo cayera seriamente en la tentación de hacerse con el control político de los territorios situados más al oeste. Incluso Asiria durante casi tres siglos después de 1200 a.C. se interesó más por mantener incólumes sus fronteras que por hacer nuevas conquistas. Por otra parte, el hundimiento administrativo y burocrático de Asiria, Babilonia y Egipto a finales del siglo XIII redujo el alcance y la envergadura de los intercambios provenientes de los países ribereños del Mediterráneo oriental, tanto los del este como los del sur. Los mismos hechos que llevaron a los fenicios a verse solos en su territorio de la costa, libres de toda interferencia política, dieron también pie a que se vieran cada vez más obligados a buscar contactos con el resto del mundo; pero fue hacia Oriente hacia donde dirigieron la vista en primer lugar. Sólo la reaparición de Asiria como gran potencia política de la zona los obligó a mirar urgentemente hacia el oeste.

Grecia no fue víctima de ninguna amenaza política proveniente de Oriente hasta el año 800 a.C., y de hecho tampoco durante los dos siglos siguientes; pero fue convirtiéndose cada vez más en objeto de interés de los fenicios y quizá de otros pueblos levantinos, al ser considerada un país en el que podían comprarse unas mercancías y colocarse otras. Resulta muy difícil distinguir entre el descubrimiento en esta época del Oriente Próximo por

parte de Grecia y el descubrimiento del mundo griego por parte de fenicios y levantinos (véase *infra*, pp. 130-133). Aunque deberíamos señalar que algunos griegos reconocían la prioridad de los fenicios en la colonización y explotación de algunos lugares de la propia Grecia (Heródoto, 2.44, cf. 54-56; 4.147; 5.57-58), a menudo no es más que una tradición como cualquier otra.

Los primeros intercambios activos que mantuvieron los griegos con gentes del Oriente Próximo fueron con un pueblo que carecía de importancia desde el punto de vista político: el de los fenicios y los levantinos en general. Los fenicios eran extraordinariamente eclécticos. Casi siempre hicieron de intermediarios y no fueron los causantes de los intercambios culturales. Suyo era el sistema de escritura que sentó las bases no sólo del alfabeto griego, como luego veremos (pp. 133-138), sino también del arameo, aunque son muy pocos los testimonios literarios o simplemente escritos que dejaron tras de sí. Al entrar en contacto con el mundo de los fenicios, los griegos entraron en contacto con todo un universo de cultura material propia del Oriente Próximo, y no simplemente con una determinada cultura nacional. Es más, uno de los terrenos en el que destacaban particularmente los fenicios era el de la producción de joyas, objetos cuyo valor intrínseco hacía imprescindible un examen atentísimo, pero cuyo pequeño tamaño les permitía viajar de un sitio a otro con extrema facilidad. El hecho de que los fenicios tomaran prestados con frecuencia de la cultura originaria los motivos de las joyas, sin tomar prestada de paso la montura, supuso que esos motivos resultaran particularmente asequibles a la hora de ser reutilizados en contextos distintos, fomentando de paso la utilización ecléctica de un arte ya de por sí ecléctico.

Proceso de organización

En Grecia son menos los lugares que han revelado signos materiales de presencia humana en el año 1000 a.C. que en cualquier otro cambio de siglo desde 1500 a.C. hasta el inicio de la era cristiana. Incluso en las regiones de la Grecia central que florecieron durante el heládico reciente IIIC (véase *supra*, pp. 37-38) los indicios de ocupación durante el siglo inmediatamente posterior son apreciables en muchos menos sitios. La cerámica fabricada en Atenas mejoró notablemente su calidad hacia el 1050 a.C. con la invención del estilo protogeométrico, y esa cerámica influyó rápidamente en la producción de vasos en otros puntos de Grecia, aunque ello no signifique que el esquema general de organización social, política y económica cambiara radicalmente. En realidad la imagen de los siglos inmediatamente posteriores al año 1050 a.C. que nos ofrecen los testimonios materiales es la de una serie de fracasos sucesivos en el establecimiento de una organización política, económica o social importante. Esos fracasos demuestran hasta qué punto se había hecho borrón y cuenta nueva de todo lo anterior.

La vida en Lefkandi

Aunque los testimonios de actividad humana durante el período inmediatamente posterior al año 950 a.C. aumentan de día en día, especialmente los provenientes de Tesalia y el norte de Grecia, el lugar que nos ofrece la imagen más gráfica de las dificultades del proceso de organización es Lefkandi, en Eubea. Según los testimonios actuales, se trata del yacimiento más rico, ya que no el más avanzado de toda Grecia en esta época. Las excavaciones que llevan realizándose desde 1960, aunque afectan solamente a una pequeña parte del yacimiento, han sacado a la luz testimonios de un asentamiento y una necrópolis, y por tanto de su ocupación, durante la Edad Oscura, y de su ulterior abandono a finales del siglo VIII. Aquí, como en Atenas, parece que los años cincuenta del siglo XI a.C. fueron un período de innovación y de contactos con el extranjero: además de indicios del contacto con Chipre, los enterramientos nos han devuelto un collar de cuentas de porcelana y una jarrita siropalestina. Pero durante casi todo un siglo prácticamente vuelven a desaparecer todos esos objetos exóticos y parece que incluso se debilite el contacto con Atenas. Aunque da la impresión de que los lazos no se rompieron nunca del todo, no se habían entablado ningún tipo de relaciones estables y duraderas con el resto del mundo, y menos aún se había afirmado la posibilidad de establecer unas relaciones de dependencia con ese mundo beneficiosas para ambas partes.

A mediados de esta época de inmenso aislamiento, sin embargo, poco después del año 1000 a.C., la población de Lefkandi estaba lo bastante organizada para construir un curiosísimo edificio (figura 10). Con sus 45 m de largo por 10 m de ancho y su remate en forma de ábside, esta construcción se anticipa en dos siglos a cualquier otro edificio similar de cuya existencia tengamos noticia en cualquier otro lugar del territorio griego. Su construcción no tiene nada en común con la arquitectura de los palacios micénicos y emplea una técnica completamente distinta, con paredes de adobe que se levantan sobre un zócalo de piedra (cimientos), y un peristilo o columnata exterior de postes de madera. El empleo que se dio a este edificio nada tiene que ver ya con el mundo micénico. En medio del mismo había un enterramiento dividido en dos compartimentos: uno contenía una vasija de bronce decorada con una orla de figuras de cazadores y animales, en cuyo interior se guardaban los restos carbonizados de los huesos de un hombre envuelto en ropas, una lanza y una espada de hierro, y la sepultura de una mujer, con anillos de oro para el cabello, sendos discos de oro repujado sobre el pecho, y una serie de fíbulas de bronce, hueso y hierro sobredorado junto a su muslo izquierdo; el otro compartimento contenía los esqueletos de cuatro caballos, dos de los cuales conservaban sendos bocados de hierro.

Las implicaciones sociales de este edificio han dado mucho que pensar, aunque todavía hay dudas respecto a si llegó a acabarse o no. En una época en la que en el resto de Grecia los enterramientos se distinguen unos de otros

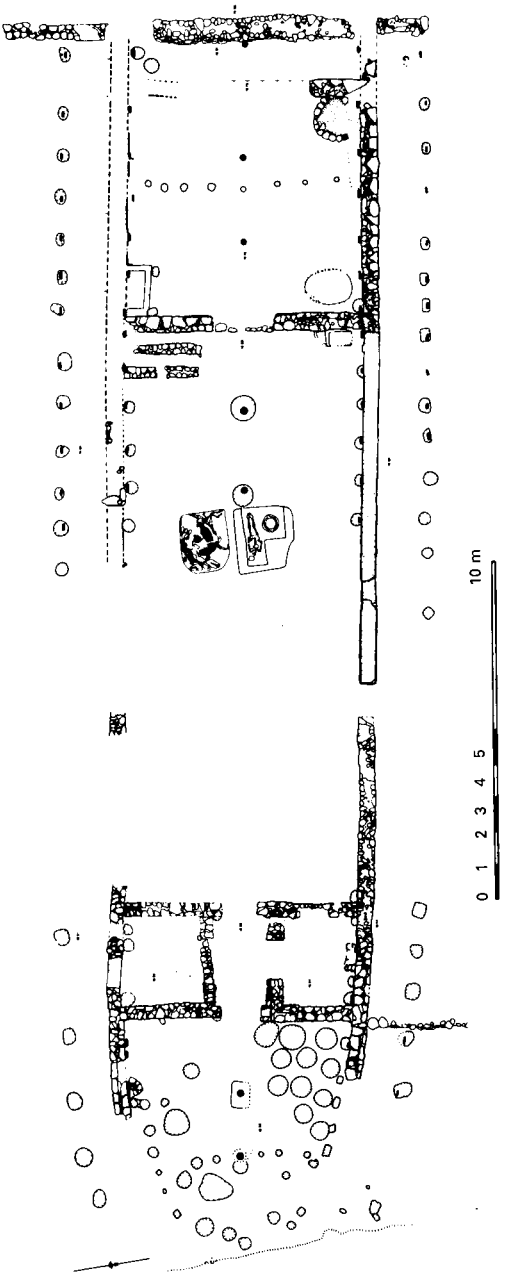


FIGURA 10. Plano del grandioso edificio absidial de Lefkandi.

sólo por la presencia o ausencia de lanzas y espadas, joyas de mujer, y el uso de distintas formas de la vasija de barro llamada ánfora para guardar las cenizas de hombres y mujeres, esta tumba destaca de un modo verdaderamente notable. Resulta imposible establecer la identidad del hombre y de la mujer sepultados en ella; pero lo importante es el poderío social que semejante edificio demuestra. Hubo alguien capaz de movilizar la mano de obra y la pericia necesarias para levantar un edificio de un tamaño que indudablemente debía de resultar inaudito en aquella sociedad y probablemente en todo el mundo griego, utilizando unos métodos de construcción que probablemente fueran conocidos a una escala menor, puramente doméstica, pero que aquí se ven engrandecidos prácticamente por encima de toda ponderación. Aquel individuo estaba además en posesión de unos objetos de metal con los que no estaban familiarizados los herreros locales, y un número lo bastante grande de caballos —cuya utilidad probablemente fuera sólo la mera ostentación— como para poderse permitir sacrificar a cuatro de un golpe. Todo ello implica la existencia de una organización jerárquica dentro de la sociedad y además un tipo de organización colectiva tal que una sola familia, o cualquier otro pequeño grupo humano, podía explotar al resto de la sociedad local y extraer de ella un excedente lo suficientemente grande como para permitirse semejante alarde de riqueza. Lo más curioso es que este hecho se produce en una época en la que cualquier otro testimonio de contacto con el resto del mundo es escasísimo, y en el que todavía no hay el menor rastro de que fuese comercializado fuera de la comunidad ningún producto de Lefkandi.

Aun en el caso de que fuera concluido, el gran edificio no sobrevivió mucho tiempo y hasta ahora no sabemos que tuviera sucesión. Hasta que se produjo el descubrimiento del edificio en 1981, ninguno de los restos correspondientes al siglo x a.C. había dado a entender que ninguna persona tuviera en Lefkandi el tipo de preeminencia social que demuestra esta construcción. Los sucesivos trabajos realizados en Lefkandi, cuya investigación dista mucho de estar concluida, no han revelado todavía ningún otro testimonio comparable a esta magnífica estructura. Es evidente, por la comparación con otras áreas funerarias de Lefkandi, que la zona destinada a necrópolis próxima al edificio estaba reservada a una elite que había llegado a disponer de una gran cantidad de objetos de importación procedentes del Oriente Próximo, pero no parece que esa elite se viera posteriormente sometida a ningún individuo. Ello quizá no resulte sorprendente: si no se podía monopolizar un determinado recurso gracias a la posesión de un territorio lo suficientemente grande, gracias a la existencia de una abundancia de minerales de cierta envergadura, o gracias a la existencia de fuertes vínculos con un centro de producción en el exterior con el que pudieran mantenerse relaciones comerciales beneficiosas, no sabemos cómo una sociedad iba a producir el excedente necesario para que el jefe de la comunidad pudiera seguir haciendo un alarde de riqueza como el que demuestran el gran edificio mencionado y sus enterramientos. A la vista de los testimonios de que disponemos, el poder social que se oculta tras el gran edificio

y el edificio mismo que, según parece, se vino muy pronto parcialmente abajo en uno de sus sectores, no contaban con unos cimientos lo bastante firmes como para durar mucho tiempo.

El siguiente indicio de que la sociedad de Lefkandi está en pleno proceso de organización presenta una forma muy distinta. Hacia finales del siglo x a.C., en la última fase del período protogeométrico, los cementerios de Lefkandi empiezan a proporcionarnos de nuevo importantes testimonios del contacto con el resto del mundo, el yacimiento de Xerópolis, en la cima de la colina, presenta una vez más evidencias de estar poblado, y en Amatunte (Chipre) aparecen un *skýphos* y una copa protogeométricos que quizá provengan de Lefkandi. Se importan de Atenas grandes cantidades de vasos, encontramos ánforas de cremación de estilo ático acompañadas de armas y signos inequívocos de contactos con la Grecia septentrional (con Tesalia y con el sur de Macedonia); además las joyas —entre ellas unas 10.000 cuentas de porcelana— vuelven a aparecer en las tumbas junto con recipientes de bronce y otros productos procedentes del Oriente Próximo (figura 11). La mayor parte del oro parece provenir de talleres de orfebrería locales, aunque la materia prima probablemente sea de origen oriental, y desde luego existen indicios de que en el asentamiento de Xerópolis se elaboraban por esta época el bronce y el hierro. La posibilidad de sostener unos artesanos cualificados apunta a la existencia de cierto grado de organización social, pero la distribución de los objetos preciosos en los enterramientos sugiere que no había un solo individuo ni una sola familia que dominaran esa organización. No todos los miembros de la sociedad eran igualmente ricos; es muy probable que los más acaudalados fueran enterrados por separado, y que las tumbas de los pobres no hayan sido descubiertas, pero los enterramientos que conocemos dan a entender que la riqueza no estaba repartida entre unos pocos y también que el prestigio se relacionaba, al menos hasta cierto punto, con la capacidad de combatir.

Durante los primeros años del siglo IX a.C., da la impresión de que los contactos con Atenas vuelven a disminuir una vez más, pero que se mantienen los contactos con Oriente. Atenas introdujo un nuevo estilo en la cerámica, llamado geométrico antiguo, caracterizado por el rechazo de la ornamentación circular y por el movimiento de la decoración desde la parte superior del recipiente hacia el cuello y el vientre del mismo, pero los hablantes de Lefkandi siguieron utilizando un estilo derivado del protogeométrico, denominado subprotogeométrico. Esta cerámica supo abrirse paso por el Egeo hasta lugares como Torone, en la Calcídica. Pero indudablemente se produjeron también contactos con Oriente que incluían por supuesto a Chipre: se han identificado productos de cerámica chipriota de importación, y se sospecha que a la influencia chipriota se debe el singular centauro de terracota. Ese mismo centauro nos recordaría además la existencia y la circulación de una serie de narraciones orales cuyo contenido exacto es hoy día irrecuperable (véase *infra*, pp. 166-167).

La prosperidad y los contactos vastos, pero selectivos, de la Lefkandi de

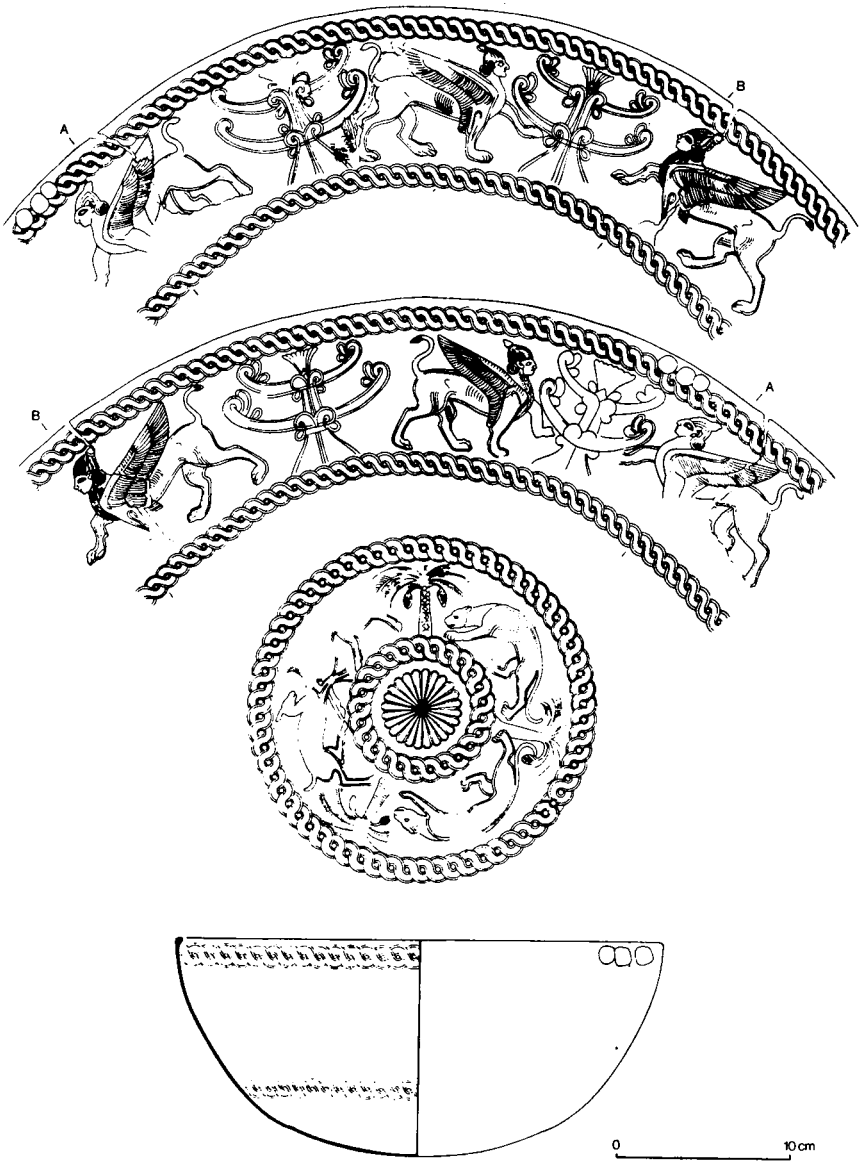


FIGURA 11. Cuenco de bronce repujado procedente del Oriente Próximo encontrado en la necrópolis de Toumba, en Lefkandi (*c.* 900 a.C.).

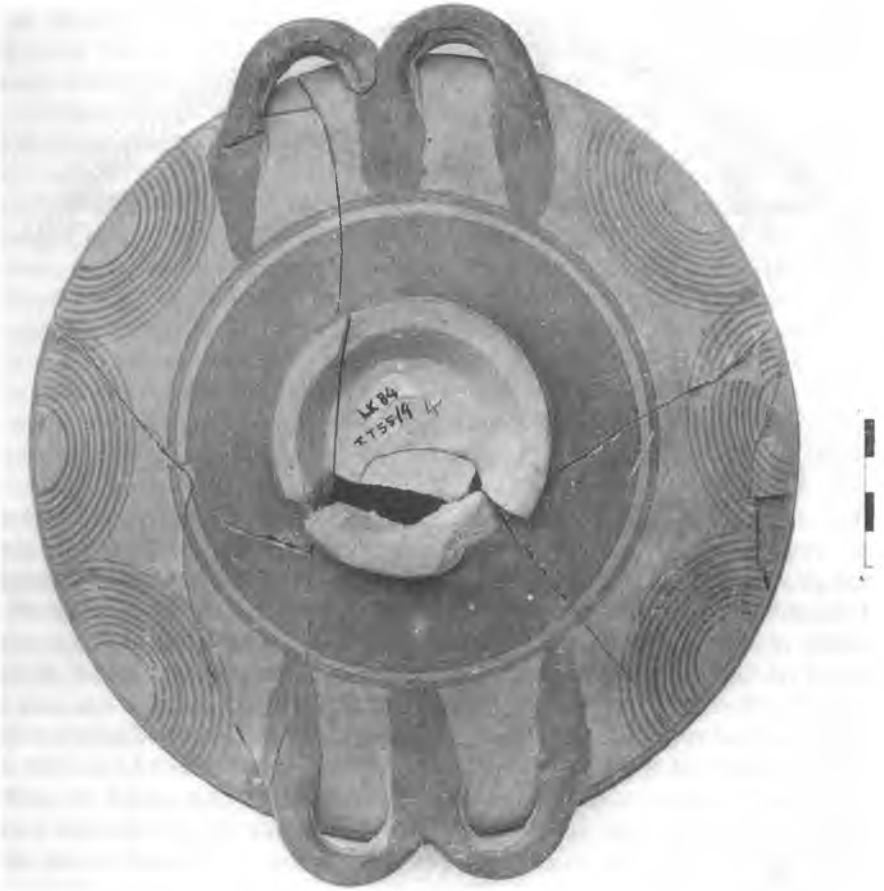


FIGURA 12. Plato euboico de Lefkandi decorado con semicírculos pendientes.

comienzos del siglo IX a.C. plantean numerosas cuestiones, ninguna de las cuales es fácil de responder. ¿Eran los productos orientales fruto de la visita de griegos de Lefkandi a Oriente? ¿O por el contrario provenían de la visita de levantinos a Eubea? (Al fin y al cabo el establecimiento de los fenicios en Citio, en Chipre, data sólo de mediados del siglo IX a.C.) ¿Qué es lo que daban los habitantes de Lefkandi a cambio de los productos de Oriente? ¿Fue la falta de contactos con Atenas el resultado de una rivalidad consciente, o simplemente de una diferencia de intereses? De lo que podemos estar más seguros es de la estabilidad de las relaciones entre Lefkandi y el resto del mundo en esta época. Ya no estamos ante unos contactos aislados, sino más bien ante unas relaciones que, al margen del carácter que tuvieran, podían repetirse más o menos voluntariamente. Cuando la cerámica ateniense vuelve a aparecer en Lefkandi, a finales del siglo IX, los alfareros de la loca-

lidad siguen desarrollando sus diversos tipos de formas y decoraciones, y no se limitan a imitar los vasos procedentes de Atenas. Y es en esta época en la que la cerámica griega empieza a llegar al Oriente Próximo con cierto grado de regularidad, atestiguado en primer lugar a través de los hallazgos aislados de Megiddo, en el extremo occidental de Jordania, y de Tell Abu Hawam, en la bahía de Haifa, y posteriormente, a partir de 825 a.C., y a través del constante flujo de hallazgos de Al Mina, en la desembocadura del Orontes, en el extremo nororiental del Mediterráneo. Tanto la cerámica ática del período geométrico medio, durante el cual la decoración va extendiéndose paulatinamente a la totalidad del vaso, como los tazones para beber denominados *skýphoi* y los grandes platos llanos (figura 12), decorados ambos con semicírculos concéntricos pendientes, típicos de Lefkandi y hasta cierto punto del resto de Eubea y de las Cícladas, aparecen en yacimientos del Oriente Próximo, unas veces juntos y otras por separado. Irónicamente es justo en esta época cuando dejamos de poder rastrear la evolución seguida por Lefkandi, pues, aunque su cerámica continúa apareciendo en el extranjero, las necrópolis excavadas dejan de utilizarse y los restos del poblado propiamente dicho son muy escasos. Firmemente asentada como comunidad provista de una identidad clara, con una organización interna estable y próspera capaz de mantener los contactos con lugares lejanos durante un larguísimo período de tiempo y de sostener a una elite bastante próspera y numerosa, Lefkandi, sin embargo, ya no estaba firmemente radicada en un solo lugar o en una sola necrópolis.

Atenas

Dado el estado actual de nuestros conocimientos, no podemos rastrear en ninguna comunidad el proceso de organización social tan de cerca como en Lefkandi. Pero el mayor número de enterramientos conocido en Atenas hace que en esta ciudad afloren con especial claridad ciertos tipos de comportamiento, y lo que se pierde en percepción del impacto individual se compensa con un mejor sentido de la colectividad que va formándose dentro un espacio que se define a sí mismo.

Como ya hemos visto, la adopción del estilo protogeométrico en Atenas hacia 1050 a.C. coincidió con un cambio en las prácticas funerarias: la cremación se generalizó, siendo los hombres enterrados en ánforas con asas en el cuello, y las mujeres en ánforas con asas en el vientre del vaso. Más aún, las necrópolis cambiaron: los cementerios submicénicos habían sido utilizados por grandes comunidades y constaban de parcelas para ocho o nueve enterramientos; las necrópolis protogeométricas eran utilizadas, al parecer, por sociedades menos numerosas y constaban de parcelas pequeñas con tres o cuatro enterramientos cada dos generaciones. Durante el período submicénico en Atenas los niños eran enterrados aparte de los adultos; este sistema siguió vigente durante el período protogeométrico, aunque en esta etapa los

enterramientos infantiles no están tan bien representados. Algunas zonas que habían sido utilizadas como cementerios en la época submicénica, y en particular la Acrópolis, dejaron de utilizarse. Durante los últimos decenios del siglo x a.C. aparecen algunas necrópolis protogeométricas fuera del área central Atenas/Pireo/Salamina, en el interior del Ática, en Nea Ionia, y también en la costa oriental de la región.

La introducción de estos cambios en las costumbres funerarias indica que la sociedad más o menos amorfa del período submicénico se volvió más regular: la sociedad se reguló a sí misma y las unidades familiares existentes en ella se hicieron más conscientes de su independencia y de su estatus. Como en Lefkandi, los signos de riqueza perceptibles a comienzos del período protogeométrico (1050-1025 a.C.) desaparecen y los ajuares fúnebres y las prácticas funerarias nos hablan más de igualdad que de jerarquía. Los rastros de carácter no funerario respaldan esta misma impresión: en particular en la fase tardía del protogeométrico, encontramos por vez primera depósitos en un santuario, concretamente en la Academia, a 2 km al noroeste de la Acrópolis, y en el Himeto. No podemos saber qué grupos de población fueron los responsables de esos depósitos, pero parecen hablar de una mayor conciencia del lugar, de que sus ocupantes vivían en un lugar que debía estar bajo su control.

Hacia el año 900 a.C. la cerámica ática vuelve a mostrar un marcado cambio de estilo y parece que, relacionadas con él, surgieron nuevas prácticas funerarias. En la cerámica los cambios afectan tanto a las formas como a la decoración: por lo que a la forma se refiere, la elevada base cónica típica de los vasos abiertos del período protogeométrico desaparece prácticamente; en cuanto a la decoración, se pone fin al predominio de los motivos circulares y éstos son reemplazados exclusivamente por los rectilíneos, que son plasmados en pequeños paneles situados entre las asas, y por rayas finas en la tripa y en el cuello del vaso. En los enterramientos se produce un notable aumento de la riqueza de los ajuares fúnebres: por primera vez en más de un siglo aparecen objetos de oro, concretamente dos anillos, probablemente procedentes de Chipre, en la tumba de una mujer. Al mismo tiempo, los enterramientos infantiles desaparecen por completo del repertorio arqueológico: a pesar del elevado número de recién nacidos y de niños muertos que pudiera haber, no ha quedado rastro arqueológico alguno de ellos. Las necrópolis de adultos siguen representando pequeñas comunidades de unas diez personas, y en la actualidad hay claros indicios de la existencia de un afán de establecer parcelas fúnebres separadas dentro de los cementerios, con la construcción durante el siglo IX a.C. de un recinto funerario ovalado alrededor de un grupo de tumbas en el cementerio del Cerámico. También ahora por primera vez tenemos testimonios de la utilización de crateras —recipientes para mezclar vino y agua— para señalar los enterramientos de varones, con el fondo agujereado deliberadamente para que las libaciones realizadas en ellas cayeran en la urna crematoria depositada debajo.

Estos testimonios funerarios sugieren un aumento de la conciencia del

rango y del papel desempeñado por el individuo dentro la comunidad, e indican que la familia constituía una entidad social en la que las generaciones presentes podían beneficiarse de la posición alcanzada por las pretéritas, permitiendo de paso que las futuras alcanzaran un rango semejante. El aumento de la riqueza se hace más ostensible a mediados de siglo: aparecen joyas de oro muy elaboradas, que ponen de manifiesto el arte de fabricar y trabajar sartas de pequeñas cuentas de oro, llamado granulación, y de hacer labores de calado de oro llamadas filigrana. Estas técnicas deben de ser de origen oriental, pero son empleadas de un modo del que no se conoce paralelismo alguno en el material encontrado en Oriente. También existe, sin embargo, material proveniente de Oriente, por ejemplo un recipiente fenicio de bronce, discos de porcelana y sellos de marfil. Estos ricos hallazgos hablan de la existencia de una explotación cada vez más importante en el seno de la sociedad, que justificaría la realización de grandes gastos y la necesidad o cuando menos el fomento de la ostentación de esos gastos con el fin de mantener la jerarquía y el estatus.

Las innovaciones introducidas en la organización social o al menos en las prioridades de la ostentación social perceptibles en los enterramientos coinciden con los cambios en el estilo de la cerámica, y este hecho invita a efectuar un análisis más detallado de ésta. Particular interés tienen en este terreno dos elementos: la decisión fundamental de que la decoración se despliegue no sólo en una cara del vaso, decisión que plantea la cuestión de la relación existente entre las dos partes de la decoración, y el rápido incremento a lo largo del siglo IX a.C. de la complejidad de la ornamentación a medida que la decoración geométrica se extiende a una mayor superficie del vaso y se introduce la figura animal. Parece que este hecho está en correlación con una mayor jerarquización de la sociedad necesitada en mayor medida de unos medios de comunicación más sutiles y sofisticados.

Otros desarrollos

En otros puntos del mundo griego los testimonios materiales son bastante más escasos que los de Lefkandi o Atenas, pero existen algunos indicios dispersos de que durante los siglos X y IX se produjeron en ellos procesos similares. Ya hemos visto que en Kalapodi (véase *supra*, p. 47) el culto volvió a instaurarse hacia 950 a.C., y en Tegea, en Arcadia, los primeros testimonios de la existencia de culto en el santuario de Alea datan también de mediados del siglo X. En Paleoesmirna, en Asia Menor, se construyeron unas murallas a mediados del siglo IX a.C., signo inequívoco de la organización de su comunidad. Desde finales del siglo X tenemos claros indicios de la existencia de contactos con Oriente en el Dodecaneso, en la zona suroriental del Egeo, y la producción en estas islas de los típicos frascos de ungüento pintados de negro sobre rojo a imitación de los fenicios hablan de la presencia de este pueblo en ellas de forma temporal o permanente. Naturalmente desarrollos so-

ciales similares pueden reflejarse a través de manifestaciones materiales muy diversas y un buen ejemplo de este proceso durante esta época lo tendríamos, según parece, en el yacimiento de Tsikalario, en Naxos, donde las manifestaciones fúnebres adoptan la forma de grandes túmulos, de unos 10 m de perímetro, en los que un bordillo cuidadosamente dispuesto mantiene en su sitio la capa de piedras y arena que los cubre. Quizá estos túmulos hayan sufrido la influencia de las prácticas habituales en el norte de Grecia, pero la cerámica asociada a ellos imita a todas luces la ática.

Una región caracterizada por una historia particular durante esta época es Creta. El refugio de Karphi (figura 9), en el extremo septentrional de la llanura de Lasithi, parece que fue abandonado hacia el año 1000 a.C., y durante los dos siglos sucesivos sólo tenemos un conocimiento detallado de la zona próxima al palacio minoico de Cnosos, donde han sido excavadas varias necrópolis distintas. Por lo que sabemos de las partes occidental y oriental de Creta, parece que las comunicaciones entre estas comarcas y Cnosos no eran muy intensas ni en el siglo X ni en el IX, pero las necrópolis de Cnosos nos permiten afirmar que al menos este centro estaba en contacto con Chipre. Los espetones o pinchos de hierro descubiertos en ellas son desde luego de origen chipriota, y puede que algunos objetos procedentes con mayor o menor seguridad del Oriente Próximo —un trípode y un pie de bronce, un león de plomo, un colgante de marfil y unos cuantos collares de porcelana— llegaran hasta allí a través de Chipre. Una tumba nos ha proporcionado un recipiente semiesférico de bronce, de tipo chipriota, pero con una inscripción fenicia en la que aparece el nombre de su propietario original, también fenicio, y no menos de veintiocho vasijas protogeométricas áticas, todas las cuales, excepto dos, son vasos de beber. Estos últimos objetos no son sino un indicio de la estrecha relación existente entre Cnosos y Atenas, vínculo que perduró ininterrumpidamente a lo largo de los siglos X al VIII a.C. y que permitió la llegada a Cnosos de cerámica ática del período geométrico reciente, difícil de encontrar fuera del Ática. También aparece ocasionalmente en las tumbas de Cnosos cerámica procedente de otros puntos del mundo griego, de Eubea, Corinto, la parte oriental de Grecia, y quizá incluso de Tesalia, pero todos estos tipos de alfarería griega tuvieron en esta época muy poca influencia sobre la cerámica local, que permaneció anclada en la tradición subminoica hasta que adoptó las ideas no ya provenientes de Atenas, sino de Oriente y del pasado minoico. La presencia de numerosos objetos exóticos y durante el siglo IX quizá también de una familia de herreros fenicios emigrados, así como las *lárnakes* (ataúdes) decoradas descubiertas en las tumbas recién excavadas correspondientes al minoico reciente, debieron de fomentar el desarrollo a mediados del siglo IX de un estilo muy peculiar de cerámica, llamado protogeométrico B. Este estilo combina formas y motivos locales con otros provenientes de Chipre, motivos derivados de la metalurgia oriental (en particular el modelo de cable), e incluso figuras humanas cuyo paralelismo más próximo lo encontraríamos, al parecer, en el período minoico (figura 13).

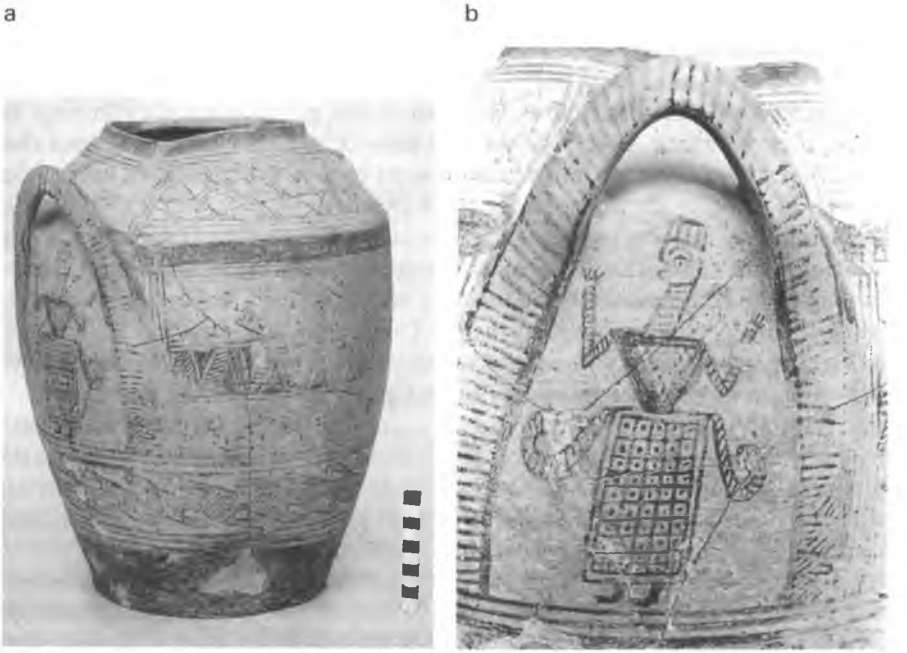


FIGURA 13a y b. *Píthos* de finales del siglo IX procedente del cementerio de Fortetsa, en Cnosos, en el estilo denominado protogeométrico cretense B.

Parece que también pervivieron algunas reliquias de la organización social de tiempos pasados en Cnosos más que en cualquier otro lugar. Los enterramientos siguieron realizándose en tumbas de cámara (de vez en cuando, o quizá incluso a menudo, reutilizando sepulturas de la Edad del Bronce), que acogían los restos de grupos familiares enteros durante varias generaciones, incluso cuando la inhumación cedió la primacía a la cremación. Parece que unos cuantos cementerios desperdigados por la comarca de Cnosos fueron utilizados simultáneamente y resulta curioso constatar las diferencias en las prácticas funerarias existentes en las distintas necrópolis. No está claro hasta qué punto esta circunstancia es fruto de la existencia de grupos sociales distintos que intentaban mantenerse consciente o inconscientemente más o menos separados. Los indicios de cambio social durante esta época son escasos y cuando hacia 850 a.C. dejó de utilizarse el cementerio de Agios Ioannis cediendo el puesto a otras necrópolis situadas más lejos de Cnosos, las prácticas funerarias seguían siendo más o menos las mismas, de modo que, por lo que parece, deberíamos hablar más de un cambio de preferencias local que de una revolución social. Un rasgo típico de muchos enterramientos del Cementerio del Norte es la presencia en las tumbas de gran cantidad de vasos de beber: una de ellas (KMF T.285.82) contenía una cratera del protogeométrico medio con trece copas y seis jarras en su interior, lo cual nos

hablaría de la celebración de concurridas fiestas de despedida, a las que no sólo asistirían los miembros más allegados de la familia del difunto. Con la excepción de la tumba del herrero oriental, con sus materias primas y algunos ejemplos de su oficio, situada en un *thólos* minoico reutilizado para la ocasión en Khaniale Teke a finales del siglo IX a.C., la cantidad de metales preciosos presente en los enterramientos no es muy grande. Da la impresión de que la comarca de Cnosos conoció durante los siglos X y IX a.C. bastante estabilidad en lo tocante a los grupos sociales basados en la familia y a sus contactos con el exterior, así como una seguridad cultural en sí misma lo bastante grande como para saber adoptar y combinar las ideas artísticas encontradas en los productos de importación. De momento apenas hay indicios de influencias recíprocas. No tenemos noticia de la existencia de productos cretenses ni en la Grecia continental ni en Chipre u Oriente. El hecho de que sólo la tumba del herrero fenicio sea la única que nos ha aportado una prueba de que existieran contactos con el Mediterráneo occidental en la forma de una pequeña vasija de bronce procedente de Cerdeña, indicaría que habrían sido los viajeros fenicios, y no los cretenses los responsables cuando menos de algunos de los lazos de unión con el Mediterráneo.

Hacia finales del siglo IX a.C., pues, tenemos indicios de que las sociedades de Grecia propiamente dicha estaban empezando a organizarse. Las necrópolis muestran más orden y una mayor reglamentación en su disposición, en el tipo de personas que admiten, en las divisiones familiares, y en la ostentación de las diferencias materiales. Los contactos entre los diferentes rincones del país se intensifican y se hicieron más frecuentes, y se instauraron unas relaciones entre Grecia y Oriente caracterizadas por una mayor regularidad, aunque no fueran necesariamente más asiduas. Todos estos desarrollos se basan en algo más que la simple determinación de alcanzar un nivel superior al de la mera subsistencia autárquica. De momento, sin embargo, no sabemos muy bien qué era lo que implicaba esa determinación; para entenderlo, es preciso conocer mínimamente el ambiente en el que se produjo esa circunstancia, remitiéndonos al medio físico de la Grecia continental y de las islas.

3. EL ESCENARIO

El medio natural

Geología

Es muy fácil contemplar el cuadro de J. W. Waterhouse *Hilas y las Ninfas* (figura 14) y reírse de cómo el pintor sitúa esta escena clásica en un umbroso estanque rodeado de lirios propio del sur de Inglaterra, pero mucho más difícil resulta evocar en una sola imagen el medio natural de la Grecia clásica sin equivocarse. Y hay buenos motivos para ello: aunque Grecia es un país pequeño, resulta que es enormemente variado y que comprende una serie de condiciones ambientales muy diversas que irían desde las zonas desérticas a las nieves perpetuas, presentando unas condiciones sumamente contrapuestas a muy poca distancia unas de otras.

El enjuto esqueleto de Grecia está formado por una serie de montañas de piedra caliza, agrupadas en serranías que van del noroeste al sureste del país y cuya altura va disminuyendo gradualmente hasta convertirse en meras colinas que coronan las islas que a intervalos regulares rompen la superficie lisa del mar. Esas cadenas de montañas dividen el país y crean una gran variedad de zonas ecológicas. Existen además otras fuerzas geológicas que han contribuido a conformar el paisaje y la naturaleza de la península helénica, en particular las volcánicas, y todavía hoy día siguen produciéndose transformaciones locales del paisaje en la que constituye la zona sísmica más activa de Europa.

Esas fuerzas geológicas han determinado que la costa de Grecia tenga un trazado sumamente irregular, de modo que son pocos los rincones de la península que se hallan alejados del mar. El acceso a éste, sin embargo, no siempre es fácil y los puertos cómodos son relativamente escasos o distan mucho unos de otros. La omnipresencia del mar contribuye en gran medida a atemperar las condiciones climáticas, y así la mayor parte de Grecia tiene un clima mediterráneo, caracterizado por inviernos húmedos (octubre-marzo) y veranos cálidos y secos. Pero ni siquiera este esquema es válido para toda Grecia (el noroeste del país goza de una mayor pluviosidad en verano en sus partes más montañosas), e incluso en las regiones del país a las que cabría aplicarlo, el nivel y la distribución de la pluviosidad varían tanto que permiten a los cultivos tener unos ciclos muy distintos.

FIGURA 14. J. W. Waterhouse, *Hilas y las Ninfas*.

CUADRO 1. Pluviosidad de la península de Metana (septiembre 1972-agosto 1974).

Pluviosidad en mm	S	O	N	D	E	F	M	A	M	J	J	A	Anual
1972-1973	2	169,3	31,7	29,2	131,2	66,8	74,4	24,9	10,2	1,5	25,6	1,5	568,5
1973-1974	2	24,6	65,2	27,9	79,2	23,9	98,7	13,7	13,5	0,8	0	2	352,8

El clima

Los principales factores que gobiernan las variaciones climáticas son el relieve y el aspecto. El sur y el este de Grecia son mucho más secos que el norte y el oeste. No sólo son más secos en términos absolutos, sino que lo son en la medida suficiente para que cultivos esenciales como el trigo sean marginales. El norte y en especial el noreste del país son significativamente más fríos que el resto en invierno, de modo que incluso a nivel del mar los cultivos sensibles a las heladas, como el olivo o la higuera, quedan prácticamente excluidos. Esos cultivos son por lo demás muy sensibles al relieve en todas las regiones: no sólo no pueden crecer a demasiada altura debido a las heladas, sino que tampoco pueden hacerlo en las cuencas demasiado bajas, debido al efecto *frost hollow*. Pero la mayor altura implica además mayor pluviosidad, permitiendo la existencia de cultivos que requieren más agua, en particular el arbolado. La medida en la que la sequía estival limita los cultivos depende de la capacidad del terreno para retener el agua; el terreno formado por rocas volcánicas retiene mejor el agua que los terrenos calizos, y los suelos de caliza dura suelen almacenar muy poca agua.

Grecia contiene una gran variedad de nichos ecológicos y las condiciones ambientales varían una y otra vez, en ocasiones radicalmente en muy poco espacio. Y esta afirmación es válida no sólo en general, sino también si atendemos a las variaciones anuales e incluso mensuales. Las condiciones climáticas de un mismo lugar pueden variar significativamente de un año a otro, sobre todo por lo que se refiere a la cantidad y distribución de la pluviosidad allí donde el total de las precipitaciones anuales varía según un factor por lo menos del doble, y las mensuales varían según un factor mucho mayor. Observemos la pluviosidad en la península de Metana durante dos años agrícolas (septiembre-agosto) seguidos, 1972-1973 y 1973-1974 (cuadro 1). Podemos apreciar no sólo que el año 1973-1974 fue mucho más seco que el anterior, sino también que las lluvias otoñales llegaron en 1973-1974 mucho más tarde y fueron marcadamente menos abundantes; la sequía estival de 1974 fue mucho más grave y prolongada que la de 1973, año en que una tormenta en el mes de julio supuso una importante contribución a los recursos locales, aunque sus repercusiones en la agricultura fueran mínimas.

Las variaciones locales son tan grandes que no está ni mucho menos garantizado que un año húmedo en un sitio lo sea también treinta kilómetros

más lejos. Algunas variaciones locales son producto del relieve físico: Tebas, situada en medio del paisaje fundamentalmente llano propio de la Grecia central, recibe por término medio sólo el 63 por 100 de la pluviosidad anual de Lebadea, situada a unos treinta y cinco kilómetros al oeste de ella, en la comarca excesivamente lluviosa del monte Parnaso. Otras variaciones locales resultan menos fáciles de explicar: en 1957, mientras que Atenas recibió sólo el 80 por 100 de las precipitaciones anuales que tiene por término medio, en Eleusis, a sólo veinte kilómetros de la capital, se produjeron las precipitaciones que habitualmente suele tener; cinco años antes, en cambio, Eleusis recibió sólo el 83 por 100 de la media anual de lluvias, mientras que Atenas alcanzó una cota del 114 por 100 respecto de la media de precipitaciones. Si tenemos en cuenta que esas variaciones implican que un lugar puede producir una cosecha normal de trigo, mientras que en el otro el trigo o incluso la cebada plantada no podrían dar cosecha por falta de agua, estas estadísticas, por áridas que puedan parecer, adquieren una importancia real muy grande para la población local.

Vegetación natural

El relieve y el clima no sólo afectan a los posibles cultivos, sino que, lo mismo que otros factores que en algunos casos aún no han sido entendidos del todo, afectan también a las plantas silvestres. Este hecho resulta sumamente chocante y es además importantísimo para la colectividad humana en el caso de los árboles. Las hayas no crecen al sur de Tesalia; el pino común europeo, *Pinus silvestris*, no penetra más allá de Macedonia. El pino común de la Grecia meridional es el pino de Aleppo, una variedad enana con una peculiar preferencia por los ambientes costeros: es bueno para la resina, pero de poca utilidad desde el punto de vista maderero. Más útil es el pino negro, *Pinus nigra*, que se encuentra en terrenos montañosos a alturas considerables: este era el pino preferido para la construcción de naves mercantes y de casas. Los viajeros que llegan a Atenas y la zona rural circundante pueden observar que el pino de Aleppo constituye una parte esencial del campo griego, mientras que cuando pasa la serranía del Parnaso/Citerón y se adentra en el norte del país, el pino de Aleppo desaparece, aunque ni el terreno ni el clima son particularmente distintos. Por el contrario, el abeto griego, *Abies cephalonica*, no es muy exigente con respecto al suelo en que crece y podemos encontrarlo en las montañas y en las mesetas del Ática, Beocia y la totalidad de la Grecia septentrional a alturas situadas entre los 600 y los casi 2.000 metros. El abeto es más ligero y más fuerte que el pino y por eso era preferido para la fabricación de trirremes y en particular para los remos de este tipo de nave; pero era el abeto blanco, *Abies alba*, que en Grecia se encuentra únicamente en Macedonia, el preferido de los constructores de naves.

Podemos presumir que la geografía física de Grecia se ha mantenido básicamente inalterable desde que el ser humano entró en escena, ¿pero hasta

TEXTO 7. *Hesíodo, «Los trabajos y los días», 609-617. Final de la descripción que hace Hesíodo de las labores del año agrícola.*

Cuando Orión y Sirio lleguen a la mitad del cielo y la Aurora de rosados dedos pueda ver a Arturo, ¡oh Perses!, entonces corta y lleva a casa todos los racimos; déjalos al sol diez días y diez noches y cinco a la sombra; al sexto, vierte en jarras los dones del muy risueño Dioniso. Luego que se oculten las Pléyades, las Híades y el forzudo Orión, acuérdate de que empieza la época de la labranza. Y ¡ojalá que el año sea propicio dentro de la tierra!

qué punto podemos estar seguros de que el clima y la vegetación han seguido siendo los mismos? ¿Cómo podemos estar seguros de que Waterhouse se equivocaba al imaginar una Grecia de umbrosos bosques caducifolios, estanques rodeados de lirios, y pálidas doncellas pre-rafaelistas? No tenemos estadísticas climáticas de la Antigüedad, pero sí poseemos varias descripciones de la vegetación y de la temporada agrícola realizadas por autores de las épocas arcaica y clásica, y en particular las del poeta Hesíodo, que vivió en Beocia hacia el año 700 a.C. (texto 7), y el discípulo de Aristóteles Teofrasto, natural de la isla de Lesbos y residente en Atenas a finales del siglo IV a.C. Dichas descripciones no siempre nos dan una información tan precisa como desearíamos (los autores antiguos no distinguen entre las diversas variedades de pino y roble, no diferencian el enebro del cedro, etc.), pero nos dicen lo suficiente para que podamos estar razonablemente seguros de que el modelo de estaciones durante la Edad Antigua era el mismo que el actual, y el tipo de plantas silvestres que podían encontrarse entonces en el país era también más o menos el mismo. Como veremos más adelante, los grandes cambios que se han producido han afectado menos a la vegetación silvestre que a los cultivos agrícolas.

Si queremos remontarnos a épocas anteriores a la de nuestras fuentes literarias, debemos remitirnos a las investigaciones arqueológicas de la modificación de los accidentes geográficos y de los depósitos de polen procedentes de las zonas permanentemente húmedas, que han conservado materia orgánica con arreglo a la secuencia cronológica de su sedimentación en un ambiente carente de oxígeno. Gracias a esas fuentes, que pueden remontarse a varios milenios, resulta bastante claro que la última glaciación conoció una Grecia más seca y más fría, y que fue un período caracterizado por la erosión del suelo y por la consiguiente sedimentación (denominado a menudo «Relleno antiguo»), atestiguado no sólo en Grecia, sino también en otros puntos del Mediterráneo. El paisaje griego de hace 30.000 años era decididamente distinto: el nivel del mar era unos 120 m más bajo que el actual, dando lugar a grandes espacios llanos en la costa, y parece que las praderas pre-

dominaban en aquellas condiciones de extrema sequía, en vez de los bosques. El calentamiento del clima y la subida del nivel del mar fueron bastante lentos y concluyeron hace unos 8.000 años. El aumento de la temperatura trajo consigo el predominio de los árboles y los bosques, tanto caducifolios como de coníferas. Por desgracia, si bien los granos de polen nos permiten captar una imagen a grandes rasgos de esos cambios fundamentales, constituyen un instrumento extremadamente imperfecto a la hora de investigar tales fenómenos en detalle: cada planta distribuye distintas cantidades de polen de manera diversa, y puede que otros factores distintos al de la cantidad de polen en la atmósfera de un determinado lugar hayan afectado a la depositación del polen en el lecho de un lago. Los diagramas de polen, no obstante, ponen de manifiesto hechos tan singulares como la total ausencia de abeto griego en la comarca que rodeaba al lago Copais, en la Beocia central.

Así pues, los grandes cambios ocurridos en el medio natural de Grecia se produjeron mucho antes de que el ser humano estuviera en condiciones de modificarlo; y cuando el hombre entró en escena no estamos muy seguros de cuál fue la influencia que tuvieron sobre el mundo circundante su presencia en él y el desarrollo de la agricultura sedentaria. Ya a comienzos de la Edad del Bronce existen indicios de asentamientos humanos diseminados a lo largo del paisaje, y este hecho da a entender que si el medio natural de hace 8.000 años estaba dominado por los bosques, el hombre tuvo que realizar un esfuerzo considerable para acabar con ellos durante el Neolítico.

La imagen general que obtenemos es la de unos grandes cambios en el pasado remoto, pero de no demasiados cambios de importancia —ni en el clima ni en el medio ambiente— durante los últimos 3.000 años. La imagen detallada es mucho menos clara. Una vez admitido que el esquema climático general ha seguido siendo el mismo, y que la vegetación se ha visto alterada en gran medida en virtud de la evolución y la agregación y no de la destrucción, seguimos en una situación bastante precaria cuando queremos responder a cuestiones relativas a una zona rural en concreto.

Repercusiones de la agricultura

Cada régimen agrícola en particular tiene sus propias repercusiones sobre el paisaje. La agricultura significa la eliminación de árboles madereros, la siembra de frutales y viñas, la continua labranza de los campos, que les permite almacenar más agua, y la siembra de cereales y legumbres, que absorben de la tierra y devuelven a ella diversos nutrientes. En los terrenos en pendiente el cultivo constante exige que se tomen medidas para retener la capa superficial del suelo y que no desaparezca por efecto de la erosión, lo cual supone la construcción de terrazas y muros de contención, que no sólo alteran el aspecto del paisaje, sino que crean un nuevo nicho ecológico. El pastoreo puede competir con la agricultura por los pastos de las tierras llanas, pero en principio lo que explota son los campos sin labrar, pues ovejas y cabras pas-

tan en las tierras que no son buenas para la agricultura o que no se quieren dedicar a esa tarea. Las ovejas y más aún las cabras son prácticamente omnívoras y comen una gran variedad de matorrales y árboles. Los árboles que más les gustan (el tilo, la encina, etc.) quedan aislados en zonas inaccesibles a las cabras. Los que pueden resistir la acción devoradora de estos animales, aunque reducidos a ras de suelo, siguen presentes en el paisaje, si bien no en forma de árbol, sino de arbusto. La reducción de tamaño de las especies arbóreas y su conversión en arbustos permiten que llegue la luz a zonas que anteriormente eran umbrías y, de paso, que crezcan otras plantas que no soportan la sombra. En particular, se ha defendido la tesis de que las plantas características del tipo de vegetación denominada garriga, como el aguavientos o el tomillo, que se crían en suelos poco húmedos, y por tanto inadecuados para las plantas boscosas, ha surgido exclusivamente debido a la acción de los rumiantes menores.

Si no hubiera existido la actividad agrícola, el paisaje griego habría sido más boscoso, habría tenido más árboles de hoja caduca y una división entre bosques y praderas, según la cual estas últimas habrían ocupado las zonas demasiado secas o de suelo demasiado reducido para que pudieran desarrollarse los árboles. La situación no sería estática: determinados árboles (y en particular los pinos) no pueden crecer en la sombra que producen sus propios congéneres, y sólo pueden regenerarse cuando los árboles maduros han llegado al final de su vida y caen en un número lo suficientemente grande como para permitir el paso de la luz hasta el nivel del suelo. Lo que habría faltado del paisaje silvestre actual habrían sido las zonas cubiertas de plantas aromáticas, la garriga, tan típica del campo griego y de toda la vida griega contemporánea.

Más controvertido es el tema de si el propio paisaje ha sido alterado físicamente por el hombre. Muchos han alegado que durante los últimos 3.000 años aproximadamente de explotación humana, la actividad del hombre no sólo ha hecho desaparecer los árboles, sino también el suelo, que se ha desprendido al no contar con las raíces de los árboles que lo retenían ni con el tupido follaje de las ramas que lo protegían de la violencia de las tormentas estivales. Desde luego es innegable que el suelo griego ha sufrido una fortísima erosión. Ya hemos hablado de la erosión del Pleistoceno, anterior a la entrada en escena del ser humano; la erosión y la sedimentación producida por la transgresión marina pueden rastrearse en algunos lugares en época histórica; pero la relación existente entre erosión y actividad agrícola o pastoril no es ni mucho menos directa. Es indudable que los cultivos en declive acaban produciendo el derrumbamiento del terreno, como puede verse con toda claridad por la acumulación de tierra en *lynchets* en los linderos de los campos situados en pendiente, sobre todo si esos linderos adoptan forma de cerca. Igualmente es indudable que cuando un paisaje que estaba dispuesto en terrazas deja de ser cultivado y éstas no se mantienen, las terrazas enseguida se agrietan y el terreno se desliza por ellas antes de que la pendiente pueda volver a estabilizarse. ¿Pero es posible que

este tipo de factores hayan alterado tan radicalmente el paisaje griego desde la Edad Oscura? En general, son muchas las probabilidades de que la respuesta a esta pregunta sea «No». Por supuesto podemos encontrar algunos ejemplos concretos de zonas en las que se habla de la existencia de bosques en la Antigüedad y en las que ahora no queda ni un árbol, pero hay buenas razones para no creer que todas las montañas que ahora están peladas o cubiertas sólo de *macchia* o de garriga, estuvieran bien provistas de mantillo y de bosques en la Antigüedad. Hoy día, cuando podemos estudiar la erosión que se está produciendo en la actualidad, a menudo resulta muy difícil descubrir qué es lo que hace que un determinado paisaje se erosione o por qué en un momento determinado cesa la erosión. Algunos de los ejemplos más dramáticos de erosión del suelo son desde luego fruto de unas condiciones climáticas excesivamente severas, que no sólo han removido el terreno, sino que se han llevado consigo al mismo tiempo árboles adultos y casas de dimensiones considerables.

Muchas cosas han sucedido en el paisaje griego desde la Edad Oscura hasta nuestros días, pero si queremos evocar cómo era una determinada región de Grecia en aquellos tiempos, probablemente lo peor que podríamos hacer no sería desde luego empezar fijándonos en el aspecto de ese mismo paisaje en la actualidad. Lo más probable es que muchas veces descubriéramos más cambios medioambientales trasladándonos treinta kilómetros de un sitio a otro en plena Edad Oscura de los que podríamos apreciar trasladándonos de la Edad Oscura hasta el presente sin movernos del sitio.

El mundo griego en sentido lato

Su familiaridad con una gran variedad de condiciones medioambientales fue quizá uno de los factores que permitieron a los griegos trasladarse con facilidad de un sitio a otro por todo el ámbito del Mediterráneo y establecerse fuera del mundo griego propiamente dicho del continente y las islas adyacentes. Se pensaba que el helenismo era fruto de una ascendencia común, de unas costumbres, una lengua y una religión comunes: fue la demostración de que tenían la misma ascendencia que los argivos lo que permitió a los macedonios ser aceptados por los griegos y participar en los Juegos Olímpicos (Heródoto, 9.45.2 y 5.22; cf. *GW,* 74; compárese esta anécdota con las manifestaciones de los atenienses recogidas en Heródoto, 8.144.2). Durante buena parte de la época estudiada en el presente volumen muchos de los que se denominaban a sí mismos griegos vivían fuera de lo que hoy en día es Grecia. Cuando los griegos se establecieron en Sicilia, el sur de Italia, el Norte de África o el mar Negro, se encontraron con unos tipos y unas condiciones de clima considerablemente distintos de los que pueden darse en cualquier rincón de la península helénica. La vegetación de esos lugares presentaba muchas limitaciones, particularmente por lo que respecta al cultivo del olivo, pero también muchas posibilidades nuevas —como la de la planta llamada

CUADRO 2. Pluviosidad del litoral meridional y oriental de Sicilia y de la costa y la llanura de Cirene.

Pluviosidad en mm	S	O	N	D	E	F	M	A	M	J	J	A	Anual
Agrigento media, 1931-1940	24	46	81	94	57	61	40	21	23	6	1	4	458
Siracusa media, 1931-1940	47	58	125	90	115	63	41	29	21	5	1	11	606
Ptolemaida 1932-1933	4,5	3,9	90,7	23,7	11,4	11,3	4,2	0,4	11,1	0,4	0	0,1	161,7
Ptolemaida 1934-1935	1,0	55,1	14,3	168,7	141,8	31,3	31,8	1,7	0	0	0,5	0	446,2
Cirene 1946-1947	0	42,2	62	178,2	179,5	27,4	6	1	0	0,5	0	0	496,8
Cirene 1948-1949	0,4	3	143,1	146,6	196,6	76,5	86,3	2,2	26,8	3,6	0	7,4	692,5

silfio, restringida geográficamente a Libia—, a las que no estaban acostumbrados. Si quisiéramos efectuar un examen completo de las características geográficas de este mundo griego en sentido lato tendríamos que estudiar la geografía de buena parte de la cuenca mediterránea, pero si comparamos los datos climáticos de Sicilia y el Norte de África con los que presentábamos anteriormente veremos cuáles eran algunas de las condiciones en las que tuvieron que acostumbrarse a vivir los griegos y cómo eran las que tenían en su lugar de origen.

En Sicilia y en Libia, al igual que en la propia Grecia, la pluviosidad variaba mucho de un sitio a otro (cuadro 2). En realidad los griegos no se establecieron en las regiones más húmedas de Sicilia, que suelen corresponder a las zonas montañosas del interior. No obstante, en la costa oriental de la isla, que fue donde primero se establecieron, en lugares como la propia Siracusa, el clima es significativamente más húmedo que en el sureste de Grecia. Incluso en años particularmente secos, cuando la pluviosidad no alcanza en Siracusa los 400 mm, los cultivos de cereal no corren peligro de carecer de agua, y en los más lluviosos, en los que las precipitaciones llegan a superar los 1.000 mm, el índice de pluviosidad sólo puede compararse con el de las zonas montañosas de Grecia. Cuando los griegos emigraron a Occidente, sin embargo, las colonias costeras que fundaron tenían una pluviosidad bastante

menor, que desde luego no ponía en peligro serio la cosecha de cereales (en Agrigento los años secos pueden llegar a los 300 mm de agua de lluvia, mientras que los húmedos llegan a los 600 mm).

En Libia el contraste es mucho más estridente. La costa, donde se fundaron las primeras colonias y donde estaban situados la mayoría de los asentamientos griegos, aparte de Cirene, es una zona de frecuentes e importantes sequías. Así lo ponen de manifiesto las cifras de Ptolemaida correspondientes a la temporada 1932-1933, cuando la sequía alcanzó unas cotas tales que los cereales, incluida la cebada, no pudieron sobrevivir. La media de precipitaciones anuales de lluvia en Ptolemaida entre los años 1921 y 1940 fue de 350 mm, que resulta bastante semejante a la de Atenas. La comarca de Aciris, donde tradicionalmente se estableció el primer asentamiento, era incluso más seca; la moderna ciudad de Derna tiene una pluviosidad media de 283 mm al año, cantidad insuficiente para el cultivo de trigo. Por el contrario, la propia Cirene, en la llanura situada en el interior, está mucho mejor surtida de agua, lo cual explicaría la afirmación de Heródoto (4.158) de que en ella «el cielo está agujereado». La media de precipitaciones en Cirene entre los años 1915 y 1939 fue de 595 mm, aunque estos datos ocultan no sólo la gran variación existente de un año a otro, sino incluso de un quinquenio a otro: en 1915-1919 la media fue de 422 mm, pero en 1920-1924 se llegaron a los 804 mm. No obstante, incluso en Cirene la sequía estival puede llegar a ser en todo caso mucho más larga que en el continente griego, durando algunos años de abril a octubre; los altos índices de pluviosidad vienen determinados por las precipitaciones especialmente cuantiosas de los meses de invierno. Estas condiciones son significativamente distintas de las de Sicilia, donde regularmente cabe esperar que las lluvias comiencen en septiembre; y son lo bastante distintas como para exigir ciertos ajustes en las prácticas agrícolas habituales. Es probable que la vida en Libia exigiera la cooperación activa de los colonos griegos y los pueblos nómadas dedicados al pastoreo, que sólo podían explotar las zonas menos lluviosas, de un modo que no habría sido necesario ni en Grecia ni en Sicilia.

Vivir de la tierra

Los métodos agrícolas tradicionales y los empleados en la Antigüedad

Si somos prudentes y tenemos cautela a la hora de justipreciar hasta qué punto se ha modificado el paisaje natural de Grecia, deberíamos también tener en cuenta hasta dónde han llegado los cambios en la agricultura. Resulta relativamente fácil olvidarse de las novedades introducidas durante el siglo pasado, como, por ejemplo, la mecanización, que incluso en Grecia ha reducido en gran medida la fuerza de trabajo necesaria para las labores agrícolas, o los pesticidas y fertilizantes químicos, o la facilidad de transportar productos en grandes cantidades, que han permitido el aumento de la pro-

ducción de bienes relativamente perecederos destinados a los grandes mercados. Pero resulta tentador creer que la agricultura tradicional de la Grecia premoderna, que todavía puede observarse en algunas islas y en ciertas zonas apartadas, funciona exactamente de la misma manera y tiene las mismas limitaciones que la agricultura de la Grecia prehistórica e histórica. Aunque son muchas las cosas que no se han modificado, los cambios experimentados son importantes. Los más relevantes afectan a los métodos de cultivo, a la variedad de éstos, a la seguridad de las cosechas, y a la movilidad de la producción a través de las zonas rurales.

La agricultura griega tradicional, como puede observarse en las explotaciones más pequeñas e incluso en algunas comunidades de la Grecia moderna en las que la mecanización es mínima, es la extensiva. Las tierras de cualquier familia suelen estar diseminadas en parcelas pequeñas, de suerte que los campos más alejados pueden llegar a estar a varios kilómetros de distancia de la residencia del agricultor. Los cultivos que requieren una inversión importante de fuerza de trabajo suelen limitarse a los terrenos más cercanos. El labrador suele utilizar sobre todo bestias de carga como fuerza motriz para trasladar de un lugar a otro tanto a su persona como sus productos, mientras que la cría de ovejas y cabras constituye por lo general una labor aparte de la explotación de los campos de la familia.

Durante buena parte de la época estudiada en el presente volumen la densidad de población no era muy grande, el país no estaba explotado al cien por cien y las haciendas probablemente estaban más concentradas. Era posible una explotación más intensiva de las áreas cultivadas en su totalidad, permitiendo por ejemplo el cultivo rotativo de leguminosas, que requieren mucha mano obra, y de cereales, que no requieren tanto trabajo, en lugar del simple barbecho, como medio de asegurar la fertilidad del suelo. Más aún, cuando una extensión considerable de terreno está en manos de un solo labrador, puede criar animales en ella, y no en otro lugar, utilizando el estiércol para abonar los cultivos. Existe incluso un modo de que el labrador tenga una productividad más alta utilizando su fuerza para volver el suelo y sembrar la semilla con plantador, sin tener que criar un buey para arar y sembrar a voleo. Este tipo de agricultura intensiva presupone cultivar un número bastante grande de productos, y no especializarse en uno solo, cultivando cada uno de ellos en tantos puntos distintos como permita la propiedad, de modo que puedan explotarse plenamente las diversas condiciones ecológicas disponibles. Cultivar un mismo producto en diversas condiciones y cultivar varios productos distintos son dos maneras de asegurarse la plena explotación de un recurso tan escaso como es la fuerza de trabajo del hombre (véase *infra*, pp. 87-90): los cultivos que se siembran en épocas y condiciones distintas maduran en momentos también distintos; por ejemplo, los cultivos arbóreos y las viñas han de ser trabajados cuando los cereales no necesitan trabajo, etc. Además, el cultivo de productos hortícolas perecederos para el consumo familiar, sobre todo con la ayuda del regadío, puede no necesitar prácticamente ningún trabajo durante la mayor parte del año, y sin embargo

ser rentable. Estos regímenes intensivos aseguran un nivel máximo de autarquía y un mínimo nivel de riesgo.

Los orígenes de este sistema de agricultura intensiva se han perdido en la penumbra de la Edad Oscura. Se conservan testimonios arqueológicos suficientes, como por ejemplo graneros en miniatura, anteriores al año 800 a.C., lo cual indicaría que el régimen agrícola vigente durante la Edad Oscura probablemente no se basaba en el pastoreo en un grado significativamente mayor que el régimen vigente durante los siglos inmediatamente sucesivos. Cuando las comunidades son pequeñas, la explotación intensiva de carácter familiar puede llevarse a cabo desde una aldea, y no desde una granja aislada, y la carencia de testimonios arqueológicos de ese tipo de granjas aisladas en casi toda Grecia durante la época arcaica (véase *infra*, p. 237) no permite hacer demasiadas deducciones respecto al tipo de agricultura que se practicaba, aunque sí nos dice que no se cultivaba toda la tierra que se podía cultivar. Debemos imaginar probablemente que en el mundo griego prevalecieron básicamente durante la mayor parte de la época que estamos estudiando unas prácticas agrícolas similares, aunque en realidad no cabe duda de que la distribución de las propiedades agrícolas variaba considerablemente de una ciudad a otra, y de que la escasez de mano de obra dentro de la familia en determinadas ciudades y en determinados momentos debió de repercutir de un modo bastante significativo sobre el tipo de vida del labrador, cuando no sobre los propios procesos agrícolas (véase *infra*, p. 267, para los posibles cambios introducidos en el régimen agrícola de Atenas durante la época arcaica).

Modificación de los cultivos

Muchos de los cultivos habituales en la Grecia actual no existían en el paisaje griego arcaico. Algunos productos básicos como los cítricos, el maíz, los tomates, las patatas, las zanahorias, las habas, el algodón o el tabaco, estaban ausentes por completo del paisaje de la Grecia arcaica y clásica; las pasas eran conocidas, pero no eran explotadas, y parece que las algarrobas se hallaban limitadas a Jonia y a algunas de las islas del Egeo. El melón (una variedad bastante poco desarrollada y no excesivamente dulce), el melocotón, el albaricoque, la alfalfa y la colocasia parece que no llegaron a Grecia hasta el primer milenio a.C. y su cultivo todavía no se había generalizado durante la época arcaica. Incluso los cereales básicos eran distintos; en algunas regiones de Grecia, incluida el Ática, el grano cultivado habitualmente era la cebada, y no el trigo (aunque para el consumo humano se prefería el trigo de importación), y allí donde se cultivaba, como ocurre actualmente en el Ática, probablemente el que se utilizaba era el trigo duro que se siembra en invierno (el que se utiliza para la fabricación de la sémola y la pasta); el trigo que se emplea para fabricar pan requiere más humedad y se cría en climas más fríos, por lo que la Grecia continental debía importarlo de la zona del mar Negro.

Aunque muchos de los cultivos introducidos en Grecia durante o después del primer milenio a.C. son relativamente «exóticos», han desempeñado dos funciones importantísimas: son fácilmente comercializados y permiten una dispersión del trabajo agrícola a lo largo del año. Cultivos como las pasas, el algodón, y el tabaco son productos comerciales duraderos, que pueden almacenarse con relativa facilidad durante períodos de tiempo bastante largos. Funcionan como lo han hecho tradicionalmente el aceite de oliva o el vino: permiten al agricultor introducirse en una economía de mercado más vasta, y además con poco riesgo. El trabajo que requieren estos cultivos, como ocurre con el que necesitan las leguminosas, que, aparte de exigir mucha mano de obra, son un producto relativamente poco comercial, suele presentarse en épocas del año distintas de las que acapara la tríada mediterránea por excelencia: grano, vid y olivo. Permiten por tanto al agricultor que explota cultivos extensivos utilizar la fuerza de trabajo con tanta eficacia como el que se dedica a los cultivos intensivos.

La adecuación cada vez mayor de los cultivos tradicionales al medio ambiente ha aumentado la seguridad de sus cosechas, del mismo modo que ha aumentado su productividad. Esta circunstancia es significativa por cuanto el labrador y en particular aquel que no se vuelca en los cultivos comerciables, necesita siempre planificar el año contando con lo peor. El aumento de la seguridad de la cosecha significa que debe dedicarse a los principales productos un terreno más pequeño, y que el labrador puede sobrevivir con una parcela también más pequeña, o utilizar un terreno más grande para entrar en el mercado de los productos comerciables. Esa diversificación permite un mejor uso de los diversos nichos ecológicos locales y una dispersión más eficaz de la fuerza de trabajo del labrador a lo largo del año.

La importancia de los transportes

Ha sido, sin embargo, la mejora de las posibilidades de los transportes la que ha tenido unas repercusiones mayores incluso sobre la agricultura «tradicional», pues un mejor transporte de los productos modifica la posición de la cría de animales en el marco de la economía agraria en general. Una de las ventajas tradicionales del ganado, mayor o menor, ha sido su movilidad. A consecuencia de ello, pueden aprovecharse al máximo las capacidades productivas de las tierras marginales, al trasladar a los animales de un pasto a otro cada día o cada temporada, y por consiguiente alimentar a los animales en un sitio y venderlos en otro. La producción agrícola no tiene esa movilidad y la relación existente entre el volumen y el valor de los productos agrícolas no elaborados restringía enormemente la distancia que éstos tenían que salvar por tierra, dado el carácter rudimentario de las principales vías de comunicación y la falta de un desarrollo de unos aparejos eficaces para las caballerías.

Las malas condiciones de los transportes afectan a unos productos agrícolas más que a otros. La lentitud de las comunicaciones puede impedir a los productores de grano sacar pleno provecho de las situaciones de escasez que pudieran darse en determinados lugares, pero por lo demás la lentitud de los transportes tiene pocas repercusiones sobre el movimiento de la producción de cereal, del mismo modo que tiene pocas repercusiones sobre las leguminosas. Lo mismo cabe decir de los productos que pueden elaborarse y almacenarse bien: tanto las aceitunas, que pueden conservarse o convertirse en aceite, como las uvas, que pueden secarse y convertirse en pasas o fermentar y convertirse en vino, no necesitan un sistema de transporte rápido. Otra cosa muy distinta eran las frutas frescas y las verduras: sólo en las proximidades de las ciudades populosas podían los labradores esperar que sus productos llegaran al mercado. Sólo la mejora de las condiciones de los transportes habría permitido a los productores cambiar de actitud y en vez de atender sobre todo a la autarquía local, que obliga a cultivar las variedades cuya cosecha es más segura y/o se almacena mejor, confiar en el mercado para aprovechar incluso las malas cosechas.

La conjunción de estas diferencias entre la agricultura griega de tipo «tradicional» y la agricultura de la Grecia arcaica garantizaría que el agricultor no estuviera tan bien integrado en un mundo de horizontes más amplios que los meramente locales. Los acontecimientos locales, ya fueran obra de los dioses o de los hombres, tenían un papel importantísimo en la vida del labrador y necesariamente suscitaban en él un vivo interés. El resto del mundo no podía atraer su atención del mismo modo. Debemos situar el desarrollo de la ciudad griega en el marco de un ambiente agrícola mucho menos variado y mucho más limitado incluso en sus interacciones que el de los pequeños agricultores «tradicionales» de la Grecia del siglo XIX. Pero la dependencia que tenían ambos de la fuerza de trabajo del hombre y de una tecnología parecida supone que la agricultura antigua, como la practicada en todos los rincones de Grecia hasta hace un siglo aproximadamente, se viera sometida en buena parte a las limitaciones humanas, y ahora nos toca examinarlas.

Las limitaciones humanas

La demografía

Lo que podía conseguir una persona en la Grecia arcaica se hallaba determinado por el medio natural en el que vivía, pero también por una serie de limitaciones puramente humanas. Los autores antiguos sólo ofrecen un cuadro impresionista de la mortalidad y la natalidad propias de la Grecia arcaica, e incluso el importante volumen de obras médicas, que incluyen algunos «historiales clínicos» detallados, no llegan a revelarnos la naturaleza o el alcance de los riesgos que amenazaban a la salud del individuo. Los datos comparativos de las sociedades preindustriales y de los actuales países del

tercer mundo pueden proporcionarnos una guía de cuáles eran las tasas de mortalidad más probables, si bien la natalidad, y por lo tanto los posibles cambios de población, son mucho más específicos de cada sociedad y resultan más difíciles de reconstruir con seguridad.

Es muy probable que sólo poco más de la mitad de los niños que nacieran llegaran a superar los 18 años. La mortalidad de los recién nacidos debía de ser muy alta, y la infantil un poco menos. Incluso en un período en el que la población se mantuviera estática, más del 40 por 100 de la misma debía de ser menor de 18 años; y en períodos de incremento de la población la proporción quizá alcanzara a los dos tercios o más. Teniendo en cuenta lo que nos dicen las fuentes antiguas sobre la avanzada edad a la que solían casarse los varones, una buena parte de los niños debía de haber perdido a uno de sus progenitores o a los dos antes de los 18 años: las cifras comparativas sugieren que un tercio debía de haber perdido a uno de los padres hacia los 11 años y más del 50 por 100 a los 18. Cualquier organización social debería poder hacer frente a un elevado número de huérfanos. Por otra parte, aunque tenemos algunos casos bien atestiguados de individuos que pasaron de los noventa años y pese a que una de las preocupaciones más repetidas en los textos de la literatura griega es tener a alguien que le cuide a uno en la vejez, es muy probable que menos de un cuarto de la población superara los 40 años y que sólo un 5 por 100 contara más de 60. Los ancianos de la comunidad eran seleccionados por la lotería de la supervivencia. Nuestras ideas de lo que son las grandes decisiones colectivas, como la de animar a determinados miembros de la sociedad a que se vayan y se establezcan en otro sitio, o simplemente la decisión de marchar a la guerra, deben tener en cuenta la pesada carga que suponen los niños.

Todos tenemos que morir, pero la edad a la que cada uno muere no es completamente independiente del carácter de la sociedad en que se vive. Factores tales como la densidad de población pueden tener unos efectos enormes sobre la mortalidad, pues las enfermedades epidémicas se propagan sólo cuando las personas están constantemente en contacto unas con otras. La elección del domicilio puede por lo tanto aumentar o disminuir la vulnerabilidad frente a la enfermedad, y como la elección del domicilio y las preferencias en este terreno de los distintos grupos sociales pueden variar mucho, podemos encontrar diferentes índices de mortalidad entre distintos miembros de una misma sociedad. Es muy probable que en la Grecia del siglo VIII a.C. la población estuviera lo bastante dispersa como para verse libre de epidemias infecciosas. Por otra parte, la resistencia frente a las enfermedades se ve muy disminuida por la desnutrición, de suerte que las épocas de escasez de alimentos suelen ser también períodos de una mayor mortalidad para los pobres. Esa resistencia disminuye también en los últimos meses del embarazo, de suerte que las mujeres grávidas son especialmente vulnerables. Diversos mitos griegos, empezando por el libro I de la *Ilíada*, hablan de dioses que envían a los hombres pestes o hambrunas, y a menudo unas versiones de un mismo mito hablan de hambruna y otras de peste. Esto se deba quizá en par-

te al parecido de las palabras griegas que significan «peste» —*loimós*— y «hambre» —*limós*—, pero también es probable que sea un reflejo del hecho de que las épocas de gran mortandad a causa de una enfermedad coincidían generalmente con épocas de escasez de alimentos. La muerte era un fenómeno frecuente, tanto en la infancia como en otras edades, pero sólo en los períodos de escasez de alimentos se producía en grandes oleadas.

La natalidad se halla mucho más condicionada por las normas sociales que la mortalidad. Los cambios en las costumbres relativas a la edad núbil para los varones, y más concretamente para las mujeres, pueden modificar radicalmente las tasas de natalidad, y por lo tanto, junto con las tasas de mortalidad, modificar también los índices de cambio de una población, en sentido ascendente o descendente. Las decisiones de amamantar y destetar, que por lo general son más bien de carácter social que individual, tienen asimismo un efecto directo sobre la natalidad. Este tipo de cambios en los modos de vida puede tener consecuencias sobre las decisiones relativas a la organización social tomadas por motivos que no están directamente relacionados con la población, o quizá son tomadas a fin de producir un efecto demográfico voluntario a la luz de un supuesto exceso o un supuesto defecto de la población. No está claro cuál era exactamente el límite superior de la natalidad humana en la Antigüedad. Las tasas más altas de natalidad fiables que se han recogido en el mundo moderno corresponden a la comunidad religiosa de los hutteritas, en los Estados Unidos, en la que las familias tienen por término medio diez miembros.

Las tasas de natalidad resultan más significativas cuando se combinan con las de mortalidad, pues el índice de cambio de la población es el producto de ambas. Según la estructura de edad más probable durante la Antigüedad, si suponemos que la esperanza de vida *a la hora de nacer* era de unos 25 años, habrían sido necesarios unos cinco partos por cada mujer sólo para mantener la población estable. Alcanzar un aumento de la población del 1 por 100 anual habría exigido una media de casi siete partos sin contratiempos por cada mujer. Una natalidad como la que encontramos entre los hutteritas, que les da un índice de crecimiento de más del 4 por 100, supondría, según este régimen de mortalidad, un índice de crecimiento apenas superior al 2 por 100 anual. Por otra parte, si suponemos una esperanza de vida a la hora de nacer de 30 años, se necesitarían menos de 4,5 partos sin contratiempos por cada mujer para mantener la población estable, y siete partos por mujer habría producido un crecimiento de la población apenas inferior al 1,5 por 100 anual. Si aumentamos la esperanza de vida a los 35 años se reduce el número de partos por mujer necesarios para mantener la población estable a menos del 4 por 100, pero sólo con una esperanza de vida a la hora de nacer de unos 37 años los siete partos por mujer producen una tasa de crecimiento del 2 por 100 anual.

La averiguación de las tasas de natalidad y mortalidad reales a partir de los restos arqueológicos está llena de dificultades, pero las limitaciones reveladas por estos datos comparativos resultan sumamente importantes. Lo que

ponen de manifiesto es que, incluso según las hipótesis más optimistas de esperanza de vida, una tasa de crecimiento del 2 por 100 anual (lo cual significa que la población se doblaría cada 35 años) exigiría la existencia de unas familias consecuentemente muy numerosas, y habría dado lugar a una población en la que los niños superarían considerablemente a los adultos. Un crecimiento exagerado de la población probablemente resultaría mucho menos problemático que una reproducción inadecuada, pues teniendo en cuenta que los factores determinantes de la mortalidad probablemente no estaban sujetos a cambios repentinos, cualquier cambio social que redujera la natalidad habría tenido unas repercusiones muy marcadas sobre el crecimiento de la población.

Agricultura y mano de obra

En las modernas economías occidentales las dimensiones de la familia tienen sólo unos efectos limitados sobre la prosperidad o la estrategia económica de una familia. En economías como las de la Grecia arcaica y clásica las dimensiones de la familia tenían unas repercusiones inmediatas. Las dimensiones de la familia son importantes por cuanto afectan a lo que en una economía de subsistencia constituyen las dos variables fundamentales: el consumo y la producción. La existencia de muchas bocas que alimentar significa que hay que producir mucho; y la existencia de muchos brazos para trabajar significa que se pueden cultivar muchas tierras, o que los campos que se tienen pueden ser cultivados de un modo más intensivo. Como la temporada agrícola tiene una demanda de trabajo desigual, con un aumento de esa demanda en las épocas de cosecha, la disponibilidad de la mano de obra puede determinar los productos que se cultivan; como las necesidades alimentarias y la capacidad de trabajo de una familia varían considerablemente a lo largo de su ciclo vital, se hace preciso reconsiderar constantemente las estrategias agrícolas.

Los problemas que suscitan la excesiva demanda de mano de obra propia de la agricultura mediterránea tradicional, y en particular el cultivo de los cereales, podemos verlos con especial claridad si examinamos cómo se lleva a cabo la recolección. Un reciente trabajo realizado en las islas de Cárpatos y Amorgos, donde todavía pueden observarse los métodos agrícolas tradicionales, ha demostrado que la recolección de los cereales —siega a hoz, trilla y aparvamiento— exige de un hombre unos treinta días de trabajo por hectárea, y la mitad de ese tiempo se dedica a la siega. Y se considera que una hectárea de cereal es lo necesario para que *un individuo* pueda sobrevivir. El aparvamiento y la trilla pueden realizarse a lo largo de varias semanas, pero la siega debe llevarse a cabo durante el mes aproximadamente durante el cual el grano está maduro, pero todavía no cae de la espiga. Según los índices atestiguados en las comunidades mencionadas anteriormente, el trabajo de un segador puede producir grano suficiente para dar de comer a dos o

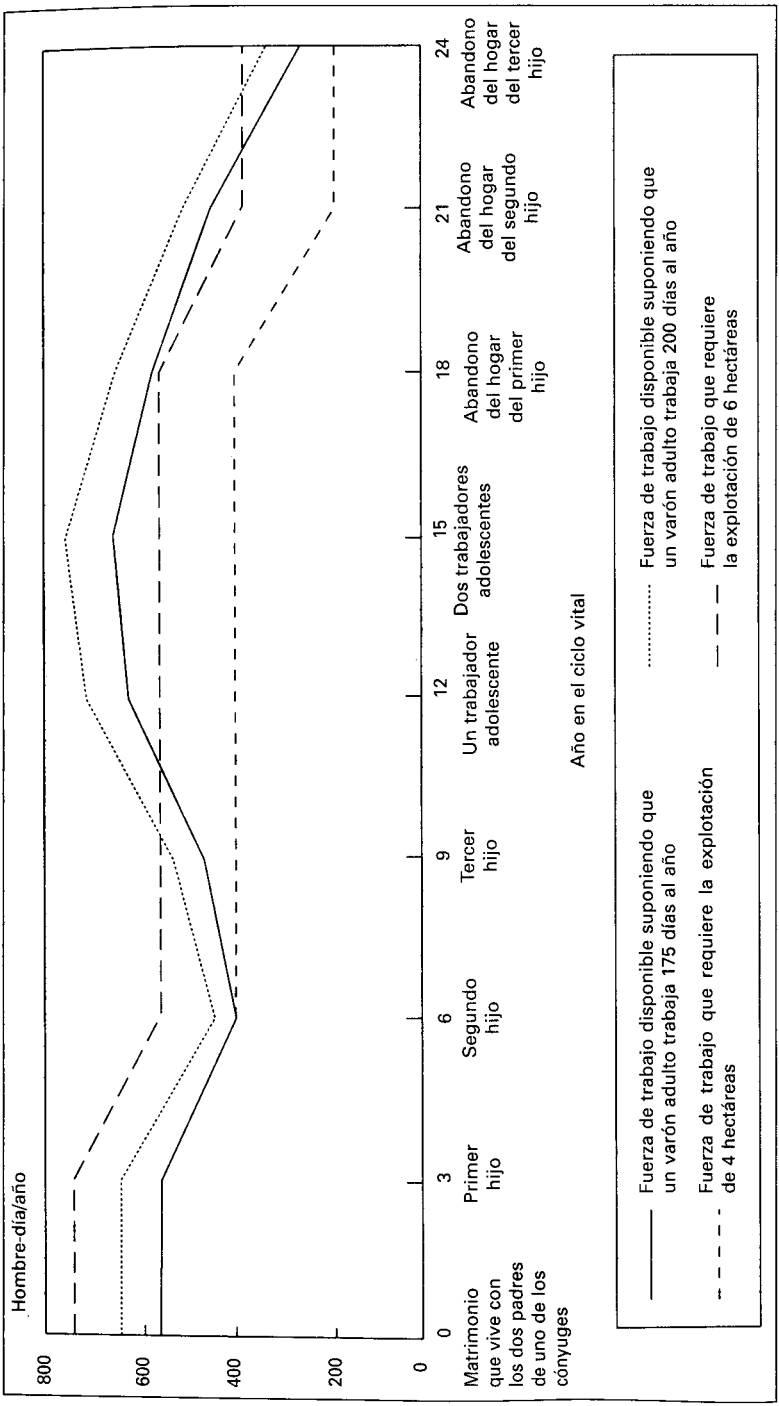


FIGURA 15. Representación gráfica de la diferencia entre capacidad productiva y dimensiones de la familia a lo largo del ciclo vital de un solo núcleo familiar.

a lo sumo tres adultos. Incluso cuando se dispone de tierra abundante, la cantidad de terreno que una familia puede dedicar al cultivo de cereales se verá restringida inexorablemente por la necesidad de mano de obra requerida durante la siega.

Debemos resaltar tres consecuencias de la importante necesidad de fuerza de trabajo que comporta la recolección del cereal. La primera es que el ciclo vital de la familia tiene unas repercusiones decisivas sobre las posibilidades de supervivencia de la propia familia. Una familia que tenga muchas bocas que alimentar, sea de jóvenes, sea de ancianos decrépitos, se verá seriamente amenazada por la escasez de mano de obra, aun admitiendo que cuente con una importante participación de fuerza de trabajo femenina (de la que habrá que prescindir en caso de embarazo o que se verá significativamente reducida si hay lactantes). Por el contrario, una familia en la que existan hijos solteros ya mayores (y, según parece, los varones no se casaban hasta aproximadamente los treinta años) y no haya bocas improductivas que alimentar, se encontrará en una situación, siempre, eso sí, que disponga de tierras, que le permita obtener un importante excedente de la cosecha y producir el doble o más de lo que constituyen sus necesidades de subsistencia (véase figura 15). La segunda consecuencia es que todo lo que supusiera una reducción de este esquema —por ejemplo, debido a la obligación de invertir el propio trabajo en beneficio de otros, o a las obligaciones políticas o militares— constituía un problema extraordinariamente grave. La tercera consecuencia se deriva de las otras dos: los trabajadores que sólo tienen que sostenerse a sí mismos salen claramente beneficiados; las ventajas que para todos, ricos y pobres, se derivan del acceso al trabajo de quienes no tienen una familia a su cargo son evidentes. Y los beneficios de la esclavitud más aún.

Los esclavos dominaban la mano de obra utilizada en la agricultura sólo en muy pocos estados, pero quizá fueran incrementando su importancia en muchos otros durante el período que nos proponemos estudiar aquí. Cuando Esparta conquistó Mesenia (véase *infra*, p. 212) e instauró su propia elite política, compuesta por una clase de guerreros ociosos que vivían del trabajo de la población sometida, la producción agrícola de Mesenia en su totalidad y buena parte de la de Laconia, la región situada en las inmediaciones de Esparta, quedó en manos de los ilotas, de condición servil. Según parece éstos vivían en grupos familiares, aunque, quizá debido a su extrema pobreza, la arqueología tiene todavía mucho que aclarar sobre los lugares en los que vivía o las dimensiones de los campos de los que era responsable cada familia. Ni entre los ilotas ni entre ninguna de las poblaciones de condición servil semejante a la suya de cuya existencia tenemos noticia en otros puntos de Grecia —en Tesalia, la Argólide, o Creta— había una organización o unos métodos de explotación de la agricultura especiales. Y lo mismo cabe decir de los estados que, como Atenas, utilizaban esclavos de compraventa; también en estos últimos parece que los esclavos se sumaban a la mano de obra familiar ya existente y que se convirtieron en trabajadores especializados en las tareas agrícolas, en vez de ser explotados en cuadrillas sin cualificar.

Incluso cuando podían complementar su mano de obra con la de los esclavos, las dificultades a las que se veían sometidas las familias de campesinos en la Grecia arcaica y clásica eran enormes. La perpetuación de la familia no era sólo una cuestión de carácter sentimental, sino que constituía una necesidad vital para asegurar el cuidado de la propia persona en la vejez. Pero la perpetuación de la familia significaba que durante más de una década un grupo familiar había de enfrentarse a graves dificultades para cosechar los cereales necesarios para sobrevivir, a menos que contara con el trabajo de unos padres ancianos, pero todavía en forma, de hermanos solteros, etc. La ayuda de un buey, por ejemplo, permitía arar extensiones de terreno más grandes, si es que se disponía de ellas. Pero los bueyes constituían una ventaja a medias: consumen grandes cantidades de grano y, aunque pueden colaborar en la trilla, la recolección del cereal debe hacerse a fuerza de brazos humanos y nada más. A menudo se ha hecho hincapié en la necesidad que habría tenido el labrador de inventarse estrategias para hacer frente a las malas cosechas, que el carácter variable e imprevisible de las precipitaciones hace que sean muy habituales, pero seguramente también eran difíciles de superar, si no más, los accidentes humanos. Cualquier incapacidad (se ha calculado que cerca del 20 por 100 de los varones adultos eran inútiles para el servicio militar, y esa inutilidad habría reducido también su capacidad de trabajo a la hora de la recolección), o en último término el fallecimiento de un marido o un hijo varón, habría supuesto un verdadero desastre.

La crisis de la familia no fue ni mucho menos algo desconocido en la Antigüedad. La muerte, la escasez de alimentos, las enfermedades, o la dolorosa imposibilidad de recoger la cosecha. Los especialistas modernos han subrayado el modo en que la frecuencia casi rutinaria de la muerte, especialmente de niños, repercutió sobre las actitudes populares ante ella. Pero estas otras amenazas a la normalidad de la vida cotidiana debieron de repercutir también sobre las ideas y las reacciones de la gente ante los acontecimientos políticos.

4. LA FORMACIÓN DE LAS COMUNIDADES: EL SIGLO VIII a.C.

Al final del capítulo 2 veíamos cómo las sociedades de la Grecia de la Edad Oscura empezaban a mostrar indicios de la existencia de una estructura interna y a establecer unos contactos más sistemáticos con las sociedades de Oriente; veíamos también cómo los fenicios, tras establecer una nueva colonia en Citio y probablemente otra en Cartago, mostraban un interés que no habían mostrado un siglo antes por explorar los recursos tanto de Occidente como de Oriente. La historia de la Grecia del siglo VIII a.C. es la de un mundo en proceso de cambio acelerado, debido en parte a la influencia de los contactos cada vez más asiduos con el mundo exterior. En las primeras tres secciones del presente capítulo examinaremos sucesivamente los testimonios de los poblados, las necrópolis y los santuarios, antes de prestar atención a las relaciones de los griegos con los no griegos y a su desarrollo artístico.

AUMENTO DE LA POBLACIÓN

El mapa de los lugares de Grecia en los que está atestiguada la presencia humana muestra una distribución mucho más densa de los poblados en el siglo VIII a.C. que en los siglos X o IX. Un breve examen de tres regiones distintas de Grecia nos permitirán apreciar la mayor cantidad y variedad de los testimonios arqueológicos.

Creta

En el noroeste de Creta (figura 16), en la comarca de Khaniá, durante los siglos X y IX sólo tenemos testimonio de dos necrópolis (la de Pelekápina y la de Modhi) y de un poblado en el refugio de Vrysses. Del siglo VIII, en cambio, tenemos testimonio de enterramientos en cinco lugares, de poblados en tres, de un santuario y de la ocupación de unas tres grutas. En la Creta central, en Cnosos, cuya sociedad y cuyos cementerios de los siglos X y IX eran relativamente prósperos, como decíamos más arriba (pp. 69-70), la perforación de pozos indica la extensión del área ocupada, se ha descubierto un san-

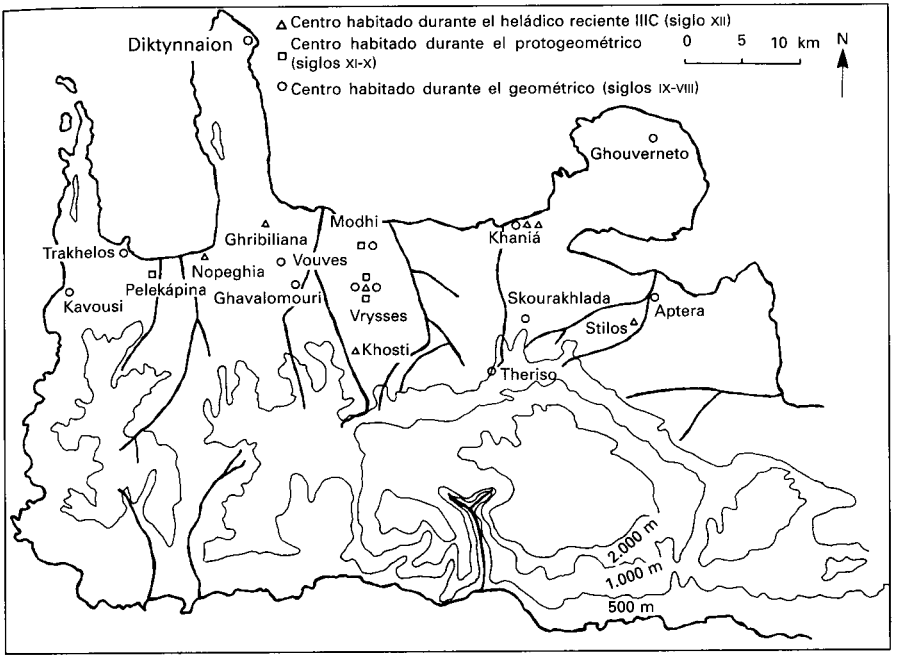


FIGURA 16. Esquema de la ocupación de la comarca de Khaniá, en Creta, durante los siglos IX y VIII a.C.

tuario de Deméter, aparecen enterramientos dispersos, y las tumbas de cámara estaban tan llenas que hubo que excavar nichos en los pasadizos que daban acceso a la cámara central para hacer sitio a los nuevos difuntos.

El Peloponeso

En Arcadia, el único santuario que nos ha suministrado material anterior al año 800 a.C. es el de Atenea Alea en Tegea; durante el siglo VIII a.C. existen también claros signos de actividad en los santuarios de Bassai, Cretea, Gortsouli, Gortis, Lousoi, Mavriki y Orcómenos (figura 17a), y además en Rakita, en la parte occidental de Acaya. En la llanura argiva (figura 17b), en la que sólo había siete lugares que mostraran signos de presencia humana durante el protogeométrico, en el período geométrico (900-700 a.C.) se utilizan ya dieciséis. No en todos estos lugares podemos establecer una fecha más o menos concreta de su reocupación, según los períodos determinados por los distintos estilos de la cerámica, pero de los que podemos, seis (todos ellos habitados en el protogeométrico) fueron ocupados en el período geométrico antiguo (900-825 a.C.), ocho en el geométrico medio (825-750), y en los dieciséis tenemos pruebas de su utilización durante el tardogeométrico (750-700

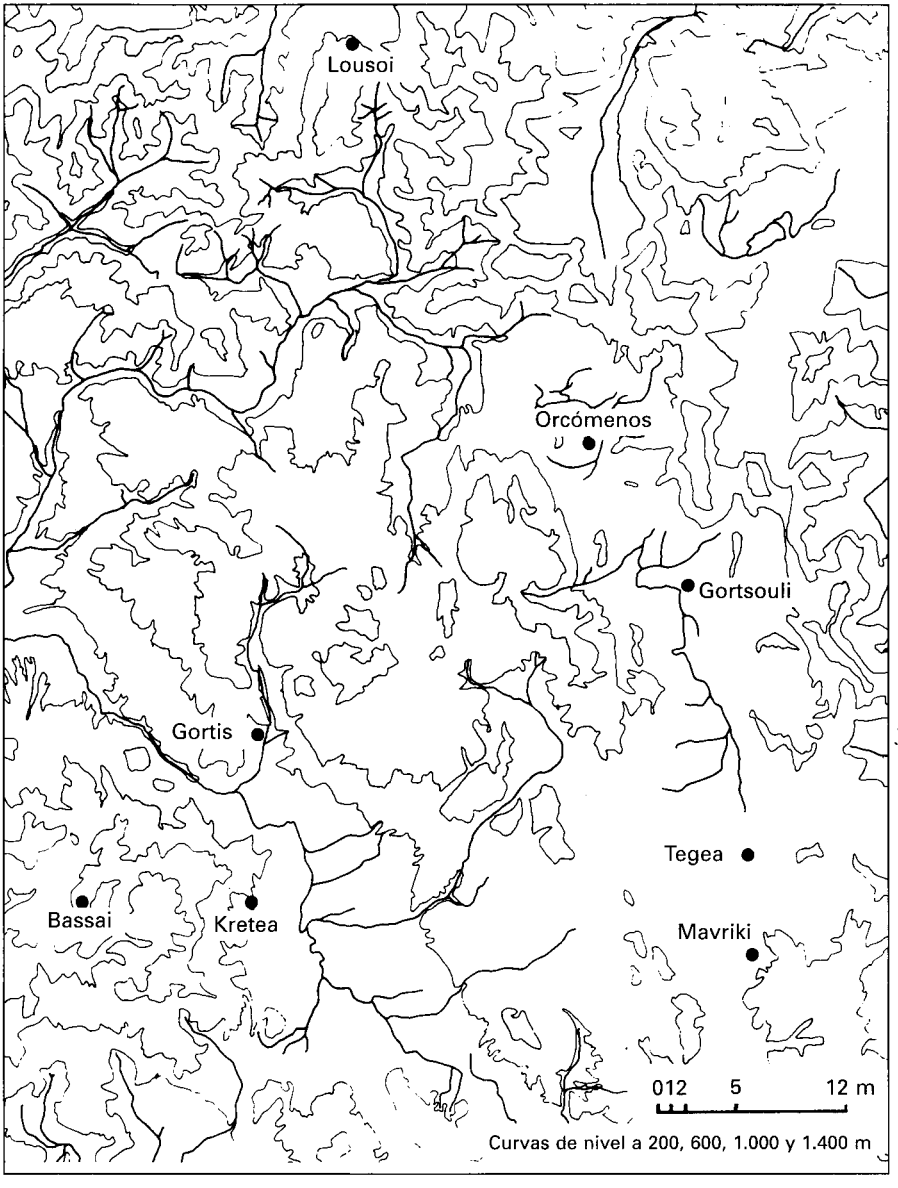


FIGURA 17a. Yacimientos ocupados en Arcadia durante los siglos X-VIII a.C.

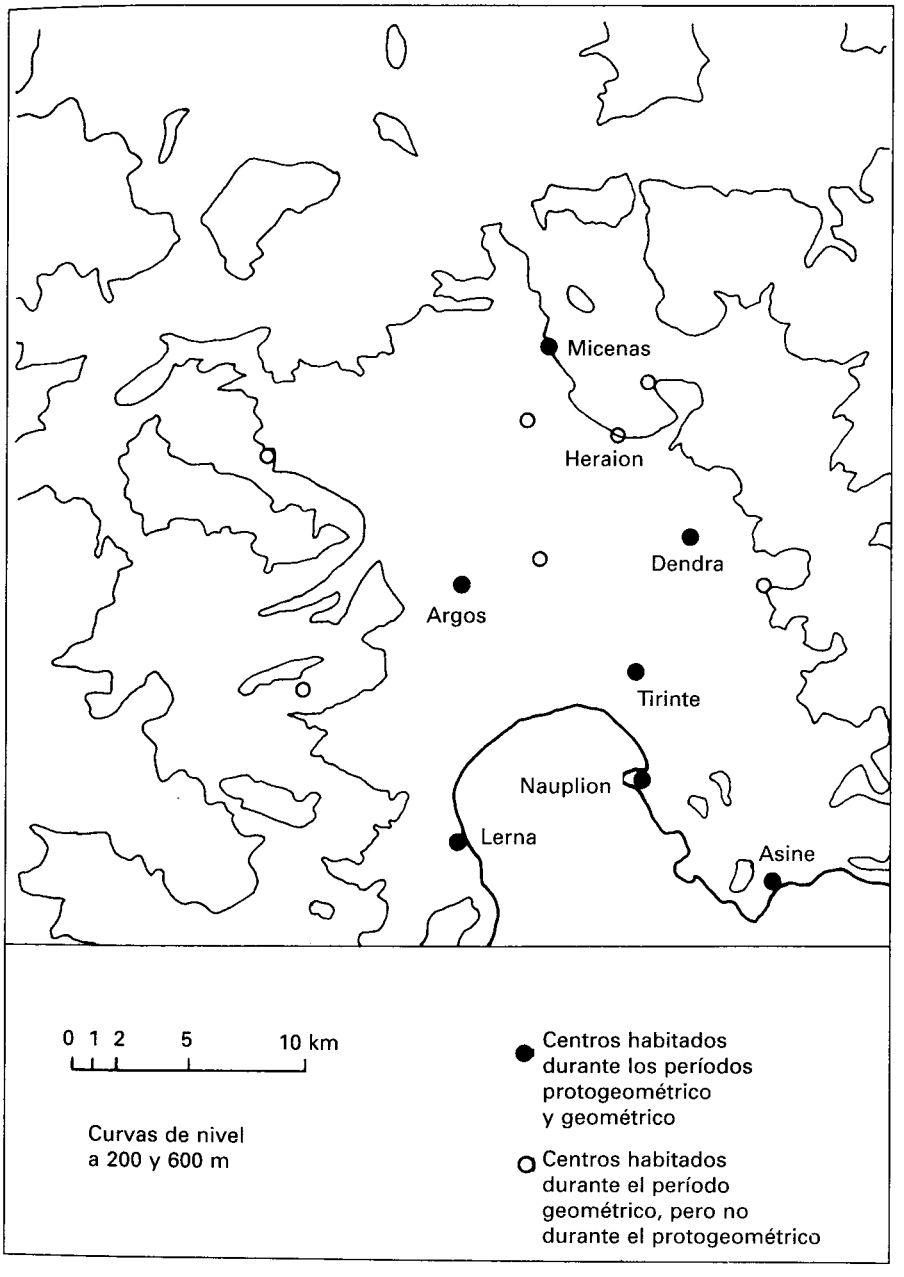


FIGURA 17b. Yacimientos de la llanura de Argos y sus alrededores, siglos X-VIII a.C.

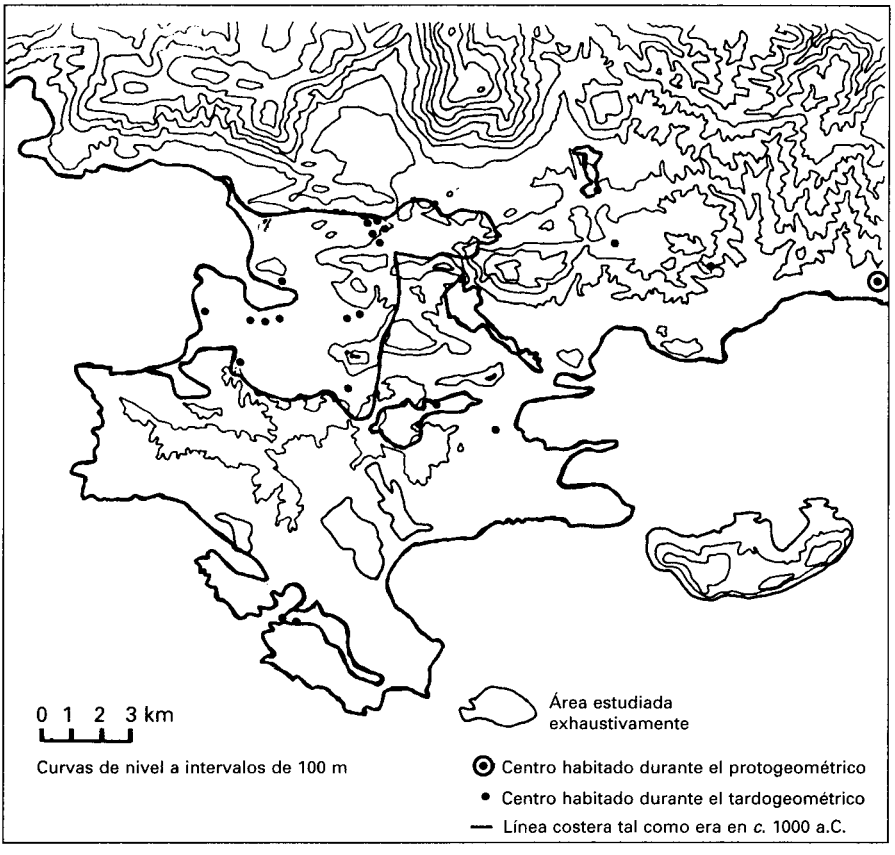


FIGURA 17c. Yacimientos del sur de la Argólide, siglos X-VIII a.C.

a.C.). Asimismo conocemos en la Argólide 94 tumbas del geométrico antiguo, 77 del geométrico medio y 141 del tardogeométrico. Mientras que sólo siete centros de la Argólide ofrecen testimonios de actividad cultual o religiosa durante el protogeométrico, o en el geométrico antiguo y medio, son veinticuatro los que muestran indicios de actividad cultual en el tardogeométrico. En el sur de la Argólide (figura 17c), donde sólo sabemos de un único lugar que estuviera habitado en el protogeométrico, en el tardogeométrico había veintiuno. Todo ello parece indicar que fueron las últimas décadas del siglo VIII, y no el IX, las que conocieron un incremento sustancial de los testimonios de la actividad humana.

El Ática

El número de centros conocidos en el Ática (figura 18) aumenta de los quince existentes en el siglo IX a.C. a los cincuenta de finales del siglo VIII, y el número de enterramientos de adultos que conocemos pasa de una tasa constante de poco menos de uno al año prácticamente en todo el siglo IX a.C. a la cota máxima de 2,5 al año a finales del siglo VIII a.C.

La cuestión del incremento de la población

El cambio atestiguado en estas tres regiones es tremendo, ¿pero qué fue lo que lo provocó? La explicación más obvia es que se produjo un notable incremento de la población. El mayor número de poblados indica que la población ya no cabía en las viejas aldeas; el mayor número de santuarios da a entender que los antiguos puntos de contacto con las divinidades ya no eran adecuados; y el mayor número de tumbas sugiere que moría más gente, y por lo tanto que también había más gente viva. La hipótesis del aumento de la población no sólo explica la existencia de este número mayor de reflejos de la presencia humana, sino que proporciona además una fácil explicación interna de otros cambios ulteriores: más población significa una mayor presión sobre los recursos, con todo lo que ello implica de cara a las innovaciones agrícolas, la prosperidad económica, las relaciones sociales, la rivalidad entre los grupos, las relaciones con los dioses y los extraños, así como la necesidad de los mismos. ¿Pero existen en realidad buenas razones independientes para creer que la población aumentó de un modo notable durante el siglo VIII a.C.?

Existen dos maneras independientes de plantear el problema de si la población aumentó drásticamente o no durante el siglo VIII a.C. Una es demostrar que los datos históricos o arqueológicos proporcionan buenos testimonios de los cambios introducidos en la vida humana que hubieran podido permitir el crecimiento de la población, ya fuera debido a un aumento de la natalidad o a una disminución de la mortalidad. Si podemos demostrar que aumentó la natalidad o que disminuyó la mortalidad, podemos contentarnos con pensar que la población aumentara porque no podía ser de otro modo. El otro planteamiento es demostrar que los detalles de los datos arqueológicos relativos al cambio de modelo de presencia humana que pretendemos explicar son precisamente los que podrían producir un cambio demográfico. Si podemos demostrar, por ejemplo, que el tamaño de los centros ya existentes en el siglo IX a.C. no disminuyó —y la determinación de ese tamaño es bastante problemática—, mientras que otros centros, culturalmente indiferenciados, fueron ocupados en un territorio indudablemente virgen, tendremos buenos motivos para creer que ambos fenómenos sólo podrían explicarse debido al incremento de la población. Adoptaré sucesivamente uno y otro planteamiento.

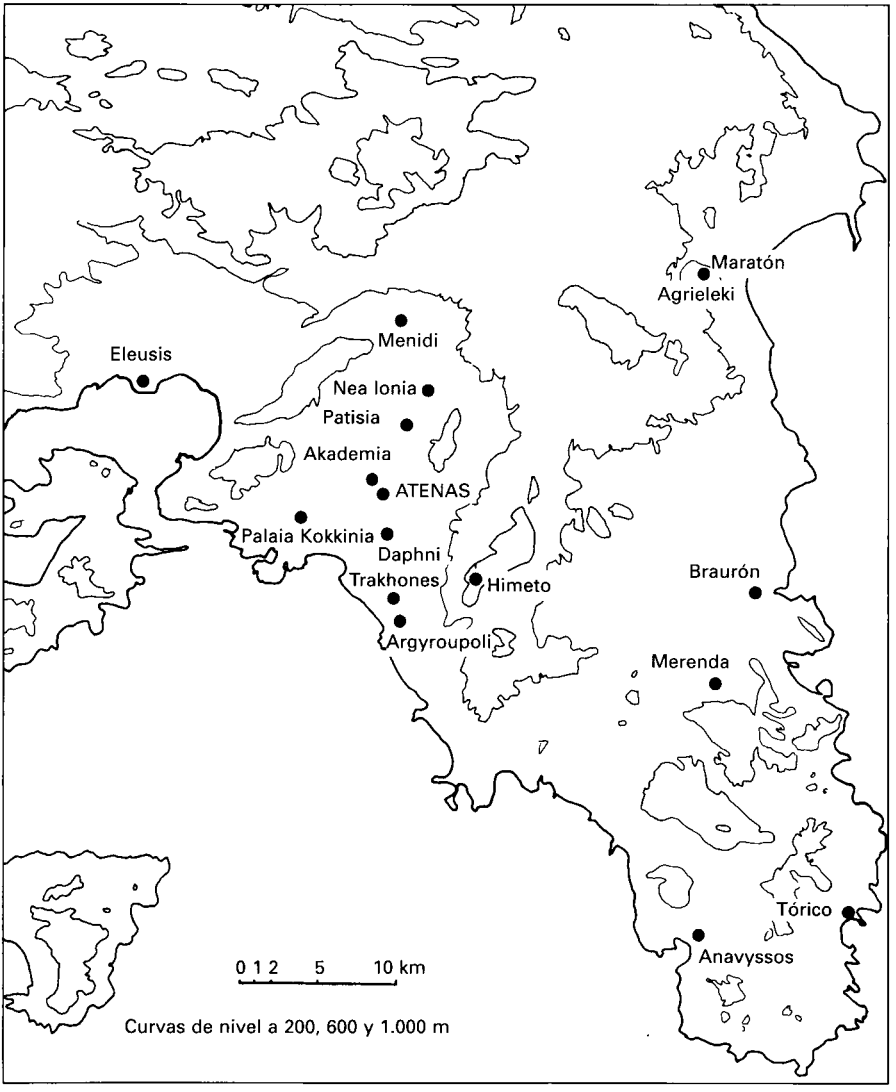


FIGURA 18a. Yacimientos del Ática ocupados durante la Edad Oscura antes de 800 a.C.

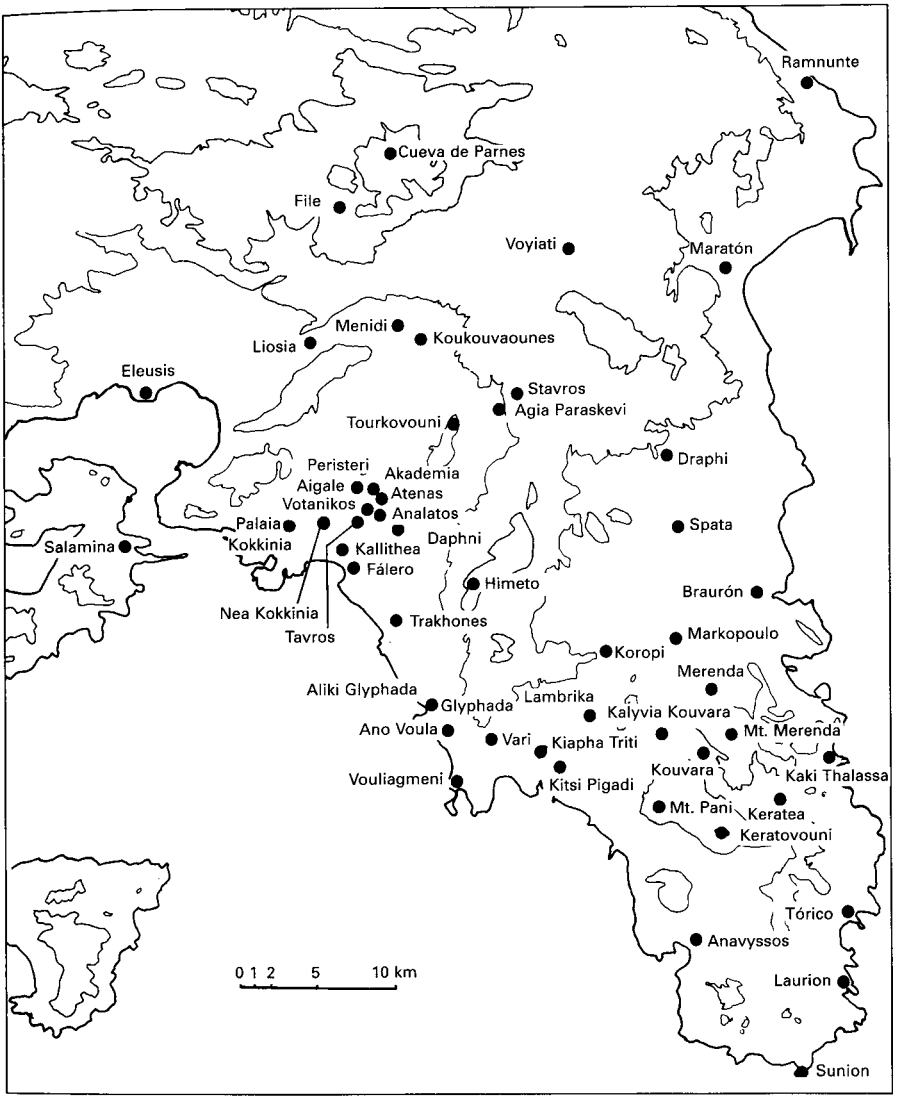


FIGURA 18b. Yacimientos del Ática ocupados durante el siglo VIII a.C.

¿Existen testimonios históricos o arqueológicos del incremento de la natalidad o de la disminución de la mortalidad? Algunos indicios arqueológicos parecen prometedores. El mayor número de objetos manufacturados del siglo VIII a.C. que la arqueología nos ha suministrado y la ampliación de los contactos que dichos objetos sugerirían (véase *infra*), parecen suponer una mayor prosperidad; cabría esperar que una mayor prosperidad trajera consigo una mejora de la alimentación, factor que habría reducido la infecundidad

y la mortalidad, sobre todo la de las recién paridas y la infantil. Sin embargo este argumento constituye un peligroso círculo vicioso, y para soslayar ese peligro es preciso recurrir a otros datos que no sean los puramente arqueológicos.

La cuestión de las clases de edad

Robert Sallares ha puesto recientemente en tela de juicio la idea de que también los datos históricos ofrezcan signos de cambios sociales que habrían hecho aumentar necesariamente la natalidad. Tanto la Esparta clásica como algunas ciudades cretenses organizaban parcialmente a su población ciudadana en «clases de edad»; es decir, que regulaban la vida, las obligaciones y las oportunidades de los ciudadanos según su edad (véase *infra*, p. 219). No era sólo que en estas sociedades la educación de los niños se llevara a cabo a través de unas tareas reguladas por la edad, sino que incluso en la vida del adulto las expectativas y las posibilidades del individuo variaban según la edad: en Esparta, por ejemplo, no se podía formar parte de la Gerusia —Consejo de Ancianos— hasta no haber cumplido los sesenta años. Los sistemas de clases de edad tendían a segregar regularmente a los niños de uno y otro sexo; esta circunstancia podía fomentar formalmente —como ocurría en Esparta— o informalmente la creación de vínculos homosexuales, y en cualquier caso limitaba forzosamente las oportunidades de contraer matrimonio. Cuanto más firmemente prenda el sistema entre la población masculina, más restringido queda a determinados grupos de edad el acceso sexual a las mujeres por parte de los hombres. Las restricciones impuestas al intercambio sexual tienen a todas luces consecuencias sobre la natalidad, que probablemente serán incluso más graves si el sistema de clases de edad controla asimismo la vida de las mujeres y retrasa la edad de la primera relación sexual: «Los sistemas de clases de edad tienen el mismo efecto que un plan de control de la natalidad». La Esparta de la época clásica sufrió un descenso del número de ciudadanos adultos de sexo masculino, y es probable que el sistema de clases de edad fuera efectivamente un factor determinante de esta tendencia demográfica. Pues bien, si el siglo VIII a.C. hubiera sido testigo en Grecia de un alejamiento de la organización social basada en clases de edad, quedando relegado este sistema sólo a un estado conservador como Esparta o a zonas «atrasadas» como Creta, la liberación de las restricciones formales impuestas al intercambio sexual habría desencadenado una oleada de nacimientos y transformado de paso la estructura demográfica.

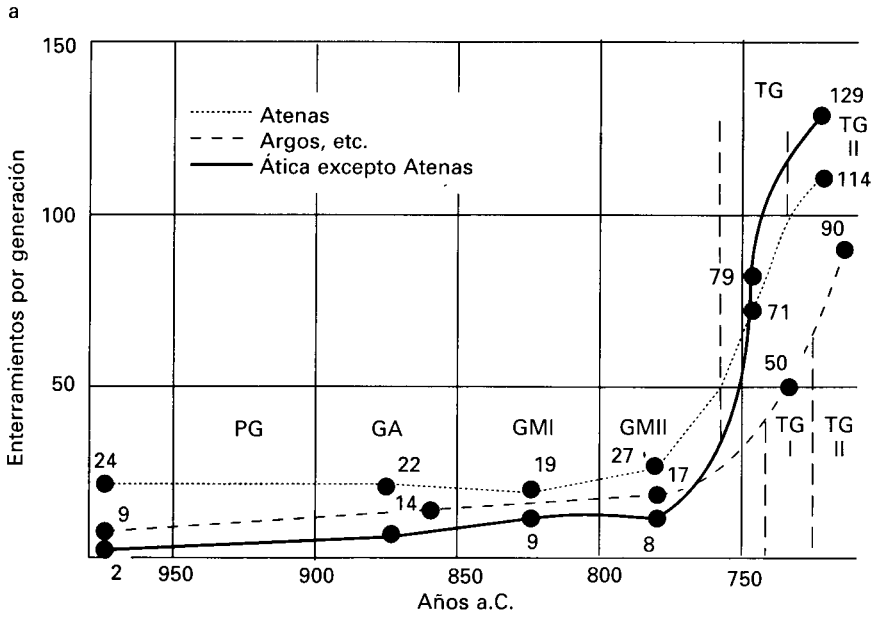
¿Pero acaso estaban las sociedades griegas de la Edad Oscura organizadas en clases de edad? La Atenas clásica, como muchas otras ciudades, limitaba la participación política de los ciudadanos a los mayores de 18 años: había que tener 18 años para poder asistir a la Asamblea, 30 para entrar en el Consejo de los Quinientos o formar parte de un tribunal judicial, 40 para dirigir un coro en las festividades, 50 para poder ser miembro de ciertos tribu-

nales superiores de justicia, o 59 para ser juez árbitro; muchas de estas normas, sin embargo, son invenciones de los siglos V o IV a.C., y no hay por qué considerarlas reliquias de un anterior sistema de clases de edad. Por supuesto existieron ritos de transición —*rites de passage*— en la mayoría de las ciudades griegas, tanto para muchachos como para doncellas, y por ejemplo el poeta cómico Aristófanes (*Lisístrata*, 639-647) los expone escalonadamente en tono jocoso dando la impresión de que las jóvenes de Atenas debían superar una serie de ritos antes de llegar a la madurez; pero para demostrar que en otro tiempo existió un sistema de clases de edad es preciso algo más que una serie de ritos de maduración que debían superar unas cuantas muchachas seleccionadas. Sallares postula particularmente la existencia de distinciones de edad en la Atenas de la Edad Oscura basándose en los datos de los enterramientos de esta época, y desde luego es evidente que las prácticas funerarias de muchas sociedades de la Edad Oscura ponen de manifiesto un tratamiento marcadamente distinto de los niños (menores de 12 años) y los adultos, fenómeno que podemos comprobar asimismo en las prácticas de épocas posteriores. Pero ni los enterramientos ni otros depósitos arqueológicos parecen revelar otras distinciones basadas en la edad. Este hecho resulta particularmente importante, pues desde luego nada descabellado sería pensar que la desaparición de las clases de edad pudiera dar paso a algún tipo de cambio en los materiales arqueológicos recuperados.

La teoría de la repentina desaparición de las clases de edad de la mayoría del mundo griego a comienzos del siglo VIII a.C. no cuenta con el respaldo ni de las fuentes arqueológicas ni de las literarias. Por consiguiente no existe ningún testimonio claro, directo o indirecto, de que en esos años aumentara la natalidad ni de que disminuyera la mortalidad. Si es cierto que se produjo una explosión demográfica durante el siglo VIII a.C. las razones de la misma siguen siendo un misterio. Pero en cualquier caso, ¿respaldan los testimonios arqueológicos la idea de un crecimiento masivo de la población?

Enterramientos y demografía

La defensa de la teoría de la explosión demográfica se ha basado sobre todo en el incremento del número de enterramientos de Atenas, el Ática y Argos (figuras 19a y 19b). En estas zonas son muchísimo más numerosos los enterramientos excavados que pueden datarse en el siglo VIII que los del IX, y no contamos con una cantidad significativa de tumbas sin datar que nos permitan incrementar el número de las más antiguas. El incremento del número de muertos se correspondería forzosamente con el incremento del número de los que antes estuvieran vivos. La cuestión es si la relación existente entre el número de muertes y el número de enterrados es constante. Dos rasgos de los datos funerarios provenientes del Ática indican que no era así: la distinta proporción de tumbas de niños y la relación entre la diferencia de enterramientos infantiles y la de enterramientos de adultos.



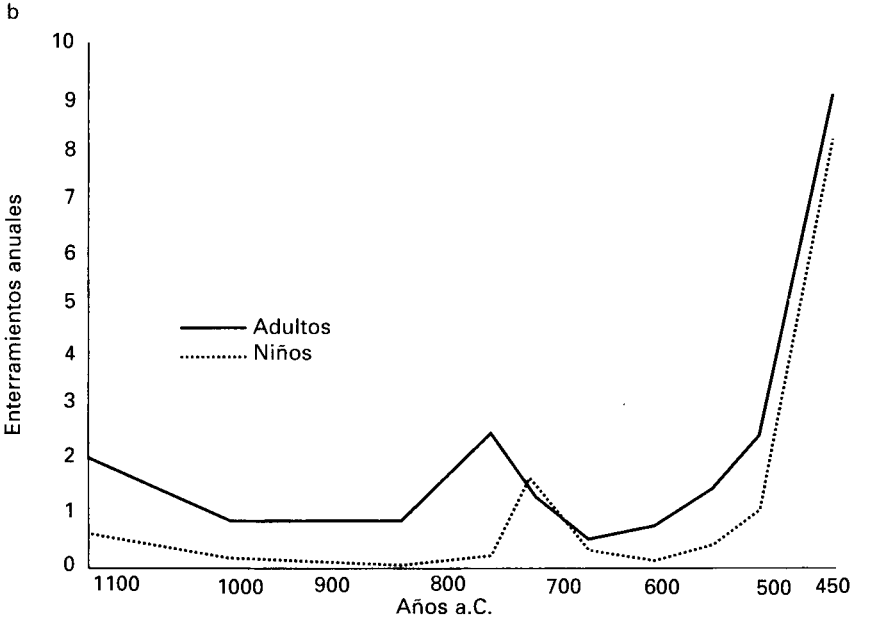


FIGURA 19. Diferencias perceptibles en el número de los enterramientos en el Ática: El gráfico *a* distingue entre la ciudad y el campo pero no entre niños y adultos, y concluye en el 700 a.C.; el gráfico *b* distingue entre enterramientos de adultos y de niños, y continúa hasta el 500 a.C.

La población del Ática en el siglo VIII a.C. habría constituido un caso singular entre las poblaciones preindustriales si la proporción de los fallecimientos de niños no hubiera sido alta: lo que cabría esperar sería encontrar casi tantas muertes de niños como de adultos (véase *supra*, p. 85). En realidad, la proporción de enterramientos infantiles durante la Edad Oscura y las primeras décadas del siglo VIII a.C. es bastante pequeña, y una parte muy significativa del incremento total de enterramientos conocidos durante la segunda mitad de ese mismo siglo en Atenas y en el Ática corresponde al incremento de las tumbas infantiles: en realidad durante un breve período a finales de siglo los enterramientos de niños son tan numerosos como los de adultos.

Lo más sorprendente es que el número de enterramientos de adultos empieza a aumentar significativamente antes que el número de tumbas infantiles. Si el incremento del número de enterramientos hubiera sido fruto de un aumento de la natalidad, lo lógico habría sido que se incrementara primero el número de los enterramientos infantiles en la misma proporción en la que fueran muriendo los miembros de las familias cuyas dimensiones habían aumentado últimamente, y que después se incrementara el número de los enterramientos de adultos. Análogamente, si la causa del incremento del número de tumbas se hubiera debido a una repentina disminución de la mortalidad, lo lógico también habría sido que la mortalidad infantil disminuyera al mismo tiempo o incluso antes que la de los adultos. Lo cierto es que el número de enterramientos de adultos empieza a incrementarse a finales del siglo IX a.C., alcanza su cota máxima a mediados del VIII, y luego vuelve a descender rápidamente; los enterramientos infantiles empiezan a aumentar a mediados del siglo VIII, alcanzan su cota máxima en torno al 720 a.C., y luego vuelve a caer en picado. Durante el siglo VII y la primera mitad del VI a.C., el nivel de los enterramientos de niños y de adultos es prácticamente el mismo que el de los siglos X y IX. No daría la impresión de que un cambio en el terreno de la natalidad o la mortalidad pudiera justificar esta situación, y desde luego mucho menos un cambio único e irrepetible. Si realmente se produjo un cambio demográfico en el siglo VIII a.C., desde luego no vemos directamente reflejadas sus consecuencias inmediatas en los restos funerarios. Al menos una parte del cambio que podemos constatar en el aumento del número de enterramientos debe responder a un cambio en la identidad de quien es enterrado de un modo que resulta perceptible desde el punto de vista arqueológico. Por consiguiente, los enterramientos recuperados constituyen un testimonio más del cambio social que se produjo en el siglo VIII a.C., pero por sí solos no nos dan una explicación de ese cambio.

Menos fácil resulta determinar si el incremento del número de lugares que muestran señales de ocupación humana durante el siglo VIII a.C. (figura 20) constituye o no un testimonio del crecimiento de la población. La naturaleza del testimonio de los centros ocupados, no todos los cuales responden a poblados, no permite determinar fácilmente las dimensiones del grupo que los utilizaba o los ocupaba. El aumento constante perceptible en el número

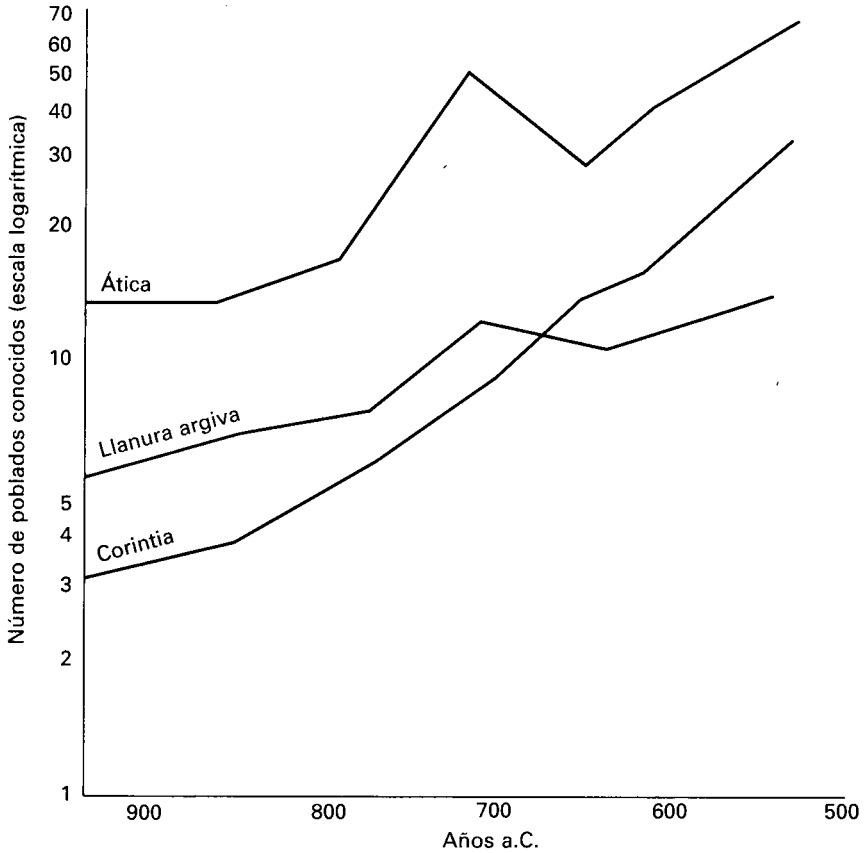


FIGURA 20. Incremento de los poblados conocidos en el Ática, la Argólide y la región de Corinto.

de yacimientos en otras regiones aparte del Ática sugiere la actuación de factores duraderos, y no de simples modas pasajeras. Incluso en el Ática, donde el número de yacimientos coincide sospechosamente con el número de enterramientos del siglo VIII a.C., al final el número de yacimientos no vuelve a los niveles del siglo IX, como ocurre con el número de enterramientos, sino que crece otra vez inmediatamente, cosa que no hace el de los enterramientos. No puede pensarse que el número de yacimientos constituya un testimonio infalible del aumento demográfico, y desde luego no puede darnos una pauta segura de sus dimensiones, pero constituye desde luego un elemento sugestivo. Y lo que sugiere es un incremento lento, pero continuo de la población —continuo en realidad desde el siglo X a.C.—, y no una explosión repentina producida en el siglo VIII.

La diferencia del número de enterramientos excavados no revela direc-

tamente un crecimiento de la población, pero ello no significa que carezca por completo de significación histórica. Análogamente, mientras que la diferencia del número de yacimientos arqueológicos puede que sea un indicio del crecimiento demográfico, no se acaba desde luego ahí su importancia histórica. Es hora ya de examinar más detalladamente el lugar que ocupaban los muertos y el lugar que ocupaban los vivos.

La transformación del mundo de los muertos

Es indudable que los restos arqueológicos de los despojos humanos nos dicen no pocas cosas de la sociedad a la que pertenecían esos cadáveres. Pero ¿cómo deberíamos reconstruir cuáles eran exactamente las prioridades y la organización de los vivos a partir de la forma que tenían de enterrar a sus muertos? Parece que hay buenos motivos para pensar que las diferencias establecidas entre los muertos reflejarían las diferencias existentes entre los vivos; pero no hay por qué pensar que sociedades distintas, o incluso una misma sociedad en épocas distintas, expresen las mismas diferencias entre los vivos a través de las mismas diferencias entre los muertes. Especialmente problemáticos se presentan los cambios introducidos en los ritos funerarios, por cuanto resulta difícil afirmar si el origen de los mismos debe atribuirse a criterios prácticos, a la introducción de nuevas creencias en la vida de ultratumba, o a una revolución social.

El siglo VIII a.C. revela una serie de cambios importantes en lo tocante a las prácticas funerarias en muchos rincones del mundo griego. De hecho hace ya tiempo que se ha señalado que el siglo VIII trajo consigo un notable aumento de la diversidad de las prácticas funerarias en Grecia. Examinaremos primero la situación de Atenas, donde disponemos de los datos más completos y donde los estudios realizados han progresado más, y a continuación examinaremos con más brevedad en qué medida las novedades introducidas en Atenas contrastan con las de otros lugares.

Las prácticas funerarias en Atenas

Durante casi toda la Edad Oscura en Atenas los adultos eran incinerados y sus huesos eran recogidos de la pira y colocados en una vasija de arcilla cuya forma variaba dependiendo del sexo del difunto. La vasija era depositada, junto con los restos de la pira y otros objetos de cerámica o de metal, cada vez más ricos, en una fosa posteriormente recubierta, sobre la cual se colocaban una piedra y una vasija a modo de monumento. Poco después del año 800 a.C., paralelamente al incremento del número de enterramientos analizado en la sección anterior, se producen varios cambios en las prácticas funerarias: la inhumación sustituye a la cremación, convirtiéndose en el sistema normal de enterrar a los difuntos de edad adulta, mientras que los ajua-

res funerarios disminuyen en número y en calidad: los objetos de oro se limitan ahora a unos pocos enterramientos y las vasijas presentan una menor variedad de formas, sin que haya trazas de encargos especiales. Al mismo tiempo, al menos en un cementerio de Atenas, el del Dípilon, los vasos utilizados como indicadores de los enterramientos se vuelven más elaborados, algunos con decoraciones figurativas en las que aparecen escenas de duelo ante los despojos del difunto (véase *infra*, pp. 162-165 y figura 35). Durante el último tercio de siglo, los niños, sepultados hasta entonces en cementerios aparte, empiezan a ser enterrados en los de los adultos. Los ajuares fúnebres van disminuyendo paulatinamente hasta desaparecer por completo de los enterramientos, y empiezan a cavarse pequeñas fosas junto a la sepultura en las que se depositan diversos tipos de ofrendas de cerámica. Los vasos dejan de utilizarse como monumento funerario. Más tarde, hacia el año 700 a.C., la inhumación de los adultos es sustituida por la cremación, consistente ahora en la incineración del cadáver en la propia sepultura, no en una pira aparte. Las ofrendas se depositan ahora en su totalidad en las correspondientes fosas adyacentes. Por esta misma época desaparecen los enterramientos en lugares no destinados específicamente a los difuntos; casi sin excepción no aparecen más tumbas de adultos dentro del poblado, sino en cementerios situados en los alrededores del mismo.

Prácticas funerarias fuera de Atenas

Para interpretar todos estos cambios ocurridos en Atenas resulta conveniente compararlos con la situación reinante en otros lugares. ¿Hasta qué punto los cambios atestiguados en Atenas se produjeron en otros lugares? ¿En qué medida constituyen un caso singular? Por empezar por el final, la nueva costumbre de realizar los enterramientos exclusivamente en cementerios situados fuera del área urbana la encontramos también en otros lugares, aunque no exactamente en el mismo momento. En Argos, como en Atenas, este cambio se produce en torno al 700 a.C.; pero en Corinto parece que se produjo cincuenta años antes. La costumbre ateniense de las tumbas de cremación secundaria propia de la Edad Oscura no era compartida por todos: la población de Beocia, la de Lefkandi y la de la Eretria del siglo VIII, así como la de Creta (donde la cremación va asociada a las tumbas de cámara), acostumbraban a incinerar los cadáveres, pero en Argos la inhumación en cistas constituyó la práctica dominante hasta que desde mediados del siglo VIII empiezan a aparecer para los más pobres las inhumaciones en *píthoi*, que acaban por sustituir a las cistas hacia el año 700 a.C. En Argos los niños eran enterrados en los mismos cementerios que los adultos en todas las épocas, aunque durante el siglo VII algunos niños eran sepultados dentro de la población; no se utilizaban vasijas a modo de monumento funerario, los ajuares fúnebres no indicaban específicamente la pertenencia a uno u otro sexo, y por supuesto no se fabricaban vasijas especiales para los enterramientos. En

Atenas las ofrendas de metal desaparecen bruscamente a partir de 750 a.C., pero en Argos la costumbre de incluir armas y joyas en las tumbas alcanza su cota más alta en la segunda mitad del siglo VIII, y la decadencia de las ofrendas no empieza hasta *c.* 700 a.C., coincidiendo con un incremento de la proporción de enterramientos infantiles. En Corinto, donde tampoco se impuso nunca la cremación, la decadencia de los ajuares funerarios data de mediados del siglo VIII, y durante los doscientos años siguientes las diferencias entre los enterramientos son mínimas. Otras regiones de Grecia no parecen responder a este esquema: en Creta y en muchas islas del Egeo, incluida Eubea, al parecer, no hubo nunca la costumbre de realizar los enterramientos dentro de la población, y sus prácticas funerarias son sumamente diversas y rara vez muestran indicios de que se produjera un cambio radical en torno al año 700 a.C., aunque en Rodas parece que se adoptó más o menos por esa época una modalidad de cremación primaria.

Esta comparación parece revelar que en las sociedades en las que había habido costumbre de disponer los enterramientos dentro del poblado se dio una tendencia general a abandonar dicha costumbre en un momento dado, y que al menos en algunas ciudades del continente no demasiado alejadas de Atenas se produjo un empobrecimiento general, aunque no simultáneo, de los ajuares fúnebres. Estos cambios requieren, por consiguiente, algún tipo de explicación que resulte válida para varias sociedades distintas, entre las cuales no hay motivo para creer que existieran vínculos demasiado estrechos. Los cambios introducidos en los ritos fúnebres y en el modo de marcar las diferencias de sexo, que cabría relacionar con tendencias sociales sumamente conservadoras y comunes a varias colectividades, parecen, por el contrario, ser típicos de Atenas y deberían ser explicados desde una perspectiva exclusivamente local.

Explicación de los cambios

La exclusión de los enterramientos de adultos de las zonas habitadas exige de una sociedad el reconocimiento de ciertas zonas como habitadas y la existencia dentro de esa colectividad de cierto grado de voluntad y capacidad de ejecución. No está muy claro qué es lo que significaba en la Edad Oscura la «propiedad» de la tierra, pero la insistencia en enterrar exclusivamente en cementerios reservados para ese propósito presupone el reconocimiento colectivo de que la gente no puede hacer lo que le dé la gana en la tierra que está bajo su dominio; implica asimismo que la sociedad reservaba una parte de la tierra para uso comunal, aunque las condiciones de uso no están ni mucho menos claras: indudablemente en esos cementerios existen grupos de enterramientos y probablemente parcelas familiares. Pero ¿qué es lo que provocó esa decisión de la colectividad? En el caso de Atenas resulta tentador relacionarla con el cambio experimentado en la actitud de la gente ante lo que es un cadáver, indicado por la disposición de las ofrendas al margen de

la sepultura y por la cremación del cadáver en la propia tumba, donde no era preciso volver a tocarlo. Pero ni en Argos ni en Corinto se introduce la moda de la cremación y de las fosas adyacentes para las ofrendas. Si queremos encontrar un factor común debemos hacerlo en el terreno de la organización colectiva, no en el de las creencias, y resulta tentador pensar que la exclusión de los enterramientos de las zonas centrales y más importantes respondería al afán de control de una determinada modalidad de ostentación por parte de la elite.

La decadencia de los ajuares funerarios, que se produce en momentos distintos en cada lugar, parece también invitar a una explicación de carácter social. Tanto en Argos como en Atenas esa decadencia es rápida y se produce tras un período notable por la excepcional riqueza de las ofrendas. Las últimas décadas del siglo IX y las primeras del VIII conocieron en Atenas la cota más alta en primer lugar del número de armas depositadas en las tumbas y después de la cantidad de objetos de oro y plata; poco después del 750 a.C., durante el tardogeométrico Ia, el cementerio del Dípilon nos ofrece la interesante serie de vasos monumentales de carácter recordatorio; en Argos el momento cumbre de la deposición de armas de oro y plata y de *óbeloi* (espetones) y objetos de bronce se produce a finales del siglo VIII, cuando aparecen las importantes tumbas de guerreros (véase *infra*, p. 206). Lo que encontramos en otros lugares en el terreno de los hallazgos arqueológicos (véase *infra*, pp. 117-119) indica que la decadencia de los ajuares fúnebres no puede atribuirse al empobrecimiento de la sociedad, y se plantea la cuestión de si se produjo una especie de rechazo colectivo a este tipo de ostentación, o si sencillamente fue que quienes anteriormente se la habían permitido decidieron en ese momento utilizar otros expedientes para hacer patente su riqueza.

La posibilidad del rechazo colectivo a determinadas formas de ostentación se plantea de un modo particularmente perentorio si tenemos en cuenta la evolución del arte figurativo (véase *infra*, pp. 158-165). Los vasos pintados colocados sobre las tumbas de los ricos en el cementerio del Dípilon muestran escenas figurativas que evocan la deposición del cadáver y a veces también escenas de guerra o procesiones (figura 35). Las figuras representadas en estas escenas tienen un marcado carácter geométrico y más genérico que individualizado, pero las escenas de deposición del cadáver parecen hacer referencia inequívocamente al difunto y al mundo de la Atenas de la época. Al mostrar los grupos de dolientes junto a escenas de actividades colectivas, da la impresión de que los vasos deseen integrar al difunto en lo que era el conjunto de su sociedad, subrayando su pertenencia a la misma. El planteamiento que muestran estas escenas geométricas, en las que no se destaca ninguna figura en particular, está por todos conceptos en deuda con la tradición cerámica ática, sin que deba nada a otro tipo de influencias externas. Pero algunas de esas mismas tumbas rematadas por estos vasos contenían en su interior objetos pertenecientes a una tradición artística muy distinta. Las bandas de oro que constituyen uno de los signos de riqueza de estos ente-

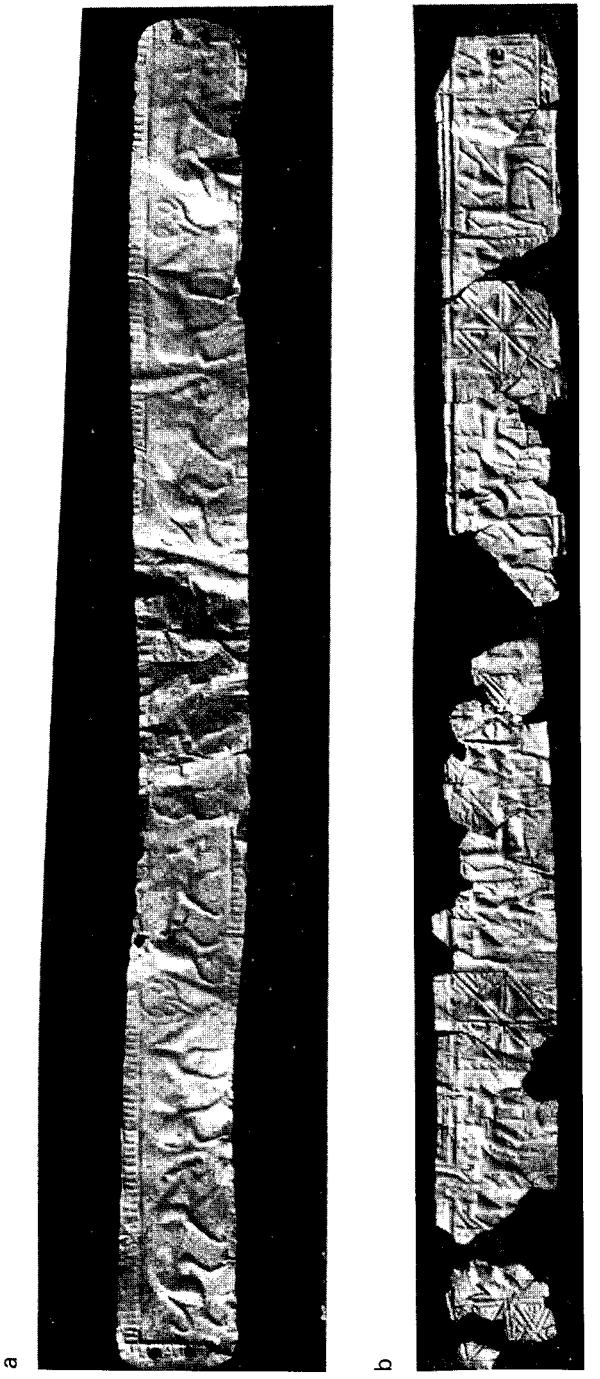


FIGURA 21. Dos bandas de oro de mediados del siglo VIII a.C. procedentes del Ática de estilos distintos.

rramientos eran fabricadas sin duda alguna en el Ática, pero muestran unos frisos de animales cuya inspiración procede directamente del arte del Oriente Próximo (figura 21a). Dichos frisos se caracterizan por su serenidad, pero están llenos de vida; los animales dan sensación de agilidad y de moverse fácilmente, y todos ellos están en relación unos con otros. Estas bandas no aprovechan demasiado las posibilidades que ofrece ese planteamiento de la representación figurativa, pero contrastan fundamentalmente con los frisos de animales geométricos presentes en otras bandas de oro (figura 21b) y en la cerámica que las acompaña (figura 22). (Hasta el siglo VII no adoptarán los alfareros atenienses esta forma de representar el mundo; véase *infra*, pp. 194-206). Pero ¿cómo es posible que una misma persona pudiera combinar unos vasos con decoración geométrica con unas bandas de oro decoradas con esos frisos tan diferentes? ¿Cómo podemos explicar esa especie de esquizofrenia cultural?

No basta con explicar la diferencia existente entre cerámica y orfebrería apelando a las distintas tradiciones a las que respondía el trabajo de los artesanos respectivos. Algunas bandas de oro tienen un carácter netamente geométrico, lo cual demuestra que los orfebres podían adaptar su producción a la demanda. Resulta tentador percibir el vago aroma de un mundo exótico en el gusto de algunos ricos por los objetos que decidían llevarse consigo al más allá, gusto que rivalizaba con la presión general tendente a adecuarse a las tradiciones autóctonas. Toda una guerra de estilos, en suma. Lo que se consideraba admisible que los ricos atenienses utilizaran en privado y la forma que tenían de presentarse en público podían ser dos cosas muy distintas. Puede que las escenas representadas en los vasos monumentales, con su insistencia constante en el papel del difunto como un miembro más de la comunidad, resulten disonantes. ¿Se trata acaso de un intento (fracasado) de los ricos por negar sus diferencias al tiempo que hacen ostentación de ellas? De ser así, la Atenas del siglo VIII a.C. habría sido testigo del primer debate de la historia de Grecia del que tenemos constancia en torno al papel desempeñado por la riqueza dentro de la sociedad. Y ese debate sería el primero de una larga serie.

Durante las últimas décadas del siglo VIII a.C. los objetos de metal constituyen uno de los pocos elementos que en Atenas marcan la diferencia entre los enterramientos de los ricos y de los pobres. Parece que los cementerios en general se convirtieron en lugares en los que las diferencias de estatus dejan de marcarse, a medida que cada vez son más numerosas las tumbas de adulto primero, y luego también las de niños, que invaden los cementerios hasta entonces reservados probablemente para los adultos de condición más elevada. Ser enterrado en un lugar bien visible había dejado a todas luces de implicar la pertenencia a una elite, y quienes desearan resaltar lo elevado de su condición tendrían que hacerlo de un modo distinto. La disminución del número de enterramientos en Atenas quizá refleje el empobrecimiento de las sepulturas concebidas como símbolo del propio estatus, que habría llevado a los grupos deseosos de hacerlo notar a su abandono. El nuevo rito fúnebre,

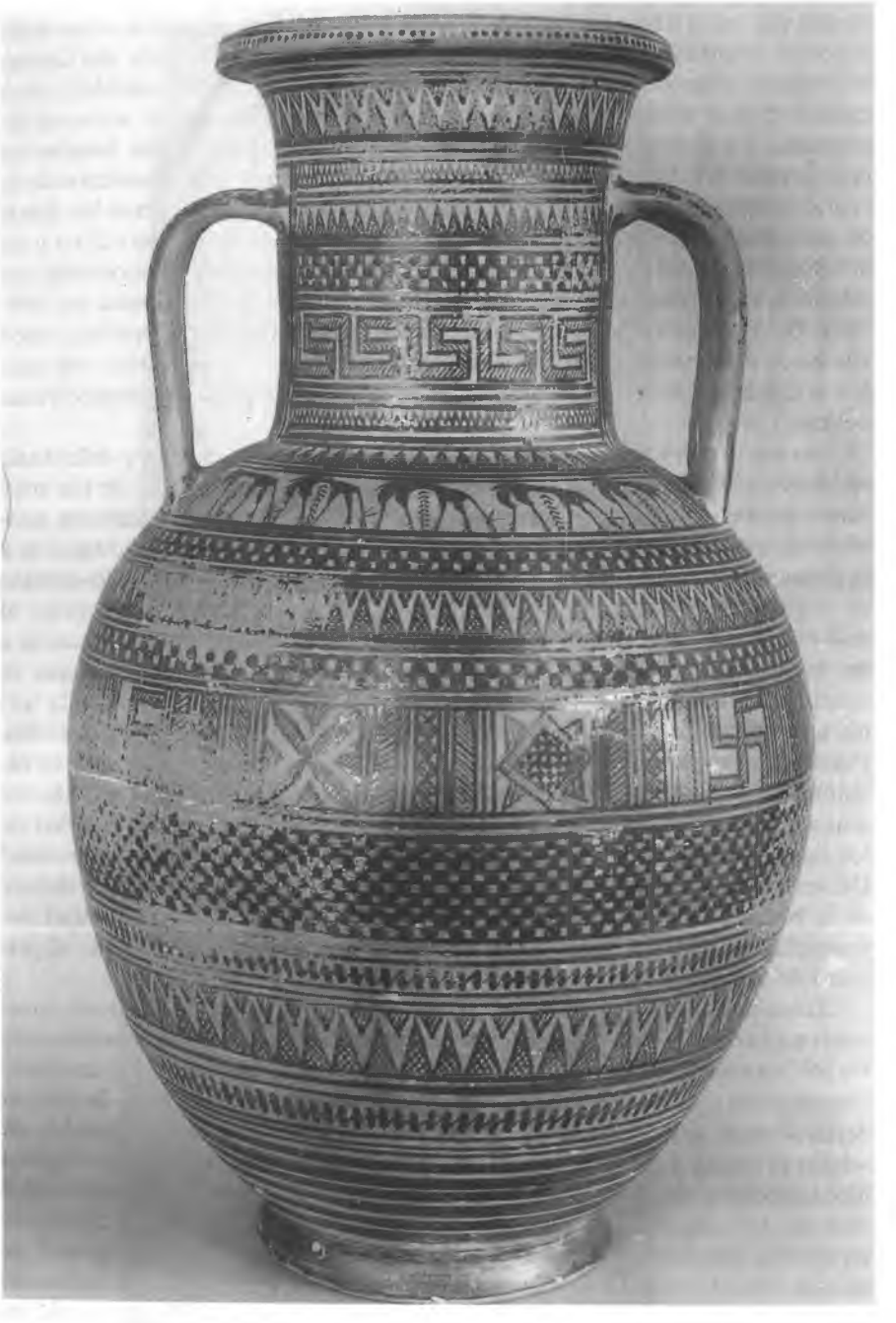


FIGURA 22. Ánfora del tardogeométrico procedente del cementerio ateniense del Cerámico.

la cremación primaria, resultaba caro —las tumbas tienen que ser más elaboradas para poder incinerar el cadáver en su interior, lo cual requiere más combustible—, y la costumbre de abrir fosas adyacentes para las ofrendas permitía alargar la ceremonia durante algún tiempo después de la cremación propiamente dicha. ¿Respondía todo esto al intento por parte de la elite de salvar los obstáculos impuestos por la competencia con quienes no pertenecían a esa elite durante el período correspondiente a los año 750-700 a.C., utilizando unos métodos que, debido al gasto de tiempo y de dinero que comportaban, resultaban difíciles de emular?

Si pensamos que la desaparición de los enterramientos ricos en Atenas, Corinto y Argos es consecuencia de los obstáculos impuestos a los ricos por el conjunto de la sociedad, no resulta tan difícil explicar por qué el momento concreto de la introducción de esos cambios varía tanto en las diversas sociedades, y por qué en algunas de ellas no se produjeron nunca. Sin duda es este el tipo de desarrollo que podría iniciarse en una comunidad y extenderse posteriormente a otras, aunque de un modo desigual. Es muy posible que algunos de los factores concretos que fomentaron las limitaciones impuestas a los ricos variaran mucho de una comunidad a otra. Los rasgos típicos del caso ateniense deberían considerarse a la luz de su comparación con el desarrollo más temprano de Atenas. En Atenas se había desarrollado una tradición de vasos de cerámica encargados expresamente para las sepulturas, desconocida en Argos y en Corinto, que comportaba distinto simbolismo fúnebre y la utilización de unos indicadores del enterramiento distintos para hombres y para mujeres; dicha tradición se había desarrollado como una forma de destacar al individuo y era muy vulnerable a las presiones que fomentaban la uniformidad, lo mismo que las tumbas de guerreros típicas de Argos. Si el rito de enterramiento representado en los vasos áticos y los actos que lo acompañaban eran particularmente elaborados en Atenas, la insistencia en el nuevo rito fúnebre de la cremación primaria y de las fosas de ofrendas, independientemente de qué fuera lo que lo motivara, podría considerarse un intento de eliminar las ocasiones de hacer ostentación de las diferencias que no habían disminuido con la admisión de un mayor número de difuntos adultos y pequeños en los ritos visibles practicados en el cementerio.

El carácter más o menos plausible de estas especulaciones deberá evaluarse a la luz de otros desarrollos acontecidos en el siglo VIII a.C.

La transformación del mundo de los dioses

El culto durante la Edad Oscura

Existen motivos, como señalábamos anteriormente (cf. p. 47), para pensar que, aunque el panteón de las divinidades griegas sobrevivió desde la época micénica a lo largo de la Edad Oscura, la tremenda discontinuidad de

los asentamientos humanos afectó también a la continuidad de la actividad cultual. No obstante, es innegable que durante la Edad Oscura existió una actividad cultual relacionada con los asentamientos humanos. Existen claros indicios de actividad sacrificial en Asine, en la Argólide, y en la llamada «casa del jefe» de Nikhoria, en Mesenia, durante el período protogeométrico. Hacia el siglo x, si no antes, existen signos de actividad cultual en los santuarios de Ártemis en Muniquia y Braurón, en el Ática, y en el de Kombothekra en Élide; en los santuarios de Apolo en Amiclas, cerca de Esparta, y Kalapodi, en Fócide; en los de Zeus de Olimpia y del monte Himeto, en el Ática; en los santuarios de Hera en Samos y Prosymna (el «Heraion» de Argos); en el de Atenea Alea en Tegea, y en el de Posidón en Istmia. El interés de estos signos de actividad cultual durante la Edad del Bronce reside en parte en la variedad de los lugares de culto: unos están situados en medio de una población, otros a las afueras de la misma, y otros aislados por completo del poblado o incluso relegados a la cima de un monte. Los cambios radicales que se produjeron tras la caída de los palacios micénicos evidentemente no redujeron la complejidad del panteón griego y no tenemos por qué creer que empobrecieran la variedad de los modos de relacionarse con los dioses.

Templos y ofrendas del siglo VIII

Pero en el siglo VIII a.C. el mundo de los dioses cambió. Y lo hizo sobre todo por lo que se refiere al desarrollo del templo, el edificio monumental reservado a albergar a la divinidad y las ofrendas realizadas al dios o a la diosa. No cabe casi duda alguna de que existieron edificios reservados a actividades de tipo cultual durante la Edad Oscura, no sólo en Creta, donde se desarrolló una tradición muy peculiar por lo que a los templos se refiere, sino también en otros lugares; pero es en el siglo VIII a.C. cuando empieza a convertirse en un signo habitual de los santuarios, por lo demás cada vez más numerosos, la existencia de un edificio, a menudo de proporciones monumentales, destinado al culto. Además de la edificación de templos se produce un notable aumento del número de ofrendas, grandes y pequeñas, realizadas a la divinidad, y ese incremento representa un cambio no sólo cuantitativo, sino también cualitativo: algunos santuarios atraen ahora, por lo visto, a oferentes que proceden de lejos de la zona. La arqueología no sirve de gran ayuda a la hora de revelar por qué los oferentes venían de lejos, pero en este sentido quizá pueda ayudarnos la tradición histórica: los primeros Juegos Olímpicos se datan tradicionalmente a finales del primer cuarto del siglo VIII a.C., y en este caso al menos algunos de los oferentes de Olimpia quizá acudieran al santuario para competir en alguno de los certámenes atléticos (véase *infra*, pp. 123-125).

Templos

El examen de los distintos santuarios en particular nos dará una idea de cómo los edificios construidos durante el siglo VIII llegaron a transformarlos. En Kalapodi, en Fócide, se habían realizado algunas obras de construcción en el santuario poco después de mediados del siglo IX a.C.: se construyó una nueva ara sacrificial y aparecen algunos exvotos monumentales, en particular los primeros grandes calderos de bronce sostenidos por un trípode. Durante el siglo VIII a.C. parece que se añadieron al santuario dos construcciones templarias de adobe, aunque las edificaciones posteriores en ese mismo emplazamiento dificultan la identificación de su forma exacta. Más tarde, a finales del siglo VIII, encontramos ricas ofrendas de oro y plata y los primeros exvotos en forma de armas de hierro. En el santuario de Alea, en Tegea, hubo dos templos consecutivos del siglo VIII, que, al parecer, vinieron a suceder a una estructura o estructuras anteriores, y posteriormente se erigieron en el santuario otras construcciones que quizá estuvieran destinadas a exponer la extraordinaria variedad de las ofrendas, entre las cuales ocupan un lugar destacadísimo los exvotos en forma de figura humana. En el Heraion de Samos se construyó en torno al año 800 a.C. un *hekatómpedon* o templo de 100 pies (*c.* 33 m) de largo: el edificio se erigió al oeste de un altar ya existente, tenía un pórtico en su lado oriental, y medía 20 pies (*c.* 6 m) de ancho, con una fila de columnas en el centro que sostenían la techumbre, y el pedestal de una estatua de la diosa en su extremo occidental, donde al parecer estaba situado el centro de la actividad cultual. Si desde el principio contó con una columnata externa o si sólo la recibió más tarde a lo largo del siglo VIII a.C. no es seguro. A finales de ese mismo siglo el santuario contaba ya con un pequeño edificio dedicado a guardar su tesoro.

La importancia de la imagen de culto dentro del templo queda ulteriormente subrayada por uno de los edificios religiosos más reveladores del siglo VIII, el del santuario de Ártemis en Éfeso. Las primeras fases de la edificación del templo de este santuario, que, según sabemos hoy día, llevaba siendo utilizado ininterrumpidamente desde el período submicénico, no han salido a la luz hasta hace poco. En la actualidad es evidente que durante el siglo VIII a.C. se construyó un edificio templario con una hilera de columnas externa y otra interna, y parece bastante probable, gracias al hallazgo de unas cuentas de ámbar en forma de lágrima, que fue construido con el fin de albergar una estatua de culto de Ártemis, cuyo curioso pectoral, conocido desde los últimos siglos de la Antigüedad, se remontaría al menos al período geométrico. Por su forma y sus proporciones, el templo, provisto de ocho columnas a los lados y de cuatro en ambas fachadas, así como de una doble columnata en el interior, se aproxima más a los templos arcaicos y clásicos canónicos (véase *infra*, pp. 314-316) que el alargado y estrecho *Hekatómpedon* de Samos.

No todos los santuarios establecidos desde tiempo inmemorial contaban

en el siglo VIII a.C. con edificios templarios, y así un buen número de santuarios arcaicos y clásicos nunca tuvieron templos, mientras que otros más modernos sí lo tenían. Entre éstos destacan el edificio absidal de finales del siglo VIII en la apartada localidad de Rakita, en Acaya, y el templo de Apolo en Eretria. Según parece, esta ciudad fue fundada en torno al año 800 a.C. y buena parte de la cerámica más antigua encontrada en ella, incluido el antiquísimo fragmento aislado, que probablemente date del siglo X, procede del santuario de Apolo, donde antes de mediados del siglo VIII fue erigido un pequeño edificio de culto llamado la «Cabaña de la Bahía», de unos 9 m de largo por 6 m de ancho, rematado en forma de ábside. Más tarde, a mediados del siglo VIII, se levantó en sus inmediaciones un *hekatómpedon*, parecido en su escala y sus proporciones (35 m × 8 m aproximadamente) al templo de Samos, pero de forma absidal, en la tradición del edificio de Lefkandi, mucho más antiguo e incluso de mayores dimensiones. La «Cabaña de la Bahía» de Eretria era, al parecer, bastante parecida en su forma a las maquetas de terracota de comienzos del siglo VIII encontradas en el Heraion de Argos y en el santuario de Hera en Perakhora, donde eran ofrecidas a modo de exvoto (y que probablemente son modelos de casas, y no de templos). El santuario de Perakhora es otro de los centros donde los testimonios más antiguos datan de la primera mitad del siglo VIII y en el que pronto se construyó un templo (de unos 8 m × 5 m), semejante en su forma a las maquetas aludidas.

Imágenes de culto

Los testimonios de las imágenes de culto que constituían el centro de atención en el interior de esas construcciones templarias no son muy numerosos, pero tienen una importancia fundamental. En Samos existe un pedestal que probablemente sostuviera una estatua de la diosa, en Éfeso se conservan joyas que probablemente pertenecieran a la imagen de culto, y el templo de Apolo en Dreros, en Creta, bastante diferente de los otros dos desde el punto de vista arquitectónico, nos ha restituido una serie de estatuillas de bronce cincelado que probablemente fueran no ya exvotos, sino imágenes de culto. Pese a la escasez de los testimonios, parece que no hay motivo para poner en duda que la finalidad principal de la construcción de un templo era la de cobijar la estatua de un dios. Probablemente existiera una tradición ininterrumpida de imágenes de culto en Creta, donde el refugio de Karphi (véase *supra*, p. 46) incluía un edificio con estatuillas de diosas, pero en la Grecia continental parece que durante la Edad Oscura el culto se centraba en el sacrificio y que no se utilizaban imágenes. La importancia de añadir una imagen al repertorio de las actividades cultuales no es baladí: la comunicación con los dioses podía producirse ahora no sólo a través de las plegarias, que podían ir acompañadas o no de ofrendas votivas, y por medio del sacrificio de la vida de un animal, sino también a través de un contacto literalmente cara a cara con la divinidad y mediante la contemplación de la

TEXTO 8. *«Ilíada», 6.286-310. Las troyanas hacen una ofrenda a la estatua de Atenea.*

Ahí habló [Héctor], y ella [Hécuba] regresó al palacio y dio a sus sirvientas
los encargos, y éstas congregaron a las ancianas por la ciudad.
Por su parte, ella descendió al perfumado tálamo,
donde estaban sus mantos, abigarradas labores de las mujeres
sidonias, que el propio deiforme Alejandro
había llevado de Sidón cuando surcó el ancho ponto
en el viaje en el que condujo a Helena, de nobles padres.
Hécuba tomó uno de ellos y lo llevó como dádiva para Atenea;
era el más hermoso por sus bordados y el mayor;
cual astro refulgía, y era el que estaba guardado el último.
Echó a andar, y muchas ancianas marcharon en pos de ella.
Al legar al templo de Atenea en lo alto de la ciudadela,
les abrió las puertas la de bellas mejillas, Teano
Ciseide, esposa de Anténor, domador de caballos,
a quien los troyanos habían nombrado sacerdotisa de Atenea.
Todas extendieron los brazos a Atenea entre gemidos,
y Teano, la de bellas mejillas, cogiendo el manto,
lo depositó sobre las rodillas de Atenea, de hermosos cabellos,
y elevó esta plegaria, rogando a la nacida del excelso Zeus:
«¡Augusta Atenea, protectora de la ciudad, nacida de Zeus
entre las diosas! Quiebra ya la pica de Diomedes
y concédeme que caiga de bruces ante las puertas Esceas.
En tu honor sacrificaremos ahora en el templo doce terneras
añojas y no sometidas a aguijada, a ver si te apiadas
de la ciudad, de las esposas de los troyanos y de sus tiernos hijos».

imagen divina. Más aún, la imagen hacía que el dios estuviera constantemente presente en el interior del templo y por lo tanto en el seno de la comunidad, tanto si se la convocaba para participar en un sacrificio como si no. La introducción de la estatua del dios en el templo daba al individuo la oportunidad de enfrentarse a la divinidad y proporcionaba a la comunidad un aliado supuestamente poderoso que ofrecía y requería protección.

Dos episodios que forman parte de la leyenda troyana ilustran la importancia de la presencia de una imagen divina. Cuando en la *Ilíada* Diomedes está realizando una matanza de troyanos particularmente cruenta, el adivino Héleno exhorta a su hermano Héctor a regresar a Troya para que invite a su madre Hécuba a organizar una procesión de mujeres al templo de Atenea y ofrecer un nuevo peplo a la imagen de la diosa (6.73-102, 237-310; texto 8);

CUADRO 3. Diferencia numérica de los alfileres descubiertos en los santuarios del Peloponeso, *c.* 1050-*c.* 500 a.C.

Santuario	Submicénico y protogeométrico (*c.* 1050-850)	Geométrico antiguo y tardogeométrico (*c.* 850-700)	Finales del siglo VIII e inicios del VII (*c.* 725-650)	Arcaico (*c.* 700-500)
Perakhora	0	38	9	78
Heraion de Argos	2	699	279	388
Lousoi	0	3	5	23
Olimpia	7	58	29	225
Tegea	0	273	243	50
Ártemis Ortia	0	133	926	403
Menelaon	0	2	17	41

las suplicantes lo pondrán en las rodillas de la estatua y, con la promesa de grandes sacrificios, rogarán a la diosa que tenga compasión de los troyanos. Más tarde, durante el saqueo de Troya, será a los pies de la imagen de Atenea donde Casandra buscará refugio, siendo arrastrada lejos de ella sin compasión por Áyax Oileo (Proclo, *Epítome del saco de Troya* de Arctino de Mileto). En estos dos episodios la imagen de culto constituye el centro de la protección divina en el seno de la comunidad, y el hecho de estar en contacto con ella constituye para el pueblo la forma más directa de comunicarse con el poder divino.

Exvotos

El incremento de los santuarios durante el siglo VIII a.C. puede verse a través de unos testimonios mucho más modestos que las construcciones monumentales o las imágenes de culto. A menudo se ofrendaban en los santuarios alfileres, tanto en los de diosas, como Ártemis, donde era habitual hacer ofrendas de vestidos, como en los de dioses. La forma de esos alfileres cambiaba con el tiempo según las modas, y por eso la presencia de este sencillo objeto permite comprobar la frecuencia cada vez mayor de las ofrendas realizadas en los santuarios. La tendencia que revela el libro de Imma Kilian-Dirlmeier sobre los alfileres del Peloponeso (cuadro 3) se ve asimismo confirmada fuera de esta región y puede aplicarse a otros objetos además de los alfileres (cuadro 4).

Estas áridas estadísticas no son más que un torpe reflejo del hábito de la ofrenda de exvotos debido a la fortuna de la supervivencia y las excavaciones, pero revelan con toda claridad que los diversos santuarios conocieron un incremento de las ofrendas durante el siglo VIII, aunque la forma y la época en la que se produjeron los cambios varía de un sitio a otro. Los gráficos no

CUADRO 4. Incremento del número de exvotos en los santuarios del mundo griego, siglos XI-VII a.C.

Santuario: objeto/fecha	Siglos XI/X	Siglo IX e inicios del VIII	Finales del siglo VIII y siglo VII
Lindos: fíbulas	0	52	1.540
Lindos: alfileres	0	0	42
Feras: fíbulas	0	2	1.783
Feras: alfileres	1	4	37
Himeto: vasos	69	116	965
Kombothekra: terracotas	0	18	21
Tegea: vasos	0	21	75

revelan tan bien el verdadero alcance de la variedad existente en el hábito de dedicar exvotos en los diversos santuarios.

El santuario de Feras, en Tesalia, donde fueron dedicados más de 3.500 objetos durante el siglo VIII y las primeras décadas del VII, muestra uno de los extremos del espectro. Sólo 77 de los objetos provenientes de ese santuario (esto es, un 2 por 100 del total de los exvotos) puede certificarse que son de origen no tesalio, y 38 de ellos proceden de la vecina Macedonia o de los Balcanes. Feras era una comunidad grande y la inmensa mayoría de las ofrendas realizadas en su santuario provenía, al parecer, sólo de esa ciudad, hecho que reflejaría la falta de interés por él que existía en otros sitios o la carencia de estímulos provenientes del exterior.

Muy distinto es el panorama que nos ofrece el santuario de Perakhora, hasta el cual llegaron no menos de 273 escarabeos fenicios, así como un número significativo de objetos metálicos de Italia y del este de Grecia (aunque ninguno de la vecina Atenas). Perakhora es un santuario situado en un puerto; su destacada situación en el golfo de Corinto debió de atraer a mucha gente relacionada con la navegación y desde luego debió de resultar trascendental para cualquier comunidad corintia interesada por el control del mar (figura 23). Perakhora no tardó en superar en riqueza al otro gran santuario corintio de Istmia, y destaca especialmente por los exvotos de finos panes de oro. Los objetos fenicios y originarios de la parte oriental de Grecia descubiertos en este lugar indican que no son un mero reflejo de los contactos de Corinto con el golfo y con algunos lugares de Occidente. Da más bien la impresión de que Perakhora atraía a todos aquellos que pretendían demostrar lo refinado de su gusto y sus contactos con un mundo más exótico.

Esos gustos exóticos se ponen incluso más en evidencia en el Heraion de Samos, donde hay exvotos procedentes de Egipto, Chipre y el norte de Siria, Fenicia, Frigia y Asiria en cantidades significativamente mayores que el número de objetos procedentes de la Grecia continental, de Creta o incluso de muchas ciudades de Jonia. La variedad de los objetos orientales encontrados en el Heraion reflejaría la amplitud de los contactos de Samos, independien-

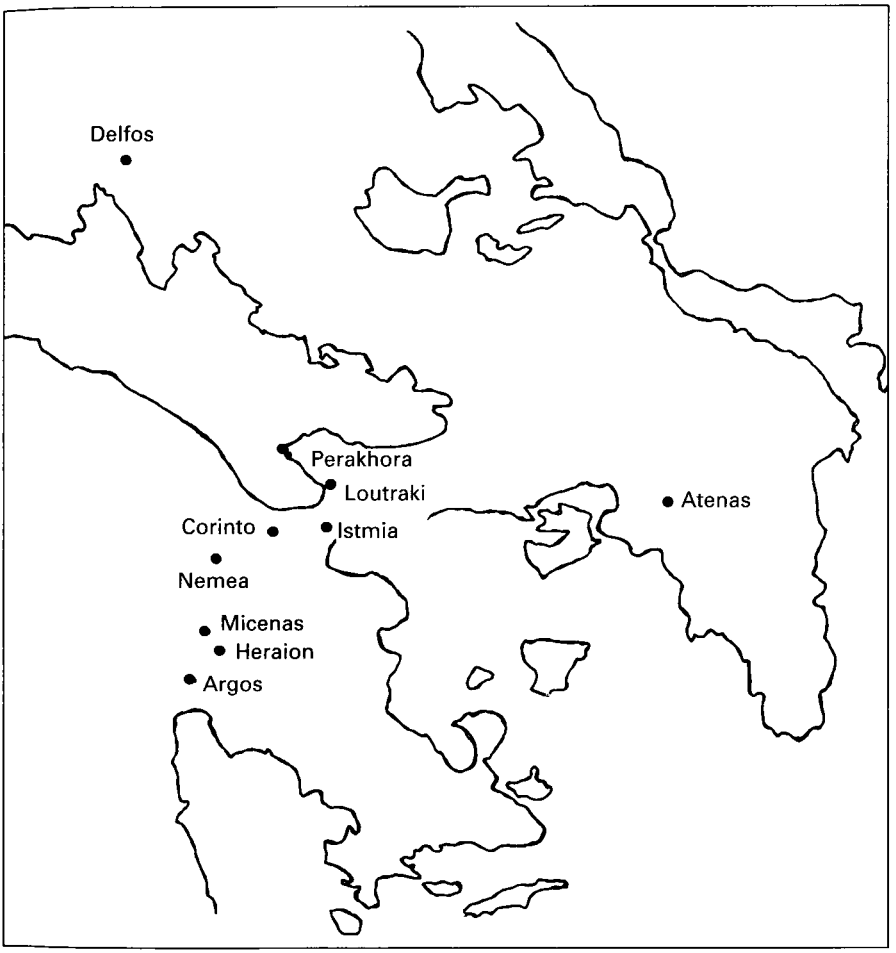


FIGURA 23. El santuario de Perakhora y su comarca.

temente de que esos contactos se iniciaran a partir de Oriente o de la propia Samos. Partiendo de esa misma base, da la impresión de que el Heraion de Samos, pese a su precoz monumentalización, no atraía en esta época al resto de los griegos, ya fueran jonios o de cualquier otra estirpe.

En el santuario de Zeus en Olimpia la historia mucho más larga de las ofrendas revela una gran amplitud de contactos, pero no encontramos en él excesivos signos de la influencia de lo exótico.

Los exvotos más antiguos corresponden al siglo x a.C. y adoptan la forma de estatuillas votivas de bronce o de terracota, estrechamente afines a las del vecino santuario de Ártemis Limnátide en Kombothekra, joyas bastante sencillas y trípodes de bronce, pertenecientes quizá ya a las primeras décadas

del siglo IX a.C. El número de exvotos de todo tipo aumentó durante el siglo IX y lo hicieron aún más en el VIII (conocemos 18 figuritas de animales del siglo X a.C., 160 del IX, y 1.461 del VIII), y también aumentan la elaboración y el número de los trípodes: a mediados del siglo VIII se introdujo un nuevo estilo de trípode repujado, y tanto este objeto como las joyas nos hablan de una mayor variedad de los orígenes de las ofrendas. La presencia de estatuillas de bronce de calidad bastante mediocre demuestra que eran fabricadas en el propio santuario por artesanos itinerantes pertenecientes a tradiciones metalúrgicas diversas, aunque parece que los trípodes eran fabricados fuera y probablemente llevados hasta el santuario por el donante. Casi la mitad de los objetos que no son de origen local ofrecidos en Olimpia procedían, al parecer, de otras localidades del Peloponeso, donde probablemente fueran fabricados; buena parte de ellos (casi uno de cada seis) provenían del Ática, y casi uno de cada doce o de Italia o del Mediterráneo oriental.

Este repaso somero a sólo cuatro santuarios indica que hay dos cuestiones distintas a las que debemos responder. La primera de ellas sería por qué se produjo ese gran incremento de la inversión en el ámbito de lo divino. La segunda, por qué existía una diferencia tan grande entre los distintos santuarios en la manera de realizar esa inversión. Abordaremos primero la segunda de estas dos cuestiones.

Diferencias entre los santuarios

La variedad de orígenes de los objetos ofrendados en los santuarios revela hasta cierto punto la variedad de los contactos que tenía la sociedad local del santuario, pero la selección de los objetos dedicados a los dioses no venía determinada por esos contactos. Este hecho se pone sobre todo de manifiesto en el contraste existente entre la significativa presencia de materiales áticos en Olimpia y su absoluta ausencia en Perakhora. Resulta imposible creer que los objetos áticos no fueran accesibles a la sociedad que hacía sus ofrendas en Perakhora, sobre todo cuando la cerámica y las terracotas atenienses están atestiguadas en el santuario de Istmia desde finales del período protogeométrico. Los objetos dedicados en los santuarios no eran seleccionados al azar, sino con el fin de transmitir un determinado mensaje.

Si nos preguntamos qué mensaje se suponía que debían transmitir las ofrendas realizadas en un determinado santuario, la respuesta que demos deberá tener en cuenta la naturaleza particular del santuario en cuestión así como toda la variedad de las ofrendas. El santuario de Hera en Perakhora constituye un caso particularmente interesante. Fue fundado en torno al 800 a.C. en un emplazamiento que, pese a lo escabroso de su naturaleza y la ausencia de agua dulce, alcanzaría una gran preeminencia cuando la navegación por el golfo de Corinto empezara a cobrar importancia, pues por vía marítima estaba cerquísima de la población de Corinto. Por tierra, sin embargo, debido a las malas comunicaciones existentes, el santuario de Perakhora se

encuentra muy lejos de Corinto, y la tradición da a entender que la posesión corintia del mismo se convirtió en un tema delicado en cuanto la territorialidad pasó a ser un elemento significativo. Las ofrendas de Perakhora no indican que la defensa del territorio o el establecimiento de una avanzadilla territorial constituyeran en realidad un problema desde el punto de vista cultual: los exvotos no tienen nada de marcial, pues los simulacros de *kouloúria* —roscas de pan— realizados en barro y la relación con el atavío femenino destacan más bien el lado doméstico de la diosa. La rivalidad con el santuario de Posidón en Istmia, fundado con anterioridad, resulta sumamente reveladora; el santuario de Posidón contiene una variedad muy distinta de ofrendas, incluidas joyas, armas y armaduras. Da la impresión de que Istmia pone de relieve las aportaciones del varón a la vida cívica, mientras que Perakhora sitúa en primer plano más bien las de la mujer y se recrea en el empleo de adornos exóticos.

Las preferencias cultuales de Perakhora pueden verse a una luz más tradicional. Los santuarios cuyo culto y cuyas ofrendas se relacionan con la vida de la mujer se hallan habitualmente en las zonas marginales del territorio y por lo general se levantaban en la costa. Los viejos santuarios de Ártemis en Muniquia y Braurón en el Ática, y el santuario portuario de Emborio, en Quíos, fundados en el siglo IX a.C., encajan perfectamente dentro de este modelo. Sean cuales sean los cambios que venga a reflejar el incremento de las actividades del santuario durante el siglo VIII a.C., no implican desde luego el abandono de las concepciones tradicionales en torno al significado del espacio o del modo en que la sociedad humana podía definirse frente a la comunidad divina a través de los límites geográficos naturales. El hecho de que la población de Corinto sintiera hacia el año 800 a.C. la necesidad de fundar un santuario de este estilo, cuando no la había sentido anteriormente, podría relacionarse con el desarrollo de las comunicaciones por vía marítima, que habrían hecho de Perakhora un punto importantísimo, y quizá con otros desarrollos internos de la propia sociedad. El resultado de la fundación del santuario de Perakhora fue desde luego convertir esta localidad marginal y con ella la periferia de la que formaba parte en centro de las actividades de la comunidad, hecho por lo demás absolutamente insólito: la explotación de las circunstancias concomitantes significaba también la afirmación de un derecho, aunque es imposible saber con seguridad cuál de estos dos factores desempeñó un papel más importante.

Los trípodes y las armas de Istmia también suponen la afirmación de un derecho. Según parece, los trípodes constituían un importante signo de riqueza durante la Edad Oscura. Sabemos de la costumbre de ofrendar trípodes durante esta época gracias a la Gruta de Polis, en Ítaca, y asimismo se han encontrado fragmentos de trípodes en el rico yacimiento de Nikhoria, en Mesenia, también de la Edad Oscura. Los calderos sostenidos por un trípode eran objetos muy prestigiosos, no sólo por lo que suponía su elaboración, sino también porque, como vemos en la *Ilíada* (23.264) y la *Odisea* (13.13), podían ser utilizados como regalo o como galardón. A finales de la época ar-

FIGURA 24. Pie de un trípode cretense de finales del siglo VIII procedente de Olimpia en el que se representa la disputa de un trípode entre dos figuras tocadas con un casco.

caica es indudable que los trípodes se relacionaban especialmente con la victoria en un certamen y constituían el premio más prestigioso de toda competición. Menos claro está hasta qué punto habían llegado a tener los trípodes esas connotaciones competitivas en el siglo VIII, aunque resulta bastante sugestiva en este sentido la escena representada en el pie de un trípode descubierto en Olimpia, en la que dos figuras tocadas con un casco luchan por la posesión de un trípode (figura 24). El enorme incremento de las ofrendas de trípodes en Olimpia durante el siglo VIII a.C. parece coincidir con la instauración de los Juegos Olímpicos, convertidos en acontecimiento de importancia primordial, pero todavía es dudosa la existencia de un certamen de primera fila asociado con el santuario de Istmia antes de comienzos del siglo VI a.C., e incluso en Olimpia da la impresión de que hay más trípodes que vencedores hubiera podido haber. La diversidad de los lugares en los que fueron fabricados los trípodes de Olimpia indica que la gente los traía consigo al santuario cuando acudía a los Juegos, y en esas circunstancias cabría esperar que los ofrendaran tanto los vencedores como los que no ganaban ninguna prueba. Más que considerarlos como una muestra de agradecimiento por una victoria atlética, deberíamos quizá ver trípodes y victorias como dos fenómenos paralelos, pues ambos habrían supuesto la ostentación de un determinado estatus.

La analogía de los desarrollos atestiguados en Olimpia e Istmia plantea algunas cuestiones en torno al paralelismo de la situación de uno y otro santuario. Por lo pronto parece que en principio ambos habían estado hasta el siglo VIII únicamente al servicio de la población local. Y en ningún caso da la impresión de que esa población estuviera políticamente definida: no hay por qué suponer que el santuario de Istmia fuera exclusivamente «corintio». En el siglo VIII a.C. ambos centros experimentan algunos cambios: en Olimpia esos cambios *amplían* enormemente la población al servicio de la cual se pone el santuario; en Istmia los cambios resultan más difíciles de interpretar, pues implican la construcción de una terraza que, al parecer, habría servido para la celebración de banquetes rituales, y también la introducción de nuevos exvotos característicos; además de los trípodes y las armas mencionados anteriormente, aparece una gran variedad de nuevas formas de copa y una variedad aún mayor de estatuillas de terracota. Podría parecer que Olimpia está más apartada que Istmia, pero su emplazamiento en la confluencia de dos grandes ríos, el Alfeo y el Cladeo, la sitúa en el cruce de dos vías de comunicación de grandísima importancia local. El santuario de Istmia está situado en el punto en el que el istmo se estrecha más, junto a la principal arteria que permite la entrada y la salida del Peloponeso por vía terrestre. Las ofrendas realizadas en cualquiera de los dos santuarios habrían atraído la atención no sólo de la población local, sino de toda la masa de viajeros que constantemente pasaban por allí, y habrían supuesto una ostentación del alto rango de los donantes ante toda aquella gente. En ambos casos, pues, el santuario constituía un lugar muy atractivo para cuantos quisieran hacer alarde de su riqueza y su prestigio ante la multitud a través de sus ofrendas. Los dos

TEXTO 9. *«Ilíada», 23.629-645. Néstor refiere sus proezas en los juegos fúnebres en honor de Amarinceo.*

Ojalá fuera joven y mi fuerza persistiera inconmovible,
como cuando los epeos enterraron al poderoso Amarinceo
en Buprasio y sus hijos propusieron premios en honor del rey.
Entonces ningún hombre pudo igualarse a mí ni de los epeos
ni de los propios pilios ni de los magnánimos etolios.
En el pugilato vencí a Clitomedes, hijo de Énope;
en la lucha a Anceo Pleuronio, que se enfrentó contra mí;
a Ificlo, a pesar de su valía, lo adelanté en la carrera;
y con la lanza sobrepasé a Fileo y a Polidoro.
Sólo con los caballos me superaron los dos Actoríones,
que gracias a su número pasaron delante, ávidos de victoria,
porque aún quedaban allí los mejores premios.
Eran gemelos: el uno era un auriga muy seguro,
sí, un auriga muy seguro, y el otro los azuzaba con la fusta.
Así era entonces; mas ahora sean los jóvenes los que afronten
esa clase de empresas. Es menester que yo a la luctuosa vejez
obedezca; pero antaño yo destacaba entre los héroes.

dan testimonio de la existencia en el seno de las distintas sociedades griegas de una serie de hombres deseosos de darse a conocer al resto del mundo, cosa que no habría sido posible en el santuario de Perakhora.

No debemos exagerar las analogías existentes entre Olimpia e Istmia. Aunque hay muchos rasgos comunes en la naturaleza de las ofrendas realizadas en uno y otro santuario, la cantidad y la calidad de los exvotos de Olimpia son notablemente superiores. Teniendo en cuenta que Istmia domina una ruta de comunicaciones más importante, la mayor riqueza de Olimpia requiere una explicación. Y dicha explicación seguramente deberíamos encontrarla en las fiestas celebradas en su santuario. Istmia era un lugar en el que el individuo podía hacer ostentación del estatus que tenía, pero Olimpia era un lugar en el que además ese estatus podía mejorarse, y encima de un modo particularmente visible.

Los Juegos Olímpicos

No hay por qué dudar de que los juegos constituyeran un rasgo propio de la vida de la Edad Oscura, pero los Juegos Olímpicos constituían una ocasión especial. Los juegos fúnebres están muy bien atestiguados en la *Ilíada*, donde además de los certámenes organizados por Aquiles durante los fune-

rales de Patroclo (*Ilíada*, 23.297-897), Néstor convoca otros en honor de cierto Amarinceo (texto 9; *Ilíada*, 23.629-645). Hesíodo dice que participó en los juegos fúnebres de Anfidamante en Calcis. Los juegos fúnebres son por definición acontecimientos que se producen de manera casual y no suponen excesiva notoriedad. Están además completamente en manos de la persona que los convoca: Aquiles es quien establece las reglas, quien decide los premios y quien arbitra las disputas en la competición celebrada en honor de Patroclo. El convocante de los juegos fúnebres mejora su estatus, lo mismo que los participantes. Los juegos de las fiestas religiosas son muy distintos: se celebran con regularidad y en fechas conocidas de antemano, y permiten la preparación de los competidores, que en Olimpia llegó incluso a ser obligatoria: los participantes debían jurar que habían estado entrenándose diez meses (Pausanias, 5.24.9) y, al menos durante la Antigüedad tardía, tenían que acudir al santuario y residir en él durante treinta días antes de la celebración del certamen. Las reglas eran decididas por un comité, y no por un solo individuo. Y en Olimpia, aunque no en todos los demás juegos, los premios eran sólo nominales. La victoria en Olimpia no podía achacarse a la ambición del premio, al favoritismo del organizador de los juegos, a la arbitrariedad de los jueces, ni a la casualidad de encontrarse en el momento justo en el sitio oportuno: las condiciones eran las mismas para todos, e incluso para poder competir era preciso invertir una cantidad importante de tiempo y de energía en la preparación.

Una tradición tardía afirmaba que los Juegos Olímpicos fueron instaurados por Hércules, pero que cayeron en desuso y fueron reinstaurados en 776 a.C. La afirmación de que Hércules fue el iniciador de los Juegos, así como la versión de Pausanias, autor del siglo II d.C., según el cual las pruebas añadidas al certamen a partir de 776 a.C. se incluyeron en él cuando fueron «recordadas», probablemente respondan a un intento de aumentar el prestigio de los juegos, y no a una memoria popular «real». Durante la Antigüedad tardía, los Juegos Olímpicos del año 776 a.C. se habían convertido en la fecha que daba inicio a la historia de Grecia propiamente dicha (texto 10). Aunque la datación de los hechos históricos según las Olimpiadas no comenzó en realidad hasta el siglo IV a.C., la adopción de las victorias olímpicas como hechos de importancia universal revela el elevado estatus que seguían confiriendo las proezas realizadas en Olimpia. Ese estatus se pone también de relieve en la tradición de que, al recibir a los vencedores que regresaban a su ciudad, sus conciudadanos les invitaran a derribar parte de la muralla en la idea de que una ciudad que contase con semejantes varones no tenía necesidad de murallas (Plutarco, *Quaestiones conviviales*, 2.5.2), y en una larga serie de anécdotas acerca del poder de los vencedores para bien o incluso para mal: Pausanias (7.17.13-14) cuenta que Ebotas de Dime maldijo a los aqueos por no haberle honrado debidamente tras su victoria en Olimpia, hasta el punto de que ningún otro aqueo volvió a vencer en las Olimpiadas hasta que no fue ofrendada al santuario una estatua de Ebotas (véase *infra*, p. 362 y texto 48).

TEXTO 10. *Edición de san Jerónimo de la cronología de Eusebio (finales del siglo IV) a propósito del año 776 a.C.*

Primera Olimpíada: Desde la toma de Troya hasta la Primera Olimpíada transcurrieron 405 años. La Primera Olimpíada tuvo lugar al segundo año de ocupar Esquilo el cargo de juez entre los atenienses y Corebo de Élide obtuvo la victoria ... Ífito, hijo de Praxonidas o de Hemón estableció la Primera Olimpíada. Desde esta fecha se cree que la historia de Grecia es fidedigna por lo que respecta a la cronología. Pues hasta entonces, como puede comprobarse, se han transmitido las opiniones más diversas.

Es probable que en el siglo VIII a.C. los Juegos Olímpicos tuvieran una reglamentación menos elaborada que en épocas posteriores, y que el prestigio de la victoria alcanzada en ellos fuera menor: cierta tradición afirmaba que el primer vencedor, Corebo, no sólo había sido un simple eleo, sino incluso un cocinero. Pero para justificar el número y la calidad cada vez mayor de las ofrendas realizadas en el santuario de Olimpia durante el siglo VIII a.C. parece que debemos apelar al desarrollo de los Juegos Olímpicos. Tanto las ofrendas como los propios juegos exigen la existencia de hombres ricos deseosos de competir entre sí fuera de su comunidad, individuos ansiosos de pertenecer a un mundo griego en sentido lato y de destacar en él. La tradición de las crónicas cristianas, que recoge el año 776 a.C. como punto de partida de la historia de Grecia (véase *supra*, p. 10), establece indudablemente una línea divisoria demasiado marcada entre historia y prehistoria, pero el desarrollo de las Olimpiadas supone desde luego un acontecimiento significativo que de ningún modo puede ser puesto en duda.

Culto y autodefinición

Pues bien, volviendo a las cuestiones planteadas anteriormente, daría la impresión de que existe tanta diversidad entre los santuarios por cuanto cada uno hacía cosas distintas y desempeñaba funciones distintas dentro de su propia comunidad o en el conjunto del mundo griego. Pero el incremento de las inversiones en el ámbito de lo divino constituye un fenómeno difuso por cuanto todas esas diferencias tienen algo en común, a saber, el mayor interés por la definición y la propaganda de los papeles de cada uno. Tanto si se trataba de una elite local que aprovechaba las ventajas publicitarias de una ruta muy concurrida para hacer ostentación de sí misma, como sucedía en Istmia, de una elite peloponesia preocupada por alcanzar y demostrar el propio estatus ante los ojos de los demás, como en el santuario de Olimpia, o de una

elite de mujeres corintias que utilizaban la situación geográfica del santuario de Hera en Perakhora, cuya importancia fue aumentando gracias al desarrollo de unas navegaciones cada vez más regulares, para hacer notar su posición dentro de la sociedad, el número y la variedad cada vez mayor de las ofrendas de todos estos santuarios reflejan un incremento del interés por desarrollar y poner de manifiesto los diversos tipos de estatus y las diferencias existentes entre cada uno de ellos.

Hace ya tiempo que viene comentándose que en algunas comunidades se observa una estrecha correlación entre la disminución de los ajuares fúnebres, sobre todo por lo que se refiere a la costumbre de depositar armas en las tumbas, y el incremento de las ofrendas en los santuarios. Anteriormente, al analizar el testimonio de los enterramientos de Atenas (pp. 106-111), aducía que tal vez estuviéramos ante la presión sufrida por la elite para adaptarse a los demás en el modo que tenían de conmemorar una experiencia compartida por todos. Esa presión quizá explique también el hecho de que el arte de la cerámica no aproveche las posibilidades de las escenas individualistas que explotaban los artesanos del metal, y de que desaparezca la costumbre de depositar en las tumbas ricos ajuares. Carecemos de materiales bien datados procedentes de santuarios atenienses que nos permitan distinguir exactamente en qué momento del siglo VIII a.C. aumenta la cantidad de ofrendas (aunque el santuario del Himeto demuestra que el Ática no constituye una excepción a la regla), pero en Corinto el traslado de los enterramientos fuera de las áreas habitadas, que constituye otra forma de controlar los alardes elitistas a la hora de la muerte, se produce en torno al 750 a.C., y poco después puede detectarse también en Istmia la introducción de novedades en el terreno de las ofrendas. La hipótesis de que el afán de ostentación de las elites deje de centrarse en los cementerios para hacerlo en los santuarios resulta atractiva, pero podríamos pensar que se trata de la teoría del palo y la zanahoria o, si se prefiere, de la zanahoria y el palo: los santuarios proporcionaban la ocasión para hacer alarde del propio estatus en vida, y no sólo para demostrar el estatus de la familia en el momento de la muerte de uno de sus miembros; daban ocasión también a depositar la riqueza de un modo que permitía hacerla visible durante bastante tiempo, y no sólo durante el momento del entierro. Y lo que es más importante todavía, un alarde de riqueza en el enterramiento suponía un alarde ante una sociedad local concreta, mientras que un alarde de riqueza en determinados santuarios, cuando no en todos, equivalía a un alarde ante la totalidad del mundo griego.

Fijarse en las ofrendas significa fijarse en determinados individuos, pero la actividad cultual no era una actividad individual, sino colectiva. No era el individuo, sino todo un colectivo el que consumía la carne de los sacrificios; no era un individuo, sino todo un colectivo el que disfrutaba de las instalaciones necesarias para la celebración de banquetes rituales desarrolladas en fecha temprana en Istmia y Perakhora; y probablemente no fuera un individuo, sino todo un colectivo el responsable de que la divinidad tuviera un templo en el que albergarse. El santuario de Perakhora no se desarrolló por lo

TEXTO 11. *«Odisea», 6.2-10. Nausítoo traslada de país a los feacios y funda una nueva ciudad.*

Y Atena entretanto
dirigióse a la tierra y ciudad de las gentes feacias.
Habitaban primero estos hombres la vasta Hiperea,
inmediata al país de los fieros ciclopes, que, siendo
superiores en fuerza, causábanles grandes estragos.
Emigrantes de allí, los condujo el divino Nausítoo
a las tierras de Esqueria, alejadas del mundo afanoso;
él murallas trazó a la ciudad, construyó las viviendas,
a los dioses alzó santuarios, partió las labranzas.

que hiciera un hombre o una mujer, sino porque toda la sociedad sintió la necesidad de expresar ciertos aspectos de su identidad instituyendo una actividad cultual en un nuevo emplazamiento significativo. Es porque se trata de un elemento más de la fundación de un nuevo asentamiento para los feacios en Esqueria por lo que se dice que Nausítoo construyó templos para los dioses (*Odisea*, 6.10; texto 11). La sociedad da lugar a la realización de inversiones en los santuarios y queda reflejada en ellas, y este hecho confiere a los desarrollos religiosos una importancia política. Si el pueblo actúa conjuntamente a la hora del culto, ¿qué implicaciones tiene este hecho sobre el modo en que está ordenado el resto de su vida? Si los miembros de la elite se ven coartados en sus alardes funerarios, ¿quién es quien los coarta? Si utilizan los santuarios como lugares de autopropaganda, ¿qué es lo que pretenden lograr con esa propaganda, a los ojos de quién, y con el apoyo de quién? Si los santuarios del siglo VIII a.C. reflejan la diferenciación de los papeles, esa diferenciación debe producirse en un contexto que obligatoriamente debe ser el de una sociedad. Y si el santuario es un lugar en el que se ven reflejados esos papeles, debe ser en la sociedad donde sean funcionales esos papeles diferenciados.

La participación de la colectividad en las actividades cultuales de los santuarios adquiere una nueva dimensión y también una nueva significación cuando esas actividades tienen lugar en la distancia. Para quienes forman parte de un poblado venerar conjuntamente a los dioses dentro del poblado constituye un reflejo de los lazos colectivos que los unen, pero no tiene por qué significar mucho más. Invertir en un santuario situado lejos de su población exige de la gente el reconocimiento de que ese santuario le pertenece en cierto sentido. Semejante acto de apropiación puede darse en una serie de circunstancias muy diversas: la gente puede pensar que el santuario le pertenece porque pertenece a todos, y ya hemos comentado anteriormente que hay buenas razones para creer que el santuario de Istmia probablemente se

pareciera mucho al que ya existía allí en la Edad Oscura. Pero cuanto mayor sea la inversión realizada en un santuario, menos probable es que se haya llevado a cabo con un fundamento tan fortuito. La importancia de los desarrollos del siglo VIII a.C. radica en parte en el hecho de que algunos de los santuarios alejados de los centros de población se hicieron con templos que no pudieron ser construidos de manera fortuita por el personal que pasaba casualmente por allí a base de añadir un ladrillo de adobe tras otro. La erección del templo de Perakhora o la del Heraion de Samos seguramente indican la apropiación, aunque no sea con carácter exclusivo, del santuario por parte de una sociedad lo bastante bien cohesionada como para poder financiar, coordinar y calcular el mantenimiento de unos proyectos colectivos, y mediante esa apropiación se afirma la identidad de esa sociedad vinculada al territorio dentro del cual se encuentra el santuario. El Heraion de Samos constituye la afirmación de los residentes en la población correspondiente a la moderna Pythagorio frente a toda la planicie litoral que se extiende al oeste del santuario, justo a sus espaldas (figura 25); en Perakhora se trata de la reivindicación de un territorio que incluye la zona situada al norte de la moderna Loutraki (véase *supra*, figura 23).

No siempre es fácil juzgar cuándo la inversión en un determinado santuario es tan grande que significa una especie de apropiación de dicho santuario por parte de una comunidad, pero quizá cabría pensar que la construcción de un templo probablemente no se produciría sin esa apropiación. Si se introdujeron los templos con el fin de albergar las imágenes de culto, deberíamos preguntarnos si fueron esos desarrollos religiosos los que estimularon la cristalización de una sociedad, y si la posibilidad de realizar inversiones colectivas mayores en el ámbito cultual permitió un desarrollo religioso que, según los testimonios provenientes de Creta, probablemente era ya concebible desde hacía mucho tiempo. El hecho de que el aumento de las inversiones no siempre se manifieste en forma de construcciones templarias es lo que debilita la teoría de que la iniciativa tuviera fundamentalmente un carácter religioso.

Cultos funerarios

Existe otra forma de actividad religiosa que revela un enorme crecimiento a lo largo del siglo VIII a.C., a saber, el culto funerario. Las antiguas tumbas, por lo general los *thóloi* o tumbas de cámara micénicas, se convirtieron en lugares en los que se depositaban ofrendas rituales. Los signos más antiguos y hasta cierto punto inciertos de culto en los enterramientos proceden de un puñado de yacimientos dispersos de los siglos X y IX a.C., pero a partir del VIII, y sobre todo de 750-700 a.C., tenemos noticia de unos cuarenta ejemplos. Las tumbas en cuestión son varias, y su distribución a lo largo de la Grecia propiamente dicha es desigual (no existen ejemplos en Creta, el noroeste del Peloponeso, o Tesalia). Algunas de las ofrendas eran perecederas y no

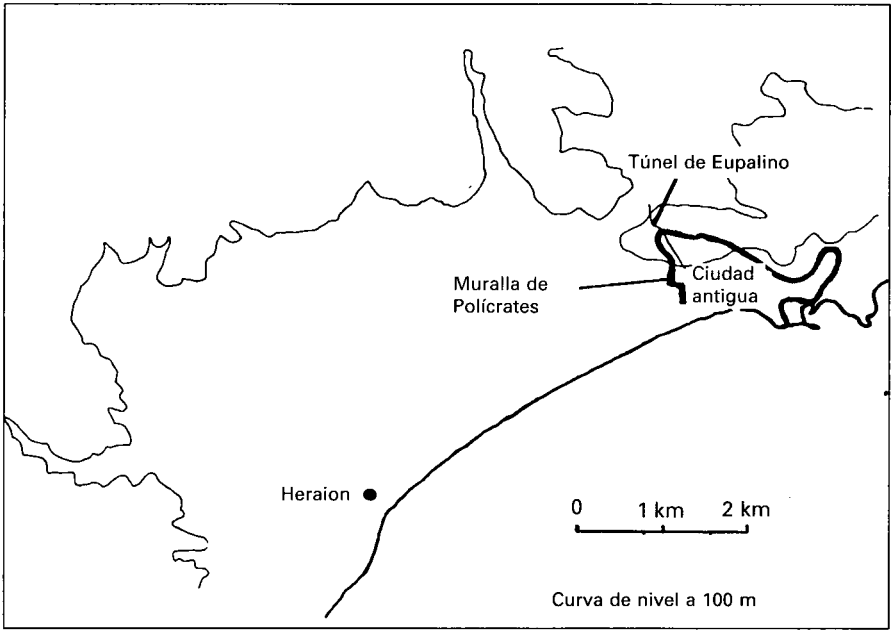


FIGURA 25. La ciudad de Samos y el Heraion.

está claro si los ocupantes de las tumbas en cuestión eran considerados casos especiales o no; otras perduraron durante siglos y el depósito de objetos dedicados sugiere que el difunto poseía algún rasgo particular y se pensaba que tenía poderes especiales. Evidentemente existían cultos de héroes en otros lugares además de las tumbas (como en el caso de Helena y Menelao en el emplazamiento mismo del palacio de la Edad del Bronce denominado Menelaon, cerca de Esparta), y desde época clásica sabemos que algunos de los ocupantes de las viejas tumbas eran considerados «héroes», aunque se ha abierto un animado debate sobre si durante el período geométrico los héroes se asociaban o no con las tumbas antiguas. Si los personajes allí venerados eran considerados realmente héroes, este hecho vendría a respaldar la teoría de que el culto en las tumbas se vio estimulado por los poemas homéricos, pero la incertidumbre en torno al conocimiento de la tradición épica en la Grecia propiamente dicha durante el siglo VIII y la ausencia de cultos funerarios o heroicos en Jonia, donde es indudable que la tradición épica estaba más viva, hace que la hipótesis de la influencia homérica resulte bastante inverosímil.

El culto en las tumbas es un tipo de culto que permite establecer contactos con un poder del pasado y con un lugar especial. El establecimiento de vínculos con el pasado constituye una posible estrategia de legitimación, que veremos emplear posteriormente a los espartanos a una escala aún mayor (cf.

p. 340). La compleja situación étnica existente en la Argólide, donde había una serie de comunidades independientes en continua rivalidad desde el siglo VIII a.C., cuando Argos conquistó Asine, hasta el siglo V, cuando esta misma ciudad conquistó finalmente Micenas, permite postular que la reafirmación de los vínculos con el pasado resultara estratégicamente importante en esta zona. Y lo mismo cabría decir de Mesenia, donde la amenaza de la conquista espartana quizá se adelantara a la conquista propiamente dicha. Por lo que sabemos en general, da la impresión de que este fenómeno no fue tan importante en el Ática, donde existen escasos signos de diferencias étnicas o de luchas entre grupos distintos que quisieran hacer propaganda de los diversos mitos genealógicos. Puede que en el Ática los vínculos con un determinado lugar fueran más significativos: si el siglo VIII a.C. es testigo de la incorporación cada vez más frecuente de los santuarios situados fuera de la población principal, convirtiéndolos en un elemento más de la vida de la comunidad, es verosímil que los habitantes de una determinada localidad, o que determinados grupos de una localidad específica, desearan expresar los lazos especiales que tenían con un pasado visible al que podían considerar exclusivamente propio. Dada la naturaleza de las ofrendas, parece probable que en el Ática algunos de los cultos existentes en las tumbas pasaran a formar parte del ciclo regular de la actividad cultual del conjunto de la población local (como ocurrió en Tórico), mientras que otros recibían la atención exclusiva de ciertos grupúsculos elitistas (como ocurría en el *thólos* de Menidi).

El mundo exterior

El número cada vez mayor de asentamientos, el incremento de la clientela visible en santuarios como el de Olimpia, o la presencia de ofrendas exóticas en muchos santuarios son fenómenos que indican la mayor movilidad de los griegos durante el siglo VIII a.C., y aluden a la existencia de unos contactos mucho más variados. Es más, los cambios perceptibles en los ajuares funerarios y el desarrollo de los santuarios sugieren que algunos individuos y determinados grupos de ciertas sociedades rivalizaban entre sí como no sabemos que lo hubieran hecho durante la Edad Oscura, y que la organización social y el estatus personal se habían puesto en tela de juicio. En las secciones sucesivas examinaremos hasta qué punto estaban relacionadas la vulnerabilidad interna y la movilidad externa.

Griegos y fenicios en Oriente y en Occidente

Antes de que acabara el siglo IX a.C. existen indicios de la presencia fenicia en Creta y en el Egeo, así como de la llegada de productos griegos al Oriente Próximo. A la colonia fenicia de Citio, en Chipre, fundada hacia 820 a.C., se sumaron durante el siglo VIII otros asentamientos en esta mis-

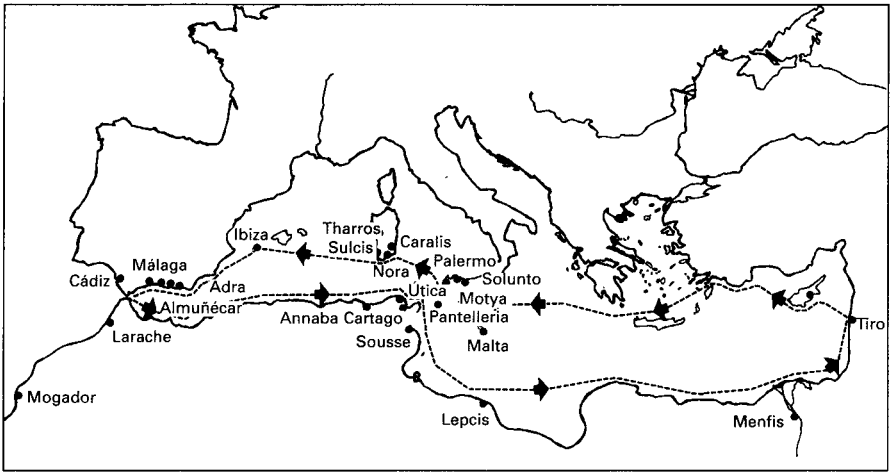


FIGURA 26. Colonias fenicias y rutas de navegación por el Mediterráneo.

ma isla. A finales del siglo VIII griegos y fenicios, y con ellos sus productos, se movían por todo el Mediterráneo al este de Córcega y Cerdeña, y los fenicios habían llegado incluso al Mediterráneo occidental. Precisamente es durante el siglo VIII cuando la gran expansión fenicia por el Mediterráneo occidental comienza a hacerse visible en el terreno de la arqueología (figura 26) con los indicios de asentamientos a principio de siglo en Málaga, Almuñécar y Adra, en España, y a mediados o finales de esta misma centuria en Útica (Norte de África), en Motya (Sicilia), en Sulcis y Tharros (Cerdeña), y en la isla de Malta. Una cratera ática del período geométrico medio II descubierta en Huelva probablemente llegó hasta allí a través de los fenicios, pero también es en el siglo VIII a.C. cuando comienzan a establecerse a gran escala las primeras colonias griegas en la península itálica y en Sicilia, en primer lugar con la fundación de Pitecusa, en la isla de Ischia, frente al golfo de Nápoles, poco antes de 750 a.C., y posteriormente con el establecimiento de una serie de colonias en la parte oriental de Sicilia y otras cuantas más diseminadas a lo largo de la punta y el tacón de la península itálica hasta la altura de Campania.

Independientemente de quién introdujera por primera vez la cerámica griega en Levante, no cabe prácticamente duda de que los griegos se convirtieron en visitantes asiduos de, cuando menos, algunos asentamientos costeros del Mediterráneo oriental durante el siglo VIII a.C. Una de las mejores pruebas de este hecho nos la proporciona la distribución de un tipo de artefacto muy concreto procedente del Oriente Próximo, los denominados «sellos del Tañedor de Lira» (figura 27), originarios casi con toda seguridad del norte de Siria, pero atestiguados abundantemente por todo el Mediterráneo entre los años 740-720 a.C. Se han encontrado estos sellos precisamente en el

FIGURA 27. Sello del tipo escarabeo excepcionalmente grande procedente de Francavilla Marittima (*a* y *b*) y otros ejemplares más típicos del tipo «Tañedor de Lira» procedentes de Pitecusa (*c* y *d*).

norte de Siria y en varios puntos de la costa levantina, pero luego su presencia se halla restringida a las zonas en las que estuvieron presentes los griegos o en otras, como Etruria, con las que sabemos que éstos mantuvieron contactos durante el tercer cuarto del siglo VIII a.C. No existen en las colonias fenicias ni en las zonas de contacto que éstas tenían en el Mediterráneo occidental (figura 28), pero aparecen, en cambio, en las mismas zonas y en los mismos yacimientos que los *skýphoi* y platos euboicos de semicírculos pendientes (figura 29). La explicación más sencilla sería que los sellos del Tañedor de Lira habrían llamado la atención de los griegos que mantenían con-

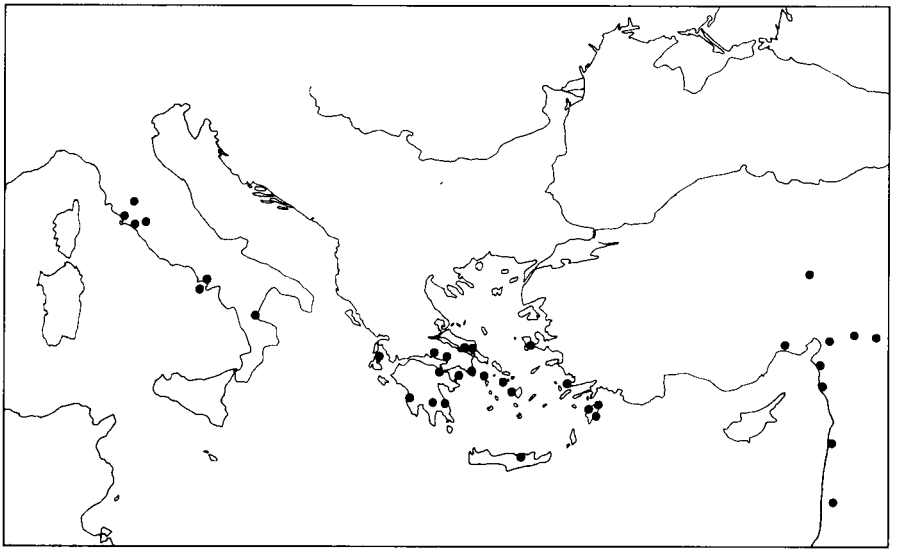


FIGURA 28. Distribución de los sellos del «Tañedor de Lira».

tactos con el norte de Siria y que habrían sido los griegos los encargados de repartirlos por otros sitios.

El alfabeto

El préstamo más importante que recibieron los griegos de sus vecinos de Oriente fue el alfabeto. Están atestiguados en Grecia objetos provistos de inscripciones fenicias sobre su superficie al menos desde comienzos del siglo IX a.C., pero la adaptación y la adopción del alfabeto fenicio parecen exigir la convivencia de griegos y fenicios en el ámbito del Mediterráneo oriental, ya fuera en Levante o en Chipre. Por lo que podemos apreciar a partir de los restos conservados, la Grecia continental perdió completamente el conocimiento de la escritura tras la caída de los palacios micénicos, que habían utilizado un sistema de escritura limitado fundamentalmente a la confección de inventarios. Posteriormente hacia finales del siglo VIII a.C. empiezan a aparecer fragmentos de inscripciones en lo que podemos afirmar que es a todas luces un alfabeto griego grabadas en los vasos de cerámica. Es evidente que el alfabeto, o mejor dicho los alfabetos griegos, pues las primeras inscripciones muestran la existencia de notables diferencias locales en la forma de las letras, tomaron sus signos del alfabeto semítico utilizado por los fenicios, y los nombres de las letras derivan de los que éstas tenían en fenicio. En la Creta del siglo VI había un funcionario encargado de las tareas de escribano que se llamaba *poinikástas*; los griegos denominaban a su alfabeto *phoinikeîa grám-*

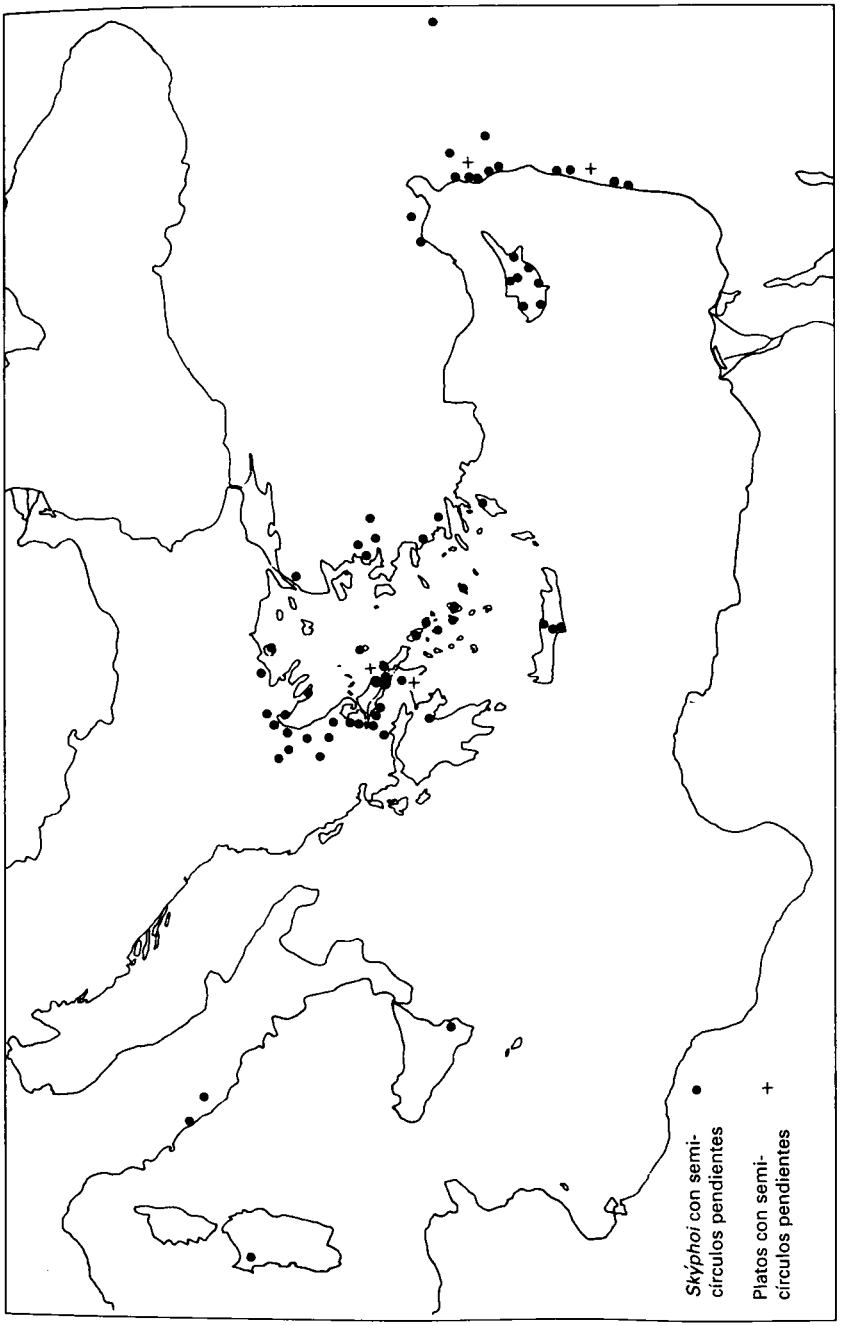


FIGURA 29. Distribución de los *skýphoi* y platos euboicos con semicírculos pendientes.

mata —término que puede querer decir «letras pintadas de rojo» o bien «letras fenicias»—, y Heródoto (5.58-61) deducía de este hecho el origen fenicio de la escritura, aunque otros explicaban el nombre apelando a su invención por parte de Fénix, el tutor de Aquiles, o por Fenice, hija de Acteón, o al empleo de hojas de *phoînix* —«palmera»— para escribir. Estas últimas interpretaciones tienen todo el aspecto de ser un intento consciente por parte de los griegos de distanciarse de todo lo que sonase a Oriente.

Curiosamente —y este detalle es en realidad de lo más importante—, el alfabeto griego funciona de un modo distinto del fenicio: mientras que los fenicios utilizaban las letras para representar las consonantes, y normalmente no las vocales, los alfabetos griegos indicaron siempre, desde los primeros momentos, tanto consonantes como vocales. Podemos afirmarlo así de todos los primitivos alfabetos griegos, pese a las notables diferencias existentes en el número y la forma de las letras empleadas, así como en el valor que éstas tenían (figura 30). No está del todo claro si esta innovación se debió sencillamente a que el griego no puede escribirse sin vocales —los cambios vocálicos resultan determinantes a la hora de señalar el funcionamiento de la gramática griega, cosa que no ocurre en fenicio—, o a que hubo un solo «inventor» del alfabeto griego, o cuando menos un momento determinado en el que se habría producido esa «invención». La representación de los sonidos vocálicos hace del alfabeto griego un instrumento bastante más flexible y fácil de utilizar que el semítico, pues elimina muchas posibles ambigüedades, y permite la pronunciación segura de los sonidos consonánticos incluso por parte de un lector que todavía no puede entender del todo lo que está leyendo. Sin embargo, en el alfabeto griego no existe todavía ni mucho menos una identidad entre signo y sonido: por ejemplo, las primeras inscripciones utilizan el mismo signo para la «e» breve y para la «e» larga, o para la «o» breve y la «o» larga. Y esta limitación resulta muy importante para la cuestión del motivo de la invención del alfabeto.

La escritura permite la comunicación entre los individuos que se hallan separados por el espacio o por el tiempo. Posee ventajas evidentes para el registro de inventarios y para señalar los derechos de un propietario ausente, y también facilita enormemente la comunicación con las potencias invisibles, ya sean los dioses olímpicos o los poderes invocados en las maldiciones grabadas en tablillas. Las primeras inscripciones conservadas no contienen registros propiamente dichos: se trata de diversos nombres e inscripciones de propiedad (la que se considera primera inscripción conocida, encontrada en una jarra descubierta en la necrópolis de Osteria dell'Osa, en el Lacio, que dataría de mediados de la primera mitad del siglo VIII a.C., quizá señale el nombre de su propietario, si es que se trata de una inscripción griega), de afirmaciones de autoría de una obra o de una inscripción y, a partir del año 700 a.C. o poco después, de ofrendas y maldiciones. Sorprendente resulta el elevado número de inscripciones que contienen alfabetos o mensajes del tipo «X lo escribió» en vasos ofrendados a los dioses; este hecho demostraría que la escritura se consideraba poderosa en sí misma. Una elevada proporción de

	Semítico N.	Ática	Eubea	Beocia	Tesalia	Fócide	Lócrides y colonias	Egina, Cidonia	Corinto, Corcira	Mégara, Bizancio	Sición	Fliunte, Cleonas, Tirinte	Argos, Micenas	Argólide oriental	Laconia, Mesenia, Tarento	Arcadia
Alfa																
Beta																
Gamma																
Delta																
Épsilon																
Vau																
Zeta																
Eta																
Heta																
Teta																
Iota																
Kappa																
Lambda																
My																
Ny																
Xi																
Omicron																
Pi																
San																
Qoppa																
Rho																
Sigma																
Tau																
Upsilon																
Fi																
Ji																
Psi																
Omega																
Punto																

FIGURA 30. Primitivos alfabetos griegos.

Élide	Acaya y colonias	Etolia, Epiro	Ítaca, Cefalenia	Colonias euboicas occ.	Siracusa y colonias	Mégara Hiblea, Selinunte	Naxos, Amorgos	Paros, Tasos	Delos, Ceos, Siros	Creta	Tera, Cirene	Melos, Sicinos, Anafe	Dodecápolis jonia y colonias	Rodas, Gela, Acragante	Cnido	Eólide
A	A,A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
B	B			B	B	M	C	C	C	B,P	B	M	B	B		
C	I,C	C	C	ΓC	Λ,C	C	Λ,Γ	Λ	Λ	Λ	ΛC	Λ7	Γ	ΓC	ΓC	Γ
D	D	D,Δ	D	Δ,D	D	D,Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ,D	Δ	DΔ
E	E	E,B	E	E	E	E	E	E	H,E	E	E	E	E	E	E	E
FF	FF	F	F	FC	FF	F	F[C]	—	—	F,C	—	—	—	—	—	F
I	I	I		I				I		I			I	I		
—	—	—	—	—	—	—	} B	} B	E,B	B,B	} B	} H	B	} B	O	B
B	H	H	B	B	B	B			B	—			—		H	—
⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕
I	S	{S,I	{S,I	I	I	I	I	I	I	S	S	S	I	I	I	I
K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K
Λ	Γ	Λ	L,Λ	L	Γ	Γ	Γ	ΛΓ	Λ	L,ΛΓ	Λ	Λ	Γ	Γ	Γ	Λ
M	M	M	M	M,M	M	M	M	M	M	M,I	M	M	M	M	M	M
N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N
X	X	X	YM	[H]	H?	H	O S	X{	H	KM,H	H KM	H KM	H H	X{,X	X	
O	O	O	O	O	O	O	O	Ω	O	O	O	C,O	O	O	C	O
Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	ΓC	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ
—	M	M	M	[M]	—	—	—	—	—	M	M	M	—	—	—	—
Q	Q		Q	Q	Q	Q	Q	Q	Q	Q	Q	Q	Q	Q	-?	
PR	PR	PR	PR	PR	PR	PR	P	PR	P	P	PR	P	P,D	P	P	P
S	—	—	—	S	{	{	S	{	{	—	—	—	{,S	{,S	{,S	{,S
T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T
Y	V	V	YV	Y	Y	Y	Y	Y	Y	Y	Y	V	V	Y	Y	V
Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ?	ΓB	ΓH	Φ	Φ	Φ	Φ
Ψ↓	Ψ↓	Ψ↓	Ψ	Ψ↓	X,Ψ	X	X	X	X	S?	KB	KH,S	X	Ψ↓	X	X
ΦS	Ψ?			ΦS	Ψ	Ψ	ΓS			ΓM	ΓM	ΓM	Ψ↓			Ψ
—	—	—	—	—	—	—		O	Ω	—	-?	O	Ω	—	O	-?
:,:	·	:	:	:,:	:,:	:,:	:	:	:	I,X	I		:,:		:	:,:

estos primeros *graffiti* tienen un carácter métrico y eminentemente frívolo: una jarra ateniense del período tardogeométrico afirma en hexámetros que es un premio «[para aquel] que entre los bailarines baile más ardientemente» (y véase *infra*, pp. 143-145, a propósito de la «copa de Néstor»). De la isla de Tera provienen una serie de inscripciones primitivas, algunas de las cuales están en verso, en las que determinados varones declaran su admiración por otros varones o recuerdan los actos sexuales realizados con ellos. La frecuencia de las inscripciones en verso entre las que son más extensas ha llevado a concluir que el alfabeto griego fue inventado y adoptó la forma que adoptó con el objeto de fijar por escrito los versos, y quizá más concretamente la poesía épica. Pero el hecho de que los primeros alfabetos no simbolicen la cantidad de las vocales, cuando precisamente es este el factor que determina esencialmente la métrica griega, resta sin duda mucho peso a esta teoría tan romántica, por lo demás sumamente atractiva. Es evidente que la escritura empezó a utilizarse muy pronto con fines muy diversos en las distintas ciudades griegas y da la impresión de que, fuera lo que fuese lo que tuviera *in mente* el «inventor» del alfabeto griego, sus contemporáneos vieron que este nuevo sistema de comunicación les abría una gran variedad de oportunidades.

Si no podemos afirmar *para qué* fue inventada la escritura, tampoco resulta fácil decir cuáles fueron las repercusiones que tuvo. En otro tiempo estuvo de moda ver en ella la madre de la racionalidad, y afirmar que las letras proporcionaron a los hombres nuevas maneras de organizarse, que habrían dado lugar al nacimiento del estado, o nuevos modos de pensar, que habrían dado lugar al nacimiento de la filosofía. La escritura quizá influyera en el ordenamiento y clasificación de las actividades humanas y de los objetos relacionados con ellas, contribuyendo de paso a hacerlos más patentes, pero está perfectamente atestiguado que también las culturas «iletradas» son capaces de ordenar y clasificar, sin para ello tener necesidad de la escritura. La gran variedad de usos que tiene la escritura en las distintas sociedades sugiere de un modo inequívoco que las implicaciones de este arte tienen definitivamente mucho que ver con los hábitos y creencias ya existentes en la sociedad que lo adopta. La escritura ocupó durante siglos un lugar marginal en la organización de las ciudades griegas y en la vida de los individuos, siendo la comunicación oral la que resultaba esencial tanto en la esfera pública como en la privada; buena parte de los materiales escritos tenían una función simbólica, y no estaban ahí para ser leídos. El empleo de la escritura supone desde luego una completa transformación de *nuestro* conocimiento de los griegos, pero deberíamos tener mucha cautela y no deducir precipitadamente que supuso también una transformación completa de los griegos. Ser iletrado en una sociedad occidental moderna significa estar políticamente discapacitado, pero en la Grecia arcaica los contextos en los que la escritura resultaba funcionalmente práctica para desempeñar cualquier papel político fueron muy escasos, aunque en determinados círculos la presión social resultara determinante.

Al Mina

Parece lo más probable que los griegos adquirieran el alfabeto a raíz de su convivencia con los fenicios, pero la cuestión de si los griegos llegaron o no a establecer una *colonia* en el Mediterráneo oriental es muy controvertida. La discusión se centra en la naturaleza y la importancia del yacimiento de Al Mina, en la desembocadura del Orontes, excavado durante los años treinta del presente siglo (véase *supra*, p. 65). ¿Era este lugar un mero puerto comercial, un punto conveniente para depositar los productos griegos que los fenicios traían del Egeo, o por el contrario se trataba de una colonia griega, de una base en la que los helenos adquirían los productos originarios del Oriente Próximo? Lo cierto es que no era el único sitio de Levante al que llegaba la cerámica griega: se sabe de la existencia de vasos griegos del siglo VIII a.C. en numerosos puntos de la costa levantina, entre ellos Tiro (donde incluso están atestiguados fragmentos de vasos griegos del siglo X a.C.), y también en numerosas ciudades importantes del interior, sin que prácticamente haya motivos para creer que en ninguna de ellas residieran griegos. La única población costera que recibió nombre griego no fue Al Mina, sino Ras-el-Bassit, situada un poco más al sur, a la que se denominó Posideon. La cantidad de cerámica griega existente en Al Mina en el siglo VIII a.C. supera, sin embargo, significativamente a la descubierta en cualquier otro yacimiento del Oriente Próximo, tanto en términos absolutos como en términos de fragmentos encontrados por cada metro cúbico excavado. Ello no implica que debamos pensar que Al Mina era una colonia griega: parece que la cantidad de cerámica de origen no griego (local o chipriota) descubierta en Al Mina es tan grande como la de cerámica de origen griego, y la semejanza de los conjuntos viene a reforzar la teoría de que Al Mina mantenía una relación particularmente estrecha con la población de Tell Tainat, a unos 50 km de distancia, fundada también en el siglo IX a.C., a la que probablemente sirviera de puerto. Ahora bien, a la luz sobre todo de la distribución de ciertos objetos originarios del norte de Siria, como los sellos del Tañedor de Lira, fenómeno tan específicamente vinculado con el mundo griego, da la impresión de que Al Mina no era un puerto como los demás en el que los fenicios se deshacían de los productos griegos.

Pero si efectivamente los griegos establecieron una «relación especial» con Al Mina, ¿por qué lo hicieron? ¿Qué era lo que intercambiaban? Tenemos algunos testimonios de que los productos griegos funcionaban en el Oriente Próximo como productos exóticos, más o menos como ocurría en Grecia con los productos fenicios o en general originarios del Oriente Próximo: la cerámica griega se encuentra limitada en buena parte a las poblaciones importantes, y las formas descubiertas corresponden sobre todo a vasos de beber, a objetos de los que se podía hacer ostentación en compañía, más que a artículos de uso doméstico. Pero tan improbable es que los griegos acudieran hasta allí llevando sólo cerámica como que se fueran sin más carga-

mento que los sellos del Tañedor de Lira. Quizá esos artículos constituyeran regalos atractivos que facilitaran otro tipo de intercambios, pero difícilmente podríamos pensar que fueran el objeto fundamental de ese comercio. Y tampoco la innegable demanda periódica de productos agrícolas de todo tipo habría podido fomentar el mantenimiento de ese vínculo especial. Desde luego no deberíamos menospreciar la importancia de ciertos productos perecederos como las telas (finas), pero, pese a la falta de testimonios arqueológicos directos, el producto que con mayor probabilidad primaba en el comercio eran los metales.

El comercio de metales

La existencia de una amplia red comercial destinada a asegurar el aprovisionamiento de metales podría remontarse a la Edad del Bronce. Parece que ya a mediados de esta época los asirios establecieron en Anatolia colonias a través de las cuales compraban plata a cambio de estaño. Podemos juzgar el nivel alcanzado por el comercio de metales a finales de la Edad del Bronce por el desarrollo de los lingotes de cobre de aproximadamente 30 kg de peso, llamados por su forma de «piel de buey» (*oxhide*), que se encuentran desde Cerdeña hasta Babilonia, y por el hecho de que se han recuperado cerca de 200 de esos lingotes, esto es, unas seis toneladas de cobre, en la nave naufragada en Ulu Burun, frente a la costa meridional de Turquía. Por el análisis de los isótopos de plomo sabemos que los lingotes de «piel de buey» eran comercializados entre Chipre y Cerdeña durante el período chipriota reciente III (1200-1050 a.C.), y que algunos broncistas chipriotas se establecieron en Cerdeña. Esta última isla poseía muy poco cobre y muy poco estaño, pero era extraordinariamente rica en plomo y hierro, y probablemente fuera el señuelo del hierro lo que motivara la llegada a Cerdeña de los lingotes chipriotas.

La aparición en el Oriente Próximo del hierro a partir del siglo XII (véase *supra*, pp. 42-43) y el colapso político producido en esta misma zona, que trajo consigo la interrupción de las actividades comerciales interregionales durante el siglo XI a.C., modificaron sin duda alguna el modelo de aprovisionamiento y de demanda de metales, pero difícilmente habrían supuesto un decremento de su importancia, pues aunque el hierro es más abundante que el estaño, no se encuentra en todas partes, y especialmente aparece como producto secundario en las menas de cobre en la que podemos considerar la cuna de la Edad del Hierro, Chipre, isla extraordinariamente rica en cobre (véase *supra*, p. 42). Hierro y plomo eran los productos transportados en la nave naufragada en el siglo VI frente al cabo de Giglio, en Toscana, y siguió habiendo una gran demanda de hierro, cobre y estaño durante toda la Edad Oscura y toda la época arcaica; la plata era fácilmente convertible antes incluso de la invención de la moneda, y probablemente deberíamos incluirla entre los metales más buscados. Los metales eran tan importantes a efectos

prácticos —y no sólo para el armamento—, que cualquier elite o supuesta elite habría necesitado asegurarse su aprovisionamiento y se habría mostrado dispuesta a cambiar por ellos cualquier materia prima o producto manufacturado que le pidieran.

La colonia griega de Pitecusa

Probablemente no es una coincidencia que las colonias fenicias de Cerdeña y España estuvieran en las proximidades de los ricos filones metalíferos, o que uno de los primeros indicios de la presencia fenicia en España, la cratera ática del período geométrico medio descubierta en Huelva, apareciera en el puerto natural de las minas de Río Tinto, las más ricas con diferencia del país. Los recursos metálicos debieron de ser asimismo los que llevaron a los griegos a establecerse en Pitecusa y a comerciar en Etruria.

La isla de Ischia, situada al norte del golfo de Nápoles, aunque lejos de ser completamente estéril, tiene de por sí poco que ofrecer a un grupo de colonos y, sin embargo, los testimonios de la necrópolis de Pitecusa parecen indicar que la población de la colonia alcanzó una cifra entre los 5.000 y los 10.000 habitantes al cabo de una generación de la llegada de los griegos a la isla. Sólo el hecho de llevar a toda esa cantidad de gente hasta Pitecusa habría supuesto la realización de un gran número de viajes, y el sostenimiento de esa población habría requerido un constante ir y venir de productos del mundo griego hasta la isla y viceversa. Los testimonios de la existencia de actividades siderúrgicas en Pitecusa son de momento bastante limitados, pero bastan para demostrar que los habitantes de la colonia se dedicaban a explotar los recursos minerales de la isla de Elba, a pocas millas de la costa toscana.

Menos seguro es si Pitecusa era o no también una base desde la que se explotaban los ricos terrenos metalíferos de Etruria. La cerámica griega empieza a aparecer en esta región en la necrópolis de Quattro Fontanili de Veyes probablemente hacia 775 a.C.; y en 750 hay constancia de que había un ceramista griego trabajando en esa ciudad. Hacia 750 a.C. aparecen los primeros ejemplos de cerámica griega en Roma o sus cercanías, y también en el Lacio había ceramistas indígenas que habían adoptado la nueva técnica del torno con el fin específico de hacer vasos a imitación de los griegos. Los conjuntos de cerámica griega descubiertos en Etruria y el Lacio son distintos de los de Pitecusa y, según parece, los metales etruscos eran vendidos a un grupo de griegos distintos de los que se establecieron en Pitecusa.

La primacía de Pitecusa entre las colonias griegas de Occidente indica que fue la necesidad de metales, y en concreto de hierro, lo que llevó a los griegos hasta el Mediterráneo occidental, más o menos por la misma época en la que los fenicios se dirigían más al oeste en busca de los mismos productos. La cerámica de Pitecusa supo abrirse paso hasta Cartago y las colonias fenicias de España, y la de Eubea hasta Cartago, pero no hasta los con-

fines occidentales del mundo fenicio. Curiosamente da la impresión de que las empresas griegas y fenicias apenas coincidieron y casi nunca llegaron a chocar: en Cerdeña y en España no hay indicios de la presencia griega en fechas tempranas, y tampoco hay indicios de la presencia fenicia en la Etruria del siglo VIII, aunque los productos orientales ocupan un lugar destacado en esta región a comienzos del siglo VII a.C. y desde la segunda mitad de esta misma centuria grandes cantidades de *bucchero* etrusco procedente de Cerveteri llegaron hasta Cartago. En Pitecusa son numerosísimos los testimonios de contactos con Levante y existen indicios de la posible presencia de colonos levantinos: un ánfora griega presenta tres inscripciones semíticas, una de las cuales está relacionada con su utilización secundaria en el enterramiento donde fue encontrada; y un vaso de fabricación local lleva en su superficie lo que probablemente sean unas letras pertenecientes a un alfabeto semítico septentrional. No es seguro que estos testimonios aludan a la presencia de fenicios o de oriundos del norte de Siria, y en general da la impresión de que, quién sabe a través de qué proceso, griegos y fenicios se dedicaron a la búsqueda de recursos metalíferos en zonas fundamentalmente distintas.

Hasta ahora hemos venido hablando de «griegos» establecidos en el Mediterráneo oriental y occidental, ¿pero quiénes eran exactamente esos griegos? La cerámica más antigua descubierta en Levante se compone de objetos de procedencia euboico/cicládica y ática en una proporción de 2:1. A continuación desaparece la cerámica ática, pero a finales del siglo VIII a.C. encontramos cantidades significativas de cerámica grecooriental y protocorintia junto con la de origen euboico/cicládico, que desaparece a partir de 700 a.C. aproximadamente. El lugar de procedencia de la cerámica no tiene por qué ser necesariamente el lugar de procedencia de aquellos que la transportaban: los vasos áticos del período tardogeométrico rara vez se encuentran fuera del Ática, mientras que los del período geométrico medio tienen una distribución bastante amplia, y su falta en Oriente quizá sólo refleje lo limitado de su distribución. El papel desempeñado por los eubeos en Al Mina nos lo indica entre otras cosas la presencia en Occidente de su cerámica y quizá también de sus ceramistas, junto con las tradiciones literarias en torno a sus actividades; pero no tenemos por qué creer que los eubeos fueran los únicos implicados. La cerámica grecooriental se ha encontrado tanto en Oriente como en Occidente, y a finales de siglo tenemos también noticias de la existencia de ceramistas corintios en Occidente, así como de numerosísimos vasos de esa misma procedencia. Dado el estado de nuestros conocimientos y teniendo en cuenta que Lefkandi es el yacimiento mejor conocido de la Edad Oscura (véase *supra*, pp. 59-65), hay bastantes motivos para pensar que los eubeos fueron aparentemente los pioneros tanto en Oriente como en Occidente, pero es evidente que enseguida se unieron a ellos otros griegos en estas aventuras ultramarinas.

Las únicas fuentes antiguas que hablan de la ocupación griega de Pitecusa la relacionan con los eubeos: Estrabón (5.4.9) dice que la isla fue habitada primero por eretrios y calcidios, que posteriormente la abandonaron de-

FIGURA 31a. La «copa de Néstor», *kotýle* rodia con inscripción procedente de una tumba de cremación de Pitecusa de *c.* 720 a.C.

bido a las disensiones internas y a los terremotos; Tito Livio (8.22.5-6) afirma que los colonos griegos de Cumas llegaron de Calcis de Eubea a través de Pitecusa y Enaria, isla situada cerca de la anterior. Tanto Estrabón como Tito Livio escribieron sus obras en tiempos de Augusto, pero es probable que sus noticias procedan de autores del siglo IV a.C. Si bien no hay motivos para dudar de que tras estas versiones se oculte una tradición oral griega, hay buenas razones para pensar que esa tradición no nos cuenta toda la verdad. Como ya hemos visto, los testimonios de las necrópolis indican que la población de Pitecusa a finales del siglo VIII a.C. era bastante grande, y también que probablemente había en ella cuando menos algunos elementos levantinos. La Calcis del siglo VIII está muy mal conocida desde el punto de vista arqueológico, pero, a menos que los testimonios arqueológicos de Eretria sean completamente erróneos, es muy poco probable que en las ciudades de Calcis y Eretria hubiera unos 5.000-10.000 habitantes dispuestos a buscar fortuna lejos de su patria y que tuvieran capacidad de hacerlo.

Quizá podamos utilizar uno de los hallazgos más famosos de la Pitecusa de finales del siglo VIII, la llamada «copa de Néstor», como símbolo del carácter mixto de la sociedad de la isla y de las consecuencias de este hecho (figura 31). Una *kotýle* rodia de estilo tardogeométrico, depositada en la rica tumba de cremación de un niño de diez años junto con varios *arýballoi* globulares protocorintios y otros *arýballoi* globulares fabricados, al parecer, en la ciudad rodia de Iálisos por artesanos fenicios, lleva una inscripción, en parte al menos en verso, grabada en caracteres eubeos por una mano bastante

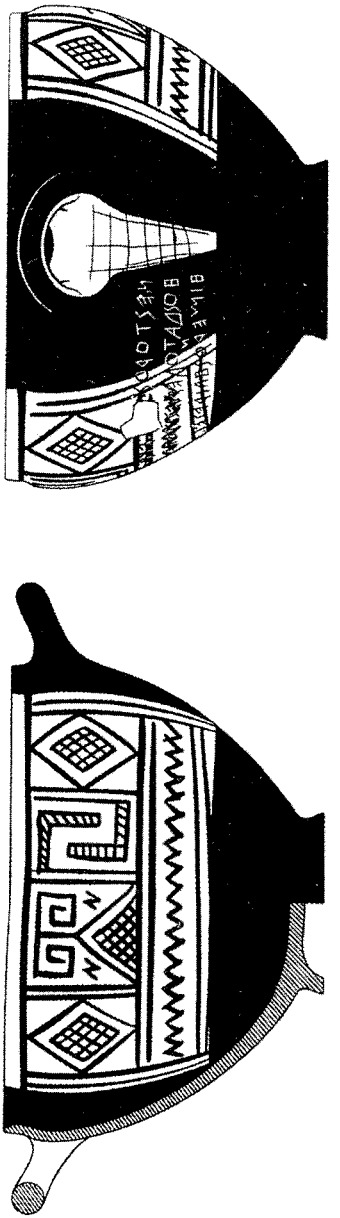


FIGURA 31b. Dibujo de frente y perfil de la copa de Néstor, donde se lee la inscripción: «Soy la copa de Néstor, buena para beber. Que quien beba de esta copa sienta deseo de que Afrodita de buenas coronas se apodere de él».

regular y experta. El *graffito* identifica el vaso como la copa de Néstor y expresa el deseo de que quien beba de ella goce de los placeres de Afrodita. Se trata de un ejemplar muy curioso, que muestra una parodia de la fórmula utilizada en las maldiciones para desear lo que habitualmente se consideraría una bendición, y además hace referencia a la tradición épica. Casi con toda certeza la copa de Néstor hace referencia a la tradición en la que se basa la escena de *Ilíada*, 11.632-637, en la que se describe una copa adornada con clavos de oro perteneciente al anciano Néstor, que él sólo podía levantar cuando estaba llena. No está ni mucho menos claro (véase *infra*, pp. 166-167) hasta qué punto estaba difundida en el siglo VIII a.C. la tradición épica jónica a partir de la cual surgió la *Ilíada*, y resulta tentador ver en esta copa una imagen de esa sociedad singular que era la de Pitecusa: griegos orientales, provistos de sus propios recipientes, se habrían unido en un mismo asentamiento a griegos de Eubea y habrían familiarizado a sus nuevos conciudadanos de la colonia con las tradiciones épicas que les eran propias, hasta el punto de que uno de esos eubeos habría podido levantar en un banquete (véase *infra*, p. 201) una copa rodia y escribir en ella un pequeño chiste en verso. La gente que con carácter transitorio o permanente se estableció en Pitecusa formaba una sociedad cosmopolita en la que se labraban fortunas y existían tradiciones culturales diversas. No es difícil comprender por qué muchos de los que oyeron hablar de aquel lugar se mostraron deseosos de participar de su riqueza y sus diversiones.

Probablemente no sea una casualidad o una simple mejora de las habilidades técnicas de los artistas el hecho de que encontremos una gran cantidad de representaciones de barcos en la cerámica del siglo VIII, sobre todo en la ateniense, pero también en la fabricada en la propia Pitecusa. Las alusiones a las naves en los poemas homéricos (véase especialmente *Odisea*, 9.322-323, donde se habla de un barco mercante) revelan la existencia de un vocabulario épico abundante y preciso para designar los navíos aptos para surcar el mar, y esta circunstancia también debió de ser fruto de la familiaridad cada vez más frecuente con la navegación a una escala bastante considerable. Para Hesíodo (véase *infra*, p. 175-176) embarcarse para sacar provecho del comercio marítimo constituye una opción asequible para todo el mundo. Al parecer, existían tanto los grandes mercantes, provistos de veinte o cincuenta remeros, como los simples veleros, aunque estos últimos raramente son representados con claridad por los artistas hasta el siglo VI a.C. Estos barcos pocas veces eran de pequeñas dimensiones (en el siglo V parece que lo mínimo eran los buques de 80 toneladas), y algunos llegaban a tener capacidad para varios centenares de toneladas.

Una colonia como Pitecusa sólo pudo ser fundada si los colonos que se establecieron en ella tenían la esperanza de que iban a poder seguir con mayor o menor regularidad en contacto con las fuentes de aprovisionamiento de los productos con los que comerciaban. Pues aunque el terreno volcánico de la isla de Ischia es más fértil, sobre todo para el cultivo de la vid, que el de la mayor parte de Grecia propiamente dicha, ni la cantidad de los colonos ni

la posterior decadencia de la colonia pueden explicarse apelando al atractivo del país. Aquellos que se trasladaron hasta Pitecusa y se establecieron en ella debieron de sentirse atraídos fundamentalmente por las posibilidades de mejora de su vida a través de la actividad comercial que ofrecía la isla. La fundación de Pitecusa, su crecimiento espectacular, y los singulares hallazgos realizados en ella habrían requerido la actividad constante de su puerto, que habría supuesto el transporte regular de un grandísimo volumen de productos por un gran número de marinos, a menudo más de cincuenta en un solo mercante. Pitecusa debe ser considerada a la vez fruto de la participación cada vez más importante de Grecia en el comercio de los metales y otros productos, y contribución decisiva a ese mismo fenómeno.

Asentamientos griegos fuera de Grecia

Durante más de dos décadas Pitecusa fue la única colonia griega de Occidente, pero en el último tercio del siglo VIII a.C. los griegos se establecieron en numerosos puntos de Sicilia y del sur de Italia. Al parecer, ya en la Antigüedad se pensaba que estas colonias eran de un tipo distinto al de Pitecusa, y los especialistas modernos las incluyen —cosa que no hacen con Pitecusa (o Al Mina)— bajo el epígrafe de la llamada «colonización griega». ¿Pero hasta qué punto eran distintos estos asentamientos?

Para entender lo que eran los asentamientos helénicos establecidos fuera del territorio de Grecia a finales del siglo VIII, concepto que se designaba con el término de *apoikía* o «casa fuera de casa», es preciso contemplarlos en el contexto de lo que había sucedido durante la Edad Oscura y de lo que había venido ocurriendo en Grecia propiamente dicha durante el siglo VIII a.C. Al comienzo del presente capítulo analizábamos los testimonios relativos a los primeros asentamientos en la Grecia propiamente dicha durante el siglo VIII, señalando que el crecimiento de la población probablemente no fuera el único factor que causara la emigración de la gente a nuevas tierras. Hemos visto la expansión de los asentamientos en Grecia a la luz de las transformaciones sociales, a las que por lo demás también aluden los cambios observados en las prácticas funerarias y la evolución experimentada en los santuarios de los dioses. Da la impresión desde luego de que esas transformaciones y esa evolución fueron en el siglo VIII más radicales que en épocas anteriores, pero también cabe pensar que muchas de ellas se desarrollaron a partir de tendencias perceptibles ya siglos antes cuando menos en algunos rincones del mundo griego. Los asentamientos fuera de Grecia constituyen otro de esos cambios (figura 32).

El siguiente gráfico (cuadro 5) ofrece una versión muy inexacta del crecimiento del mundo griego, pero en cierto modo permite observar la larga historia de los asentamientos fuera del solar helénico. Prima a los asentamientos sobre los cuales disponemos de tradiciones literarias (de hecho está ordenado en buena parte con arreglo a las fechas literarias), no presta aten-

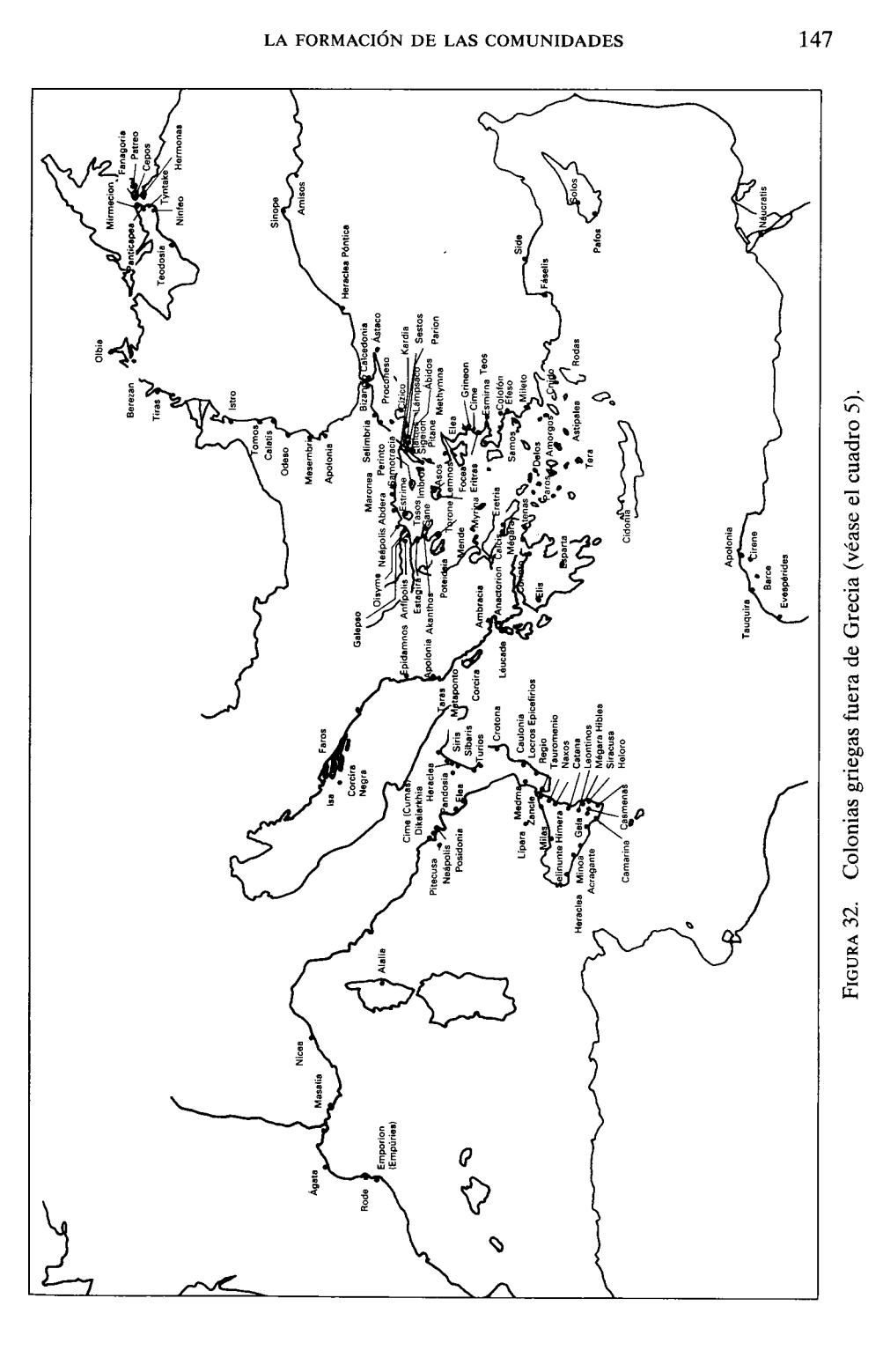


FIGURA 32. Colonias griegas fuera de Grecia (véase el cuadro 5).

CUADRO 5. Colonias griegas fuera de Grecia.

Colonia	Metrópoli/s	Fecha(s) de fundación según la literatura	Primeros materiales arqueológicos	Poblados indígenas preexistentes
Sestos	Lesbos	preguerra de Troya		
Pafos	?	*c.* guerra de Troya		
Elea	Atenas	*c.* guerra de Troya		
Clazomenas	Jonios	*c.* guerra de Troya		
Colofón	Jonios	*c.* guerra de Troya		
Cime	Eolios	*c.* guerra de Troya		
Pitane	Eolios		finales EB; después PG	
Torone	Calcis		finales s. XII	Sí
Eritras	Atenas	misma generación que Éfeso		
Éfeso	Atenas	1087 (Eusebio)		
Mileto	Atenas	1087 (Eusebio)		
Samos	Jonios	1087 (Eusebio)		
Tera	Esparta	*c.* 1000?		
Esmirna	Eolios		s. XI/X	
Mende	Eretria		s. XI? (HR, submic., PG)	
Focea	Focea y Atenas		s. IX	
Astipalea	Mégara		s. IX	
Rode	Rodas	s. IX/VIII	finales s. VII	
Solos (Chipre)	Atenas		s. IX/VIII	
Metaponto	Acaya	775/4 (Eusebio)	último cuarto s. VIII	Sí
Pandosia	Aqueos/ Élide	775/4 (Eusebio)		
Cirene	Tera	762/1 *y* 632/1 (Eusebio)	finales s. VII	
Sinope	Mileto	pre-757 (Escimno) 631/0 (Eusebio)	último tercio s. VII	
Trapezunte	Sinope	757/6 (Eusebio)		
Cízico	Mileto	756/5 *y* 676/5 (Eusebio)		
Pitecusa	Eretria /Calcis	antes de Cumas (Livio)	pre-750	
Naxos	Calcis	poco antes de 733 (Tuc.) 737 (Eusebio)	tercer cuarto s. VIII (TGI)	Sí
Siracusa	Corinto (Tenea)	759 Marm. Par.; 736/5 (Eusebio); poco antes de 732 (Tuc.)	tercer cuarto s. VIII (TGI)	Sí

CUADRO 5. *Continuación.*

Colonia	Metrópoli/s	Fecha(s) de fundación según la literatura	Primeros materiales arqueológicos	Poblados indígenas preexistentes
Corcira	Corinto (antes colonia de Eretria, Plutarco)	misma fecha que Siracusa (Estrabón); 707/6 (Eusebio)	segunda mitad s. VIII	Sí
Catana	Calcis	737/6 (Eusebio) *c.* 728 (Tuc.)	segunda mitad s. VIII	Sí
Leontinos	Calcis	poco antes de 728 (Tuc.)	tercer cuarto s. VIII (TGI)	Sí
Cime (Cumas)	Calcis	1050 (Eusebio)	materiales pre-750 en contextos prehelénicos; primera cerámica colonial después de 725	Sí
Zancle	Cumas /Calcis	s. VIII	tercer cuarto s. VIII (TGI)	No
Regio	Calcis (y (Zancle)	s. VIII	*c. 720*	
Mégara Hiblea	Mégara	728 (Tuc.); antes que Siracusa (Éforo *apud* Estrabón)	tercer cuarto s. VIII (TGI)	No
Síbaris	Acaya	*c.* 720 (Ps.-Escimno); 710/9 (Eusebio)	*c.* 720	No
Milas	Zancle	716 (Eusebio)	primer cuarto s. VIII	No
Ástaco	Mégara y Atenas	711 (Eusebio)		
Parion	Paros/Mileto/Eritras	709		
Crotona	Acaya	709 (Eusebio)	s. VII	No
Tarento	Esparta	706 (Eusebio)	*c.* 700	Sí
Satirion	Esparta	Misma fecha que Tarento (Estrabón)	*c.* 700	Sí
Heloro	Siracusa		*c.* 700	
Caulonia	Crotona		*c.* 700	No
Samotracia	Samos	600-500	*c.* 700	Sí
Gela	Creta/Rodas	692/1 (Eusebio); poco antes de 688 (Tuc.)	*c.* 700	Sí
Proconeso	Mileto	antes de *c.* 690		

CUADRO 5. *Continuación.*

Colonia	Metrópoli/s	Fecha(s) de fundación según la literatura	Primeros materiales arqueológicos	Poblados indígenas preexistentes
Fasélide	Rodas	? 688		
Calcedonia	Mégara	685 y 679 (Eusebio)		
Siris	Colofón	*c.* 680-652	*c.* 700	
Tasos	Paros	1425 Eusebio; mediados s. VII (Arquíloco)	700: material no griego; 650: material cicládico	Sí
Metauro	Zankle		700-650	
Cízico	Mileto	756/5 *y* 676/5 (Eusebio)		
Locros Epicefirios	Locros	679 (Eusebio); época de la guerra de Mesenia (Aristóteles)	*c.* 700	Sí
Ábidos	Mileto	670 (Estrabón)		
Acras	Siracusa	poco antes de 662 (Tuc.)	segundo cuarto s. VII	
Selimbria	Mégara	antes que Bizancio		
Parténope	Cumas/Rodas	s. XII (Estrabón)	675-650	
Bizancio	Mégara	659 (Eusebio)	650-625	
Istro/Histria	Mileto	657 (Eusebio)	quizá segunda mitad s. VIII/ inicios s. VII; con seguridad hacia 630	
Estagira	Calcidios	656 (Eusebio)		
Sane	Andros	655		
Náucratis		*c.* 655 (Estrabón)	primer cuarto s. VII	
Acanto	Andros	655 (Eusebio)	? s. VI	
Abdera	Clazomenas, y luego Teos	654 (Eusebio)	segunda mitad s. VII	No
Lámpsaco	Mileto	654 (Eusebio)		
Selinunte	Mégara-Hiblea	651 (Diodoro Sículo); 650 (Eusebio); 628 (Tuc.)	mediados s. VII	Cerca
Maronea	Quíos	antes de 650		
Estrime	Tasos	*c.* 650		
Léucade	Corinto	mediados s. VII		
Neápolis (Tracia)	Atenas		mediados s. VII	
Hímera	Zancle/ Milas	650/49 (Eusebio); 648 (Ptolomeo y Diodoro)	*c.* 625	

CUADRO 5. *Continuación.*

Colonia	Metrópoli/s	Fecha(s) de fundación según la literatura	Primeros materiales arqueológicos	Poblados indígenas preexistentes
Olbia/ Borístenes	Mileto	647	575-550; 675-650 en la cercana Berezan	
Casmenas	Siracusa	poco antes de *c.* 642 (Tuc.)	*c.* 600	
Cirene	Tera	762/1 *y* 632/1 (Eusebio)	finales s. VII	
Sinope	Mileto	pre-757 (Escimno); 631/0 (Eusebio)	último tercio s. VII	
Tauquira (Tocra)	Cirene		*c.* 630	
Lípara	Cnido	630 (Eusebio)	575-550	
Prusias	Mileto	627 (Eusebio)		
Epidamno	Corcira	627 (Eusebio)		
Ésime	Tasos		650-625	
Galepso	Tasos		*c.* 625	
Sigeon	Atenas	620-10		
Hiponion	Locros-Epicefirios		*c.* 620	
Eleunte	Atenas	*c.* 610		
Amorgos	Samos	*c.* 609 (Suda)	s. IX	
Apolonia (Sozópolis)	Mileto	*c.* 609 (Ps.-Escimno)	finales s. VII	
Asos	Metimna	? s. VII	s. VI	
Eubea	Leontinos		s. VII	
Anactorion	Corinto/ acarnanios	s. VII	finales s. VII	
Ambracia	Corinto	s. VII		
Hiria	Creta	? s. VII	s. VI	
Leros	Mileto		s. VII	
Amisos	Focea/ Mileto		finales s. VII	?Sí
Cardia	Mileto y Clazomenas	finales s. VII		
Perinto	Samos	602 (Eusebio)		
Camarina	Siracusa	601 (Eusebio); poco antes de *c.* 597 (Tue.)	finales s. VII	No
Apolonia (Libia)	Tera		*c.* 600	
Medma	Locros		*c.* 600	
Posidonia (Paestum)	Acaya		*c.* 600	No
Panticapea	Mileto		*c.* 600	

CUADRO 5. *Continuación.*

Colonia	Metrópoli/s	Fecha(s) de fundación según la literatura	Primeros materiales arqueológicos	Poblados indígenas preexistentes
Potidea	Corinto	625-585	*c.* 600	
Side	Cime	s. VII/VI		
Masalia	Focea	598 (Eusebio)	*c.* 600	
Ágata (Agde)	Focea	poco después que Masalia	tercer cuarto s. VII	
Apolonia (Iliria)	Corinto y Corcira	*c.* 600	*c.* 600	
Odeso	Mileto	585-539	*c.* 560	
Acragante	Gela	poco antes de *c.* 580 (Tuc.)	inicios s. VI	Sí
Emporion (Empúries)	Masalia y Focea	inicios s. VI		
Tomos	Mileto		inicios s. VI	
Evespérides	Cirene		610-575	
Corcira Negra	Cnido	s. VI	600-575	
Ninfeo	Mileto		580-570	
Quersoneso Tracio	Atenas	561-556		
Barce	Cirene	560-550		
Heraclea Póntica	Mégara y beocios o Mileto	554 (Ps.-Escimno) (Estrabón)	-	
Hermonas	Mileto y Mitilene		575-550	
Mirmecion	Mileto		575-550	
Tirítace	Mileto		575-550	
Cepos	Mileto	mediados s. VI	575-550	
Tiras	Mileto	mediados s. VI		
Heraclea Minoa	Selinunte	antes de 510	mediados s. VI	No
Teodosia	Mileto	550-500	580-570	
Patreo	Mileto	550-500	mediados s. VI	
Alalia (Córcega)	Focea/ Masalia	*c.* 545	siglo VI	
Dioscurias	Mileto		540	
Elea/Velia	Focea y Masalia	*c.* 540	primera mitad s. VI	
Fanagoria	Teos	*c.* 545	*c.* 540	
Puteoli (Dicearquea)	Samos	531 (Eusebio)		
Cidonia	Samos (y luego Egina)	*c.* 520 (Hdt.)		
Grineon	Mirina		*c.* 500	

CUADRO 5. *Continuación.*

Colonia	Metrópoli/s	Fecha(s) de fundación según la literatura	Primeros materiales arqueológicos	Poblados indígenas preexistentes
Calatis	Heraclea Póntica	finales s. VI	s. IV	
Lemnos	Atenas	*c.* 500	*c.* 500	Sí
Imbros	Atenas	*c.* 500		
Mesembria	Mégara/ Calcedonia/ Bizancio	493	*c.* 500	
Neápolis	Cumas		*c.* 470	
Brea	Atenas	444/3		
Turios	Atenas	443		
Anfípolis	Atenas	437		
Heraclea del Siris	Tarento	433-2	finales s. V	
Quersoneso Táurico	Delos y Heraclea Póntica	421	525-500	
Isa	Siracusa	390		
Faros	Paros	385		
Tauromenio	Hibla, Zancle y calcidios	358		
Nicea	Masalia	s. IV		
Amastris	Mileto	s. IV		

ción a muchos lugares que conocemos, a menudo de manera imperfecta, sólo por los testimonios arqueológicos, y establece una distinción tendenciosa entre asentamientos en Grecia (no incluidos en la lista) y asentamientos «en el extranjero». Buena parte de la información arqueológica aquí resumida está siendo objeto de debate y en cualquier momento pueden producirse nuevos descubrimientos que modifiquen radicalmente el cuadro en determinados casos concretos.

En el mundo griego de comienzos de la Edad del Hierro el individuo tenía una gran movilidad. En la *Ilíada* y la *Odisea* nos encontramos con numerosos personajes errantes que se han visto obligados a abandonar su patria, casi siempre por haber matado a alguna persona. En *Los trabajos y los días* (630-640), Hesíodo nos habla de su propio padre y dice que regresó de Cime, en Asia Menor, a la Grecia continental y se estableció en la aldea beocia de Ascra, «huyendo de la funesta pobreza», afirmación que nos obliga a recordar que no siempre resulta fácil diferenciar el salto del empujón, y también que la gente regresaba de las colonias establecidas fuera de Grecia del mis-

mo modo que emigraba a ellas. El comercio era la causa de muchas de esas migraciones y probablemente constituyera un aliciente para mucha gente que no tenía ninguna necesidad de abandonar su patria: Dionisio de Halicarnaso, autor que escribió en Roma en tiempos de Augusto, nos refiere la historia (*Ant. Rom.*, 3.46-47) de cierto Damarato de Corinto que «decidió dedicarse al comercio», ganó una fortuna vendiendo en Etruria productos griegos y en Grecia productos etruscos, y acabó contrayendo matrimonio y estableciéndose en Etruria y no en Corinto, donde Cípselo se había erigido en tirano (véase *infra*, p. 232). Al igual que muchos de estos individuos en constante movimiento, Damarato se mueve por asentamientos ya bien establecidos. Pues la emigración de todo un grupo de gente, y sobre todo la emigración a zonas que no habían sido previamente colonizadas por griegos, requería unas condiciones especiales.

En la Grecia de la Edad Oscura había una densidad de población muy baja, existían tierras de labor disponibles para todos aquellos que contaran con la fuerza de trabajo necesaria para su explotación, y las comunidades se veían cada vez más en la necesidad de mantener estables sus dimensiones a fin de conservar su estatus en un mundo en el que la rivalidad entre los individuos y los grupos empezaba a hacerse algo habitual. En esas circunstancias, el hecho de que unas cuantas personas abandonaran su comunidad natal para establecerse en otro sitio no constituye una muestra del poder del estado, sino una muestra de los límites que tenía el poder de los gobernantes. Establecer una nueva colonia exigiría no sólo la existencia de unas esperanzas o unas crisis individuales o aisladas, sino también unas expectativas comunes de alcanzar una vida mejor en otro sitio, una amenaza común de la que fuera preciso escapar, o un objetivo común que se desease alcanzar. Las leyendas que los griegos contaban en torno a las emigraciones colectivas solían centrarse en la existencia de algún peligro común: en la *Odisea* (6.2-10; véase *supra,* texto 11), Nausítoo abandona con los feacios Hiperea y se establece en Esqueria por la amenaza que para todos ellos representaban los Cíclopes; la tradición más moderna creía que las ciudades griegas de Jonia habían sido fruto del cambio producido en las condiciones reinantes en la Grecia continental tras la llegada de los dorios (véase *supra*, pp. 50-51). Incluso como versión de las migraciones de la Edad Oscura esta última tradición dejaría bastante que desear: los asentamientos establecidos en la zona norte del Egeo difícilmente habrían podido ser fruto de la hostilidad y las amenazas de los dorios. Como reflejo de lo que fueron los asentamientos del siglo VIII el modelo de la amenaza resulta todavía menos satisfactorio, pues no tiene en cuenta el lugar en el que decidieron establecerse los que se vieron obligados a abandonar sus comunidades originarias.

Lo que caracteriza los movimientos migratorios de finales del siglo VIII a.C. es que suponen no sólo la finalización de los asentamientos establecidos en el Egeo, sino también el asalto de un nuevo horizonte. Por ejemplo, el establecimiento de colonias en Tasos, Neápolis de Tracia y Perinto durante el siglo VII, en Lemnos durante el VI, o en Anfípolis durante el V, demuestra que

el norte del Egeo seguía siendo una meta para la colonización. La zona septentrional del Egeo ofrecía un clima mucho más benigno (incluso en años especialmente secos las tierras plantadas de cereal disponen de agua suficiente) y recursos naturales ricos en madera y metales, ventajas que indudablemente debían de ser bien conocidas en especial por los eubeos, que habían establecido lazos con la zona ya en plena Edad Oscura (véase *supra*, pp. 62-63). Aunque es evidente que la moda debió de desempeñar un papel en todo esto y no cabe esperar una racionalidad absoluta, la decisión de mirar hacia Occidente supone que cada vez eran más numerosas las expectativas que ofrecía esta zona. Los colonos eran gentes que decidían dar el salto sin necesidad de que los empujara nadie, y los que se quedaban debieron de tolerar su marcha no sólo porque intentar evitarlo habría sido inútil, sino porque de ese modo se reservaban la posibilidad de participar de las ganancias de la empresa.

La colonia de Pitecusa y los testimonios de la existencia de intereses griegos en Etruria indican que los atractivos de Occidente estaban relacionados con el aprovisionamiento de metales y el crecimiento de una densa red de intercambios comerciales. Como veíamos cuando analizábamos la llegada de la tecnología del hierro a Chipre y al Egeo, la difusión de la siderurgia hizo que resultaran obsoletas las viejas redes comerciales establecidas para suministrar estaño y cobre con el fin de producir bronce, y obligó a las elites a acaparar las materias primas necesarias para la elaboración del hierro. Cualquier nueva zona en la que floreciera la siderurgia debía ser explorada por miedo a que otros sacaran antes provecho de su explotación. El descubrimiento de los campos de hierro del norte de Italia tras la llegada de la Edad del Hierro a Etruria supuso un reto que no podía ser pasado por alto, aunque todavía no fueran previsibles las consecuencias que pudiera tener el hecho de lanzarse a la caza de esta nueva fuente de minerales.

Las relaciones con Etruria no supusieron sólo el acceso a una importante fuente de metales, sino también el contacto con un pueblo diferente, organizado de manera distinta y que ofrecía un modelo para la emulación. La llegada de la Edad del Hierro había tenido unas repercusiones inmediatas sobre el sistema de asentamiento de los etruscos habitual en el siglo IX, con la sustitución de los poblados dispersos propios de la cultura protovillanoviana por aglomeraciones de aldeas que pasaron a formar una serie de entidades protourbanas rivales (*BR*, 55, 92). Parece que durante el siglo VIII esas entidades protourbanas, dominadas cada vez con más frecuencia por unas aristocracias rivales, alcanzaron un poder considerable, como demuestra el modo en que los productos griegos de importación aparecen concentrados en las ruinas de Veyes. Similares, aunque distintas, fueron las transformaciones que se produjeron en el vecino Lacio, donde el modelo primitivo de asentamiento se había caracterizado ya por la aglomeración, y donde se produjo una mayor tendencia hacia la centralización durante los siglos IX y VIII; en referencia al análisis de las prácticas funerarias griegas que efectuábamos anteriormente, cabe señalar que la separación entre poblado y necrópolis se produjo en

el Lacio hacia el año 800 a.C., unos cien años antes que en el Ática. Es casi seguro que los desarrollos seguidos por la Etruria meridional y el Lacio tuvieron mucho que ver uno con otro: quizá fueran la proximidad y la importancia de Veyes las que fomentaran el desarrollo de Roma como centro del Lacio, y seguramente fue a través de Veyes como Roma entró a formar parte de la red de intercambios interregionales, que incluía el comercio con los griegos.

No cabe duda de que los griegos constituyeron el canal a través del cual las elites etruscas consiguieron los medios que les permitieron despuntar. La escritura aparece en Etruria hacia finales del siglo VIII y en el Lacio no mucho después (*BR*, 103-104): el alfabeto lo tomaron prestado de los griegos, y según el historiador Tácito, *Anales*, 11.14, fue el corintio Demarato el encargado de enseñárselo. Los enterramientos nobiliarios de Etruria, el Lacio y el poblado villanoviano de Pontecagnano, en Campania, son tan parecidos a los de la colonia griega de Cumas, situada frente a la isla de Ischia, y a la excepcional serie de tumbas encontrada en la Puerta Occidental de Eretria, que da la impresión de que los enterramientos aristocráticos de Italia se inspiraron en los de Eubea (*BR*, 89-92). Pero las tumbas de Eretria (*c.* 700 a.C.) no son cronológicamente anteriores a las de Cumas o a las primeras de Pontecagnano y, aunque el enterramiento de Lefkandi, anterior casi en dos siglos, podría apuntar hacia una tradición euboica, el desarrollo independiente de los enterramientos de Italia resulta tan fácil de comprender como su presencia en Eretria. ¿Es posible que las estructuras centralizadas propias de la sociedad etrusca estimularan la evolución social de los griegos?

El caso de Cumas

Estrabón (C243) dice que Cumas, en Campania, fue la fundación más antigua de Italia y Sicilia y, como ya hemos visto, Tito Livio (8.22.5-6) afirma que fue fundada conjuntamente por los habitantes de Pitecusa y Enaria. Los testimonios arqueológicos indican que los griegos estaban presentes en ella hacia 730 a.C., cuando Pitecusa estaba todavía en pleno apogeo. En el caso de Cumas, a diferencia del de Pitecusa, disponemos de toda una serie de leyendas fundacionales como las que habitualmente rodean el establecimiento de las colonias de ultramar. Estrabón cuenta que «los que dirigían la expedición eran Hipocles de Cime y Megástenes de Calcis, y acordaron que la colonia llevara el nombre de una de esas ciudades y fuera considerada fundación de la otra; por eso se llama Cumas, pero pasa por ser colonia de los calcidios». Otras fuentes antiguas ofrecen explicaciones distintas para justificar la relación del nombre de la ciudad con Cime y de sus habitantes con Calcis, diciendo, por ejemplo, que primero los calcidios ocuparon la plaza y que luego llegaron los eolios de Cime; incluso una fuente asocia con la fundación a calcidios y eretrios. Lo que tienen en común todas estas leyendas es su deseo de hacer de Cumas una fundación «oficial», creada en virtud de un acto

TEXTO 12. *Veleyo Patérculo, 1.4.1, sobre la fundación de Cumas.*

Los atenienses ocuparon Calcis y Eretria, en Eubea, y establecieron en ellas colonias, y los espartanos ocuparon Magnesia, en Asia Menor. Y poco después los calcidios que, como dijimos anteriormente, descendían de Atenas, fundaron Cumas, en Italia, conducidos por Hipocles y Megástenes. El rumbo de la flota fue dirigido, según dicen unos, por el vuelo de una paloma que iba delante de ella y, según otros, por el sonido que producía de noche un instrumento de bronce, como el que suele oírse en los ritos de Ceres. Bastante tiempo después una parte de los ciudadanos de Cumas fundaron Nápoles.

deliberado por parte de una ciudad o de varias ciudades, que enviaron un fundador. El afán de dotar a la colonia de un rancio abolengo se pone sobre todo de manifiesto en la versión del historiador romano del siglo I a.C. Veleyo Patérculo (texto 12). Su relato presenta la fundación de Cumas de un modo semejante a la de cualquier colonia romana, en las que habitualmente eran establecidos los veteranos del ejército a modo de recompensa a sus servicios y como bastión de la civilización romana, llegando incluso a insinuar que los colonos eran de noble cuna y que el emplazamiento de la ciudad fue elegido por fuerzas sobrenaturales.

Como sugieren las distintas versiones de la fundación de Cumas, ni el noble origen de los colonos ni la elección sobrenatural de su emplazamiento hablan mucho en favor de su historicidad. Se trata de afirmaciones que a los colonos les habría resultado conveniente propalar, del disfraz de unos orígenes mixtos y quizá un tanto violentos, cuando no del robo descarado de unas tierras a la población nativa. Afirmaciones a las que podían apelar las metrópolis para fomentar otras migraciones a tierras lejanas y para establecer algún tipo de reivindicación en caso de una eventual prosperidad de la colonia. Quizá Pitecusa no cuente con ninguna leyenda fundacional de este tipo por la sencilla razón de que su prosperidad no duró lo suficiente para inventarse una, y debemos guardarnos mucho de creer que la colonia de Cumas o de cualquier otra colonia fuera de Grecia fueran fundadas en circunstancias significativamente distintas de aquellas que acompañaron a la fundación de Pitecusa: probablemente se tratara en un caso y otro de asentamientos oportunistas establecidos con el fin de obtener unas ganancias inmediatas por un grupo mixto de aventureros a los que la tierra de Campania les pareció más verde que la de su madre patria, cualquiera que ésta fuera.

El hecho de subrayar que sólo en una medida muy limitada puede considerarse «oficial» la fundación de estas primeras colonias griegas en tierras extrañas, y de afirmar el carácter mixto de los colonos tiene unas implicacio-

nes históricas muy importantes. El establecimiento de una colonia en tierras lejanas deja de ser un gran acontecimiento político para las ciudades que organizaban grandes expediciones: pues no hay motivos para creer que las ciudades de Grecia contaran con una gran organización. Deberíamos más bien ver los asentamientos en tierras no griegas como la manifestación de un grado excepcional de inquietud y ambición por parte de ciertos individuos. Quizá algunos colonos se vieran impelidos por la pobreza, la impopularidad, el delito, o los escándalos; otros se decidirían a emigrar con el fin de adquirir tierras, de acceder a los recursos minerales de países extranjeros, o simplemente de labrarse una nueva vida lejos de una parentela fastidiosa. Fueran cuales fuesen los motivos individuales, lo cierto es que durante el último tercio del siglo VIII a.C. prácticamente un año sí y otro no se fundó una nueva ciudad griega en el sur de Italia o en Sicilia. Y es evidente que los que formaron esas comunidades no procedían en su totalidad de Eubea: corintios, megareos, aqueos y espartanos pretendían tener vínculos especiales con una o varias de esas ciudades, y aunque esas pretensiones fueran engordando a medida que iban repitiéndose de boca en boca, no es probable que carecieran por completo de fundamento. Reunir a gentes de orígenes diversos para echarse a la aventura y establecerse lejos de la patria habría exigido indudablemente cierta organización y un alto grado de cooperación, pero esa cooperación deberíamos considerarla como algo informal, motivada por el deseo de asegurarse una vida mejor, y no fruto de la obediencia a un determinado líder escogido por una ciudad de la madre patria. Un movimiento de población tan grande procedente de todos los rincones de la Grecia meridional resulta incomprensible si no lo contemplamos en un contexto en el que la movilidad era algo fácil o incluso normal, y en el que había grandes cantidades de embarcaciones y de gente trasladándose continua y asiduamente de un extremo a otro del Mediterráneo. Y al trasladarse de lugar, la gente no sólo tenía el afán de explotar unas tierras más verdes que aquellas que tenía a su disposición, o de obtener algo más que materias primas, productos agrícolas, cautivos o baratijas, con cuya compraventa se ganaban la vida: adquirieron también una riqueza como no habían conocido hasta entonces, nuevas tecnologías y una nueva visión del mundo.

La cosmovisión del siglo VIII a.C.

El arte figurativo, desconocido en todo el mundo griego durante el siglo X a.C., reaparece en la segunda mitad del IX y a partir de ese momento poseemos por lo menos algunos vislumbres del modo en que veían los griegos el mundo en el que vivían. Desde mediados del siglo VIII a.C. disponemos no ya de unas cuantas figuras aisladas, sino de escenas enteras de diverso tipo que aparecen en la cerámica fabricada en numerosos lugares distintos. Además se producían grandes cantidades de estatuillas de bronce (véase *supra*, p. 119) representando hombres, cuadrúpedos y pájaros (casi siempre figuras aisla-

das, pero a veces también escenas más complicadas), y aparecen asimismo escenas figurativas en bajorrelieves grabados en bandas de oro, o en relieves tallados en ciertas fíbulas de bronce y otros objetos de uso personal. Gracias a estas figuras y relieves podemos formarnos una idea de cuál era la cosmovisión del siglo VIII.

El arte figurativo de todo el mundo griego durante el siglo VIII a través de los diversos medios tiene muchos rasgos en común, pero manifiesta asimismo sorprendentes diferencias. La mayoría de los estilos regionales de la cerámica incorporan la figura a los esquemas generales de ornamentación de carácter geométrico, ya sea en frisos (véase *supra,* figura 22) que forman toda una banda decorativa, dispuestos a menudo en algún lugar del vaso en el que la forma de éste habría impedido la presencia de una banda continua de carácter geométrico, o en paneles colocados inmediatamente al lado de motivos exclusivamente geométricos (figura 33). Los frisos suelen estar formados por la repetición de una sola figura o un grupo de figuras, mientras que los paneles suelen estar llenos de figuras repetidas o de una sola figura o grupo de figuras que realizan alguna actividad no del todo simétrica. En la mayoría de los casos el espacio situado entre las figuras o alrededor de las mismas contiene una multiplicidad de motivos geométricos diversos.

Imaginería figurativa fuera de Atenas

Da la impresión de que los vasos pertenecientes a tradiciones cerámicas distintas de la ateniense utilizan las escenas figurativas para expresar alguna referencia de carácter sumamente general. Los vasos argivos, que muestran una enorme variedad de formas y utilidades, suelen llevar paneles con escenas parecidas de caballos, a menudo acompañados de hombres, peces, o pájaros, y de figuras estilizadas que parecen integrar a hombres y caballos en un contexto en el que se destaca el papel del agua y quizá se aluda a los yugos y a los arneses de los caballos (figura 33). Las escenas de acción son bastante raras, aunque con toda seguridad aparecen mujeres que quizá estén bailando y hombres que a todas luces están luchando. La cerámica geométrica de Beocia utiliza asimismo escenas de hombres y caballos y de bailarinas; la euboica muestra caballos, e incluso una curiosa escena en la que unos caballos enfrentados flanquean un «árbol de la vida», pero nunca figuras humanas. La cerámica geométrica corintia no presenta nunca grandes vasos y por lo tanto en ella la figura se limita prácticamente a pequeños pájaros, pero antes de finales del siglo VIII a.C. aparece el estilo protocorintio, surgido a partir de la cerámica geométrica, que experimenta con escenas figurativas en las que participan guerreros, animales diversos, y peces estilizados, permitiendo incluso ocasionalmente en un pequeño vaso el predominio de la figura. En Creta, a finales del siglo IX la cerámica protogeométrica B había sido toda una precursora en el empleo de la figura humana (véase *supra,* figura 13), con personajes femeninos con las manos levantadas, identificados con toda

FIGURA 33. Cratera argiva de asas altas, perteneciente al período tardogeométrico II, de *c.* 725 a.C.

probabilidad con diosas, deudoras en parte al menos de la antigua iconografía minoica; la cerámica tardogeométrica cretense, en cambio, es tan poco innovadora en su imaginería como en muchos otros aspectos.

El mundo de estas escenas figurativas representadas en la cerámica coincide en gran medida con el mundo evocado por los bronces figurativos y por las decoraciones grabadas en los cierres de las fíbulas, cinturones de bronce, etc. Entre las estatuillas destacan los caballos y los pájaros, así como los ciervos, ovejas, toros y aves (pero nunca aparecen peces). En los bronces repujados, podemos ver diversas combinaciones de peces, caballos y pájaros. Las estatuillas de hombres y mujeres se diferencian de las figuras humanas representadas en la cerámica que hemos analizado anteriormente porque normalmente son figuras aisladas que aparecen realizando alguna actividad, aunque no siempre está claro cuál es esa actividad. Algunas estatuillas poseen tal fluidez en la articulación de sus formas que resultan verdaderamente sensuales y evocan no sólo la acción, sino también la emoción con una gran economía de medios (figura 34).

FIGURA 34. Figura de bronce que representa a un hombre sentado perteneciente al período tardogeométrico. La naturaleza del objeto que la figura se lleva a la boca (¿un frasco?, ¿un instrumento musical?, ¿una concha?) es incierta.

El mundo de toda esta imaginería es un universo dominado por individuos y por su choque con el mundo natural. Las imágenes de las que se rodeaba la gente parecen extraídas de la realidad cotidiana, y da la impresión de que esa realidad no se halla apenas determinada por el ritual (excepto quizá en el caso de las bailarinas). Se da poco espacio a la fantasía: sólo un bronce que representa a un hombre luchando con un centauro y unas cuantas tinajas de barro de las Cícladas con decoración en relieve en las que aparecen centauros, dan a entender que el ámbito de lo fabuloso había prendido en la imaginación visual (recuérdese asimismo el primitivo centauro de Lefkandi, véase *supra*, p. 62). No hay rastros de interés por la jerarquía o por las actividades colectivas, y da la impresión de que la imaginería no muestra especial sensibilidad por la forma concreta ni por el uso específico del objeto que le sirve de soporte. Las figuras estilizadas transmiten ni más ni menos que un mensaje en torno a una presencia o una ausencia, y no hacen nada por indicar la calidad del objeto mostrado. Sólo en algunas de las estatuillas de bronce podemos empezar a vislumbrar un mundo en el que la emoción desempeña algún papel, o en el que la calidad de la vida es importante o es susceptible de cambiar.

La tradición figurativa en Atenas

El mundo de la imaginería de la cerámica ateniense es muy distinto. Como decíamos anteriormente (p. 105), hay una serie de vasos geométricos áticos de gran tamaño, producto de un reducido número de talleres, en su mayoría de mediados de siglo, que muestran unas imágenes claramente relacionadas con el empleo del vaso. Se trata de recipientes asociados a enterramientos, que a menudo desempeñan la función de monumento funerario: las crateras indican que se trata de un enterramiento masculino, y las ánforas con asas en la tripa, que se trata de la tumba de una mujer. Muestran escenas relativas a la deposición del cadáver: éste aparece representado sobre unas andas, cubierto por un sudario estilizado, y rodeado de plañideros que se llevan las manos a la cabeza y se mesan los cabellos (figura 35). Otros vasos áticos, de formas diversas, parecen aludir asimismo a ritos funerarios; en particular aparecen en ellos escenas de hombres y mujeres sentados, a veces junto a lo que parece una tumba, llevando en las manos lo que convencionalmente se denomina sonajeros. Las escenas de carácter inequívocamente funerario son prácticamente desconocidas fuera del arte ático y parece que en ningún otro tipo de vasos geométricos existe una relación tan directa entre iconografía y utilización del ámbito funerario.

No está claro si las escenas ulteriormente representadas en estos vasos fúnebres áticos guardaban o no alguna relación con el uso de los mismos. Las escenas asociadas muestran unas veces procesiones de carros (como en la figura 35), y otras escenas de caza, incluidas aquellas en las que aparecen soldados y barcos. ¿Debemos acaso considerarlas escenas de la vida del difun-

FIGURA 35. Cratera ática del período tardogeométrico I utilizada como señal de enterramiento con escena de rito fúnebre.

FIGURA 36. El llamado Escudo de la Caza procedente de la cueva del Ida.

to? Algunas incluyen desde luego detalles aparentemente precisos (como, por ejemplo, las sartas de peces y pájaros muertos que llevan algunos de los plañideros de la figura 35), y muy ocasionalmente figuras excepcionales (como, por ejemplo, la presencia de una mujer en una escena guerrera). Sin embargo, la ausencia de un centro de la composición y la comparación con el modo en que funciona la iconografía en los vasos fabricados fuera del Ática indican que deberíamos pensar que se trata de escenas genéricas, y no de una escena específica de la vida real o del mito. Las figuras que más han atraído

la atención de los estudiosos son las de los guerreros «gemelos», dos cuerpos que emergen por detrás de un escudo; han sido relacionados con los dos Moliones, hijos de Áctor, gemelos que aparecen fugazmente en la literatura épica (*Ilíada*, 11.709-710, 750-752; 23.637-642 [texto 9]; Hesíodo, *Eeas*, 17-18), pero el contexto en el que aparecen no es coherente y no hay rastro alguno de que pretendan aludir a ninguna historia en particular.

Sea cual sea la lectura exacta que demos a estas escenas, está perfectamente claro que el mundo evocado por la imaginería de la cerámica ateniense es distinto del que evoca el resto de la cerámica del siglo VIII a.C. Aparecen profusamente en ella ritos, actos colectivos y artefactos culturales. Las escenas guerreras son tan abundantes como las de animales, aunque los frisos de animales y los enfrentamientos entre hombres y bestias siguen constituyendo un elemento importante. La iconografía ateniense tiene un carácter social sin parangón en ninguna otra. ¿Pero acaso revela también la imaginería ateniense una vida de ficción? La respuesta que demos a esta pregunta dependerá en parte de que creamos o no que en algunas de esas escenas de figuras múltiples se evocan «mitos». Sin embargo, la presencia ocasional de alguna criatura fabulosa, como, por ejemplo, un centauro, invita desde luego a pensar que los artistas atenienses se inspiraban no sólo en lo que veían, sino también en los mitos que se contaba.

Si la cerámica ateniense muestra un interés distinto, mayor y a la vez más colectivo que los vasos y bronces de otros lugares, hay otros productos artísticos atenienses que aluden a un cambio más marcado de la visión del mundo. Ya hemos aludido anteriormente a las bandas de oro con sus frisos de animales «orientalizantes» (véase *supra,* figura 21), pero existen además otros aspectos en los que la orfebrería ateniense de finales del siglo VIII resalta por sí misma: las diademas muestran esfinges y centauros, muchachas que llevan cántaros, y acróbatas. Entre las estatuillas áticas de bronce del tardogeométrico hay una de un hombre con cabeza de toro, de carácter indudablemente fantástico, que acaso sea el mítico Minotauro de Creta, muerto por el héroe ateniense Teseo. Quizá no tenga nada de extraño que la otra única región del mundo griego cuyos productos pueden hasta cierto punto parangonarse con esta iconografía ateniense sea Creta. La cerámica cretense del siglo VIII es conservadora, pero Creta producía también unos bronces claramente vanguardistas. No solamente contamos con las estatuillas de culto mencionadas anteriormente, sino con toda una serie de objetos de bronce, en especial escudos, con decoración en relieve, que se apartan de la tradición geométrica tanto por su estilo como por su contenido (figura 36). Caracterizados por una fuerte influencia de las tradiciones metalúrgicas del Oriente Próximo y cargados de elementos de la iconografía propia de esa misma zona, estos relieves en bronce introducen toda una mezcolanza de criaturas fantásticas aladas típicas de Oriente. La difusión cada vez mayor de esa imaginería, el afán de adoptar la iconografía oriental, y los signos inequívocos de que no sólo la vista, sino también el oído empezaban a conformar la imaginación visual, anuncian el advenimiento de una nueva visión del mundo.

5. EL MUNDO DE HESÍODO Y DE HOMERO

La novedad más evidente que comporta la aparición de la escritura para el estudio de la antigua Grecia es la conservación de textos más o menos extensos. Da la impresión de que los más antiguos de esos textos que se nos han conservado nos han sido transmitidos fundamentalmente en la forma que adoptaron en torno al año 700 a.C. o poco después (véase *infra*, pp. 190-193), y esa forma es la de unos poemas bastante largos: la *Ilíada* y la *Odisea*, atribuidos a Homero, y la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, de Hesíodo. Ninguno de ellos es gran cosa como narración directa de la historia del mundo griego, pero los cuatro presuponen una serie de intereses y experiencias muy concretos por parte del público al que iban dirigidos. Y como los cuatro poemas se preservaron más o menos en la forma que tenían a comienzos del siglo VII, tuvieron un efecto formativo sobre todo el mundo arcaico y clásico, probablemente más poderoso y decisivo que el que hubiera podido tener cualquier otra tradición de poesía oral, susceptible en todo momento de constantes modificaciones. En este capítulo exploraremos qué es lo que se puede y qué es lo que no se puede aprender del mundo griego del año 700 a partir de estos cuatro poemas monumentales.

La tradición de la poesía oral

Para componer poemas y transmitir los poemas compuestos no es necesaria la escritura. Determinadas formas lingüísticas y ciertas convenciones métricas presentes en las obras de Homero y Hesíodo revelan que estos poemas constituyen sólo el producto final de una tradición poética que a todas luces se remonta ininterrumpidamente hasta un estadio lingüístico anterior al que representan las tablillas en lineal B que se nos han conservado, correspondientes al último siglo de la Grecia micénica. Este tipo de testimonios de carácter lingüístico y métrico indican que esa tradición poética no la compartía la totalidad del mundo griego, sino que era una tradición que contaba con antecedentes muy concretos en Tesalia y posteriormente en Lesbos y otros asentamientos eolios de Asia Menor, hasta que por fin habría sido adoptada por los jonios de Asia Menor y reexportada a la Grecia continen-

tal quizá a través de Eubea. La tradición de la épica homérica muestra en su lengua menos influencia jónica que la de los poemas de Hesíodo, y este hecho tal vez sugiera que el tipo de poesía que conocemos gracias a este último autor quizá tuviera una historia ligeramente más breve.

La dicción formular y su significación histórica

La tradición poética en hexámetros dactílicos se conservó a lo largo de mil años o más de existencia oral no ya a través de la memorización de unas composiciones de fecha antiquísima, sino por medio de su constante recomposición. Componer una obra dentro de esta tradición no consistía en combinar una serie de palabras aisladas, sino en contar y volver a contar determinados episodios a través de frases hechas y escenas típicas. Las frases hechas o «fórmulas» a menudo constan de un nombre y un epíteto, e introducen personajes y situaciones de modo tal que quedan satisfechas las exigencias métricas de parte de un hexámetro o incluso de todo un verso; las escenas típicas, que pueden durar varios versos, se refieren a situaciones generales como banquetes, sacrificios o también, en la *Ilíada*, a actividades bélicas tan habituales como el armamento o la muerte de un héroe. Los discursos de Ulises en la *Odisea* suelen ser introducidos mediante la frase típica: «Respondiéndole dijo el astuto Ulises», y una vez más en la *Odisea* la llegada de un nuevo día se describe en veinte ocasiones con la frase: «Cuando llegó la temprana aurora de rosados dedos». Esta forma de componer un poema oral mediante la utilización de fórmulas cuenta con analogías en otras manifestaciones modernas de poesía oral, y el trabajo de campo realizado entre los poetas orales de Bosnia ha permitido demostrar que los poetas pueden volver a crear oralmente una composición, en ocasiones con años y años de diferencia, sin tener más que conservar el argumento y variar únicamente los detalles.

Al historiador, y también al crítico literario, se les plantea una cuestión importantísima: ¿hasta qué punto esas técnicas de composición oral obligaban al poeta ni más ni menos que a reproducir lo que esencialmente era un «mismo» poema o poemas? Las fórmulas épicas hacen gala de un alto grado de «economía», esto es, suelen constar sólo de uno o dos epítetos que pueden combinarse con un determinado sustantivo en una determinada situación métrica, de suerte que si dicho sustantivo aparece en un determinado lugar del verso se ve obligado a combinarse con dicho epíteto. Esta circunstancia ha hecho pensar a algunos estudiosos que la originalidad del poeta oral se hallaba severamente coartada. La repetición que esta economía produce ha llevado asimismo a pensar que muchos epítetos resultan de hecho vacíos de significado. Pero recientes estudios han venido a subrayar que ni los poemas homéricos ni los de Hesíodo tienen en su totalidad, ni siquiera en una medida excesiva, un carácter formular. En ambos autores el número de versos que no se repiten supera con mucho al de aquellos que se repiten; y además es evidente que las fórmulas pueden utilizarse o modificarse con efectos singu-

lares, lo cual demuestra que el lugar ocupado en el verso no es el *único* factor determinante de la elección de las fórmulas. En los poemas homéricos, formados en buena medida por una sucesión de discursos, no todos los personajes utilizan un lenguaje épico uniforme, sino que cada uno tiene su propio estilo peculiar. El poeta oral construía su obra con una serie de bloques fabricados de antemano muchas generaciones antes de que él naciera, y esos bloques le permitían crear poemas casi idénticos en ocasiones diversas, pero ello no significa que las distintas creaciones poéticas tuvieran que ser idénticas en todas las ocasiones, ni siquiera a lo largo de una misma generación.

La lengua griega fue cambiando con el tiempo, y así ciertas fórmulas permitían que las formas lingüísticas propias de una determinada época fueran conservadas tal cual y transmitidas a generaciones sucesivas que siguieron explotándolas para la confección de sus poemas. En consecuencia, los poemas de Homero y Hesíodo nos muestran parte al menos de los argumentos y de la lengua propios de otros estadios anteriores de la tradición. Existen, pues, motivos para creer que desde mediados del segundo milenio a.C. se ejecutaban recitaciones poéticas en las que se hablaba de la guerra y de la muerte, en las que se empleaban discursos directos y se hacían comparaciones, entre ellas las que aluden al león, o en las que se mencionaba a Áyax, a su hermano Teucro, o a Ulises. En cuanto a Troya, lo único que podemos demostrar es que entró en escena más tarde, durante la fase «eólica» o quizá no mucho después de la fecha (*c.* 1200 a.C.) en la que fue destruida la ciudad de finales de la Edad del Bronce a la que denominamos Troya VIIa. Néstor, el Áyax locrio, probablemente Aquiles, Agamenón e incluso Tersites aparecieron por la misma época que Troya. Pero probar que determinados argumentos genéricos, y determinados personajes u objetos concretos, estuvieron siempre presentes en la tradición poética desde una determinada época no equivale a demostrar que las historias que se contaban no hubieran ido cambiando: una vez más debemos subrayar que los bloques con los que se construye una historia permiten, pero no dictan la narración de esa historia.

El mundo material descrito en los poemas homéricos parece sumamente análogo a su mundo lingüístico. Del mismo modo que existen en ellos fenómenos lingüísticos propios de la Edad del Bronce, que se mantuvieron porque desempeñaban una función útil y tal vez porque sus ecos arcaizantes eran considerados por el poeta y por su público un elemento que obligatoriamente debía estar presente en un poema épico, también se describen objetos que casi con toda certeza constituyen verdaderas reliquias de la Edad del Bronce que ya no existían en el siglo VIII a.C. Tal es el caso de la espada ribeteada de plata (*Ilíada*, 2.45, etc.), del gorro de colmillos de jabalí (*Ilíada*, 10.261-265), o del «escudo como una torre» (*Ilíada*, 7.219; 11.485; 17.128, llevado siempre por Áyax), todos los cuales parecen remontarse al mundo micénico, si no a una fecha incluso más antigua (texto 13). Quizá algunos de esos objetos llevaran inseparablemente aparejados determinados episodios y se conservaran porque una y otra vez volvía a echarse mano de dichos epi-

TEXTO 13. *«Ilíada», 14.402-406. Áyax es alcanzado por Héctor, pero no recibe daño (la presencia de los dos tahalíes que rodean su torso implica que el héroe no lleva coraza, sino un escudo de cuerpo entero, rasgos propios de la época micénica).*

El esclarecido Héctor disparó el primero contra Ayante
la pica, pues se había vuelto derecho contra él, y no erró
y atinó donde iban tensos alrededor del torso los dos tahalíes,
el del escudo y el de la espada, tachonada con clavos de plata,
que le protegieron la delicada piel. Héctor se irritó...

sodios; pero del mismo modo que la presencia de ciertos elementos lingüísticos propios de la Edad del Bronce no significa que los poemas reproduzcan la lengua de la Edad del Bronce, y mucho menos que simplemente reflejen un interés por ella, tampoco la presencia de objetos de la Edad del Bronce significa que el mundo material de los poemas sea el de esa época.

EL MUNDO DE HESÍODO

Entre los diversos poemas conservados o perdidos que se atribuían a Hesíodo en la Antigüedad, dos revisten especial importancia: la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*. Ambas obras son desde el punto de vista formal himnos, a las Musas en el caso de la *Teogonía* y a Zeus en el de *Los trabajos*, y probablemente debamos imaginar que el escenario original de la recitación de los poemas fuera alguna fiesta religiosa, aunque Hesíodo (*Los trabajos y los días*, 653-659) dice que cantó en los juegos fúnebres celebrados en honor de Anfidamante en Calcis, y algunos estudiosos modernos creen que lo que cantó en aquella ocasión fue la *Teogonía*.

El mundo de la «Teogonía»

Después de unos cuantos versos de introducción, en los que se presenta a las Musas como responsables de que el autor hable en su poema de todos los dioses, y en los que éste cuenta su encuentro directo con ellas mientras apacentaba su rebaño en el monte Helicón, y al término de una breve sección en la que canta a las propias Musas, la *Teogonía* relata la creación del mundo, el nacimiento de los dioses y sus luchas por la sucesión, y la guerra entre dioses y titanes. Para el historiador el poema posee tres grandes focos de interés: 1) supone un intento de entender el mundo como una creación ordenada, como un lugar al que puede encontrarse un sentido; 2) ofrece una se-

rie de modelos de comportamiento moral e inmoral, justo e injusto; y 3) representa una tradición de la concepción de los dioses que, pese a no ser incompatible con el panorama que nos ofrece la épica homérica, es completamente distinta de la de la *Ilíada* y la *Odisea*.

La cosmogonía de la *Teogonía* da prioridad a la Tierra, al Tártaro (lo que se encuentra debajo de la tierra), y a Eros (el deseo), que son las tres primeras criaturas que surgen del Caos. El cielo y las aguas que rodean la tierra son creados con posterioridad. Los dioses, los gigantes y otros monstruos son fruto de la unión de la tierra y el cielo, y la historia del mundo se concibe como la historia de las luchas entre estos seres por alcanzar la supremacía y el dominio de lo salvaje, con el fin de producir un mundo en el que mortales y dioses puedan vivir con arreglo a una relación estable, aunque desigual. Hesíodo ofrece varios catálogos de nombres de dioses y otras criaturas no humanas cuya función es otorgar un lugar en el orden de las cosas a aquellos seres sobre los cuales se cuentan determinados mitos.

La manera más obvia que tiene la *Teogonía* de establecer la relación existente entre mortales e inmortales es contar el mito de Prometeo (cuyo nombre significa «Previsor») y el de la creación de la mujer. De Prometeo se dice que es uno de los cuatro hijos del titán Jápeto, hijo a su vez de la Tierra y el Cielo, y hermano mayor de Crono. Los hermanos de Prometeo son Atlas, de quien se dice que con su fuerza es capaz de sostener los cielos, Menecio, personaje violento que se jacta en exceso de su fuerza varonil y contra el cual se ve Zeus obligado a utilizar el rayo, y Epimeteo («El que piensa con posterioridad»), que es un incauto. Prometeo, por el contrario, es muy astuto y Zeus lo castiga por repartir de manera poco equitativa un buey entre dioses y hombres cuando el mundo de unos y otros estaba separado. El reparto que hace Prometeo, dando a los dioses los huesos del buey envueltos en grasa y a los hombres la carne, constituye una explicación de los usos sacrificiales, según los cuales deben ser los huesos y la grasa lo que se queme en el altar para los dioses. Zeus se venga privando a los hombres del fuego, pero Prometeo se lo roba ocultándolo en una caña de hinojo y se lo entrega a los hombres. En ese momento Zeus no sólo decide castigar a Prometeo, sino que hace que el dios de las artes, Hefesto, cree a una mujer, Pandora, a la que dota a la vez de encantos y de defectos. Su presencia en la tierra hace que los hombres se vean obligados a trabajar para mantener a sus esposas e hijos o a no tener quien los mantenga en la vejez. Se trata de una visión pesimista y misógina del mundo, aunque es una cosmovisión que concibe la relación entre mortales e inmortales como algo racional y regular, no como algo fortuito o arbitrario. La carne y el fuego son considerados dones que ponen al hombre en la situación de la que gozarían los dioses, y por la cual deben pagar con su esfuerzo si quieren mantener la estructura familiar que los diferencia de los animales.

La sensación de que el universo de los dioses es un mundo regido fundamentalmente por la justicia se pone de manifiesto sobre todo en el mito de la guerra entre dioses y titanes. Se presenta a los titanes firmemente decidi-

dos a luchar sin tregua contra Zeus; su confinamiento en el Tártaro, mansión de la Noche, el Sueño, la Muerte y Hades, donde se remansan las aguas de la Estige, cuyas terribles propiedades prohíben a los dioses olímpicos mentir, se presenta como preludio del reinado de Zeus sobre un mundo en el que los dioses desempeñan los diversos papeles que les han sido asignados y en el que Zeus se une a Temis (el Derecho) y engendra a la Paz, la Justicia y el Orden. El poder de Zeus se considera garantía de que prevalezca el bien y no el mal, y es de las Musas, hijas de Zeus, de las que los gobernantes humanos obtienen la sabiduría y la justicia (*Teogonía*, 80-93).

La sensación de justicia divina que rezuma toda la *Teogonía* tiene mucho en común con la que transmiten la *Ilíada* y la *Odisea*. En los tres poemas los dioses se burlan de la humanidad, son capaces de engañar a los mortales, y toman decisiones cuya moralidad podrían poner en tela de juicio los humanos: un ejemplo sería la manera que tiene Posidón de acabar con la nave de los feacios que lleva a Ulises de regreso a Ítaca (cf. *Odisea*, 13.159-187). Pero, pese a inscribirse en la misma tradición que dio lugar a la *Ilíada* y la *Odisea*, la *Teogonía* de Hesíodo explota unos aspectos muy diferentes del mito.

El interés de la obra por la cosmogonía, por las luchas de los dioses en pos de la supremacía celeste, y por las diversas guerras entre los inmortales, no tiene demasiados puntos en común con los objetos de interés de la épica homérica, y bastantes más con la poesía épica que conocemos del Oriente Próximo. Aunque no existió ninguna tradición ininterrumpida que las conservara, poseemos diversas epopeyas orientales más o menos completas, entre ellas el inicio de un poema sin título en torno a la lucha por el trono celestial, una epopeya de la creación y de las guerras entre los dioses (el *Enuma Elis*), y un poema acerca de la creación de los hombres, condenados a dedicarse a la agricultura, del diluvio que para eliminarlos deciden enviar los dioses, disgustados por el ruido que hacen los mortales, y de la salvación de la humanidad gracias a un sabio que construye una nave (el *Atrahasis*).

¿Cuál es el vínculo directo que podríamos postular entre estos textos del Oriente Próximo y la *Teogonía* de Hesíodo? Los rasgos que tienen en común todas estas obras son el interés por la división de las responsabilidades entre los distintos dioses, por las luchas por la sucesión de las distintas generaciones de dioses, y por la posición privilegiada de la que goza el género humano gracias al engaño de que son objeto los dioses por parte de un hombre sabio. Existen asimismo algunas analogías concretas: la lucha por la supremacía divina en el texto hitita que cuenta este mito comporta la castración del dios supremo, de cuyos genitales arrancados nacen otros dioses, uno de los cuales se gesta en el propio vientre del castrador; en la *Teogonía* Crono emascula a Urano, Afrodita nace de los genitales de éste (texto 14), y posteriormente Crono se traga a sus hijos a los que luego se ve obligado a vomitar. Junto a estas analogías, sin embargo, encontramos importantes diferencias. En Hesíodo la lucha por la sucesión se produce en el seno de una misma familia: en el poema hitita son dos las estirpes contrapuestas; en el poema del *Reino de los cielos* (texto 15), Kumarbi se traga el miembro viril de Anu cuando se lo

TEXTO 14. *Hesíodo, «Teogonía», 176-192: la castración de Urano y el nacimiento de Afrodita.*

Vino el poderoso Urano [el Cielo] conduciendo la noche, se echó sobre la tierra ansioso de amor y se extendió por todas partes. El hijo, saliendo de su escondite, logró alcanzarle con la mano izquierda, empuñó con la derecha la prodigiosa hoz, enorme y de afilados dientes, y apresuradamente segó los genitales de su padre y luego los arrojó a la ventura por detrás.

No en vano escaparon aquéllos de su mano. Pues cuantas gotas de sangre salpicaron, todas las recogió Gea [la Tierra]. Y al completarse un año, dio a luz a las poderosas Erinias, a los altos Gigantes de resplandecientes armas, que sostienen en su mano largas lanzas, y a las Ninfas que llaman Melias sobre la tierra ilimitada. En cuanto a los genitales, desde el preciso instante en que los cercenó con el acero y los arrojó lejos del continente en el tempestuoso ponto, fueron luego llevados por el piélago durante mucho tiempo. A su alrededor surgía del miembro inmortal una blanca espuma y en medio de ella nació una doncella.

arranca de un mordisco: en la *Teogonía* no existe relación directa alguna entre la castración de Urano por Crono, que le corta los genitales con una hoz de oro, y la decisión de éste de tragarse a *sus propios* hijos. Encontramos mitos de castración y de ingestión de los propios hijos en diversas culturas que nada tienen que ver con el mundo indoeuropeo, por ejemplo entre los hopi, tribu de indígenas americanos. Como alternativa para interrumpir el proceso natural de sucesión, nada tiene de extraño la presencia de estos episodios en unos mitos que pretenden explicar la naturaleza del poder divino como una lucha por la sucesión. En vista del carácter tradicional de la poesía hesiodea, no resulta desde luego improbable la existencia de algún vínculo entre la épica del Oriente Próximo y su poema, pero no existen demasiados motivos para creer que ese vínculo se produjera en el siglo VIII a.C. o que el propio poeta fuera consciente de él.

El mundo de «Los trabajos y los días»

Los poetas de la *Ilíada* y la *Odisea* nunca se presentan a sí mismos en el poema. En la *Teogonía* Hesíodo se presenta a sí mismo sólo en la introducción, cuando cuenta cómo recibió la inspiración de las Musas; en *Los trabajos y los días* el poeta está presente en todo momento, y aunque, como himno que es, la obra está dedicada formalmente a Zeus, en realidad va dedicada

TEXTO 15. *«El reino de los cielos», col. 1.18-35 (según trad. adaptada de la de J. B. Pritchard, ed., «Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament», Princeton, 1969).*

Fueron nueve los años que fue rey del cielo Anu. Pero al noveno Anu entabló batalla con Kumarbi y, como hiciera Alalo [el anterior rey del cielo, derrotado a su vez por Anu], Kumarbi entabló batalla con Anu. Y cuando ya no pudo seguir resistiendo la mirada de Kumarbi, Anu intentó con todas sus fuerzas zafarse de las manos de Kumarbi. Y el mismísimo Anu salió huyendo; como un pájaro surcó el cielo. Tras él iba Kumarbi, que lo agarró por los pies y lo dejó caer a tierra desde el cielo. Kumarbi le mordió las «rodillas» y se tragó hasta las entrañas su miembro viril. Y teniéndolo allí guardado, tras tragarse el miembro viril de Anu, se echó a reír de gozo. Anu se dirigió a él, a Kumarbi, y empezó a decirle: «Te regocijas por lo que tienes en tus entrañas, después de haberte tragado mi miembro. ¡Pues no te regocijes tanto por lo que tienes en tus entrañas! En tu interior he plantado una onerosa carga. En primer lugar te he dejado preñado del noble Dios de las Tormentas; en segundo lugar te he dejado preñado del río Aranzahas, que no hay quien lo contenga; y en tercer lugar te he dejado preñado del noble Tasmiso. Tres dioses terribles he plantado en tu vientre en forma de semilla. ¡Acabarás golpeando las peñas de tu montaña con tu propia cabeza!».

a Perses, el hermano de Hesíodo, con el que éste había mantenido una disputa a propósito de una herencia. Durante mucho tiempo se ha pensado que el alto grado de referencia al personaje del autor que poseen los *Los trabajos* constituye una prueba de que el poema no está tan sometido a las restricciones de la tradición, y de que la experiencia de Hesíodo desempeña en él un papel fundamental. En realidad no podemos asumir que las referencias a su propia persona, a su hermano Perses, o al hecho de que su padre procediera de Cime, sean directamente autobiográficas, pues también esos detalles quizá formen parte de los componentes de un personaje poético tradicional; ni siquiera el propio nombre de Hesíodo que significa «El que emite la voz» queda libre de sospecha. Pero si bien debemos ser muy cautelosos en este sentido y no podemos saber hasta qué punto cabe hablar de verdadera experiencia personal de Hesíodo en *Los trabajos y los días*, el interés del poema por el mundo del trabajo del hombre y la sucesión de las estaciones, pese a ser del todo tradicional, nos ilustra sobre un aspecto de la vida humana que en muchos sentidos es completamente distinto de aquel sobre el que nos ilustra la *Teogonía*. De hecho el carácter tradicional del poema es una de las cosas que sugiere que, pese a su localización en Beocia, en «una mísera aldea,

FIGURA 37. Emplazamiento y paisaje de la aldea natal de Hesíodo, Ascra.

Ascra, mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena» (vv. 638-640; figura 37), la obra no es menos relevante que la *Teogonía* para todo el mundo griego en su conjunto.

Los trabajos y los días se dividen en tres secciones. En la primera (vv. 1-382), la alabanza inicial al poder de Zeus frente a los humildes mortales da paso a una reflexión sobre la buena y la mala discordia entre los hombres, y sobre la injusticia de Perses, así como a una serie de mitos que explican por qué los mortales se ven obligados a trabajar, y por qué si no trabajan resultan funestos para sus congéneres y demuestran tener poca vista. En la segunda (vv. 383-694), el calendario de las labores agrícolas, con una serie de comentarios sobre las buenas épocas para la navegación, expone cuál es la manera de trabajar bien. En la tercera (vv. 695-828) se dan una serie de consejos diversos, algunos de los cuales tienen que ver con el calendario. Aunque a menudo se califica a *Los trabajos y los días* de poema «didáctico», las doctrinas que expone no son de orden práctico, sino moral: pese a los consejos sobre cuándo se debe arar y cuándo se debe sembrar, o a la larga descripción de cómo se fabrica un arado, lo cierto es que Hesíodo no enseña en ningún momento a labrar la tierra. La idea de un mundo en el que finalmente reina la justicia que dominaba la *Teogonía* aparece también en *Los trabajos*, y desde luego no a un nivel cotidiano.

El interés de *Los trabajos y los días* por la moralidad de las acciones humanas sólo resultaría eficaz si las acciones en cuestión se plantearan en unas

TEXTO 16. *Hesíodo, «Los trabajos y los días», 213-227. Hesíodo reclama justicia dentro de la sociedad.*

¡Oh Perses! Atiende tú a la justicia y no alimentes soberbia; pues mala es la soberbia para un hombre de baja condición y ni siquiera puede el noble sobrellevarla con facilidad cuando cae en la ruina, sino que se ve abrumado por ella. Preferible el camino que, en otra dirección, conduce hacia el recto proceder; la justicia termina prevaleciendo sobre la violencia, y el necio aprende con el sufrimiento. Pues al instante corre el Juramento tras de los veredictos torcidos; cuando la Dike [Justicia] es violada, se oye un murmullo allí donde la distribuyen los hombres devoradores de regalos e interpretan las normas con veredictos torcidos. Aquélla va detrás quejándose de la ciudad y de las costumbres de sus gentes, envuelta en niebla, y causando mal a los hombres que la rechazan y no la distribuyen con equidad.

circunstancias sociales, económicas y políticas cercanas al público de Hesíodo. Y esto es lo que hace que el poema resulte especialmente importante para el historiador.

Desde el punto de vista político, el mundo de *Los trabajos* es un mundo en el que la resolución de los litigios se halla en manos de los *basileîs*, una especie de príncipes, aunque no de carácter hereditario, como pudiera sugerir la traducción «reyes» que habitualmente se da al término. Hesíodo presenta el litigio por la herencia que tenía con su hermano Perses como si los *basileîs* lo hubieran resuelto injustamente a favor de éste tras dejarse sobornar. Advierte que la maldad y los juicios injustos pueden causar la ruina de toda la sociedad, pero no ve más recurso frente a esas decisiones inicuas que la intervención divina: «el ojo de Zeus todo lo ve» (vv. 248-273). Lo que a Hesíodo le preocupa no es lo que son los reyes, sino si las sentencias en caso de litigio son dictadas rectamente o no (texto 16); su insatisfacción no va dirigida contra los que ostentan el poder, sino contra el modo en que se ejerce ese poder, y recomienda mantenerse al margen de los pleitos en los que se dirimen los litigios ajenos.

Aunque Hesíodo escribe como si fuera un hombre que ni desempeña ni pretende desempeñar un papel político activo, su poema supone que reside en una comunidad política responsable de la resolución de sus disputas. Análogamente, Hesíodo da por sentado que los miembros de esa sociedad viven de la agricultura y tienen capacidad de subvenir a sus necesidades, y que si uno de ellos no lo hace supone una carga para el conjunto de la sociedad. La compraventa de artículos en tierras lejanas constituye una opción que el poeta analiza (vv. 618 ss.) y que reconoce como una posible fuente de ganancias, pero considera equivocado suponer que constituye una

manera fácil de librarse de las deudas y el hambre. El rechazo de cualquier atajo que conduzca a la prosperidad constituye un elemento fundamental de la opinión que tiene Hesíodo del carácter esencialmente justo del mundo, justicia que se ve alterada por el reparto injusto de la herencia. Hesíodo da por supuesto que la riqueza confiere poder y que lo importante es estar en una situación que permita prestar ayuda y no estar necesitado de ella, para así explotar las posibilidades de influencia. Aunque los reyes tienen poder para alterar de mala manera el ordenamiento justo de los recursos, es la riqueza, y no el linaje o la posición oficial, lo que, en opinión de Hesíodo, concede un poder efectivo sobre los demás en las cuestiones relacionadas con la vida cotidiana.

Las ideas que tiene Hesíodo de la importancia política de la prosperidad económica no nos dan demasiadas pistas respecto a cuál era la clase social a la que pertenecía. Aunque se ha defendido la teoría de que Hesíodo comparte «la imagen de los bienes limitados» que, según ciertos antropólogos, es habitual en las sociedades campesinas, desde luego no está ni mucho menos claro que el poeta piense que la prosperidad se alcance a expensas del prójimo; más bien deja ver que la prosperidad da poder sobre aquellos que por el motivo que sea carecen de ella. No tiene demasiado sentido clasificar a Hesíodo con arreglo a unas categorías modernas, muchos de cuyos rasgos definitorios —en el caso de la de «campesino», por ejemplo, los de cultivo independiente o los de dominio y explotación a manos de extraños— están en él completamente ausentes. Más clarificador resulta observar la ausencia en Hesíodo de todo signo de estratificación social, y lo fácil que resulta en toda su obra la movilidad en el seno de la sociedad. Esa movilidad social tan fácil se pone sobre todo de manifiesto no sólo en la posibilidad de convertir la pobreza en prosperidad a través del trabajo, sino en la forma en que nos presenta a su padre, que llegó pobre de Cime y, sin embargo, fue capaz de dejar una importante cantidad de fincas a sus hijos (*Los trabajos y los días*, 37-41, 633-638; texto 17). La falta de alusiones a todo tipo de estratificación social hizo que *Los trabajos y los días* pudieran exportarse a otras sociedades organizadas de manera distinta, aunque la acogida del poema en ellas seguramente dependiera de que la vida tanto de los más ricos como de los pobres se hallara dominada por el trabajo agrícola personal, y de que la inmensa mayoría de los que trabajaban la tierra gozaran de una independencia económica y social.

El mundo cuya lógica y cuya moralidad exploran *Los trabajos y los días* es un mundo sin guerras. Y por fuerza debe serlo, pues las pérdidas y las ganancias repentinas que comporta la violencia de la guerra echarían por tierra la plausibilidad de una hipotética relación directa entre trabajo y prosperidad. En realidad, si nos tomamos en serio lo de la información autobiográfica, la época de Hesíodo se habría caracterizado por la existencia de una guerra importante: el poeta se jacta de haber alcanzado una gran victoria poética en los juegos fúnebres celebrados en la ciudad eubea de Calcis en honor del rey Anfidamante (*Los trabajos y los días,* 654-659), y un autor de época pos-

TEXTO 17. *Hesíodo, «Los trabajos y los días», 630-640. Juicios sobre la navegación, el comercio y la emigración.*

Y espera tú mismo hasta que llegue la época de la navegación. Entonces saca al mar la rápida nave y dentro pon la carga bien dispuesta, para que de regreso a casa obtengas ganancias.

Así mi padre y también tuyo, gran necio Perses, solía embarcarse en naves necesitado del preciado sustento. Y un día llegó aquí tras un largo viaje por el ponto abandonando la eolia Cime en una negra nave. No huía del bienestar ni de la riqueza o la dicha, sino de la funesta pobreza que Zeus da a los hombres. Se estableció cerca del Helicón en una mísera aldea, Ascra, mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena.

terior relaciona a Anfidamante y su muerte con la guerra lelantina (Plutarco, *Moralia*, 153e-f). Este conflicto se ganó en la tradición del siglo v fama de excepcional por haber contado con el alineamiento de diversas comunidades políticas en uno y otro bando (Tucídides, 1.15.3). Por consiguiente, el hecho de que el mundo exterior no influyera para nada en la Ascra de *Los trabajos y los días* habría sido un rasgo totalmente artificial, y debemos tomarlo como una advertencia de lo rigurosamente parcial que habría sido la imagen transmitida por Hesíodo de la vida cotidiana de su época. No podemos pasar por alto los efectos perturbadores del propio programa poético de Hesíodo, que precisamente habría actuado más sobre los pasajes en los que el poema parece tener un carácter más autobiográfico.

En *Los trabajos y los días* la guerra pertenece a un pasado que se vislumbra sobre todo en el «mito de las razas» (vv. 106-201), según el cual dicho pasado se dividiría en una serie de generaciones —la de plata, la de bronce y la de los héroes—, todas ellas con distintos defectos, que habrían sucedido a la raza perfecta de los hombres de oro, que no se habría visto obligada a trabajar (la edad de bronce de Hesíodo correspondería a la época de los héroes de los poemas homéricos). Según esta sucesión de razas, la generación contemporánea de Hesíodo sería la de hierro, una raza que no carecería por completo de virtudes, pero caracterizada, no obstante, por la degeneración moral y la tendencia a seguir decayendo en un futuro dominado igualmente por el saqueo y la destrucción de las ciudades. No está claro hasta qué punto explota este modelo de la sucesión de las razas un tropo firmemente asentado en la literatura del Oriente Próximo, del que conservamos ejemplos similares de época posterior, pero una de las funciones del «mito de las razas» en Hesíodo es la de permitir una explicación de los defectos morales que van más allá de los que aparecen en el contexto de su discordia con Perses. Este ensanchamiento de la visión de la naturaleza humana, como el ensancha-

miento de la visión del dilema humano que comporta el episodio de Prometeo y Pandora, relatado de nuevo en este poema, determina verdaderamente hasta qué punto la cuestión de la justa relación existente entre hombres y dioses se oculta tras el tipo de vida que se lleve en el seno de una sociedad más restringida.

El mundo de la «Ilíada» y la «Odisea»

Si *Los trabajos y los días* se sitúan en un presente sin guerra, la *Ilíada* se desarrolla en un pasado desgarrado por la guerra. Pasar de *Los trabajos y los días* a la *Ilíada* o la *Odisea* equivale a pasar de lo que aparentemente es una descripción realista a lo que aparentemente es pura ficción y fantasía. Aunque da la impresión de que tanto la *Ilíada* como la *Odisea* están mucho menos cargadas de intervenciones divinas y objetos «mágicos» que muchos otros poemas épicos, en su mayoría perdidos, la intervención directa de los dioses en el campo de batalla en la *Ilíada* o la de los cíclopes y otras criaturas monstruosas en las peripecias que narra la *Odisea* pertenecen a un ámbito muy distante de la realidad terrena del labrador que trabaja los campos y la de sus bueyes. Sin embargo, del mismo modo que Hesíodo, incluso en *Los trabajos y los días*, nos ofrece un relato configurado por una determinada tradición poética, las peripecias manifiestamente tradicionales de la *Ilíada* y la *Odisea* vuelven, por el contrario, a ser relatadas por un poeta que tiene *in mente* un programa necesariamente actualizado.

A la hora de calcular la importancia y la utilidad históricas de la *Ilíada* y la *Odisea* es imprescindible tener en cuenta que numerosos elementos distintos de uno y otro poema quizá tengan una significación histórica también distinta. Siempre ha habido quienes han caído en la tentación de considerar las vívidas descripciones de determinados objetos, ciudades, comarcas o propiedades particulares, como descripciones de cosas que en algún momento existieron realmente. Fue en efecto una convicción de este tipo lo que condujo a Heinrich Schliemann a emprender sus excavaciones y lo que motivó el espectacular descubrimiento de numerosos restos de la Edad del Bronce en Troya, Micenas, y muchos otros lugares. No obstante, como esos mismos descubrimientos se encargarían de demostrar, los lugares y objetos descritos en los poemas habrían resultado en muchos casos totalmente desconocidos para buena parte del público de los poemas homéricos. Tales descripciones deben su presencia en los poemas no ya al placer que supone el *shock* de un reconocimiento, sino a la capacidad de recrear un mundo perdido que incitaba a abordar desde un punto de vista crítico la situación presente, del mismo modo que el mundo inequívocamente mítico de la raza de oro incitaba a adoptar un punto de vista crítico en el contexto de *Los trabajos y los días*. Puede que las exigencias del contexto permitan describir un objeto perfectamente desconocido del público cual si estuviera «intacto», como por ejemplo el casco de colmillos de jabalí que Meriones presta a Ulises (*Ilíada*, 10.261-

265), que quizá haya sobrevivido debido al carácter excepcional de todo el pasaje, carente por completo de analogías de la época. En otras circunstancias un determinado objeto puede transformarse con el único fin de desempeñar una función habitual, como sucede con el escudo que lleva Áyax (*Ilíada*, 7), que al principio parece ser un escudo de cuero al que primero se añade una capa exterior de bronce y luego un tachón u ombligo central, tal como exigía la nueva idea que tenía el público de cómo funcionaba un escudo en el campo de batalla (*Ilíada*, 7.219-223, 245-248, 266-267). O bien —como a menudo ocurre con las comparaciones— una descripción puede perder todo su sentido cuando el objeto descrito resulta insólito.

¿Hasta qué punto cabe afirmar también de la organización social lo que decimos de los objetos físicos? Es indudable que en el mundo homérico existe una coherencia general: los supuestos relativos a las jerarquías sociales, al modo en que se relacionan los hombres de la misma categoría social, o a las cuestiones de carácter ético coinciden en uno y otro poema. ¿Pero implica esa coherencia general que la *Ilíada* y la *Odisea* describen una sociedad que corresponde a un único momento cronológico? ¿O podemos decir más bien que los detalles relativos a la organización social contienen «fósiles» de épocas distintas que se han conservado en pasajes cuyo argumento había seguido vivo, mientras que habían cambiado los detalles del episodio a través de los cuales iba explorándose ese argumento? El análisis de tres aspectos de la vida humana —el matrimonio y la propiedad, la organización política y la organización militar— quizá nos revele cuáles son los problemas y los argumentos en cuestión.

El matrimonio en la «Ilíada» y la «Odisea»

El matrimonio ocupa un lugar primordial en la *Odisea* (texto 18). La vida en Ítaca durante la larga ausencia de Ulises se había centrado en la corte que hacían a Penélope, la esposa del héroe, una serie de pretendientes venidos de todas partes, y el poema concluye no ya con su muerte a manos de Ulises, sino con el regreso de éste al tálamo nupcial. También en la *Ilíada* ocupa el matrimonio un lugar preferente: la seducción de Helena por parte de Paris provoca la expedición de los griegos contra Troya en ayuda del desafortunado Menelao, y de hecho el matrimonio constituye uno de los principales nexos que forman la red de alianzas existente tanto en el bando aqueo como en el troyano.

A lo largo de ambos poemas se describen con algún detalle buen número de alianzas matrimoniales, todas ellas entre miembros de la nobleza. En muchos casos, la novia se considera un premio, alcanzado por las cualidades personales del novio, pero también gracias a los regalos materiales que éste entrega a la familia de aquélla. En otros casos, en cambio, no da la impresión de que la novia sea comprada, sino que es más bien ella la que aporta a su nueva familia importantes recursos: el rey de Licia ofrece a Be-

TEXTO 18. *«Odisea», 11.435-453. Ulises y Agamenón hablan de sus esposas.*

De ese modo él habló y, a mi vez, contestándole dije:
«¡Oh desgracia! De antiguo a Zeus, el de amplia mirada,
al linaje de Atreo con saña persigue ayudando
mujeriles designios: Helena perdiónos ya a muchos
y ahora a ti de tan lejos urdió su traición Clitemnestra».
Tal hablé. Sin hacerse esperar contestándome dijo:
«Así, pues, no seas tú, por tu parte, remiso tampoco
con tu esposa ni le hagas saber todo aquello que piensas;
dile sólo una parte y esté lo demás bien oculto.
Mas, ¡oh Ulises!, a ti no vendrá por tu esposa la muerte,
que de mente bien cuerda y honrado sentir en su pecho
es la hija de Icario, Penélope, insigne en prudencia:
desposada en su flor juvenil la dejamos nosotros
al partir a la guerra y un niño tenía en su regazo
tierno entonces aún, mas que ya entre los hombres se cuenta.
¡Bienhadado! Su padre ha de verlo una vez que allí llegue
y él también, como es ley, echaráse en los brazos del padre,
mientras ella, mi esposa, impidió que saciara mis ojos
contemplando a mi hijo: primero acabó con mi vida.

lerofontes la mitad de su reino por casarse con su hija y establecerse en su país (*Ilíada*, 6.191-195); un rey polígamo como Príamo cuenta con rescatar a los hijos de su esposa Laótoe con las riquezas que ésta aportó a su familia (*Ilíada*, 22.46-51).

Dos circunstancias resultan sorprendentes por lo que se refiere a la existencia de una dote que unas veces va en una dirección y otras en otra: por un lado no hay ni un solo ejemplo en el que se nos diga que los regalos de dote son recíprocos, y por otro da la impresión de que no existe un tipo coherente de diferencia de estatus entre el novio y la novia que determine los distintos tipos de dote. Para algunos estudiosos modernos la existencia de esos dos tipos de dote constituye un reflejo de la norma según la cual los regalos nupciales eran recíprocos; pero en el propio poema hay algunos indicios de que la entrega de una dote al novio por parte del padre de la esposa se consideraba un fenómeno cuya singularidad merecía la pena que fuera explotada para resaltar lo extraño de la situación social: cuando Agamenón intenta persuadir a Aquiles de que vuelva a combatir (*Ilíada*, 9.144-157), le ofrece en matrimonio a su hija sin que deba entregarle a cambio dote alguna, prometiéndole además darle importantes tesoros. Este hecho sugiere cuando menos que la tradición épica había absorbido diferentes costumbres sociales, y

TEXTO 19. *«Odisea», 2.25-34. Discurso de Egiptio al inaugurar la asamblea convocada por Telémaco.*

«Habitantes de Ítaca, oíd lo que voy a deciros:
no tuvimos de cierto reunión ni asamblea desde el punto
en que Ulises divino partió con las cóncavas naves.
¿Quién es, pues, el que ahora nos llama y a cuál de vosotros,
ya maduro o ya joven, apremia este caso? ¿Noticia
le ha llegado tal vez de que vuelven las tropas? Bien puede
proclamarla ya aquí, pues ha sido el primero en saberlo.
¿O es distinto el asunto del pueblo que anuncia y propone?
Generoso y de pro me parece el varón que tal hace:
¡quiera Zeus cumplirle aquel bien que en su pecho desea!»

que cuando en ella se alude a algún hábito pasado de moda es porque suscita alguna cuestión crítica en el contexto de la trama general del poema.

La organización política en la «Ilíada» y la «Odisea»

Tanto la *Ilíada* como la *Odisea* son poemas de un marcado carácter político, en los que la toma y la puesta en vigor de las decisiones de los distintos reyes por parte del grupo dirigente y del conjunto del pueblo ocupan un lugar muy importante, y en los que la suerte de toda una sociedad, la que puedan correr en particular Troya o Ítaca, constituye una cosa muy seria. Es curioso que el propio campamento de los aqueos en Troya se transforma en una sociedad estructurada políticamente lo mismo que cualquier otra, y que la visita de Ulises al país de los feacios se convierte en un pretexto para intercalar el análisis de un determinado ordenamiento político en el paisaje idílico de los viajes de Ulises. El sentido de comunidad está muy desarrollado, como podemos apreciar sobre todo por la separación de los asuntos «privados» de los «públicos», y por la exclusión de los asuntos «privados» de las discusiones colectivas, en unos poemas que giran en torno al conflicto entre los intereses individuales y colectivos (texto 19). Se ve también en la importancia concedida, por ejemplo en la trama general de la *Ilíada*, al modo en que la actuación de los líderes afecta al conjunto de la sociedad, y a la necesidad —destacada sobre todo por Méntor en la *Odisea*, 2.229-241— que a su vez tiene la comunidad de responsabilizarse de hacer agradable la vida a sus líderes. Al mismo tiempo, ambos poemas destacan la importancia suprema que tienen los soberanos, tanto aquellos a los que se denomina *wánakes* como los *basileîs*, menos prestigiosos, en torno a cuyas actuaciones individuales y a la inextricable relación entre los aspectos público y privado de cuyas vidas gira la

trama de ambos poemas. La personalización de lo político nos recuerda en gran medida la situación real de la Persia de Jerjes, según nos la relata Heródoto, la Macedonia de Filipo y Alejandro, o la Roma del Imperio, situaciones todas ellas en las que el poder supremo de un individuo confería una significación especial a las relaciones familiares y personales. Y, sin embargo, lo más curioso de los soberanos de la *Ilíada* y la *Odisea* es su falta de poder absoluto, o en realidad su relativa falta de poder.

La falta de poder de los caudillos de los poemas homéricos merece un análisis más detallado. Agamenón no sólo no puede imponer su voluntad a Aquiles, sino que tampoco puede imponérsela al conjunto del ejército. Ulises alcanza su triunfo final en Ítaca mediante una violencia extrema, y no en virtud de la superioridad política que reclama. Los individuos ejercen influencia política según su posición social, sus dotes retóricas, o su carisma personal, pero no por ostentar el cargo de soberano. Esta curiosa vaguedad de la posición política del caudillo se ve ulteriormente reflejada en la considerable opacidad que rodea a sus orígenes, al modo en que un individuo se convierte en soberano: Ulises había «sucedido» a su padre, Laertes, todavía vivo, quien aparentemente carece después de todo papel o influencia en el ámbito político, pero Telémaco no alcanza la posición de Ulises mientras éste está ausente, y ni siquiera está seguro de alcanzarla en el caso de que su padre muera. Esta vaguedad casi sistemática en torno a los poderes del soberano se manifiesta también en el papel, sumamente importante, y a la vez indefinido, que tiene la esposa del caudillo: Egisto toma por esposa a Clitemnestra, la mujer de Agamenón, y asume el poder de éste en Argos durante su ausencia, y por otra parte parece que se da por supuesto que el pretendiente que logre casarse con Penélope alcanzará la máxima influencia política en Ítaca; sin embargo es también concebible que Penélope sea devuelta a su padre, Icario (*Odisea*, 1.274-278), y desde luego no posee ningún poder constitucional. La situación se repite prácticamente en el país de los feacios, donde se destaca en varias ocasiones el poder de Arete, la esposa de Alcínoo: su hija, Nausícaa, le dice a Ulises que es a ella a la que debe dirigirse en primer lugar, y de ella se afirma que «pone paz y concordia aplacando a los propios maridos» (*Odisea*, 7.53, 74); su papel dentro del palacio, sin embargo, parece limitarse a la esfera puramente doméstica, y de hecho da la impresión de que Alcínoo actúa en Esqueria con más autoridad que cualquier otro soberano del poema.

Resulta relativamente fácil entender por qué los caudillos son tan importantes y a la vez tan insignificantes en los poemas homéricos. Por un lado, la figura del soberano permite destacar de manera dramática el conflicto entre los valores y responsabilidades personales y colectivos: las decisiones personales pueden tener consecuencias políticas y viceversa, y cabe suponer con un alto grado de verosimilitud que para todos, y sobre todo para el caudillo, los resultados de las decisiones personales sean particularmente inmediatos y contundentes. Por otro lado, lo importante que resulta darse cuenta de que las decisiones políticas y personales se hallan inextricablemente unidas se le hace

TEXTO 20. *«Ilíada», 17.262-268. Los troyanos avanzan intentando recuperar el cuerpo de Patroclo.*

Los troyanos cargaron en masa compacta con Héctor en cabeza.
Como cuando en la desembocadura del río nutrido de agua del cielo
el alto oleaje brama al chocar contra la corriente, y los bordes
de los acantilados rugen ante la espuma vomitada fuera,
con tales alaridos avanzaban los troyanos. Los aqueos
se apostaban a los lados del Menecíada con un solo ánimo,
fortificados con los escudos, guarnecidos de bronce.

patente con más facilidad a una sociedad en la que el poder no está en manos de un solo hombre cuando los poderes oficiales del soberano son eliminados de la escena. También vale la pena imaginar un monarca incluso, o quizá sobre todo, en las sociedades que no lo tienen. Deberíamos pensar que la épica homérica mantiene la presencia de esos soberanos monárquicos no ya porque éstos fueran un elemento que continuaba vivo en la sociedad «de los tiempos de Homero», ni desde luego porque los poemas pretendieran conservar una monarquía fosilizada heredada de la tradición épica, sino porque formaban parte de la exploración de los argumentos con los que el poeta deseaba entretener a su público, del mismo modo que otros poetas anteriores, inmersos en la misma tradición, quisieron hacerlo mucho tiempo antes.

La guerra en la «Ilíada»

Lo mismo cabe decir de la guerra en Homero. La guerra en la *Ilíada* nos muestra a guerreros montados en carro y centra su atención en el enfrentamiento entre héroes aislados de uno y otro bando. A menudo se ha pensado que este hecho se contradecía con las densas filas de soldados de infantería pesada que combatían en las distintas guerras desencadenadas entre los estados griegos de las que contamos con testimonios históricos (véase *infra*, pp. 207-209). Curiosamente ningún autor antiguo nos ofrece una visión completa de una batalla y desde luego no es posible obtener de la *Ilíada* una imagen global coherente de cómo funciona una batalla. Los mirmidones que acompañan a Aquiles se lanzan en apretadas filas al combate (por ejemplo en 16.211-217), pero desaparecen prácticamente en cuanto éste da comienzo. Los grandes héroes se enfrentan unos a otros en lo que parecen ser combates singulares, pero cuando cae alguno resulta que inmediatamente hay otro dispuesto a pelear por sus despojos: en este sentido destacan el relato del ataque de Patroclo contra los troyanos y el de la lucha por el cuerpo de este héroe en la *Ilíada*, 16 y 17 (texto 20). Constantemente aparecen los carros como

medio de transporte, corriendo de un lado a otro por el campo de batalla, como si en él no hubiera ningún escuadrón de guerreros lo bastante significativo. Ya hemos analizado la presencia de determinados elementos de la armadura que aparentemente pertenecen a épocas distintas (véase *supra*, pp. 168-169); más significativo es en este contexto el hecho de que el armamento no quede integrado en un marco táctico coherente a lo largo de todo el poema, lo cual confiere a éste un significado militar muy escaso. Esa falta de sentido militar hace que la imagen de la guerra que muestra la *Ilíada* no sea la imagen de la guerra en ninguna época concreta, sino una imagen que permite subrayar algunos rasgos de lo que es el combate y de quiénes son los que deben combatir: se destaca a la vez el papel del individuo y la necesidad perentoria de que cada uno pelee en un bloque organizado, y ambos rasgos resultan esenciales para la trama global del poema. Ello no significa, sin embargo, que semejante descripción carezca de interés o de utilidad para el historiador. Del mismo modo que puede demostrarse que algunos elementos concretos del armamento constituyen auténticas reliquias del pasado, también podemos conjeturar, aunque sea imposible probarlo fácilmente, que con las diversas tácticas resaltadas en el poema —como, por ejemplo, cuando se insiste en las apretadas filas de las escuadras de los mirmidones— se alude a tácticas bélicas existentes realmente en un momento histórico determinado (véase *infra*, p. 210, para este caso en particular).

La conclusión a la que nos conduce necesariamente este análisis es que la *Ilíada* no nos ofrece una imagen del mundo griego en ninguna fecha concreta: sucesivos poetas se inspiraron en la tradición en la que estaban inmersos para crear unos poemas que utilizan el pasado para pensar en el presente y llamar la atención sobre él. La inclusión de objetos materiales y de instituciones que no podía reconocer el público no es fruto de la repetición mecánica de una serie de versos o secciones formuladas por otros poetas anteriores, sino resultado de la utilización crítica de un determinado legado con el fin de arrojar luz sobre las preocupaciones del presente. Esos rasgos confieren al mundo retratado en los poemas una distancia respecto del momento presente que impide al público identificarse con los personajes de la obra e identificar a esos personajes con otros existentes en su propia sociedad. El hecho de que Ulises se identifique y se conmueva con los personajes aludidos en los poemas que canta Demódoco (*Odisea*, 8) y no pueda refrenar el llanto al escucharlos, le produce vergüenza y obliga a Alcínoo a cambiar de entretenimiento, sustituyendo los cantos por una competición atlética: el distanciamiento que tienen los feacios respecto de esos acontecimientos seguramente refleja el distanciamiento que supuestamente tenía el público al que iba destinada la poesía épica.

Los valores homéricos

Existe, sin embargo, otra faceta de esta imagen: si el mundo material y las instituciones descritas en la *Ilíada* y la *Odisea* constituyen un conglomerado ajeno a la realidad histórica, los valores que exploran ambos poemas deben de responder a los valores de su público y resultar reveladores en este sentido. Y del mismo modo que una localización física demasiado concreta de los poemas los habría condenado a un futuro meramente regional (una de las ventajas de situar la epopeya en Troya probablemente fuera la de difundir en Grecia el interés por los Dardanelos), también una localización moral excesiva habría tenido los mismos efectos. Los valores de uno y otro poema debían ser claramente perceptibles y a la vez fundamentales no sólo para un público restringido. Resultado directo de esta situación es el hecho de que los estudiosos modernos hayan sabido descubrir en los poemas homéricos unos sentimientos sumamente aristocráticos y a la vez marcadamente populares. Ambas obras se centran en una problemática muy precisa que viene dada por la posibilidad de que un mismo comportamiento sea visto de manera distinta por los distintos grupos o según los valores utilizados en cada contexto: unos individuos difieren de otros a la hora de juzgar hasta qué punto deben afectar los factores políticos a los derechos individuales, o en qué medida debe influir el descontento personal en el comportamiento colectivo, mientras que unos grupos difieren de otros respecto a cuál debe ser el comportamiento adecuado ante una situación sin precedentes.

A menudo ha querido verse en la épica homérica el predominio de un espíritu competitivo, en el que el individuo va siempre por delante del grupo, y el éxito en la competición está por encima de todo. Es innegable que en ambos poemas se hace alarde de esos valores competitivos, pero con el único objeto de ponerlos en tela de juicio. El conflicto en torno al cual se centra el interés de la *Ilíada*, como queda dolorosamente patente en el último canto de la obra, cuando Aquiles es movido a tratar con generosidad a Príamo, no son la guerra entre griegos y troyanos, sino la diferencia entre los valores a los que da prioridad Aquiles y los que mueven a Agamenón. La disputa entre estos dos héroes pone de relieve el problema de la autoridad: ¿qué es lo que confiere a Agamenón una autoridad sobre Aquiles? ¿Cuáles son los límites de la autoridad de Agamenón? ¿Cuáles son los límites de la exigencia de lealtad por parte de Aquiles? ¿Qué es lo que confiere a un hombre autoridad para hablar y aquello en virtud de lo cual habla efectivamente con autoridad?

El enorme hincapié que hacen la *Ilíada* y la *Odisea* sobre la palabra, que aparentemente distinguía a ambos poemas de otras epopeyas griegas (aunque también podemos verlo en algunos poemas del Oriente Próximo como la epopeya de Gilgamesh), permite además poner de relieve cómo los valores pueden negociarse y cómo se establece una interacción entre el consejo y el que lo da. El discurso persuasivo es fundamental en ambos poemas, y a lo

TEXTO 21. *«Ilíada», 2.185-205. Ulises pone de manifiesto los diversos medios de persuasión que se hacen necesarios en una sociedad jerarquizada en su intento por impedir que los aqueos abandonen Troya.*

Él [Ulises], por su parte, yendo al encuentro del Atrida Agamenón
recibió su ancestral cetro, siempre inconsumible,
y con él fue por las naves de los aqueos, de broncíneas túnicas.
A cada rey y sobresaliente varón que encontraba,
con amables palabras lo retenía, deteniéndose a su lado:
«¡Infeliz! No procede infundirte miedo como a un cobarde;
sé tú mismo quien se siente y detenga a las demás huestes.
Pues aún no sabes con certeza la intención del Atrida.
Ahora nos prueba, mas pronto castigará a los hijos de los aqueos.
¿No hemos escuchado todos en el consejo qué ha dicho?
Cuida de que su ira no cause daño a los hijos de los aqueos.
Grande es la animosidad de los reyes, criados por Zeus.
Su honra procede de Zeus, y el providente Zeus lo ama».
Mas al hombre del pueblo que veía y encontraba gritando,
con el cetro le golpeaba y le increpaba de palabra:
«¡Infeliz! Siéntate sin temblar y atiende a los demás,
que son más valiosos. Tú eres inútil y careces de coraje:
ni en el combate nunca se te tiene en cuenta ni en la asamblea.
De ninguna manera seremos reyes aquí todos los aqueos.
No es bueno el caudillaje de muchos; sea uno solo el caudillo,
uno solo el rey, a quien ha entregado el taimado hijo de Crono
el cetro y las leyes, para decidir con ellos en el consejo».

largo de uno y otro los personajes hacen gala de un amplio abanico de estrategias y técnicas persuasivas, explotando unas veces directamente un argumento bien organizado, y otras cortando deliberadamente toda esperanza de organización de los argumentos en aras de un determinado efecto emocional. Naturalmente cabría esperar que una tradición poética tan larga hubiera prestado a sus seguidores una pericia extrema en el arte de la narración, y el modo en el que Ulises enardece las expectativas de su público de feacios cuando empieza a contar sus peripecias refleja el arte del que hace gala el poeta a lo largo de toda la obra. Pero las técnicas retóricas utilizadas en un discurso público formal, predecesoras de las que desplegaría más tarde la oratoria deliberativa clásica, implican una familiaridad con la oratoria política que presupone la existencia de un marco institucional acorde con el desarrollo de esas habilidades. Por otra parte, tales habilidades no son algo externo al mundo heroico: la capacidad de dar buenos consejos y de darlos además de manera persuasiva es algo que cabe esperar siempre de la figura

TEXTO 22. *«Odisea», 9.106-115. Ulises describe la vida de los cíclopes, que es la inversión de la vida helénica, basada en la agricultura y la actividad política.*

Desde allí, con dolor en el alma, seguimos bogando
hasta dar en la tierra que habitan los fieros ciclopes,
unos seres sin ley. Confiando en los dioses eternos,
nada siembran ni plantan, no labran los campos, mas todo
viene allí a germinar sin labor ni simienza: los trigos,
las cebadas, las vides que dan un licor generoso
de sus gajos, nutridos tan sólo por lluvias de Zeus.
Los ciclopes no tratan en juntas ni saben de normas
de justicia; las cumbres habitan de excelsas montañas,
de sus cuevas haciendo mansión; cada cual da la ley
a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros.

del héroe: la superioridad en el consejo es tan deseable y admirada en el héroe como su destreza en el uso de las armas. Tanto Aquiles como Ulises destacan entre los héroes por su habilidad con las palabras (texto 21): Aquiles es un héroe excepcional por cuanto supera a todos en la lucha, pero lo es también por su extraordinaria capacidad de verbalizar sus experiencias y de extraer de ellas las conclusiones oportunas; Ulises es inteligente a la hora de actuar, pero buena parte de su inteligencia radica en su habilidad para hablar de manera engañosa, capacidad que queda resumida en la escena en que dice a Polifemo que se llama «Nadie» (hasta el punto de que el cíclope se pone a gritar: «Nadie me está matando»), nombre que en una de sus formas (*mê tis*) es idéntico a la palabra que significa «inteligencia» (*mêtis*).

Un panorama más amplio de los valores con los que se supone que se identificaría el público de estos poemas aparece al comprobar las diferencias existentes entre el mundo de Aquiles y Ulises y el mundo con el que se encuentra este último a lo largo de sus viajes (y por supuesto también el mundo de los muertos que no deja de visitar). Esas diferencias son en parte de carácter político: los cíclopes no tienen leyes ni asambleas deliberativas (texto 22), y los muertos no tienen capacidad para influir sobre la suerte de los demás. Pero esas diferencias tienen que ver de una forma más general con los modos de vida y las prioridades de cada uno: ninguno de los personajes no humanos con los que se encuentra Ulises, ya sean malvados o benignos, practica la agricultura ni ofrece sacrificios a los dioses. No cocinan ni beben vino: la naturaleza es explotada a través de la caza y la recolección, pero nunca es modificada. Sus relaciones con el prójimo son perversas: la idea que tiene Circe de la hospitalidad consiste en convertir en animales a los intrusos; y toda la familia de Eolo mantiene relaciones incestuosas. Por el contra-

rio, los hospitalarios feacios, deseosos de encontrar buenos novios para sus hijas fuera de su comunidad, son agricultores y viven en un medio excepcionalmente favorable, en el que los huertos dan fruto todo el año y los sacrificios no sólo establecen una constante comunicación con los dioses, sino que estos mismos acaban por unirse a ellos en el banquete. De este modo, al explorar lo que son los excesos y los defectos, la *Odisea* pone de manifiesto cuáles son los fundamentos de la vida civilizada y, al insistir en que sólo Ítaca los cumple, el poema subraya el valor singular que supone el hecho de ser griego.

El examen de los valores de la épica homérica pone de manifiesto de este modo cuán cerca está su mundo del mundo de Hesíodo. Puede que la agricultura y el sacrificio no aparezcan explícitamente ponderados y teorizados en la *Ilíada* y la *Odisea* del mismo modo que aparecen en *Los trabajos y los días* o la *Teogonía*, pero son dos conceptos fundamentales a lo largo de ambos poemas. La problemática de la autoridad política es explorada en la *Ilíada* y la *Odisea* en unos escenarios —el campamento de un ejército que lleva largos años sitiando una ciudad, o el palacio de un soberano que lleva largos años ausente— que aparentemente están muy alejados de la experiencia cotidiana, que tan tentador resulta ver directamente reflejada en la disputa de Hesíodo con su hermano Perses, pero en el fondo la problemática no es tan distinta en un caso y en otro. Los cuatro poemas pertenecen a un mundo en el que se está debatiendo y explorando la autoridad política, en el que el poder no es sólo algo que se hereda, o en el que el estatus social se corresponde estrechamente con el acceso al poder, aunque no lo determina por completo. Los discursos en público o la defensa de un argumento en un foro cívico son fenómenos normales en ese mundo, y las habilidades retóricas no sólo son admiradas, sino que están sumamente desarrolladas. Más aún, el lugar reservado a las mujeres es objeto de atención en los cuatro poemas: la Pandora de Hesíodo refleja a la mujer en cuanto «problema estructural», con la cual no se puede vivir, pero de la cual no se puede prescindir; la *Ilíada* trata de las disputas surgidas en torno a las mujeres —rapto y seducción de Helena por parte de Paris, rechazo inicial de Agamenón a la idea de devolver a Criseida y posterior reclamación de Briseida— y pone de manifiesto cómo el trato deparado a la mujer conduce al choque de los intereses personales y colectivos; la *Odisea* pone en correlación las dramáticas peripecias de Ulises a lo largo de sus viajes y la paciente resistencia de Penélope a la solicitud de los pretendientes, cuya finalidad es la conquista política de Ítaca a través de la conquista sexual de Penélope, y una y otra vez demuestra el importante papel político que desempeña la mujer deseable desde el punto de vista sexual.

Todos estos valores emanan no ya de los bloques o componentes básicos a partir de los cuales se construyeron estos poemas tradicionales, sino del modo en que se combinan dichos bloques. Es posible que se creara —y sin duda así fue— una infinitud de poemas distintos sobre guerras y viajes, en los que se ponderaban los valores de unos modos de vida distintos. En realidad el modo en que se subrayan los valores competitivos en la *Ilíada* se nota más

leyendo entre líneas que en la manera que tienen las fórmulas tradicionales de describir a los personajes o de aprobar sus acciones, circunstancia que sugiere la novedad del hecho. El historiador, que debe hacer gala de la atención más extrema a la hora de decidir si un objeto o una institución mencionada en la *Ilíada* o la *Odisea* pertenece al mundo en el que vivió el poeta responsable de los poemas en la forma en que han llegado hasta nosotros, no debe tener el menor empacho en suponer que el mundo del poeta compartía los valores explorados en sus obras.

Hesíodo, Homero y la historia

En realidad son pocos los temas analizados en el capítulo anterior que son aclarados seriamente por la *Teogonía*, *Los trabajos y los días*, la *Ilíada* o la *Odisea*. Los cuatro poemas son bastante ilustrativos en lo tocante a la movilidad de grupos e individuos, pero los cambios relacionados con la población, con los usos funerarios, con las preferencias de los lugares de residencia, el emplazamiento de los santuarios, o la práctica de las ofrendas, han dejado pocos rastros en la tradición poética. Y cuando los poemas describen el mundo material o determinadas instituciones o prácticas, no podemos llegar a la conclusión de que los objetos o usanzas descritos pertenecen al mundo en el que vivieron los poetas, o de que resultaran familiares de un modo concreto a su público.

La contribución que hacen los poemas de Homero y Hesíodo a la labor del historiador consiste no ya en la información adicional que proporcionan en torno a los temas que la arqueología se encarga de aclarar, sino en los testimonios que aportan respecto a las distintas maneras de ver el mundo, ámbito que en el mejor de los casos la arqueología sólo puede iluminar vagamente. Allí donde la arqueología puede mostrar mínimamente dónde y cómo se realizaba el culto de los dioses, Hesíodo nos ofrece mínimamente el sentido de la lógica de ese culto y nos proporciona el tipo de explicación al que convendría apelar para interpretar los indicios materiales que conocemos por la arqueología. Allí donde la arqueología nos da testimonio de que los griegos se trasladaban de un lugar a otro y establecían contactos con pueblos no griegos, la *Odisea* puede mostrarnos mínimamente cómo utilizaron los helenos las distintas costumbres y prioridades de los otros pueblos para determinar lo que debía ser griego y lo que no; y la *Teogonía* en particular puede aportar bastante a los testimonios que la historia del arte y el desarrollo del alfabeto nos dicen acerca de lo productivo que para las comunidades helénicas fue el choque con usanzas y objetos no griegos.

Los poemas de Hesíodo y Homero revelan un alto grado de autoconciencia en lo concerniente a los valores morales y políticos. El refinamiento de la retórica política, en particular en la *Ilíada*, el afán por fundamentar los valores morales en una visión global del mundo —incluidos los dioses— que se ve en los poemas de Hesíodo, y la selección de las fuentes, la naturaleza y

las limitaciones de las reivindicaciones de autoridad que predomina en los cuatro poemas, ofrecen un testimonio incomparable de la madurez y la capacidad de autoanálisis que podía encontrarse en las sociedades que constituían el público al que iban destinadas las obras. Cualquier intento de entender los indicios materiales de la vida griega en la época en la que fueron recitados por vez primera estos poemas debe tener en cuenta tales testimonios.

El contexto de la composición poética

También los propios poemas deben ser tratados como objetos cuya existencia y cuya naturaleza deben ser explicadas. El mundo de Hesíodo y Homero tuvo que ser un mundo en el que se dieran las condiciones necesarias para la creación de este tipo de poesía épica. Los cantos a los que se alude en la *Ilíada* y la *Odisea* debían de ser, como los poemas de Hesíodo, relativamente breves, parte del pasatiempo de una velada, que podía iniciarse y concluirse de manera más o menos arbitraria. No cuesta trabajo imaginar que ese tipo de poemas, no necesariamente en hexámetros, se crearan en un contexto más o menos doméstico, y que resultara fácil adaptarlos a ocasiones tales como los juegos fúnebres en honor de Anfidamante, en los que el propio Hesíodo dice que participó. Pero la *Ilíada* y la *Odisea* son distintas, pues sus dimensiones (casi 16.000 versos la primera, y unos 12.000 la segunda) las hacen totalmente impropias de un contexto doméstico. Más aún, ninguna de las dos obras parece destinada a un público local concreto, ni se centra en unos elementos particularmente familiares a una zona determinada, y aunque se ha sospechado que las alusiones se centran en un área geográfica más o menos vaga, da la impresión de que el marco en el que hubiera de llevarse a cabo su recitación pública tenía que ser uno en el que no cupiera esperar un excesivo protagonismo de las lealtades e intereses locales. Tenemos buenos testimonios de la posterior ejecución de ambos poemas en el curso de ciertas fiestas religiosas, y resulta tentador pensar que sólo una fiesta religiosa capaz de atraer a gentes de muchos lugares distintos habría dado la ocasión o habría contado con el centro de interés panhelénico que requerirían la *Ilíada* y la *Odisea*. Arqueológicamente se pueden rastrear esas fiestas a través de la cantidad y la variedad de orígenes de las ofrendas descubiertas en determinados santuarios, en particular el de Olimpia, durante la segunda mitad del siglo VIII a.C., pero carecemos por completo de testimonios que nos hablen de la existencia de ese tipo de actos anteriormente. Parecería razonable, por consiguiente, pensar que la *Ilíada* y la *Odisea* no habrían podido ser creadas, cuando menos, antes de 750 a.C. aproximadamente. Pero con ello sólo tendríamos, en el mejor de los casos, una fecha *post quem* de la composición de los poemas. Más compleja es la cuestión de cuándo exactamente pudieron ser escuchadas estas obras más o menos en la forma en que han llegado hasta nosotros.

TEXTO 23. *«Himno homérico a Apolo», 143-150.*

Muchos templos, frondosas arboledas y todas las atalayas te son propios, así como los cimeros promontorios de alturas eminentes, y los ríos que desembocan en el mar.

Mas, tú, Febo, regocijas tu corazón especialmente con Delos, donde en honor tuyo se congregan los jonios de arrastradizas túnicas con sus hijos y sus castas esposas. Y ellos, con el pugilato, la danza y el canto, te complacen, al acordarse de ti cuando organizan la competición.

Si por un lado la creación de la *Ilíada* y la *Odisea* habría necesitado unas circunstancias históricas concretas, por otro también su conservación habría requerido de unas circunstancias históricas igualmente específicas. Otros productos antiguos de la tradición oral épica posteriores a nuestros dos poemas desaparecieron durante siglos sin dejar rastro, excepto los que pueden percibirse en composiciones de época posterior: ¿por qué entonces no desaparecieron igualmente los poemas homéricos? La conservación de la *Ilíada* y la *Odisea* implica que algo tuvo que sucederle a la tradición oral. Los textos más antiguos que se nos han conservado de los poemas homéricos datan del siglo III a.C. y los más antiguos de los que tenemos noticia pertenecerían a mediados del siglo VI. En aquella época los poemas eran recitados por unos personajes llamados rapsodas, que competían en la recitación de diversas secciones de los poemas. ¿Cuándo y cómo, pues, se transformó la tradición oral creativa que permitió la composición de dos obras monumentales como la *Ilíada* y la *Odisea* en una tradición no creativa de repetición de poemas ya existentes?

Dos explicaciones distintas se plantean por sí solas para justificar ese final de la tradición oral y ese comienzo de la tradición rapsódica. Una se basa en el contexto en el que, por lo que sabemos, se produjo la repetición rapsódica, esto es, el de las grandes fiestas religiosas, contexto que —cabría postular— habría permitido la creación de la épica monumental. Cabría objetar que las fiestas religiosas, y en particular los certámenes de las fiestas (texto 23), habrían creado una demanda que exigiría la ejecución de actos convencionales, y por consiguiente habrían dado pie a que en vez de encargarse un canto apropiado a unas determinadas circunstancias, como vemos que ocurre en el país de los feacios, se exigiera la ejecución repetida de un único texto «de prueba». La otra explicación apela a la tecnología: lo que habría convertido la tradición oral en la repetición de un texto fijo habría sido la existencia de ese texto fijo, que sólo habría sido posible gracias a la escritura. En realidad siempre cabría aducir que habría sido la posibilidad de disponer de documentos escritos lo que habría fomentado la idea de *tener* un texto fijo.

La posibilidad de que existiese un texto escrito de los poemas homéricos

desde el principio tal vez se vea corroborada por la situación que nos muestra Hesíodo, en la que los elementos «autobiográficos» presentes en sus poemas, y las posibles señales de inserciones posteriores a un texto preexistente realizadas por el poeta, respaldarían la tesis de que el autor compuso sus obras con ayuda de la escritura. Fuera cual fuese la situación de Hesíodo, las propias dimensiones de los poemas homéricos hacen que su conservación por escrito supusiera una labor muy distinta. La tradición antigua de época posterior no tenía memoria de la existencia de un primitivo texto definitivo: en la medida en la que esa tradición señala un momento puntual, ese momento habría sido aquel en el que, según se cuenta, Hiparco, hijo del tirano ateniense Pisístrato, habría introducido los poemas homéricos en Atenas y los habría hecho ejecutar ordenadamente durante las Panateneas (cf. Platón, *Hiparco*, 228b). Los superficiales tintes áticos perceptibles en los poemas homéricos indicarían que su transmisión vía Atenas habría sido efectivamente decisiva para el texto que ha llegado hasta nosotros, aunque existen asimismo elementos ortográficos que quizá se explicarían mejor apelando a la hipótesis de que habría existido un texto anterior escrito en el alfabeto jónico oriental. Durante el período helenístico había considerables diferencias de detalle entre un texto y otro, e incluso ya en la Antigüedad hubo eruditos que quisieron eliminar cantos enteros de los poemas so pretexto de que no pertenecían a «Homero». Pocas de esas diferencias de detalle son significativas, aparte de que las diferencias son sumamente habituales en todos los textos antiguos, lo cual demuestra que incluso en las obras que nacieron ya escritas las interpolaciones habrían sido corrientísimas.

La posibilidad de que se efectuaran añadidos a los poemas homéricos en cualquier momento después de su monumental composición hace que la datación de esa composición resulte extremadamente problemática. Como ya hemos visto, los poemas homéricos describen objetos conservados en la tradición poética, aunque pertenecieran a épocas pretéritas diversas. Parecería, pues, que los poemas deberían de datar de la misma época a la que pertenecieran los objetos más tardíos en ellos descritos o de una fecha ligeramente posterior, pero precisamente los objetos contemporáneos se cuentan entre las cosas que con más probabilidad habrían sido añadidas a un texto existente ya en buena parte con anterioridad. A la luz de esta consideración, es curioso que sean muy pocos los objetos descritos en los poemas que podemos datar después de 650 a.C. aproximadamente, mientras que otros cuantos (como el escudo de la Gorgona que tiene Agamenón, cf. *Ilíada*, 11.32-40) parecen datar de la primera mitad del siglo VII a.C., observación que coincide con la probabilidad de que la referencia a la riqueza de la Tebas de Egipto sea posterior a la destrucción de dicha ciudad en 663 a.C. (*Ilíada*, 9.381-384). La referencia a la Tebas de Egipto resulta particularmente importante, por cuanto aparece en un contexto en el que su eliminación alteraría sustancialmente el carácter del poema. Esta coincidencia indicaría aparentemente que el texto de los poemas *fue* fijado hacia 650, y no en una fecha excesivamente anterior, y por lo tanto sería razonable su-

poner que la *Ilíada* y la *Odisea*, tal como las conocemos, no habrían sido compuestas mucho antes de esa época.

Igualmente difícil resulta atribuir una fecha exacta a los poemas de Hesíodo, pero lo más probable es que pertenezcan a una época semejante o ligeramente anterior. Hesíodo no describe objetos que puedan ser datados arqueológicamente, pero su alusión a los juegos fúnebres de Anfidamante de Calcis tal vez pueda relacionarse con la guerra lelantina entre Calcis y Eretria (véase *supra*, p. 177). Las tácticas que, según se dice, fueron empleadas en dicho conflicto y las posibles consecuencias arqueológicas del mismo sugerirían una fecha próxima o ligeramente posterior al año 700 a.C. Toda datación más precisa de los poemas sería poco realista y en vista del carácter de los testimonios históricos que nos proporcionan —relativos a valores e intereses que verosímilmente sólo habrían cambiado a medio y no a corto plazo—, lo más que se puede pedir es esta fecha aproximada de comienzos del siglo VII a.C. En todo caso, las obras de Hesíodo y Homero habrían sido compuestas bastante después de finales del siglo IX, que es la fecha que les atribuía Heródoto (2.53).

6. LA REFORMA DE LAS COMUNIDADES: EL SIGLO VII a.C.

La épica homérica y los poemas de Hesíodo son producto de una larga tradición, pero tal y como han llegado hasta nosotros no habrían podido ser creados en el mundo griego del año 800 a.C. La ampliación de los horizontes que se produjo durante el siglo VIII a.C. y el sentimiento cada vez más fuerte de constituir sociedades aisladas en constante competencia unas con otras que veíamos en el capítulo 4, fueron imprescindibles para crear los temas en los que centran su interés todas estas obras y las ocasiones para su ejecución. Pero cabría incluso defender la hipótesis de que los poemas no correspondieran ni siquiera al mundo de siglo VIII, y pensar que son los ulteriores cambios radicales de perspectiva producidos en torno al año 700 a.C. los que se ven reflejados con más claridad en los poemas. En el presente capítulo intentaremos analizar qué fue lo que cambió a finales del siglo VIII y en qué sentido era distinto el mundo que surgió a continuación.

Revolución artística

La cosmovisión propia del artista del siglo VII es distinta de la de los artistas del VIII que examinábamos en el capítulo 4, y distinta incluso de la de los artistas excepcionales de la Atenas o la Creta de dicha centuria. Tres son los puntos de interés que dominan el arte del siglo VII: la exploración del mundo a través de los mitos, que ahora se vuelven claramente identificables, el reconocimiento de los dioses, y las acciones colectivas. Dos ejemplares, ambos excepcionales por muchos conceptos en opinión de la mayoría, nos permitirán ilustrar la imagen del siglo VII.

El vaso Chigi

La jarra (*ólpe*) de buen tamaño (26 cm de altura) descubierta cerca de Veyes, en Etruria, que reproducimos en la figura 38, posee una forma adoptada de la cerámica grecooriental, aunque casi con toda seguridad fue fabricada en Corinto. Denominada vaso Chigi por el nombre de su antiguo pro-

FIGURA 38a. Vaso Chigi, *ólpe* protocorintia aproximadamente de mediados del siglo VII, con escenas de caza, combates de hoplitas y el Juicio de Paris.

FIGURA 38b. Vaso Chigi: detalle del friso central.

pietario, pertenece a un período de la historia de la cerámica que los especialistas llaman protocorintio tardío, data de mediados del siglo VII a.C., y fue decorada por un artista cuya mano ha podido ser detectada en otros muchos vasos y al que se denomina Pintor Chigi precisamente por esta obra, o Pintor de Macmillan, por el nombre del donante de un frasco de perfume mucho más pequeño (7 cm de altura) pintado por el mismo autor y conservado en la actualidad en el Museo Británico. El exterior de la jarra está decorado con bandas superpuestas, con una ornamentación de lotos y palmetas en la boca y en el cuello, y cuatro escenas de carácter figurativo en el vientre, tres de ellas polícromas.

La escena figurativa situada más arriba, que además es la más grande, muestra el enfrentamiento de unos soldados de infantería pesada en el campo de batalla. Los soldados aparecen armados con cascos de bronce rematados por penachos, corazas de bronce y grebas, llevando además en el brazo izquierdo escudos que sujetan por dos asas, una en el centro, por la que pasa el antebrazo, y otra en el extremo, en la que se introduce la mano. La parte exterior del escudo lleva distintos emblemas (cf. los escudos cretenses mencionados anteriormente, p. 165), uno de los cuales muestra probablemente una gorgona, el primero de este estilo que nos ofrece la arqueología. Los soldados avanzan en filas apretadas, precedidos por un flautista (*auletés*), que marca el paso. La escena está separada del siguiente friso policromado por una banda de color oscuro en la que aparecen pintados unos perros persiguiendo a unas cabras salvajes.

El friso situado en el centro contiene una escena del Juicio de Paris, con sus correspondientes rótulos, en la que aparecen Paris (llamado aquí por su

otro nombre, Alejandro), Hermes y las tres diosas, Hera, Atenea y Afrodita. Detrás de Paris aparece la cacería de un león, en la que la fiera ha herido a uno de los cazadores, y detrás de Afrodita hay una cabalgata, a la cabeza de la cual va un carro guiado por un muchacho, seguido por parejas de caballos, cada una de ellas conducida por un solo jinete. Entre la cacería y el carro aparece una esfinge de dos cuerpos. En el extremo inferior hay otra escena de caza de menor tamaño en la que unos jóvenes se dedican a perseguir liebres y zorros con unos perros.

Son muchos los rasgos de este singular vaso que contrastan con el arte geométrico: la policromía, el interés por la reproducción detallada de las formas del cuerpo, el uso de la escritura y la inclusión de una escena mitológica perfectamente reconocible, el sentido de centro de la composición, y la yuxtaposición productiva de escenas distintas. Mientras que los historiadores debaten si las formas de los escudos que aparecen en el arte geométrico deben considerarse descriptivas de la realidad de la época o por el contrario debe atribuírseles un carácter simbólico, aquí no caben muchas dudas de que el pintor deseaba no sólo evocar a unos «guerreros», sino representar a unos soldados de un tipo concreto: estamos en efecto ante la primera plasmación inequívoca de lo que se denomina una «guerra de hoplitas» (véase *infra*, pp. 209-210). La decisión del pintor de mostrar el momento en el que se enfrentan los dos ejércitos sugiere que le preocupaba menos quién fuera el vencedor que el hecho de que tenía lugar la batalla y que esa batalla era del tipo que acababa de imponerse. El uso de la escritura en el friso central, por el contrario, indica que el artista consideraba fundamental la identificación de esta escena en concreto: el espectador no debe ver en ella un encuentro *cualquiera* de hombres y mujeres, sino el veredicto de un hombre concreto a propósito de unas mujeres, y además un veredicto importante. Sin embargo, no se toma ninguna medida para especificar la cacería del león, la cabalgata, o la cacería de liebres y zorros. Los ecos orientales de la cacería del león, en particular, sugieren que una de las ideas clave del friso central habría sido precisamente semejante alarde; asimismo la atención prestada a la figura del muchacho que sujeta los perros en el friso inferior parece igualmente apuntar hacia la idea de oportunidad y de proeza.

No parece muy probable que la combinación de escenas sea accidental. El hecho de juzgar a unas diosas extrañas, como el de cazar a unos animales extraños, resulta bastante arriesgado, y no sólo, como la cabalgata, una manera de hacer ostentación de algo. Puede que los perros salvajes persigan cabras montesas, pero los hombres que se dedican a la caza tienen que saber controlar los instintos salvajes y elegir el momento oportuno. También la guerra es un asunto serio, que no puede abordarse a la ligera. Si el convidado cuya copa es llenada con vino de esta jarra piensa que el enfrentamiento de unas tropas es tan enigmático como la esfinge situada más abajo, el anfitrión que le sirve y que contempla la escena del Juicio de Paris por debajo del asa debe recordar que toda elección tiene sus consecuencias. No existe una sola forma de «leer» estas imágenes, pero los temas del alarde, la decisión y

la búsqueda, que recorren toda esta decoración figurativa, sugieren que ante el espectador se abren una serie de senderos críticos diversos.

El «píthos» del «Nacimiento de una divinidad» de Xobourgo

La segunda imagen que propongo (figura 39) es también una vasija de cerámica, aunque pertenece a una clase de objeto totalmente distinta: se trata de una tinaja, uno de esos recipientes destinados al almacenamiento (*píthoi*), con decoración en relieve. Vasijas de este tipo con decoración no figurativa se encuentran ya durante el período geométrico en numerosos puntos de Grecia, pero parece que en el siglo VII a.C. floreció sobre todo en las Cícladas y en Beocia una tradición de decoración figurativa también sobre estos recipientes. Este ejemplo en concreto procede del yacimiento que ha resultado más prolífico en *píthoi* con decoración en relieve, a saber, Xobourgo, en la isla de Tenos (véase *infra*, p. 239), y se cree que data del primer cuarto del siglo VII a.C. El cuello de la vasija lleva una escena con una figura alada en posición sedente situada en el centro, con la cara de frente, el cuerpo de perfil, y los brazos levantados. De la cabeza de este personaje sale otra figura alada, con el cuerpo de frente y la cara de perfil, provista de casco y con armas en las dos manos. A la izquierda, de pie, aparece un personaje femenino de dimensiones más reducidas, con alas, que lleva una hoz o un cuchillo en una mano; a la derecha hay otra figura alada, desnuda esta vez, que se arrodilla delante de un trípode, y encima de ella, de pie, aparece otro personaje alado. Debajo, en el vientre de la tinaja, hay cuatro frisos: en el de más arriba unos caballos corren fogosamente hacia la derecha; en el siguiente, unos leones, esta vez vueltos hacia la izquierda, atacan a un hombre que corre y a un ciervo; más abajo, tres carros avanzan hacia la derecha, y por último, en el friso inferior, aparecen unas figuras de cintura para arriba, provistas de cascos y escudos redondos, que avanzan de derecha a izquierda.

En cualquier caso, la escena que más revuelo ha suscitado es la del cuello. ¿Quiénes son esas figuras aladas? En la iconografía clásica, cuando se pretende representar el nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus, aparece una divinidad saliendo de la cabeza de otra. No cabe duda de que la historia del nacimiento de Atenea era perfectamente conocida en la Grecia del siglo VII, y el personaje armado que sale de la cabeza del otro encaja perfectamente con los aspectos marciales de Atenea, subrayados en la versión de su nacimiento que ofrece la *Teogonía*. Sin embargo, el personaje lampiño y de rasgos más bien femeninos que aparece sentado no tiene nada en común con el Zeus de la iconografía posterior; las alas, por otra parte, no son un atributo habitual de Zeus ni de Atenea, y las figuras marginales no permiten ninguna identificación concreta. Los especialistas han hablado de la influencia de Oriente, pero, aunque en numerosos artículos orientales pueden encontrarse figuras aladas análogas, la composición general parece tan singular dentro como fuera de Grecia.

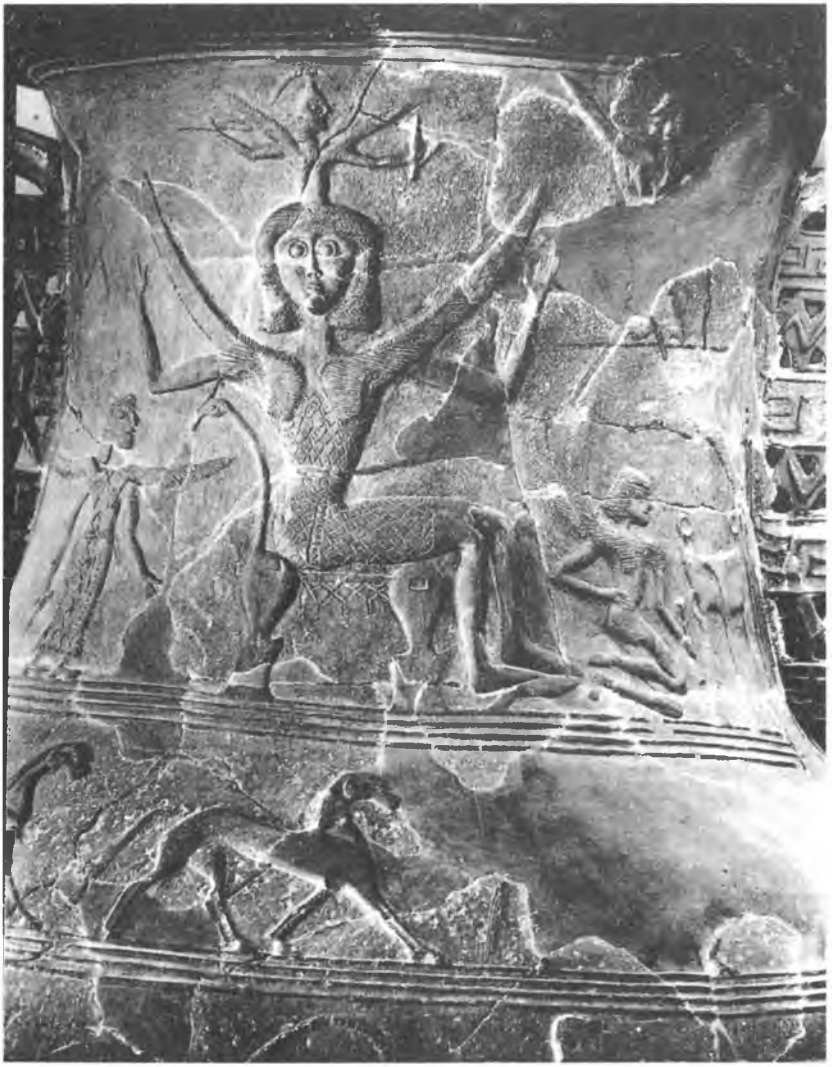


FIGURA 39. *Píthos* de Xobourgo, en la isla de Tenos, con escena de nacimiento prodigioso por la cabeza.

La cara de frente y los brazos levantados de la figura sedente evocan la figura frontal de la «Señora de los animales» (*pótnia therôn*), que aparece en otros *píthoi* con decoración en relieve de esta misma época, y resulta tentador pensar que en este ejemplar se juega con esa asociación, sobre todo en vista de los caballos que aparecen en el friso superior, muy similar al del *píthos* de la «Señora de los animales». Lo que caracteriza a este ejemplar, sin embargo, es que introduce en el cuadro la técnica y la violencia humanas. Los

personajes que flanquean a «Zeus» muestran sendas imágenes de la utilización positiva de la técnica por parte del hombre, y en concreto de la metalurgia, representada en la hoz y el trípode. Los brazos de «Atenea» introducen su faceta más negativa. La figura de Atenea se ve reflejada en el friso inferior por el grupo de guerreros armados, como ella, de casco, mientras que en los frisos intermedios vemos, en uno, cómo el hombre es capaz de poner la naturaleza a su servicio en las figuras de los aurigas, y, en el otro, cómo se enfrenta a la misma naturaleza, en la figura perseguida por el león. Vistas en conjunto, todas estas escenas exploran la jerarquía de dioses, hombres y animales, con las posibilidades de progresión hacia arriba y hacia abajo que comportan la posición central propia del ser humano y los dones especiales concedidos por los dioses a los mortales. La ambigüedad del sexo del «Zeus» y la «Atenea» de la escena del cuello resulta decisiva a la hora de plasmar esta profundísima y variadísima exploración de las relaciones existentes entre los dioses, los humanos y el mundo de la naturaleza.

No todo el arte del siglo VII a.C. tiene la calidad o la complejidad de estos dos ejemplos, ni semejante revolución artística es de las que se producen de la noche a la mañana. Pero el concepto de arte entendido como un modo de explorar el mundo, más que como una forma sumaria de describirlo, y la idea de que la contemplación constituye una forma de pensamiento son unas nociones que a menudo imponen al espectador los productos artísticos del siglo VII en todo el mundo griego. Del mismo modo que los poemas homéricos se caracterizan por su conciencia de los problemas que comportan los valores convencionales y de los posibles conflictos existentes en el seno de un sistema de valores bien arraigado, o del mismo modo que Hesíodo se esfuerza por establecer una relación coherente entre el mundo de los dioses y el de los hombres, también las artes visuales del siglo VII a.C. se plantean los problemas de las relaciones humanas y de los lazos que unen el mundo de los hombres, el de los animales y el de los dioses de un modo totalmente desconocido en el arte geométrico. Los medios con los que lo hacen —figuras humanas de cuerpo entero y perfectamente articuladas, evocación explícita del medio natural a través del empleo de motivos ornamentales tomados del mundo de la naturaleza, o incluso ciertos rasgos concretos de la iconografía— proceden sin duda alguna de las enseñanzas del Oriente Próximo, pero los resultados prácticamente no tienen parangón ni siquiera allí.

La utilización de lo oriental

A lo largo del libro hemos tenido ya numerosas ocasiones de ver cómo los griegos adoptaron tecnologías e imágenes procedentes de diversas zonas de Oriente. Las tradiciones poéticas que, según parece, ocuparon un lugar tan destacado en buena parte de la vida griega al menos en determinadas áreas del mundo helénico durante el siglo VIII e incluso antes, debían no pocos elementos, aunque dataran de la remota Edad del Bronce, a los relatos

tradicionales que circulaban por algunas regiones de Oriente: existen incluso motivos para pensar que la *Odisea* y el *Mahabharata* indio tienen un antepasado común. En el caso de la tradición poética la teoría de la explotación consciente de este legado oriental es cuando menos discutible (véase *supra*, pp. 171-172), pero no cabe duda de que en otros terrenos el exotismo de determinados recursos, a todas luces de importación, fue utilizado deliberadamente para establecer un tipo especial de comunicación. Ya en el siglo IX a.C. la orfebrería griega aprovechó el acceso a las técnicas orientales —y probablemente a los artesanos oriundos de Oriente— para combinar determinadas formas no orientales con la granulación y la filigrana y producir formas que nada tenían de griegas (véase *supra*, p. 67). En el siglo VIII parece que la minoría dirigente utilizó el alfabeto y la representación de figuras animales, técnicas ambas que habían aprendido de Oriente, para distinguirse del resto de la población, sobre todo en el contexto especialmente competitivo de las reuniones sociales privadas (véase *supra*, pp. 138 y 145). Y no deberíamos pasar por alto los testimonios orientales que hablan de que los dioses griegos funcionaban también como elementos igualmente exóticos, convirtiéndose en entidades lo suficientemente susceptibles de someterse a los dictados de la moda como para hacerse con un papel social que les confería un valor mucho más exagerado del que habían poseído hasta entonces en el solar del pueblo griego (véase *supra*, p. 139).

Hasta el año 700 a.C. aproximadamente la utilización de lo oriental por parte de los griegos y la utilización de lo griego por parte de los orientales se limitó, según parece, al ámbito de lo privado. La utilización pública de motivos griegos en Oriente tendría que esperar todavía varios siglos; pero desde 700 a.C. en adelante la utilización de motivos orientales por parte de los griegos va abriéndose paso cada vez más en la esfera pública. No cabe duda de que los motivos orientales se convirtieron en la piedra de toque de la nueva visión del mundo que comportaba el abandono de las formas geométricas y de decoración geométrica en general, no sólo en la cerámica, sino también en otro tipo de obras, concretamente las relacionadas con la elaboración de los metales. Y ello no se debió a que los griegos no conocieran esos motivos hasta después del año 700 a.C., sino a que a partir de esa fecha la mayoría del pueblo mostró su deseo de acceder a lo que los objetos orientales permitían conseguir. Y en este punto debemos tener en cuenta los dos problemas que plantea la cuestión de si fue primero el huevo o la gallina: por un lado, sin los medios que proporcionaba el arte exótico, los artesanos griegos no habrían sido capaces de forjar una nueva visión del mundo; pero, por otro, sin la idea de que existía una nueva visión que era digna de verse, la imaginería oriental habría seguido ocupando un lugar marginal, sin que nadie la utilizara: del mismo modo que el alfabeto no fue empleado hasta el siglo VIII, aunque algunos griegos debieron de tener contacto con él ya en pleno siglo XII a.C. Una vez que los motivos orientales se pusieron de moda, hay indicios de que la producción local de artículos de carácter exótico redujo de hecho la demanda de los artículos exóticos originales: la distribución de jarras y cuencos

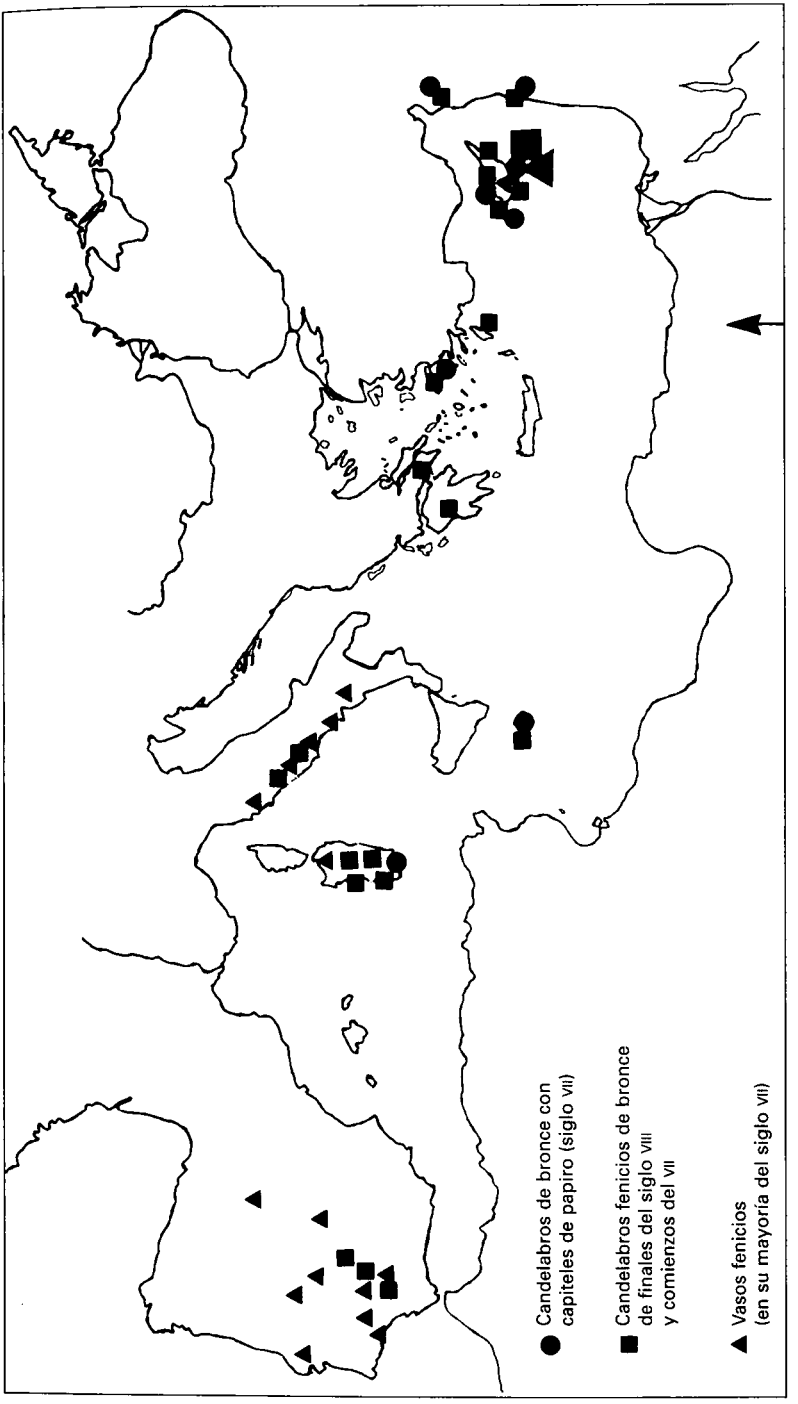


FIGURA 40. Comparación de la distribución de los candelabros fenicios del siglo VIII y de los vasos y candelabros de metal del siglo VII con capiteles en forma de hoja de papiro.

FIGURA 41. Plancha de Ziwiyeh (Irán), fechada en el siglo VIII a.C.

FIGURA 42. *Ólpe* corintia del siglo VII encontrada en Rodas.

fenicios de bronce del siglo VII desaparece de Grecia, cosa que no ocurre con los candelabros fenicios del siglo VIII (figura 40).

Otro ejemplo, quizá más modesto, nos permitirá ilustrar qué es lo que sucedió. No cabe duda de que el motivo de los dos animales que se enfrentan y se unen en una sola cara representada de frente apareció en el arte oriental antes que en el griego (figura 41). Se trata, sin embargo, sólo de una de las muchas manifestaciones de lo monstruoso que los griegos del siglo VII tomaron de originales orientales o que desarrollaron a partir de éstos. Dichos monstruos, parecidos a veces a animales reales, a diferencia de otros, que no muestran la menor afinidad con ninguno, aparecen de pronto en toda clase de objetos. Se convirtieron incluso en un rasgo característico de la cerámica corintia de la segunda mitad del siglo VII, y en particular de los vasos corintios de menor tamaño. Muchos de los recipientes que llevan frisos de animales son propios de un determinado estilo de vida, pues por lo general son frasquitos de perfume o jarras para vino (figura 42). Los frascos de perfume adoptaron una de las pocas formas propias de la cerámica fenicia que lograron imponerse en el mundo griego, y antes del perfume tuvo que venir el

FIGURA 43. Escudo de bronce del siglo VI con blasón en forma de monstruo procedente de Olimpia.

contexto necesario para su uso, esto es, la costumbre de acostarse en lechos en las pequeñas fiestas celebradas entre varones para beber, que según parece constituían ya un rasgo típico de la vida griega a comienzos del siglo VIII (véase *supra*, p. 145).

Los monstruos que decoran esas jarras y frascos corintios saltaron los confines de un estilo de vida que pretendía presentarse como típicamente oriental. Las cabezas frontales habían entrado ya en los escudos de los soldados del vaso Chigi y en el rostro de la divinidad del *píthos* de Xobourgo, y la extraordinaria monstruosidad de los dos cuerpos fue transformándose hasta que a las dos cabezas se sumaron las alas, los brazos y las patas de una fiera, junto con la cola de un pez en un producto del siglo VI, obra quizá de artesanos griegos de Italia o Sicilia, que parece amalgamar con un curioso eclecticismo tradiciones orientales, escitas y griegas, entremezclando diversas figuras pavorosas con objeto de amedrentar más y mejor al enemigo (figura 43). Del mismo modo que la rivalidad entre los miembros de la elite de una

misma ciudad dio paso a la rivalidad entre ciudades distintas, y lo mismo que las inestables relaciones reinantes en el seno de la sociedad humana dieron pie a una nueva ansiedad en el ámbito de la representación de los dioses, lo exótico se convirtió en algo más que una simple manera de distinguirse del resto de los mortales por parte del individuo y de alardear de cosmopolitismo; se convirtió en todo un medio a través del cual podía explorarse y explotarse todo un mundo de excitantes a la vez que aterradoras posibilidades nuevas. Y la exploración de esas posibilidades condujo a la percepción de nuevos problemas y nuevas posibilidades, y con el tiempo fueron aprovechados nuevos elementos de la cultura oriental para hacer frente a la nueva situación (véase *infra*, pp. 247-249, para el próximo episodio de este relato por entregas).

Un mundo en guerra

Las armas y la armadura a finales del siglo VIII *a.C.*

El vaso Chigi no sólo nos introduce en un mundo contemplado desde un punto de vista distinto por sus habitantes, sino además en un universo en el que se impuso una forma distinta de hacer la guerra. Nadie pone seriamente en tela de juicio que durante toda la Edad Oscura hubo peleas entre individuos y guerras entre comunidades. Los enterramientos de la Edad Oscura frecuentemente muestran armas, aunque no armaduras, en los ajuares fúnebres, y podemos percibir de un modo especialmente gráfico el paso de la Edad del Bronce a la del Hierro en el rápido y casi absoluto cambio que supone el empleo de espadas de hierro en vez de bronce. No obstante, ignoramos casi por completo cómo era la guerra en la Edad Oscura, fuera de lo poco que podemos deducir de las propias armas.

Los primeros síntomas de cambio aparecen a mediados del siglo VIII a.C. La representación de la guerra aparece por primera vez en la cerámica ateniense del período tardogeométrico, donde vemos procesiones de hombres armados en carros o carretas, filas de soldados de infantería desfilando con la lanza apoyada sobre el hombro, y algunas escenas bélicas bastante confusas, en las que parecen participar arqueros y soldados de infantería (cf. figura 35). En las escenas de lucha propiamente dicha parece que la espada, y no la lanza, es el arma habitual. Aunque no da la impresión de que se intente mostrar ninguna escena de batalla en concreto, ni siquiera ningún tipo específico de batalla, resulta bastante claro que el combate —en sus distintas modalidades— constituía una actividad familiar y grata en la Atenas de finales del siglo VIII (véase *supra*, p. 165). Más o menos hacia esa misma época en dos enterramientos de Argos aparecen sendas armaduras completas, en un caso una coraza de bronce y un pesado casco de este mismo metal, provisto de un complicado penacho. Se trata de restos aislados; los depósitos de armas en las tumbas desaparecen prácticamente a finales del siglo VIII, excepto en las zo-

nas menos desarrolladas políticamente de Grecia, aunque más o menos a partir de esa misma época los encontramos con profusión en muchos santuarios «estatales» y panhelénicos, con ejemplos bastante curiosos tanto por su cantidad como por su calidad en Olimpia (figura 44), Delfos e Istmia.

La representación de soldados de infantería en la cerámica ateniense, la panoplia de Argos y las armaduras dedicadas en los santuarios aluden a la importancia cada vez mayor que tenía la guerra para la reputación de un individuo tanto dentro como fuera de su comunidad; la armadura pesada, sin embargo, sugiere que lo que se incrementa no es sólo la frecuencia y la importancia de la guerra, sino que lo que cambia es la naturaleza de ésta. La armadura pesada ofrece una protección significativamente mejor que la ligera sólo en el combate cuerpo a cuerpo o cuando la movilidad individual supone sólo una pequeña ventaja. Cuando la lucha se produce a distancia o en una formación poco densa, la capacidad de moverse con celeridad resulta más valiosa para el combatiente a la hora de salvar su vida o su integridad física que el hecho de estar bien protegido. La ausencia de hallazgos de armaduras de la Edad Oscura hace que resulte bastante difícil conjeturar cuál era el uso que se daba a las armas que han sido descubiertas, pero las armaduras pesadas que empiezan a aparecer desde finales del siglo VIII indican con toda seguridad que cuando menos algunos soldados combatían agrupados en filas. Esto no implica necesariamente, sin embargo, que los soldados lucharan hombro con hombro y resulta compatible con un acercamiento relativamente flexible a la línea de batalla, en la que cada guerrero tenía cierto grado de independencia a la hora de elegir la posición que debía adoptar y la cantidad de terreno que debía cubrir.

La desaparición de las armaduras de los enterramientos forma parte de los numerosos cambios introducidos en los hábitos funerarios, algunos de los cuales presentan correlatos de una región a otra, mientras que otros tienen un alcance estrictamente local (véase *supra*, p. 105), hasta el punto de que resulta peligroso intentar justificarlos aisladamente. Vale la pena señalar, sin embargo, que si bien cabe pensar que las armas depositadas en los enterramientos eran verosímilmente propiedad del difunto, las armaduras dedicadas en los santuarios seguramente deben identificarse con los despojos arrancados al enemigo durante la época arcaica, y probablemente fuera también así desde el principio. Seguramente hay buenas razones de orden económico que justifiquen este hecho: las armas de hierro no debían de ser baratas, pero toda una armadura de bronce debía de ser costosísima y, a diferencia de la de hierro, podía ser reparada o reconstruida con relativa facilidad en caso de sufrir algún daño. Depositar una armadura en una tumba habría supuesto privar a la generación sucesiva de la utilización de un recurso muy valioso. Habría supuesto, por tanto, un despilfarro particularmente notable de riqueza en una época en la que parece que existía una especie de control informal por parte de la colectividad del despilfarro exagerado de bienes en el transcurso de los ritos funerarios.

Pero el valor de las armaduras de bronce no sólo es importante por lo

FIGURA 44. Casco de estilo corintio de comienzos del siglo VII, fabricado en Corinto o en el Peloponeso, procedente de Olimpia.

que nos dice en torno al control de los hábitos funerarios de la elite, sino también por lo que nos revela respecto a sus prioridades militares. Invertir en una armadura pesada implicaba un compromiso con la guerra protagonizada por la infantería. Quizá no resulte sorprendente tal compromiso si nos fijamos en la ausencia total de caballería que constatamos en la *Ilíada*, pero contrasta con las prioridades propias de la época clásica, en la que, con la excepción de Esparta, la riqueza era sinónimo del servicio en la caballería, y con las tradiciones literarias en torno a las prioridades de la aristocracia de la época arcaica. No es que la armadura pesada y el acceso al caballo no tengan nada que ver: tanto en la cerámica ática como en la corintia aparecen escenas que sugieren que los soldados de infantería pesada utilizaban caballos como medio de transporte hasta el campo de batalla, del mismo modo que en la *Ilíada* se emplean los carros a modo de «taxis» bélicos. Sin embargo, la decisión de combatir a pie implica que la eficacia militar de la caballería había empezado a ponerse en tela de juicio, fenómeno que debemos subrayar particularmente en el caso de Argos, donde el caballo desempeña un papel tan fundamental en la iconografía de la cerámica tardogeométrica.

El escudo hoplítico y sus implicaciones

Por la época en la que se fabricó el vaso Chigi se estaba produciendo otro cambio importante en el terreno de la armadura, que tendría también ulteriores consecuencias sobre el modo de combatir en la guerra. Desde 675 a.C. aproximadamente los vasos nos ofrecen buenos testimonios del uso del escudo propio de los hoplitas, de forma redonda, y que no se agarra sólo con la mano izquierda, sino que se sujeta con una correa por la que se introduce todo el antebrazo. La ventaja de este sistema consistía en que dicha correa, llamada *pórpax*, permitía sujetar el escudo con mucha más seguridad durante más tiempo que el escudo que contaba sólo con una asa para agarrarlo. El inconveniente estaba en que dicho escudo resultaba mucho menos manejable y sólo protegía la parte izquierda del cuerpo. El uso de un escudo semejante sólo tenía sentido si se combinaba con el de una armadura pesada completa o con el combate en filas muy cerradas, en el que cada soldado (excepto el que estuviera situado en el extremo derecho) podía proteger su flanco derecho con el escudo de su vecino. Las pinturas de los vasos (véase *supra*, figura 38) muestran la presencia de flautistas asociados a los soldados en marcha desde el momento mismo en que atestiguan el empleo del escudo hoplítico, lo cual demuestra que el hecho de mantener el paso era importantísimo cuando se utilizaba este tipo de escudo.

Parece verosímil que la invención de un escudo como este se produjera cuando el combate en filas cerradas fuera ya lo normal, y que el hecho de contar con un escudo más pesado y sujeto con más seguridad, que obligaba a los combatientes a mantenerse estrechamente unidos para garantizar la mayor protección posible y que cubría los huecos existentes entre guerrero y

guerrero, se considerara deseable desde el punto de vista estratégico. En el combate de infantería resulta fundamental mantener la línea unida y lo principal desde el punto de vista ofensivo es romper la del adversario. El escudo hoplítico hacía que resultara más difícil romper la línea y aseguraba además la máxima concentración del potencial ofensivo para romper la línea del enemigo. Es más, no dejaba esperanza alguna de que la caballería pudiera enfrentarse a la infantería y derrotarla en el campo de batalla. No sería del todo descabellado suponer que una carga de la caballería obligara a una línea de soldados de infantería pesada a dividirse, por cuanto éstos habrían pensado que los caballos pasarían entre medias de la línea, pero una línea de hoplitas no podía permitirse la posibilidad de abrirse debido al peligro que habría entrañado exponerse a las lanzas de la caballería, y simplemente habría presentado una muralla compacta y seguramente inquebrantable de escudos hoplíticos contra la que ningún jinete se habría atrevido a cargar más de una vez.

¿Hasta qué punto fue importante la introducción del escudo hoplítico? Como ya hemos visto, hay buenos motivos para pensar (y la *Ilíada* no dice nada en contra, véase *supra*, pp. 183-184) que el combate en apretadas filas de soldados de infantería constituye ya *la* manera principal de combatir a finales del siglo VIII a.C. El combate en filas apretadas implica que el número de soldados es importante: cuando la movilidad es limitada, las posibilidades que tiene un individuo o un grupo pequeño de soldados de suplir su inferioridad numérica con su bravura son bastante pequeñas. Parece improbable, por tanto, que el escudo hoplítico modificara demasiado las prioridades de la línea de batalla o que aumentara significativamente la necesidad de movilizar a una parte de la comunidad lo más numerosa posible. Pero es posible que la introducción del escudo hoplítico supusiera que fueran más numerosos los que pudieran prestar servicio. Tanto en la *Ilíada* (2.529, 830) como en la poesía lírica arcaica (Alceo, fr. 167 Page) tenemos atestiguado el uso de coseletes de lino, y en la época clásica sabemos que la coraza de bronce estaba convirtiéndose ya en una rareza y que los hoplitas acudían por regla general al campo de batalla con una coraza relativamente ligera. Es probable que ese abandono de la coraza pesada de bronce se viera facilitado por la introducción del escudo hoplítico: pues cuando cada soldado contaba con su propio escudo —necesariamente ligero— sólo para su protección, habría necesitado una segunda línea de defensa; pero la protección que ofrecía el pesado escudo hoplítico y la mayor rigidez que proporcionaba a la línea al ser utilizado en una falange de filas apretadas probablemente hicieran que la armadura completa no resultara ya tan imprescindible. Los estudiosos subrayan que el escudo hoplítico o bien tenían que llevarlo todos los soldados de la línea o bien no lo llevaba ninguno, pues era inútil que unos combatientes se protegieran sólo la mitad del cuerpo si los otros componentes de la línea no les protegían la otra mitad, pero ese argumento se refuerza todavía más si los soldados *tampoco* utilizaban armadura completa. Quizá sea igualmente importante señalar que si se utilizaba en una alineación de filas apretadas, el es-

cudo redondo era la *única* pieza de la armadura que necesitaba el hoplita: los hoplitas distaban mucho de mostrar una uniformidad por detrás de sus escudos, como demuestra claramente la continua experimentación llevada a cabo en los tipos de casco, los petos, etc. Y a diferencia de la armadura completa, el escudo del hoplita no tenía por qué estar hecho a medida, sino que podía pasar de generación en generación.

¿Hasta qué punto era distinta la guerra a finales del siglo VII a.C. de la de comienzos del siglo VIII? En apariencia, los cambios habrían sido desde luego enormes: nada tiene desde luego de exagerado afirmar que no había ni una sola pieza de la armadura que siguiera siendo igual, y que tanto la estrategia (lo apretadas que debían estar las filas de soldados de infantería) como la táctica (el predominio de la lanza) bélicas habían sido modificadas. En el terreno personal, quizá los cambios tuvieran un carácter más sutil. Es probable que la presencia del mayor número posible de combatientes constituyera una ventaja incluso antes de 750 a.C., pero seguramente se reducirían bastante las posibilidades de destacar dentro de la línea que tenía el soldado bien armado. Puede que el combate en formación, aunque fuera en líneas poco apretadas, permitiera al individuo, como ocurre en la *Ilíada*, determinar el resultado global de la batalla; la formación en líneas compactas de hoplitas era tan fuerte como su parte más débil. Probablemente la batalla se centrara ahora por igual en la parte débil y en la fuerte, y la moral colectiva fuera tan importante como el número del grupo.

La transformación del mundo de la guerra podemos verla tanto en las tradiciones históricas y literarias como en los documentos de carácter arqueológico y artístico. Y la mejor forma de estudiarla es analizando el caso de la única ciudad de la que contamos con una información singularmente buena gracias a los escritos de autores casi contemporáneos de los hechos: Esparta.

Esparta

Esparta ha ocupado un lugar muy reducido en mi análisis del siglo VIII a.C. Pero las excavaciones realizadas en el santuario de Ártemis Ortia, en el Menelaon —el templo de Menelao y Helena—, y en otros lugares de la ciudad, junto con los fragmentos de poesía lírica y elegíaca de Alcmán y Tirteo, hacen que no haya otra ciudad de la que contemos con una documentación más rica en todo el siglo VII, por supuesto sin que tengamos que recurrir a las tradiciones de época posterior que con tanta profusión generó esta ciudad, considerada excepcional incluso por los demás griegos.

TEXTO 24. *Tirteo, fr. 10 (West). Tirteo apela a la valentía de las falanges de hoplitas.*

Así pues, oh jóvenes, luchad unidos y no deis la señal de la huida vergonzosa ni del miedo; haced grande y fuerte en el pecho vuestro corazón y no tengáis amor por vuestras vidas cuando lucháis con el enemigo; ni huyáis abandonando caídos a los de más edad, cuyas rodillas ya no son ágiles, a los viejos.

Tirteo y Mesenia

La historia de la Esparta clásica se caracteriza por el hecho excepcional que supusieron la dominación de un territorio ajeno, Mesenia, y la transformación en siervos de sus habitantes, que pasaron a constituir el grupo de los ilotas. La necesidad de los espartanos de mantener el control de la población ilota, de la que pensaban —y no sin razón— que los odiaba, no sólo constituyó un factor importante a la hora de definir su política interna y externa, sino que se utilizó para justificar el ordenamiento social existente y para explicar históricamente su creación. Por fortuna para nosotros, para justificar este mito de su pasado, no del todo extraño a la historia, se nos ha conservado una selección de los poemas de Tirteo, autor del siglo VII a.C., cuyas composiciones, al parecer, eran recitadas una y otra vez por las sociedades de comensales (*sussitía*) a las que estaban obligados a pertenecer todos los espartiatas —*spartiátai*— varones. Gracias a estos poemas disponemos de una imagen razonablemente fiable de la historia de Esparta inmediatamente antes de la época de Tirteo y en tiempos de éste.

Los poemas de Tirteo que se han conservado se hallan dominados por la guerra, y unos cuantos más largos tratan de lo que significa ser un buen soldado (texto 24). Además el pasado del poeta se halla asimismo dominado por la guerra. Nos habla de los diecinueve años que «los padres de nuestros padres» se pasaron luchando por Mesenia, «buena para sembrar y buena también para plantar», antes de que lograran conquistarla al vigésimo año (fr. 5 West). Tirteo subraya el dominio al que los espartanos sometieron a los mesenios derrotados, «cual asnos oprimidos por onerosas cargas», obligados a entregar la mitad de la cosecha a sus señores (fr. 6 West).

En el siglo II d.C., cuando Pausanias escribió su *Guía de Grecia*, existía una tremenda tradición mesenia acerca de esta guerra y de otra segunda guerra desencadenada cuando los mesenios intentaron sublevarse y que tardó muchos años en ser sofocada (Pausanias, 4.4-24). En la forma en la que nos la transmite Pausanias, la historia habría sido con toda seguridad amañada, si no completamente inventada, por los mesenios después de su liberación de Esparta en el siglo IV a.C., y existen bastantes motivos para pensar que la de-

nominada segunda guerra mesenia fue inventada en parte, si no enteramente, a partir de los poemas parenéticos de Tirteo. En la forma en que se han conservado, dichos poemas no mencionan en absoluto a los mesenios, y es de todo punto convencional la costumbre de relacionarlos con otra guerra mesenia, y no con los conflictos con otras ciudades del Peloponeso de los que evidentemente tuvo noticias Heródoto en el siglo v a.C. La versión de Pausanias nos ofrece una visión fascinante de cómo un grupo sometido durante largo tiempo creó una identidad colectiva diferencial, aunque su valor resulta sumamente dudoso a la hora de escribir la historia de Esparta.

La constitución de Licurgo

Puede que Tirteo estableciera ya la relación entre éxito en la guerra y constitución política bien organizada que tanto destacaban los espartanos del siglo v a.C., como demuestra el relato de Heródoto (1.65). Pues en un poema suyo titulado «Buen ordenamiento» (*Eunomía*), probablemente relaciona la adopción o adaptación de una norma en torno a los poderes relativos de los reyes, el consejo de ancianos (*gerousía*) y el pueblo, con el reinado de un mismo soberano, Teopompo, en tiempos del cual fue conquistada Mesenia. Esta ley se ha conservado no sólo en la paráfrasis que de ella hace Tirteo, sino también en una cita directa, tomada casi con toda seguridad de la *Constitución de los lacedemonios* de Aristóteles, que aparece en la *Vida de Licurgo,* 6, de Plutarco (texto 25). Conocida con el nombre de «Gran Retra», esta constitución prevé, en un lenguaje por lo demás bastante oscuro, la reunión regular en un lugar determinado de una asamblea con poderes para tomar decisiones, poderes que, sin embargo, podían ser revocados por los ancianos y los reyes. La paráfrasis de Tirteo parece garantizar que la ley estaba ya en vigor antes de su época, lo cual la convertiría en el primer ordenamiento constitucional que conocemos de la Grecia arcaica, aunque por su estructura y puntos de interés parece estrechamente afín a las primeras constituciones de otras ciudades (véase *infra*, pp. 221-225).

En el siglo v a.C., por la época en la que Heródoto escribió su obra, la tradición espartana sostenía que el ordenamiento constitucional que a la sazón estaba en vigor había sido establecido por un legislador llamado Licurgo y que había sido dado directamente por él o por el oráculo de Delfos, o que quizá provenía de Creta (Heródoto, 1.65). En los poemas de Tirteo que han llegado hasta nosotros no se alude para nada a Licurgo, y no parece desde luego probable que fuera mencionado en ninguna de sus composiciones. Heródoto cita un oráculo de Delfos que expresa cierta incertidumbre sobre si Licurgo era un hombre o un inmortal, dando a entender que quizá fuera un dios; da la impresión de que esta idea fue inventada por los espartanos en su afán por dar a su constitución la mayor nobleza y el mayor prestigio posibles, como un elemento más de su postura conservadora contraria a la introducción de novedades en la ley. Parece bastante probable que tuviera algo que

TEXTO 25. *Plutarco, «Licurgo», 6.1-8. Exposición de la Gran Retra según Plutarco.*

Tanto interés puso Licurgo en este cargo que, referente a él, trajo de Delfos un oráculo al que llaman *rḗtra*. Es el siguiente: «Después de erigir un templo a Zeus Silanio y a Atenea Silania, de "tribuir" las tribus y "obear" las *óbai*, previa institución de una gerusía [consejo de ancianos] de treinta miembros con los *archagétai*, reúnase la *apélla* de estación en estación entre Babica y Cnación, háganse las propuestas y rechácense. El poder y el derecho a hablar (?) pertenecen al pueblo». En estas palabras, lo de *tribuir tribus* y *obear óbai* significa dividir y organizar al pueblo en secciones, de las que a unas ha denominado *tribus* y a otras *óbai*. *Archagétai* se llaman los reyes, y reunir la *apélla* significa reunir la asamblea, porque el origen y la causa de la constitución la ligó al dios Pítico. A la Babica y al Cnación ahora le dan el nombre de Enunte; Aristóteles tiene al Cnación por un río y a la Babica por un puente. En medio de estos lugares celebraban las asambleas, sin que existieran soportales ni ningún otro tipo de edificio, pues pensaba que estas cosas en absoluto contribuían a la recta deliberación, sino que, más bien, la perjudican al volver frívolos e inconstantes por una vana presunción los espíritus de los concurrentes, cada vez que, durante las asambleas, vuelven su mirada hacia las estatuas y pinturas que adornan profusamente los proscenios de los teatros o los techos de los consistorios.

Reunido el pueblo, a nadie permitió expresar su opinión, pero, para ratificar la presentada por los *gerontes* [ancianos] y los reyes, tenía autoridad el pueblo. Más adelante, sin embargo, como la masa con sus recortes y adiciones iba desviando y violentando las propuestas, los reyes Polidoro y Teopompo agregaron junto a la *rḗtra* estas palabras: «Si el pueblo elige torcidamente, disuélvanlo los ancianos y los *archagétai*».

ver con ello esa postura si atendemos a las discrepancias existente entre Heródoto, cuya obra data de finales del siglo v, y Aristóteles (*Política*, 1313a25-33), que escribió la suya un siglo más tarde, en torno a si los cinco magistrados anuales llamados éforos habían sido creados por Licurgo o eran una innovación de Teopompo. Parece que en la Gran Retra no se menciona para nada a los éforos, y quizá fuera su no comparecencia en ella lo que alentara a los que sostenían, casi seguramente con razón, que la constitución de los espartanos no había permanecido ajena a los cambios desde el momento mismo de su establecimiento. Más adelante estudiaremos cómo funcionaba la constitución ya plenamente desarrollada de Esparta (pp. 359 y 392).

Pero si el ordenamiento constitucional de las postrimerías del siglo VIII a.C. fue elaborado con una finalidad política, lo mismo podemos decir casi con toda seguridad de las colonias espartanas fundadas por aquella misma época fuera de Grecia. En un relato fascinante (Estrabón, 6.2.2-3), que se remontaría cuando menos al historiador del siglo V Antíoco, se dice que el establecimiento de la colonia espartana de Tarento (en el extremo suroriental de la península italiana) a finales del siglo VIII a.C. se produjo cuando los hijos engendrados por las mujeres de los combatientes en la guerra de Mesenia en ausencia de sus maridos, los llamados *parthéniai* («hijos de doncellas»), fueron privados de sus derechos civiles por los soldados que volvieron victoriosos de la guerra y, al convertirse en un foco potencial de disturbios, fueron persuadidos de que se establecieran fuera de la madre patria (véase *infra*, texto 31). Durante la época arcaica no poseemos testimonio alguno de que Tarento mantuviera unos vínculos especialmente fuertes con Esparta, ni en la esfera política ni en el ámbito material, si bien es cierto que durante el siglo VI hay allí más cerámica laconia que en ningún otro yacimiento del sur de Italia. No podemos poner en duda que en el nuevo asentamiento habitaran cierta cantidad de colonos espartanos, pero la historia de su establecimiento en él probablemente sea un invento para justificar la teoría de que la última vez que las relaciones internas de Esparta se vieron marcadas por un conflicto grave dataría de la época de las guerras de Mesenia, y por lo tanto de antes que «Licurgo» realizara su obra. El valor que tenía la anécdota para Tarento queda patente cuando vemos que durante el siglo IV e incluso más tarde, en época helenística, los tarentinos solicitaron de Esparta que les enviara jefes militares y su petición fue atendida.

Naturaleza de la sociedad espartana

¿Podemos saber por estas tradiciones de época posterior cómo era realmente la situación de Esparta a comienzos del siglo VII? Resulta decisivo saber si el ordenamiento social de la Esparta del siglo VII fue producto de unos cambios realizados conscientemente o si sólo era una reliquia del sistema habitualmente en vigor durante la Edad Oscura y eliminado en todas las demás ciudades (véase *supra*, p. 99). Por un lado la Gran Retra parece atestiguar que en Esparta se produjo algún tipo de reforma consciente en el ámbito político; pero, por otro, no hay en ella nada que tenga una relación significativa con la estricta organización de la educación por edades o con las asociaciones de comensales, a las que obligatoriamente debían pertenecer y contribuir con una determinada cantidad de alimento los espartanos de pleno derecho (espartiatas), rasgos ambos típicos de la vida espartana durante la época clásica. Los que pretenden ver en estas características de la vida espartana una «reliquia» del ordenamiento social primitivo han apelado con frecuencia a la existencia de una organización similar en otras sociedades guerreras, como la de los zulúes. Semejante paralelismo podría sacarse a co-

lación en más de un sentido, pues la relación existente entre la organización por grupos de edad y la influencia militar es perfectamente compatible con la teoría de que la experiencia traumática del enfrentamiento con Mesenia durante veinte años constituyó el catalizador que dio lugar a la reorganización de Esparta. No obstante, semejante paralelismo parece en cualquier caso fundamentalmente superficial: las sociedades divididas en grupos de edad que conoce la historia de la antropología se hallan estrechamente relacionadas con las sociedades sin estado que carecen de líderes. Independientemente de qué es lo que se inventara en la Esparta de finales del siglo VIII a.C., la singularidad de sus dos reyes implica que no carecía de líderes, y desde luego tampoco cabe suponer que carecieran de ellos ni la Esparta de época arcaica ni la de la Edad Oscura, y además, por importante que fueran para la organización y el adiestramiento militar los grupos de edad, nunca desempeñaron más que un papel indirecto y periférico en la vida política de Esparta.

La hipótesis de que el ordenamiento social de Esparta, al igual que su ordenamiento político, fue efectivamente fruto de unas decisiones tomadas a finales del siglo VIII a.C. parece, sin embargo, contar con cierto respaldo de carácter arqueológico. Como decíamos antes (véase *supra*, p. 116), los santuarios espartanos de Ártemis Ortia, en la ribera izquierda del Eurotas, y de Menelao y Helena, situado en una pequeña loma a corta distancia del mismo río por la otra orilla, se encuentran entre los numerosos santuarios griegos que muestran un incremento enorme de las ofrendas realizadas entre finales del siglo VIII y comienzos del VII. Entre los primeros objetos que vemos ofrendados en el templo de Ártemis Ortia en el siglo VII a.C. se encuentra un tipo prácticamente exclusivo de este santuario: las máscaras de terracota en forma de rostro humano (figura 45). Estas máscaras, de las cuales encontramos un número ya significativo en el siglo VII y que se multiplicarán a lo largo del VI (en total podemos contar unos 603 restos de narices), constituyen una especie de enigma. Aunque existen ciertas semejanzas generales con las máscaras que encontramos en el mundo fenicio y púnico (pero nunca en cantidades demasiado grandes, y en el caso de Cartago, siempre en tumbas, y no en santuarios), su origen es bastante incierto. Algunos de los ejemplares conservados habrían podido ser llevados por una persona, pero otros muchos carecen de agujeros para los ojos o son demasiado pequeños para cubrir un rostro humano. En general presentan unos rasgos bastante variados, y, aunque hasta cierto punto pueden clasificarse en varios grupos, los arqueólogos no se muestran ni mucho menos de acuerdo en las clasificaciones. En vista de tantas incertidumbres, las conjeturas sobre el significado de las máscaras no pueden tener más que un valor aproximado. Cabría esperar, sin embargo, que el singular contexto en el que han aparecido significara que, aunque formalmente tuvieran una influencia de las máscaras fenicias, su papel no viniera determinado por su modelo; que, aunque fueran meros objetos votivos, correspondieran a algún rito o circunstancia de la vida en el que el cambio de apariencia constituyera un elemento fundamental; y que ese ritual o circuns-

FIGURA 45. Máscara procedente del santuario de Ártemis Ortia en Esparta.

tancia contara con un fuerte respaldo en el seno de la sociedad. La dramatización de los cambios producidos en la vida real tiene a todas luces mucho que ver con la organización por clases de edad, que permite al niño ir pasando de una categoría a otra, hasta entrar finalmente en la de los adultos, de un modo que guarda una relación más o menos arbitraria con el desarrollo físico gradual de la persona. Resulta bastante sugestivo, por consiguiente, ver en las máscaras un reflejo directo o indirecto del ceremonial que comportaba el paso de una clase de edad a otra, y su aparición como un indicio de la invención o al menos de la elaboración de dicho ceremonial.

Otra confirmación de la hipótesis de que los ceremoniales relacionados con los distintos grupos de edad fueron adquiriendo una importancia cada vez mayor a lo largo del siglo VII podríamos encontrarla en la poesía de Alcmán. Al igual que la de Tirteo, la poesía de Alcmán alcanzó el rango de clásica en Esparta y parece que siguió ejecutándose durante mucho tiempo; para Aristófanes (*Aves*, 251; *Lisístrata*, 1.296-1.315), los himnos de Alcmán

TEXTO 26. *Alcmán, fr. 1.36-56. Fragmento de un «Partenio» de Alcmán en el que la cantante solista celebra a sus compañeras de coro.*

Hay un castigo de los dioses: feliz el que con placidez de espíritu ve transcurrir el día sin lágrimas. Pero yo canto la luz de Ágido: la veo como al Sol, que Ágido nos es testigo de que luce; aunque a mí ni alabarla ni censurarla me permite la gloriosa jefe de coro en forma alguna. Porque aparece ésta brillante cual si uno coloca en medio de las ovejas un caballo robusto, triunfador en los juegos, de pies sonantes, un caballo propio de alados sueños.

¿O no ves? El caballo de carreras es venético; y los cabellos de mi prima Hagesícora florecen cual oro puro, y de su rostro de plata ¿para qué hablarte con detalle?

constituían *la* poesía coral de Esparta. Pero la poesía de Alcmán no contenía ninguna alusión a la vida política o militar de su época, y resultaba difícil de exportar a otras sociedades que no poseyeran unos contextos corales equivalentes; por consiguiente sería poco citado por los autores de época posterior. Nuestro conocimiento de su poesía, por tanto, se basa en buena medida en los fragmentos papiráceos descubiertos en Egipto. Los poemas conservados en esos fragmentos y en particular los llamados «partenios» —cantos de doncellas—, si bien resultan en muchos aspectos tan enigmáticos como las máscaras, arrojan una luz muy curiosa sobre lo que era la sociedad espartana del siglo VII a.C. Lo extraño de los partenios no sólo es que son canciones interpretadas por un coro de muchachas, sino que éstas cantan temas relacionados con ellas mismas, se identifican a sí mismas y hacen comentarios sobre determinados personajes cuyo nombre se especifica (texto 26). Los poemas revelan que las muchachas del coro se hallan unidas unas a otras en una relación a la vez de carácter competitivo y pasional, que implicaría que no se reunían única y exclusivamente para participar en danzas de carácter ocasional, sino que vivían unas vidas íntimamente ligadas. El hecho de que las muchachas que participaban en estos bailes corales tuvieran esa relación no significa necesariamente que los hombres jóvenes estuvieran organizados en grupos semejantes, pero a la vista de la organización social habitual en la Esparta del período clásico, la situación atestiguada en el caso de las muchachas podría ser un buen testimonio de que también los jóvenes estaban ya organizados así en el siglo VII a.C.

Tanto si preferimos pensar que en Esparta hubo un solo momento de cambio social y político radical a finales del siglo VIII a.C., como si decidimos hablar de una serie de innovaciones que fueron elaborando sucesivamente la estructura política y social del estado, existen, al parecer, buenos motivos para pensar que la vida de Esparta se transformó entre 725 y 625 a.C. apro-

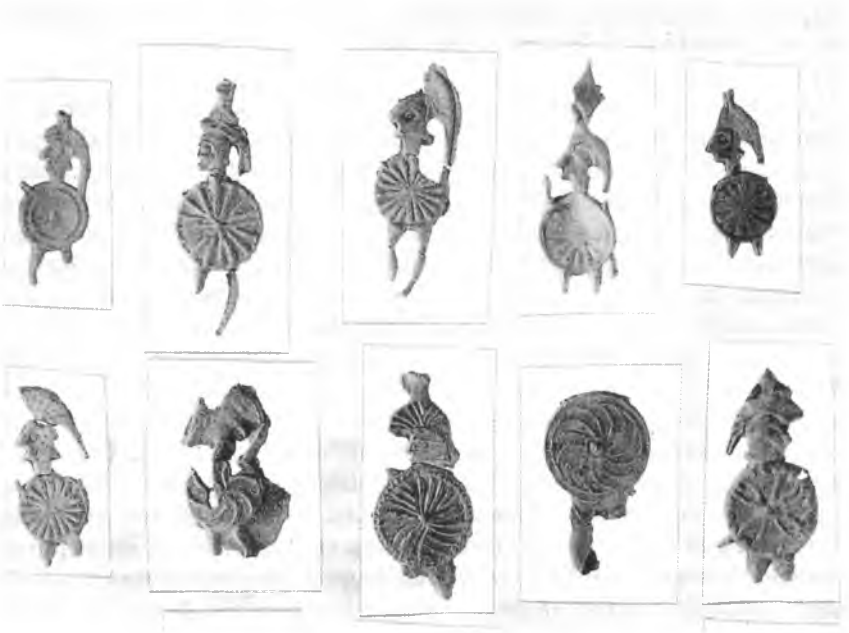


FIGURA 46. Exvotos de plomo que representan hoplitas de comienzos del siglo VI, procedentes del Menelaon de Esparta.

ximadamente. A finales del siglo VII es probable que existiera ya algo bastante parecido a lo que era el aparato de organización militar plenamente desarrollado propio de la época clásica, que comportaba una gran diversidad de unidades militares —tribus y obas, *lókhoi* y *enomotíai*—, que utilizaban la armadura y la táctica hoplítica (desde 650 a.C. aproximadamente en el santuario de Ártemis Ortia y desde *c.* 600 a.C. en el Menelaon aparecen numerosos exvotos en forma de hoplitas en miniatura; figura 46), y que existieran también cuando menos los rudimentos del sistema educativo al que denominan las fuentes de época posterior *agogé*, en la que, desde los siete años de edad, los niños eran sometidos a un estricto adiestramiento militar en grupos de edad a los que se dan distintos nombres, y que culminaba a los veinte cuando se convertían en *eirenes*. Por esa misma época probablemente estuviera ya en funcionamiento la organización política espartana plenamente desarrollada, con sus dos reyes, los cinco magistrados elegidos anualmente —los llamados éforos—, que ejercían el poder ejecutivo y gozaban de una influencia considerable entre otras cosas porque presidían la asamblea, y la *gerousía* o consejo de ancianos, formada por veintiocho miembros nombrados por elección, que tenía poderes judiciales y acaso también deliberativos (véase *infra*, pp. 359-360).

Guerra e identidad en Esparta

La guerra y el singular e incómodo sometimiento de la población de Mesenia desempeñaron un papel primordial en este proceso de transformación de Esparta. Pero la propia conquista de Mesenia requiere una explicación, sobre todo si tenemos en cuenta que la barrera entre Laconia y Mesenia que forma el macizo montañoso del Taigeto es más difícil de salvar que cualquiera de las fronteras físicas existentes entre la mayoría de las ciudades griegas. Las ansias de tierra constituyen, al parecer, una explicación extremadamente inverosímil de la conquista, sobre todo teniendo en cuenta las dimensiones ya excepcionales de Laconia y la escasez de testimonios arqueológicos de ocupación de la zona durante la Edad Oscura, y probablemente deberíamos pensar más bien que la guerra constituyó un medio de autodefinición de la comunidad. La hipótesis resulta particularmente atractiva si atendemos al carácter de «extraños» atribuido a los mesenios en su condición de ilotas, que se ponía de manifiesto en el sombrero de piel de perro que tenían la obligación de llevar. Según esta interpretación de la guerra, las reformas políticas y sociales habrían constituido un elemento de la guerra y no una consecuencia de ella. Y la evidente inclusión de las mujeres en los grupos de adiestramiento intensivo, que difícilmente habrían sido creados únicamente con el fin de producir madres capaces de parir hijos robustos, apunta en la misma dirección. Lo mismo ocurre con la probabilidad de que Mesenia no fuera la única región del Peloponeso en la que intervino Esparta a lo largo del siglo VIII a.C. —existen indicios de actividad en Trifilia, al norte de Mesenia— y la continuación de las actividades militares de Esparta a lo largo del siglo VII.

La actividad guerrera de la Esparta del siglo VII a.C. no está muy clara en nuestras fuentes. Una tradición, transmitida sólo por Pausanias (2.24.7), afirmaba que Esparta había sido derrotada por Argos en la batalla de Hisias en 669-698 a.C. El lugar de la batalla, en el extremo más suroccidental del territorio argivo, indica que los agresores habrían sido los espartanos. La existencia real de una guerra con Argos se ve, al parecer, confirmada por las alusiones de la poesía de Tirteo. Que hubiera guerras con otras ciudades resulta menos claro, pero es seguro que Heródoto oyó hablar de un largo y desgraciado conflicto con Tegea, su vecina más próxima por el norte, y existen también tradiciones acerca de su derrota a manos de los habitantes de Orcómenos, ciudad situada todavía más al norte (Teopompo, *FGH,* 115 F 69). El evidente fracaso de Esparta en todos estos conflictos respalda la idea popularizada ya en época clásica de que su nueva constitución la hizo pasar de la debilidad a la fuerza; una vez más deberíamos ver en las guerras un fenómeno paralelo a los cambios constitucionales, y no la causa ni la consecuencia de ellos.

También la documentación arqueológica pone de manifiesto la creación de una identidad especial. No es sólo que la ofrenda masiva de máscaras constituya un fenómeno típicamente espartano, o que las estatuillas de plomo sólo se encuentren, además de en Esparta, en lugares influidos proba-

blemente por ella y además en una cantidad mucho menor (sólo en el santuario de Ártemis Ortia han aparecido más de 100.000 ejemplares). Es evidente que durante el siglo VII Esparta adoptó modas originarias de otros lugares, pero también que supo desarrollarlas de un modo particular. Podemos apreciarlo en ciertas innovaciones relativamente humildes, como por ejemplo en el ámbito de la cerámica: los *píthoi* esculpidos demuestran, en su forma y en sus motivos ornamentales, un conocimiento de las tradiciones existentes en este tipo de cerámica desde el siglo VIII a.C., pero a finales del siglo VII y durante todo el VI desarrollan nuevas modalidades específicas; la cerámica pintada toma prestados numerosos objetos, motivos y técnicas de otros estilos griegos, sobre todo del corintio y del grecooriental, pero los utiliza en nuevas combinaciones y para fabricar formas absolutamente únicas. Lo mismo cabe decir de los artículos de lujo, sobre todo de los marfiles. Esparta es, junto con Éfeso, la única ciudad del mundo griego que importaba de Oriente marfil en bruto y que desarrolló una escuela de talla en marfil. Son relativamente pocos los objetos importados de este material que se han encontrado en Esparta, y parece que se prefería importar la materia prima y fabricar con ella productos típicamente laconios, algunos de los cuales eran luego reexportados.

Esparta destacó por muchos conceptos entre las demás ciudades griegas del siglo VII a.C., pero si la definición de la sociedad adoptó en ella formas con las que no resulta fácil encontrar analogías en otros lugares ni en su totalidad, ni en sus detalles, eso no significa que el deseo de definir la propia sociedad, tanto en relación con otras comunidades como frente a los individuos que la conformaban, fuera algo único. Cabe suponer que los cambios introducidos en el armamento y en las tácticas y estrategias bélicas examinados anteriormente (cf. pp. 209-210), y que son perceptibles en otras sociedades en fecha tan temprana como en Esparta, constituyeran un capítulo más de ese afán de autodefinición. Así pues, es posible que la constitución espartana fuera especialmente precoz, pero a finales del siglo VII existían ya numerosos casos análogos.

Ley, constitución y gobierno inconstitucional

En Esparta la sociedad quedó definida y fortalecida en caso de guerra por medio de la Retra y de las propias guerras que tuvo que librar la ciudad. Otras comunidades llevaron igualmente a cabo una definición de la propia sociedad mediante la adopción de leyes a través de la experimentación de nuevas formas de dominación política. Pero la elaboración de leyes y la dirección de la vida política por parte de individuos destacados fueron utilizadas por los griegos de épocas posteriores para inventar moralejas y adornar las leyendas, aunque la conservación de determinadas leyes en lápidas o la existencia en algunos casos de poesía de la época caracterizada por su contenido político nos permiten recuperar cierta imagen de lo que fue el siglo VII

FIGURA 47. Ley relativa al cargo de *kósmos*, procedente del templo de Apolo en Dreros (Creta). La ley comienza en el extremo superior derecho; la pieza de abajo estaba unida originalmente al extremo izquierdo de la de arriba.

a.C. incluso en este campo que la arqueología apenas es capaz de iluminar directamente.

Limitaciones al poder de los magistrados

La primera inscripción de una ley que se ha conservado en Grecia probablemente sea la descubierta en el templo de Apolo en Dreros, en la parte oriental del interior de Creta (para este santuario, véase *supra*, p. 114), atribuida a la segunda mitad del siglo VII a.C. Dicha ley (figura 47; ML, 2; Fornara, 11) afirma que quien ostente el cargo (presumiblemente anual) de *kósmos* no puede volver a ocuparlo hasta pasados diez años, y que si dicta alguna sentencia, ésta carecerá de validez y el infractor de la ley será multado y privado de los derechos civiles. Se proclama que la medida es una decisión de la *pólis* y así la juran el *kósmos* y «los Doce de la *pólis*». La ley pone de relieve el interés por definir los límites de la autoridad dentro de la ciudad y por afirmar que la concesión de poderes a un magistrado no es lo mismo que concedérselos a una persona. No es la actuación del *kósmos* mientras ejerce su cargo lo que se pone en cuestión, sino las limitaciones de dicho cargo.

Podemos comparar el objeto de interés de esta ley cretense con la ins-

cripción fragmentaria de otras leyes descubierta en Tirinte, en la Argólide, al parecer también de finales del siglo VII a.C. (*SEG,* 30.380). En ellas vemos gran número de magistrados distintos y su principal interés está en determinar a cuál corresponde velar por que otro magistrado cumpla con su cometido: así, en un artículo la tarea de los *platiwoinoi* —quizá los «encargados de verter las libaciones»— son controlados por los *platiwoinarkhoi* —«jefes de los encargados de verter las libaciones»—, que a su vez son controlados por el *hieromnemon* —«encargado de recordar lo sagrado»—, al que vigila el pueblo en su conjunto, vigilado a su vez por un *epignomon* («árbitro»). Este artículo es uno de tantos y, aunque a la vista de los fragmentos conservados es evidente que estas leyes no constituían ni mucho menos un código sistemático, no cabe pensar, por ejemplo, que este papel de «cortapisa» fuera el único atribuido al *hieromnemon*: sin duda nos encontramos ante un intento generalizado de dotar de poderes a los magistrados y al mismo tiempo de restringírselos.

Debemos hacer dos puntualizaciones a propósito de estas primeras leyes, que por otra parte cabría aplicar también a las leyes introducidas durante el siglo VI a.C. que se han conservado en las inscripciones. La primera de esas puntualizaciones es que estas leyes muestran escaso o nulo interés por las relaciones existentes entre los diversos colectivos, ya sean grupos de estatus o clases sociales. Aunque la ley de Tirinte hace alusión al pueblo, lo trata como si fuera una fuente más de autoridad, digno de ser regulado por un tercer magistrado igual que él regula a otros funcionarios. Ignoramos casi por completo cómo era la Tirinte de esta época y no sabemos lo que quería decir el término utilizado para designar al «pueblo» en esta ley, pero no se ve indicio alguno de la existencia de un conflicto de clases. Semejante tratamiento parece darse también al pueblo en una ley de Olimpia perteneciente al siglo VI, según la cual éste podía modificar la ley sólo si el Consejo de los Quinientos se mostraba de acuerdo en modificarla y no la cambiaba más de tres veces (Buck, 64), o cuando la Gran Retra habla de la posibilidad de revocar las decisiones del pueblo (véase *supra*, p. 213 y texto 25): en todos estos casos el pueblo es una fuente de autoridad, pero desde luego no la última.

La segunda puntualización es que todas estas leyes no muestran el menor interés por la regulación última del comportamiento de las personas: a menudo no establecen qué es lo que se puede o no se puede hacer; sólo prescriben quién debe regular lo que se puede o no se puede hacer. De vez en cuando se define algún delito en particular, como el hecho de que una mujer lleve un manto de colores vistosos, según una norma del siglo VI procedente de Arcadia o Acaya (*LSCG,* 32; Buck, 16); o el de que se realice el acto sexual en un recinto sagrado, según un precepto establecido en Olimpia en el siglo VI (Buck, 64); pero ni siquiera en esos casos el principal objeto de la norma es el delito, sino quién es el encargado de que se tomen las medidas adecuadas.

En conjunto estos dos aspectos de las leyes indican que la finalidad de es-

tas regulaciones no era controlar los poderes de la minoría dirigente frente al pueblo, ni restringir la arbitrariedad de quienes ostentaban la autoridad, sino controlar la distribución de los poderes entre los miembros de la minoría. Se trata de una autorregulación de la minoría, motivada no por un sentido de la injusticia, sino por la preocupación acerca de cuáles son los individuos que ostentan el poder.

Si comparamos la imagen que nos reflejan leyes como las que acabamos de citar con la que emana de la *Ilíada* y la *Odisea* o *Los trabajos y los días* (sobre la cual véase *supra*, pp. 181 y 174-175), notaremos un gran contraste. Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* los poderes del individuo están mal definidos, y los títulos no parecen tener un excesivo significado técnico. En *Los trabajos y los días* sólo se atestigua un nombre de magistrado, que parece comportar unos poderes muy vagos, aunque bastante amplios. En cambio, la Tirinte que nos muestran estos fragmentos de leyes tiene muchos nombres de magistrados y los poderes que se les atribuyen se hallan estrictamente regulados. Ni la preocupación que vemos en la *Odisea* por cómo pasa el poder de un hombre investido de autoridad a otro, ni la de *Los trabajos y los días* por el funcionamiento del poder encuentran respuesta en estas normas. Estamos más bien ante las leyes que una minoría dicta para una minoría preocupada por la manera en que unos magistrados se relacionan con otros y por que los poderes sean compartidos por los miembros de esa minoría en unos términos comprensibles para todos y susceptibles de ser regulados.

Otro aspecto de la preocupación de la nobleza por el comportamiento de los demás miembros del grupo podemos verlo en la norma más extensa que conocemos entre todas las leyes del siglo VII que han llegado a nuestras manos, a saber la ley de Dracón sobre el homicidio (ML, 86; Fornara, 15B). Se trata de una ley que no se ha conservado en ninguna inscripción de la época, sino en una versión reelaborada que volvió a ponerse en vigor en Atenas a finales del siglo V formando parte de la revisión y recopilación de la legislación ateniense llevada a cabo en dicha época. Debemos tener presente que, en el ambiente político de finales del siglo V, podía resultar provechoso atribuir una ley a Dracón, pero, si bien está claro que se llevó a cabo cierto tipo de manipulación por lo que a su redacción se refiere, podemos tener bastante seguridad de que la ley acerca del homicidio involuntario que volvió a ponerse en vigor a finales del siglo V guardaba una estrecha relación con la que se dictó a finales del siglo VII. Según el comienzo de la norma («Aunque uno mate a otro sin premeditación, sea desterrado»), da la impresión de que lo que se regula es el homicidio, pero lo que se destaca no es el hecho de la muerte (en ningún momento se precisa más lo de «sin premeditación», interpretación de un término que habitualmente se traduce por «sin querer»), sino quién tiene derecho a conceder el perdón y quién tiene derecho a impedir que dicho perdón sea concedido. No se trata de una ley acerca del homicidio en cuanto tal, sino que más bien prevé hasta qué punto puede la familia de la víctima exigir venganza y de qué forma pueden establecerse unas condiciones de seguridad para el regreso del homicida a la comunidad. Es

una ley que pretende poner fin a la situación en la que cualquier muerte obliga a quien la hubiera perpetrado a llevar una vida de vagabundo desterrado, como la que a menudo podemos vislumbrar en los personajes desplazados que aparecen en la *Ilíada* y la *Odisea*. Aunque esta ley se aplique a todos los homicidas involuntarios por igual, resulta fácil percatarse de que sobre todo importa en casos en los que la persona implicada debía volver a ocupar una posición de autoridad.

Las tradiciones acerca de los primeros legisladores

Las tradiciones en torno a los primeros legisladores, incluido Dracón, suelen dar, sin embargo, una impresión distinta. Por lo general no sólo contienen escenas que pasan libremente de un legislador a otro, en las que el protagonista es víctima de sus propias leyes, sino que hacen hincapié sobre determinados actos considerados delictivos y sobre los castigos que se imponían. Así Dracón era recordado en general por la severidad de las penas que imponía a los delitos, y en el rápido repaso que hace Aristóteles al final de *Política,* 2, a las figuras de los legisladores, se comenta que Pítaco de Mitilene aumentó el castigo impuesto a la violencia cometida en estado de embriaguez. El escepticismo en torno a la existencia de algunos de estos legisladores, como en el caso de Licurgo de Esparta, se remonta a la propia Antigüedad, y rara vez tenemos la seguridad de poder deslindar lo que es puro invento de lo que es tradicional, o de distinguir los elementos auténticos de los inventados dentro de una misma tradición. Debemos, sin embargo, hacer dos puntualizaciones. La primera es el número de historias en las que se hace del legislador un personaje ajeno a la comunidad a la que habría dotado de leyes: por poner dos ejemplos comentados por Aristóteles, Filolao, miembro, al parecer, de la aristocracia de los Baquíadas de Corinto, fue el encargado de hacer las leyes de Tebas; y Androdamante de Regio hizo las leyes de los calcidios de Tracia. La segunda puntualización es que, pese a la atracción que puedan suscitar las moralejas y las anécdotas, parece que son dos los principales objetos de interés de las leyes citadas a modo de ejemplo: el procedimiento y la propiedad. En el caso de Caróndas de Catania, por ejemplo, Aristóteles destaca como su principal aportación el procedimiento a la hora de perseguir a los reos de falso testimonio, y alude también a las multas que impuso a los ricos por negarse a participar en los tribunales de justicia, y alquilar a pobres que los sustituyeran; en el caso de Filolao, Aristóteles destaca su ley sobre la adopción y la identifica explícitamente con una medida destinada a preservar el número de fincas existentes. Y no es sólo que estos fueran los objetos de interés de Aristóteles: su discípulo, Teofrasto, citaba las leyes de Pítaco y de Carondas en torno a las ventas, y el historiador Éforo, contemporáneo de Aristóteles, citaba la regulación de los contratos realizada por Zaleuco.

Consecuencias de la existencia de la ley escrita

Los intereses específicos y el limitado alcance de las primeras leyes tienen importancia con vistas a un debate más general, a saber, aquel que se refiere al papel de la escritura (véase *supra*, p. 138). En la Atenas de época clásica ya era un tópico (cf. Eurípides, *Suplicantes*, 433-437, por ejemplo) afirmar que la ley escrita constituía una garantía de protección para la democracia, y la escritura fue relacionándose cada vez más a menudo con la supuesta inmutabilidad de la ley, rasgo visible en parte en la etimología de nuestro sustantivo «estatuto» y que formaba asimismo parte de la etimología del término griego *thesmós*. Pero el hecho de fijar por escrito las palabras de una ley no garantiza en absoluto que dichas palabras sean puestas en vigor de un modo coherente o «justo»: los mismos oradores que alaban lo democrático que era el hecho de fijar las leyes por escrito apelan a la intención del legislador para redefinir elocuentemente esas leyes. La ley sólo puede regular aquello que una comunidad es capaz de poner en vigor y, al margen de cuáles fueran sus intereses personales o de su sabiduría, los legisladores sólo pueden llevar a la práctica aquello que los miembros de la comunidad dotados de poder consideren conveniente para sus intereses apoyar (como señala Anacarsis a Solón en la historia ficticia que aparece en Plutarco, *Solón,* 5.2).

En la medida en que las leyes conservadas y las tradiciones aparentemente más plausibles nos permiten hacernos una idea de las acciones llevadas a cabo por los primeros legisladores, dicha idea corresponde no ya a los intereses de una serie de individuos particularmente inspirados, sino a los intereses de la nobleza. Las sociedades pudieron regularse a través de la ley consuetudinaria mientras fueron homogéneas, pero la rivalidad cada vez mayor entre los individuos y los grupos, que para nosotros se hace patente en el siglo VIII a.C., había destruido esa homogeneidad; y a partir de ese momento cualquier tipo de regulación efectiva que quisiera establecerse debería venir impuesta por una ley, por unas normas que los colectivos rivales acordaran establecer. La significación que tuvieran el establecimiento, la fijación por escrito y el mantenimiento —siempre, por supuesto, dentro de unos límites— de la ley se basaría en la voluntad que tuviera la nobleza de regular las relaciones entre sus miembros y las de éstos con el resto de la comunidad. Acordar unas leyes equivale a admitir cierto grado de homogeneidad, a subordinar los intereses particulares de la familia o de cualquier otra agrupación a la unidad de la sociedad. Cuando se hace la ley, el Agamenón de la *Ilíada* admite su derrota.

Pensar que las primeras leyes estaban profundamente relacionadas con los conflictos existentes en el seno de la nobleza no sólo viene a subrayar la ausencia de distinción entre leyes y constituciones —al ser las relaciones de poder político únicamente uno de los ámbitos de relación interpersonal por los que se interesaba el conjunto de la sociedad—, sino que además demues-

tra que esas leyes constituían la faceta formal de las intensas relaciones antagónicas existentes en el seno de la elite, tal como ponen de manifiesto los fragmentos de poesía lírica y elegíaca del siglo VII que se nos han conservado. Los ejemplos más destacados de ese antagonismo los encontramos en la poesía de Alceo de Mitilene, cuya vida transcurrió entre los últimos decenios del siglo VII y los primeros del VI a.C., y en los versos atribuidos a Teognis de Mégara, que constituyen todo un *corpus* en el que se incluyen también separadamente algunas composiciones transmitidas bajo el nombre de otros poetas arcaicos, y que, al parecer, contiene aportaciones del siglo VII y otras de época posterior.

Alceo, Teognis y las desavenencias en el seno de la nobleza

Los restos conservados de la poesía de Alceo y Teognis son marcadamente opuestos. De la obra de Alceo tenemos sólo fragmentos, literalmente unos cuantos retazos de papiros egipcios y unos pocos versos citados por autores de época posterior, a menudo procedentes de la reconstrucción de la vida del poeta a partir de su obra. El *corpus* teognídeo, en cambio, está formado por más de mil versos conservados en bloque en una tradición manuscrita relativamente rica. Por consiguiente, los fragmentos de Alceo nos ofrecen una visión intermitente, por más que apasionada, de las inquietudes del círculo para el que escribía, mientras que los versos de Teognis constituyen una buena muestra de lo que preocupaba en general a la minoría dirigente de Mégara.

El mundo de Teognis es un mundo de violencia y desórdenes, en el que el deseo de riqueza se pone por encima de la lealtad a los parientes y amigos, y en el que incluso la posesión de tierras puede convertirse en una amenaza. Es un mundo en el que la riqueza constituye un requisito indispensable para alcanzar una buena posición social: la pobreza hace que hasta el hombre sabio carezca de voz (669-718, cf. 649-652), y los ricos pueden conseguir esposas de noble cuna independientemente de cuáles sean sus propios orígenes (183-192). La rivalidad en el seno de esta minoría es muy intensa, hasta el punto de que se hace necesario recomendar moderación a los que se encuentran en el bando vencedor y advertirles que el resultado de querer imponer la propia superioridad a costa del ultraje y la deshonra de los demás puede ser una guerra civil abierta, que sólo conduciría a la toma del poder de algún individuo que acabe por deshonrarlos a todos (39-52, 1.081-1.082b). Es necesario apelar a la justicia, al recto proceder y a la virtud de escuchar a los sabios (17-28, 543-546, 563-566, 753-756, 805-810) como ideales y como forma de alcanzar la supremacía (337-350), pero la sabiduría necesaria para sobrevivir requiere astucia, la inteligencia del pulpo «que se muestra semejante a la roca a que está adherido» (215-216). El individuo se ve arrastrado a la vez por la lealtad y por la necesidad de arrimarse al sol que más calienta; son pocos los que son dignos de confianza (73-74, 101-112; texto 27), y hasta el

TEXTO 27. *Teognis, 101-112. La elección de los buenos amigos.*

Ninguno entre los hombres te persuada, oh Cirno, a hacerte amigo de un malvado: ¿qué provecho hay en que un villano sea amigo de uno? No te podría salvar de una situación difícil ni del infortunio; y si tuviera alguna cosa buena, no querría hacerte partícipe de ella.

Ninguna gratitud obtiene el que hace bien a la gente vil: es igual que sembrar en las aguas de la mar espumosa. Porque ni segarás una gran cosecha si siembras en el mar, ni, si haces bien a los villanos, recibirás a cambio beneficios; pues la gente baja tiene aspiraciones insaciables y si yerras en una cosa, el agradecimiento por los favores anteriores se borra; mientras que los hombres de bien, al recibir un beneficio, son los que más lo aprecian y en el futuro tienen memoria y agradecimiento de aquellos favores.

hombre que evita cualquier contacto con sus enemigos acaba siendo traicionado (575-576). En Teognis, lo mismo que en Alceo, la navegación y el mar constituyen un rico almacén de imágenes que pueden aplicarse tanto a las circunstancias personales del individuo agobiado como a la inestabilidad de una ciudad en la que el buen orden se ve amenazado por los intereses particulares, y que es semejante a una nave en la que aquellos que llevan mercancías a bordo han quitado el mando al piloto y se dedican a darse órdenes unos a otros (675-680).

Aunque algunos versos van dirigidos a personajes concretos, las elegías de Teognis raramente hacen alusiones específicas, lo cual dificulta su datación y reduce su utilidad a la hora de construir un relato político coherente (sigue sin resolverse la discrepancia surgida ya en la Edad Antigua en torno a si Teognis procedía de la Mégara de la Grecia continental o de Mégara Hiblea, en Sicilia). En esto se diferencian claramente de los fragmentos de Alceo, que alude con frecuencia a personajes concretos y cuya participación en la vida pública de su ciudad fue desde luego absolutamente directa, aunque no podamos creer a pies juntillas todas las deducciones biográficas que han hecho los comentaristas antiguos y modernos. Pero por especial que fuera la situación de Alceo, los disturbios políticos a los que hace alusión nos recuerdan muchísimo a los que podemos encontrar en Teognis. Alceo se alegra de la muerte de un destacado personaje político (un tal Mírsilo, fr. 332), se lamenta del modo en que el apoyo del pueblo ha elevado a una posición de predominio político a Pítaco, individuo de origen dudoso (fr. 348), exhorta a poner freno a sus atropellos (fr. 306), y se jacta de haberse conjurado para derrocarlo por no haber cumplido sus juramentos y para salvar a la comunidad de la ruina, aunque en el intento deba perder la vida (129). Alceo pone de manifiesto el desmoronamiento de las normas tradicionales de comporta-

TEXTO 28. *Alceo, 69 (Page). Comienzo de un poema en el que Alceo se jacta de cierta hazaña realizada por él contra Pítaco. El resto del poema se ha perdido.*

Zeus padre, los lidios doloridos (?) por nuestros infortunios nos dieron dos mil estateres por si podíamos volver a la ciudad sagrada, aunque por nuestra parte de ninguna ventura habían hasta entonces disfrutado ni aun tenido noticia de nosotros. Pero él, como una zorra de mente astuta, con fáciles palabras creía que nos iba a pasar inadvertido...

miento propias de la nobleza en el sorprendente olvido del decoro del que hace gala en sus versos. Se presenta a sí mismo en el destierro, echando de menos volver a la actividad política en el consejo y la asamblea (128), tomando dinero prestado de los lidios (69; texto 28) para poder regresar a la ciudad y oponerse a los engaños de Pítaco, astuto como la zorra, y se muestra deseoso de poner fin a las desavenencias que pueda tener con otros con tal de declarar la guerra a Pítaco (117). No encontramos en Alceo las frecuentes apelaciones a la justicia, a la rectitud y a la moderación que veíamos en Teognis, ni da la impresión de que estén en juego más que una serie de rivalidades personales por la obtención del poder político. Puede que Alceo se lamente de la locura del pueblo al permitir a Pítaco alzarse con el poder y de los problemas que el gobierno de éste le acarrea, pero no hay indicio alguno de que su ambición fuera otra más que ver el poder en sus manos o en las de los camaradas a los que dirige sus composiciones y en compañía de quienes jura que se vengará.

La tiranía

Los testimonios contemporáneos de Teognis y Alceo resultan decisivos para que podamos entender los desarrollos políticos producidos en el siglo VII a.C. Teognis observa que el resultado de la discordia civil no es sino hombres que gobiernan a su antojo (*moúnarkhoi*, 52); para designar el puesto en el que el pueblo ha colocado a Pítaco, Alceo utiliza el término *tyrannos* (fr. 348). Ambos autores relacionan a todas luces el gobierno de un solo hombre con el atropello del conjunto de la sociedad (Alceo, fr. 306; Teognis, 1.181-1.182). Como ya se comentaba en el siglo V a.C., *tyrannís* —el gobierno del *tyrannos*— es una palabra que aparece por vez primera en los versos de Arquíloco de Paros, poeta de mediados del siglo VII. Arquíloco la utiliza en un poema muy citado en el que dice que no echa de menos nada: ni las riquezas de Giges, ni la facultad de obrar como los dioses, ni una gran *tyrannís*. Fuera

cual fuese el origen de la palabra, que sigue siendo oscuro, no cabe duda de que empezó a emplearse por vez primera en el siglo VII a.C. y de que fue utilizada para designar un fenómeno político nuevo.

¿Pero cuál era exactamente ese fenómeno político nuevo que merecía el nombre de *tyrannís*? Los testimonios analizados hasta el momento en este capítulo indican que el proceso continuo de autodefinición de la comunidad condujo a finales del siglo VIII y durante el VII a una serie de cambios en la cantidad y la calidad de las guerras, que debilitaron cuando menos los lazos existentes entre la pertenencia a una minoría dirigente muy rica y la victoria en el combate, así como a una regulación más formal y una limitación de los poderes ejercidos por el individuo. El modo en el que aparecen formuladas por lo menos algunas leyes indica claramente que la urgencia por alcanzar esas regulaciones venía de las propias minorías dirigentes, y que deberíamos ver en él la otra cara de las discordias entre las diversas facciones de la nobleza de las que tenemos testimonio en Alceo y Teognis. La ley de Dreros constituye un claro ejemplo: son los titulares de otras magistraturas los que desempeñan el papel principal a la hora de marcar los límites de los poderes del *kósmos*. La definición de los poderes y el abuso de éstos van unidos, las regulaciones no tienen más fuerza que la autoridad que las aplica, y constituyen de hecho una clara señal que permite medir el éxito obtenido en la consecución de ventajas y enemistades personales. Allí donde existe una fuerte desconfianza mutua, un antiguo legado de resentimientos, y no hay una fuente tradicional de autoridad que pueda reclamar la ayuda de un conservadurismo prudente o sentimental, queda expedito el paso al desprecio total de cualquier norma, y la única seguridad posible vendrá del establecimiento de un gobierno personal.

A lo largo de los siglos VII y VI a.C., durante períodos más o menos largos de tiempo, en muchas ciudades griegas el control político cayó en manos de un solo hombre. En Mitilene los comentaristas antiguos recurrieron a los poemas de Alceo para reconstruir las figuras de una serie de gobernantes unipersonales —Melancro, Mírsilo y Pítaco—, y tres golpes de estado sucesivos que dieron el poder a tres individuos que no tenían ningún parentesco entre sí. También en Corinto se dice que hubo tres tiranos seguidos, aunque todos ellos pertenecientes a una misma familia: Cípselo, Periandro, y el sobrino de éste, llamado Psamético en unas fuentes y Cípselo en otras. Fueron pocas las ciudades, además de Esparta, que no gozaron o sufrieron algún período de dominio absoluto de un solo hombre. Sigue siendo sumamente difícil, sin embargo, explicar pormenorizadamente lo que determinó el triunfo de todos estos tiranos, o definir las características de su gobierno. Los testimonios de la época con los que contamos proceden, como en el caso de Alceo, de sus adversarios, que no dudan con tal de denigrarlos en aludir a su linaje, su matrimonio, su físico (Alceo llama barrigón a Pítaco), etc., pero no proporcionan datos que podamos considerar un análisis político serio. Las tradiciones de época posterior, obra de individuos para quienes la tiranía resultaba políticamente indeseable y en boca de quienes el término «tirano» fue adquirien-

do cada vez más unas connotaciones peyorativas y no descriptivas, tienden más a poner en guardia ante las formas que tienen algunos individuos de presentarse como una alternativa de poder plausible, que a describir detalladamente lo que históricamente hicieron esos tiranos.

La tradición del tirano malvado

Lo que distorsiona nuestra imagen de la tiranía no es ya que tengamos que basarnos en autores que consideraban políticamente incorrecto el gobierno de un solo hombre, sino el hecho de que sucumbir a la tiranía suponía una deshonra. Para la oligarquía, el golpe de estado de uno de sus miembros constituía un acto insoportable de insolencia, que afrentaba a todos los demás; para el pueblo, el hecho de que se creyera que había soportado voluntariamente un gobierno arbitrario o que había aceptado el quebrantamiento de las reglas sociales equivalía a ser considerado culpable de no valorar sus propios derechos. Los tiranos no sólo debían ser pintados personalmente con tintes sombríos porque la tiranía fuera algo malo, sino que era preciso justificar la ascensión de un solo hombre a la supremacía política. Así pues, la sombra del tirano cae no sólo sobre su propia persona y sus propias acciones, sino también sobre el modo en que logró hacerse con el poder y sobre el régimen que eventualmente hubiera derrocado.

Hay otros dos factores que han tenido importantes consecuencias en la formación de las tradiciones. El primero de ellos es que el peligro de que un solo hombre o un pequeño grupo de individuos se hiciera con el poder político no desapareció con las guerras médicas. Los estados griegos, tanto los de la Grecia continental como los de las colonias de Oriente y Occidente, volvieron a conocer épocas en las que el gobierno estuvo en manos de un solo hombre que se había adueñado del poder. Por consiguiente, la tiranía siguió siendo un objeto de atención importante para los autores que se dedicaron a estudiar los distintos tipos de gobierno. Así, Aristóteles, cuya *Política* data de la segunda mitad del siglo IV a.C., elaboró una tipología de gobiernos en la que se presentan tipos ideales buenos y malos, constituyendo la tiranía la versión «mala» de la monarquía (*Política,* 1279a32-b10). Aristóteles, sin embargo, intentó explicar a nivel teórico cómo y por qué las buenas constituciones degeneran en otras malas, y seleccionó las tradiciones relacionadas con el pasado para sustentar sus argumentos teóricos (1305a6-28; 1310b12-1311b6). De la misma manera que se utilizan popularmente las anécdotas acerca de los tiranos a modo de admonición política, la utilización que hace Aristóteles de las tradiciones en su *Política* se caracteriza por poner de relieve todo lo que se puede universalizar y por despreciar cualquier especificidad histórica, lo cual no significa que el propio Aristóteles estuviera en condiciones de rescatar de la tradición hechos históricos específicos.

El segundo factor digno de reseñar es que la *tyrannís* se convirtió en un concepto que podía aplicarse lo mismo a individuos que se adueñaban violen-

tamente del poder que a individuos que gozando de legítimos derechos para gobernar lo hacían de manera autocrática, o incluso a ciudades que se comportaban de manera autocrática con otras ciudades. En el siglo IV a.C. tanto Filipo II de Macedonia como su hijo Alejandro Magno eran presentados como tiranos por los oradores atenienses (Demóstenes, 1.5, 17.4; Hipérides, 2.8). Tucídides dice que tanto los atenienses como sus adversarios calificaban en el siglo V a Atenas de ciudad tirana (1.122.3, 124.3; 2.63.2; 3.37.2), y lo mismo ocurría con el «imperio» espartano de comienzos del siglo IV (Demóstenes, 20.70). Esta extensión del empleo del término «tiranía» permitió que siguiera resultando conveniente contar anécdotas de los tiranos arcaicos y se primaran sobre todo aquellas que trataban de la ilegitimidad, la injusticia y el carácter omnímodo de su poder, o de la arrogancia con la que lo ejercieron.

Es, pues, en este contexto en el que debemos situar incluso la primera y más extensa de las leyendas que conocemos acerca de la tiranía. Se trata de la historia de la tiranía de Corinto recogida por Heródoto en una época en la que los corintios consideraban ya a Atenas una potencia tiránica, y que el autor nos cuenta en dos secciones distintas: la de la toma y el ejercicio del poder por parte de Cípselo y su hijo Periandro, y la de las relaciones entre Periandro y sus hijos. La historia de la toma del poder por Cípselo se pone en boca de un corintio llamado Socles (Heródoto, 5.92), que la cuenta para disuadir a los espartanos y sus aliados de restablecer a Hipias como tirano de Atenas. La historia de Socles nos presenta a Corinto en manos de una sola familia, la de los Baquíadas, que son derrocados por el hijo de la hija coja de uno de sus miembros, con la que no estaba dispuesto a casarse ninguno de sus parientes. El motivo de que una persona lisiada sea el origen de la ruina de los que la desprecian, habitual en muchos otros mitos griegos, el más famoso de los cuales sería ni más ni menos que el de Edipo, es desarrollado a través de una serie de oráculos en los que se vaticina la violenta caída de los Baquíadas, y de una escena en la que se frustra el intento de asesinar al pequeño Cípselo, primero porque la sonrisa de la criatura impide al sicario llevar a cabo su plan y luego porque su madre oculta hábilmente al niño en una colmena de abejas. Tenemos, pues, aquí la caracterización del régimen anterior como un gobierno oligárquico, injusto y despreciable, y la presentación del futuro tirano como un individuo singular señalado por los oráculos y la protección divina. A continuación Socles pasa a relatar brevemente los crímenes y confiscaciones realizados por Cípselo para después contar más detalladamente el sangriento reinado de su hijo y sucesor, Periandro. Éste interpreta el gesto de otro tirano, que cortó todas las espigas de un campo sembrado de trigo que destacaran por su altura, como un consejo en el sentido de que debía eliminar a toda persona que sobresaliera en la ciudad; además la incontinencia de su lujuria y su avaricia, y en general su comportamiento criminal le llevaron a recurrir a sus soldados para arrebatar a las mujeres de Corinto sus joyas y a realizar prácticas necrofílicas con su esposa. El historiador del siglo IV a.C. Éforo decía que Periandro despojó a las mujeres corintias con el fin de conseguir el oro necesario para fabricar la esta-

TEXTO 29. *Diógenes Laercio, «Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres», 1.96. Sobre Periandro.*

Aristipo dice en el libro primero de *De las delicias antiguas* que, enamorada de Periandro su madre Cratea, solían en oculto unirse lascivamente, y él se deleitaba con ella; pero habiéndose divulgado este comercio, fue tanto su disgusto que se hizo insoportable a todos. Éforo dice que ofreció a Zeus una estatua de oro si vencía con su cuadriga en los juegos olímpicos; que habiendo vencido y careciendo del oro, como viese en cierta festividad de Corinto adornadas a las mujeres, les quitó las joyas, y con ello cumplió su promesa. Algunos dicen que queriendo que se ignorase su sepulcro, maquinó lo siguiente: mandó a dos jóvenes, mostrándoles un camino, que viniesen de noche y le quitaran la vida y enterrasen donde lo encontrasen; detrás de estos envió a cuatro que matasen a los dos y los enterrasen, y, finalmente, contra éstos envió a muchos. De esta forma murió a manos de los primeros.

tua prometida con ocasión de su victoria en carro en los Juegos Olímpicos; y Aristipo añadía el incesto con su madre Cratea al largo historial de su desenfreno sexual (Diógenes Laercio, 1.96; texto 29).

Las deterioradas relaciones de Periandro con su propia familia son el objeto central de otra larga anécdota herodotea (Heródoto, 3.48-53). Este relato explica el entusiasmo de los corintios en su campaña contra Samos a finales del siglo VI a.C. (véase *infra*, p. 329) so pretexto de que los samios les habían impedido que Aliates, rey de Lidia, castrara a 300 jóvenes de Corcira porque los corcireos habían asesinado al hijo de Periandro. La muerte del hijo de Periandro se produce como corolario de una desavenencia familiar surgida a raíz de que el joven se niega a dirigir la palabra a su padre porque éste había sido el culpable de la muerte de su madre, siendo desterrado a Corcira, de donde sólo se presta a regresar a Corinto para hacerse cargo de la tiranía si el propio Periandro se retira a Corcira. La imposibilidad de conciliar la cronología de esta historia con otros testimonios cronológicos independientes, y el hecho de que un autor de época posterior (Plutarco, *Moralia,* 860b) fuera capaz de atribuir la salvación de los jóvenes corcireos a Cnido en vez de a Samos, nos advierten que la leyenda tiene más que ver con el mito que con la historia. Se trata de un mito que no sólo caracteriza al tirano como un individuo incapaz de mantener buenas relaciones con su familia, sino que además presenta las difíciles relaciones existentes entre Corinto y Corcira, colonia «hija» de aquella ciudad, a través de las desavenencias entre el tirano y su hijo, de la decisión de la ciudad «hija» de matar al hijo para no ser gobernada por el padre, y de la decisión de la ciudad-madre de socavar el futuro de la colonia-hija castrando a sus jóvenes.

La tradición del tirano bueno

Autores de época posterior ofrecen otras versiones distintas de la ascensión al trono de Cípselo y del carácter de Periandro. El golpe de estado de Cípselo puede presentarse como el acto no de un intruso, sino de un hombre integrado, un individuo que, después de alcanzar una de las más altas magistraturas, utiliza sus poderes judiciales para ganarse el apoyo general del pueblo (*FGH,* 90 F57, Nicolás Damasceno, basándose en Éforo). A Periandro nos lo pueden presentar (así lo hace ya Aristóteles, *Política,* 1284a26) no ya recibiendo, sino dando el prudente y tácito consejo de eliminar toda amenaza que aceche al propio poder; su nombre figura habitualmente en las listas de los «Siete Sabios», y se le atribuía un poema de más de 2.000 versos (Diógenes Laercio, 1.97: debemos buena parte de nuestro conocimiento de las tradiciones en torno a los sabios a una fuente tan «superficial y poco fiable» como las *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, escrita probablemente en el siglo III d.C.).

Estas diferencias en las leyendas en torno a la forma en que los tiranos consiguieron y ejercieron el poder son muy habituales. A pesar de las quejas de Alceo, también Pítaco gozaba de una óptima reputación de sabio; se le atribuía la composición de canciones, de más de seiscientos dísticos elegíacos, y de una obra en prosa, *Sobre las leyes* (Diógenes Laercio, 1.78-79); Aristóteles (*Política,* 1285a29-b1) cita a Alceo para demostrar que Pítaco fue un tirano elegido por el pueblo, un *aisymnétes*, y muchos creían que dimitió de su cargo cuando logró arreglar la situación política. Ya en tiempos de Heródoto se atribuía a Pítaco —lo cual sería imposible cronológicamente— y a otro de los famosos Sabios, Bías de Priene, una anécdota sobre consejos prudentes y astutos, en la que cierto sabio advertía a los jonios que hicieran cierta maniobra militar ridícula para que Creso, rey de Lidia, se diera cuenta de que sus planes bélicos eran igualmente ridículos. También se atribuyen a Pítaco muchas otras anécdotas acerca de su astucia y su prudencia, algunas de las cuales demuestran no sólo su sabiduría, sino también la blandura de su carácter: en una ocasión liberó a un hombre que había matado a su hijo diciendo: «Más vale perdonar ahora que arrepentirse después». Sin embargo, entre sus rasgos tradicionales se incluyen también la crueldad y el engaño: durante un conflicto con Atenas, Pítaco acordó enfrentarse con un campeón olímpico ateniense en combate singular, pero luego utilizó una red oculta para capturarlo y darle muerte.

Las leyendas en torno a la tiranía permitieron la consideración crítica de algunas cuestiones políticas fundamentales, no sólo en el contexto del peligro constante que existía de caer en la tiranía, que desde luego no había sido conjurado por completo en época clásica, y de otros problemas más generales en torno a las relaciones en el seno de una ciudad, sino también en el marco de las relaciones entre ciudades distintas. Centrar la atención en un solo individuo permite ver mejor la inextricable relación existente entre lo personal y

lo político, y pone de manifiesto el problema de la violencia y del comportamiento altanero de la clase gobernante, de lo que constituye la lealtad y de lo que es la traición. Si no hubiera habido tiranos, he aquí por qué habría habido que inventarlos; y aunque hubiera tiranos, no había por qué dejar de inventarlos.

No debemos caer en la tentación de coger aquí y allá una selección de anécdotas más o menos plausibles escogidas entre la masa de leyendas en torno a la tiranía y de mezclar unas con otras. De ese modo podrían justificarse una enorme cantidad de explicaciones de la tiranía: podríamos poner de relieve que los tiranos eran unos intrusos, nuevos ricos ajenos a la aristocracia tradicional que llegaron al poder debido a su resentimiento frente al carácter restrictivo de los regímenes existentes; o, por el contrario, podríamos hacer hincapié en que los tiranos eran hombres perfectamente integrados, incluso individuos que convirtieron un poder hereditario constitucional en un poder no sujeto a la tradición ni a las convenciones, como habría ocurrido con Fidón de Argos, quien según Aristóteles (*Política,* 1310b26-28) habría empezado siendo rey para convertirse después en tirano; o podríamos resaltar el apoyo popular con el que contaron algunos personajes que se ganaron buena fama en el terreno civil o militar; o finalmente podríamos destacar al tirano en su papel de pacificador, de individuo que pone fin a las discordias políticas. La única base firme en la que podemos apoyarnos son los testimonios de la época, los testimonios directos de Alceo y Teognis, y los indirectos de los primeros códigos de leyes. Y lo que éstos sugieren es que la tiranía surge de las tensiones existentes en las sociedades que intentan regular su propia identidad colectiva frente al deseo de aquellos cuya familia o cuyas posesiones les dan poder para actuar de modo que puedan prosperar a expensas de los demás. La tiranía fue un paso en el camino de la autorregulación de la comunidad.

Asentamientos y movilidad de la población

El siglo VIII a.C. fue una época en la que las diversas sociedades fueron expandiéndose por el paisaje local, estableciendo colonias y centros de actividad a lo largo de un territorio que poco a poco irían reclamando formalmente como propio. Fue también una época en la que los que surcaban el Mediterráneo en busca de productos apreciados, en particular de metales, utilizaron los conocimientos adquiridos para animar a otros a unirse a ellos y establecerse en costas en las que hasta entonces no había habido griegos viviendo (véase *supra*, p. 146). El siglo VII a.C. fue testigo de la continuación de estas actividades fuera de Grecia, pero tanto fuera como incluso de un modo más acusado dentro de Grecia, parece que se produjo un cambio decisivo de los objetos de atención.

Aunque hay textos literarios que afirman que los griegos se establecieron en el mar Negro, en Sinope y Trapezunte, durante el siglo VIII a.C., y aunque

sabemos positivamente por los poemas homéricos que los griegos conocían ya el mar Negro desde aproximadamente el año 700 a.C. o poco después, tanto los testimonios literarios como los arqueológicos indican que las colonias fuera de Grecia se centraron durante el siglo VIII a.C. fundamentalmente en Occidente, en el sur de Italia y en Sicilia. Durante el siglo VII siguieron estableciéndose colonias en Occidente, pero esta centuria vio también cómo los griegos se establecían en Egipto (y no sólo en Náucratis, *ANE,* 641), en el Norte de África (véase en el capítulo 1 el estudio del caso de Cirene), y en el noreste, en la Propóntide y el mar Negro. También se instalaron colonias relativamente más cerca del continente, concretamente en el norte del Egeo.

Colonias en el norte del Egeo

Las colonias en el norte del Egeo son especialmente importantes para que entendamos la continuación de la colonización griega. En el caso de Tasos contamos con algunos testimonios de la época gracias a la poesía de Arquíloco. Suya es la famosa afirmación de que «la miseria de todos los griegos se congregó para ir a Tasos» (fr. 102); ofrece una imagen muy poco atractiva de la isla, «como el espinazo de un asno, se levanta cubierta de un bosque inculto» (fr. 21), que es poco deseable, al contrario de las zonas colonizadas del sur de Italia (fr. 22; cf. 228). El testimonio de Arquíloco dice que fue preciso regatear y luchar con los tracios para obtener la colonia (fr. 93a; 105; texto 30), y, al parecer, el combate tuvo lugar en la parte del continente situada frente a la isla (fr. 5; 291). Son pocas las tradiciones relativas a la fundación de una colonia que aluden a ese tipo de luchas y la única que habla de ellas es la que se refiere a la fundación de la vecina Abdera. En el caso de esta ciudad, Heródoto (1.168) dice que el primitivo caudillo de los colonos, originarios de Clazomenas, a mediados del siglo VII a.C. pereció luchando contra los tracios, y Píndaro se refiere a nuevos combates con ocasión de su refundación por los de Teos en el siglo VI (*Peán,* 2.59-70). Teniendo en cuenta las luchas y la falta de alicientes inmediatos de las que da cuenta Arquíloco, parece razonable conjeturar que los recursos minerales por los que en el siglo V eran famosas Tasos y esta parte de Tracia habrían sido el motivo de los asentamientos del siglo VII. (Volveremos a hablar de Tasos más adelante, véase *infra*, p. 275).

Colonias en el sur de Italia

La colonización de Tasos indica que la promesa de determinados recursos, y en particular de metales, impelía ahora a algunos griegos a buscar fortuna en lugares en los que era preciso luchar antes de establecerse. Otros, por su parte, empezaron a explorar zonas del sur y del noreste sobre cuya rique-

TEXTO 30. *Heráclito, «Alegorías homéricas», 5.2. Heráclito, autor probablemente del siglo I d.C., cita unos versos de Arquíloco; fr. 105 (West).*

El tropo consistente en decir una cosa refiriéndose a otra distinta de la que se nombra se llama alegoría. Un ejemplo lo tenemos en Arquíloco cuando, al hablar del conflicto con los tracios, compara la guerra con las olas del mar y dice: «Mira, Glauco: el profundo mar es agitado ya por el oleaje y sobre las alturas de los montes Giras se asienta una nube alargada, signo de tempestad; ante lo inesperado nos sorprende el miedo...».

za quizá se contaran leyendas, pero en las que no había abundancia de metales. Lo que implican estas dos novedades es que en Occidente ya no era posible encontrar lugares de provecho en los que los helenos pudieran establecerse con facilidad. La idea del incremento de la rivalidad en Occidente parece verse ulteriormente reforzada por la decadencia de Pitecusa en el siglo VII y por el número de colonias del sur del Italia en las que los griegos se instalaron, al parecer, en asentamientos nativos ya existentes en vez de fundar colonias independientes. Tres yacimientos muy próximos en el golfo de Tarento, Incoronata, Metaponto y Policoro/Siris, muestran a la vez restos de cerámica griega y nativa de la primera mitad del siglo VII junto con algunas formas arquitectónicas «griegas» y algunas costumbres funerarias «nativas». Durante la segunda mitad del siglo, cesó la ocupación de Incoronata, y la de los otros asentamientos cambió sustancialmente de carácter, convirtiéndose en centros puramente griegos desde el punto de vista arqueológico, caracterizados por construcciones de naturaleza evidentemente pública. La interpretación de lo sucedido en cualquiera de estos lugares resulta muy difícil y no es probable que las tradiciones literarias existentes sobre Siris y Metaponto permitan arrojar luz sobre la información arqueológica. Resulta plausible, sin embargo, la teoría de que tras un período de coexistencia beneficiosa para ambas partes, las comunidades griegas fueran volviéndose cada vez más exclusivistas y que esta circunstancia condujera a la ruptura con la población nativa, enfrentamiento que habría tenido resultados opuestos en cada caso. Por lo que respecta a Metaponto, los testimonios relativos a la división de la tierra en parcelas de forma regular a comienzos del siglo VI indica que lo que estaba en litigio probablemente fuera la explotación del territorio, a medida que los colonos griegos fueron dependiendo cada vez menos de los vínculos que mantenían con la madre patria y del comercio con las ciudades griegas, y cada vez más de los recursos locales. (Para Metaponto, véase *infra*, p. 280.)

El cambio del objeto de interés de las colonias de Occidente, que pasó de

los intercambios comerciales al territorio, similar a lo sucedido más o menos por esta misma época en Libia, donde los colonos empezaron estableciéndose en Aciris para trasladarse rápidamente a Cirene, quizá explique la naturaleza de la expansión de la colonización griega de Sicilia. Los primeros asentamientos de la isla se concentraron en la costa oriental y a menudo se encontraban muy cerca unos de otros; las fundaciones del siglo VII (Gela, Selinunte, Camarina e Hímera, todas ellas con territorios bastante extensos) fueron adentrándose por el oeste y ocupando las costas sur y norte de la isla. Observamos que las fundaciones del siglo VIII siguen mirando a Grecia o están en contacto unas con otras, mientras que las nuevas colonias parecen mirar hacia sí mismas. No es casual que Gela y Selinunte, lo mismo que la colonia también del siglo VII de Paestum, en el sur de Italia, afirmaran rápidamente una presencia monumental a través de unos santuarios grandiosos como, al parecer, sólo llegó a permitirse Siracusa entre todas las fundaciones de fecha anterior (véase *infra*, p. 308). Dichos santuarios convertían a las nuevas ciudades en focos de atracción para las zonas rurales circundantes que dominaban y al mismo tiempo hacían de ellas un centro de ostentación. Estamos ante ciudades cuyas oligarquías estaban acostumbradas a causar sensación en Grecia y cuyo centro de interés no eran la gloria o las ganancias obtenidas fuera de sus límites.

Cambio del sistema de asentamientos en la Grecia propiamente dicha

El cambio en el centro de interés de los poblados de la Grecia continental refleja, al parecer, unos problemas y unas urgencias muy distintos. Aunque los estudios arqueológicos de superficie hasta ahora sólo han mostrado de manera imperfecta los sistemas de asentamiento arcaicos, da la impresión de que ponen de manifiesto tres modelos de desarrollo distintos: zonas en las que aumentan los asentamientos en las zonas rurales, áreas en las que disminuyen, y zonas, como Beocia, en las que ni siquiera empieza a haberlos.

En algunos rincones del mundo griego, y de momento los casos más claros son el sur de la Argólide y algunas de las Cícladas, da la impresión de que el siglo VII a.C. fue una época de expansión de los asentamientos, una época en la que la ocupación aparece atestiguada por vez primera en un número cada vez mayor de lugares. Desde luego esto es así en el caso de la isla de Ceos y probablemente también lo sea en el de Melos, donde una presunta explosión de los asentamientos del siglo VIII basada en datos arqueológicos quizá haya llevado a atribuir una fecha equivocada a los materiales. En el sur de la Argólide no es ya que el número y las dimensiones de los poblados aumenten a partir del año 700 a.C., sino que aparecen signos de una especie de jerarquía de los asentamientos, con ciudades, aldeas, edificios más aislados o conjuntos de edificios, y además santuarios independientes.

En otros puntos del mundo griego parece indudable el abandono de algunos poblados rurales durante el siglo VII a.C. Así ocurre, por ejemplo, en

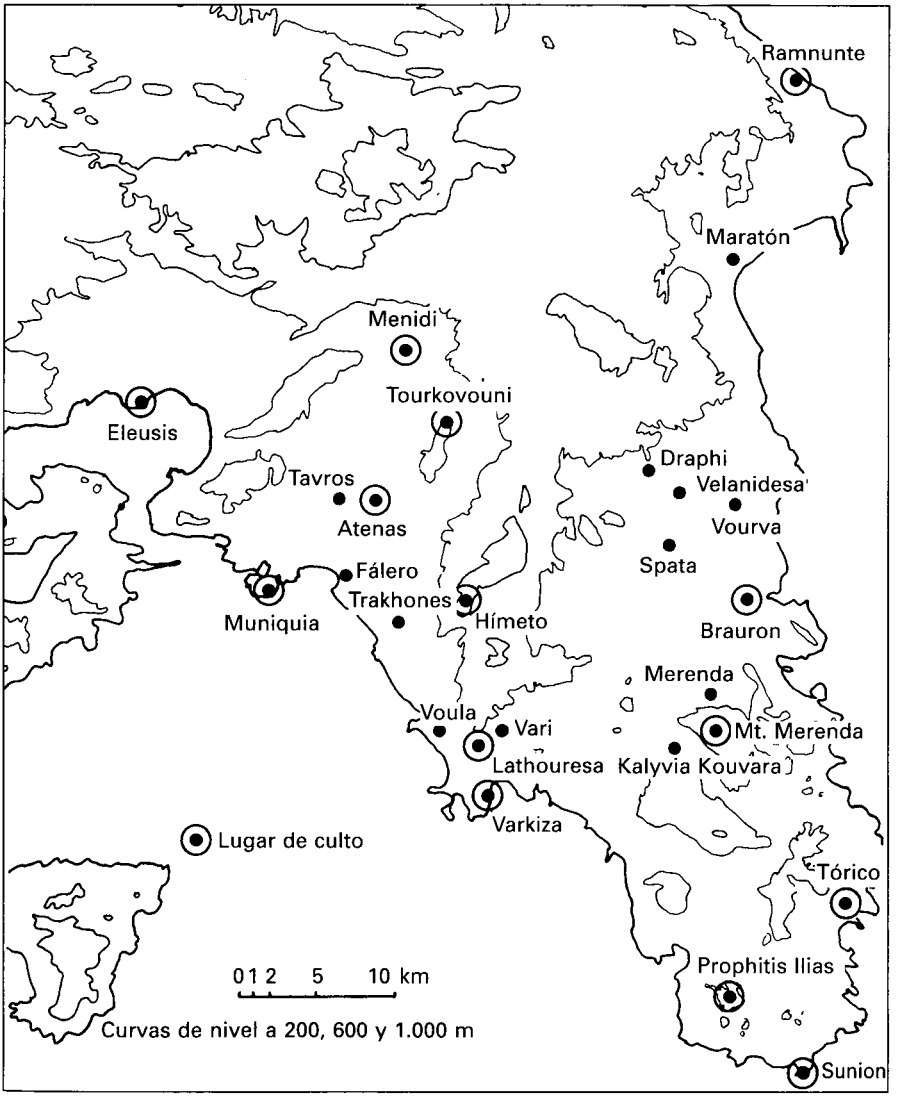


FIGURA 48. Yacimientos del siglo VII en el Ática.

otras islas de las Cícladas. Series enteras de grandes poblados de la Edad Oscura o del siglo VIII, como Zagora en Andros, Xobourgo en Tenos (véase *supra*, p. 198), Agios Andreas en Sifnos, o Koukounaries en Paros, son en mayor o menor medida abandonados a lo largo del siglo VII. Se trata en todos los casos de lugares de fácil defensa, pero de difícil acceso, siendo Koukounaries la única población que goza de un buen emplazamiento para las comunicaciones por vía marítima. Dejan de ser centros residenciales significa-

tivos cada uno en una fecha distinta a partir del año 700 a.C. y sólo en Koukounaries sigue habiendo un poblado floreciente hasta bien entrado el siglo VII, aunque la mayoría siguen siendo importantes centros de culto incluso cuando ya han dejado de ser núcleos significativos de población. A falta de una prospección arqueológica intensiva de las zonas rurales resulta imposible decir dónde fue recolocada esa población, pero la historia de los yacimientos sugiere que se produjo un cambio generalizado de las prioridades de los asentamientos unido a un desinterés creciente por la seguridad de las defensas y una decadencia del predominio de los poblados únicos. La separación entre centros de actividad cultual y núcleos de población, junto con la pervivencia de la actividad cultual en los asentamientos abandonados volvemos a encontrarlas en el Ática.

En la comarca que circunda Atenas los largos años de exploración extensiva indican que se produjo un cambio sustancial en el tipo de ocupación de las zonas rurales durante el siglo VII a.C. Si en el siglo VIII las zonas rurales habían atraído a numerosos pobladores dando lugar a la creación de pequeños asentamientos, marcados por sus necrópolis, a lo largo del siglo VII esos asentamientos fueron reduciéndose o desapareciendo por completo, y son los centros de culto los que ofrecen los mejores testimonios de una continuidad de su presencia en las zonas rurales (figura 48). Naturalmente (véase *supra*, p. 102) este panorama corresponde a una época en la que los enterramientos capaces de dejar rastros arqueológicos estaban al alcance de una proporción de la población ateniense bastante menor que en el siglo VIII a.C. Es como si el afán desarrollado a finales del siglo VIII de hacer alarde del propio estatus a la hora de la muerte, incluso cuando se trataba del fallecimiento de un niño, hubiera quedado superado, y como si la rivalidad se produjera ahora en otros terrenos, en los santuarios o en ámbitos no perceptibles en absoluto para la arqueología, concretamente en la política. Si la tradición según la cual los primeros arcontes —nombre que recibían los principales magistrados anuales de Atenas— empezaron a ser elegidos en el segundo cuarto del siglo VII tuviera alguna base —y la fecha parece coincidir desde luego con la explosión de las magistraturas atestiguada, por ejemplo, en las leyes de Tirinte—, cabría sospechar que durante este período fuera en la arena de la política donde se hiciera alarde y se despilfarraran las energías y la fortuna personales. (Sobre Atenas, véase *infra*, p. 255.)

Revolución divina

Los fenómenos religiosos han aparecido ya al estudiar diversos asuntos a lo largo del presente capítulo. Hemos visto funcionarios encargados de ejecutar diversas obligaciones religiosas en las leyes del siglo VII, pronunciamientos de los oráculos que respaldaban los diversos ordenamientos legales y constitucionales de la época, vaticinios que justificaban el establecimiento de una colonia en tierras lejanas, o los lugares y naturaleza de las manifesta-

FIGURA 49. Emplazamiento del santuario de Delfos. En primer plano, el golfo de Corinto; en la parte central, en medio, se halla Delfos, y por detrás del Parnaso puede verse la isla de Eubea.

ciones ostentosas de carácter religioso como indicadores del cambio de preferencias para el establecimiento de los poblados. En este momento resulta conveniente reunir en una sola sección todos estos apartados.

El oráculo de Delfos

El fenómeno religioso que mayores repercusiones tiene sobre las tradiciones relativas a los hechos acontecidos durante esta época es sin duda alguna el oráculo de Delfos, situado en la ladera sur del monte Parnaso, en el centro de Grecia (figura 49). Las tradiciones que hacen referencia a la tiranía y a la colonización están plagadas de consultas al oráculo de Delfos (texto 31). Dichas tradiciones afirman que el oráculo daba instrucciones sobre dónde debían situarse las colonias e indicaciones acerca de su futura prosperidad y de sus límites. Cuando la primera sugerencia no era bien entendida, la repetición de la consulta acababa aclarando la respuesta. Se creía asimismo que el oráculo predecía la suerte de los individuos y que de manera más o menos ambigua fomentaba sus intentos de adueñarse del poder. Las tradi-

TEXTO 31. *Antíoco («FGH», 555 F13), autor de finales del siglo V, citado por Estrabón (6.3.2), cuenta la fundación de Tarento por ciertos individuos expulsados de Esparta.*

Durante la guerra de Mesenia, los lacedemonios que no participaron en la campaña fueron segregados y considerados esclavos con el nombre de ilotas, y todos los niños nacidos durante la campaña fueron llamados partenias y privados de los derechos civiles. Los que no fueron capaces de aguantarlo —y eran muy numerosos— organizaron una conspiración contra los que ostentaban el poder. Los que ocupaban el poder tuvieron conocimiento de la conjura y enviaron a algunos hombres encargados de infiltrarse entre los conspiradores y comunicarles posteriormente la naturaleza de la conjura. Entre ellos estaba Falanto, que aparentemente era su adalid y que no estaba en absoluto satisfecho con los que habían sido nombrados para el consejo. Decidieron atacar durante la fiesta de las Jacintias, celebrada en el Amicleon, mientras tenían lugar los juegos, en el momento en el que Falanto se pusiera su gorro de cuero (los ciudadanos se podían reconocer por llevar el pelo largo). Los espías del consejo de Falanto informaron en secreto de la decisión, y cuando dieron comienzo los juegos, el heraldo se adelantó y dijo: «Que Falanto no se ponga el gorro». Percatándose de que la conspiración había sido descubierta, algunos huyeron y otros buscaron asilo en el santuario. Las autoridades les dijeron que no tenían nada que temer y los entregaron a los guardias. Enviaron a Falanto al oráculo del dios para que consultara sobre la eventualidad de establecer una colonia en tierras extrañas, y el dios respondió: «Te concedo Satirion y la rica región de Tarento para que vivas en ella y causes disgustos a los lápiges». De ese modo llegaron hasta allí los partenias, encabezados por Falanto, y los bárbaros y cretenses que ocupaban el lugar los acogieron bien. Dicen que esos cretenses eran los que se embarcaron con Minos rumbo a Sicilia y los que, tras la muerte de éste acontecida en Camaqui, cuando estaba con Cócalo, abandonaron la isla para regresar al hogar y fueron desviados de su ruta hasta Tarento.

ciones acerca de los oráculos contienen una gran cantidad de materiales que son sin duda alguna pura invención, pero ¿qué es lo que debemos hacer exactamente con esas leyendas?

A finales de la Edad del Bronce había ya un poblado importante en Delfos y puede demostrarse que la ocupación del lugar siguió durante todo el siglo XI a.C. excepto en sus últimas décadas. Es indudable que a mediados del siglo IX estaba establecida en la zona una población importante, que fue

aumentando sin parar a partir de esa fecha. La cerámica del siglo IX está dominada por los estilos tésalo-euboicos, pero a partir de 800 a.C. la mayoría de la cerámica fina es importada de Corinto. El primer testimonio indiscutible de la existencia de un santuario corresponde a la aparición de estatuillas votivas y trípodes de bronce de comienzos del siglo VIII a.C., pero la envergadura de la actividad votiva parece limitarse relativamente durante toda esta centuria —no es tan grande, por ejemplo, como la de Perakhora— y todavía no se han encontrado restos de edificios templarios. Sólo durante el último cuarto del siglo VIII se produce un aumento considerable de los testimonios del santuario, debido al sustancial incremento de los exvotos (cf. la situación atestiguada en otros centros religiosos, véase *supra*, p. 116). En esta época no sólo aumenta el número de los objetos votivos de todas clases, sino que también los bronces y la cerámica muestran una riquísima variedad de orígenes, desde la Grecia central y el Ática hasta el Peloponeso y curiosamente también Creta. La ofrenda de trípodes continúa aumentando incesantemente, a diferencia de lo que sucede en Olimpia, donde la numerosísima secuencia correspondiente al siglo VIII se interrumpe enseguida a partir de *c.* 700 a.C. Entre el material corintio se encuentran especialmente las «copas de Tapsos», forma que, al parecer, se fabricó en Corinto principalmente con destino a las colonias de Sicilia y el sur de Italia. Ni la variedad de los objetos ni la presencia de ofrendas prestigiosas *demuestran* que Delfos constituyera un centro de atención especial para una cantidad igualmente grande de fieles pertenecientes a las diversas elites, aunque la importancia de los productos de valor, algunos de los cuales, como, por ejemplo, los trípodes y escudos cretenses, no se encuentran en ningún otro santuario de la Grecia continental, fortalece indudablemente esa hipótesis.

¿Qué es lo que atraía a los griegos hacia Delfos a finales del siglo VIII a.C.? El atractivo «panhelénico» que ejercía también Olimpia desde el siglo VIII puede entenderse como una consecuencia de la creación de los Juegos Olímpicos y la consiguiente importancia del santuario como centro en el que podía adquirirse mayor honra compitiendo en un ámbito más amplio que el mundo de la propia comunidad (véase *supra*, p. 125). Con el paso del tiempo, ya en el siglo VI a.C., también Delfos desarrollaría una tradición de certámenes que atraían a participantes de todo el mundo griego (véase *infra*, p. 288), pero no cabe hablar de la existencia de juegos en el siglo VIII. Además para el tráfico marítimo que utilizara el golfo de Corinto, el santuario de Delfos quedaba a trasmano. En la *Ilíada* Delfos es sólo la «escarpada Pito» (2.519-520; 9.404-405), un lugar caracterizado por sus fabulosas riquezas, pero, aunque su espectacular emplazamiento hubiera podido bastar para justificar su desarrollo como principal santuario de la región, no parece tan probable que fuera sólo eso lo que le confiriera un atractivo extrarregional. Sin duda alguna debió de tener un papel destacado en todo esto el oráculo, que tan importante sería para la tradición posterior y al que se cita ya en la *Odisea* (8.79-82).

Las consultas del oráculo en cuanto tal no han dejado el menor rastro

material en Delfos: la justificación del éxtasis profético que dan las fuentes de época posterior apelando a los vapores que emergían de una grieta del suelo (Diodoro, 16.26) o a la masticación de hojas de laurel carecen por completo de fundamento. Resulta, por consiguiente, imposible afirmar cuándo se instituyó por primera vez el oráculo de Delfos, cuándo se estableció el complejo procedimiento de consultas existente en época clásica, o el carácter de las primeras consultas. Las primeras preguntas planteadas al oráculo seguramente se referirían a problemas cotidianos, centrándose sobre todo en cuestiones de índole doméstica o puramente local. Sólo la hipotética relación existente entre la actividad oracular y el incremento de las ofrendas que experimenta el santuario a finales del siglo VIII proporciona alguna pista para determinar cuándo empezó a ser consultado el oráculo para cuestiones «políticas» de más envergadura, cuestiones para las que no cabe imaginar que uno solo de los numerosos oráculos locales de cuya existencia tenemos noticia por todo el territorio griego fuera a dar una respuesta imparcial.

Las consultas a Delfos durante la época clásica de las que tenemos testimonios fiables recurren al oráculo para obtener consejo sobre cuestiones que no podían ser resueltas por la pura razón humana, ya fuera porque tuvieran que ver con el futuro o porque la naturaleza del asunto fuera tal que no permitiera apelar a la experiencia humana directa. Un ejemplo serían las cuestiones relativas a las prácticas cultuales o a la voluntad de los dioses (cf. Plutarco, *Moralia,* 408C, o Jenofonte, *Memorabilia,* 1.1.8-10). Las preguntas las plantean sólo aquellos que tienen la autoridad necesaria para llevar a cabo las acciones que el oráculo aprueba; así, por ejemplo, los cabezas de familia consultarían acerca de cuestiones familiares, mientras que la oligarquía política o los funcionarios nombrados al efecto lo harían acerca de cuestiones de estado. Las preguntas formuladas al oráculo a menudo adoptan formas que no dejan al dios más que una opción, o que sólo pueden responderse con un sí o un no; es evidente que no se consideraba oportuno pedir al dios que vaticinara el futuro sin más ni más: el hecho de que así lo haga Creso, rey de Lidia (Heródoto, 1.47), es prueba de que no sabía cómo se utilizaba el oráculo. En términos generales, parece que las consultas del oráculo se producían cuando una comunidad no era capaz de decidir entre varias opciones distintas o no tenía formado al respecto un juicio lo suficientemente claro, como en el caso de muchas cuestiones de índole cultual, o cuando ya se había decidido una línea de actuación, pero se necesitaba una autoridad ajena a la comunidad que ratificara la decisión. Esta utilización de los oráculos posee numerosas analogías en la literatura antropológica.

En las tradiciones que hablan de las primeras consultas del oráculo, se le atribuye a éste un papel bastante más activo que el que nos permite concederle esta imagen de sus actividades en época clásica. Como hemos visto en el capítulo 1, la historia de la fundación de Cirene decía que el oráculo había dado una respuesta que nada tenía que ver con la pregunta planteada, al elegir a un individuo concreto como jefe de la expedición y determinar el emplazamiento de la colonia. Muchas otras leyendas sobre la colonización ha-

blan de la elección de los emplazamientos de las nuevas ciudades por parte de Delfos, y varias de ellas afirman que el oráculo dio la orden de fundar la colonia a un individuo que había acudido hasta allí a preguntar algo que nada tenía que ver con la respuesta recibida, lo cual implica que el dios impartía instrucciones a un individuo que en el momento de recibirlas carecía de la autoridad necesaria para ejecutarlas. Las citas de las profecías que poseemos a menudo están en verso y muchas veces hacen advertencias concretas de manera enigmática o ambigua.

¿Deberíamos suponer acaso que el modo en que se utilizaba el oráculo o que la forma que tenía éste de dar sus respuestas cambió entre la época arcaica y la clásica? Desde luego ya en la Antigüedad suscitaban interés las diferencias entre las tradiciones que hablaban de las respuestas del oráculo y las que éste daba por aquel entonces; Plutarco escribió un breve opúsculo sobre los *Oráculos de Delfos que ya no se dan en verso* (*Moralia*, 394E-409D). Pero tenemos buenos motivos para pensar que las peculiaridades de las respuestas más antiguas son fruto de la tradición y no reflejo de un cambio de costumbres. Uno de esos motivos es la propia naturaleza de la tradición oral, analizada ya en el capítulo 1: lo que se «recuerda» viene determinado no por lo que pasó, sino por lo que resulta más conveniente decir del pasado. Cuando se busca un oráculo para dar más autoridad a una decisión controvertida, cuanto más exagerada sea la profecía, mayor fuerza tendrá el apoyo del oráculo. Una profecía que sólo responda sí o no a una pregunta resultará mucho menos impresionante en un relato que otra que en su respuesta abarque y dé coherencia a todos los términos de la cuestión. Y la «otredad» de lo divino quedará mejor reflejada en la utilización del verso que en el empleo de la prosa cotidiana. Otro de los motivos para no creer que las prácticas primitivas fueran distintas de las de época posterior estaría en el desconcierto político que producirían las iniciativas de Delfos: si un estado consulta a Delfos para contar con una autoridad que justifique una serie de acciones y recibe una respuesta que le obliga a llevar a cabo primero otro acto trascendental, esta circunstancia proporcionaría un buen pretexto para disculpar a las autoridades seculares de la responsabilidad de la segunda acción, pero probablemente no haría muy popular al oráculo. La gente no consulta los oráculos para descubrir el futuro ni para que le den ideas, sino para hacer lo que le dé la gana. Y los oráculos arcaicos no lo permiten.

Delfos ha sido considerado a menudo el gran «centro de información» del mundo griego, dedicado a recoger de manera más o menos sistemática información de cuantos acudían a consultar el oráculo y a utilizar esa información para aconsejar después a otros. Dicha teoría se halla estrechamente relacionada con la convicción de que las colonias fundadas en esta época fuera de Grecia fueron empresas «estatales», iniciadas y planeadas de manera centralizada, ejecutadas por una serie de grupos seleccionados por la ciudad que las enviaba, y dirigidas por un jefe designado por el estado. Se trata también de una teoría que requiere una cantidad mucho mayor de consultas y un interrogatorio mucho más amplio de los consultantes de lo que nos permiten

justificar los testimonios disponibles, incluso los de las tradiciones. La alternativa que planteamos aquí al sugerir que, como ocurría en época clásica, los que acudían a consultar el oráculo contaban ya en buena parte de antemano con la información necesaria para obtener la respuesta deseada, prácticamente no deja lugar al papel formal que pudiera desempeñar el oráculo en esa red de informaciones. El establecimiento de una colonia en el extranjero requería por supuesto algún tipo de información, pero dicha información procedería de la densa red de intercambios comerciales que tenemos buenos motivos para creer que existía ya a finales del siglo VIII a.C. y no del almacén de conocimientos acumulados en Delfos. El papel del santuario era fundamentalmente político.

La «ascensión de Delfos» debería considerarse fruto de los acontecimientos políticos, y no de las decisiones en torno a la colonización. Existe la tradición de que el espartano Licurgo obtuvo de Delfos el mandato de realizar las innovaciones legales y constitucionales que introdujo, pero no existe tradición alguna sobre Bato, que deberíamos considerar fundamental para el auge de Delfos. Las sociedades que buscaban alcanzar algún tipo de solución permanente a las disputas por el poder entre los miembros de las oligarquías, inventándose cargos y regulando sus poderes, necesitaban un medio de imponer esas nuevas restricciones frente a la resistencia de los que que recelaban que el resultado de todo aquello supusiera un menoscabo de su influencia. Las sociedades cuya autodefinición a través del enfrentamiento con otras comunidades vecinas corría el riesgo de resultar costosa en vidas y propiedades necesitaban soslayar de cualquier forma todo fracaso que pudiera socavar la autoridad de los que alentaban ese tipo de actividad. Las sociedades que sufrían ese tipo de crisis, al igual que aquellas que pretendían obligar a determinados sectores levantiscos de la población a establecerse en cualquier lugar remoto, necesitaban la sanción de un oráculo. Y cuanto más distante y más distinguido fuera ese oráculo, mayores posibilidades había de que su autoridad fuera capaz de resistir los ataques. En el caso del establecimiento de colonias en tierras lejanas, la importancia de Delfos aumentó en el momento en que los asentamientos se vieron en la necesidad de convertirse en «colonias» y reclamaron una «metrópoli». Una leyenda alusiva a la intervención de Delfos constituía el medio ideal de disimular el hecho de que un determinado sector de la población hubiera sido expulsado o de convertir a un aventurero en un representante del estado. Y cuanto más minucioso se hiciera parecer al oráculo, mayor sería la autoridad que se le atribuyera.

Desarrollo de los santuarios

El caso de Delfos ilustra perfectamente el modo en que el cambio producido en la naturaleza y las prioridades de las comunidades griegas creó nuevos papeles para las viejas prácticas cultuales. En el repaso de las prácticas cultuales del siglo VIII a.C. que hemos efectuado en el capítulo 4 subrayá-

bamos ya la variedad cada vez mayor de las funciones desempeñadas por los santuarios atestiguada por los diversos datos arqueológicos (véase *supra*, pp. 111 ss.). Al analizar los tipos de asentamiento existentes en el Ática, Sicilia y el sur de Italia (pp. 236-238), sugeríamos ya algunas circunstancias que nos permitían ver cómo esa diferenciación fue incrementándose a lo largo del siglo VII, y ahora nos fijaremos en otros indicios de la evolución del papel desempeñado por los cultos religiosos.

El siglo VIII a.C. había sido testigo de un enorme incremento de las actividades que dejaron algún tipo de rastro material en los santuarios: estaban circundados de murallas y constituidos por templos, el número de las ofrendas aumentó considerablemente, y los lugares en los que eran venerados los dioses se convirtieron también en espacios en los que los hombres exhibían sus rivalidades personales y políticas (véase *supra*, pp. 125-126). Durante buena parte del siglo VII a.C. los testimonios materiales de los santuarios no son tan notables, pero cabe suponer que el cambio perceptible en los restos materiales indica un nuevo cambio importante en el lugar que ocupaban los dioses en las sociedades griegas.

Del siglo VII se conservan muchas menos ofrendas que del siglo VIII a.C. En particular disminuye sorprendentemente el número de las estatuillas de animales de bronce. En Olimpia, donde cerca de 895 de esas estatuillas pueden datarse en la segunda mitad del siglo VIII a.C., son sólo 143 las que pueden atribuirse a la primera mitad de la siguiente centuria. En algunos santuarios este descenso numérico coincide con el cambio perceptible en los materiales: en el de Ártemis Ortia, en Esparta, la terracota sustituye al bronce como material más habitual de las estatuillas en forma de caballo. Pero en otros santuarios el descenso de las figuritas de bronce coincide con el cambio perceptible en sus motivos: en Tesalia, por ejemplo, las estatuillas con forma humana sustituyen a las de animales.

Figuras humanas en las ofrendas escultóricas

Las estatuillas con figura de hombre se conocen en Grecia desde el siglo VIII a.C., pero la figura humana alcanza una preponderancia especial en las ofrendas a lo largo del VII. Las figuras humanas que sustituyen a las de animales salvajes o víctimas sacrificiales como ofrenda más adecuada para los dioses adoptan una gran variedad de formas: músicos, portadores de animales para el sacrificio, de vez en cuando artesanos, aurigas, guerreros y, sobre todo a finales de siglo, figuras que ejercitan alguna actividad no precisada. El centro de interés parece pasar de la representación ante los dioses del mundo natural sobre el que se sustentaba más o menos la vida humana a la representación ante los dioses de la actividad humana o simplemente de la existencia humana.

La importancia de la figura humana en las ofrendas se ve subrayada ulteriormente por su utilización como ornamento en otro tipo de ofrendas. Los calderos de bronce, aunque a menudo están decorados con grifos inspirados

FIGURA 50. Relieve de estilo dedálico procedente del templo de Gortina.

en el arte oriental, muchas veces presentan también formas humanas o parcialmente humanas (cf. el vaso de bronce dedicado por Coleo de Samos, véase *supra*, p. 27); los cuencos rituales —*perirrhantéria*— llevan unos soportes cuyas patas adoptan la forma de figura humana; el marco de una lira puede convertirse en una figura humana con los «brazos» tallados en forma de joven saltando. Las formas de animales no dejan de ser significativas, pero la

FIGURA 51. Plancha de marfil procedente de Samos con una escena de Perseo y Medusa.

figura humana resulta primordial en el repertorio de las ofrendas del siglo VII a.C. en una medida totalmente desconocida en el VIII.

Parece que la figura humana desempeñó un papel particularmente importante en Creta, donde se desarrolló un estilo peculiar y con él el uso generalizado por vez primera de la piedra en los monumentos figurativos. Desde mediados del siglo VII a.C. aproximadamente, conocemos figuras —incluso algunas bastante grandes de un metro o más de altura— caracterizadas por sus rostros típicamente triangulares, melenas del tipo «peluca» que les llegan hasta los hombros con profundas divisiones horizontales, partidas a menudo en tres o cuatro gruesas trenzas a cada lado, y una frontalidad relativamente rígida (figura 50). Este estilo denominado «dedálico», que encontramos en Creta en algunas estatuillas y relieves de barro, pero también de piedra, se difundió muchísimo por todo el mundo griego. Parece que sólo en Creta se utilizó la escultura «dedálica» para la decoración de edificios, como en el ejemplo aquí reproducido, que al parecer estaba situado en la parte inferior de la pared de un templo de Gortina. La escultura «dedálica» cretense parece caracterizarse por una fuerte influencia oriental, como demuestran la desnudez de las figuras de nuestro ejemplo o las figuras seden-

tes del templo de Prinias, de claras resonancias egipcias. Estos rasgos no fueron exportados fuera de la isla, pero la utilización de estatuillas, estatuas y relieves «dedálicos» a modo de ofrenda está atestiguada en una vasta zona del mundo griego y marca el comienzo de toda una revolución en el aspecto externo de los santuarios helénicos (figura 51).

Hacia finales del siglo VII a.C. aparecen las primeras ofrendas de *koûroi*, estatuas de hombres desnudos en posición vertical, mirando al frente, con los brazos apoyados en los costados, un pie ligeramente avanzado, y de tamaño natural o incluso más grandes, que quizá fueran utilizadas también en los cementerios. La forma habitual de estas figuras cuenta con analogías en algunos pequeños bronces de época anterior, pero su tamaño y sus proporciones demuestran más allá de toda duda que se inspiran directamente en la escultura egipcia en piedra, con sus figuras con el pie adelantado esculpidas para conmemorar a ciertos individuos. Las esculturas griegas se diferencian de las egipcias por su desnudez y por el contexto en el que son utilizadas; si las estatuas egipcias de varones en posición vertical parecen señalar el poder de un individuo concreto, los *koûroi* griegos parecen hacer pensar en lo que significa ser hombre y en cómo el ser humano se relaciona con los dioses. Aunque los primeros *koûroi* conservados son más o menos de tamaño natural, hacia el año 600 a.C. o poco después se construían ya estatuas de 5 m o incluso de 10 m (figura 52).

El *koûros* y su equivalente femenino, la *kóre*, siempre vestida y nunca de gran tamaño, cambiaron la experiencia que suponía visitar un santuario. Hacia finales del siglo VI a.C. parece que algunos santuarios mostraban ya grandes cantidades de este tipo de estatuas: se han reconocido más de cien *koûroi* entre los restos del santuario de Apolo Ptoeo en Acraifnion, en Beocia. El resultado no tiene nada en común con la experiencia egipcia: fueron los medios, y no los fines lo que aportó Egipto. Algunos otros usos de los motivos egipcios no llegaron a arraigar: la tradición egipcia de la estatua sedente en piedra se halla reflejada directamente en las esculturas del templo de Prinias (Creta), de finales del siglo VII, pero no florecieron en ninguna otra parte.

El desarrollo del templo dórico

La aportación egipcia a la otra gran transformación que experimentó el aspecto externo de los santuarios durante el siglo VII a.C. se encuentra más abierta al debate. Los templos monumentales de piedra que aparecen en el mundo griego durante el segundo cuarto del siglo VII tienen ciertas semejanzas notables con las edificaciones egipcias: utilizan grandes piedras labradas y columnas de unos seis diámetros de altura coronadas por una pieza cuadrada —ábaco—, sobre las que se asientan vigas también de piedra pulida, que a su vez muestran el extremo de su parte vertical. Pero en el siglo VII a.C. la idea de albergar la estatua de un dios en un edificio no sólo no suponía ninguna novedad, como ya hemos visto, sino que además la forma radicalmente

FIGURA 52. El llamado *koûros* de Nueva York, datado aproximadamente en el año 600 a.C.

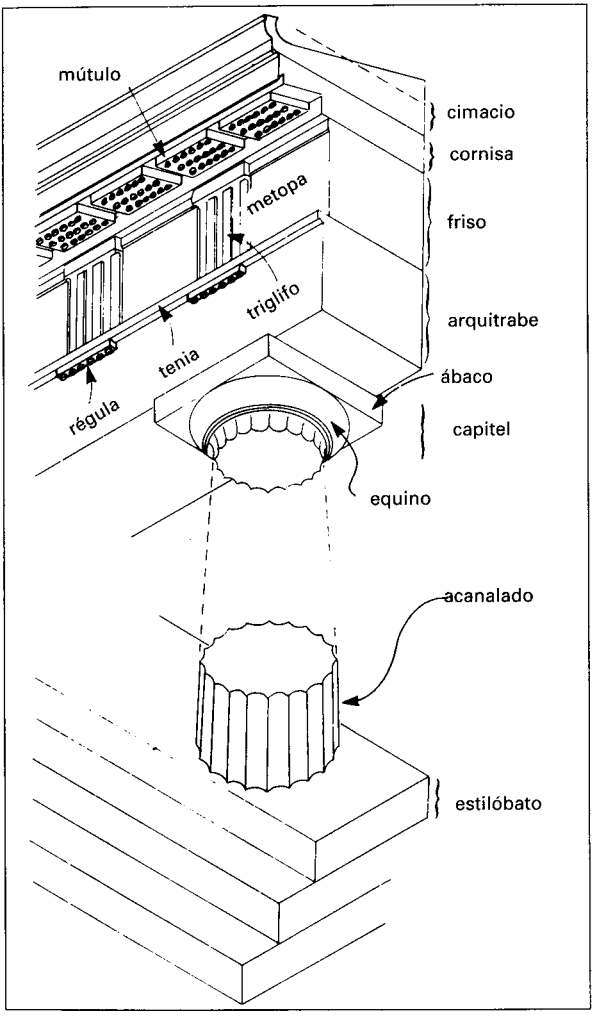


FIGURA 53. Esquema del orden dórico plenamente desarrollado.

nueva del templo de piedra quizá parezca demasiado antigua para haber sido influida por el conocimiento de Egipto. Da la impresión de que la *Ilíada* está al corriente de la caída de la Tebas de Egipto en 663 a.C. (véase *supra*, p. 192), y se cuenta que mercenarios jonios y carios ayudaron a Psamético I a liberar a Egipto de los asirios en 660 a.C. aproximadamente (Heródoto, 2.163; *ANE,* 636-638), pero para que la experiencia de lo visto en Egipto fuera la inspiración de los templos de piedra erigidos en Grecia habría sido preciso que los contactos se hubieran producido una generación antes de ésta. Nada tienen de egipcio ni las técnicas de utilización de la piedra ni los detalles del orden arquitectónico denominado «dórico»: el friso de triglifos y me-

topas, junto con las tenias, régulas, mútulos y gotas asociados a ellos (figura 53). Del mismo modo tampoco provienen de Egipto ni la idea ni la manera de utilizar tejas de barro, que determinaron de un modo decisivo la forma característica del templo griego, pues sólo pueden utilizarse en un tejado de vertientes poco pronunciadas.

Al parecer, los primeros templos de piedra son los del noreste del Peloponeso. El más antiguo de todos es el de Apolo en Corinto, erigido probablemente en el segundo cuarto de siglo VII a.C., cuyas tejas muestran un alto grado de complicación: se utilizan en él cinco tipos distintos de tejas, fabricadas con moldes para ser colocadas en lugares específicos. El peso total de las tejas debía de alcanzar las dieciséis toneladas o más. No está claro si el edificio poseía una columnata exterior o no, aunque el templo de Posidón en Istmia, construido poco después, tenía, al parecer, un pórtico de 7 columnas de madera en la fachada y otro de 18 columnas en cada uno de sus flancos, todas ellas sobre su correspondiente bloque de piedra. En todo caso, ambos edificios todavía eran distintos del templo períptero clásico, en el que la sala que alberga la estatua de culto —la *cella*— se encuentra rodeada por una columnata y un solo tejado rematado por un frontón cubre la cella y el pórtico, por cuanto tenían un tejado a cuatro vertientes por lo menos en uno de sus extremos o quizá en los dos, y probablemente carecían de triglifos y metopas. Los templos con frontón triangular más antiguos de los que tenemos constancia segura (aunque todavía uno de sus extremos fuera a cuatro aguas) son los de Corcira y Thermon, que datan del último cuarto del siglo VII a.C., cuyos tejados, aunque técnicamente distintos, están inspirados sin duda alguna en la experiencia corintia. El templo de Istmia tenía las paredes recubiertas de estuco y pintadas con un friso que mostraba figuras de animales y quizá también humanas, y el de Thermon, que disponía de un pórtico de 5 por 15 columnas, poseía metopas de terracota pintada, aleros modelados y pintados en forma de cabezas de mujer y de león, y un gran disco de terracota que decoraba el extremo de la parhilera.

Parece que el templo monumental de piedra no tardó en causar efecto. El orden dórico plenamente desarrollado fue exportado muy pronto a Thermon, en el «área de influencia» de Corinto; los ceramógrafos del período protocorintio tardío pintan edificios con columnas dóricas; y los tejados inspirados en el sistema empleado en Corinto e Istmia son utilizados ya en el tercer cuarto del siglo VII a.C. en Esparta (Ártemis Ortia), en el Heraion de Argos, y en Olimpia (quizá en un primitivo templo de Hera y en un tesoro). La idea del templo de piedra se difundió, al parecer, hasta Jonia antes de finales de siglo: el templo de Atenea en Esmirna contaba con columnas acanaladas y muros de piedra, aunque las técnicas y los detalles fueran muy distintos.

El desarrollo del templo monumental y el de las estatuas votivas monumentales contribuyeron a transformar poco a poco el aspecto externo de los santuarios griegos. Durante mucho tiempo siguió haciéndose ofrenda a los dioses de vasos de bronce y metales preciosos sin decoración figurativa, pero

ahora era la figura humana la que dominaba los espacios sagrados en los que se reunía la gente para comunicarse con los dioses a través del sacrificio. El poder de los dioses, que había venido expresándose a través de las incertidumbres del mundo de la agricultura y las amenazas de lo monstruoso, se manifestaba ahora fundamentalmente a través de unos medios más estrechamente relacionados con la expresión del poder humano. El individuo siguió dejando su huella en los santuarios, pero ni los *koûroi* colosales ni los templos de piedra estaban al alcance del individuo y así fueron convirtiéndose cada vez más en campo de acción exclusivo de la comunidad.

7. EL MUNDO GRIEGO EN 600 a.C.

Los tres últimos capítulos pretendían dar una idea de cómo fue cambiando el mundo griego durante los siglos VIII y VII a.C. En ellos nos hemos centrado en ámbitos de la vida en los que podíamos apreciar cómo lo sucedido en esta época hizo que el mundo del año 600 a.C. fuera muy distinto del que veíamos hacia el 800 a.C. En este nuevo capítulo intentaremos recapitular y evocar una imagen de lo que era vivir en una ciudad griega hacia el año 600 a.C. Para ello hemos escogido unas cuantas «ventanas» que nos permiten asomarnos a determinados lugares o a determinados sectores de la sociedad a fin de hacernos una idea del significado tan variado que tenía para una persona el hecho de identificarse como griego, recuperando de paso algo de la particularidad que se pierde en las afirmaciones generalizadoras propias de toda obra de historia diacrónica.

ATENAS

El tratado sobre la constitución ateniense atribuido a Aristóteles alude sólo a la supuesta creación del cargo de arconte, elegido anualmente, en 683-682 a.C., situada entre el episodio legendario de cierto Hipómenes, que provocó la caída de la monarquía por el cruel castigo infligido a su hija, descubierta en flagrante adulterio, y el intento de golpe de estado de Cilón, que probablemente debamos datar en 630 a.C. La historia de Atenas comenzaba de hecho, incluso en la Antigüedad, con la conjura de Cilón.

El asunto de Cilón

Para la historia del golpe de estado de Cilón tenemos que basarnos en las tradiciones del siglo V a.C., interesadas menos en el golpe propiamente dicho que en las consecuencias de los métodos empleados para aplastarlo. Heródoto (5.71, texto 32) dice que el ateniense Cilón, vencedor en los Juegos Olímpicos, reunió a un grupo de partidarios políticos, jóvenes como él, e intentó apoderarse de la Acrópolis; al fracasar su intentona, buscó refugio en el santuario, siendo desalojado por las autoridades, concretamente unos os-

TEXTO 32. *Heródoto, 5.71. Vaga descripción de lo sucedido con Cilón.*

La razón de que ciertos atenienses recibieran el nombre de «los sacrílegos» fue la siguiente. Hubo una vez en Atenas un tal Cilón, un individuo que se había alzado con la victoria en los juegos olímpicos. Este sujeto se encaprichó de la tiranía y se granjeó el apoyo de un puñado de gentes de su misma edad, tratando de apoderarse de la acrópolis; pero, como no consiguió su propósito, se sentó al lado de la imagen acogiéndose a su protección. Los *prítanes de los naucraros*, que a la sazón gobernaban Atenas, lograron que abandonaran dicho lugar para responder de su actitud con la promesa de respetar sus vidas; sin embargo, los asesinaron y se acusa de ello a los Alcmeónidas. Esto sucedió antes de la época de Pisístrato.

curos «prítanes de los naucraros», y junto con sus partidarios fue ejecutado por la familia de los Alcmeónidas, que quedaron en consecuencia malditos por el sacrilegio cometido. Tucídides (1.126) justifica del mismo modo esta maldición, añadiendo algún que otro detalle, como, por ejemplo, la mala interpretación de una profecía de Delfos, o el hecho de que Cilón era yerno de Teágenes, tirano de Mégara, y por otra parte pone en tela de juicio quién ostentaba el poder —según él eran los nueve arcontes— y si el cabecilla de la conspiración efectivamente llegó a ser ejecutado.

Es evidente que en la historia de la Atenas primitiva se produjo un episodio que hizo que los Alcmeónidas fueran considerados malditos, pues posteriormente se apelaría a esa maldición en más de una ocasión para expulsar de la ciudad a esta familia (véase *infra*, p. 346). Parece verosímil que el episodio se produjera en el contexto de las disensiones políticas. Fuera de eso, no podemos estar seguros de los detalles; las discrepancias entre Heródoto y Tucídides demuestran que, incluso cuando la historia de Cilón era relatada con un mismo propósito, los detalles del episodio podían variar. Cuando Plutarco (*Solón,* 12) cuenta la anécdota, la relaciona con un ataque de Mégara que sufrió Atenas, y el detalle de que Cilón estaba emparentado con Teágenes parece proceder con toda verosimilitud de las tradiciones en torno a la hostilidad existente entre Mégara y Atenas a finales del siglo VII a.C. La victoria olímpica de Cilón la recoge también por otro lado Eusebio situándola en el año 640 a.C., y por difícil que resulte saber hasta qué punto es fiable esa tradición, Tucídides hace de su relación con los Juegos Olímpicos un factor decisivo para explicar por qué se equivocó al interpretar el oráculo de Delfos en torno al momento más oportuno de intentar hacerse con el poder, lo cual indica que la victoria en los juegos constituía un elemento básico de la tradición desde época muy temprana. Naturalmente se trata de un detalle que concuerda perfectamente con otros testimonios del *kûdos* que conferían

las victorias atléticas (véase *supra*, p. 124); pero precisamente por eso mismo podría ser un puro invento.

Para nuestra apreciación de lo que era la Atenas de finales del siglo VII a.C. el testimonio decisivo que nos ofrece esta historia es el de la existencia de luchas políticas. El hecho de que Cilón intentara un golpe de estado y de que toda una familia quedara deshonrada de rebote debido a las drásticas medidas tomadas contra él por uno de sus miembros, indica que la influencia política estaba muy reñida y que los lazos familiares se consideraban fundamentales para asegurarse las simpatías políticas. La importancia de la familia y la utilización de las reacciones ante la violencia para apuntarse tantos políticos parecen confirmarse en las leyes sobre el homicidio que a finales del siglo V a.C. se atribuían al código de Dracón, de finales del siglo VII (véase *supra*, p. 224), y puede que el intento de unos «áticos» (Alceo, fr. 184) de establecerse por esta misma época en Sigeon, a la entrada del Helesponto, debiéramos considerarlo fruto de la pugna en el ámbito de la política interna de Atenas.

Solón y su poesía

Este mundo, en el que el derramamiento de sangre desempeñaba un papel primordial en la vida política, es iluminado con una luz tenebrista por la poesía de Solón. El primer Solón que aparece en nuestras fuentes (Heródoto, 1.29-32) es un sabio consejero que adoctrina a Creso, rey de Lidia, en la creencia de que la felicidad nada tiene que ver con las posesiones materiales. Heródoto conoce también desde luego a Solón en su faceta de político ateniense: lo presenta como un hombre que había hecho unas leyes para sus conciudadanos a petición de estos últimos, y más tarde afirma que tomó de Amasis de Egipto la ley que obligaba a todos los ciudadanos a declarar anualmente a un magistrado el origen de sus medios de vida (2.177). Pero ni Heródoto ni Tucídides, que en ningún momento menciona a Solón, consideraron necesario estudiar más detalladamente su vida o sus actividades políticas. Solón siguió ocupando un lugar destacado entre los sabios (Platón, *Timeo,* 20d, que lo sitúa en un escenario cronológico imposible de todo punto), pero su importancia política en Atenas aumentó considerablemente con los debates constitucionales por la crisis de confianza en la democracia desencadenadas durante la guerra del Peloponeso, llegando a ocupar un puesto primordial en las exhortaciones en favor de los usos ancestrales, que constituyen un elemento fundamental de la oratoria política del siglo IV. Las numerosas anécdotas que los escritores de época posterior contarán de Solón y de sus actividades se basan en la poesía del propio Solón, en las leyes debida o indebidamente a él atribuidas, o en tradiciones que no fueron fijadas por escrito hasta el siglo IV a.C.

La poesía de Solón se nos ha conservado sólo en las citas de autores de época posterior. Buena parte de lo que ha llegado hasta nosotros aparece en

el contexto de la discusión de las actividades políticas del Solón histórico: la *Constitución de los atenienses* atribuida a Aristóteles, escrita hacia 320 a.C., y la *Vida de Solón* de Plutarco, que data de comienzos del siglo II d.C., utilizan largas citas de su obra para corroborar sus afirmaciones. Otros escritores citan a Solón por lo curioso o lo oportuno de sus comentarios poéticos en otros contextos totalmente distintos, y así puede que el extenso poema elegíaco (fr. 13, cf. fr. 23) recogido en la antología de Estobeo, del siglo V d.C., en el que el poeta insiste en la conveniencia de buscar la riqueza por medios justos y con la ayuda de los dioses y en el que recuerda que el comportamiento escandaloso acarrea la ruina del criminal, estuviera en la mente del primero, quienquiera que fuese, que contara la leyenda de Solón y Creso.

Algunos versos son atribuidos a la vez a Solón y a Teognis, y la mezcla de observaciones de carácter general con comentarios que aparentemente pueden aplicarse a circunstancias específicas constituye un rasgo común de ambos autores. La poesía de Solón no nos proporciona desde luego ningún tipo de comentario sistemático en torno a la situación de Atenas ni acerca de sus propias actividades, pero alude a determinados objetos de interés en los que merece la pena que nos detengamos.

Las censuras morales de Solón ponen de relieve una serie de valores que se consideran indiscutibles. Los valores positivos más importantes son la patria, la libertad y la justicia; el peligro viene de la discordia civil, y lo primero que se necesita es una buena autoridad. Los poemas muestran un intenso deseo de mantener la gloria de una Atenas por la que los dioses muestran un particular interés y que puede jactarse de ser la más antigua de las ciudades jonias (fr. 4.1-4, 4a). Solón afirma que preferiría no ser ateniense antes que sufrir la vergüenza de perder Salamina (fr. 2, 3). Los peligros de la patria se ponen de manifiesto en la falta de compromiso con la libertad: la rapacidad de los oligarcas, que roban incluso lo que es sagrado y pertenece a la comunidad, ha obligado a muchos pobres a marchar a tierras extrañas en calidad de esclavos (fr. 4.11-14, 23-25; 36.8-15; texto 33). El problema no es en principio que los ricos, como colectividad, luchen contra el bando de los pobres, sino que el ciudadano se enfrente al ciudadano: la propia libertad de la ciudad se ve amenazada por «la herida» de la discordia civil, producida por el afán de cada individuo de perseguir sus propios intereses (fr. 4.5-20; 34.1-5; 36.20-22; cf. 39). Atenas padece una *Dysnomía* (mala regulación) y necesita una *Eunomía* (buena regulación) para poner fin a los comportamientos escandalosos, las sentencias torcidas, y los actos de insolencia (fr. 4.30-39). Solón se sitúa a sí mismo en el punto medio erigiéndose en protector de uno y otro bando frente a los excesos de cada uno (fr. 5.5-6), pero es tratado como un lobo entre los perros (fr. 36.27) o como un mojón en un conflicto de lindes (37.9-10). Frente a esta situación, la comunidad necesita de unas autoridades que tengan un comportamiento moderado (fr. 6; 36.21-22; 37.7) e inculquen un sentido de rectitud a los ciudadanos: lo importante no es que todos tengan lo mismo, sino que todos tengan lo que se merecen (fr. 5.1; 34.8-9; 36.18-20); que los virtuosos no sean los ricos no es motivo suficiente para

TEXTO 33. *Solón, fr. 36 (West) (citado por [Aristóteles], «Constitución de los atenienses», 12.4). Solón se jacta de sus acciones.*

Mas yo, para cuantas cosas reuní al pueblo, ¿de cuál desistí antes de lograrla? Podría testimoniar de esto en el tribunal del tiempo la gran madre de los dioses olímpicos, la excelente, la Tierra negra, de la cual yo antaño arranqué los mojones en muchas partes ahincados; ella, que antes era esclava y ahora es libre. A Atenas, nuestra patria fundada por los dioses, devolví muchos hombres que habían sido vendidos, ya justa, ya injustamente, y a otros que se habían exilado por su apremiante pobreza; de haber rodado por tantos sitios, ya no hablaban el dialecto ático. A otros, que aquí mismo sufrían humillante esclavitud, temblando ante el semblante de sus amos, los hice libres. Juntando la fuerza y la justicia tomé con mi autoridad estas medidas y llegué hasta el final como había prometido; y, de otro lado, escribí leyes tanto para el hombre del pueblo como para el rico, reglamentando para ambos una justicia recta. Un malvado ambicioso que como yo hubiese tomado en sus manos el aguijón, no habría contenido al pueblo en sus límites; pues si yo hubiese querido lo que entonces deseaban los contrarios, o bien lo que planeaban contra éstos los del otro bando, esta ciudad habría quedado viuda de muchos ciudadanos. Por ello, procurándome ayudas en todas partes, me revolví como un lobo entre los perros.

tener que redistribuir la riqueza (fr. 15). Pero se corre el riesgo de que poner el poder en manos de la persona equivocada traiga consigo también la esclavitud (fr. 9), y esa esclavitud podría evitarse si se prestara más atención a las acciones que a las palabras de los individuos (fr. 11). Los hombres se equivocan si creen que un solo día de poder absoluto es digno de las consecuencias que pueda acarrear (fr. 33).

El hecho de fijar la atención sobre estos temas y de tratarlos de este modo nos ilustra no ya sobre los actos de las personas, sino sobre sus actitudes. Casi en todos los poemas conservados se hace hincapié en la tensión existente entre el individuo y la comunidad. El afán del individuo por ver cumplidos los propios intereses desemboca no sólo en la discordia, para la que no existe remedio alguno, pues no cabe confiar en que nadie deje de abusar de la posición de poder que se le confíe, sino que acarrea la pérdida de territorio y de prestigio. La pérdida de la libertad personal por parte de algunos atenienses no se achaca, como ocurriría en los estados modernos, a la responsabilidad de una crisis económica más o menos etérea, sino que se la presenta como resultado directo de la codicia de otros. La codicia, sin embargo, se atribuye tanto a los ricos como a los pobres: evidentemente sólo el poeta sabe lo que es justo.

La imagen que ofrece Solón de Atenas y los atenienses, así como la de la reacción de éstos hacia su persona, es bastante desolada. Curiosamente, pese a su insistencia en que debería prestarse atención a lo hechos y no a las palabras, parece que los atenienses lo eligieron arconte, tradicionalmente en 594-593 o 592-591 a.C., y en aquella misma ocasión o quizá en otra posterior acordaron que pusiese en vigor numerosas leyes contradictorias. Sería ridículo pretender que Solón se inventara la crisis que, al parecer, se le encargó resolver —al fin y al cabo tras las leyes de Dracón, tradicionalmente fechadas en 621 a.C., parece ocultarse cierta conciencia de que efectivamente había problemas—, pero es posible que sus palabras hicieran mella en el pueblo reduciendo su propensión a aguantar que los conflictos siguieran considerándose una circunstancia normal, y que agudizaran en él la percepción de los peligros que para la comunidad entrañaban las discordias de finales del siglo VII. No debemos despreciar el poder de la poesía, que es algo en lo que Plutarco hace hincapié en sus *Vidas* (*Solón,* 8), y que también se pone de manifiesto en la asociación de algunos de los otros Siete Sabios con la composición poética (véase *supra*, p. 234). No es muy probable que la poesía de Solón fuera compuesta para ser ejecutada en reuniones públicas ni que de hecho lo fuera; varios de sus poemas —y probablemente todos— fueron escritos sin duda alguna para ser cantados en los *sympósia* de la aristocracia, en los que la rivalidad constituía un elemento esencial y en los que Solón podría haber competido directamente con versos famosos de otros poetas (fr. 20). Pero incluso esa rivalidad dependería del hecho de que las buenas composiciones son dignas de ser recordadas y de que lo que se recuerda puede también resultar molesto. Es posible que Solón contribuyera en buena medida a que su nombramiento se hiciera necesario.

La imagen de enfrentamiento entre individuos concuerda muy bien con el modo en que las medidas adoptadas para evitar que un individuo en concreto, Cilón, impusiera su dominio se utilizaron para socavar la posición de los que fueron responsables de su ejecución. Concuerda asimismo muy bien con la insistencia de algunos personajes que sólo tenían una relación de parentesco muy lejana con la víctima en que se les diera parte en la decisión de si debía absolverse o no al autor de la muerte accidental de un individuo, pretensión atestiguada en las leyes de Dracón sobre el homicidio (ML, 86; Fornara, 15B). Y probablemente no fuera demasiado descabellado ver en las rigurosas penas previstas por Dracón una medida desesperada para hacer frente a la creciente gravedad de las disputas. Pero para tener una imagen más concreta del tipo de acciones que ponían de manifiesto, al menos para Solón, las actitudes que reprueban sus versos, deberemos recurrir precisamente a lo que sabemos de las leyes de Solón.

TEXTO 34. *[Aristóteles], «Constitución de los atenienses», 9. Concepción aristotélica de cómo Solón aumentó los poderes del pueblo de Atenas.*

En cuanto a las magistraturas, de esta manera dispuso. Del gobierno de Solón parece que estas tres cosas son las más democráticas: lo primero y principal, el prohibir los préstamos con la fianza de la propia persona; después, que el que quisiera pudiese reclamar por lo que hubiera sido perjudicado; y, en tercer lugar, con lo que dicen que el pueblo consiguió mayor fuerza, la apelación al tribunal, pues al ser el pueblo dueño del voto, se hace dueño del gobierno. Además, por estar redactadas las leyes sin sencillez ni claridad, como *la de las herencias e hijas herederas*, necesariamente surgieron muchas dudas, y todo, tanto lo común como lo privado, debía juzgarlo el tribunal. Algunos piensan que él, deliberadamente, hizo las leyes poco claras, para que el pueblo fuese soberano en el juicio. Pero no es verosímil, sino la causa está en no poder definir la mejor en términos generales; pues no es justo considerar la intención de él por los actuales resultados, sino por el resto de la constitución.

Solón y sus leyes

La importancia política que durante el siglo IV a.C. alcanzó Solón *el* legislador, hizo que muchas leyes con las que nada tenía que ver, incluidas algunas del propio siglo IV, le fueran atribuidas. Y esto ocurrió pese a que, según parece, las leyes de Solón se conservaron en la forma en que fueron escritas originalmente hasta la época helenística. La tarea de distinguir las leyes atribuidas con razón a Solón de las falsas es desde luego absurda, pues carecemos de la piedra de toque apropiada: ni siquiera las pocas leyes que se citan en los monumentos solonianos se ven libres de duda. El arcaísmo de la lengua de unas y lo profundamente arraigadas que están otras en los procedimientos legales de la época clásica inducen a creer que son realmente de Solón, pero no es en modo alguno posible trazar una línea divisoria clara. No obstante, la certeza de que existió un texto escrito y de que ese texto podía ser citado correctamente justifica más el atrevimiento que la discreción.

La aristotélica *Constitución de los atenienses* (9; texto 34) dice que las leyes más populistas de Solón fueron la prohibición de los préstamos con la garantía de la propia persona, la posibilidad de que un tercero pusiera pleito en nombre de la parte ofendida, y el permiso para apelar ante un tribunal de justicia. Estas tres medidas tienen bastantes posibilidades de ser auténticamente de Solón, y cabe resaltar que dos de ellas son de carácter procesal y que la otra tiene que ver con la propiedad. Los delitos en los que se permitía la acción de

terceros indican que el objeto de la medida era que los poderosos no pudieran impedir, físicamente o por cualesquiera otros medios, a los menos afortunados la presentación de una querella. La apelación a los tribunales de justicia representa, al parecer, una cortapisa a las decisiones de los magistrados. En ambos casos es el comportamiento de la minoría el que se ve limitado.

Podemos ver el interés de Solón por la propiedad en otras leyes aparte de la que se refiere a la esclavitud por deudas. Al parecer se ocupó de las herencias, incluida la definición de la legitimidad de los hijos, así como del orden sucesorio, las condiciones de validez de los testamentos, las circunstancias que debían concurrir para poder adoptar un hijo, la situación de las herederas núbiles y su destino, el comportamiento en torno a las lindes de las propiedades, y los derechos sobre el agua. En todos los casos son los que poseen una cantidad significativa de propiedades los que se ven afectados por la ley; incluso en el caso de la prohibición de la esclavitud por deudas se cambia no sólo la suerte del deudor, sino también la del acreedor. Tradicionalmente se consideraba que algunas de las leyes de Solón relacionadas con este campo se caracterizaban por lo curioso de su concreción: daba un elenco de las circunstancias en las que la realización de un testamento podía no ser válida —si el testador estaba borracho, drogado, encadenado, senil o se hallaba bajo la influencia de una mujer—; especificaba que una tapia debía estar situada a un pie de distancia de la linde de la propiedad, un edificio a dos, una tumba a tanta distancia como profundidad tuviera, un olivo o una higuera a nueve pies, pero cualquier otro árbol a cinco, y por fin una colmena debía estar a trescientos pies de distancia de otra ya existente; limitaba a un codo de longitud el tamaño de las esteras de junco utilizadas en los funerales, y reducía a tres el número de prendas de vestir enterradas con el difunto; afirmaba que el adúltero cogido en flagrante delito podía ser muerto impunemente por el ofendido sólo si en el acto estaban implicadas su esposa, su madre, su hija, su hermana o una concubina que hubiera sido tomada con vistas a la procreación de hijos de condición libre; y hacía hincapié en que cuando el pariente más próximo se casara con una heredera núbil, como estaba obligado a hacer, debía tener relaciones maritales con ella tres veces al mes. Este tipo de especificaciones serían ridiculizadas a veces en época posterior, y en ocasiones se decía que habían suscitado más de una cuestión («¿Estaba borracho o no?» «Bueno, depende de lo que consideres borracho...»), pero la mejor manera de entenderlas es como un intento de poner las cosas lo más claras y fáciles posible, como si tuvieran por objeto que la obediencia a las leyes, y no su puesta en vigor, resultara cómoda.

La crisis de Solón

Que Solón tenía interés en sacar adelante una aristocracia estable y responsable se ve con claridad en el tratamiento que da a la cuestión de las «clases», basadas en criterios de propiedad, en las que quedó dividida la sociedad

de los ciudadanos atenienses. Lejos de abolirlas, parece que Solón las amplió, añadiendo tal vez una clase más e indudablemente haciendo de la pertenencia a una clase determinada criterio decisivo para la posesión de diversos derechos y deberes. Solón admitía evidentemente que la propiedad de la tierra constituía una norma de discriminación fundamental, cosa que implica su oposición —expresada con toda claridad, aunque de forma vaga, en sus poemas— al derecho de todo el mundo a poseer parcelas iguales de la tierra del Ática (fr. 34.8-9). Si están en lo cierto los que sostienen que hizo leyes prohibiendo los asuntos amorosos de carácter homosexual entre esclavos y adolescentes, se habría interesado también por afirmar las diferencias de rango marcadas no ya por la propiedad, sino por la condición libre o servil.

El interés de Solón por la aristocracia tenía que ver con las relaciones de sus miembros con el resto de la sociedad, no con las relaciones de sus miembros entre sí. En la Antigüedad se asociaba a Solón con el lema del «Sacudimiento de las cargas» (*Seisákhtheia*). Ya en el siglo IV a.C. (cf. Plutarco, *Solón,* 15) se discutía cuáles eran exactamente esas cargas y en qué consistía ese sacudimiento, y desde luego es evidente que en la poesía del propio Solón no se encuentra referencia directa alguna al lema. Una de las cargas que el propio Solón se enorgullecía de haber eliminado era la amenaza de esclavitud; afirmaba haber traído de regreso a Atenas a muchos que habían sido vendidos en el extranjero, algunos de ellos hacía tanto tiempo que ni siquiera hablaban ya el dialecto ático (fr. 36.8-15). Algunos comentaristas antiguos ([Aristóteles], *Constitución de los atenienses,* 12.4) relacionaban el sacudimiento de las cargas con la eliminación de los mojones que señalaban las lindes de los campos, acto que, según dice en un poema, hizo libre a la Tierra negra que antes era esclava (fr. 36.3-7). Durante la época clásica esos mojones se utilizaban para indicar que las tierras cuyas lindes marcaban estaban hipotecadas, y por consiguiente el hecho de arrancar esos mojones habría equivalido prácticamente a la abolición de las deudas. Pero esos mojones, de los cuales se conservan importantes cantidades de finales del siglo V y del IV a.C., no están atestiguados arqueológicamente en una fecha anterior a la aludida, y aunque no hay motivos para creer que en el siglo VII a.C. no se utilizara la tierra como garantía de los préstamos, resulta bastante inverosímil la idea de que el hecho de arrancar los mojones de los campos en 600 a.C. aproximadamente significara la condonación de las deudas de una vez por todas.

Las opiniones antiguas en torno a la figura de Solón y al problema de las deudas estaban influidas por la falsa creencia de que en tiempos del poeta existía ya la moneda. En realidad las primeras monedas atenienses datan de mediados del siglo VI a.C., y aunque las monedas más antiguas acuñadas en Asia Menor datarían de finales del siglo VII, es indudable que la acuñación de moneda era desconocida en la Grecia continental en tiempos de Solón (véase *infra*, p. 295). Este hecho no sólo pone en duda la atribución a Solón de leyes que comportaban multas pecuniarias precisas, como la afirmación de que fijó el castigo de la violación en una multa de 100 dracmas, sino que además supone una concepción de la deuda en términos no monetarios. Y ello im-

plica poner de relieve el significado de la deuda como una relación de obligaciones y no como mero asunto de finanzas.

La imagen se complica ulteriormente debido a la asociación de Solón con un colectivo de personas que ya había desaparecido en época clásica, los aparceros denominados *hektémoroi*, que probablemente arrendaban los campos con la condición de entregar al propietario la sexta parte de su producción. Estos personajes se convirtieron en símbolo de la crisis cuya resolución se encargó a Solón, ¿pero esa crisis suya era de carácter económico o social? Ni la hipótesis de que la población de Atenas experimentó en esta época un crecimiento rápido, ni la de que el país estaba superpoblado y sus recursos agotados pueden contar con un respaldo arqueológico o textual. Como veíamos en el capítulo 3 (pp. 83-84), lo más probable es que la disponibilidad de mano de obra constituyera un problema más grave que la disponibilidad de tierras: obtener un rendimiento superior de una agricultura intensiva, a diferencia de lo que sucede con la extensiva, requeriría poder contar con grandes cantidades de mano de obra. De ahí el atractivo que para los grandes terratenientes habría tenido el sistema de aparcería. Cuando Solón habla de los esclavos a los que ha liberado, está hablando de individuos que temen los hábitos de sus amos, y resulta bastante atractivo pensar que lo que sacudió fue la carga del comportamiento de esos amos, y probablemente debamos relacionar el regreso de los que habían sido esclavizados con la devolución de los derechos civiles a cuantos los habían perdido (excepto a aquellos que habían sido condenados judicialmente por delitos graves). En este sentido los mojones que señalaban las lindes no habrían servido para recordar una deuda, sino la obligación de pagar la sexta parte de la cosecha, y, al suprimirlos, Solón habría liberado a los arrendatarios de los terratenientes, entregándoles las tierras que ocupaban y convirtiendo el Ática en el país de pequeños labradores que era en la época clásica. Al contrario de lo que se afirma en [Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, 12, no se habría producido ninguna cancelación de las deudas, sino más bien una redistribución limitada de las tierras. En este sentido, como en tantos otros, el objeto fundamental de interés de Solón habría sido el comportamiento de la aristocracia.

No está ni mucho menos claro que ninguna de las leyes de Solón arroje alguna luz sobre la economía ateniense. Heródoto comenta que imitó de Egipto la obligación de que cada persona declarara anualmente el origen de sus medios de vida, y el propio Solón dice que se esforzó en que los padres enseñaran a sus hijos un oficio, pero incluso aunque estas afirmaciones fueran ciertas, su principal objeto de interés habría sido de índole social y no económica. Una de las leyes que hace una referencia precisa a la existencia de una inscripción de Solón es la que obligaba al arconte a maldecir a todo aquel que exportara cualquier otro producto que no fuera aceite de oliva. La combinación de dicha maldición con una multa de 100 dracmas si el arconte no cumplía con esta obligación pone en duda la autenticidad de la ley, pero la forma en que se cita esta norma muestra mayor interés por el comporta-

TEXTO 35. *[Demóstenes] 43.62. El orador atribuye a Solón las normas atenienses relativas a las honras fúnebres.*

Y veréis todavía con más claridad por la siguiente ley, oh jueces, que Solón, el legislador, se preocupaba por los parientes, y que no sólo pone en sus manos los bienes que han sido dejados, sino que además todas las normas complicadas las hace pensando en los familiares del difunto. Léeme la ley: «Expóngase el cadáver del difunto en la casa como él quiera. La procesión fúnebre hágase al día siguiente de la exposición, antes de que salga el sol. Cuando salga el cortejo, irán encabezándolo los varones y las mujeres marcharán detrás. Ninguna mujer podrá entrar en casa del difunto, ni acompañarlo cuando sea conducido al sepulcro, si es menor de sesenta años, excepto si pertenece a su familia hasta el grado de prima. Tampoco podrá entrar en casa del difunto, incluso cuando haya salido de ella el cortejo fúnebre, excepto si pertenece a su familia hasta el grado de prima».

miento del arconte (cf. las leyes del siglo VII a.C. citadas en pp. 222-223) que por la exportación del producto.

El mundo de Solón es un mundo de encarnizado conflicto entre los miembros de la elite, un mundo en el que las acusaciones verbales de cobardía en la guerra o de parricidio probablemente bastan para provocar un conflicto que hace aconsejable declararlas ilegales. Este conflicto se pone de relieve en cualquier ocasión, al discutir las lindes o la herencia, en las controversias sobre las penas impuestas al delito de injurias, o en la ostentación y la rivalidad exhibidas en los funerales (texto 35). Al mismo tiempo es un mundo en el que los que tienen poder sobre otros lo utilizan con favoritismos y a menudo sin compasión, tanto si esos otros son sus aparceros como si son simples individuos que caen bajo la jurisdicción de un magistrado. Cabe suponer que Solón incrementó realmente la conciencia de peligro que para el conjunto de la comunidad representaba ese conflicto, al hacer hincapié en la dimensión moral de los comportamientos conflictivos y al poner de relieve sus repercusiones sobre las reivindicaciones y ambiciones territoriales de Atenas, probablemente y de manera especial sobre Salamina. El objetivo de sus leyes es poner obstáculos a los distintos bandos en conflicto estableciendo límites claros en todas aquellas ocasiones que puedan dar pie a cualquier tipo de disputa y demostrando el alcance de los castigos previstos para los comportamientos hostiles. Al parecer, pretendían asimismo instaurar un marco regular para la vida cotidiana ateniense reglamentando los ritos religiosos mediante el establecimiento de un calendario fijo de fiestas en el que se especificaba la naturaleza de los sacrificios y de paso el alcance y la naturaleza de la gloria que podía alcanzarse en tales ocasiones, hasta cierto pun-

to controladas. Es posible incluso que se inventara algunas fiestas: se ha defendido la hipótesis de que instauró la conmemoración a expensas de la ciudad de todos los difuntos de la comunidad, en contraposición con las celebraciones particulares de los aniversarios de las muertes, que perdieron así en parte su justificación.

No debemos desde luego exagerar la importancia de Solón: es muy dudoso que la vida de la aristocracia, cuando menos, fuera muy distinta antes y después de sus medidas. Sólo la casualidad de que en la Atenas del siglo IV se pusiera de moda la utilización retórica de su figura es la responsable de que hayan llegado hasta nosotros sus poemas y las tradiciones relativas a sus leyes. Hay dos elementos perceptibles en los materiales arqueológicos que quizá indiquen un incremento de las rivalidades entre los miembros de la aristocracia a las que Solón no habría sabido poner coto. A finales del siglo VII se puso de moda la costumbre de dedicar y ofrecer a los dioses estatuas tan descomunales como el *koûros* de Nueva York (véase *supra*, figura 52) o el de Sunion. Por esa misma época aparecen monumentos funerarios de tamaño considerable rematados por una esfinge. Aunque los *koûroi* irían adquiriendo posteriormente unas proporciones más modestas, durante más de un siglo constituirían uno de los tipos habituales de ofrenda, y del mismo modo las estelas coronadas por esfinges se convertirían en el monumento funerario típico hasta mediados del siglo VI. Ninguno de estos fenómenos muestra el menor indicio de haber conocido obstáculo alguno a comienzos del siglo VI, pese a la tradición que habla del afán de Solón por poner freno a las extravagancias funerarias. También a finales del siglo VII a.C., la cerámica ateniense experimentó un marcado cambio de estilo, debido en parte a la influencia de Corinto. El estilo protoático dio paso a la decoración con figuras negras incisas en la superficie de los vasos, y esta novedad trajo consigo una revolución casi constante de las formas de las vasijas —aparecen los nuevos grandes recipientes y da comienzo la riquísima tradición de fabricación de copas— y de la iconografía, que se prolongaría durante el medio siglo sucesivo. Encontramos grandes vasos de carácter ostentoso antes y después de la época de Solón, y ningún elemento de su iconografía muestra relación alguna con sus poemas o con sus leyes, pese al hecho indiscutible de que el material cerámico va viéndose dominado cada vez más por formas relacionadas, lo mismo que la poesía de Solón, con el simposio.

Aunque subrayemos el hecho de que la crisis de Solón no fue de índole económica, sino social y política, ello no significa que los factores económicos fueran del todo irrelevantes. Como demuestra la evolución de la cerámica y la escultura áticas, Atenas estaba en contacto no sólo con el resto del mundo griego, sino con todo el ámbito mediterráneo de finales del siglo VII. Las ánforas atenienses denominadas «SOS», debido a la decoración que presentan en el cuello, que casi con toda seguridad servían para transportar aceite de oliva y vino, llegaban hasta los extremos oriental y occidental del Mediterráneo desde aproximadamente el año 700 a.C. La distribución de la cerámica fina ateniense durante la primera década del siglo VI indica a todas

luces que Atenas formaba parte de una red comercial en la que los comerciantes eran sumamente sensibles a las demandas del mercado y transportaban artículos que sabían que podrían vender en cualquiera de los puertos a los que se dirigían. Esas redes comerciales producían unas ganancias considerables y quizá influyeran de hecho en la política exterior de Atenas (como por ejemplo en su enfrentamiento con Mitilene por Sigeon), pero lo más probable es que sus efectos sobre la sociedad ateniense fueran el incremento de las rivalidades entre los miembros de la elite y no la creación de una nueva nobleza. Y en la medida en la que el incremento de las rivalidades trajo consigo un mayor afán por maximizar la producción agrícola, y en particular la de productos de fácil venta como el aceite de oliva, puede que también trajera consigo un aumento de la presión de la aristocracia sobre los pobres con el fin de dedicar más tierras todavía a los cultivos de carácter intensivo.

Los restos arqueológicos directos de la época de Solón apuntan más hacia las consecuencias políticas de sus actividades que hacia las raíces sociales o económicas de las mismas. En el ágora de Atenas, centro mercantil y cívico de la población, parece que a comienzos del siglo VI a.C. se construyeron una serie de edificios que no concuerdan con el esquema de las construcciones particulares situadas en el extremo de la plaza en el que más tarde se erigiría el palacio del Consejo. Pero aunque fueran nuevos elementos de carácter colectivo destinados al desarrollo de la vida política, el carácter de ésta no parece que cambiara demasiado con Solón: la *Constitución de los atenienses*, 13, dice que al cabo de diez años de la promulgación de las leyes hubo un año sin arconte porque las disputas impidieron la celebración de las elecciones, y que al año siguiente un tal Damasias, elegido para un año, retuvo el cargo durante veintiséis meses. Los conflictos entre los oligarcas habían encontrado nuevas vías de manifestación.

Si Solón marcó algún tipo de diferencias fue en estratos de la sociedad situados por debajo de lo que resulta arqueológicamente visible. El modelo de distribución de la propiedad de la tierra en la Atenas de época clásica indica que las relaciones entre la aristocracia terrateniente y los que carecían de tierras se modificaron al convertir a los arrendatarios en pequeños propietarios y eliminar las obligaciones de aquéllos para con los dueños de las fincas. Esta transformación tendría una importancia crucial para la historia posterior de Atenas, pues sería en esa población formada predominantemente por pequeños propietarios, estrechamente vinculados a sus aldeas y sus campos, en la que se basaría la ulterior redistribución de los derechos civiles propiciada a finales del siglo VI a.C. por las reformas de Clístenes, que dieron paso a la creación de un sistema a todas luces democrático (véase *infra*, pp. 346 y 355-356).

Las mujeres

El de Solón es un mundo de hombres. Cuando se ocupa del amor, es del amor por los muchachos (fr. 25), y cuando describe la vida humana dividién-

dola en diez períodos distintos de siete años cada uno, lo que describe es la vida del hombre (fr. 27). Cuando en la legislación soloniana aparecen las mujeres lo hacen como simple medio de que los varones sigan teniéndolo todo atado y bien atado —son útiles para mostrarlas en los funerales, o son un medio para mantener en pie una familia en ausencia de herederos varones—, o bien como objetos de la propiedad del varón, cuyo deterioro por una violación requiere la aplicación de un castigo. Sólo en una ocasión aparece la mujer como un personaje activo por derecho propio, a saber, cuando Solón decreta la invalidez de un testamento redactado por un hombre bajo la influencia de una mujer.

Semónides y Arquíloco: la visión desde el simposio

Esa imagen de la mujer podemos verla expresada mucho más claramente en la poesía de Semónides de Samos. Fue Semónides otro poeta que desarrolló una importante actividad política; se le consideraba jefe de una expedición enviada a colonizar tres ciudades de la isla de Amorgos, probablemente en el último cuarto del siglo VII a.C. Sólo han llegado a nuestras manos dos poemas relativamente extensos de Semónides, citados en la antología de Estobeo. Aunque distintos por la métrica —y por consiguiente también por su ocasión— de la poesía de Hesíodo, el tono de los poemas de Semónides coincide con el pesimismo del poeta beocio («infinitas son las formas de muerte, las desgracias imprevisibles y los sufrimientos de los mortales», fr. 1.20-22). Esa impresión de variación sobre un tema de Hesíodo resulta especialmente perceptible en el fr. 7, que recoge la alusión de la *Teogonía* (591) a Pandora, «pues de ella desciende la funesta estirpe y las tribus de las mujeres», y en el que describe a esas «tribus» pormenorizadamente, utilizando unas imágenes tomadas del mundo de los animales y de la naturaleza, más acordes con la tradición de la fábula de animales que con la de la poesía épica, para expresar los diversos vicios de las distintas mujeres (texto 36). La Pandora de Hesíodo presentaba ante el público a la mujer concebida como problema estructural en un tipo de reuniones más o menos públicas a las que probablemente asistían a la vez hombres y mujeres (véase *supra*, p. 170); Semónides, que escribe para hombres solos que asisten a reuniones privadas para beber juntos, o *sympósia*, se interesa por los defectos de determinados tipos de mujer, comparándola así con la cerda, sucia; con la zorra, malvada; con la perra, viciosa; con la tierra, voraz e insensible; con el mar, mudable; con la comadreja, rijosa y ladrona; con el caballo, soberbio y vanidoso (que sólo puede permitirse un tirano o un rey); o con la mona, fea y embustera. La única mujer que no merece reproche es la abeja, madre fiel, que no se divierte cotilleando y hablando de sexo en compañía de otras mujeres. El interés de Semónides no se dirige sólo a la mujer concebida como boca voraz, ama de casa indigna de confianza, o compañera desagradable, sino a la mujer como fuente de deshonra del varón frente a los demás varones y frente a

TEXTO 36. *Semónides, 7.1-20. Inicio de su invectiva contra las mujeres.*

La divinidad hizo diferente el modo de ser de la mujer. A una la hizo nacer de una puerca de largas cerdas; en su casa todo está lleno de basura, en desorden y rodando por el suelo; y ella, sucia y con la ropa sin lavar, engorda sentada entre montones de estiércol.

A otra, hija de la zorra malvada, la divinidad la hizo conocedora de todo: ninguna cosa ni buena ni mala le es desconocida, pues a unas las llama malas repetidas veces, y a otras, buenas; pero su conducta es variable según las ocasiones.

A otra, hija de la perra, la hizo irritable e igual que su madre; quiere oírlo todo, saberlo todo. Mirando y dando vueltas por todas partes, grita siempre, aunque no vea a persona humana. Su marido no la puede hacer callar ni con amenazas ni golpeándole, airado, los dientes con una piedra ni hablándole cariñosamente, aunque se encuentre sentada en casa de unos huéspedes; sino que prosigue sin cesar su inútil vocerío.

sus vecinos: «Porque donde hay una mujer, ni siquiera querrían recibir con amistad a un huésped que llega...» (fr. 7.106-107).

El poema de Semónides concluye, en la versión en la que ha llegado hasta nosotros, en un tono más o menos autorreflexivo: todos los hombres critican a las esposas de los demás y alaban a la propia, sin reconocer que el destino de todos es parecido, debido a la cadena de deseo forjada por Zeus, que obliga a los hombres a pelear incluso por las mujeres (fr. 7.112-118). Otra breve imagen de lo que era ese mundo de compadreo, de hombres que se jactan de sus conquistas sexuales y ridiculizan las de los demás, nos lo ofrece Arquíloco. No tenemos por qué creer a pies juntillas —como hacían los antiguos (fr. 295)— que Arquíloco escribió siempre composiciones de contenido autobiográfico para hacer un uso histórico de sus poemas, en los que canta su deseo carnal por las mujeres, insulta a sus antiguas amantes y relata los casos en que logró seducir a alguna (cf. especialmente fr. 196a). Pues estos poemas corresponden a un mundo en el que la decisión de un padre de preservar la castidad de sus hijas y el crédito de su familia tiene que habérselas con la determinación del joven de hacer el mayor número posible de conquistas sin asumir ninguna responsabilidad, como un capítulo más de las rivalidades existentes en el seno de la elite. Se trata de un mundo en el que la visión que el hombre tiene de la mujer se basa en la relación del momento, y en el que lo que se dice es tan importante como lo que se hace (se afirma que las ofensas verbales de Arquíloco indujeron a las hijas de Licambes a suicidarse, *Antología Palatina,* 7.351, cf. 69-71, 352).

Que la visión de la mujer desde el simposio no se correspondía con la

realidad del mundo del año 600 a.C. afortunadamente podemos demostrarlo por otro tipo de poesía de la misma época que también se nos ha conservado. La visión del hombre de Semónides, propia de los cotilleos con sus congéneres, según la cual la única mujer buena era la que se mantenía alejada de otras mujeres y no se dedicaba a contar chismes sobre sus amántes con sus amigas, se complementa con las celebraciones del sentimiento de camaradería femenina que encontramos, como ya hemos visto (véase *supra*, 218), en Alcmán y también en Safo o en el *Himno homérico a Deméter*. Estos poemas revelan una apreciación por parte de los hombres de los valores positivos que poseen los lazos afectivos existentes entre las mujeres, desde el momento en que Alcmán es un poeta y el himno a Deméter, independientemente de quién fuera su autor, sería ejecutado indudablemente ante un público mixto con ocasión de alguna fiesta religiosa; pero es que además los poemas de Safo revelan también la existencia en la ciudad arcaica —y no sólo en Esparta— de un espacio social fuera del círculo familiar en el que las mujeres podían desarrollar un fuerte afecto mutuo.

El «Himno homérico a Deméter»

El *Himno homérico a Deméter* contiene un mito etiológico del culto mistérico de Eleusis. Se narra en él el rapto de Perséfone por Hades, la búsqueda emprendida por su afligida madre, Deméter, y el trato hospitalario que deparan a ésta en la casa real de Eleusis. Cuenta asimismo cómo Deméter intenta conceder la inmortalidad al hijo de esta familia, Demofoonte, y cómo, al ver que se lo prohíben, retiene la fertilidad de la tierra obligando así a Zeus a ordenar a Hades que le devuelva a Perséfone durante una parte del año. En una escena sumamente delicada y emotiva, la diosa manifiesta su alegría por el regreso de su hija y, tal como había prometido, revela a los eleusinos los ritos mistéricos, de suerte que quienes se inicien en ellos gocen de una vida de ultratumba más feliz que los demás mortales. Curiosamente, sin embargo, aunque el *Himno* trata en su totalidad de Eleusis y no es una mera alabanza general de Deméter, no da tanta importancia al escenario de la historia como otras versiones del mito, sobre todo la órfica, en la que, por el contrario, Deméter no instruye al eleusino Triptólemo en el arte de la agricultura para que éste se la enseñe al resto del mundo.

Si bien la conclusión del *Himno a Deméter* es la instauración de los Misterios de Eleusis, en lo que se centra principalmente es en los lazos afectivos que unen a madre e hija y en los que posteriormente establecen las diosas sobre todo con Demofoonte (texto 37). Es el encuentro de los mundos divino y humano lo que acaba dando lugar a la revelación de los Misterios, que no son un mero producto secundario de la celebración divina de la devolución de Perséfone. Es el cuidado que los dioses tienen de los humanos lo que hace a Deméter retirar la fertilidad de la tierra, y es el cuidado que los dioses tienen de los humanos lo que lleva a Zeus a reaccionar como lo hace. Pero los

TEXTO 37. *«Himno Homérico a Deméter», 224-235. Deméter se convierte en nodriza de Demofoonte.*

A ella a su vez le contestó Deméter la bien coronada:

—Mis mayores saludos también para ti, mujer, y que los dioses te concedan sus bienes. De tu hijo me ocuparé de buen grado, como me encargas. Lo criaré y no le harán daño, por negligencia de su nodriza, espero, el maleficio ni la hierba venenosa. Pues conozco un antídoto mucho más poderoso que el cortador de hierba y conozco un excelente amuleto contra el muy penoso maleficio.

Dicho esto, lo tomó en su regazo fragante de incienso y en sus manos inmortales. Y se alegró en su fuero interno su madre.

Así criaba la diosa en el palacio al espléndido hijo del prudente Céleo, a Demofoonte, al que engendrara Metanira, la de hermosa cintura. Él crecía igual a un dios, sin tomar alimento, sin mamar...

ámbitos de la vida en los que se manifiesta esa solicitud son ámbitos de experiencia fundamentalmente femenina.

El *Himno a Deméter* se inspira muchísimo en la poesía épica, pero lo hace para subrayar que la vida de las mujeres, incluso su vida cotidiana, comporta una importante experiencia épica. La peregrinación de Deméter en busca de su hija y el mito de su identidad fingida —dice a los eleusinos que es una cretense que ha sido raptada por unos piratas— recuerdan a Ulises, mientras que su cólera y su retirada recuerdan a Aquiles. Pero la experiencia de la pérdida de su hija que tiene Deméter no es una pérdida extraordinaria, como cuando Aquiles pierde a Briseida, sino que es la pérdida que sufre cualquier madre cuando se casa su hija. El *Himno* no sólo celebra la fertilidad imprescindible de la mujer: pone de relieve el dolor y la nostalgia que toda generación de mujeres debe experimentar al dar paso a la fertilidad de la generación siguiente. En todo el poema hay un fondo de simpatía humana por el dolor que para la mujer comporta su «papel» estructural, actitud que contrasta curiosamente con la perspectiva estrecha y poco comprensiva propia de Hesíodo y Semónides. Se trata, sin embargo, de un himno escrito no para ser cantado en una reunión privada de mujeres, sino ante el público mixto de los asistentes a una fiesta religiosa, y que luego pasaría a formar parte de la tradición y sería repetido para explicar un acontecimiento fundamental del calendario religioso, la fiesta de los Misterios de Eleusis, en los que, excepcionalmente, tenían derecho a participar hombres y mujeres, atenienses y no atenienses, libres y esclavos.

Entre los muchos pasajes conmovedores del poema, uno de los más memorables es aquel en que Perséfone cuenta cómo fue raptada por Hades cuando estaba en el campo con un grupo de veintitantas doncellas mortales

y divinas, cuyos nombres llenan seis hexámetros enteros, cogiendo flores en el «añorado prado» (416-433). El hecho de nombrar a las muchachas y la sensualidad que rezuma todo el pasaje recuerdan la alabanza de los coros de doncellas que veíamos en el *Partenio* de Alcmán. También en este autor, el sensual deleite que provocan las jóvenes se combina con el *páthos* de la inminente pérdida que se producirá cuando las muchachas abandonen el coro para casarse. Aunque el *Himno a Deméter* no presupone el peculiar ambiente social en el que se basa la poesía de Alcmán, ese *páthos* resalta todavía más si pensamos en un contexto social en el que la vida de la mujer estaba marcada por los intensos lazos existentes entre madre e hija y entre las doncellas de la misma edad.

Safo y su ambiente

Tal es, al parecer, el contexto con el que debemos contar al enfrentarnos a la poesía de Safo. Tanto en la Antigüedad como en épocas posteriores, el estudio de la poesía de Safo se ha visto dominado por el afán de convertir su obra en una ventana abierta a su propia vida. Pero la importancia histórica de sus poemas no reside en la medida (imposible de determinar) en que las experiencias descritas en ellos pueda ser autobiográfica, sino en la experiencia de la que los propios poemas exigirían que el público estuviera perfectamente al tanto y en el tipo de público que presuponen. Los poemas de Alceo y Arquíloco requieren la existencia de un público experto e interesado en la lucha, el banquete y las conquistas sexuales. Los de Safo exigen la existencia de un público interesado por las relaciones humanas, la incertidumbre de los cortejos y las pasiones, y capaz de apreciar la sensualidad del mundo natural.

¿Pero hasta qué punto está lejos Safo de sus colegas de sexo masculino? Cuando Arquíloco afirma que no le interesan lo más mínimo las riquezas de Giges, las hazañas heroicas, o el dominio despótico sobre los demás (cf. fr. 19), o cuando este mismo poeta o Alceo se jactan de que no les importa haber arrojado el escudo (Arquíloco, fr. 5; Alceo, fr. 184), están desafiando unos valores asumidos por todos; no muy distinto es el reto que supone la actitud de Safo cuando dice (fr. 16) que no comparte la opinión según la cual lo más hermoso del mundo es el despliegue del poderío militar, y que para ella lo más hermoso que hay sobre la tierra es «aquello que uno ama». En todos estos casos el poeta da a entender que los valores del individuo pueden no ser los mismos que los de la colectividad. Al recurrir a Helena para ejemplificar el poder del amor, Safo expresa de manera positiva el argumento que Semónides (fr. 7) acepta a regañadientes cuando admite que el deseo de los hombres hacia las mujeres les impide ver sus defectos y los lleva incluso a mostrarse dispuestos a ir a la guerra por ellas. Cabría pensar que estos poetas de finales del siglo VII a.C. recogen y exploran en el ámbito personal los conflictos existentes entre el individuo y el grupo que la propia *Ilíada* explora en el terreno de la poesía épica.

FIGURA 54. Ánfora ática de figuras negras de mediados del siglo VI decorada por el Pintor de Amasis, con una escena de culto dionisíaco.

TEXTO 38. *Safo, fr. 96 (Page). Versos de Safo conservados únicamente en un fragmento papiráceo.*

...Te pareces a una de las célebres diosas y disfrutaba sobre todo con tu canto. Pero ahora resplandece entre las mujeres de Lidia como cuando se pone el sol brilla la luna de dedos rosados, destacando sobre todas las estrellas: su luz se extiende sobre la mar salina e igual sobre los campos de flores numerosas; se ha vertido el rocío bello, han brotado las rosas y el bello perifollo y el florido meliloto. Ella en tanto moviéndose de un lado a otro, acordándose de su amada Atis con deseo, en su espíritu inquieto... siente el peso...

Pero si uno de los trucos más habituales de todos estos poetas es afirmar que prefieren los valores personales en un ambiente social del que cabría esperar que deseara afirmar los valores colectivos, resulta difícil imaginar que esa sociedad se mostrara igualmente receptiva ante la petulancia —en último término bastante cruel— de Arquíloco cuando se jacta de seducir y abandonar sucesivamente a varias muchachas (fr. 196a), o ante la melancólica evocación de Safo del dolor que produce perder a una amiga por la que sentía un cariño apasionado (fr. 94). Aunque la poesía de Alcmán y el *Himno homérico a Deméter* presuponen que los hombres podían ser también sensibles a la fuerza y la importancia de los lazos afectivos de las mujeres, da la impresión de que ni la existencia misma de una poetisa ni el contenido de su poesía quedarían plenamente justificados si el público al que iba destinada la poesía lírica estuviera constituido principalmente por hombres.

El hecho de que Alcmán fuera espartano, de que el *Himno homérico a Deméter* fuera ateniense, y de que Safo fuera de Lesbos, indica que la posibilidad de que las mujeres y sus problemas adquirieran tal preponderancia no estaba limitada a una sola comunidad o a un pequeño grupo de comunidades, sino que era más o menos habitual en todo el mundo griego de finales del siglo VII a.C. Podríamos interpretar la alusión de Semónides a las reuniones y las charlas de las mujeres sobre temas sexuales como una confirmación de que las reuniones celebradas para compartir las experiencias personales eran tan posibles y tan importantes para las mujeres de su comunidad como para los hombres a los cuales iba dirigida su poesía. Las festividades religiosas habrían proporcionado un marco excelente para la celebración de ese tipo de reuniones en todos los rincones del mundo griego. La fiesta de las Tesmoforias, dedicada a Deméter y restringida habitualmente a las mujeres, es la única festividad que se celebraba en casi todos los rincones del mundo griego. Son también las mujeres las que habitualmente aparecen representadas como devotas de Dioniso desde el momento mismo en el que las escenas de culto báquico hacen su aparición en la cerámica, a comienzos

del siglo VI a.C. (figura 54). La poesía de los hombres, creada para ser cantada en los simposios de los varones, tiene a menudo un tufillo a camaradería partidista; en muchas de las poesías de Safo aflora el culto de los dioses, de Ártemis, de Hera, de Zeus y, sobre todo, de Afrodita (texto 38). La sociedad femenina apenas aparece en la narrativa de contenido político, pero en el delicado proceso de formación de unas comunidades que dejaban espacio al individuo es muy probable que desempeñara un papel importante el análisis personal de los valores que pudieran hacer cada mujer y cada hombre en particular.

NUEVAS CIUDADES

Los fragmentos de poesía conservados nos permiten hasta cierto punto evocar la mentalidad de los griegos de finales del siglo VII a.C., pero para hacernos una idea de cuál era su marco físico tenemos que recurrir a los testimonios arqueológicos. Tres breves bocetos, correspondientes a sendos asentamientos establecidos fuera del corazón del mundo griego, nos permitirán formarnos una imagen a grandes rasgos de la uniformidad y a la vez de la variedad de los tipos de hábitat que configuraron la vida de los griegos.

Tasos

La poesía de Arquíloco (véase *supra*, p. 236) nos ofrece una vaga impresión de la escabrosa naturaleza de Tasos que se encontró el poeta al llegar a esta isla procedente de su Paros natal, y de las luchas con sus primitivos habitantes en las que se vieron envueltos él y sus compañeros cuando intentaron afianzar sus pretensiones sobre la isla y la costa vecina. Lo que, sin embargo, no nos da es una idea de lo que era la colonia de Tasos propiamente dicha y de sus ventajas.

Durante el siglo VIII a.C. el centro de la ocupación humana de Tasos se hallaba, al parecer, en un poblado situado en lo alto de una loma en la parte meridional de la isla, en el paraje llamado Kastri, pero dicho poblado fue abandonado a finales del siglo VIII o comienzos del VII, más o menos por la misma época en la que aparecen los primeros testimonios de un asentamiento en la costa de la punta nororiental de la isla. Este paraje (figuras 55 y 56), que se convertiría en el principal poblado griego de Tasos, posee una serie de ventajas naturales tremendas, particularmente para quienes conceden importancia a las comunicaciones por mar. Se encuentra situado enfrente de la costa del continente, que lo protege por el norte, y su puerto natural, aunque no muy profundo, está a su vez protegido por el este por un promontorio abrupto, pero en absoluto peligroso. Inmediatamente al sur del puerto se halla una pequeña extensión de llanura costera que enseguida sube hasta los 150 m formando una acrópolis bien defendida, mientras que por el oeste la

FIGURA 55. Vista de la acrópolis de Tasos desde el ágora.

planicie se extiende por una zona bastante amplia de buenos terrenos de aluvión. Existían además importantes recursos mineros —incluso oro— en otros puntos de la isla y en el continente frontero, y hasta en la misma acrópolis.

Se ha discutido mucho si los griegos fueron los primeros en establecerse en este poblado, o si por el contrario sus primeros habitantes fueron naturales de la isla que posteriormente se vieron desplazados por los griegos. Los materiales más antiguos provienen de una casa de forma absidal y corresponden a abundantes restos de cerámica. La estructura de la casa no prueba de manera fehaciente si sus habitantes eran griegos o tracios, pero entre los restos de cerámica no hay ningún elemento griego, y en particular ningún elemento cicládico; se trata más bien de cerámica local, tracomacedonia, y eolicolemnia (descubierta también en Kastri). Todo ello apuntaría claramente hacia un asentamiento nativo, si no fuera porque se ha encontrado asimismo una pequeña cantidad de la misma cerámica eolicolemnia en un depósito del santuario —indudablemente helénico— de Ártemis, junto con otros restos de cerámica y exvotos griegos, en particular dos leones orientales de marfil, que normalmente deberían datarse a comienzos del siglo VII a.C. Esta circunstancia ha llevado a pensar que estaríamos ante un primer grupo de colonos griegos que utilizaban cerámica local. Sin embargo, la marcada transformación que se percibe en los materiales descubiertos hacia mediados del siglo VII a.C., momento a partir del cual sólo se utiliza cerámica griega, junto

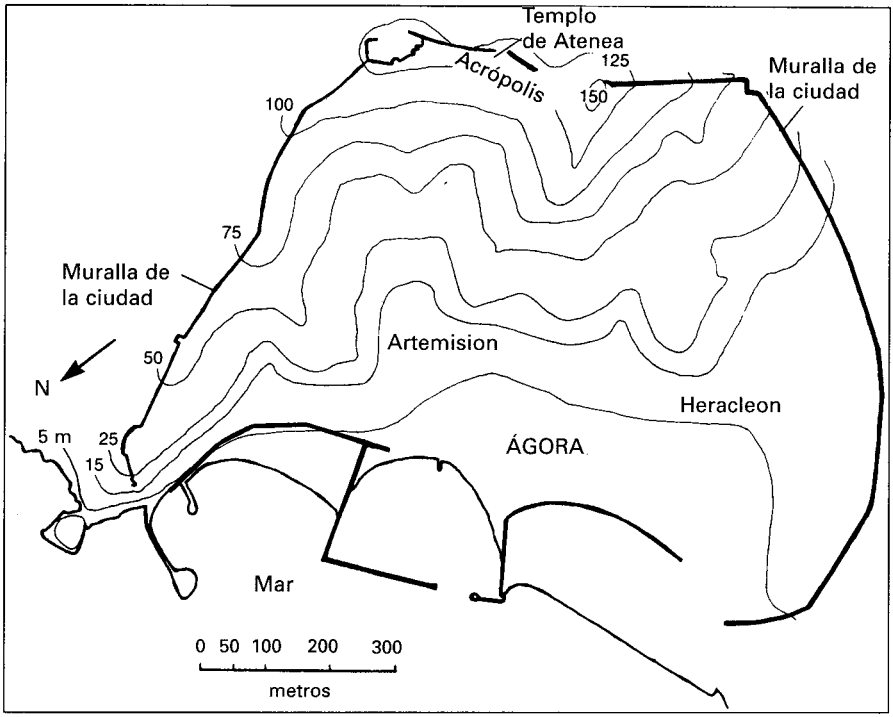


FIGURA 56. Plano de la ciudad de Tasos.

con los testimonios de los poemas de Arquíloco —cuya datación es también segura—, hace pensar que lo más probable es que los colonos griegos no llegaron hasta mediados de siglo, desplazando a un pequeño, pero floreciente asentamiento nativo.

El primer poblado griego se concentró en la ladera de la colina de la acrópolis, por encima de la cota de los 5 m. Allí se establecieron enseguida un santuario de Ártemis, conocido por varias ofrendas de cerámica de buena calidad (figura 57), y otro de Hércules, cuyo edificio templario más antiguo dataría, al parecer, de 620 a.C. aproximadamente, mientras que las casas fueron levantadas en el terreno virgen situado al oeste de la primera zona habitada. Los restos del santuario de Ártemis indican que la actividad metalúrgica probablemente comenzara hacia 600 a.C. En la acrópolis se han descubierto algunas estatuillas dedálicas procedentes del santuario de Atenea, y los relieves escultóricos, en los que aparecen un león y una pantera y que señalaban la entrada del santuario propiamente dicho, quizá daten también del siglo VII. En el extremo suroriental de la isla, en Aliki, fue levantado un importante santuario (figura 58), y la ocupación griega de Neápolis (la moderna Kavala) y Esime, en la costa frontera, probablemente daten también del siglo VII.

FIGURA 57. Plato del siglo VII con decoración polícroma procedente del Artemision de Tasos. El plato fue fabricado en las Cícladas y muestra al joven héroe Belerofonte a lomos del caballo alado Pegaso apuntando con su lanza a la Quimera.

Hacia finales de siglo hay indicios de que se introdujo en el poblado cierto grado de planificación colectiva. Mientras que hasta entonces da la impresión de que la orientación de los edificios y las calles era bastante anárquica, ahora se trazan calles perfectamente paralelas en la zona del Heracleon, y casi paralelas en la del Artemision. Parece que las casas de época anterior fueron reconstruidas y ampliadas, y es posible distinguir varios tipos distintos de edificios, algunos contiguos: así, las casas urbanas tienen patios redondos, mientras que las de tipo más «rural» tienen corrales adyacentes. Se erigió un monumento a Glauco (ML, 3; texto 39), casi con toda certeza el mismo al que alude Arquíloco en relación con la colonización de Tasos (fr. 96, 105 —véase *supra*, texto 30—, 117 y 131), que probablemente marcaba un importante cruce de caminos a la entrada del espacio público del ágora, situada en la llanura que queda al noroeste del Artemision. Probablemente poco después de 600 a.C. fueron construidos un segundo edificio de

FIGURA 58. Los dos templos dóricos arcaicos del santuario de Aliki, en Tasos.

mampostería en forma poligonal en el Heracleon y un pequeño templo de Atenea en la acrópolis, y aproximadamente hacia esa misma época se amplió el santuario de Ártemis y fue dedicada a Apolo una gran estatua de mármol —de unos 3,5 m de altura— representando a un *koūros* con un cordero sobre los hombros.

La imagen general que nos ofrece la Tasos de *c.* 600 a.C. es la de una comunidad próspera que adjudica uno de los papeles más importantes de la vida pública a los santuarios de los dioses, tanto dentro de la colonia como fuera de ella, y que empieza a reglamentar sus actividades y a hacer más explícitas las disposiciones tendentes a delimitar la vida política. Sin embargo, la regularidad se halla curiosamente ausente del asentamiento primitivo y no hay indicio alguno de un reparto equitativo de las fincas rurales o urbanas. El establecimiento del santuario de Aliki sugiere que las zonas rurales, ricas en

TEXTO 39. *ML, 3. Lápida funeraria de finales del siglo* VII *procedente del ágora de Tasos.*

Soy el monumento de Glauco, hijo de Leptines. Los hijos de Brentes me erigieron.

metales y en mármol, así como por sus recursos agrícolas, tuvieron importancia desde el principio, pero no cabe duda de que Tasos miraba también mucho hacia el mar y a lo que había detrás del mar.

Metaponto

Si Tasos probablemente ofrece un testimonio de la historia más o menos clara de cómo los colonos griegos suplantaron a los nativos y erigieron una ciudad a todas luces griega desde el punto de vista cultural, la historia de Metaponto, en Italia, parece desde luego bastante más complicada. La tradición antigua, tal como nos ha sido transmitida por Estrabón (6.1.4), decía que Metaponto había sido fundada por los habitantes de Pilos, en Mesenia, al mando de Néstor, rey de esta ciudad según la *Ilíada*, y que fue destruida por los samnitas y fundada de nuevo por los aqueos que se habían establecido en Síbaris. Aunque en la zona existen restos griegos de la Edad del Bronce, la historia de la presencia permanente de los helenos en la comarca comienza a finales del siglo VIII a.C.

Cada vez está más claro que para entender lo sucedido en Metaponto es preciso entender el modelo de asentamiento implantado en toda la zona. De hecho los primeros testimonios de la presencia griega proceden no de Metaponto, sino de un poblado situado a unos ocho kilómetros tierra adentro, en la orilla opuesta del río Basento (figura 59). En el lugar llamado Incoronata, situado en las laderas y después también en la cima de una meseta fortificada naturalmente, existen rastros de un asentamiento del siglo IX a.C. Se conserva un ejemplar de cerámica griega del período geométrico medio (primera mitad del siglo VIII), pero sólo aparecen cantidades importantes de cerámica griega a partir de 700 a.C., y sólo en el poblado situado en la cima de la meseta. Entre los restos cerámicos contamos con gran cantidad de ánforas áticas y corintias destinadas al almacenamiento de productos, así como con cerámica fina protocorintia, vasos griegos de estilo «colonial», y otros geométricos y subgeométricos de producción local. Hacia el año 700 a.C. se construyó una calzada que cruzaba el poblado situado en la ladera de la meseta, y parece que las cabañas circulares fueron abandonadas. En la cima de la colina hay algunos edificios de estructura más bien rectilínea de comienzos del siglo VII a.C.; siguen presentando los suelos hundidos típicos de la zona y la cerámica mixta de origen indígena y griego, y los veintisiete enterramientos del siglo VII de estilo «nativo» encontrados en la necrópolis vecina, en los que los cadáveres muestran una posición doblada característica, sugieren que el traslado del poblado no supuso un cambio de población, sino más bien una asimilación de ciertos rasgos de la cultura material griega por parte de los indígenas. Da la impresión de que en un momento indeterminado del tercer cuarto del siglo VII a.C. se interrumpió por completo la ocupación de este lugar, excepto por lo que respecta a la actividad cultual de un pequeño santuario que podría datar del siglo VI a.C.

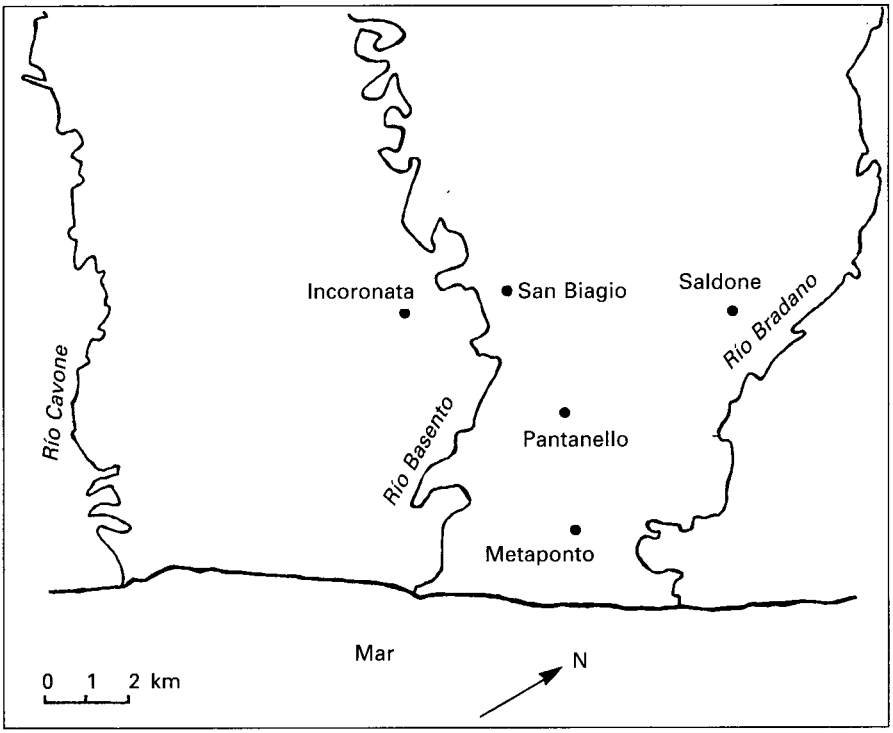


FIGURA 59. La comarca de Metaponto.

Los primeros indicios de la ocupación de Metaponto datan de comienzos del siglo VII a.C. y se presentan en forma de construcciones similares a las de Incoronata, acompañadas de una mezcla también parecida de cerámica griega e indígena. Este poblado siguió habitado durante todo el siglo VII, pero hacia 600 a.C. aparecen signos difusos de destrucción por fuego, seguidos inmediatamente por la erección de nuevos edificios. Entre ellos destacan una construcción identificable a todas luces con un santuario («Sacellum C») y, lo que es más curioso, una gran estructura de madera que quizá tuviera la misma finalidad que el edificio de estructura teatral en piedra —el *ekklesiastérion*— que lo sustituyó hacia 550 a.C. y que daba cabida a unos 8.000 asientos. Desde el punto de vista arqueológico resulta imposible decir si los signos de incendio perceptibles en diferentes puntos del poblado corresponden a una misma época o a varias distintas, pero existen indicios de continuidad entre el antiguo asentamiento y la nueva ciudad, tanto por lo que se refiere a la división funcional del espacio como a los lazos culturales. Los exvotos de la zona del Sacellum C datan de finales del siglo VII a.C., y puede que el propio Sacellum tuviera un antecesor de madera. La cerámica de Incoronata nos permite detectar vínculos con Síbaris. También en las zonas rurales circun-

dantes existen testimonios de actividades cultuales que comenzarían poco antes de 600 a.C. en el santuario de Ártemis y Zeus de San Biagio y quizá también en el de Saldone.

Así pues, no podemos detectar un único episodio «colonizador» en la historia de la ocupación de esta zona. Parece que griegos e indígenas compartían productos, ideas y, en último término, también los poblados. Cuando a comienzos del siglo VI a.C. se levantaron estructuras manifiestamente griegas, como el gran centro de reuniones de madera, podemos tener la seguridad de que se produjo una reorganización consciente de la comunidad, pero no tenemos motivo alguno para creer que dicha reorganización excluyera a los indígenas. A las que sin duda afectó tanto como a la ciudad fue a las zonas rurales: desde la primera mitad del siglo VI tenemos atestiguados un número considerable de nuevos santuarios rurales. Pero ni en el campo ni en la ciudad podemos tener ninguna seguridad de si la población indígena fue desplazada o no: tenemos noticia de la existencia de varios yacimientos con cerámica indígena en la comarca, y unos cuantos presentan cerámica indígena y griega a la vez, aunque por desgracia la indígena no puede datarse con la precisión suficiente para poder afirmar si una y otra se utilizaron al mismo tiempo o si la griega acabó sucediendo a la indígena. Un problema similar es el que se plantea en el poblado rural de Pantanello: vemos en él enterramientos «indígenas», en los que los cadáveres aparecen con las rodillas dobladas, que podrían ser anteriores o contemporáneos de los sarcófagos griegos descubiertos en la misma necrópolis, y lo mismo pueden indicar la continuación del poblado nativo al lado del asentamiento griego, como la sustitución del poblado nativo por el griego, o el sometimiento de la población nativa a los nuevos colonos griegos. Por lo que a los poblados se refiere, la revolución experimentada por las zonas rurales se produce en la segunda mitad del siglo VI a.C., cuando el número de villas conocidas en la parte de la comarca que ha sido objeto de un estudio arqueológico intensivo se incrementa de cinco a sesenta y seis. Quizá ese incremento sea fruto de la extensión de la organización ciudadana a las zonas rurales: desde luego es evidente que hacia 500 a.C. el territorio de Metaponto había sido objeto de una división regular de las tierras en líneas paralelas. El testimonio del polen y las semillas indica que el aumento de las explotaciones agrícolas de carácter intensivo vino asociado a la introducción y difusión del cultivo del olivo.

Los testimonios de Metaponto indican claramente que los colonos griegos fueron llegando poco a poco desde finales del siglo VIII a.C., uniéndose a la población nativa y fomentando una cultura material que cada vez iría haciéndose más helénica en sus formas. Aunque no está claro si llegó o no una nueva oleada de colonos griegos hacia 600 a.C., lo cierto es que aquí, como de forma menos llamativa ocurrió en Tasos más o menos por esta misma época, se produjo un dominio de la comunidad cívica y de sus bienes y servicios por parte de los griegos, circunstancia que indica una afirmación muy concreta de la identidad del asentamiento. Esa afirmación urbana vino, al parecer, acompañada de la incorporación cada vez con mayor intensidad de las

zonas rurales a la vida de la comunidad a través de la fundación o la ampliación de distintos santuarios más o menos distantes de la ciudad. Pero sólo unos años después, cuando la participación ciudadana en la vida política exigió la monumentalización del espacio en el que se reunían los ciudadanos a través del *ekklesiastérion* de piedra, da la impresión de que la ciudad intervino activamente en la capacidad productiva del territorio circundante, con una reorganización que parece reproducir la igualdad de los ciudadanos en el aspecto natural del paisaje, y que probablemente afectó a los sistemas de posesión y propiedad de la tierra y a los tipos de edificación de las casas.

Mégara Hiblea

La colonia griega de Mégara Hiblea fue fundada en el siglo VIII a.C., al parecer en un lugar que hasta entonces había permanecido deshabitado; representa un ejemplo de ciudad con una larga historia de desarrollo colonial ininterrumpido hasta el año 600 a.C. La historia de la colonia de Mégara Hiblea carece en realidad de incidentes notables. Parece que los colonos colaboraron desde el principio no sólo para dejar un espacio en el centro del asentamiento destinado a las actividades colectivas, sino también para la construcción de casas particulares de dimensiones considerables y la creación de parcelas de tierra más o menos iguales en estructura reticular (figura 60). En marcado contraste con los usos habituales en las ciudades de la Grecia continental como Atenas, los habitantes de Mégara Hiblea se caracterizaron desde el principio por enterrar a sus muertos, ya fuera por cremación o por inhumación, en lugares situados a una distancia considerable de la zona habitada. Los testimonios de la primitiva planificación de Mégara Hiblea han atraído mucho la atención de los estudiosos. De hecho tenemos testimonios de la existencia no de un solo núcleo reticular, sino probablemente de hasta cinco sectores distintos originarios del siglo VIII en diferentes extremos del poblado, circunstancia que demostraría que los primeros colonos se distribuyeron por grupos y que se produjo un grado bastante grande de colaboración dentro de cada uno de ellos, aunque no parece que fuera tan grande entre unos grupos y otros. Las casas del siglo VIII destacan curiosamente por sus pequeñas dimensiones —suelen ser construcciones de una sola habitación de unos 4 o 5 m por cada lado, siendo reconstruidas o ampliadas y elaboradas de manera diversa a lo largo del siglo VII a.C., y, según parece, hacia mediados de este siglo las fincas fueron provistas de cercas. Esta demarcación de la propiedad privada coincide más o menos con el notable incremento del número de casas y la aparición de los primeros edificios de carácter indudablemente público en la zona del ágora: en los extremos este y norte se levantaron pórticos —*stóai*—, los primeros que se conocen destinados no a funciones religiosas, sino públicas; en el sur surgieron varios templos, y dos casas particulares situadas al sur del ágora pasaron a convertirse en un solo edificio público. Una construcción situada en una calle enfrente del ágora ha

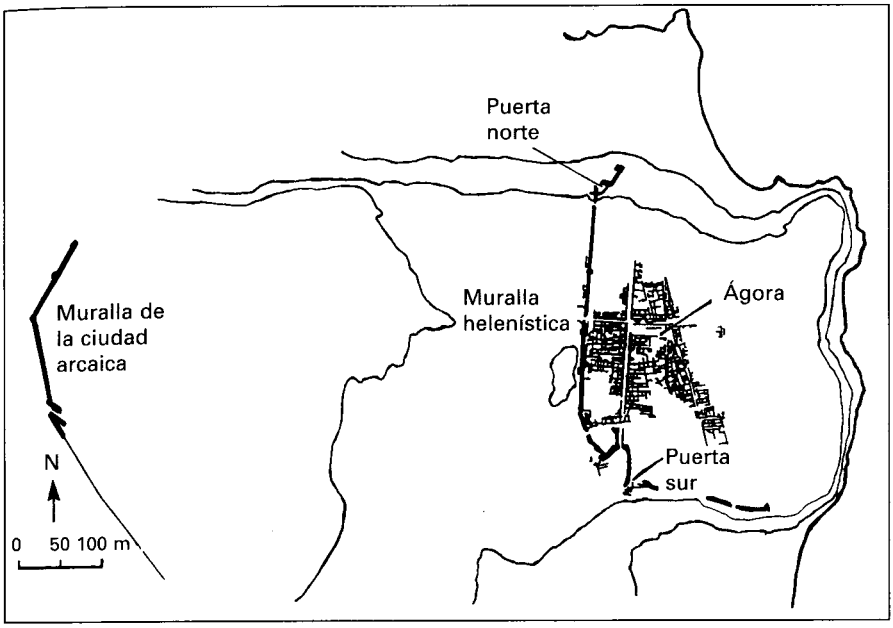


FIGURA 60. Plano de Mégara Hiblea.

sido identificada con un *heróon*, en el que probablemente se rendía culto al fundador de la colonia; este edificio también parece datar del último tercio del siglo VII a.C., y de nuevo revelaría el reforzamiento de la identidad y de la autoconciencia colectiva que caracterizó a este período.

Ese proceso de creación de la identidad colectiva de Mégara Hiblea podemos apreciarlo no sólo en el sistema de edificaciones, característico por las técnicas de construcción empleadas en las casas particulares y por la forma y la función precisas que adoptan los nuevos edificios públicos, sino también en el desarrollo de un estilo de cerámica particular. Al igual que en Tasos y en la comarca de Metaponto, el siglo VII a.C. se caracteriza también en Mégara Hiblea por la producción de un tipo de vasos que, pese a inspirarse en otras tradiciones cerámicas, es esencialmente independiente. Por lo que a Mégara se refiere, donde durante el siglo VIII había venido fabricándose una serie de imitaciones locales de copas corintias, la cerámica del siglo VII se caracteriza por los grandes vasos pintados, sobre todo de formas cerradas, con decoración polícroma y algunas escenas mitológicas (figura 61). Ni en su forma ni en su decoración muestran afinidad alguna con la tradición corintia; algunas formas se hallan más próximas a los productos cicládicos del siglo VII, y en cuanto a la decoración las analogías más claras habría que encontrarlas en los primeros productos cretenses. Muestran una clara capacidad de observación del mundo de la naturaleza (cf., por ejemplo, el magnífico jabalí enfurecido

FIGURA 61. Ejemplo de la cerámica policromada fabricada en Mégara Hiblea. Este vaso es curioso por el típico friso de animales y las criaturas fantásticas (centauros y hombres con cabeza de animal) que aparecen en los paneles centrales.

representado en una *oinóchoe*) y una representación de la figura humana más singular que la que encontramos en la pintura corintia (como podemos ver en un fragmento en el que aparece un grupo de hombres tirando de un cable, que probablemente formaba parte de una escena con el Caballo de Troya). Los numerosos contactos y seguramente también el origen mixto de los primeros colonos de Mégara Hiblea, que pone de manifiesto la presencia de cerámica corintia, ática, euboica, argiva y rodia ya en el siglo VIII a.C., fueron explotados sin duda alguna para producir un arte seguro de sí mismo, ecléctico, sí, pero que no debía nada a nadie en particular. Esta circunstancia contrasta con el predominio de la cerámica corintia que podemos apreciar en la Mégara continental.

En estos tres lugares se produjo durante los últimos años del siglo VII una transformación física de los asentamientos urbanos, que poco a poco fue convirtiendo aquellas comunidades cuyo objetivo primordial había sido la supervivencia en comunidades provistas de una identidad cívica propia, dispuestas a invertir en bienes y servicios colectivos, haciendo visible su rostro cívico por medio de construcciones monumentales, y organizando su identidad política en términos visibles. Si las casas sencillas y dispersas de la Mégara Hiblea del siglo VIII dejaban libre un espacio indiferenciado en el que podían llevarse a cabo distintos tipos de acuerdos familiares, la elaboración

de las estructuras domésticas y el cercado de los espacios circundantes a mediados del siglo VII a.C. nos hablan de una diferenciación funcional y de la proclamación de una serie de afirmaciones simbólicas propias de una sociedad en la que el estatus individual había reemplazado a la mera supervivencia o a la mera ganancia material en el papel de principal fuerza motriz. Si, como era inevitable, los primeros colonos se veían a sí mismos en relación con el mundo que acababan de abandonar, parece que los habitantes de todas estas ciudades se consideraban a sí mismos durante el siglo VII especialmente relacionados con la comunidad en la que vivían.

La planificación y diferenciación de los espacios públicos, el carácter cada vez más monumental de los santuarios de los dioses, y la claridad con la que los objetos materiales marcan el status personal o familiar del individuo que vemos en estas tres ciudades, son rasgos que podemos encontrar también en muchos otros rincones del mundo griego a partir de la primera generación después del año 600 a.C. Incluso en las colonias del mar Negro, en lugares como Berezan o Histria, podemos observar un desarrollo parecido. Más o menos hacia el año 600 a.C., independientemente de donde vivieran, los griegos habían dejado de pertenecer a un mundo cuyas prioridades eran las de Hesíodo, centradas exclusivamente en la subsistencia y la moralidad de las relaciones individuales. Pertenecían más bien a un mundo cuyas prioridades eran las de Solón, Safo o el *Himno homérico a Deméter*, centradas en la articulación de la comunidad a través de una autoridad civil y de las asambleas religiosas, un mundo en el que la familia ya no era el único, ni siquiera el principal objeto de atención del individuo, y en el que las tensiones entre los lazos familiares y los vínculos mantenidos con un grupo más amplio, o el papel desempeñado dentro de ese grupo, absorbían las energías emocionales de la persona y planteaban una serie de problemas civiles. Es el poder creativo de esas tensiones el que vemos manifestarse en la transformación física del santuario y de la ciudad que se produce hacia el año 600 a.C., y el que creó el mundo de la ciudad del siglo VI a.C.

8. INTERRELACIÓN DE LAS CIUDADES: EL SIGLO VI (600-520 a.C.)

En el capítulo 4 subrayábamos cómo los testimonios arqueológicos indican que durante el siglo VIII a.C. se intensificó entre la población de Grecia la sensación de pertenecer a una comunidad especial, y que este proceso vino acompañado de una conciencia cada vez mayor por parte de los individuos de que podían utilizar los éxitos alcanzados fuera de su comunidad para mejorar su estatus dentro de ella. En el capítulo 6 poníamos de relieve el desarrollo de las estructuras de relación social dentro de la comunidad, el carácter cada vez más político de los fines a los que se supeditaban los vínculos existentes con individuos y sociedades ajenas a la propia, y la rivalidad cultural entre las diversas comunidades. La tensión entre el particularismo de cada ciudad, la sensación por parte del individuo de pertenecer a una comunidad y no a otra, y el panhelenismo, esto es, la conciencia de formar parte de un mundo griego en sentido lato, constituyen una serie de rasgos que caracterizan a toda la historia de la Grecia arcaica; las ciudades griegas rivalizan unas con otras en unos ámbitos y al mismo tiempo colaboran en otros, ansiosas por afirmar las diferencias, aunque siempre en el marco de una distinción general entre lo que ellas son y lo que es el universo no griego. Durante el siglo VI a.C. algunas modalidades del particularismo de las ciudades alcanzan cotas muy altas, mientras que, primero culturalmente y después como respuesta a las amenazas políticas cada vez más vivas provenientes del mundo no helénico a través de una colaboración política real, las ciudades griegas van aliándose poco a poco unas con otras para llevar a cabo acciones comunes a medida que los problemas políticos dejan de ser meramente locales y empiezan a verse como inquietudes más generales. En el presente capítulo estudiaremos el alto nivel alcanzado por los particularismos de las distintas ciudades y los inicios de una nueva cooperación política.

Rivalidades en el orbe panhelénico

El circuito de las fiestas religiosas

Desde mucho antes del siglo VIII a.C., los griegos acudían a Olimpia desde muchas otras ciudades a rivalizar unos con otros y a hacer ostentación de sus hazañas y riquezas. Dejaban tras de sí valiosas ofrendas y se llevaban una gloria intangible que, en cualquier caso, podía ser utilizada para alcanzar el poder político en la propia patria (véase *supra*, p. 125). No cabe duda de que el círculo de los que participaban en esta competición fue aumentando paulatinamente, lo mismo que, según la tradición, iba aumentando también el número de los certámenes. A comienzos del siglo VI a.C. el modelo de los Juegos Olímpicos fue copiado por los de Nemea (tradicionalmente instaurados en *c.* 573 a.C.), Delfos (tradicionalmente establecidos en *c.* 582 a.C.), e Istmia (que tradicionalmente datarían de *c.* 582 a.C.), formándose así un circuito en el que las fiestas celebradas en cada uno de estos santuarios tenían lugar según una secuencia fija de cuatro años. Delfos, Istmia y Nemea afirmaron de ese modo su pretensión de convertirse en centro de atención para todas las ciudades griegas y en fuente de gloria para todos los competidores helenos, y, al parecer, reforzaron esa pretensión haciendo propaganda de los vínculos que mantenían con las hazañas de Hércules. La tradición decía que éste había fundado los Juegos Olímpicos, y sus trabajos ofrecían un modelo de lo que luego sería la competición atlética, llegando incluso más adelante a decorar las metopas del templo de Zeus construido en el siglo V; aunque ya la *Teogonía* cantaba el combate de Hércules con el león de Nemea, las primeras escenas de Hércules luchando con Apolo por el trípode de Delfos empiezan a aparecer a comienzos del siglo VI (véase *infra*, p. 306).

Esa multiplicación de los lugares y las ocasiones en las que el individuo podía ganar gloria en un terreno que suscitaba la atención de todos los griegos, debemos entenderla no sólo como un medio de promoción de Nemea, Istmia y Delfos, sino como respuesta a un aumento de la demanda. La rivalidad cada vez mayor por la obtención de poder e influencia dentro del estado que, como veíamos anteriormente, se ocultaba tras la formalización de las instituciones y el desarrollo de las tiranías durante el siglo VII, indica que cada vez se consideraban más necesarias las ocasiones en las que el individuo podía ganar algún tipo de capital simbólico. Cilón, vencedor en los Juegos Olímpicos, fracasó en su intentona de golpe de estado en Atenas (véase *supra*, p. 255), pero la suya era una carrera que otros deseaban emular, aunque fuera de manera menos llamativa.

La demanda de ese capital simbólico podía ser satisfecha tanto fuera como dentro de la propia ciudad. En el capítulo anterior veíamos que Solón prestó su atención, entre otras cosas, al calendario de fiestas de Atenas. A los veinte años de la instauración de los tres nuevos certámenes panhelénicos, los atenienses renovaron la fiesta de las Panateneas convirtiéndolas en una

FIGURA 62. Ánfora panatenaica perteneciente al denominado grupo de Burgon, que probablemente date de *c.* 560 a.C. y por lo tanto de una de las primeras celebraciones de las Panateneas.

celebración cívica a gran escala (figura 62; Marcelino, *Vida de Tucídides,* 3; Fornara, 26). Ahora se rendía homenaje a la diosa de la ciudad con una serie de certámenes que ya no tenían una mera resonancia local, sino que llamaban la atención de todos los griegos, en especial las competiciones musicales y rapsódicas que produjeron el que quizá debamos considerar el primer texto fijo de la *Ilíada* y la *Odisea.* Curiosamente, desde el punto de vista actual, los artistas que participaban en las competiciones musicales y rapsódicas nunca alcanzaron la fama de los atletas; la promoción de la música y la poesía que supusieron las Panateneas resultó más provechosa para Atenas en general que para determinados atenienses en particular. No obstante, existe una curiosa correlación entre los años en que se produjeron agitaciones en Atenas y aquellos en los que se celebraron las Grandes Panateneas, y la anécdota que los atenienses contaban (Heródoto, 1.60; [Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, 14) acerca de Pisístrato, que se habría hecho con el poder tras entrar en la ciudad montado en un carro junto a una joven muy alta disfrazada de Atenea, muestra con toda claridad las oportunidades que el brillo de la fiesta podía ofrecer no sólo a quien quisiera ganar gloria, sino también a quien quisiera sacar provecho de ella (véase *infra*, p. 333).

La política del mito poético

La tensión existente entre el particularismo de las diferentes póleis y el panhelenismo se pone de manifiesto en la literatura pública de la época, y en particular en los *Himnos homéricos*, que, al parecer, alcanzaron la forma que actualmente tienen entre 650 y 500 a.C., y en las *Eeas* de Hesíodo. Al estudiar en el capítulo anterior el *Himno homérico a Deméter* comentábamos que los tintes locales —concretamente eleusinos— no estaban demasiado marcados, que no se ponían de relieve las pretensiones de Atenas y Eleusis de haber desempeñado un papel exclusivo en los orígenes de la agricultura, y que lo que se subrayaba eran una serie de temas generales, como el de la hospitalidad. Esta integración de las fiestas y celebraciones locales en contextos más amplios constituye un rasgo que se repite a menudo en los *Himnos homéricos.* La estrategia resulta especialmente visible en el *Himno a Apolo*, que combina en un todo complejo las celebraciones del Apolo delio con las del Apolo délfico. La obra pone de manifiesto de ese modo que la plena apreciación de Apolo como divinidad que reina en los ámbitos del arco, la lira y la profecía, no puede alcanzarse ni sólo en Delos ni sólo en Delfos. El poema ofrece en tres ocasiones sendos catálogos geográficos bastante complejos —uno cuando la madre de Apolo, Leto, busca un lugar en el que dar a luz a su hijo; otro, cuando Apolo busca un sitio en el que instaurar su oráculo; y por último otro, cuando el dios busca servidores para su santuario de Delfos—, que permiten citar buena parte de la Grecia continental, así como las islas de los mares Jónico y Egeo. El poema incluye también de hecho numerosos detalles de orden local, entre ellos una deliciosa descripción

de los concursos de baile y de otro tipo que formaban parte de la fiesta de Apolo en Delos (vv. 146-164), pero lo que se alaba de esta fiesta es que congrega a todos los jonios, y no sólo a los habitantes de Delos. Tanto en el caso de Delos como en el de Delfos, el *Himno* insiste en que Apolo se instaló en unos lugares que hasta entonces carecían de tradiciones (las pretensiones de autoctonía de Delfos, de las que tenemos testimonios en otras obras, se ven tácitamente refutadas desde el momento en que el dios tiene que importar sacerdotes de Creta).

Las *Eeas* o *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo, que no se han conservado enteras, probablemente alcanzaron su forma definitiva a mediados del siglo VI a.C. Constituían una continuación de la *Teogonía* en la que se analizaban los orígenes no de los dioses, sino de los héroes, y parece que sus cinco libros contenían una serie de genealogías que abarcaban toda la edad heroica. Es evidente que, al igual que la *Teogonía*, este poema era fruto de una tradición o, mejor dicho en este caso, de varias tradiciones. Probablemente esas tradiciones empezaron siendo genealogías locales, que se contaban con el fin de justificar las estructuras y reivindicaciones políticas de diversas ciudades y comunidades, y que fueron reunidas en un todo global durante los siglos VII y VI a.C. La forma del poema, que otorga un lugar privilegiado a las uniones de dioses con mortales, sugiere que sus orígenes estarían en la zona noroccidental de Grecia, particularmente prolífica en genealogías de ese estilo, aunque los indicios de manipulación de dichas genealogías con fines políticos corresponden sobre todo a las que tienen que ver con ciudades del sureste de Grecia, y la sección correspondiente al Ática se muestra especialmente chovinista, rasgo que vendría a corroborar los vagos argumentos de orden lingüístico que indicarían que el poema habría alcanzado su forma definitiva en Atenas. Lo más significativo de esta obra no sería, sin embargo, el lugar en el que fue compuesto, sino el hecho mismo de que fuera compuesto. El hecho de que el poema entrara en circulación y se hiciera popular —lo cierto es que fue muy leído en la Antigüedad— demuestra que el deseo de tener un panorama global de las tradiciones heroicas del mundo griego, capaz de reunirlas todas de forma enciclopédica y de relacionarlas entre sí, se impuso —muy a pesar suyo— sobre los intentos de manipulación política de un pasado heroico que pretendían justificar determinadas instituciones de las ciudades y las ansias de control de unas comunidades por otras.

Decadencia del regionalismo en el terreno arqueológico

El triunfo gradual de lo panhelénico, de lo que podría considerarse relevante para todos los griegos por igual, sobre lo puramente local, también podemos apreciarlo en el ámbito de las artes visuales. Durante el siglo VIII el regionalismo estaba perfectamente vivo en las diversas tradiciones de la artesanía del bronce (tanto en la elaboración de trípodes como de figuritas de animales) y de la cerámica pintada, en las que podemos distinguir nume-

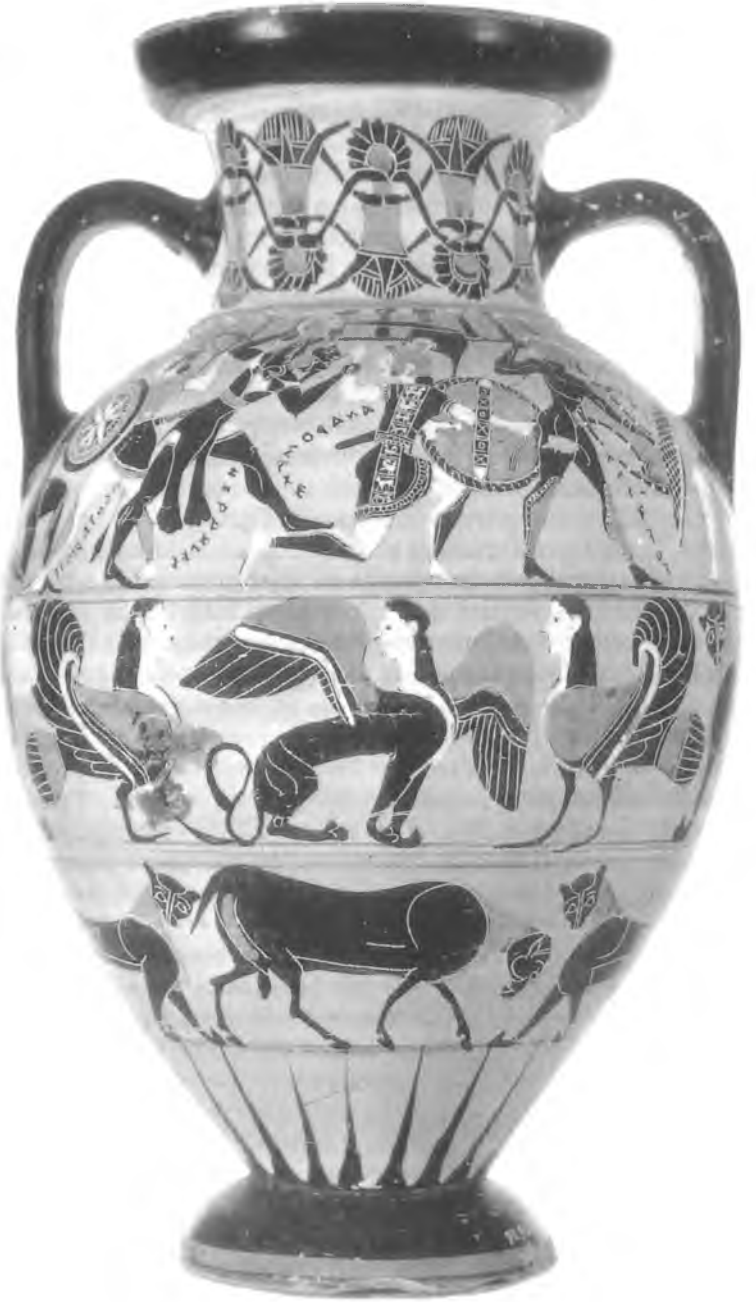


FIGURA 63. Ánfora denominada «tirrénica», fabricada en Atenas para el mercado etrusco.

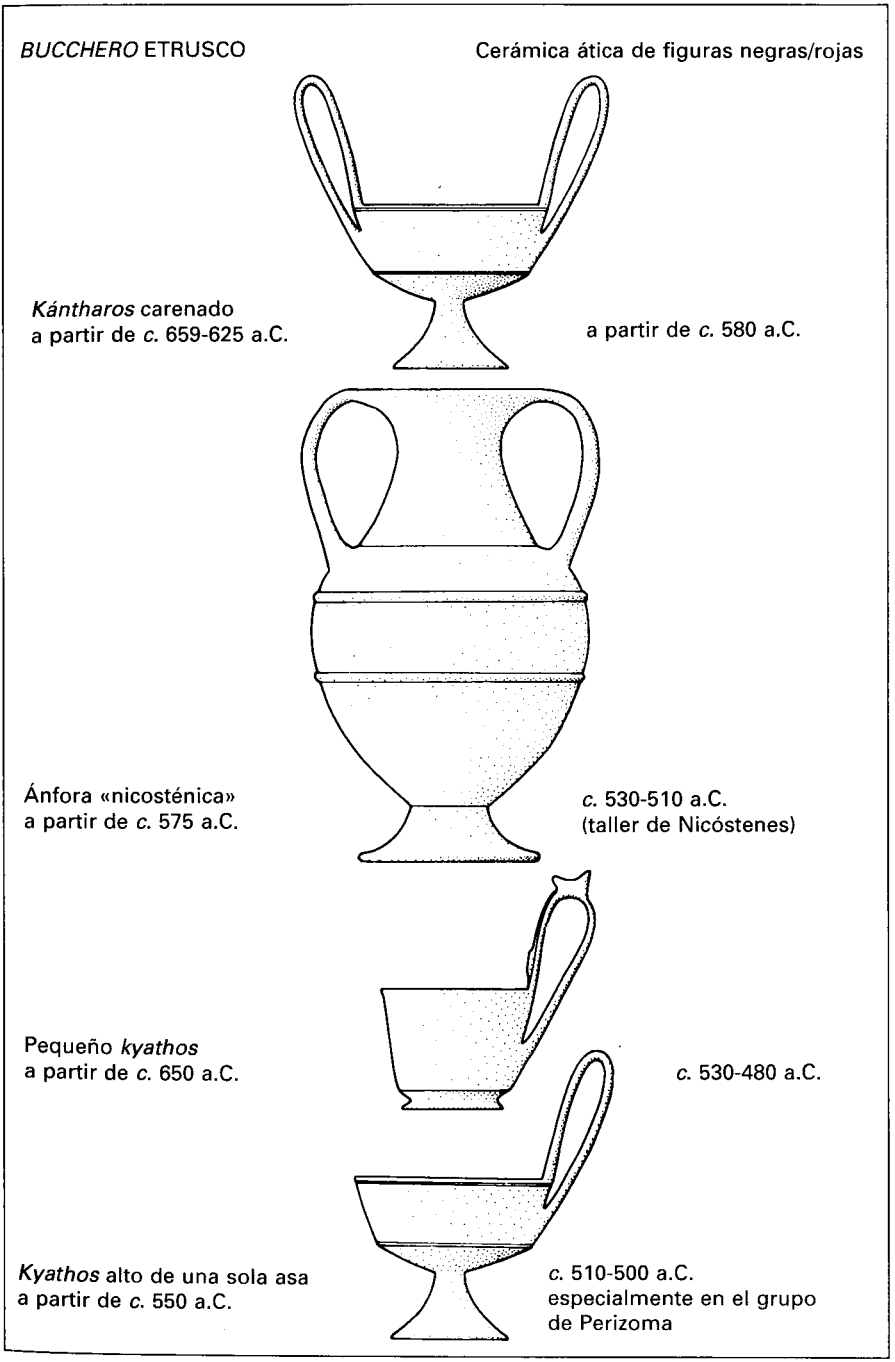


FIGURA 64. Formas propias del *bucchero* etrusco adoptadas por la cerámica ática.

rosos estilos regionales. Durante el siglo VII, aunque no es difícil encontrar desarrollos comunes, las tradiciones cerámicas siguen siendo distintas y se vuelven, al menos en ciertos aspectos, todavía más dispares; en la escultura, en cambio, el estilo dedálico fue adoptado de forma bastante generalizada y, cuando hicieron su aparición los *koûroi* y las *kórai*, empezaron siendo ofrendas que en realidad eran fabricadas en numerosos puntos del mundo griego. Al igual que las formas de la arquitectura templaria (véase *supra*, p. 250), las formas de las ofrendas escultóricas que encontramos en los santuarios del siglo VI a.C. estaban rígidamente tipificadas, y muestran una variedad tan perceptible en los santuarios de las distintas divinidades dentro de una ciudad como en los santuarios de una misma divinidad en distintas ciudades. Sólo en los temas de la escultura arquitectónica de sus templos (véase *infra*) hubo de vez en cuando algunas ciudades que promocionaron determinados motivos y temas argumentales específicos de la localidad. Pero más sorprendente incluso que este alto grado de uniformidad en la escultura resulta la manera en que a todas luces fueron decayendo durante el siglo VI las tradiciones cerámicas regionales, a medida que la alfarería ática pasaba progresivamente a convertirse en *la* cerámica fina por excelencia, utilizada en casi todas partes. Durante el siglo VII había habido muchas islas del Egeo, numerosas ciudades de la Grecia continental, y también varias colonias que habían fabricado una cerámica fina peculiar; durante el siglo VI incluso Corinto, cuya producción había conocido una difusión tan grande y había sido copiada en muchos lugares durante el siglo anterior, dejó de fabricar cerámica pintada hacia 550 a.C., y a comienzos del siglo V la escasa cerámica fina producida fuera de Atenas imitaba ya a la ateniense. Los alfareros áticos adaptaron su producción, tanto en formas como en iconografía, por lo menos a algunos de sus compradores no áticos, sobre todo al mercado etrusco no griego (figuras 63 y 64), pero hasta esos mercados no áticos estaban dispuestos a importar también vasos cuya iconografía se hallaba íntimamente relacionada con la ciudad de Atenas.

Una pequeña incursión en el terreno de dos formas de expresión cultural esencialmente nuevas y a la vez muy diferentes entre sí, la escultura arquitectónica y la moneda, nos permitirá apreciar con especial claridad por un lado el alcance y por otro los límites del panhelenismo cultural durante el siglo VI a.C. Si bien es necesario apelar al triunfo del panhelenismo para explicar la difusión galopante de las formas arquitectónicas dóricas, las tensiones entre panhelenismo y particularismo resultan, al parecer, esenciales para entender por qué, pese a que las primeras piezas de peso fijo y provistas del correspondiente cuño fueron fabricadas, según parece, en Lidia, fue el mundo griego el que adoptó, mejoró y divulgó el concepto general de moneda.

FIGURA 65. Primitivo estater foceo de electrón con figura de foca (*phôkê*) grabada que jugaría con el nombre de la ciudad por la que fue acuñada.

Orígenes y desarrollo de la moneda

Se ha discutido mucho la fecha en la que fueron acuñadas las primeras monedas, debido a la ausencia de buenos testimonios arqueológicos. La discusión gira por completo en torno a la interpretación del hallazgo de grandes cantidades de monedas de electrón (aleación natural de oro y plata) en el Artemision de Éfeso, en un depósito que debe de datar de antes de 560 a.C., junto con otros objetos que probablemente no son posteriores a los primeros años del siglo VI. El depósito del Artemision contiene trozos de electrón de peso fijo, pero sin marcas, trozos de electrón con una simple marca de punzón en forma de cuadrado (los llamados cuadrados incisos) en el reverso, y trozos de electrón con un cuadrado inciso en el reverso y estrías en el anverso, así como monedas con un cuadrado inciso en el reverso y estrías y cuño en el anverso, o simplemente un cuadrado inciso en el reverso y cuño en el anverso. Resulta tentador ver en estos objetos una secuencia evolutiva según la cual la introducción de piezas de metal precioso de peso fijo habría ido seguida rápidamente por la correspondiente marca, cuya finalidad sería indicar precisamente que se trataba de pesos fijos, señalando de paso su origen y la autoridad que los emitía; fuera cual fuese el desarrollo, debió de producirse con mucha rapidez: uno de los trozos de electrón sin cuño fue troquelado con el mismo punzón utilizado para marcar una de las monedas con cuño. Resulta sorprendente comprobar que en cuanto aparecen cuños en el anverso, da

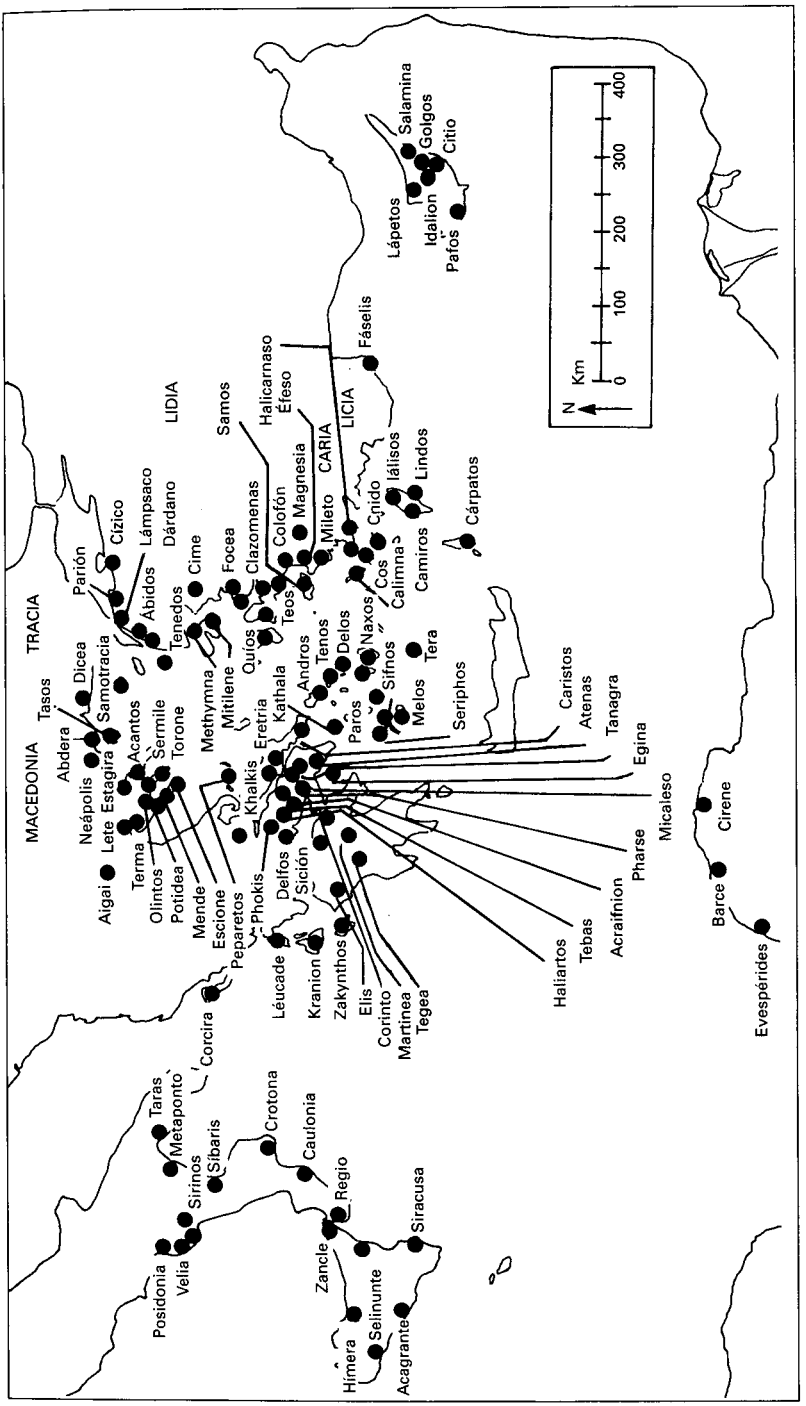


FIGURA 66. Ciudades que acuñaban moneda antes de 480 a.C.

la impresión de que dichos cuños corresponden a numerosas ciudades jonias distintas, y de que eran utilizados para marcar la ciudad de origen. Así pues, aunque la mayoría de las monedas encontradas en el depósito del Artemision llevan cuños que probablemente debamos relacionar con Lidia (cabezas y garras de león), también hay otros que presentan una cabeza de foca y que parecen anticiparse al juego de palabras sobre su propio nombre que en época posterior hacían las monedas de la ciudad de Focea (en griego *phóke* significa «foca»; figura 65).

La rápida difusión del concepto de moneda que parece atestiguar el hallazgo del Artemision, continuó a lo largo de todo el siglo VI. A finales del período que estamos estudiando la inmensa mayoría de las grandes ciudades griegas —y también muchas de las pequeñas— no sólo de Jonia, sino también de la Grecia continental, y de las colonias de Sicilia y el sur de Italia, ya habían empezado a producir su propia moneda, cada una con un solo tipo o con un número limitado de cuños en el anverso (figura 66). Esas monedas pasaron pronto a ser mayoritariamente de plata, pero se basaban en varios pesos patrón y recibían diversas denominaciones (cuadro 6).

¿Por qué se inventó la moneda y por qué arraigó con tanta rapidez la moda en las ciudades griegas? Sea cual sea la respuesta que se dé a la primera de estas cuestiones, tendrá que justificar también por qué las primeras monedas son de electrón y no de un metal puro. El electrón ofrecía la ventaja de tener un valor diez veces superior al de la plata, pero sólo valía dos terceras partes de lo que valía el oro; tenía el inconveniente de que su valor dependía de la proporción de oro y plata que contuviera la aleación: esa proporción varía en el electrón natural y por consiguiente varía en las primeras monedas de electrón, y como las diferencias de color no constituyen un criterio completamente fiable, las variaciones resultan difíciles de detectar si no se tiene un conocimiento arquimédico de su peso específico. Se hace difícil creer que el alto valor del electrón fuera considerado una ventaja: desde el principio se utilizan no sólo unidades de gran valor —estateres—, sino también fracciones de estater: las piezas sin acuñar del depósito de Éfeso pesan un octavo y una vigésima cuarta parte de estater, y las monedas oscilan entre el medio estater y la nonagésima sexta parte de estater. Más aún, cuando hacia 550 a.C. empiezan a utilizarse en Jonia monedas de plata, inmediatamente se emplearían en pequeñas fracciones, pequeñas en tamaño y en valor.

Las primeras monedas jonias funcionan en su totalidad según el sistema del estater: es decir, las monedas se definen como fracciones de un peso patrón grande (estater significa «balanza»). Pero la naturaleza exacta de ese peso patrón varía enseguida según las comunidades o grupos de comunidades: la mayoría de las monedas del Artemision de Éfeso se basan en lo que los estudiosos modernos denominan patrón milesio o lidio (estater = *c.* 14,1 g aproximadamente), pero Samos acuñaba su moneda según el patrón euboico (estater = 17,5 g), y Focea utilizaba uno intermedio (estater = 16,5 g aproximadamente). Si de lo que se trata es de una moneda que no es simbólica,

CUADRO 6. Ciudades que acuñaban moneda hacia 480 a.C.

Nombre de la ciudad	Fecha 550/500/480 = monedas de esta ciudad halladas en tesoros anteriores a estas fechas A = arcaicas por su estilo	Material de las primeras monedas	Peso patrón más antiguo
Abdera	500	plata	tracomacedonio
Ábidos	480	plata	
Calimna	480	plata	euboico
Camiros	480	plata	egineta
Caria	500	plata	
Cárpatos	A	plata	milesio
Cime	480	plata	
Cízico	A	electrón	foceo
	480	plata	
Clazomenas	A	electrón	milesio
	480	plata	
Cnido	A	electrón	milesio, luego
	A	plata	egineta
Colofón	480	plata	persa
Cos	500	plata	persa
Dárdano	480	plata	
Éfeso	550	electrón	milesio
	A	plata	
Eritras	A	electrón	foceo
	A	plata	quiota
Fáselis	500	plata	
Focea	550	electrón	foceo
	480	plata	
Iálisos	500	plata	patrón propio
Idima	480	plata	
Lámpsaco	A	electrón	foceo
	A	plata	foceo
Lesbos	A	plata devaluada	milesio
Licia	500	plata	licio
Lindos	500	plata	milesio, luego egineta
Magnesia	480	plata	
Mileto	550	electrón	milesio
	500	plata	
Mitilene	A	electrón	foceo
Parión	480	plata	
Priene	480	plata	
Quersoneso Tracio	500	plata	ático
Quíos	A	electrón	milesio, luego
	500	plata	quiota
Samos	A	electrón	egineta, luego

CUADRO 6. *Continuación.*

Nombre de la ciudad	Fecha 550/500/480 = monedas de esta ciudad halladas en tesoros anteriores a estas fechas A = arcaicas por su estilo	Material de las primeras monedas	Peso patrón más antiguo
	500	plata	milesio
Selge	500	plata	
Sinope	480	plata	egineta
Ténedos	A	plata	tracomacedonio
Teos	550	electrón	milesio
	500	plata	
Termera	A	plata	milesio
Andros	500	plata	egineta
Argos	480	plata	egineta
Atenas	480	plata	ático
Beocia, ciudades de (Acraifnion, Haliartos, Micaleso, Orcómenos, Faras, Tanagra, Tebas)	A	plata	egineta
Calcis	480	plata	euboico
Caristos	480	plata	euboico
Cartea	480	plata	egineta
Corcira	480	plata	corcirio
Corinto	500	plata	corintio
Delfos	480	plata	egineta
Delos	500	plata	ático
Egina	500	plata	egineta
Eretria	480	plata	euboico
Léucade	480	plata	corintio
Mantinea	480	plata	egineta
Melos	480	plata	milesio
Naxos	500	plata	egineta
Paros	500	plata	egineta
Sición	480	plata	egineta
Sifnos	A	plata	egineta
Tegea	480	plata	egineta
Tenos	480	plata	egineta
Tera	480	plata	egineta
Citio	500	plata	persa
Golgos	480	plata	persa
Idalion	480	plata	persa
Lápetos	480	plata	persa
Pafos	500	plata	persa

CUADRO 6. *Continuación.*

Nombre de la ciudad	Fecha 550/500/480 = monedas de esta ciudad halladas en tesoros anteriores a estas fechas A = arcaicas por su estilo	Material de las primeras monedas	Peso patrón más antiguo
Salamina	500	plata	persa
Barce	500	plata	ático
Cirene	500	plata	ático
Evespérides	480	plata	ático
Orescios (tribu macedonia)	480	plata	tracomacedonio
Layas (tribu macedonia)	480	plata	tracomacedonio
Derrones (tribu macedonia)	480	plata	tracomacedonio
Lete (Macedonia)	500	plata	tracomacedonio
Dicea (Macedonia)	500	plata	tracomacedonio
Edonos (tribu macedonia)	480	plata	tracomacedonio
Icneos (tribu macedonia)	480	plata	tracomacedonio
Bisaltas (tribu macedonia)	A	plata	tracomacedonio
Egas (tribu macedonia)	480	plaa	tracomacedonio
Acanto	480	plata	ático
Enea	480	plata	euboico
Escione	500	plata	euboico
Esciros	480	plata	
Estagira	500	plata	euboico
Mende	480	plata	euboico
Neápolis	500	plata	tracomacedonio
Olinto	480	plata	euboico
Pepareto	480	plata	ático
Potidea	500	plata	euboico
Samotracia	A	plata	tracomacedonio
Sermile	480	plata	ático
Tasos	500	plata	tracomacedonio
Terma	480	plata	tracomacedonio
Torone	480	plata	euboico y local
Acragante	480	plata	ático

CUADRO 6. *Continuación.*

Nombre de la ciudad	Fecha 550/500/480 = monedas de esta ciudad halladas en tesoros anteriores a estas fechas A = arcaicas por su estilo	Material de las primeras monedas	Peso patrón más antiguo
Gela	480	plata	ático
Hímera	500	plata	euboico
Mesana	A	plata	euboico
Naxos (Sicilia)	A	plata	euboico
Samios de Zancle	480	plata	ático
Selinunte	500	plata	?ático
Siracusa	480	plata	ático
Zancle	480	plata	euboico
Caulonia	480	plata	aqueo
Crotona	480	plata	aqueo
Metaponto	500	plata	aqueo
Posidonia	500	plata	campano
Regio	480	plata	euboico
Serdeos	A	plata	aqueo
Síbaris	500	plata	aqueo
Siri-	480	plata	aqueo
Tarento	A	plata	aqueo
Velia	480	plata	campano

sino que vale lo que su valor facial, no resulta difícil trabajar con pesos patrón distintos siempre y cuando se disponga de una buena balanza de precisión; pero el afán de utilizar pesos patrón locales en las monedas indica claramente que el principal motivo de la adopción de la moneda por las ciudades griegas no fue facilitar los intercambios comerciales entre lugares alejados.

El empleo primordialmente local de la moneda que nos sugiere el empleo de patrones diversos nos proporciona una pista no sólo para entender los orígenes de la moneda y por qué este fenómeno arraigó tan bien en el mundo griego y no en el imperio persa (fuera de Asia Menor las monedas eran consideradas simplemente como metal en bruto), sino también para comprender el atractivo del electrón. Debido a lo variable de su contenido en oro, la verdad es que el electrón no resulta ni mucho menos conveniente para una moneda de «valor real». Parece que el empleo del electrón habría requerido una autoridad emisora provista de medios artificiales que le permitieran declarar que las piezas del mismo peso, pero distinto contenido de oro iban a ser tratadas como si tuvieran el mismo valor. Su circulación, por tanto, quedaría limitada más o menos a la zona en la que esa autoridad fue-

ra reconocida. Mejor que pensar que el electrón es un material particularmente inadecuado para la fabricación de una moneda universal, deberíamos considerarlo un material ideal para los intercambios comerciales locales. A diferencia del oro o la plata, es de suponer que el electrón valiera sobre todo en la zona sometida políticamente al control o la influencia de la autoridad emisora de la moneda. La moneda de electrón proporcionaría un medio para efectuar los pagos corrientes a gran número de individuos, garantizando al mismo tiempo que esos individuos se reintegraran en la economía local. Según este análisis resulta atractivo pensar que uno de los principales contextos del primitivo empleo de la moneda habría sido la necesidad de los lidios de pagar a sus tropas mercenarias.

Esta interpretación de la moneda primitiva explicaría la rápida difusión de la idea por Jonia: varias ciudades distintas habrían visto la conveniencia de utilizar unidades de cambio estándar, pero habrían tenido que fabricarlas ellas mismas para que circularan por su territorio. Explicaría asimismo la falta de interés por utilizar un solo peso patrón, y por qué en Lesbos se fabricó con éxito una moneda de plata devaluada. Cuando a partir de 550 a.C. aproximadamente empezaron a acuñarse monedas de plata, algunas ciudades emitieron grandes cantidades de moneda fraccionaria. Este hecho apoya la hipótesis de que seguía siendo importante el uso de la moneda dentro de la ciudad emisora (la moneda pequeña no es un medio que facilite las relaciones comerciales internacionales), aunque indica también que la moneda había dejado de utilizarse fundamentalmente para efectuar pagos corrientes. La plata podía cruzar las fronteras de la ciudad con más facilidad que el electrón, al menos hasta que se generalizó la confianza en que una determinada ciudad fuera capaz de producir electrón con un contenido de oro constante (Cízico logró imponer en el siglo v esa confianza en sus estateres de electrón, que contenían aproximadamente un 45 por 100 de oro).

El hecho de que la moneda de plata sustituyera en buena parte a la de electrón probablemente debamos entenderlo apelando por un lado a la mayor abundancia de plata en todo el mundo griego y sobre todo en la Grecia continental, y por otro a la ventaja que suponía contar con una moneda que podía ser tratada simplemente como metal en bruto en las zonas hasta las que no se extendía la autoridad de la ciudad emisora. No sabemos con seguridad si Lidia sustituyó su moneda de electrón por la de plata (y oro) antes o después de su incorporación al imperio persa en *c.* 545 a.C., pero si fue antes, esa incorporación no habría tenido desde luego unas repercusiones directas sobre la acuñación de moneda; sólo a finales del siglo vi a.C., durante el mandato del rey persa Darío, las monedas lidias dejaron de utilizarse en favor de los dáricos y siclos persas.

La acuñación de moneda de plata en la Grecia propiamente dicha dio comienzo, al parecer, más o menos por la misma época en que se produjo el abandono del electrón en Lidia. Aunque muchas ciudades de la Grecia propiamente dicha y de las colonias de Occidente empezaron a acuñar monedas de plata, no todas lo hicieron, y la distribución de las póleis emisoras indica

FIGURA 67. Primitivo estater egineta con el emblema de la tortuga.

que la acuñación de moneda tenía finalidades distintas en los distintos lugares. Probablemente la moneda más antigua de la Grecia propiamente dicha sea la de Egina (figura 67), ciudad que no disponía de recursos argentíferos propios y que a mediados del siglo VI a.C. no veía su independencia política seriamente amenazada; era, sin embargo, una ciudad singularmente inmersa en las actividades comerciales. El hecho de que Egina fuera la única ciudad de la Grecia propiamente dicha que participara en el establecimiento de la colonia de Náucratis, en Egipto (Heródoto, 2.178), y que fuera también la única en recibir cerámica quiota, constituye todo un símbolo de su posición, lo mismo que la enorme prosperidad que demuestran, por ejemplo, sus templos (véase *infra*). Pero el hecho de que muchas tribus y ciudades macedónicas, no todas especialmente involucradas en el comercio, empezaran también a acuñar moneda antes de finales del siglo VI indica que la moneda ofrecía a las ciudades que disponían de plata un medio muy útil de realzar el valor de sus recursos mineros. Estas diferencias en las motivaciones de la emisión de moneda se ven reflejadas en el valor de las monedas acuñadas: Egina emitía didracmas/estateres (12,2 g) y fracciones; las ciudades y tribus macedónicas (figura 68) acuñaban por lo general valores más importantes, desde estateres (9,2 g o más) a dodecadracmas (40,5 g aproximadamente).

Parece que las relaciones comerciales desempeñaron algún papel tanto en la decisión de Egina de acuñar sus monedas como en el suministro de la plata necesaria, procedente seguramente de la isla de Sifnos. La moneda, a su vez, desempeñó un papel significativo en el comercio de Egina durante el siglo VI. Se han encontrado algunos tesoros que contenían monedas eginetas primitivas en varios puntos distintos, como en Creta, cuyas ciudades no acuñaban moneda propia, o las Cícladas, donde la influencia de Egina se ve también en la adopción del peso patrón egineta y de unos cuños influidos por los de esta isla. Se han encontrado asimismo tesoros de monedas de Egina por todo el Mediterráneo oriental y occidental, en Asia Menor, Egipto, Tarento y Selinunte. Además del comercio, también la política parece que desempeñó algún papel en el uso y la influencia de la moneda egineta: los delios (so-

FIGURA 68. Dodecadracma (40,45 g de peso) acuñado por la tribu tracomacedónica de los derrones hacia finales del siglo VI a.C. En ella se muestra a un personaje con barba vestido con *chitōn* y *kausia* que blande un látigo; va sentado en una silla de ruedas con los flancos de rejilla que va tirada por una pareja de bueyes. En la parte superior aparece un casco corintio con penacho, y en la inferior una flor.

metidos a la presión política de Atenas) y los melios (que se reputaban descendientes de Esparta) fueron los únicos que se distinguieron de sus vecinos cicládicos al no adoptar el patrón egineta, lo cual indica que fuera de Jonia la moneda se consideró desde un principio un modo de remarcar la propia identidad y de manifestar las reivindicaciones de independencia o de amistad.

La moneda no transformó la economía de la Grecia arcaica ni alteró sustancialmente la manera de concebir los valores. La normalización de las medidas de peso es sin duda anterior a la moneda, y la frecuente ambigüedad que supone el empleo en un texto antiguo de términos como estater, dracma, etc., sin saber si se trata de un peso o si se refiere a una moneda, demuestra la poca importancia que tenía establecer una diferencia entre ambos conceptos. Tampoco tuvo que esperar a la moneda la valoración de las cosas en términos monetarios, ya fuera en el contexto de la evaluación de los castigos im-

puestos como en cualesquiera otros. Durante mucho tiempo la moneda siguió siendo sólo un medio de premiar los triunfos (por ejemplo, en los juegos) o de hacer frente a las obligaciones (por ejemplo, la entrega de una dote), y desde luego no necesariamente el preferido de la gente. Tal era el caso tanto en las transacciones comerciales efectuadas dentro de la ciudad como en las que cruzaban los límites de la ciudad. Por un lado las ciudades preferían que los servicios públicos fueran proporcionados directamente por los ricos y no sufragados mediante el cobro de impuestos: así es como la Atenas de época clásica financiaba los espectáculos teatrales y otros elementos de las fiestas religiosas, el equipamiento de las trirremes, etc. Por otro lado las connotaciones locales de la moneda quizá indiquen que los alardes de prestigio internacional se encarnaban mejor en otro tipo de productos.

Las tensiones existentes entre particularismo ciudadano y panhelenismo, inherentes al carácter de la primitiva moneda griega, se ponen de manifiesto particularmente en dos curiosas anécdotas relacionadas con la moneda jónica. La primera de ellas es el acuñamiento en Samos de monedas de cobre, originalmente recubiertas, al parecer, de panes de electrón. En tiempos de Heródoto se decía que aquellas monedas habían sido acuñadas para sobornar fraudulentamente a los espartanos y persuadirles de que levantaran el sitio al que tenían sometida a la isla (véase *infra*, p. 329). Heródoto no presta crédito a la historia y probablemente nosotros tampoco debamos hacerlo. La alternativa más plausible a esta explicación resulta bastante significativa y consistiría en que fueron acuñadas para uso interno cuando se produjo una crisis de escasez de metales preciosos, presumiblemente a causa del mencionado bloqueo: implica la existencia de una importante demanda de metales para hacer frente a las transacciones comerciales internas de Samos, y de una autoridad política lo bastante fuerte para hacer posible la emisión de esa moneda de valor simbólico. El segundo episodio corresponde a la última manifestación de moneda de electrón fabricada en Jonia. En un momento indeterminado a finales del siglo VI a.C. se acuñaron en varias ciudades jonias (con toda seguridad en Clazomenas, y probablemente también en Quíos, Lámpsaco y Focea) una serie de estateres basados en el patrón milesio, todos ellos de fábrica similar y con incisiones parecidas en el reverso. Estas monedas muestran diez cuños distintos en el anverso, varios de los cuales recuerdan bastante los utilizados habitualmente por las ciudades jonias. La ocasión y las causas del acuñamiento de estos estateres son bastante inciertas —su datación hace que resulte poco probable su relación con la llamada rebelión de Jonia (véase *infra*, pp. 377-381)—, pero da la impresión de que estamos ante una fabricación colectiva de moneda, que, sin embargo, respetaría las distintas identidades de las ciudades que participaron en ella. ¿Respondió esta emisión conjunta de moneda a un gesto político frente a la presión de Persia, o tuvo que ver más bien con causas económicas, siendo una forma de proporcionar una garantía de la uniformidad del contenido en oro de unas monedas cuya distribución abarcaba una zona bastante amplia? Fuera como fuese, la renuencia a efectuar una unión monetaria completa resul-

ta sorprendente. (Para ulteriores explicaciones a propósito de Atenas, véase *infra*, p. 335).

Desarrollo de la escultura arquitectónica

Una tensión semejante entre uniformidad y particularidad podemos apreciarla en un medio completamente diferente, el de la escultura arquitectónica. Este género aparece por primera vez en los dos frontones, aparentemente idénticos, del templo de Ártemis en Corcira (Corfú). Esculpidos en el primer cuarto del siglo VI a.C., los frontones estaban dominados por una figura de Medusa corriendo, que respetaba escrupulosamente la ley de la frontalidad, y dos leones/leopardos, también con la cara de frente, tumbados en una posición heráldica con la cabeza mirando hacia dentro. La Medusa iba, al parecer, acompañada en el centro por las figuras mucho más pequeñas de sus hijos, Pegaso y Crisaor, y en las esquinas de ambos frontones aparecerían otra vez figuras mucho más pequeñas, quizá de dioses y titanes (los hijos y uno de los titanes esculpidos también según la ley de la frontalidad). El afán que vemos en estos ejemplos de mostrar cara a cara a los dioses, o la lucha con monstruos y/o animales salvajes como forma de plasmar las relaciones de los dioses con los humanos, es compartido por otras muchas esculturas templarias posteriores, aunque siempre del siglo VI. Una gorgona parecida, aunque de terracota y de dimensiones mucho menores, decoraba con toda seguridad el frontón del templo de Atenea en Siracusa antes de 550 a.C.; una gorgona (en una esquina) y un león decoraban también el arquitrabe del templo jónico de Apolo de Dídima (*c.* 540-520); y quizá también una Medusa apareciera en el centro del frontón del templo de Atenea de esta misma época que coronaba la Acrópolis de Atenas. En este último caso tenemos constancia de que aparecían también unos leones con la cara de frente devorando un toro. El motivo del ataque de leones, bastante habitual ya en la cerámica pintada del siglo VII a.C., ocuparía todavía un lugar destacado en el frontón oriental del templo de Apolo en Delfos cuando fue reconstruido aproximadamente en la última década del siglo VI. El centro del frontón de Delfos lo ocupaba una vista frontal del carro de Apolo, composición ensayada también en una fecha ligeramente anterior en la propia Delfos, en el frontón occidental del tesoro de los Sifnios, y a mediados de siglo en las metopas del templo C de Selinunte, en Sicilia. Las metopas de Selinunte mostraban también a Medusa (en el momento de ser decapitada por Perseo, con la ayuda de Atenea, figura 69), y a Hércules llevándose a los Cercopes (al igual que Perseo y Atenea, también la figura de Hércules responde a la ley de la frontalidad); esta misma escena decoraba igualmente las metopas del Heraion de la Foce del Sele, en Italia, que dataría más o menos de la misma época, así como otras hazañas de Hércules, entre ellas la lucha con Apolo por el trípode délfico. La lucha por el trípode no hará su aparición en forma escultórica en Delfos hasta casi un cuarto de siglo más tarde, en el frontón oriental del tesoro de los Sifnios.

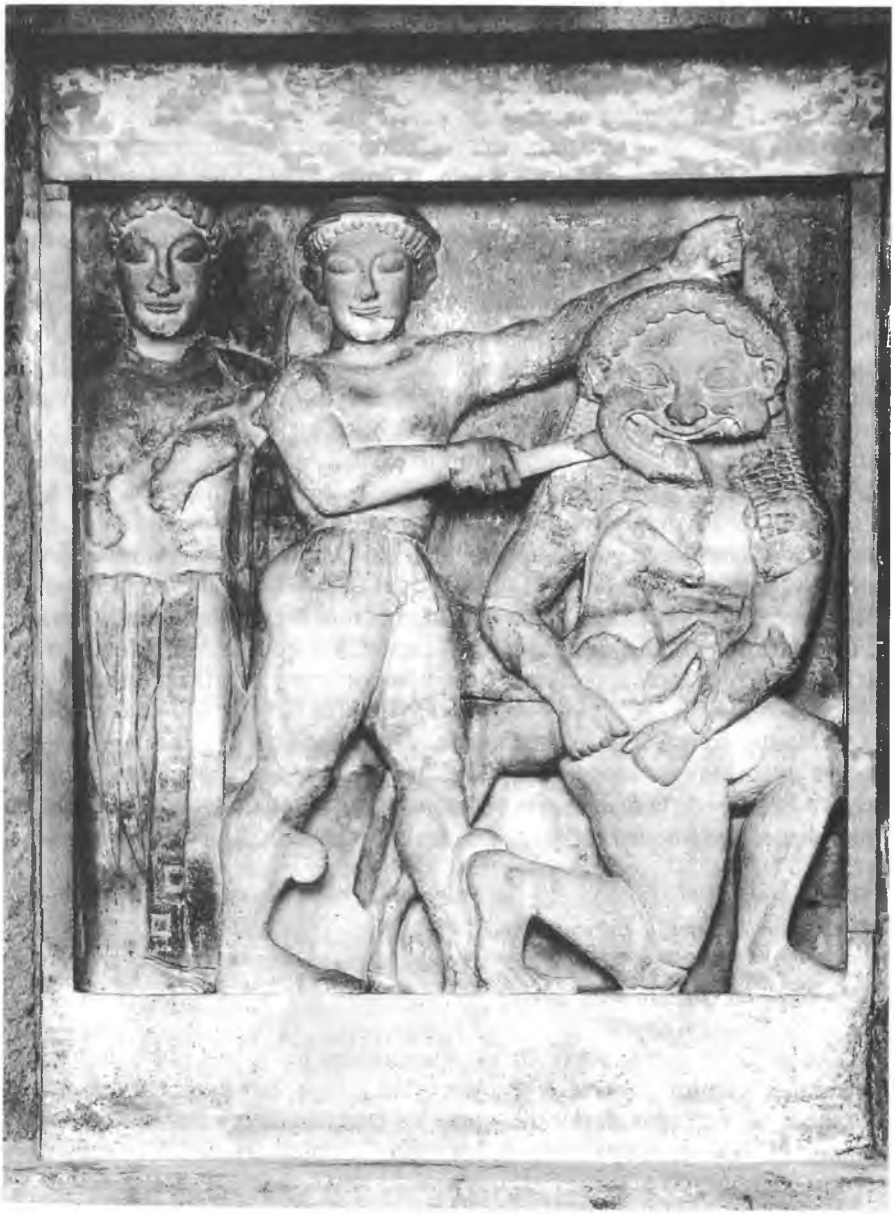


FIGURA 69. Metopa del templo C de Selinunte en la que aparece Perseo decapitando a la Gorgona.

Espero que este breve repaso por la escultura templaria del siglo VI a.C. haya dejado patente hasta qué punto los artistas de la Grecia continental, las islas del mar Jónico, Sicilia, Italia, y en cierta medida también los de Jonia, trabajaban en buena parte a partir de un mismo marco iconográfico, y utilizaban más o menos el mismo tipo de recursos artísticos para imprimir en la mente de los devotos y visitantes de los santuarios la imagen del poder de los dioses. Lo que caracteriza indistintamente a frontones y metopas son las composiciones audaces, en general simétricas, el uso frecuente de la frontalidad, y unas acciones de fácil interpretación. En Delfos, en el tesoro de los Sicionios y en el de los Sifnios, se utilizó la escritura para poner de manifiesto cuáles eran las escenas representadas, y no cabe duda de que el episodio evocado en ellas era importante. No eran esculturas destinadas a atraer a un público local que podía mantenerse bien informado a través de medios no visuales; eran esculturas que rivalizaban directamente con las de otros lugares y que tenían por objeto causar impresión no sólo en el ámbito local. No obstante, para conseguirlo no se basan ni en los poemas homéricos ni en la *Teogonía* de Hesíodo; sólo en el friso del tesoro de los Sifnios pasan a formar parte del repertorio del escultor los combates de la guerra de Troya: la base común de la identidad griega era muy amplia, y el número de tradiciones que aún permanecían libres de toda asimilación estricta con una ciudad concreta seguía siendo muy grande. Una vez dicho esto, sin embargo, conviene señalar que en Atenas en particular los elementos locales siguieron siendo importantes; cabría recordar las secciones atenienses del *Catálogo de las mujeres*: ni la figura tricéfala con cuerpo de serpiente esculpida en un frontón de la Acrópolis, ni la figura de mujer con la cara de frente que aparece en el interior de un templo ocupando el centro de otro frontón de la misma procedencia, el llamado del «Olivo», encuentran paralelo en él ni pueden ser identificadas con su ayuda.

Monumentalización de la ciudad

El modelo del edificio templario

Los edificios que soportaban estas esculturas formaban parte de una espectacular monumentalización de la ciudad griega. Los edificios templarios ocupaban ya un lugar destacado entre las construcciones del siglo VIII a.C.; durante el siglo VII la aparición de los muros de piedra y de los complicados tejados incrementó aún más el predominio de las construcciones religiosas dentro de la ciudad (véase *supra*, p. 253); en el siglo VI esas construcciones se propagaron por doquier, se multiplicaron y aumentaron su tamaño y su refinamiento arquitectónico, a medida que las metopas esculpidas en piedra sustituyeron a las de terracota pintada, las columnas de piedra reemplazaron a las de madera, y las ciudades fueron disponiendo los templos unos junto a otros en sus recintos sagrados. El aumento de las dimensiones y del número de las construcciones puede ilustrarse en forma de cuadro (cuadro 7).

CUADRO 7. Principales templos griegos hasta 480 a.C. (Los templos aparecen clasificados por la anchura del estilóbato, o parte superior de la plataforma de apoyo. Los grandes templos de menos de 20 m de anchura aparecen en *cursiva*; los de 20-30 m en letra redonda; los de más de 40 m en **negrita**.

Fecha aprox.	Nombre del templo	Orden	Número de columnas	Dimensiones del estilóbato (m)	Altura de las columnas (m)
660	*Corinto, Apolo*				
650	*Istmia, Posidón*		*7 × 18*	*14,4 × 39,3*	
650	*Heraion de Argos, Hera*		*6 × 14*	*15,1 × 46,6*	
650	*Eretria, Apolo*		*5 × 16 (?)*	*11,7 × 40,5*	
620	*Thermon, Apolo*	*dórico*	*5 × 15*	*12,1 × 38,2*	
610 (o 510?)	*Corcira, Kardaki (Mon Repos)*	*dórico*	*6 × 11*	*11,9 × 25,6*	*3,0*
590	*Olimpia, Heraion*	*dórico*	*6 × 16*	*18,8 × 50,0*	*5,2*
580	Corcira, Ártemis	dórico	8 × 17	c. 23,5 × 49,2	
580	*Calidón, Apolo*			*10,4 × 15,6*	
570	*Metaponto, B (Hera)*	*dórico*	*9 × 17*	*19,9 × 41,6*	
565	Siracusa, Apolo	dórico	6 × 17	21,6 × 55,3	8,0
560	*Selinunte, Deméter Malóforos*	—	—	*9,5 × 20,5*	—
560	**Samos, Heraion (Rhoikos)**	**jónico**	**8 × 21**	**52,5 × 105,0**	
560	**Éfeso, Ártemis**	**jónico**	**8 × 21**	**55,1 × 115,1**	**12,1**
555	Siracusa, Olimpieon	dórico	6 × 17	22,4 × 62,1	8,0
550	*Locros Epizefirios*	*jónico*	*6 × 14*	*17,1 × 35,3*	
550	*Gela, Ateneon*	*dórico*	*6 × 12*	*17,3 × 35,2*	
550	Selinunte, templo C	dórico	6 × 17	24,0 × 63,7	8,7
550	*Selinunte, templo M*	*dórico*		*10,9 × 26,8*	
550	*Cirene, Apolo*	*dórico*	*6 × 11*	*16,8 × 30,1*	
540	**Dídima, Apolo**	**jónico**	**8/9 × 21**	**42,0 × 87,0+**	**15,45**
540	*Asos, Atenea*	*dórico*	*6 × 13*	*14,0 × 30,3*	*4,8*
540	Corinto, Apolo	dórico	6 × 15	21,5 × 53,8	7,2
535	Selinunte, templo D	dórico	6 × 13	23,6 × 55,7	8,3
530	Metaponto, AII	dórico	6 × 17	20,2 × 50,5	6,9
530	Posidonia, «Basílica»	dórico	9 × 18	24,5 × 54,3	6,4
530	**Samos, Heraion (Polícrates)**	**jónico**	**8 × 24**	**55,2 × 112,0**	
530	Samos, edificio S	jónico	7 × 17	22,8 × 45,6	
530	*Lesbos, Apolo Napeo*	*eólico*	*8 × 17*	*16,3 × 37,5*	
530	Samos, edificio N	jónico	5 × 12	25,8 × 41,2	
525	Selinunte, templo FS	dórico	6 × 14	24,4 × 61,9	9,1
525	Atenas, Atenea Polias	dórico	6 × 12	21,3 × 43,2	7,4
520	*Egina, Apolo*	dórico	6 × 11	16,4 × 31,4	
520	Delfos, Apolo	dórico	6 × 15	23,8 × 59,5	8,1
520	*Orcómenos, Kalpaki*	*dórico*	*6 × 12*	*14,5 × 27,0*	
520	**Selinunte, templo GT**	**dórico**	**8 × 17**	**50,1 × 110,1**	**14,7**

CUADRO 7. *Continuación.*

Fecha aprox.	Nombre del templo	Orden	Número de columnas	Dimensiones del estilóbato (m)	Altura de las columnas (m)
520	*Kalaureia, Posidón*	*dórico*	*6 × 11*	*14,4 × 27,5*	
520	Naxos, Apolo (inacabado)	jónico	6 × 13	24,3 × 55,2	
520	Paros	jónico	próstilo	grande (sólo se conservan fragmentos)	
520	Delos	jónico	hexástilo próstilo	grande	
515	**Atenas, Olimpieon (inacabado)**	**dórico**	**8 × 21**	**41,1 × 107,9**	***c.* 16**
510	*Cartea, Atenea*	*dórico*	*6 × 11*	*12,0 × 23,2*	4,5
510	**Acragante, Zeus Olímpico**	**dórico**	**7 × 14**	**52,7 × 110,1**	
510	*Posidonia, Deméter*	*dórico*	*6 × 13*	*14,5 × 32,9*	*6,1*
510	*Posidonia, Foce del Sele, Heraion*	*dórico*	*8 × 17*	*18,7 × 39,0*	
510	*Eretria, Apolo*	*dórico*	*6 × 14*	*19,2 × 46,4*	
500	*Hermíone, Posidón*	*dórico*	*6 × 12*	*15,0 × 31,5*	
500	*Cartea, Apolo*	*dórico*	*6 in antis*	*16,0 × 32,0*	
500	*Metaponto, Tavole Palatine*	*dórico*	*6 × 12*	*16,1 × 33,5*	*5,1*
500	Acragante, «Heracles»	dórico	6 × 15	25,3 × 67,0	10,07
500	*Delfos, Atenea Pronaia*	*dórico*	*6 × 12*	*13,3 × 27,5*	*4,6*
500	*Sunion, Posidón*	*dórico*	*6 × 13*	*13,1 × 30,2*	*?*
490	*Egina, Aphaia*	*dórico*	*6 × 12*	*13,8 × 28,8*	*5,3*
485	Atenas, Partenón Viejo (inacabado)	dórico	6 × 16	23,5 × 66,9	?
490	*Selinunte, templo A*	*dórico*	*6 × 13*	*16,0 × 40,0*	
490	*Selinunte, templo O*	*dórico*	*6 × 13*	*16,0 × 40,0*	
490	*Metaponto D*	*jónico*	*8 × 20*	*14,8 × 38,4*	
480	Hímera, Victoria	dórico	6 × 14	22,5 × 56,0	?
480	Siracusa, Atenea	dórico	6 × 14	22,0 × 55,0	8,7
480	Selinunte, Hera (ER)	dórico	6 × 15	25,3 × 67,7	10,2

El impacto que la actividad constructiva del siglo VI pudo tener sobre la ciudad queda particularmente bien ilustrado en el caso de Selinunte (figuras 70 y 71). La colonia de Selinunte data de mediados del siglo VII, y sus casas se esparcieron rápidamente por un área bastante grande. Poco después de 600 a.C. hay indicios de que, al igual que en muchos otros sitios por esta misma época (véase *supra*, pp. 278 y 281), se impuso un nuevo plan sobre el pri-

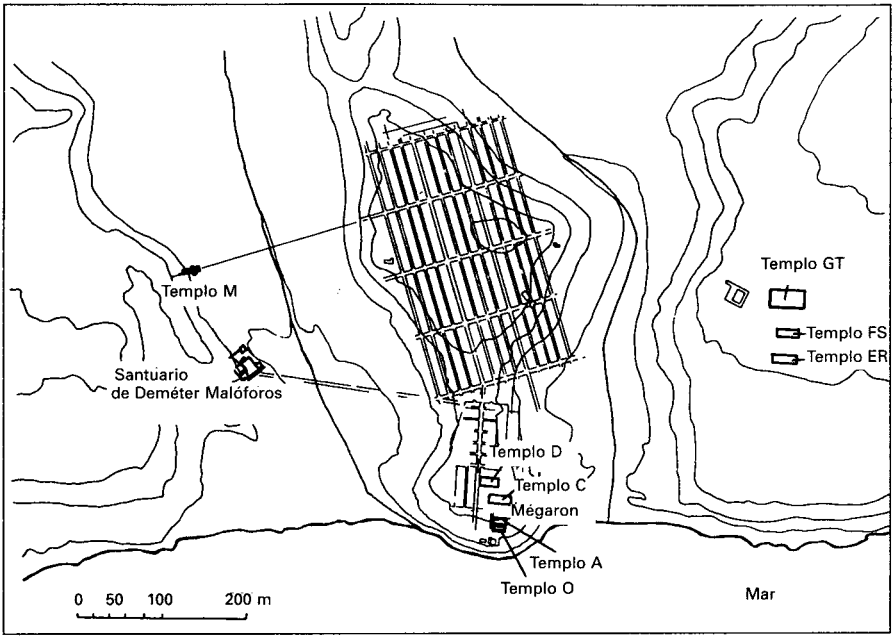


FIGURA 70. Plano de Selinunte.

mitivo asentamiento, que supuso el establecimiento de una retícula rectilínea de calles en la acrópolis y en la colina de Manuzza, y la construcción de dos terrazas con el fin de ampliar la zona de los santuarios. Quizá date de esta época el edificio denominado Mégaron. Parece que hacia 560 a.C. se produjo algún acontecimiento destructivo, seguido de la construcción de una terraza monumental que abarcaba todo el extremo oriental de la acrópolis, y de la erección del primer templo verdaderamente grande de la ciudad, el templo C, decorado con metopas escultóricas. Casi inmediatamente después se construyó el templo D. Da la impresión de que simultáneamente se estaban realizando las obras de otras dos estructuras más pequeñas, el templo de Deméter Malóforos y el templo M, en el recinto sagrado occidental, al otro lado del río Modione; y más tarde, poco después de la conclusión del templo D, se iniciaron las obras en el recinto sagrado oriental, al otro lado del río Cotone, donde se erigieron los templos FS y GT; este último, de proporciones colosales, deja pequeño no sólo al templo FS, sino también al C y al D. Las obras de construcción no pararon aquí: otros dos edificios más pequeños levantados en la acrópolis, el templo O y el A, pertenecen al primer cuarto del siglo v a.C., lo mismo que el gran templo ER, una vez más provisto de metopas escultóricas, situado en el recinto sagrado oriental.

Aun incluyendo otros edificios aparte de los templos, que no aparecen reflejados en el cuadro anteriormente indicado, no se conoce ninguna otra

FIGURA 71. Vista de la acrópolis de Selinunte.

ciudad que levantara tantas construcciones como Selinunte durante los cien años que van de 580 a.C. a 480 a.C. Pero las ciudades de Acragante, a unos 75 km al sureste de Selinunte y fundada a comienzos del siglo VI a.C., Posidonia (Paestum), en Campania, fundada más o menos por la misma época que Selinunte, y Metaponto (donde se erigió además el gran *ekklesiastérion* de piedra) rivalizan muy de cerca con Selinunte en lo tocante a la actividad constructiva, pues en todas ellas se levantaron varios grandes templos. De modo bien distinto rivalizan también con Selinunte Samos, Éfeso y Dídima: sólo en Samos (véase *infra*, p. 524) existen varios grandes edificios, algunos todavía mal conocidos, pero en las tres ciudades se llevaron a cabo unas obras arquitectónicas que por sus dimensiones podrían competir con las más grandes de Occidente. En la Grecia continental sólo una ciudad se acerca un poco a este verdadero alarde de energía constructiva: Atenas. Aquí, además de las dos fases de construcción del templo de Atenea Polias de las que tenemos noticia, las esculturas arquitectónicas conservadas —el llamado frontón de «Barba Azul», por ejemplo— ponen de manifiesto que otro templo igualmente grande debió de edificarse en la Acrópolis en el período que va de 570 a 550 a.C. Más tarde, hacia 515 a.C., empezaron las obras del Olimpieon, de dimensiones tan colosales como las de los templos más grandes de las colonias de Occidente o de Jonia. En comparación con estos edificios la actividad constructiva de lugares como Delfos o de ciudades tan ricas como Egina parece cosa de niños.

FIGURA 72. Las canteras de Rocche di Cusa, situadas al oeste de Selinunte, de donde proviene la piedra de los templos.

Explicación del modelo

¿Cómo debemos entender el hecho de que unas ciudades decidieran realizar con tanta frecuencia obras de construcción, y además a menudo de gran tamaño, mientras que otras apenas edificaron nada o bien lo hicieron a una escala mucho más modesta? Evidentemente existe cierta correlación entre las dimensiones y la riqueza de la ciudad: Selinunte y Atenas, Acragante y Samos contaban todas ellas con un vasto *hinterland*. Muchas de las ciudades disponían además en su territorio de abundantes canteras de piedra adecuada, cuando no excelente, para la construcción (figura 72), aunque cabe decir lo mismo de muchas otras ciudades que no realizaron unas obras tan notables. Pero las ciudades a las que nos referimos no sólo eran grandes y prósperas, sino que además estaban bien relacionadas. Los numerosos contactos que tenía Samos y el prestigio de las familias ricas de Atenas fuera de su ciudad los estudiaremos con algún detalle más adelante (y véase *supra*, p. 117); la trascendencia de Acragante en el contexto del mundo griego ampliado a través de la colonización queda patente a finales de la época arcaica cuando la vemos convertirse en una de las principales canteras de campeones atléticos que canta Píndaro en sus epinicios. Pero también debemos destacar la situación marginal de todas estas ciudades salvo Atenas.

Forzados a cohabitar con otras comunidades —sículos, italiotas, fenicios,

o lidios—, de las cuales estaban ansiosos de distinguirse, y viviendo como vivían en los márgenes de los territorios identificados como helénicos, los ciudadanos de todos estos lugares probablemente sintieran la necesidad no sólo de impresionar a sus vecinos no griegos, sino también de hacer alarde ante sus visitantes helénicos de su identidad de griegos. La identidad étnica suele aflorar cuando un determinado grupo se siente presionado, y estas comunidades se veían en la necesidad de hacer ostentación de su identidad helénica, cosa que no les ocurría a las comunidades de la metrópoli. Esa presión se manifestó en Jonia en forma de intervención política directa primero por parte de Lidia y luego de Persia; durante el siglo VI la presión en Occidente no fue tan directa. Durante mucho tiempo se ha sospechado que esa misma presión fue la responsable del estallido de edificaciones «griegas» que se produjo en Segesta a finales del siglo V a.C.; en Selinunte la presión se pone de manifiesto en el terreno arqueológico cuando vemos la evidente influencia fenicia que muestra el pavimento de mosaico con la figura de la diosa fenicia Tanit instalado enfrente del templo A poco después de la destrucción de la ciudad en 409 a.C. Los relatos históricos demuestran que Selinunte llevaba largo tiempo sintiéndose a medio camino entre los mundos griego y fenicio. Cuando cartagineses y griegos se enfrentaron en Sicilia en 480 a.C., Selinunte no tomó partido por los griegos (véase *infra*, p. 404), y cuando Giscón, hijo del infortunado general cartaginés Amílcar, tuvo que exilarse, fue Selinunte la que lo acogió (Diodoro, 13.43.5). El rumor de que Selinunte estuvo a punto de enviar a su caballería en ayuda de los cartagineses contra los griegos, que empezó a circular tras la derrota púnica (Diodoro, 11.21-22), demuestra precisamente la importancia crucial que para Selinunte tenía el hecho de reafirmar vigorosamente una y otra vez su identidad helénica (afirmación que no dudaron en aceptar las demás ciudades griegas cuando necesitaron su ayuda; cf. Diodoro, 11.68.1).

Estilos arquitectónicos regionales

El hecho de que los griegos de Sicilia y del sur de Italia, por una parte, y los de Jonia, por otra, utilizaran la construcción de templos monumentales en parte para identificarse a sí mismos como miembros integrantes de la comunidad helénica en sentido lato y para diferenciarse de las comunidades no griegas con las que se hallaban en permanente contacto, no significa que se limitaran a seguir unas iniciativas surgidas en la Grecia propiamente dicha. Los templos de Jonia, pese a caracterizarse por su mutua emulación, lograron combinar una disposición básicamente similar (cámara central rodeada de una columnata sobre un zócalo más o menos grandioso) con una articulación muy distinta de las proporciones y los detalles. El orden jónico (figura 73; véase también *supra*, figura 53) utilizado en ellos trataba los cimientos (que no se limitaban ya a las tres grandes gradas típicas del dórico), el pie de la columna (a la que se añadía una basa, a diferencia del orden dórico), las

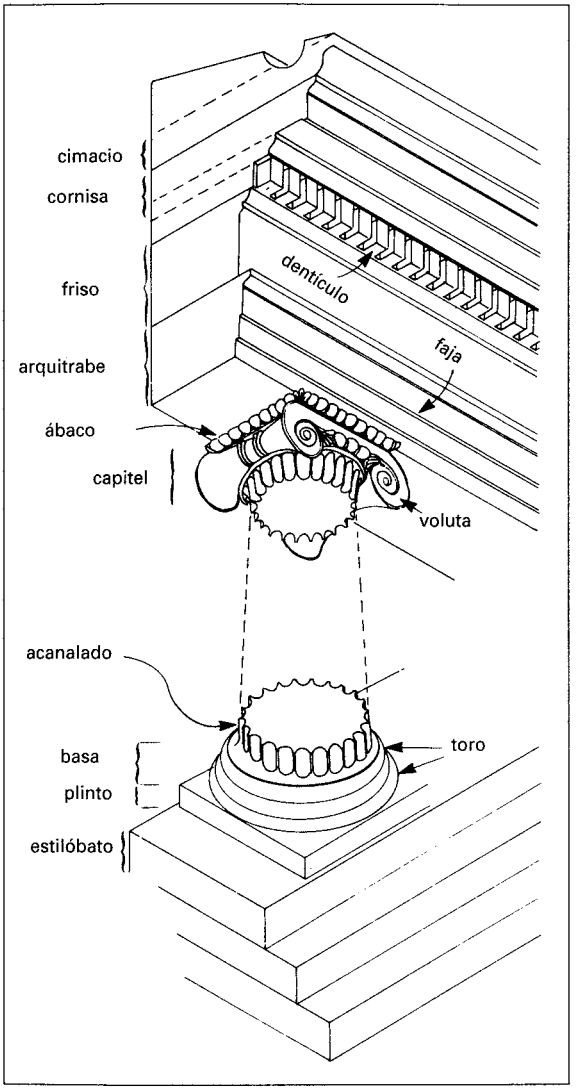


FIGURA 73. Esquema del orden jónico plenamente desarrollado.

acanaladuras del fuste (separadas por un filete, no meras estrías vivas), el perfil de la columna (que sólo se ensancha en el orden dórico), el capitel (provisto de volutas y no formado por un mero bloque cuadrangular dispuesto sobre una «almohadilla»), el arquitrabe (dividido en el jónico en tres bandas), y el friso (que sólo tiene triglifos y metopas en el dórico), de un modo completamente particular. Los templos de Sicilia y del sur de Italia tienen en común con los templos perípteros de la metrópoli el orden dórico,

FIGURA 74. Revestimientos de terracota del tesoro de Gela en Olimpia (siglo VI a.C.)

pero desarrollaron, no obstante, una serie de rasgos específicos en la planta y en los detalles, siendo construidos con arreglo a unas normas distintas y adaptando sus modelos arquitectónicos a una escala muy diferente. Cuando la ciudad siciliana de Gela decidió construir un tesoro en Olimpia hacia 540 a.C., utilizó sus propios arquitectos y se trajo de casa los curiosísimos revestimientos de terracota de las cornisas (figura 74); los griegos de la metrópoli que acudieran a Olimpia no podían abrigar duda alguna respecto a la tradición arquitectónica absolutamente peculiar que caracterizaba a las colonias de Occidente.

La arquitectura resulta de hecho sumamente reveladora de la pujanza y los límites del regionalismo de la cultura griega del siglo VI a.C. Si bien el esquema básico de la arquitectura templaria es esencialmente el mismo de un extremo a otro del mundo helénico, no sólo determinadas técnicas (como la disposición del tejado), sino también ciertos tipos de plantas se caracterizan por una distribución regional específica. Podemos verlo así en los templos dóricos arcaicos de las Cícladas. Casi todos ellos son de pequeñas dimensiones y no son perípteros, de ahí que sean pocos los que figuran en el cuadro 7, en el que las Cícladas aparecen representadas principalmente por templos jónicos mal conservados, pero, eso sí, bastante grandes. El modelo dórico habitual en las Cícladas posee dos, cinco o seis columnas *in antis* (esto es, entre los extremos decorados de los muros laterales), situadas delante de la cella,

de una sola nave o dividida por una hilera central de columnas. En algunos casos la anchura del edificio es mayor que su longitud, como sucede en el templo de Aliki, en el extremo meridional de la isla de Tasos (véase *supra*, p. 239). El templo dórico de Aliki tiene en realidad una gran afinidad por lo que a las proporciones de su planta se refiere con el templo jónico de Sangri, en Naxos (de 520 a.C. aproximadamente), y la influencia sobre el dórico de las Cícladas de las proporciones más estilizadas de los edificios jónicos puede verse con especial claridad en el Heraion de Delos de *c.* 500 a.C., cuyas columnas son excepcionalmente altas y delgadas. Esta tradición regionalista presenta su primera excepción evidente en el templo de Atenea en Cartea, en la isla de Ceos, edificio muy próximo en el espacio y en el tiempo —aunque en marcado contraste con él— al templo de Apolo, que pese a sus dimensiones excepcionalmente grandes, se inscribe esencialmente en la tradición cicládica. El templo de Atenea en Cartea, por el contrario, señala la entrada en las Cícladas de la tradición continental del templo dórico, y será esa tradición continental la que domine la arquitectura clásica de la región, a medida que el siglo v a.C. traiga la decadencia de las tradiciones culturales regionales.

Política cultural

La importancia de la monumentalización de la ciudad y en particular la de sus santuarios durante el siglo vi a.C. como medio de hacer pública y notoria a sus vecinos, griegos y no griegos, e incluso a las ciudades más lejanas con las cuales deseaba establecer relaciones, su pertenencia a un mundo cultural helénico específico, regional o local, podemos verla gráficamente en la actitud emuladora de Creso, rey de Lidia. (Heródoto, 1.14, atribuye unas actitudes de emulación semejantes a otros monarcas anatolios primitivos, como Midas o Giges, bastante más sospechosas desde el punto de vista histórico.) Creso se convirtió para los griegos, como queda patente en el libro I de Heródoto, en prototipo del hombre inmensamente rico cuya prosperidad acabó acarreándole la ruina cuando, confiando ingenuamente en su fuerza militar, decidió atacar a los persas. Antes de esa ruina, sin embargo, Creso efectuó numerosas ofrendas de gran valor en los diversos santuarios griegos, tanto de Jonia como de la Grecia continental. Heródoto enumera todas esas ofrendas en un pequeño excurso (1.50-52, 92; cf. Fornara, 28), en el que además señala que en realidad Creso no entendía el mundo religioso de los griegos, y en particular sus oráculos. El intento de Creso de «probar» a los oráculos (Heródoto, 1.46-49) enviando hasta ellos mensajeros encargados de preguntar qué era lo que estaba haciendo mientras ellos los consultaban, es algo que los griegos habrían considerado inconcebible (véase *supra*, p. 244). Pero si Creso no entendía el sentido de los oráculos griegos, entendía perfectamente la importancia de los santuarios helénicos como lugares en los que se desarrollaba una determinada política cultural. Aunque el trato nada respetuoso que

FIGURA 75. Buey sacrificial de plata sobredorada procedente de Delfos (siglo VI a.C.).

concederían más tarde los persas a los santuarios griegos debió indudablemente de acrecentar, aunque fuera de manera póstuma, el prestigio de Creso, su éxito a la hora de presentarse como amigo de lo griego, capaz en último término de comprender, apreciar y asumir los valores helénicos, queda patente no sólo en la imagen tan benévola de su persona que ofrece Heródoto, sino también en el empeño de determinados personajes y ciudades griegas por cultivar su amistad: hasta los espartanos afirmaban haber querido enviarle un espléndido regalo (Heródoto, 3.47). Y eso que se trataba del hombre que logró someter durante un siglo al poderío lidio a los griegos de Asia Menor (*ANE,* 567-572) y cuya derrota puso de hecho a esos mismos griegos en manos de los persas.

Si las ciudades y algunos monarcas extranjeros ambiciosos ejercieron su influencia política a través de las construcciones monumentales y las ofrendas depositadas en los santuarios, lo mismo cabe decir de algunos personajes eminentes de las aristocracias de las distintas ciudades griegas. Las espléndidas ofrendas de marfil, oro y plata, a veces combinados (figura 75), que recibió el santuario de Delfos de determinados personajes de la Grecia oriental y continental durante el siglo VI a.C., por desgracia ya no pueden contarnos las circunstancias en que se produjo su dedicación. Pero cuando en la segunda mitad del siglo VI a.C. la familia ateniense de los Alcmeónidas, desterrada de su patria, financió la reconstrucción del templo de Apolo en Delfos, el hecho fue citado específicamente para justificar los rumores de que habían influido indebidamente sobre la respuesta dada por el oráculo a los espartanos en contra de la tiranía de los Pisistrátidas de Atenas. La anécdota da por supuesto que la construcción de templos acarreaba una gratitud por parte de la población local que presumiblemente debía de expresarse en forma de apo-

TEXTO 40. *«IG», i³ 1469. Un Alcmeónida celebra la victoria conseguida en una carrera de carros en Atenas dedicando una estatua en el santuario de Apolo Ptoeo en Acraifnion, Beocia.*

Soy una hermosa estatua para deleite del hijo de Leto, Febo Apolo. Alcmeónides, hijo de Alcmeón, me dedicó tras la victoria obtenida con sus veloces corceles, que Cnopíadas condujo en las fiestas de Palas en Atenas.

yo político, aunque no cabe duda de que la obra se realizó con el fin de mantener vivos la fama y el nombre de los Alcmeónidas entre los visitantes de los grandes santuarios. Cuando el oráculo de Apolo Ptoeo, situado en el territorio de la pequeña ciudad beocia de Acraifnion, adquirió una indebida, aunque breve, notoriedad a raíz del incendio que destruyó el viejo templo de Delfos, parece que los Alcmeónidas aprovecharon la ocasión y dedicaron en él una escultura monumental para conmemorar una victoria en carro alcanzada en Atenas (texto 40). Este tipo de victorias podían asimismo resultar tan oportunas desde el punto de vista político que por esa misma época el ateniense Cimón creyó conveniente anunciar que su victoria en el certamen de carros de los Juegos Olímpicos se la debía al tirano Pisístrato (Heródoto, 6.103; véase *infra*, p. 335). La monumentalización de este tipo de victorias garantizaba que la gloria conseguida de ese modo no fuera un mero acontecimiento local y pasajero. A lo sumo en 480 a.C. por lo menos los argivos habían creado unas cuadras públicas que les permitieran obtener la victoria en las carreras de carros de los Juegos Olímpicos (*P. Oxy.*, 222.31).

Estos últimos ejemplos no sólo vuelven a situarnos ante la utilización cada vez más frecuente de los juegos panhelénicos, con la que abríamos el presente capítulo, sino que además nos llevan a enfrentarnos con las luchas políticas que se desencadenaron en el seno de las ciudades griegas y entre muchas de ellas. Es el momento de ocuparnos del asunto.

DISCORDIAS Y FACCIONES MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA DE LA CIUDAD

En el capítulo 6 examinábamos las discordias surgidas en el seno de las oligarquías de algunas ciudades y el resultado de esas disensiones: legislaciones y tiranías. Los relatos que hablan de los primeros tiranos están más interesados en utilizarlos como ejemplo de cómo un individuo se hace con el poder que en analizar sus actividades, aunque resulta curioso comprobar que raras son las veces en las que se consideran significativas para la toma del poder las ayudas recibidas desde fuera de la ciudad. Al menos según la tradición, los tiranos del siglo VII a.C. surgieron en buena parte por generación es-

pontánea, sin recibir de otras ciudades o de otros tiranos nada más que consejos. Por regla general las ciudades del siglo VII acabaron explotando, pero habitualmente da la impresión de que los efectos de esa explosión determinaron su futuro en algún ámbito nuevo y no afectaron a la vida política de las ciudades vecinas.

Las tradiciones en torno a las facciones, las discordias y las tiranías del siglo VI a.C., por el contrario, tanto si tratan de la instauración, como de la perpetuación o la disolución de una tiranía en una determinada ciudad, suelen ser ricas en alusiones a la ayuda financiera del exterior, al empleo de tropas extranjeras, a la importancia de la animadversión existente en la ciudad hacia otra ciudad o en esta última hacia la primera, o al papel desempeñado por otra ciudad a la hora de poner fin a la tiranía. Las comunidades que durante el siglo VII a.C. fueron buscando la forma de establecer unos medios de autodeterminación, y en las que los miembros de la aristocracia lucharon encarnizadamente entre sí para alcanzar o restringir el acceso al poder de sus congéneres, descubrieron en el siglo VI que su historia se hallaba más estrechamente vinculada que nunca a la historia global de las demás ciudades griegas. Un breve examen de algunos de los ejemplos mejor atestiguados nos permitirá observar varias de las formas en las que las diversas ciudades del siglo VI se vieron mutuamente implicadas en las historias de sus vecinas.

El caso de Polícrates de Samos

Aunque no podemos reconstruir con un mínimo de detalle la historia política de la Samos del siglo VII, los retazos de tradiciones que han llegado a nuestras manos indican que también esta ciudad, como las que analizábamos en el capítulo 6, conoció las discordias en el seno de la elite y vio cómo una serie de individuos iban asumiendo poderes extraordinarios; una fuente muy tardía (Teodoro Metoquites, *Miscelánea,* 668-669) dice que cierto Febias fue *aisymnétes* (dictador electo, cf. el caso de Pítaco), y que un tal Demóteles se convirtió en *mónarkhos* (monarca). Se cuenta que Demóteles fue asesinado y que le sucedió un grupo llamado los «Propietarios de la tierra» (*Geomóroi*). Plutarco (*Quaestiones Graecae,* 57) dice que éstos a su vez fueron derrocados tras la victoria en la guerra contra los megareos, que habían atacado a los colonos samios de Perinto: los prisioneros de Mégara fueron utilizados por los generales victoriosos para asesinar a los *Geomóroi.* Sin relación alguna con este hecho según las tradiciones conservadas, aunque, de ser histórica, habría tenido lugar al año siguiente, se produjo una guerra contra Priene, a la que se atribuían muchas muertes entre los samios, y otra contra «los eolios» durante la cual se dice que el general, un tal Silosonte, insistió en que los samios celebraran, como de costumbre, en el Heraion la fiesta que duraba toda la noche y que, aprovechando esta circunstancia, se hizo con el poder (Polieno, *Stratagemata,* 6.45).

Entre la vaguedad de la referencia a «los eolios», la existencia de un Si-

TEXTO 41. *Asio, fr. 13, citado en Ateneo, «Deipnosophistai», 525F. Asio describe el lujo de las vestimentas y los adornos del que se hacía alarde en las fiestas del Heraion de Samos.*

Peinaban sus largas melenas y se dirigían hermosamente engalanados al santuario de Hera. Sus vestidos de lino, blancos como la nieve, adornados con broches de oro en forma de cigarras, arrastraban por el suelo de la vasta tierra. Su cabellera, recogida con horquillas de oro, ondea al viento y brazaletes finamente labrados rodean sus brazos.

losonte en época posterior, y la afirmación de Polieno (1.23) de que también Polícrates se hizo con el poder durante la celebración de un importante sacrificio público en el Heraion, deberíamos guardarnos mucho de considerar histórico ninguno de estos acontecimientos. Pero el establecimiento de los samios en diversas colonias a finales del siglo VII a.C. está bien atestiguado por las actividades de Semónides (véase *supra*, p. 268), y también parece bastante auténtica la «pugna por el Helesponto», de la que habría formado parte la acción de Perinto (los samios se establecieron también en las cercanías de esta ciudad, en Bisante, Proconeso y Heraîon Teîkhos). La participación en conflictos bélicos fuera de la isla ocupa un lugar destacado entre las causas de todas estas tensiones políticas: ¿reflejan en realidad estas noticias la situación reinante en Samos hacia 600 a.C., o simplemente responden a la relación efectivamente establecida en época posterior entre política exterior y disturbios políticos internos? (véase *infra*). Si aceptamos la primera hipótesis, deberíamos preguntarnos, en particular, hasta qué punto podemos considerar empresas «estatales» el establecimiento de colonias fuera de Samos o las guerras suscitadas en defensa de esos colonos o contra otras ciudades fuera de la isla, y hasta qué punto representaban tales empresas un intento de satisfacción de intereses sectoriales, que sólo tangencialmente afectaban al patriotismo o la lealtad de los encargados de ejecutarlas. Los abundantes contactos entre el mundo griego y el no griego que los hallazgos del Heraion de Samos revelan a partir del siglo VIII a.C. (véase pp. 117-118) quizá fueran una fuente de enriquecimiento y un elemento del estilo de vida propio de un sector muy limitado de la población de la isla, y puede que incluso la fiesta nocturna celebrada en el Heraion no estuviera ni mucho menos abierta a todo el mundo. Si está justificado situar al poeta épico samio Asio en el siglo VI a.C., su descripción (Ateneo, 525F; texto 41) de los participantes en la fiesta de Hera evocaría efectivamente el talante de semejante celebración.

Las tradiciones recogidas por Heródoto (especialmente 3.39-60, 120-142), tan ricas en detalles, en torno a la tiranía de Polícrates de Samos durante la

segunda mitad del siglo VI a.C., contrastan marcadamente con los retazos relativos a épocas anteriores, pero han dado lugar a un debate erudito igualmente rico. Ese debate se ha inventado toda una tradición familiar de tiranos anteriores a Polícrates (se habla de un «Polícrates el Viejo» o de la tiranía de Éaces, el padre de Polícrates, pese a que Heródoto afirma que este último se hizo con el poder a raíz de una sublevación), para suplir la absoluta ausencia de información en torno a la situación política de Samos durante la primera mitad del siglo VI. Pasaremos aquí por alto todas esas conjeturas. Lo que nos interesa es la Samos que surge directamente de las anécdotas relatadas por Heródoto, que parece estar excepcionalmente bien informado sobre esta isla, en la que, según cierta tradición antigua, habría pasado parte de su vida (*Suda*, s. v. Heródoto).

Polícrates dejó tras de sí una fama de haber gozado de una insólita prosperidad, de estar siempre dispuesto a intervenir en los asuntos griegos y no griegos al margen de la propia Samos, y de calcular siempre sin piedad lo que le convenía. Heródoto nos habla del golpe de estado en el que participó junto con sus dos hermanos, y tras el cual no dudó en asesinar a uno de ellos y en desterrar al otro; de su amistad con Amasis, rey de Egipto (sobre este personaje, véase *ANE,* 644-645), pese a la cual supo arreglárselas más tarde para que Cambises, rey de Persia, le pidiera tropas para participar a su lado en la campaña *contra* Egipto (Polícrates envió cuarenta barcos con una tripulación formada por presuntos rebeldes de Samos); de su fomento de las actividades de los piratas, que no dudaban en apoderarse de ciudades y riquezas y que interceptaban durante la travesía los regalos de carácter diplomático que se enviaban las potencias de la Grecia continental y los soberanos no griegos; y por último de la muerte de Polícrates, crucificado en Sardes cuando se dirigía a «salvar» de Cambises al sátrapa de la región, Oretes. No cabe duda de que esta era la imagen que generalmente se tenía de Polícrates en el siglo V: Tucídides (1.13; 3.104) comenta la conquista de varias islas por él, especificando que, tras tomar Renía, la consagró a Apolo.

¿Qué debemos hacer, desde el punto de vista histórico, con estas tradiciones? Es evidente que las leyendas tienen dos efectos muy claros: ponen de relieve la riqueza y el poder de la Samos del siglo VI, y subrayan que la «mala conducta» de Samos fue responsabilidad de Polícrates. De lo primero no cabe duda alguna. Los templos de Hera, mencionados anteriormente, eran sólo algunos de los monumentos magníficos construidos en la isla durante el siglo VI. El propio Heródoto afirma —y deberíamos tomar en serio sus palabras— que si se entretiene tanto en hablar de Polícrates en 3.39-60 es porque los samios habían sido responsables de «las tres mayores obras monumentales de los griegos», el templo, el túnel de varios kilómetros de longitud ideado por cierto Eupalino para conducir el agua hasta la ciudad (figura 25), y el muelle del puerto. Tales obras exigían una explicación e invitaban a la creación de leyendas que las justificaran, por ejemplo la de que el foso que rodeaba las murallas de Samos había sido cavado por los cautivos lesbios capturados cuando luchaban en defensa de Mileto. Tampoco tenemos motivos

FIGURA 76. Bronce perteneciente a los arreos del caballo de Hazael hallado en el Heraion de Samos.

serios para poner en duda el poderío militar y en particular naval de Samos durante el siglo VI. Pero, en cambio, cuando se intenta establecer una secuencia de las acciones atribuidas a Polícrates, o interpretar sus ataques a «las ciudades menos prósperas de las Cícladas» como una consecuencia de su incapacidad de extender sus agresiones más al este debido a la conquista de la armada fenicia por los persas, debemos andar con más cautela.

Entre los hallazgos encontrados en el Heraion de Samos se encuentra la plancha de bronce fabricada con molde procedente del norte de Siria; se trata de un elemento perteneciente al arnés de un caballo y lleva una inscripción en arameo con el siguiente texto: «[Esto es] Lo que Hadad [un dios] entregó al señor Hazael de Umqi el año en que el señor cruzó el río» (figura 76). La plancha fue fabricada en el siglo IX a.C., pero se encontró en un contexto perteneciente a finales del siglo VI a.C. Más aún, se ha descubierto una pieza compañera de ésta en el santuario de Apolo en Eretria. La inscripción parece indicar que ambas piezas formaban originalmente parte del botín capturado por Hazael, y recientemente se ha sugerido la hipótesis de que más tarde hubieran sido objeto de un saqueo por parte de los griegos. Aunque otros prefieren imaginar a un emprendedor funcionario de algún santuario oriental que hubiera querido «congraciarse» con los griegos deshaciéndose de unas cuantas ofrendas viejas, estos curiosos objetos parecen a todas luces fruto de alguna transacción oportunista. La historia de Coleo (véase *supra*, p. 27) sugiere que esa actitud oportunista era atribuida en especial a los samios, y no resulta difícil entender que una interpretación poco generosa de esas transacciones —o la justificación que adujera el funcionario del templo cuando le preguntaran adónde habían ido a parar los viejos tesoros— las comparara con la pura y simple piratería.

¿Pero dio realmente Polícrates a la piratería una nueva consideración de actividad «oficial»? Las anécdotas dan a entender desde luego que los samios lograron salir impunes de ciertas intervenciones que normalmente les habrían acarreado algún tipo de represalias, y no cabe duda de la realidad del poderío militar de Samos, que sería el que habría hecho posibles semejantes acciones. Pero las leyendas no contienen ningún elemento que no se justifique convenientemente apelando a la actuación de una aristocracia consciente de que contaba con un poderío militar capaz de protegerla, que además se veía engrandecido en las leyendas contadas por sus víctimas. Semejante hipótesis, sin embargo, exige que la aristocracia conservara su poder, siguiera protegida, y hasta cierto punto mantuviera su independencia, a la sombra del tirano. ¿Pero puede justificarse semejante hipótesis?

Que durante el siglo VI podía disponerse en Samos de grandes cantidades de mano de obra está perfectamente atestiguado por sus monumentos. El templo de Rhoikos, sin embargo, es anterior a la época de Polícrates y existen razones para creer que el poder y la prosperidad no se limitaban a la persona del tirano. El Heraion de Samos destaca entre los santuarios de Jonia por sus *koûroi* monumentales, sobre todo el que dedicó Isquis hacia 570 a.C., que originalmente medía cerca de 4,75 m: según parece, Samos siguió pro-

FIGURA 77. *Kóre* de Queramies procedente del Heraion de Samos.

duciendo estatuas monumentales cuando en la Grecia continental se había generalizado la costumbre de fabricar *koûroi* más o menos de tamaño natural. El grupo escultórico compuesto de cuatro figuras de pie, una sedente, y otra recostada, llamado Grupo de Geneleos, aproximadamente del año 550 a.C., no tiene parangón en ninguna otra parte, como tampoco lo tiene la ofrenda por parte de un solo hombre, llamado Queramies, de dos *koûroi* y una *kóre* hacia 560 a.C. (figura 77). Es indudable que a los samios que acudieron a Esparta solicitando ayuda para deshacerse de Polícrates les venía muy bien decir que éste les había enviado a la muerte so pretexto de pelear contra Amasis, pero parece encajar mejor con nuestros testimonios presumir un alto grado de colaboración entre Polícrates y la aristocracia, y no imaginarnos una elite en constante terror por su vida. Polícrates era alabado en la poesía de Íbico y ya Heródoto afirmaba que había dado alojamiento al poeta Anacreonte de Teos (quien, según una fuente posterior, habría sido su maestro); además es de suponer que no fueran sólo los oídos del tirano los que disfrutaran de las actuaciones de estos artistas. Ello desde luego no significa negar que existiera cierta oposición por parte de la nobleza, del mismo modo que había otros que le apoyaban. Según parece, fueron algunos miembros desafectos de la aristocracia quienes hacia 520 a.C. zarparon a la manera tradicional de Samos para fundar una colonia en Puteoli, en el sur de Italia, a la que denominaron Dicearquía (cf. Eusebio [Jerónimo], para el año 524 a.C.), y puede que el filósofo Pitágoras fuera uno de los primeros refugiados.

Son las relaciones con Esparta las que con más claridad demuestran la complejidad de la situación. Según parece, Esparta mantenía desde hacía tiempo una relación bastante especial con Samos. Es indudable que a la isla llegaron cerámica y otros productos laconios en una fecha extremadamente temprana (poco después de 700 a.C.), y además en cantidades mucho mayores que a ninguna otra parte. Como demuestra el famoso descubrimiento de una cabeza de león, que originalmente formaba parte de un gran vaso de bronce, fabricada en Esparta y con una inscripción en caracteres laconios de *c.* 550 a.C. alrededor de la melena que reza: «Eumnasto, espartano, a Hera» (figura 78), es también evidente que algunos miembros de la aristocracia se trasladaban de Esparta a Samos, y probablemente también de Samos a Esparta, aunque en este sentido no contamos con testimonios tan buenos. Cuando los refugiados samios llegaron a Esparta (Heródoto, 3.46-47, 1.70) contando que Polícrates los había enviado a combatir a Egipto y que habían sido rechazados cuando intentaron regresar a la isla, los espartanos acordaron ayudarles. Semejante decisión resulta curiosa pese a que los espartanos pusieron el pretexto de que habían llegado a ese acuerdo para vengarse de Samos por haber interceptado una cratera de bronce que habían enviado a Creso y otro regalo que Amasis les había mandado a ellos; dicha cratera habría permanecido en el Heraion de Samos más de veinte años, durante los cuales las relaciones de Esparta con la isla habían seguido siendo perfectamente normales, tanto en el terreno material como en el personal. El

FIGURA 78. León de bronce dedicado por el espartano Eumnasto.

TEXTO 42. *Heródoto, 3.142-143.1. Versión de Heródoto de cómo las disensiones entre los miembros de la oligarquía impidieron que la tiranía acabara pacíficamente en Samos.*

En Samos quien detentaba la autoridad (pues había recibido el poder de Polícrates a título de regente) era Meandrio, hijo de Meandrio, que pretendió convertirse en el hombre más justo del mundo sin conseguirlo. En efecto, cuando le fue comunicada la muerte de Polícrates, hizo lo siguiente: ante todo, erigió un altar en honor de Zeus *Eleuterio* (= Liberador) y, a su alrededor, fijó los límites de ese sagrado recinto que en la actualidad se encuentra en las afueras de la ciudad. Tras haberlo hecho, convocó acto seguido una asamblea de todos los ciudadanos y les dijo lo siguiente: «Como vosotros bien sabéis, se me ha confiado a mí el cetro y todo el poder de Polícrates. En esta tesitura, se me ofrece, pues, la oportunidad de imperar sobre vosotros. En la medida de lo posible, sin embargo, yo personalmente no voy a hacer lo que en otra persona critico, ya que Polícrates no tenía mi aprobación cuando ejercía un poder absoluto sobre hombres que eran sus iguales, ni la tiene todo aquel que actúa de ese modo. En fin, Polícrates ha consumado su destino, pero yo, por mi parte, pongo el poder en manos de todos y proclamo para vosotros la igualdad de derechos. No obstante, considero de justicia poder contar, a título personal, con las siguientes prerrogativas: que de los bienes de Polícrates me sean asignados seis talentos; y, además de esto, reivindico, para mí personalmente y para mis sucesivos descendientes, el sacerdocio de Zeus *Eleuterio*, ya que he fundado por mi cuenta un santuario en su honor y, además, os estoy otorgando la libertad». Estas fueron, en suma, las exigencias que Meandrio planteó a los samios; pero uno de ellos se levantó y exclamó: «Pero es que, en cualquier caso, tú, siendo como eres un maldito villano, no eres digno de imperar para nosotros; es más, mejor será que des cuenta de los fondos que has administrado».

El que así habló era un ciudadano prestigioso, cuyo nombre era Telesarco. Entonces Meandrio —comprendiendo que, si renunciaba al poder, algún otro se erigiría en tirano en su lugar—, como es natural, desechó por completo la idea de renunciar a él. Es más, al regresar a la acrópolis, hizo llamar uno a uno, so pretexto de que en realidad iba a darles cuenta de los fondos, e hizo prenderlos y encarcelarlos.

origen de semejante decisión quizá nos lo revele mejor esta otra historia, cuya veracidad no podemos garantizar: al parecer, los samios celebraron unos funerales públicos en honor de cierto espartano que había destacado en el ataque a la ciudad (Heródoto, 3.55); esos funerales —sobre todo si además tenemos en cuenta que el hijo del difunto se llamaba «Samio»— quizá impliquen que el espartano en cuestión era huésped de Samos. De ser así, este hecho vendría a subrayar la complejidad de las relaciones de hospitalidad, que suponen la existencia de unos lazos potencialmente conflictivos a la vez con una ciudad y con unos individuos: la amistad permanente de Esparta con la aristocracia samia, y no sólo con Polícrates, constituiría un elemento fundamental de las relaciones especiales existentes entre ambas ciudades.

Esta interpretación de la relación que mantenía Polícrates con la aristocracia samia se ve respaldada por las tradiciones relacionadas con los acontecimientos que se produjeron a la muerte del tirano. Heródoto (3.142; texto 42) dice que Meandrio, a quien Polícrates había dejado como regente cuando marchara a Sardes, propuso devolver el poder al conjunto de los ciudadanos, reivindicando únicamente para sí seis talentos de los bienes de Polícrates y el sacerdocio de Zeus Eleuterio. Pero cuando un miembro de la aristocracia lo insultó gravemente, Meandrio cambió de idea, encarceló a sus presuntos rivales, y se erigió en tirano. Esta tradición, como todas las demás, tiene demasiados elementos de fábula aleccionadora para ser fiable —la historia sigue contando que Meandrio tenía dos hermanos, uno violento y el otro loco, etc.—, pero cabe deducir razonablemente la existencia de una aristocracia orgullosa, cuyos miembros sospecharan unos de otros y estuvieran ansiosos por alcanzar el poder.

Partiendo de esta base, da la impresión de que la Samos de Polícrates no habría sido muy distinta de la Mitilene de Pítaco, al establecerse en ella un monarca carismático que ejercía un dominio precario sobre una elite boyante, pero llena de resentimiento. No existe, sin embargo, motivo alguno para poner en duda que Polícrates muriera efectivamente en Sardes, y tampoco podemos pasar por alto la política de fuerza de Persia. Una vez más tendremos que analizar las secuelas de la muerte del tirano. Cinco o seis años después de la muerte de Polícrates, fue enviada a Samos una fuerza expedicionaria persa con objeto de instalar en el poder a Silosonte, hermano de Polícrates. La versión que de este hecho ofrece Heródoto (3.139-149) pone de relieve las motivaciones personales: según dice, Darío, rey de Persia, acordó emprender la expedición porque Silosonte le había regalado una vez un manto magnífico; a continuación dice que los samios no lograron ponerse de acuerdo para oponer resistencia (otro indicio de la rivalidad existente entre los miembros de la aristocracia) y que en principio decidieron llegar a un pacto, pero que el hermano de Meandrio les convenció entonces de que utilizaran la violencia, y que ante su actitud el general persa, Otanes, no les dio cuartel; Meandrio —añade— no logró sobornar a los espartanos para que le ayudaran; y por fin cuenta que Otanes repobló luego la isla a raíz de un sueño que tuvo y de una enfermedad de los órganos genitales. Parece, sin em-

bargo, que Darío había empezado ya a poner sus miras en Occidente (Heródoto, 3.133-138; véase *infra*, pp. 375-376), y la política que llevó a cabo Persia en Jonia a finales del siglo VI a.C. habría consistido siempre en otorgar el poder en las ciudades a aquellos personajes que se mostraran dispuestos a apoyar a Persia, modelo en el que encaja perfectamente el respaldo otorgado a Silosonte. En el episodio del agradecimiento de Darío a Silosonte y de la negativa de Otanes a matar a una gran cantidad de samios, tendríamos un reflejo de la insistencia de Persia en que su actuación había sido honorable, y no arbitraria, y en que su interés radicaba en fomentar el auge de las ciudades griegas, y no en despoblarlas. En cuanto a eso de que Otanes asoló la isla hasta tal punto que se la entregó a Silosonte totalmente arrasada, veríamos un reflejo de la pretensión por parte de Samos de que Persia *se había comportado efectivamente* con violencia. (En realidad, cuatro años más tarde, Samos pudo aprestar una flota y ayudar a Darío en su expedición a Escitia.) El hecho de que ambas versiones anduvieran de boca en boca a mediados del siglo V a.C. demuestra hasta qué punto seguía siendo Persia un factor importante de la política samia, incluso cuando la isla formaba parte del imperio ateniense y las fuerzas armadas persas habían sido expulsadas oficialmente del Egeo.

El caso de Clístenes de Sición

El siguiente ejemplo es mucho menos exótico, pues tiene que ver con una sociedad radicada en la Grecia continental, no ya con una comunidad situada en los extremos del mundo griego, sino con una ciudad relativamente pequeña, caracterizada por su agricultura próspera y carente de recursos especiales. Aristóteles (*Política,* 1315b11-21) afirma que la tiranía de Ortágoras y sus hijos en Sición fue la más duradera de todas las que hubo en Grecia. Aristóteles lo atribuye al trato moderado que estos tiranos depararon a sus súbditos, manteniéndose siempre dentro de la legalidad, a sus triunfos en la guerra, y a que en general se ganaron al pueblo con sus atenciones. Por el contrario, Nicolás Damasceno (*FGH,* 90 F61; y cf. en parte el texto 43), autor posterior en tres siglos a Aristóteles, narra un episodio acerca de Mirón, el sucesor de Ortágoras, y dice que su conducta lujuriosa y adúltera lo llevo a volcar sus atenciones en la esposa de su hermano Isodemo, que acabó matándolo; éste fue engañado y sucedido en el trono por un tercer hermano, Clístenes, que se mostró sumamente violento y cruel. La coexistencia de dos versiones contradictorias es habitual en las leyendas sobre los tiranos (cf. pp. 231-235, y véase *infra*, p. 333, a propósito de Pisístrato), circunstancia que refleja por un lado el deseo de poner freno a las eventuales ambiciones tiránicas de futuros caudillos por parte de la población y por otro intenta justificar el hecho de haber vivido bajo un régimen tiránico. Ni estas ni otras leyendas según las cuales Ortágoras instauró la tiranía a raíz de sus triunfos en la guerra (*P. Oxy.,* 11 1365; Fornara, 10), pertenecientes con toda probabili-

TEXTO 43. *«FGH», 90 F61. Fragmento del relato de Nicolás Damasceno en torno a la ascensión al poder de Clístenes de Sición.*

Mirón, rey/tirano de Sición, descendiente de Ortágoras, no tenía la menor continencia en muchos terrenos, pero sobre todo en su relación con las mujeres. Cometía estupro con ellas no sólo en secreto, sino incluso abiertamente. Al final tuvo una aventura adúltera con la esposa de su hermano Isodemo. Al enterarse de ello, Isodemo al principio guardó silencio, pero, como se sentía molesto, se lo contó a su otro hermano cuando regresó de Libia. Isodemo era, según decían, un individuo ingenuo y sin maldad, pero Clístenes era retorcido y estaba lleno de recursos. En esta ocasión, percatándose de lo que había que hacer, dijo que él no habría soportado que lo trataran así ni un solo día y que habría matado al adúltero con sus propias manos. Con estas palabras logró picar a Isodemo, pero lo que pretendía era hacerse con la tiranía y suceder a Mirón, so pretexto de que, una vez muerto éste, Isodemo no podría realizar sacrificios a los dioses por tener las manos manchadas con la sangre de su hermano. Así quedó demostrado porque, cuando Isodemo mató a Mirón, que llevaba siete años de tirano, al encontrarlo en la cama con su esposa, y le contó el hecho a Clístenes entre lamentos, éste replicó que sentía un gran disgusto por lo que les había ocurrido a sus hermanos, por el muerto por cuanto había sido asesinado por su hermano, y por Isodemo porque, al tener las manos manchadas con la sangre de su hermano, no habría podido realizar sacrificios a los dioses y habría tenido que dejar a otro hacerlo en su lugar. Isodemo se dejó, pues, convencer y contó toda la verdad y, para no verse obligado a abandonar el poder por este hecho, al cabo de un año asoció a Clístenes al poder. La maniobra de Clístenes salió bien debido a la ingenuidad de Isodemo y así gobernaron ambos Sición. Pero el pueblo se fijaba más en Clístenes porque infundía miedo y era muy emprendedor.

dad a la misma rama de advertencias sobre los peligros que entrañan los caudillos militares que disfrutan del apoyo popular, nos permiten escribir una historia fidedigna de los Ortagóridas.

Las anécdotas de Heródoto acerca de Clístenes de Sición, en cambio, ofrecen algunos testimonios históricos de importancia. Una de ellas (6.126-131) se ocupa de Clístenes cuando, tras obtener la victoria en la carrera de carros de Olimpia, convocó a pretendientes de todos los rincones de Grecia para que compitieran por la mano de su hija, Agariste. Según cuenta Heródoto, el episodio central del caso corresponde al momento en el que el ateniense Hipoclides se emborracha y pasa de ejecutar una danza respetable a

bailar otra indecente; Clístenes le reprocha entonces que con esa actitud ha perdido toda posibilidad de contraer matrimonio, a lo que el ateniense contesta que no le importa nada. Es posible que Hipoclides no ejecutara ningún gesto obsceno en su danza y desde luego la lista de los pretendientes no es muy precisa desde el punto de vista histórico (al parecer, contiene algunos personajes que vivieron en épocas distintas), aunque la boda que finalmente se celebra con el ateniense Megacles sí es histórica. La importancia histórica del episodio, sin embargo, radica en que nos muestra que los tiranos se movían fácilmente entre los círculos aristocráticos y que los miembros de la nobleza de una determinada ciudad estaban encantados de cultivar las relaciones con el tirano de otra. Desde el punto de vista del tirano, por otra parte, la historia nos revela que los tiranos del siglo VI a.C. ponían todo su empeño en hacer buen papel en ámbitos más amplios que el de su propia ciudad (por ejemplo, en los Juegos Olímpicos) y en sacar provecho inmediato de la fama personal que ello les reportaba.

La imagen del tirano como mero miembro del restringido círculo de griegos ricos y poderosos debemos contrastarla, sin embargo, con la del personaje que deseaba promocionar a su ciudad en contraposición con otras ciudades. La otra anécdota de Heródoto acerca de Clístenes (5.67-68) nos lo presenta prohibiendo a los rapsodas cantar los poemas homéricos, cambiando las prácticas cultuales más importantes de Sición hasta desplazar el culto del héroe Adrasto y sustituirlo en parte por el del enemigo legendario de éste, Melanipo, y en parte por el de Dioniso, y modificando los nombres de las tribus dorias: llamó a la suya la de los Arquelaos («jefes del pueblo»), y a las otras la de los Hiatas («Cerdos»), los Quireatas («Lechones») y los Oneatas («Asnos»). Heródoto considera que todas estas medidas iban dirigidas contra Argos: los poemas homéricos celebraban las hazañas de los argivos, Adrasto era un héroe argivo, y los nombres de las tribus dorias los compartía Mégara con Argos (entre otros lugares). Esta interpretación se ve respaldada por un reciente descubrimiento que ha revelado que por esta misma época los argivos erigieron en el ágora de su ciudad un santuario de Adrasto y de los otros seis héroes que lo acompañaron en su ofensiva contra Tebas, los famosos «Siete contra Tebas». Esa disputa en torno a la ascendencia sicionia de Adrasto quizá haya dejado también alguna huella en los mitos sobre su genealogía que han llegado a nuestras manos: se dice que Adrasto heredó Sición de su abuelo materno, Pólibo, que carecía de hijos de varones, y puede que esa interrupción de la línea sucesoria sea consecuencia de las disputas del siglo VI. Es posible que lo que pretendiera Clístenes fuera afirmar que Sición era más antigua incluso que esos grandes héroes dorios, y los nombres que dio a las tribus, con sus resonancias animalescas, quizá pretendieran establecer una analogía entre ellas y otros viejos grupos étnicos como los de los Méropes, Dríopes y Léleges, cuyos nombres podrían interpretarse también en clave animal («Comedores de abejas», «Pájaros-Carpinteros», y «Cigüeñas», respectivamente). En tal caso, las medidas adoptadas por Clístenes en este terreno también irían dirigidas hacia dentro y hacia fuera de su co-

munidad; hacia dentro, porque los mitos en torno al propio linaje son fundamentales para la identidad étnica; y hacia fuera porque sólo parangonándolas con las reivindicaciones de linaje de otras ciudades, podían tener algún significado las de Sición. Heródoto dice que los sicionios mantuvieron los nombres de las tribus durante sesenta años después de la muerte de Clístenes, lo cual da a entender que los nombres no se consideraban descaradamente injuriosos y que sólo el cambio de las circunstancias políticas indujo a ponerlos en tela de juicio.

Los Pisistrátidas de Atenas

El legado que dejó Solón a los atenienses fue la continuación de las rivalidades políticas entre los miembros de la nobleza, y nuevas rupturas periódicas del orden constitucional ([Aristóteles], *Constitución de los atenienses,* 13; véase *supra*, p. 267). Independientemente de lo que hiciera Solón por establecer un campesinado libre, es evidente que las rivalidades por la consecución del poder político entre los ricos no habían desaparecido, y no es de extrañar que dichas rivalidades desembocaran en la tiranía de Pisístrato.

Las tradiciones antiguas sobre Pisístrato nos lo presentan como si hubiera alcanzado el poder político a través del engaño y como si lo hubiera ejercido de manera popular. A grandes rasgos la primera de esas tradiciones es la que nos ofrece Heródoto (1.59-64), y la otra la de Pseudo Aristóteles, *Constitución de los atenienses* (13-17). Del mismo modo que en las leyendas en torno a los Ortagóridas de Sición se mezclaban el engaño y el abuso de las mujeres, también la tradición herodotea mezcla estos dos elementos al contar cómo se hizo con el poder Pisístrato. Heródoto dice que el tirano utilizó en su provecho los sentimientos religiosos del pueblo al regresar a la ciudad acompañado de una bellísima mujer vestida con una armadura, como si fuera Atenea (véase *supra*, p. 290), y que hizo lo mismo con la alianza matrimonial establecida con Megacles —a quien acabamos de ver en relación con Clístenes— al casarse con su hija y tener comercio carnal con ella «contra natura». La relación de estos mitos de carácter admonitorio con la historia es bastante incierta, pero desde luego ilustran perfectamente la conciencia que tenían quienes los contaban de que la tiranía no era sino una variante de la oligarquía: a Pisístrato se le define como tirano pese a que se presenta actuando en colaboración con Megacles, que tenía poder bastante para obligarle a abandonar la ciudad.

Las diferencias entre las tradiciones aristotélica y herodotea saltan a la vista en la forma en que una y otra describen el trasfondo político de los intentos de Pisístrato por hacerse con el poder político. Heródoto cuenta que la política ateniense antes de Pisístrato se hallaba dominada por el conflicto entre dos grupos, los habitantes de la costa y los del llano. El adalid de los primeros era —según dice— Megacles, hijo de Alcmeón, y el de los segundos, Licurgo, hijo de Aristolaides. A continuación cuenta que Pisístrato «sus-

citó» un tercer grupo, reunió una caterva de seguidores y se proclamó adalid de los «Hiperacrios», los «habitantes de las colinas». Pseudo-Aristóteles toma esta versión y la transforma. En la *Constitución de los atenienses* aparecen simplemente tres grupos, divididos según sendas líneas políticas: el de Megacles deseaba una «constitución moderada», el de Licurgo promovía la oligarquía, y el tercer grupo, al que llama el de los «Diacrios», contaba con un cabecilla populista y se había ganado el apoyo de los descontentos. Esta versión no es más que una interpretación racionalizada de la historia de Heródoto, pero en el proceso de racionalización se ha modificado por completo la naturaleza del conflicto: las cuadrillas de seguidores puramente personales —el término «Hiperacrios» es sólo el nombre dado a los partidarios de Pisístrato— se convierten en Pseudo-Aristóteles en grupos con un programa político definido, y el nombre de los Hiperacrios, que es una burla del de los otros dos grupos, se convierte en Diacrios, que alude a una comarca del Ática existente en la realidad. Consciente o inconscientemente, Pseudo-Aristóteles difumina el papel de las rivalidades existentes en el seno de la aristocracia, acaso manifestadas en los diversos símbolos grabados en las primeras monedas atenienses, e introduce las discrepancias en torno al régimen político propuesto por cada grupo e incluso cierto tufillo a conflicto de clases.

Pero el resto de la versión de Pseudo-Aristóteles, basada en fuentes que nada tienen que ver con Heródoto, amplía el escenario en el que se desarrolla la actuación de Pisístrato. El autor de la *Constitución de los atenienses* no sólo introduce una serie de anécdotas que ilustran lo bueno que había sido Pisístrato con la gente humilde —levanta los impuestos al labrador necesitado, amplía los préstamos a los pobres, y les ayuda a prosperar en paz—, sino que subraya asimismo su participación en los asuntos griegos en general. Heródoto dice que, al fracasar su alianza con Megacles, Pisístrato se dirigió a Eretria y allí obtuvo el apoyo de Tebas, Argos y Naxos. Pseudo-Aristóteles (cf. Heródoto, 5.94.1) extiende su radio de acción hasta Macedonia, haciendo una especial alusión a las minas del Pangeo, y llega a decir que el tercer hijo de Pisístrato se llamó Tétalo («Tesalio»), y que su tercera esposa fue la hija de Grogilo de Argos, casada anteriormente con cierto Arquino de Ambracia, perteneciente a la familia de los Cipsélidas de Corinto. Una vez más, se trata de detalles que no pueden ser probados, pero el interés que suscitaba en los demás griegos el tipo de gobierno que pudiera existir en Atenas nos lo demuestra más allá de toda duda la invasión de los espartanos que supuso la expulsión de Hipias, el hijo de Pisístrato, tras el conflicto interno que provocara la muerte de su otro hijo, Hiparco, pero que no había logrado poner fin al poder de Hipias. Pseudo-Aristóteles sugiere que los lazos que unían a los Pisistrátidas con Argos fueron una de las razones de la ofensiva espartana, y desde luego Hipias supo granjearse el apoyo de la caballería tesalia (véase *infra*, p. 344).

Las tradiciones vigentes en la Atenas de los siglos v y iv a.C. decidieron contar la historia de los Pisistrátidas en dos vertientes: para llamar la atención sobre cómo las acciones fraudulentas podían llevar a los líderes políticos a

arrogarse el poder indebidamente, o bien para sostener la idea de que ni los Pisistrátidas habían sido tan malos ni los atenienses habían sido tan pusilánimes que no fueron capaces de librarse de ellos. Pero las anécdotas contadas con otro tipo de finalidad, junto con otros datos conservados por azar, nos ofrecen una imagen bastante diferente. Ya hemos visto (véase p. 319) que Cimón, hijo de Esteságoras, se sintió obligado a atribuir a Pisístrato su victoria en Olimpia, lo cual no le impidió morir asesinado secretamente por los hijos de Pisístrato, por considerarlo un rival en potencia. El crimen posiblemente date de *c.* 520. Casualmente se ha conservado un fragmento de inscripción con la lista de los arcontes de Atenas (ML, 6; Fornara, 23) y gracias a ella podemos comprobar que en la misma época el cargo de arconte epónimo —el magistrado más ilustre de Atenas, que daba su nombre al año a efectos de cómputo cronológico— lo ocuparon sucesivamente Hipias (526-525 a.C.), Clístenes, hijo de Megacles, Milcíades, hijo del mismo Cimón, un tal Calíades, por lo demás desconocido, y luego probablemente Pisístrato, hijo de Hipias. Esta lista demuestra a las claras que la afirmación divulgada por los Alcmeónidas y repetida por Heródoto (6.123) de que habían permanecido en el destierro y ausentes de Atenas todo el tiempo que Pisístrato y sus hijos ostentaron el poder, era falsa; demuestra asimismo que durante la tiranía los símbolos del poder político —y también hasta cierto punto su realidad— fueron compartidos sucesivamente por distintos miembros de la nobleza.

Lejos de ser soberanos absolutos, vemos que los Pisistrátidas lograron conservar su supremacía gracias a una delicada combinación de amenazas y promesas. Su gobierno no era un monopolio del poder y del patrocinio, y tampoco eran los únicos personajes con carisma ni los únicos capaces de granjearse lealtades personales. La reconstrucción del templo de Atenea Polias hacia 520 a.C., los altares dedicados a los Doce Dioses y a Apolo Pitio por el joven Pisístrato para celebrar su arcontado (Tucídides, 6.54.6; ML, 11; Fornara, 37), la construcción también hacia 520 a.C. del grandioso templo de Zeus Olímpico, y la sustitución de las monedas con símbolos familiares por las que no llevaban más que la lechuza de Atenea, deberíamos interpretarlos como medios a través de los cuales los Pisistrátidas intentaron asegurarse que fuera de sus acciones de lo único que se hablara en Atenas. La tradición de Heródoto cuenta que cuando hacia 515 a.C. Esteságoras, el hermano de Milcíades, murió en el Quersoneso Tracio, dejando una vacante en un destino que desde todos los puntos de vista constituía una tiranía familiar, los Pisistrátidas enviaron a aquella plaza a Milcíades, como si a ellos se debiera el nombramiento para aquel puesto (véase *infra,* figura 84). Seguramente también en esta medida deberíamos ver una hábil jugada de los Pisistrátidas. Y por aquella época tenían buenos motivos para actuar con prudencia, pues empezaban a verse seriamente amenazados por las actividades de los Alcmeónidas, que desde luego no estaban en el destierro y que hacia 513 a.C. realizaron un intento fallido de desbancar a Hipias por medios militares desde la fortaleza de Lipsidrion, al norte del Ática. (Para los acontecimientos ulteriores, véase *infra*, p. 343.)

Entramado de ciudades

La intervención de las distintas ciudades en la historia de sus vecinas que nos permiten ver las tradiciones relacionadas con las tiranías del siglo VI y la propia historia de éstas tuvo, según parece, un carácter en general oportunista, y a menudo estuvo basada en las relaciones personales. Los individuos que eventualmente detentaban el poder convertían las antiguas relaciones personales de hospitalidad con determinados miembros de la nobleza de otras ciudades en mecanismos destinados a consolidar ese poder. Pero el siglo VI a.C. fue testigo además del nacimiento de unos tipos de relación más formales, no ya basados en los conciertos entre individuos, sino entre ciudades, a medida que éstas fueron creando asociaciones que tenían por objeto proteger sus intereses frente a enemigos comunes y frente a amenazas de más envergadura. Este tipo de lazos resultarían decisivos en los conflictos del siglo V a.C., y su omnipresencia en esa época constituye un factor importante a la hora de diferenciar el mundo de la Grecia clásica del de la época arcaica. Por este motivo se impone ahora examinar brevemente cómo empezó a funcionar ese entramado de ciudades.

El modelo del «éthnos»

En cierto modo, ese entramado no constituía desde luego ningún fenómeno nuevo. En muchas zonas de Grecia —en particular en el norte del Peloponeso, así como en el centro y el noroeste de la Grecia peninsular—, la conciencia de pertenecer a un mismo pueblo (*éthnos*) que habitaba toda una región fue más fuerte durante toda la época arcaica que la conciencia de pertenecer a una comunidad determinada diferente de sus vecinas. Estas organizaciones políticas que abarcan a todo un pueblo que reside en comunidades separadas a las que se denomina *éthne* (en singular *éthnos*) no deberían verse como algo negativo, es decir, como zonas en las que la ciudad no llegó a desarrollarse, sino como un modo alternativo de organización social, conscientemente elegido en regiones en las que sólo era necesario ejecutar colectivamente un número limitado de funciones. Una de esas funciones colectivas era el culto religioso. La multiplicación de los santuarios y su monumentalización a lo largo de los siglos VIII y VII a.C. resultan tan abrumadoras en las zonas organizadas en *éthne* como en aquellas organizadas en ciudades: compárese la presencia de Feras (Tesalia) entre los centros en los que se percibe un destacado aumento de las ofrendas durante el siglo VIII (véase *supra*, pp. 116-117), o la construcción del templo de Thermon, en Etolia (véase *supra*, p. 253). En cambio, los *éthne* no estaban organizados para la guerra: al tener una conciencia bastante vaga de lo que era el territorio común y acostumbrados a la movilidad de los asentamientos, da la impresión de que no se concedió excesiva prioridad a las actividades militares comunes.

Dos son los fenómenos que vemos desarrollarse a lo largo del siglo VI a.C. En primer lugar, en la región-*éthnos* de Beocia empiezan a aparecer comunidades separatistas, sin por ello perder conciencia de la importancia que tenía la identidad común. A consecuencia de ello, los beocios adquirieron en época bastante temprana una moneda que fue compartida por varias comunidades, que se distinguían unas de otras añadiendo una letra (por regla general la inicial del nombre de la comunidad) al cuño común. Siguieron teniendo su santuario común con sede en Onquesto, pero desarrollaron una fuerte conciencia de territorio, que no dudaron en defender con las armas. Las tensiones entre el afán de independencia de las distintas comunidades y la identidad común que entrañaba el hecho de ser todas beocias marcarían la historia de Beocia a partir del último cuarto del siglo VI, y se ponen de manifiesto en los conflictos surgidos entre las ciudades de la región. Los primeros signos de esta situación se produjeron hacia 519 a.C., cuando, según Heródoto (6.108), los de Platea, en el sur de Beocia, quienes, al parecer, no habían participado nunca en la moneda común beocia, ante la presión de sus vecinos, los tebanos, intentaron aliarse con Esparta, pero les dieron el consejo de que les convenía aliarse más bien con Atenas, y no dudaron en seguirlo.

Formación de alianzas

El segundo fenómeno que se desarrolló durante el siglo VI fue el entramado de comunidades que eran —y lo eran desde hacía mucho tiempo— conscientes de su peculiaridad. Dentro de ese entramado las actividades religiosas constituían un elemento relativamente poco importante, y la función común prioritaria era la guerra. Una de las manifestaciones de esta situación es la existencia de numerosas inscripciones, la mayoría procedentes del santuario de Olimpia, en las que se deja constancia de los pactos alcanzados. Así, a mediados del siglo VI a.C., tenemos noticia del acuerdo de amistad y fidelidad eternas alcanzado por Síbaris y sus aliados con un grupo de gentes que se denominan a sí mismos serdeos; de una alianza de cincuenta años entre otros dos pueblos itálicos, los anetos y los mesapios, y de otra alianza de cien años entre Élide y la ciudad peloponesia de Heraia. En este acuerdo entre Élide y Heraia se afirma que a quien dañe la inscripción se le impondrá una multa de un talento de plata, lo mismo que a cualquiera que rompiese el tratado, y el hecho de fijar por escrito los pactos, así como el de depositar en un santuario tan lejano los acuerdos alcanzados por unas pequeñas comunidades del sur de Italia, constituyen todo un indicio de la seriedad con la que se tomaban esos acuerdos interestatales.

El caso de la Liga del Peloponeso

El miembro más curioso de esos entramados, sin embargo, es Esparta. Desentrañar la historia de la liga de las ciudades que se comprometieron a emprender acciones ofensivas y defensivas al lado de Esparta resulta sumamente problemático. De lo que no cabe duda es de que aproximadamente en la última década del siglo VI la mayoría de las ciudades del centro y del noreste del Peloponeso, con la significativa excepción de Argos, formaban parte de lo que los estudiosos modernos denominan la Liga del Peloponeso. De lo que habla Heródoto cuando cuenta el progresivo aumento de la influencia espartana en el Peloponeso (1.65-68) es de una Esparta que, tras intentar repetidamente subyugar a la ciudad de Tegea, su vecina del norte, del mismo modo que había sometido a sus vecinos del oeste, los mesenios, empezó a dar la lata sacando a relucir la existencia de un antepasado común, el héroe Orestes, y a partir de ese momento casi siempre acabó dominando la situación.

Es probable que la historia que cuenta Heródoto esté más influida por los acontecimientos más próximos a su época que por los hechos que pretende describir. Esparta y Tegea tuvieron un encontronazo en la década inmediatamente posterior a las guerras médicas, y los tegeatas no dudaron en pedir ayuda a Argos, enemiga tradicional de Esparta (véase *infra*, p. 401). El episodio debió de resultar sumamente molesto para Esparta, y la obstinación de los espartanos en decirse a sí mismos y a cuantos les quisieran oír que los tegeatas hacía mucho tiempo que no tenían la menor esperanza de vencerlos probablemente resultara fundamental para preservar la imagen de aquellos. La prolongación del conflicto hace que resulte bastante difícil datar el único testimonio independiente capaz de corroborar la historia de Heródoto del que disponemos, a saber, la alusión que hacía Aristóteles a la inscripción de un tratado entre Esparta y Tegea recogido por Plutarco (*Quaestiones Graecae,* 5). Dicho tratado incluía una cláusula según la cual los tegeatas «debían expulsar a los mesenios de su territorio y no hacer ...[¿a ellos?, ¿a nadie?] honrados». Plutarco comenta que Aristóteles interpretaba lo de «no hacer honrados» en el sentido de «no matar», tomándolo como un compromiso de no matar a nadie (por ejemplo, a los simpatizantes de Esparta que hubiera en Tegea). Pero teniendo en cuenta el empleo inequívoco que tiene en otros contextos la expresión «hacer deshonrado» en el sentido de «privar de la ciudadanía», es posible que a lo que se esté comprometiendo Tegea sea a expulsar a los ilotas fugitivos y a no manumitirlos. Según la interpretación de Aristóteles, Tegea se compromete a renunciar a *todos* sus derechos a infligir la pena capital; la otra alternativa sería simplemente suponer que Tegea reconocía que Esparta tenía un interés especial por los mesenios. Sea como fuere, es evidente que cuando se firmó este tratado los tegeatas cedieron una parte —la que fuera— de su libertad política a cambio de cierto tipo de apoyo de Esparta. El tratado podría datar de cualquier época entre las últimas décadas del siglo VII y las primeras del V a.C., pero aun cuando datara de esta

última fecha, la transacción de la que nos da testimonio —tener los mismos amigos y enemigos que Esparta y seguir a los espartanos a donde éstos les llevaran— figuraba también en los tratados que firmaron todas las ciudades que se aliaron con Esparta. Tegea era indudablemente aliada de Esparta antes de las guerras médicas y la estratégica posición de la que gozaba como vecina inmediata de Esparta por el norte hace que probablemente se convirtiera en uno de sus primeros aliados. Así pues, aunque la historia de Heródoto que le atribuye un papel determinante en la formación del entramado de aliados de Esparta se viera motivada por los acontecimientos ocurridos en el siglo V a.C., la decisión de Tegea de establecer una alianza con sus vecinos del sur probablemente siga siendo un buen ejemplo de la opción que se les planteó a muchas ciudades del Peloponeso en algún momento del siglo VI.

¿Por qué firmó Tegea el tratado en esos términos? Aunque cabe imaginar que la continua presión de Esparta engendrara en los tegeatas un deseo de conseguir la paz a un precio razonable, es posible que debamos interpretar las medidas adoptadas por Tegea en un contexto más amplio. El sometimiento de Mesenia y su población a manos de Esparta obligaba a los espartanos a adoptar una postura agresiva frente a otros estados. Pero Esparta no era la única potencia agresiva del Peloponeso. Poseemos testimonios arqueológicos de que ya en el primer cuarto del siglo VI a.C., Esparta había prestado apoyo militar a la población de Halieis, en el sur de la Argólide; en la acrópolis de esta ciudad se han encontrado gran número de copas laconias corrientes de esta época, y como este tipo de vasos no se exportaban a ningún otro sitio, se ha lanzado la hipótesis de que estos ejemplares probablemente pertenecieran a una guarnición espartana. El hecho de que más tarde fuera destruida violentamente la acrópolis de Halieis indica que la ayuda de los espartanos no habría sido invocada en vano, aunque éstos luego fueran incapaces de proporcionarles la protección necesaria. El agresor de Halieis no pudo ser más que Argos. Es probable que la presión a la que se vio sometida Halieis no fuera un caso aislado, y puede que la tradición en torno a la expulsión de los habitantes de Nauplion a manos de los argivos, y a su posterior asentamiento por los espartanos en Metona (Mesenia), aluda a la violencia reinante en la zona más o menos por esa misma época. En el siglo II d.C., Pausanias todavía pudo recoger gran cantidad de anécdotas acerca de los conflictos que la historia mítica atribuía a la familia de Témeno, originaria de Argos, y a los pueblos y reyes de otras ciudades próximas, Epidauro, Trecén, Fliunte, Sición, Hermíone, e incluso Egina (Pausanias, 2.6, 13, 18-19, 26-29, 34, 38); todas estas historias seguramente reflejan las ambiciones de Argos y sus pretensiones de ejercer un dominio sobre todas estas ciudades durante las épocas arcaica y clásica, y muy bien podrían ser producto asimismo de la actividad de Argos durante el siglo VI. Al tener que enfrentarse a una Esparta agresiva y a una Argos igualmente agresiva, Tegea se habría visto obligada a elegir entre una y otra.

La decisión de Tegea de aliarse con Esparta —y en consecuencia de oponerse a Argos— tuvo unas repercusiones muy profundas sobre la historia

posterior. La tradición contaba que en el siglo VII a.C.Argos logró derrotar a Esparta en Hisias (no lejos de Tegea), y que en el siglo VI a.C. quedaron empatadas en la llamada batalla de los Campeones (véase *infra*, p. 342). Aunque algunas ciudades vecinas, como Micenas y Tirinte (*infra*, p. 398-399), lograron mantener su independencia respecto a Argos hasta bien entrado el siglo V a.C., no debemos despreciar el poderío de esta última durante toda la época arcaica. La determinación de Tegea de ponerse del lado de Esparta fortaleció la posición de ésta y quizá resultara decisiva para convencer a otras comunidades de Arcadia y a otras víctimas potenciales de Argos de la conveniencia de arrojarse en los brazos de Esparta.

No podemos saber cuál fue el papel que desempeñó a la hora de persuadir a Tegea el mito en torno a la existencia de un antepasado común. Por lo que dice Heródoto está claro que los espartanos no tuvieron después el menor reparo en apelar de nuevo a este tipo de parentescos, pero aunque su anécdota implica que la utilización de los «huesos de Orestes» fue un truco nuevo por parte de los espartanos, los testimonios arqueológicos arrojan ciertas dudas sobre la novedad de dicha política. Los dos cultos heroicos más importantes de Esparta desde 700 a.C. aproximadamente, eran los de Menelao y Helena (a quienes se rendían honores no meramente heroicos, sino divinos) en Terapna, separada del principal grupo de aldeas espartanas por el Eurotas, y el de Agamenón en Amiclas. De hecho algunos especialistas creen que la ubicación de Agamenón en Micenas que aparece en los poemas homéricos, así como más tarde en la tragedia y en otras tradiciones posteriores, responde en realidad al desplazamiento tardío de un personaje originario en principio de Laconia. Que la imagen espartana de Agamenón no era la misma que la de la épica lo indica la relación existente entre su culto y el de cierta «Alejandra», otro nombre de la princesa troyana Casandra. No obstante, fuera cual fuese el mito que se contase para justificar la presencia de Alejandra e independientemente de que en Esparta se la considerase o no troyana, parece que los espartanos nunca se apartaron por completo mitológicamente del *corpus* de leyendas panhelénicas popularizado por la épica; la idea de que Orestes poseía unos vínculos especiales con Esparta difícilmente habría podido resultar nueva en el siglo VI a.C. ni a los espartanos ni a los tegeatas, por más que fuera nuevo el aprovechamiento del hecho de compartir al héroe con Tegea.

La idea de que los espartanos hicieron un uso cada vez más frecuente de las tradiciones en torno a su pasado en sus relaciones con el resto de los estados del Peloponeso se ve ulteriormente respaldada por la historia de Tisámeno que recoge Pausanias. Al analizar la historia mítica de Acaya, Pausanias (7.1.7-8) recoge la tradición según la cual los dorios expulsaron a los aqueos de Esparta y de Argos; la leyenda contaba que los aqueos habían dicho a los jonios que preferían establecerse a su lado en vez de luchar con ellos; que los jonios habrían sentido temor del *kûdos* que poseía Tisámeno, rey de los aqueos e hijo de Orestes, debido a su linaje y a sus cualidades personales, y que, por tanto, se habrían enfrentado a los aqueos, quitando la vida

a Tisámeno, pero perdiendo la batalla. Pausanias comenta que el cuerpo de Tisámeno fue sepultado en Hélice, en Acaya, pero que posteriormente, por orden del oráculo de Delfos, sus huesos fueron exhumados y llevados a Esparta. Pausanias no da ninguna fecha para el traslado de los restos de Tisámeno, pero la semejanza del episodio con el incidente de Orestes hace que resulte atractiva su asociación con la formación del entramado de alianzas a lo largo del Peloponeso a finales del siglo VI. La exhumación de los huesos de los héroes habría proporcionado a los estados peloponesios un claro símbolo de la conciencia que tenía Esparta de sí misma como potencia poseedora de una historia larguísima e ininterrumpida, y de su determinación de no exagerar las diferencias étnicas. Cabría interpretar semejante actitud precisamente como la antítesis de la atención prestada por Clístenes de Sición a aquellos elementos de la historia mítica de su ciudad que le permitían reafirmar sus diferencias con Argos.

¿Pero fue sólo el hecho de mostrarse amistosa con las ciudades del Peloponeso en una época en la que el temor a Argos se había generalizado lo que permitió a Esparta crear un entramado tan vasto de alianzas durante la segunda mitad del siglo VI a.C.? Una tradición antigua sostiene que existió además otro factor, a saber, el hecho de que Esparta se empeñara en ayudar a las ciudades a deshacerse de sus tiranos. Ya hemos visto que Esparta se mostró dispuesta a actuar contra Polícrates de Samos (véase *supra*, p. 329); y no cabe duda de que intervino en la expulsión de Hipias de Atenas (véase *infra*, p. 344). ¿Pero formaba esto parte de una política de largo alcance? Afirman que así era un fragmento papiráceo (*P. Ryland,* 18; *FGH,* 105 F1) y el opúsculo de Plutarco titulado *Sobre la malicia de Heródoto* (capítulo 21). No conocemos el contexto al que pertenece el fragmento de papiro, y por lo tanto no podemos apreciar cuál es su valor histórico. Plutarco lanza su aserto al criticar a Heródoto por afirmar que el ataque contra Polícrates vino motivado por el deseo de los espartanos de castigar ciertas ofensas recibidas en otro tiempo de los samios; Plutarco dice que, por el contrario, la hostilidad de los espartanos hacia los tiranos era una cuestión de principio. A continuación ofrece una lista de los tiranos a los que Esparta ayudó a derrocar, y entre ellos cita a los Cipsélidas de Corinto y Ambracia, a Lígdamis de Naxos, los Pisistrátidas de Atenas, Esquines de Sición, Símmaco de Tasos, Aulis de Fócide, Aristógeno de Mileto, y Aristómeno y Ángelo de Tesalia. Algunas de estas tiranías sólo están atestiguadas en este pasaje, y cuando existen otras fuentes que mencionan a los personajes citados por Plutarco, hay indicios de la existencia de variantes de esa tradición que ponen en duda las afirmaciones de Plutarco: así Aristóteles (*Política,* 1304a31-32) dice que el derrocamiento del tirano de Ambracia vino motivado por una sublevación interna; Nicolás Damasceno (*FGH,* 90 F60), que se basa en el historiador del siglo IV Éforo, explica de manera similar el final de la tiranía de Corinto. Dichas variantes no tienen por qué ser necesariamente verídicas, pero, si además tenemos en cuenta la extensión geográfica del área de intervención espartana y la indudable voluntad de Esparta de restaurar la tiranía en Atenas (véase *in-*

fra, p. 347), lo cierto es que debilitan bastante la fiabilidad de la lista de Plutarco. No puede negarse que Esparta desempeñó efectivamente en ocasiones un papel importante en el derrocamiento de la tiranía, pero los motivos de semejante actitud probablemente fueran específicos en cada caso, y no una aversión indiscriminada a la tiranía en cuanto tal. La intervención de Latíquidas en Tesalia debe situarse en el contexto de las acciones punitivas emprendidas contra los que adoptaron una actitud «medizante» durante las guerras médicas, y también en otros casos deberíamos achacar la intervención espartana a lo que habían hecho y a las posiciones que habían defendido los tiranos, y no a su condición de tales. La inclusión de las acciones de Latíquidas en la lista de Plutarco supone que dicha lista formaría parte de una tradición surgida, como pronto, en el siglo v; el afán de Esparta por ser considerada enemiga por principio de la «ciudad tirana» de Atenas probablemente no sea ajeno a la propagación de la leyenda.

La creación por parte de Esparta de un entramado de aliados a lo largo y ancho del Peloponeso deberíamos considerarla, por lo tanto, fruto del oportunismo, y no del idealismo. La opresión verdaderamente singular a la que Esparta tenía sometidos a los mesenios creó la necesidad de aislar a Mesenia, y para ello lo más conveniente era asegurarse de que los demás estados vecinos de esta región tuvieran motivos para proteger los intereses de los espartanos y no los de los ilotas. Cabe suponer que la agresividad de Argos favoreció a Esparta, y la tradición (Heródoto, 1.82) que habla de la existencia de una batalla de los Campeones entre Argos y Esparta a mediados del siglo vi a.C. debe interpretarse como un símbolo de la supremacía espartana. Según la leyenda, trescientos argivos se habrían enfrentado a trescientos espartiatas, y en el combate habrían perecido todos los contendientes, excepto dos argivos y un espartiata. Se dice que el espartiata reclamó la victoria cuando vio que los dos argivos abandonaban el campo para anunciar a los suyos *su* victoria, y que Argos no reconoció semejante argumento. A continuación se desencadenó una batalla general en la que los espartanos se alzaron con la victoria y los argivos juraron entonces raparse el cabello hasta recuperar su territorio, mientras que los espartanos dejaron para siempre de cortarse el pelo. Al tener que enfrentarse al poderío militar casi idéntico de Argos y Esparta, las ciudades del Peloponeso se vieron obligadas a tantear hacia cuál de los dos polos les convenía dejarse arrastrar. Gracias a los mitos de carácter conciliatorio, Esparta salió victoriosa en la lucha de los símbolos. (Para la historia ulterior del conflicto entre Argos y Esparta, véase p. 394.)

9. LA TRANSFORMACIÓN DE LA GRECIA ARCAICA, 520-479 a.C.

Grecia formaba parte del mundo mediterráneo e incluso durante la Edad Oscura nunca permaneció al margen de lo que sucedía en otros rincones de ese mundo. Durante el período que hemos venido estudiando a lo largo de la presente obra, los fenómenos que se desarrollaron en Grecia se vieron influidos continuamente por los contactos con ese mundo más amplio del Mediterráneo. Pero dichos contactos se habían llevado a cabo en unas condiciones que los griegos habían sido capaces de controlar, exceptuando ocasionalmente algunos actos de piratería. Sólo en el siglo VI a.C., cuando el rey de Persia Ciro el Grande conquistó Lidia, empezaron a cambiar las condiciones y el poderío político se convirtió en un factor trascendental de los contactos griegos. Las consecuencias del interés suscitado entre los persas por el mundo helénico fueron la transformación del panorama político, militar y cultural. Sin Persia, el mundo griego de la época clásica no habría sido el que conocemos.

Pero la Grecia clásica no fue sólo una planta de invernadero criada al calor de los persas. Las rivalidades entre los miembros de la nobleza con el fin de alcanzar el poder político, que han venido constituyendo en gran parte el principal objeto de estudio de los anteriores capítulos, condujeron a la introducción de innovaciones institucionales y constitucionales que trajeron consigo la transformación de los sistemas de gobierno de muchas ciudades griegas, y que se convirtieron no sólo en el principal objeto de debate y discusión política entre los propios griegos, sino también en un elemento importante del legado de Grecia. Si la hostilidad de los vecinos y el enfrentamiento partidista de los miembros de la elite organizados en torno a un determinado personaje habían venido constituyendo el centro de la vida política durante los siglos VII y VI a.C., el debate en torno al tipo de constitución y las diversas actitudes ante las potencias extranjeras ocuparían ese mismo lugar destacado durante la época clásica, inaugurando un período histórico mucho más fácil de reconocer por la sociedad moderna de Occidente.

La democracia

El fin de la tiranía en Atenas

El fin de la tiranía en Atenas fue resultado directo de la intervención de Esparta. A partir de 511 a.C., Esparta lanzó, según Heródoto (5.63-76), no una, sino cuatro campañas contra Atenas en otros tantos años. Hipias logró abortar el primer ataque de las fuerzas espartanas llegadas por vía marítima con la ayuda de mercenarios tesalios (la leyenda añade que la caballería tesalia sacó el mayor provecho a su efectividad talando los árboles de la planicie situada inmediatamente detrás de Fálero). La segunda expedición fue dirigida por el rey de Esparta Cleómenes, que derrotó a los tesalios, asedió a «los tiranos», y logró capturar a los hijos de los Pisistrátidas. A cambio de la libertad de los rehenes, los sitiados se avinieron a abandonar la ciudad y retirarse a Sigeon.

¿Por qué actuó así Esparta? Los atenienses de época clásica contaban dos leyendas distintas acerca del derrocamiento de la tiranía. En una de ellas el protagonismo no recaía en los espartanos, sino en dos miembros de la aristocracia local, Harmodio y Aristogitón, quienes en 514 a.C. fueron los responsables del asesinato de Hiparco, aunque con ello no lograron acabar con el poder de Hipias. Harmodio y Aristogitón eran elogiados en una canción (texto 44; Ateneo, 695ab; Fornara, 39A) y fueron honrados con una estatua en su condición de tiranicidas, y sus descendientes tenían el privilegio de asistir a los banquetes a expensas de la ciudad que se celebraban en el edifico llamado *Pritaneo* (*IG*, i^3 131). Tan importante resultaría este acto para la historia mítica de Atenas que los atenienses erigieron un segundo grupo escultórico para conmemorarlo cuando el primero fue robado por los persas en 480 a.C. Fueran cuales fuesen los motivos que se ocultaran tras el acto de Harmodio y Aristogitón (Tucídides, 6.54-56 y otros autores de época posterior dicen que la causa inmediata fueron el amor no correspondido de uno de los Pisistrátidas por Harmodio y la afrenta infligida a su hermana), e independientemente de que pretendieran asesinar o no también a Hipias, no cabe duda de que no lograron acabar con la tiranía, y menos aún modificar la constitución de Atenas.

La otra leyenda ateniense admitía, sí, la intervención de Esparta, pero decía que dicha intervención se produjo porque el oráculo de Delfos ordenó a los espartanos que liberaran Atenas, y que esa orden se debió a la influencia o el soborno de los Alcmeónidas. Más tarde, cuando al menos en algunos sectores empezaron a suscitarse dudas sobre la conveniencia de haber derrocado a Hipias, los propios espartanos mostrarían gran afán por divulgar el rumor de que lo habían hecho con objeto de satisfacer al oráculo y de que éste había sido sobornado. El hecho de que el rumor acerca de la influencia decisiva de los Alcmeónidas resultara conveniente para determinados círculos tanto de Atenas como de Esparta no confirma, sin embargo, la veracidad de

TEXTO 44. *Ateneo, «Deipnosophistai», 695ab. Canción simposíaca ateniense en la que se celebra a los asesinos de Hiparco por haber puesto fin a la tiranía y haber propiciado el advenimiento de la democracia.*

En un ramo de mirto ocultaré mi espada
como hicieron Harmodio y Aristogitón,
cuando los dos mataron al tirano
e hicieron igualitaria y libre a Atenas.

la historia, de suerte que tenemos todo el derecho a poner en duda que la intervención espartana fuera producto únicamente de la orden de Delfos.

Sería preferible situar la actuación de Esparta en el contexto más general del entramado de relaciones espartanas (véase *supra*, p. 338). Hacia 519 a.C. parece que Esparta había insinuado ya a la pequeña ciudad beocia de Platea que, para protegerse de Tebas, le convenía más la relación con Atenas que su alianza con Esparta. Pero si en aquella época algunos círculos espartanos mostraban una actitud vacilante respecto a la conveniencia de ampliar su red de alianzas más allá del Peloponeso, no resulta difícil imaginar que diez años más tarde las cosas presentaran un cariz bien distinto. La grandeza y la opulencia de Atenas, junto con la esperanza de un apoyo entusiasta de la población ateniense a toda intervención que le permitiera librarse de la tiranía, probablemente se consideraran en Esparta un estímulo suficiente para intentar incluir a Atenas en su red de alianzas. Quizá tuvieran también algo que ver los precedentes de las buenas consecuencias que había tenido el derrocamiento de otros tiranos (véase *supra*, p. 341). El hecho de que la intervención de Esparta en Atenas no lograra evidentemente integrar a esta última en la red de alianzas espartanas no es un testimonio lo suficientemente bueno como para demostrar que Esparta no contara con esa incorporación. Constituye, en cambio, un testimonio bastante bueno de que la situación política de Atenas era en gran medida inusual.

La revolución política

La singularidad de la situación política ateniense tras la expulsión de Hipias radica en el papel desempeñado por el pueblo. Lo que cabía esperar era que el vacío político creado a partir de esa circunstancia condujera a nuevas peleas entre los miembros de la aristocracia, como las que, según Heródoto, se suscitaron entre Iságoras, el hijo de Tisandro, y Clístenes, el hijo de Megacles; y resulta interesante comparar esta situación con lo sucedido en Samos a la muerte de Polícrates. Lo que ningún otro acontecimiento ocurrido anteriormente en otros lugares ni en la propia Atenas habría permitido suponer

es lo que sucedió después. Heródoto dice que, en respuesta a su derrota por Iságoras —que cabría interpretar lógicamente como la elección de este último para el arcontado—, Clístenes dirigió todas sus energías a atraerse el favor del pueblo, propuso una serie de reformas constitucionales, y creó de ese modo un grupo de seguidores entusiastas. Lo bastante entusiastas para, incluso después del destierro forzoso de Clístenes, en su condición de Alcmeónida sacrílego (véase *supra*, p. 256), y de otras 700 familias, hacer frente a otra invasión de Cleómenes destinada a fortalecer el poder de Iságoras y derrotarla.

La sublevación popular era un peligro con el que cabía contar desde la época del episodio de Tersites y de la asamblea de los aqueos narrados en la *Ilíada,* 2, pero no es un suceso que la tradición diga que se hubiera producido ya en otras ocasiones en la historia de Atenas o en la de cualquier otra ciudad griega. Sublevación, sin embargo, es la única calificación adecuada que puede darse a la situación reinante en Atenas en 508-507 a.C. Fuera como fuese, se había creado un movimiento político popular sin parangón, por lo que sabemos, en cualquier otra ciudad griega, motivado por un objetivo político y no por la lealtad a una determinada persona. ¿Pero cómo llegó a crearse esa situación?

Tres son los principales argumentos posibles del objetivo político que galvanizó al pueblo ateniense: la hostilidad contra Esparta, el rearme y la constitución. Poco hay que decir respecto al primero de ellos. Que la sublevación se manifestó en contra de la intervención espartana es evidente. También es evidente la insatisfacción de Esparta por sus consecuencias: Cleómenes (Heródoto, 5.74-75) se puso una vez más a la cabeza de sus aliados e invadió el Ática en un nuevo intento de restablecer a Iságoras en el poder, pero su intentona quedó en nada debido a la renuencia de los aliados y del otro rey de Esparta, Damarato, a participar en ella. Más tarde (Heródoto, 5.90-93) Cleómenes fracasó otra vez en su intento de persuadir a sus aliados de organizar una campaña contra Atenas para devolver el poder a Hipias. Hasta qué punto Atenas consideraba peligrosa a Esparta podemos verlo en la leyenda según la cual, al mismo tiempo que enviaban una comisión a pedir a Clístenes que regresara, los atenienses enviaron otra embajada a Sardes solicitando la alianza de Persia (Heródoto, 5.73). Según los embajadores, el sometimiento a Persia no era un precio demasiado alto con tal de obtener su apoyo, aunque el criterio del pueblo de Atenas fuera muy distinto. La polarización posterior del mundo griego en torno a Atenas y Esparta, y la tentación constante de uno y otro estado de solicitar el apoyo de Persia con el fin de aventajar a su rival, debieron indudablemente de dar pábulo a la tendencia a remontar a tiempos pretéritos la hostilidad entre ambas ciudades y el propio factor persa. Pero el hecho positivo de las invasiones espartanas y de la resistencia ateniense nos permiten, al parecer, admitir con cierta seguridad que Atenas y Esparta llegaron a darse cuenta en los años inmediatamente posteriores a la expulsión de Hipias, de que las relaciones entre las diversas ciudades del mundo griego habían entrado en una fase completamente nueva.

La hostilidad hacia Esparta hace que resulte bastante plausible la idea de que el pueblo ateniense fuera galvanizado por el entusiasmo hacia un «nuevo modelo de ejército». Pero existen también otros factores. La tradición ateniense afirmaba que Pisístrato logró hacerse con el poder en Palene en 545 a.C. (véase *supra*, p. 334) con la ayuda de un ejército de mercenarios, y se atribuía a la caballería tesalia de Hipias un papel decisivo primero en el fracaso y luego en el éxito de las dos primeras expediciones espartanas. Una tradición bastante antigua ([Aristóteles], *Constitución de los atenienses,* 15.4, cf. 18.4; Polieno, *Strategemata,* 1.21.2) decía que Pisístrato desarmó al pueblo ateniense en 545 a.C., y otra que fue Hipias quien lo hizo después de 514 a.C. (Tucídides, 6.56.2, 58). Las diversas tradiciones en torno a este desarme parecen sospechosas y hay buenas razones para pensar que los atenienses quisieran negar que estaban en buena posición para levantarse contra los tiranos, aunque esto no significa necesariamente que ambas leyendas no sean verídicas. Es indudable que en 507-506 a.C. los atenienses desplegaron un ejército contra los beocios y los calcidios, de quienes se cuenta que acudieron en apoyo de la tercera invasión de Cleómenes, hasta el punto de que lograron capturar a 700 beocios y obtener por ellos un rescate de más de veinte talentos; los atenienses además establecieron la extraordinaria cantidad de 4.000 colonos en las tierras que habían pertenecido a la nobleza de Calcis. El establecimiento de más colonos en Salamina (ML, 14; Fornara, 44B) probablemente date también de 507-506 a.C., y sería un nuevo signo del «nacionalismo» y de la pujanza militar de Atenas.

Los atenienses tenían que volver a crear sus fuerzas armadas y lo hicieron bastante bien, pero ello no significa que Clístenes contara con el apoyo del pueblo porque ofreciera una receta para la creación de un nuevo ejército eficaz. Al describir las reformas de Clístenes, Heródoto (5.66, 69; texto 45) hace hincapié en la creación de diez tribus, en sustitución de las cuatro tribus jonias. No cabe duda de que esas diez tribus serían la base del ejército ateniense de época clásica: los atenienses combatían en unidades tribales, de suerte que si un sector de sus líneas era atacado con especial virulencia, el mayor número de bajas solía corresponder a una sola tribu (como ocurriría en la batalla de Platea; Plutarco, *Arístides,* 19.4-5); se colocaba la lista de todas las bajas producidas durante la guerra en monumentos públicos que recordaban los nombres de los caídos por tribus, sin indicar el nombre del padre ni el demo. Más aún, es posible que la subdivisión de las tribus en *trittýes* o «tercios» (véase *infra*) tuviera una faceta militar. Las lápidas encontradas en el Ágora de Atenas, en la Pnyx —donde se reunía la asamblea—, y en el Pireo, con la inscripción «Hasta aquí la tribu X y la *trittýs* Y; desde aquí la tribu Z y la *trittýs* F», demuestran que en determinadas circunstancias los atenienses se reunían en el siglo v a.C. por tribus y *trittýes* (*IG,* i^3 1117-1131). Esas circunstancias quizá fueran de orden político, pero como las lápidas aparecen tanto en el puerto del Pireo como en el centro político de la ciudad, quizá sea más apropiada una explicación de tipo militar.

Buena parte de las instituciones creadas por Clístenes no pueden expli-

TEXTO 45. *Heródoto, 5.69. Heródoto describe las reformas de Clístenes de Atenas en la tradición de los cambios tribales introducidos por Clístenes de Sición.*

Estas fueron, en suma, las medidas que Clístenes de Sición había tomado. Por su parte, Clístenes de Atenas, que era nieto del sujeto de Sición por parte de madre y que se llamaba así en su honor, también debía de sentir, a mi juicio, cierto desprecio personal hacia los jonios, y, para evitar que los atenienses tuviesen las mismas tribus que los jonios, siguió el ejemplo de su homónimo Clístenes. De hecho, lo cierto es que, cuando, por aquellas fechas, consiguió ganarse para su causa al pueblo ateniense (que hasta entonces se había visto marginado sistemáticamente), modificó los nombres de las tribus y aumentó su número, antes exiguo. En este sentido, estableció diez *filarcos* (= «jefes de tribu») en lugar de cuatro y, asimismo, distribuyó los *demos*, repartidos en diez grupos, entre las tribus. Y, como se había ganado al pueblo, poseía una notable superioridad sobre sus adversarios políticos.

carse como respuesta a la presión de Esparta ni tampoco pueden atribuirse a su proyecto de remodelar el ejército. Las tribus no sólo eran la base del ejército, sino también del nuevo Consejo de 500 miembros, en el que a cada tribu le correspondían cincuenta escaños. Esos cincuenta miembros no eran escogidos al azar dentro de la tribu, sino entre los demos o aldeas del Ática que conformaban cada tribu, según una cuota fija relacionada con la población del demo (figura 79). No sabemos cómo funcionaba el primitivo Consejo de 400 miembros, institución bastante oscura creada acaso por Solón, pero no cabe duda de que Clístenes inventó el principio de que cada demo, es decir cada una de las comunidades del Ática, estuviera representado en el Consejo. Este principio impuso cierta uniformidad a las comunidades del Ática, pero parece que Clístenes se interesó todavía más por la naturaleza de dichas comunidades, exigiendo el nombramiento anual de jefes de demo —demarcos— y otorgándoles un papel en la determinación de sus miembros y por lo tanto en la composición del grupo de ciudadanos, así como en la gestión de sus actividades cultuales, de sus finanzas y, hasta cierto punto, de su ordenamiento jurídico (*IG*, i^3 2).

La creación de los demos supuso toda una revolución política. Clístenes no se inventó las numerosas comunidades del Ática que en sus medidas se denominaban «demos». Las aldeas ya existentes y, al parecer, determinadas comunidades de la propia ciudad de Atenas se convirtieron en «demos», sencillamente quizá por el simple hecho de exigir a todos los varones atenienses mayores de dieciocho años que se registraran en la que, a su juicio, fuera su comunidad natal. Desde esta perspectiva, los demos no eran las parroquias

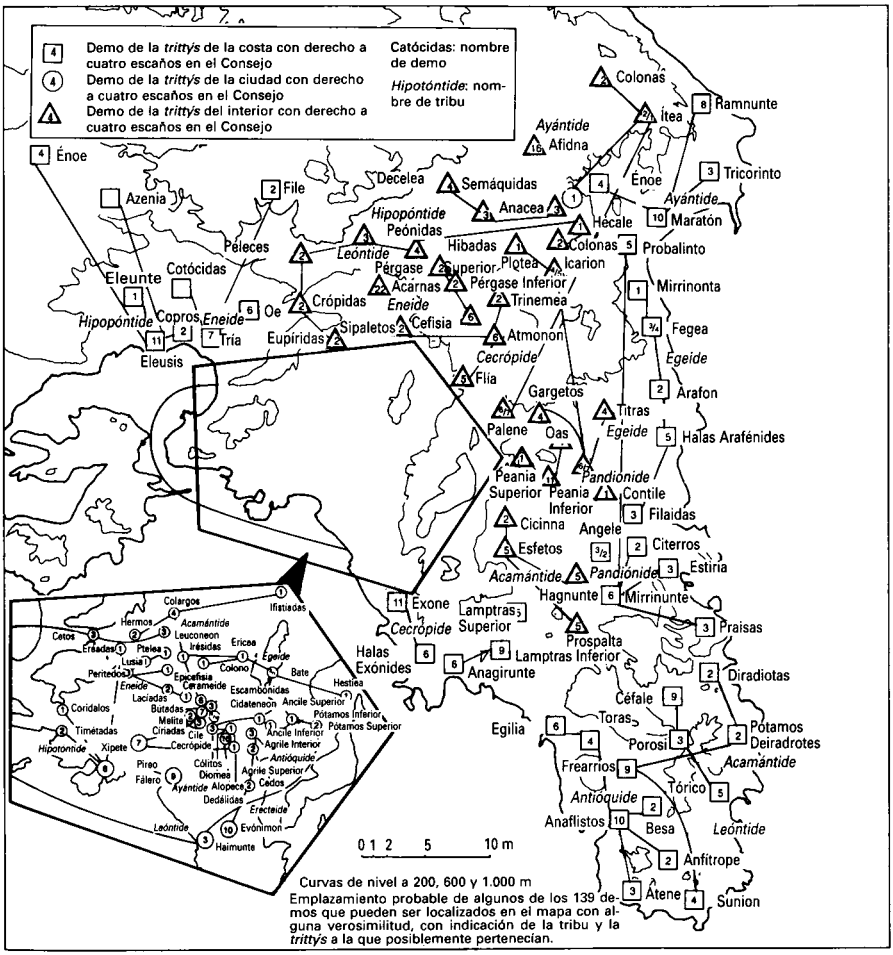


FIGURA 79. Los demos atenienses de la época clásica.

ni los distritos del Ática, a los que un individuo pertenecía por el mero hecho de residir dentro de sus límites. Probablemente los demos no tenían unos límites físicos propiamente dichos, sino que eran comunidades cuyos miembros eran los varones que se identificaban a sí mismos como miembros de esa comunidad porque la consideraban —sin duda en general por razones de historia familiar— su comunidad natal. La creación de los demos por Clístenes exigió, según parece, la agrupación de algunas comunidades pequeñas bajo un solo nombre, y la asignación de nombre a unas comunidades designadas hasta entonces mediante la referencia a las familias más destacadas o a los santuarios de la localidad. El hecho de que la familia de los Bútadas pasara a denominarse de los Eteobútadas o «Verdaderos Bútadas» implica que sus

FIGURA 80. El teatro de Tórico (finales del siglo VI).

miembros se sentían a disgusto porque su apellido fuera aplicado a todos los que vivían en la comunidad en el seno de la cual ocupaban un lugar prominente, y es posible que los especialistas no se equivoquen al sospechar que el hecho de denominar al demo situado junto al importante santuario de Braurón no «Braurón», sino Filaidas, aunque muchos miembros de la familia de los Filaidas se inscribían en otros demos, fuera una medida política deliberada de Clístenes. Sería, sin embargo, una trivialidad reducir el significado político de las reformas de Clístenes sólo a esas medidas; la verdadera importancia desde el punto de vista político de sus medidas reside en el establecimiento de una estructura de autodeterminación en cada una de esas comunidades y en el hecho de dar al conjunto de la comunidad un sentido de responsabilidad de todo lo que sucediera en ella (figura 80). Esa responsabilidad de las comunidades no se ve en ninguna parte mejor que en la creación por parte de los demos de un calendario propio de acontecimientos religiosos, en el que se determinaban y regulaban la fecha y la naturaleza de los sacrificios realizados dentro de la comunidad o en otros santuarios, pero siempre por la comunidad, sobre todo en la ciudad de Atenas. El mejor conservado de esos calendarios data de finales del siglo V o comienzos del IV a.C., pero el del demo urbano de los Escambónidas constituye uno de los documentos más antiguos que poseemos relacionado con una de estas unidades y data, según parece, de poco después de las guerras médicas (*IG*, i^3 244; tex-

TEXTO 46. *«IG», i³ 244. C. 2-10, 16-22. Fragmento del calendario de sacrificios del demo de los Escambónidas, perteneciente a la ciudad de Atenas.*

...el demarco y los oficiales sagrados sacrificarán a Leo una víctima intachable, y a cada miembro del demo se le entregará una porción de 3 (?) óbolos, mientras que a los metecos [extranjeros residentes] les tocará una parte en el ágora de los Escambónidas ... En la fiesta de las Sinecias, sacrifíquese una víctima perfecta en la Acrópolis: la carne se venderá cruda. En la fiesta de las Epicéfiras, sacrifíquese una víctima perfecta en el santuario de Apolo Pitio: la carne se venderá cruda.

to 46). Algunos sacrificios mencionados en los calendarios de los demos quizá fueran de nueva creación, pero también cabe sospechar que las actividades cultuales en las que participaran anteriormente miembros de la comunidad junto con otros grupos fueran transferidas al demo.

El atractivo de la promesa de que cada comunidad contara en adelante con una representación en el Consejo, y de que dispusiera de una estructura formal y unos derechos reconocidos, se pone en especial de manifiesto cuando lo situamos en el contexto de luchas partidistas y quizá de manipulación de los límites del cuerpo de ciudadanos. Aunque anteriormente (véase *supra*, p. 334) hayamos defendido la hipótesis de que la alusión a «los de la costa» y «los de la llanura» deberíamos considerarla un modo de llamar a los partidarios de la facción que seguía a Megacles y Licurgo respectivamente, y no a sendos grupos guiados por intereses sectoriales de carácter local, la simple utilización de ese tipo de denominaciones comarcales debió de fomentar los temores y recelos de los habitantes de las diversas zonas del Ática. Ese temor de que los atenienses de una zona del Ática se confabularan contra los atenienses de otra zona del país debió de agravarse ulteriormente si, como dice [Aristóteles], *Constitución de los atenienses,* 13.5, cf. 21.2, 4, se produjo una expulsión generalizada de ciudadanos del censo a raíz del derrocamiento de Hipias. Cuanto más arbitrarias e inicuas fueran consideradas esas expulsiones tanto por sus víctimas como por los que escaparan a ellas, mayor habría sido el atractivo de la promesa de otorgar a cada demo voz y voto en lo relativo a su composición y por consiguiente a la hora de determinar quién era y quién no era ciudadano. La otra promesa de Clístenes, según la cual mediante la división de las tribus en tres *trittýes* cada tribu estaría formada por un tercio de demos urbanos, por otro de demos del interior, y por otro de demos de la costa, habría contribuido a disipar cualquier temor de que el nuevo sistema hubiera permitido el regreso del regionalismo por la puerta trasera mediante la creación de tribus formadas en su totalidad o fundamentalmente por gentes de una determinada comarca.

¿Qué motivos tenía Clístenes?

Desde esta perspectiva, resulta fácil entender el apoyo popular de Clístenes, pero sigue constituyendo un misterio por qué Clístenes apoyaba al pueblo. El temor a Esparta, la urgente necesidad de un nuevo ejército, y la concesión a las comunidades locales de un puesto formal dentro de las estructuras de gobierno, seguramente resultarían mejoras interesantes para el pueblo en general, ¿pero cuáles eran los motivos de Clístenes? ¿Esperaba obtener algún tipo de ventajas personales, o simplemente era un idealista guiado por el altruismo? Si nos fijamos en las fuentes antiguas, la *Constitución de los atenienses* (20-21) atribuida a Aristóteles ve a Clístenes como un idealista: para el Pseudo-Aristóteles, la clave de su actuación habría sido el deseo de mezclar al pueblo, eliminando las antiguas distinciones (y el texto de Aristóteles, *Política,* 1319b19-27, sugiere una concepción parecida). Heródoto, por otra parte, afirma (5.69) que Clístenes sustituyó las cuatro tribus jonias de antaño por las diez nuevas debido al desprecio que sentía por los jonios y porque no quería que los atenienses tuvieran las mismas tribus que aquéllos. Heródoto sitúa la actuación de Clístenes en este terreno al mismo nivel que la del padre de su madre, Clístenes de Sición. Ya hemos dicho anteriormente (cf. p. 332) que el cambio de nombre de las tribus de Sición fue un capítulo más de la promoción de esta ciudad en contraposición a otras ciudades. En Atenas, los nuevos nombres de las tribus introducidas por Clístenes, ya fuera que los eligiese él mismo o que lo hiciera Delfos entre la larga lista que él presentó al oráculo, como sugiere [Aristóteles], *Constitución de los atenienses,* 21.6, debemos verlos indudablemente a esa misma luz. Los nombres de las tribus jonias no tenían connotaciones locales, mientras que los nuevos estaban derivados de los héroes tribales epónimos, personajes sobresalientes todos ellos de la historia mítica de la ciudad: Erecteo, Egeo, Pandión, Acamante y Cécrope fueron algunos de los reyes legendarios de Atenas; Leo, hijo de Orfeo, sacrificó a sus hijas para salvar a Atenas con ocasión de una peste; Hipotoonte era hijo de Posidón; y Áyax o Ayante es el gran héroe de la *Ilíada* natural de Salamina. El imponer estos nuevos nombres a las tribus significaba que todas las actividades, ya fueran de tipo militar, festivo, o político, llevadas a cabo por los atenienses en sus tribus, recordaran forzosamente el pasado de la ciudad. Se ponían así los cimientos para la promoción de la autoctonía de Atenas, esto es, para la idea propalada por los atenienses de que habían vivido en el Ática desde sus orígenes, en la que tanto hincapié se haría a finales del siglo v a.C. Y seguramente Heródoto tenga razón cuando piensa que ese fomento del orgullo cívico por fuerza habría tenido que debilitar la conciencia de pertenecer a la estirpe jónia. Si la presión de Esparta hizo probablemente que se acentuara en Atenas la distinción entre dorios y jonios, parece que la reforma de las tribus emprendida por Clístenes colocó a la oposición ateniense en unos canales más estrechos.

Los modernos especialistas han solido ignorar las explicaciones específi-

cas que ofrece Heródoto de la actuación de Clístenes, mientras que, por el contrario, no han tenido inconveniente en admitir su afirmación mucho más general de que Clístenes actuó movido por razones personales y de que no era ningún idealista de la democracia. Atendiendo al panorama general de luchas partidistas y a la forma en que Heródoto presenta el interés de Clístenes por el pueblo como un medio de imponerse a Iságoras, han analizado los detalles de las reformas fijándose en lo que pudieran tener de menoscabo para los intereses de los adversarios de Clístenes, y de promoción para los de su familia, la de los Alcmeónidas. En particular la atención se ha centrado en el modo en que supo combinar a los demos dentro de las *trittýes* y las tribus. Ni Heródoto ni la *Constitución de los atenienses* nos dicen qué demo pertenecía a cada tribu. Desde el siglo IV a.C. conocemos la filiación tribal de cada demo debido a la costumbre de elogiar regularmente por los servicios prestados a los cincuenta miembros de una determinada tribu que eran elegidos anualmente para el Consejo de los Quinientos y que actuaban como comité permanente (*prytaneîs*) durante una décima parte del año, y de inscribir sus nombres, con la especificación de su correspondiente demo, en un monumento conmemorativo. (Gracias a estas listas sabemos también que cada demo tenía asignado un número fijo de representantes al año en el Consejo.) Si combinamos las noticias proporcionadas por estas listas con lo que sabemos por otro tipo de fuentes literarias y arqueológicas respecto al emplazamiento de los distintos demos, podemos observar cómo el emplazamiento de un demo en una determinada tribu contrasta con el de otros demos de la misma tribu (véase *supra,* figura 79). La *Constitución de los atenienses* (21.4) dice que cada tribu estaba formada por una *trittýs* de la costa, otra del interior y otra de la ciudad, y por lo tanto es de suponer que en cada tribu hubiera tres grupos de demos distintos. En algunas tribus, por ejemplo en la Erecteide, parece que efectivamente era así. Pero en otras, hay uno o varios demos que parecen aislados del resto de demos de la tribu. Tres ejemplos curiosos serían Probalinto, en la Pandiónide, Halimunte en la Leóntide, y Palene en la Antióquide. ¿El aislamiento de estos demos es mera casualidad, o son una prueba de la manipulación de su propio sistema por parte de Clístenes?

La interpretación de estas «anomalías» es difícil. Aunque, como veremos más adelante (cf. p. 380), el concepto de mapa era posible en aquella época, las operaciones de Clístenes no debieron de basarse en un mapa preciso del Ática. Debió de contar más bien con un mapa mental basado en su propio conocimiento del país, un mapa más apropiado para situar las comunidades consecutivamente a lo largo de un camino que para juzgar la relación existente entre dos rutas distintas. No obstante, las anomalías mencionadas anteriormente parecen mayores de lo que pudiéramos achacar a una confusión geográfica en la mente de Clístenes. Más aún, estos tres demos aislados de los otros demos de su tribu son comunidades que tenían un importante papel religioso. Palene era el centro de la «Liga de Atenea Palénide», en la que participaban los demos circundantes; Probalinto, junto con Maratón, Énoe y Tri-

corinto, formaban la «Tetrápolis», que contaba con un calendario religioso único; y Halimunte era el centro más importante del culto de Deméter, aparte de Eleusis y de la propia Atenas. El nombre «Tetrápolis» pasó a utilizarse para designar a la *trittýs* de la tribu Ayántide a la que pertenecían Maratón, Tricorinto y Énoe, pero no Probalinto. ¿Intentó Clístenes realizar una disociación deliberada de las entidades políticas y religiosas?

La voluntad de Clístenes de quebrantar el poder de las antiguas entidades religiosas no está ni mucho menos clara, al menos por lo que sabemos del resto de sus reformas. Parece que no hizo nada por acabar con las viejas asociaciones y prácticas religiosas. Cuando en la última década del siglo V a.C. los atenienses fijaron por escrito sus leyes en una serie de lápidas, incluyeron un calendario religioso en el que desempeñaban cierto papel las antiguas tribus jonias y las correspondientes *trittýes* de esas tribus: en uno de los fragmentos conservados se habla de la tribu de los Geleontes y de una de sus *trittýes*, la de los Leucotenios, «Los de la banda blanca». Del mismo modo, aunque Clístenes hizo de la inscripción de un individuo como miembro de un demo el momento crucial de su reconocimiento como ciudadano, siguieron existiendo, aunque su funcionamiento no fuera muy destacado, los viejos grupos de parentesco llamados fratrías. Una larga inscripción (*IG*, ii^2 1237) de comienzos del siglo IV a.C. nos presenta una fratría extraordinariamente celosa de la legitimidad de sus miembros, y en los discursos judiciales del siglo IV los interesados suelen aludir a su pertenencia a una determinada fratría para corroborar sus presunta ciudadanía ateniense. Una vez más, aunque algunos de los héroes epónimos de las nuevas tribus eran personajes para los que no se creó ningún culto especial, otros eran figuras que contaban ya con un culto previo, y en este caso los cultos ya existentes adquirieron el papel suplementario de culto tribal, si bien siguieron a cargo del personal religioso que ya tenían. Según parece, la práctica seguida habitualmente por Clístenes fue de carácter aditivo, no sustitutivo, mostrándose dispuesto tanto a crear nuevas funciones para los grupos ya existentes, como a quitarles las que ya tenían.

Otro motivo para actuar con cautela y no hacer deducciones precipitadas respecto a las intenciones de Clístenes a partir de lo que sabemos acerca de la filiación tribal de los demos durante el siglo IV a.C., es que existen serias posibilidades de que la situación reinante en esa época no fuera fruto directo de las medidas de Clístenes, sino que es probable que el marco creado por éste fuera modificado con posterioridad. Existen dos razones para pensar que así fue, una de carácter demográfico y otra arqueológica. De los 139 demos de cuya existencia tenemos constancia en el siglo IV a.C., no menos de un cuarto elegía únicamente a un miembro del Consejo. Como desde su creación en tiempos de Clístenes, la pertenencia a un demo era hereditaria por línea paterna y no venía determinada por el lugar de residencia, las dimensiones de un determinado demo del siglo IV habrían dependido de la historia demográfica de la comunidad registrada en él a finales del siglo VI a.C. Un demo que únicamente podía justificar un escaño en el Consejo de los Qui-

nientos probablemente habría tenido en 507 a.C. una población de varones adultos de entre 50 y 100 personas (0,2-0,4 por 100 de una población total de aproximadamente 25.000 ciudadanos). Las probabilidades de que las treinta y cinco comunidades de esas dimensiones existentes en esa época tuvieran una historia demográfica similar a lo largo de todo el siglo v a.C. son extremadamente remotas, sobre todo teniendo en cuenta los posibles efectos de la peste y el modo en que determinadas tribus sufrieron un número especialmente alto de pérdidas en determinadas batallas. La demografía habría exigido a todas luces en un momento determinado del siglo v a.C. o bien una revisión de las cuotas de buleutas o consejeros previstos para cada demo, o bien el traslado de los ciudadanos de un demo a otro, basándose quizá en criterios como el lugar de residencia.

Los testimonios arqueológicos sugieren la introducción de cambios incluso más drásticos durante el siglo v. Las prospecciones arqueológicas intensivas llevadas a cabo en una determinada zona del sur del Ática han demostrado la existencia de una densidad de restos arqueológicos por hectárea mucho mayor en esa comarca de la que ha revelado una labor semejante en cualquier otro punto de Grecia. Se han localizado edificios, parcelas funerarias, y la distribución en terrazas para su explotación agrícola extensiva de un paisaje por lo demás bastante poco prometedor. Los testimonios cerámicos no son muy abundantes, pero ni éstos ni los restos de construcciones indican en modo alguno que la zona fuera ocupada antes del siglo v a.C. Ahora bien, no cabe duda alguna de que durante los siglos v y iv este lugar correspondió al emplazamiento del demo de Atene, que tenía derecho a tres escaños anuales en el Consejo. Parece inconcebible que a finales del siglo vi a.C. hubiera vivido en esta zona una comunidad de unos 500 miembros o algo más y que no hubiera dejado ni un solo rastro arqueológico. La alternativa sería pensar que se produjera alguna reforma durante el siglo v o en cualquier caso antes de 432-431 a.C., cuando tenemos noticia del primer miembro del demo atestiguado en una inscripción fechada, que no sólo modificara el número de consejeros que previsiblemente debía producir anualmente un demo, sino que incluso introdujera nuevos demos cuyos miembros tenían que ser descendientes de ciudadanos inscritos en otros demos. Lo cierto es que no podemos afirmar si esas reformas fueron lo bastante grandes para hacer creíble la opinión de Heródoto, quien al aparecer pensaba que en 507 a.C. existían sólo cien demos.

No tiene por qué sorprendernos la idea de que en el siglo v se produjera una reforma del sistema de Clístenes que no haya quedado reflejada en las fuentes literarias. Los testimonios epigráficos han demostrado que durante los siglos v y iv a.C. se produjeron diversos cambios en los procedimientos de las instituciones de la democracia ateniense que ni siquiera aparecen registrados en la *Constitución de los atenienses*, y por otra parte el tipo de cambios que aquí postulamos no habría supuesto ninguna cuestión de principio especialmente importante. Pero aun en el caso de que esos cambios hubieran tenido unas consecuencias muy limitadas para el hombre de la época, habrían

tenido unas repercusiones muy profundas sobre nuestra interpretación de la figura de Clístenes. Pues la conjunción de restricciones numéricas y geográficas que comporta el sistema de Clístenes supone que la aparición de nuevos demos y nuevas cuotas provocara una reacción en cadena muy significativa. Como cada tribu tenía derecho a cincuenta escaños en el Consejo, la introducción de un nuevo demo o el incremento de la cuota de otro habrían supuesto una reducción equivalente de la cuota de otros demos de la tribu, o el traslado de un demo a otra tribu en la que fuera preciso hacer una reducción de la cuota de consejeros. Así pues, incluso en el terreno de la filiación tribal, las anomalías del siglo IV a.C. podrían haber sido producto de los ajustes realizados en el siglo V y no fruto de las decisiones de Clístenes. Si nos fijamos en las *trittýes*, el hecho de que en el siglo IV a.C. el grupo de demos del interior de una determinada tribu no aportara el mismo número de consejeros que las *trittýes* de la costa o de la ciudad, se debería aparentemente a la creación de nuevos demos o a la ampliación de los ya existentes.

El argumento que ha venido utilizándose para justificar que Clístenes decidió favorecer a su familia, la de los Alcmeónidas, no se basa en hechos de detalle que hubieran podido verse afectados por los cambios introducidos con posterioridad a su época. Dicho argumento diría que Clístenes reunió en una misma tribu demos de la costa y de la ciudad que constituían bastiones tradicionales de los Alcmeónidas. Este argumento se basa en la identificación del grupo de «los de la costa» con los partidarios de Megacles mencionados en la historia de la ascensión al poder de Pisístrato, y daría por supuesto un fuerte apoyo de los Alcmeónidas en la zona que era designada técnicamente como «la costa», esto es, el litoral suroccidental del Ática, en las inmediaciones del demo de Anaflistos (la moderna Anavyssos). En la medida en que podemos reconstruir la historia de esta familia durante el siglo V a.C. y teniendo en cuanta el papel relativamente menor que los Alcmeónidas desempeñaron a partir de 480 a.C. aproximadamente, constatamos que sus miembros pertenecían a tres demos de la ciudad —Alopece, Agrile y Xípete—, pertenecientes a tres tribus distintas. Ello no significa que no siguieran poseyendo tierras en la comarca de Anavyssos, en la que la mayoría de los demos pertenecían a la tribu Antióquide, la misma a la que pertenecía el demo de Alopece, y es probable que la posesión de tierras supusiera la existencia de un importante patrocinio local a través del empleo estacional, el arrendamiento de fincas, etc. ¿Pero cabe suponer que el hecho de contar con una fuerte influencia en una sola tribu resultara ventajoso para una familia caracterizada por sus grandes ambiciones políticas? Sabemos muy poco acerca del papel otorgado inicialmente a las tribus, pero parece probable que efectivamente fueran ellas quienes decidieran la concesión de determinados cargos militares en fecha muy temprana y que tuvieran asimismo un destacado papel a la hora de decidir quién financiaba las fiestas durante las cuales tenían lugar los principales acontecimientos tribales (véase *infra*, p. 362). Es indudable que una situación de predominio e influencia en una tribu habría supuesto para el afortunado muchas oportunidades de mejorar la propia po-

sición social. Lo cual no tiene mucho que ver con el dominio del escenario político. Las noticias que poseemos de la familia en época posterior no indican desde luego que los Alcmeónidas gozaran de una posición singularmente destacada en este terreno.

Ninguno de los argumentos utilizados para justificar la idea de un Clístenes que, so pretexto de dar poder al pueblo, intentara en realidad acabar con el poder de los demás miembros de la nobleza ateniense a fuerza de asegurar institucionalmente la influencia de su familia, no parece soportar un análisis exhaustivo. ¿Significa eso que, en último término, Clístenes era un idealista guiado por el altruismo? Ni mucho menos. Del mismo modo que habrían sido varios los intereses que habrían inducido al pueblo a respaldar a Clístenes, también puede que sus reformas tuvieran por objeto hacer frente a una serie de problemas distintos que en aquel momento resultaban apremiantes para él. Cabría esperar que Clístenes, con veinte años de experiencia política a sus espaldas, tuviera una idea bastante perspicaz de las consecuencias inmediatas que habría tenido el planteamiento de estas reformas. El respaldo que recibió del pueblo y los éxitos militares cosechados sobre beocios y calcidios hacen suponer que habría previsto concienzudamente esas consecuencias inmediatas. Pero no es necesario que tuviera *in mente* unas ideas concretas a largo plazo. Fuera como fuese, las consecuencias a largo plazo de sus medidas fueron muy profundas.

La vida política en la Atenas de Clístenes

¿Qué tipo de estado fue el que creó Clístenes? Según Heródoto (5.78; texto 47), lo que hizo que Atenas dejara de ser una ciudad débil gobernada por tiranos y se convirtiera en un estado capaz de dominar a sus vecinos fue la *isegoría*, la «igualdad de voz». Las canciones que se entonaban en honor de Harmodio y Aristogitón en su papel de tiranicidas los alababan diciendo que habían traído a Atenas la *isonomía*, la «igualdad ante la ley». Se ha discutido bastante cuándo los atenienses empiezan a calificar su régimen constitucional de *demokratía*, o «poder del pueblo»: aunque el primer uso atestiguado del término data de después de las guerras médicas, es posible que se utilizara ya antes. ¿Pero qué tenían las reformas de Clístenes que permitían hablar de Atenas apelando a conceptos como los de igualdad de voz, igualdad ante la ley o poder del pueblo? Si no podemos entender del todo los efectos de las innovaciones institucionales introducidas por Clístenes —las nuevas tribus, el Consejo de los Quinientos, los demos—, es porque nos lo impide nuestra ignorancia respecto al modo en que había venido eligiéndose el antiguo Consejo de cuatrocientos miembros y a los poderes que tenía. Desde luego las cuotas asignadas para la representación en el nuevo Consejo y la insistencia —si es que se trata de una medida impuesta desde el principio— en que ningún ateniense pudiera ser miembro del Consejo durante más de dos años, y no de forma sucesiva, vienen a confirmar el hecho de que

TEXTO 47. *Heródoto, 5.77.4-78. Heródoto utiliza la derrota infligida por los atenienses a beocios y calcideos como indicio de que la democracia fue lo que desencadenó el nuevo poderío militar ateniense.*

Asimismo, consagraron la décima parte del dinero de los rescates encargando la ejecución de una cuadriga de bronce; dicha obra se alza a mano izquierda nada más entrar en los propileos de la acrópolis, y en ella se halla grabada la siguiente inscripción:

«A los pueblos beocio y calcideo los hijos
de Atenas domeñaron en las lides de la guerra,
y en lúgubre prisión, entre férreos grilletes, su arrogancia extinguieron.
A Palas estas yeguas ofrendaron, diezmo de su rescate».

Los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente —no por un caso aislado, sino como norma general— que la igualdad de derechos políticos (= *isēgoría*) es un preciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad. Este hecho demuestra, pues, que, cuando eran víctimas de la opresión, se mostraban deliberadamente remisos por considerar que sus esfuerzos redundaban en beneficio de un amo; mientras que, una vez libres, cada cual, mirando por sus intereses, ponía de su parte el máximo empeño en la consecución de los objetivos.

eran muchos los ciudadanos que tenían un contacto estrecho con la gestión del estado. Es posible que el Consejo asumiera al principio unos poderes bastante amplios, pero, en cualquier caso, éstos se vieron reducidos enseguida: el juramento introducido en 501 a.C. ponía de manifiesto que el Consejo constituía un órgano deliberativo, no ejecutivo, con unas competencias judiciales estrictamente limitadas; y una ordenanza de limitaciones posterior, conocida sólo de manera fragmentaria por su reincorporación al código legal ateniense en la última década del siglo v, probablemente aluda a una ulterior restricción de las facultades judiciales del Consejo. Las sucesivas restricciones de los poderes del Consejo ponen de manifiesto que ya hacia 501 a.C. la Asamblea era la que mandaba, que estaba decidida a afirmar la soberanía del pueblo, y que incluso una institución tan representativa como el Consejo no era sino un mero órgano consultivo del pueblo.

¿Qué fue lo que otorgó a la Asamblea su preeminencia en Atenas? Es indudable que ya existía una asamblea antes de 507 a.C., y en general las

asambleas habían constituido un rasgo de la vida helénica desde los tiempos de la épica homérica. La Gran Retra de Esparta muestra un interés por la convocatoria regular de una asamblea y por sus poderes hacia el año 700 a.C. (véase *supra*, p. 213). Las leyendas que se contarían más tarde en torno a la ascensión al poder de los tiranos implican asimismo la posibilidad de que la voz del pueblo determinara el curso de los acontecimientos políticos. Una ley de Quíos, fechada en la primera mitad del siglo VI a.C., demuestra que el pueblo de esta isla tenía poder suficiente para crear un «consejo popular» elegido y convocado mensualmente (ML, 8; Fornara, 19), y en la Olimpia del siglo VI encontramos incluso referencias al trabajo conjunto de un consejo de quinientos miembros y de una asamblea general (Buck, 64), pero en ambas ciudades, lo mismo que en Esparta, hay unos límites impuestos a su interferencia. Dos factores fundamentales que garantizaban que la Asamblea constituía en Atenas el órgano político más importante eran la falta de poder de los magistrados y la rápida creación de un espíritu de participación.

La falta de poder de los magistrados atenienses salta especialmente a la vista si la comparamos con Esparta. No sólo es que en Atenas no existiese nada comparable a los dos reyes de Esparta, que ocupaban el cargo en virtud de su nacimiento (el heredero al trono no pasaba por la *agogé* para que su alta cuna no chocara con una aparente deficiencia en sus acciones) y además hasta su muerte. Atenas tampoco tenía nada parecido a los magistrados anuales de Esparta, los éforos, cuyo poder era tan grande que Heródoto (5.39-40) cuenta la anécdota de que llegaron a decir al rey que se divorciara de su esposa y se casara con otra mujer para asegurarse el nacimiento de hijos varones (véase *infra*, p. 393); su poder hizo que uno de ellos lograra convencer a Esparta de declarar la guerra a Atenas en 432 a.C. (Tucídides, 1.85-87); y el propio Aristóteles culpa de la decadencia de Esparta en el siglo IV a.C. a la pobre cualidad de sus éforos (*Política,* 1270b6-35). Los reyes de Esparta, encargados de comandar todas las expediciones militares en el extranjero, y los éforos tenían unos poderes que no poseía ningún magistrado de Atenas; tareas como el recibimiento de embajadas, que en Esparta recaían sobre los éforos, se hallaban en Atenas en manos del Consejo de los Quinientos. Pero los reyes y los éforos tenían además una influencia que trascendía sus poderes legítimos. En el caso de los reyes, esta circunstancia se ponía de manifiesto en el trato especial que recibían —doble ración de comida, funerales especialmente complejos, etc.— y en la acumulación de experiencia que les otorgaba el carácter vitalicio de su cargo. En el caso de los éforos esa influencia era fruto en parte al menos de su carácter electivo, pues su elección tendía a reflejar la opinión predominante en el momento de llevarse a cabo. Así podemos constatarlo en épocas en las que la opinión popular mudaba bruscamente después de las elecciones al eforado, y los éforos, en cambio, seguían aplicando una política que suscitaba dudas en el pueblo (el caso más claro sería el proceso del rey Pausanias en 403; Pausanias, 3.5.1-2). La tendencia a atribuir especial importancia a determinados individuos en razón de su cargo alcanzaba incluso a los miembros de la Gerusia, el Conse-

jo de los 28 ancianos mayores de sesenta años. Diodoro (11.50) cuenta una anécdota, no necesariamente verídica, sobre cierto miembro de la Gerusia, Hetemáridas, que desempeñó un papel decisivo al evitar que Esparta atacara a Atenas hacia 470 a.C.; y Jenofonte (*Helénicas,* 3.3.8) dice que, durante la crisis provocada por cierto Cinadón, quien indujo a todos los habitantes de Esparta que no eran espartiatas a aliarse contra éstos, los éforos consultaron cuidadosamente a todos los miembros de la Gerusia por separado.

Sólo había en Atenas una magistratura que pudiera ocuparse durante largo tiempo o que permita concebir la idea de que sus miembros eran elegidos en bloque. Se trata del cargo de estratego o general, no instaurado hasta en 501 a.C. y que no alcanzó un papel eminentemente militar hasta después de 490 a.C. A diferencia de otros magistrados, los generales se caracterizaban entre otras cosas porque no eran elegidos por sorteo: en cuestiones de índole militar la incompetencia de un individuo no podía compensarse con el número de miembros de su equipo. Y a diferencia de otras magistraturas, el cargo de general podía ser ocupado una y otra vez, sin límite de ocasiones. No obstante, parece que fuera del campo de batalla el general no tenía ningún poder ni privilegios especiales; la entrada *ex officio* de los generales en el Consejo de los Quinientos fue una innovación introducida a propuesta de los adversarios de la democracia ([Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, 30.2). Aunque es posible que ocasionalmente el conjunto de los generales patrocinara la puesta en vigor de algún decreto (por ejemplo, *IG*, i^3 92, del año 416-415, en el que se concedían ciertos honores a un tesalio), parece que no prosperó la costumbre de hacer campañas electorales. Es indudable que algunos personajes ostentaron el generalato durante bastantes años seguidos (así lo demuestran los casos de Pericles y Nicias en el siglo v), pero cuando disponemos de listas completas o casi completas de los generales de varios años seguidos podemos observar un alto grado de rotación en el cargo. Hasta qué punto estaban separados la gestión política y el cargo de general nos lo demuestra la comparación con la situación reinante en Siracusa a finales del siglo v, donde la confusión entre una actividad y otra se pone de manifiesto en la carrera de Hermócrates.

En Atenas es al espíritu de participación al que hay que apelar para explicar el hecho de que hasta los generales se hallaran en buena medida subordinados a la política. Los atenienses acogieron con entusiasmo las posibilidades del autogobierno. Podemos apreciar que las estructuras del gobierno central eran remedadas en las que caracterizaban a los demos, las fratrías, y demás agrupaciones religiosas o de otro tipo. Y no sólo las estructuras. La propia retórica utilizada en las asambleas de las comunidades locales reflejaba la de la Asamblea y se veía reflejada en ella. Los datos de los que disponemos no nos permiten fechar fácilmente este proceso, pero tenemos testimonios de la inscripción en lápidas de las decisiones comunales adoptadas por los demos desde la misma época en que poseemos inscripciones de las decisiones de la Asamblea: las leyes de la Asamblea acerca de las prácticas religiosas desarrolladas en Eleusis, votadas hacia el año 460, son análogas a

las del demo de los Escambónidas publicadas más o menos por esa misma época (*IG*, i³ 6, 244); las cuentas de las obras del Partenón, aproximadamente de 440 a.C., remedan a las de las obras del templo de Némesis en el demo de Ramnunte, pertenecientes a la misma década (ML, 53, 54; Fornara, 90B, 114). Las costumbres rápidamente desarrolladas en el funcionamiento del gobierno central se convirtieron sencillamente en *el modus operandi* concebido por los atenienses en cualquier otro contexto.

El espíritu de participación de Atenas se basaría en el alejamiento de la aristocracia tradicional de los cargos públicos y en el fomento de un alto grado de confianza en las propias capacidades por parte de los ciudadanos corrientes y molientes, si no individualmente, sí desde luego como miembros de un grupo. El nuevo ejército ateniense y sus éxitos inmediatos debieron de desempeñar un papel importante en el fortalecimiento de esa confianza, en parte corroborada por las continuas luchas con Egina por la posesión de la isla (véase *infra*, p. 381). Las nuevas instituciones locales de Clístenes, en las que no había ninguna familia ateniense que pudiera reclamar un estatus especial apelando a tradiciones ancestrales, debilitaron el papel de la aristocracia. Determinar si la institución del ostracismo, en virtud de la cual podía pedirse a los atenienses que escribieran en un cascote el nombre del ciudadano que querían ver desterrado de Atenas por un período de diez años, desempeñó o no un papel importante en todo esto depende de que fechemos su instauración al mismo tiempo que la de las reformas de 507 a.C. Una tradición antigua ([Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, 22.3-4) afirmaba que el ostracismo no entró en vigor hasta 488-487 a.C., y se han planteado dudas respecto a la posibilidad de que no se empleara un arma tan importante hasta una fecha tan tardía. Por el contrario, su instauración podría considerarse fruto de la confianza de los ciudadanos, estimulada por su victoria sobre los persas en Maratón (véase *infra*, p. 390), en poder prescindir de los personajes de cuya capacidad de actuar según los canales recién establecidos no se fiaran. Esta última hipótesis se ve respaldada hasta cierto punto por el hecho de que al año siguiente de atestiguarse el primer caso de ostracismo (487-486), los atenienses pasaron a escoger a los arcontes por sorteo utilizando una lista previa de candidatos, en vez de elegirlos directamente.

Las fiestas religiosas y el origen de las Grandes Dionisias

No conviene pasar por alto la importancia política de las fiestas religiosas, de cuyo número llegarían a estar orgullosos los atenienses (Tucídides, 2.38.1; [Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, 3.8). Algunas de esas fiestas tuvieron sus orígenes en el siglo VII a.C., pero otras alcanzaron la forma que las caracterizaría en época clásica a lo largo del siglo VI a.C. (véase *supra*, p. 288). No obstante, es indudable que los años inmediatamente posteriores a las reformas de Clístenes conocieron la institución de

TEXTO 48. *Pausanias, 6.9.6-8. Pausanias relata la historia de cómo su fuerza indomable convirtió a Cleomedes primero en asesino impenitente y luego en héroe.*

En la olimpiada anterior a ésta [492 a.C.] dicen que Cleomedes de Astipalea mató a Ico de Epidauro en el combate de boxeo, y siendo convicto de haber cometido falta según los helanódicas y, siendo privado de la victoria, se volvió loco de pena y regresó a Astipalea. Allí se presentó en una escuela donde había unos sesenta niños y derribó una columna que sostenía el techo. Como el techo se derrumbara sobre los niños, fue apedreado por los de la ciudad y se refugió en un santuario de Atenea. Se metió en un arca que había en el santuario, tiró hacia abajo de la tapa, y los astipaleos se esforzaban inútilmente intentando abrir el arca. Finalmente, rompieron los tableros del arca, y como no encontraron ni vivo ni muerto a Cleomedes, despacharon unos hombres a Delfos para preguntar qué le había sucedido a Cleomedes. Dicen que la Pitia les respondió:

«El último de los héroes es Cleomedes de Astipalea,
honradle con sacrificios, porque ya no es un mortal».

Así pues, desde entonces los astipaleos tributan honores a Cleomedes como a un héroe.

varias fiestas, y en particular la de algunas acompañadas de acontecimientos competitivos, como por ejemplo las Heracleas, las Prometeas, las Hefesteas y las fiestas de Pan (estas últimas creadas definitivamente a raíz de la victoria de Maratón: Heródoto, 6.105). Las antiguas fiestas, entre ellas las Oscoforias, las Targelias y las Panateneas, fueron reorganizadas, al menos en la medida en que las nuevas tribus, de una en una o por parejas, pasaron a convertirse en entidades concursantes por lo menos en determinados certámenes. La competitividad tribal constituía un modo de fomentar la solidaridad entre los miembros de esas nuevas entidades artificiales y también una forma de asegurar que la victoria permitiera alcanzar gloria, pero no poder. La importancia de estos aspectos queda patente en las leyendas acerca de los atletas cuyos poderes insólitos y a menudo tremendos exigirían que se les rindiera culto como héroes. El más antiguo de esos personajes, Filipo de Crotón (Heródoto, 5.47), de *c.* 520 a.C., parece distinguirse apenas de la figura del campeón habitualmente conocida (véase *supra,* p. 124), pero otras leyendas, como la que se contaba de Cleomedes de Astipalea (Pausanias, 6.9.6-8; texto 48), se centran en el perjuicio que podían causar ese tipo de héroes si sus poderes no eran debidamente reconocidos, y cabe sospechar que, al igual que las tradiciones en torno a la obtención

FIGURA 81. Ánfora ática de figuras negras del Pintor del Columpio (*c.* 530 a.C.), en la que vemos representado, según parece, un coro dramático que actúa montado sobre zancos.

del poder por parte de los tiranos, funcionaran a modo de moraleja, previniendo y advirtiendo a las ciudades griegas del peligro del *kûdos* atlético.

Además del calendario de fiestas que habían de tener consecuencias trascendentales más allá del orbe de la Atenas clásica, puede que el festival dramático de las Dionisias fuera introducido también al mismo tiempo que la democracia. No cabe duda de que ya antes el drama, fuera del tipo que fuese, había venido constituyendo un elemento de ciertas festividades: recordemos las máscaras del santuario de Ártemis Ortia en Esparta (véase *supra*, p. 216 y figura 45), y la iniciación de las doncellas en el mundo de la feminidad celebrada en Braurón, en el Ática, que comportaba también la utilización de una especie de antifaz. Coros de hombres disfrazados actuando al son de las flautas aparecen plasmados en algunos vasos áticos desde poco después de 550 a.C. (figura 81), pero parece que las obras representadas por uno o más actores acompañados de un coro que dialogue con ellos no se desarrollaron en Atenas hasta finales del siglo VI a.C. Los coros representados en la cerámica corresponden más bien a lo que luego sería la comedia que a la tragedia, pero sabemos que los concursos de comedias no se institucionalizaron en Atenas hasta el siglo V a.C., mientras que es bastante probable que la representación de tragedias precediera en un número considerable de años a la institución de los certámenes de poetas trágicos, cada uno de los cuales debía presentar tres obras a concurso.

La inscripción más reciente con la lista de victorias obtenidas en Atenas probablemente no se remonte más allá del 502-501 a.C., y cabe suponer que el catálogo de poetas trágicos que alcanzaron la victoria no fuera más allá. Los correspondientes artículos de la enciclopedia bizantina denominada *Suda* hablan de una producción de Tespis en 535-533 a.C., de otra de Círilo en 523-520 a.C., y de otra de Frínico en 511-508 a.C., pero la colocación de semejantes hitos a unos intervalos tan regulares induce a dudar de su autenticidad, sospecha que se ve corroborada por la noticia incluida en el artículo sobre Tespis, según la cual este autor habría tenido quince predecesores. Durante el siglo V siguieron efectuándose modificaciones en la fiesta y parece bastante probable que los certámenes de poetas trágicos no se convirtieran en la característica principal de las Dionisias Urbanas hasta los dos o tres últimos años del siglo VI.

Este hito de la historia de la literatura europea seguramente supuso también un hito para la concepción que los atenienses tenían de sí mismos. Aunque la tragedia más antigua que se ha conservado data de después de las guerras médicas, en los primeros años de los certámenes dramáticos los temas tratados en las Dionisias respondían a los intereses habituales por entonces en la ciudad, algo que los poemas homéricos recitados por los rapsodas en las Panateneas no habrían podido conseguir nunca. La tragedia implicaba y fomentaba el interés del pueblo por asuntos políticos en sentido lato, estimulando el análisis crítico de las actuaciones del individuo y de la colectividad. Hasta qué punto eran analizadas directamente en el escenario las decisiones de los propios atenienses nos lo demuestra el hecho de que el poeta Frínico

fue multado en 494-493 por «haber evocado una calamidad de carácter nacional» en la obra *La toma de Mileto*, que hablaba de la reciente conquista de esta ciudad por los persas (Heródoto, 6.21).

La guerra, los certámenes de las fiestas y las responsabilidades locales —aunque sólo fuera la elección anual del jefe de la comunidad (demarco)— garantizarían que las nuevas instituciones de Clístenes no sólo existieran sobre el papel, sino que constituyeran una parte relevante de la vida de los ciudadanos. La nueva constitución afectaba a todas las actividades colectivas. De esa forma lograría reemplazar las luchas puramente ficticias entre los miembros de la aristocracia por una participación general en las decisiones que habían de determinar el futuro de la ciudad. La división en facciones que, según los hombres que gestaron la Constitución norteamericana, sólo podía superarse a través de un gobierno representativo en el que los representantes fueran hombres virtuosos, la superó la constitución de Clístenes a fuerza de conjugar la elección más o menos arbitraria de los representantes locales en el Consejo con un afán por participar en la toma de decisiones políticas lo suficientemente generalizado entre el pueblo como para garantizar que la Asamblea no se viera dominada por ningún grupo en particular. A fuerza de explotar la desconfianza suscitada por las diversas intervenciones de Esparta, de fomentar unos sentimientos muy parecidos al nacionalismo mediante una serie de campañas militares contra los enemigos del norte y mediante el establecimiento de nuevos nombres para las tribus cargados de fuertes resonancias locales, y de crear un marco constitucional susceptible de ser utilizado en todos los niveles de la sociedad, Clístenes supo inspirar a los atenienses esa «forma de pensar especial» que, según Rousseau, era fundamental para el éxito de todo gobierno, una forma de pensar que ponía los intereses colectivos por encima de los intereses singulares y particulares.

Democracia y cultura material

La arqueología nos proporciona algunos testimonios de las repercusiones que la democracia ateniense tuvo sobre la forma de pensar y actuar del pueblo. Por lo que a la propia ciudad se refiere, es evidente que la pólis democrática, pese a no asumir los proyectos de los tiranos (así, por ejemplo, el templo de Zeus Olímpico —véase *supra*, p. 335— no fue concluido nunca), emprendió la construcción de grandes monumentos religiosos como elemento imprescindible para la creación de una imagen propia del poderío ateniense. Es posible que la reconstrucción del templo de Atenea Polias, completado con esculturas de mármol, date de la última década del siglo VI a.C. y no de 520 a.C. aproximadamente (los únicos argumentos a los que puede apelarse son de carácter estilístico). Es indudable que, poco antes o poco después de la batalla de Maratón, los atenienses empezaron a construir un templo todavía más grande en la Acrópolis, el antecesor del Partenón, en el mismo sitio que luego ocuparía éste, pero también edificaron un tesoro en

FIGURA 82. Metopa de Teseo y Antíope procedente del tesoro de los Atenienses en Delfos.

Delfos adornado con toda una serie de esculturas de mármol: treinta metopas, dos frontones, y media docena de figuras colocadas en los extremos del tejado y de los frontones a modo de acróteras (figura 82). A continuación, después de Maratón, añadieron una *stóa* también en Delfos, en la que se exhibían los despojos del enemigo. El tesoro de los Atenienses de Delfos rivalizaba directamente con el primitivo tesoro de los Sifnios, con su curioso friso jónico esculpido, y también, en su calidad de obra realizada por la pólis de los atenienses, con el propio templo de Apolo situado en la terraza superior, restaurado por los Alcmeónidas.

Más sorprendentes aún son las novedades desarrolladas en la esfera privada. La más inmediata es el brusco cambio que se produce en las prácticas funerarias. El número de enterramientos de adultos descubiertos por los arqueólogos para los siglos VII y VI a.C. es por término medio de uno por año. A finales del siglo VI el número de enterramientos conocidos asciende vertiginosamente hasta los nueve al año, con una cantidad de enterramientos infantiles casi igual que la de adultos. Aunque en la *Constitución de los atenienses* (21.4) del Pseudo-Aristóteles se habla de «nuevos ciudadanos», no es muy probable que el susodicho cambio refleje un cambio de población, sino más bien que había una proporción mayor de gente que tenía acceso a un tipo de enterramiento arqueológicamente perceptible. Este hecho implica que los acontecimientos de la última década del siglo VI a.C. infundieron a una proporción significativa de ciudadanos atenienses el convencimiento de que su condición personal había mejorado.

Menos inmediatos y menos fáciles de cuantificar son los cambios introducidos en la erección de monumentos funerarios. Durante el siglo VI a.C. las tumbas más ricas se distinguían de tres formas distintas: mediante pilares esculpidos o estelas, en las que aparece por regla general un joven o un soldado de perfil; mediante *koûroi* (véase *supra*, p. 250); y mediante planchas pintadas. Da la impresión de que la tradición de las planchas se extinguió hacia 500 a.C.; los *koûroi* parece que siguieron utilizándose ocasionalmente hasta 480 a.C. aproximadamente; y las estelas con figuras de atletas o soldados cayeron en desuso también hacia 500 a.C. Aunque la desaparición de los monumentos conmemorativos no está netamente definida en el terreno arqueológico, es posible que debamos relacionarla con su reglamentación jurídica. Cicerón afirma que «poco después de Solón» se aprobó una ley que restringía los enterramientos a aquellos que pudieran ser construidos por tres hombres en diez días de trabajo, y que quizá prohibía los monumentos escultóricos (*De legibus,* 2.64-65). Desde luego resulta muy tentador relacionar la desaparición de los monumentos fúnebres con el cambio de posición experimentado por la aristocracia ateniense y con las nuevas formas en las que sus miembros se vieron obligados a negociar su posición.

Más difíciles de evaluar todavía son los factores que se ocultan tras el cambio experimentado por la iconografía. Las ofrendas escultóricas de la Acrópolis parecen continuar sin sufrir prácticamente cambio alguno: de hecho la serie de *kórai* de la Acrópolis de finales del siglo VI y comienzos del V a.C. es absolutamente incomparable. Pero en el terreno de la cerámica, aparte del cambio técnico que supone el paso de las figuras negras a las figuras rojas introducido gradualmente entre las dos últimas décadas del siglo VI y el primer decenio del V a.C., se produce también un cambio en las preferencias iconográficas. El predominio de las escenas mitológicas se ve perturbado, y las escenas de este estilo pintadas en los vasos de figuras rojas suelen ser distintas de las que preferían los artistas de la figura negra de mediados del siglo VI. El cambio introducido en la técnica del dibujo constituye desde luego un factor que determina el cambio de la iconografía: la figura roja ofrecía la

FIGURA 83. Escena simposíaca pintada en una copa ateniense de gran tamaño («copa Bomford») de finales del siglo VI. Se trata de uno de los enigmáticos vasos en los que los participantes en el simposio aparecen vestidos con ropas típicas de mujer. El gesto de uno de los personajes que amenaza con la sandalia al joven servidor, y la forma del pie de la copa, que imita los genitales masculinos, indican que la escena está llena de connotaciones sexuales.

oportunidad de tratar las figuras de un modo distinto, socavando de ese modo los antiguos esquemas iconográficos; si lo que se necesitaba eran nuevos esquemas, lo mismo habrían podido valer para temas nuevos que para temas antiguos. Pero parece que los cambios técnicos no bastan para explicar el interés cada vez mayor que van suscitando las escenas no mitológicas, de banquete, de gimnasio, o de diversión (figura 83). Se trata de escenas en las que se muestran las actividades de la aristocracia, escenas que resulta fácil imaginar que reflejen la vida de la corte de Hiparco e Hipias. Pero dichas escenas siguen pintándose sin interrupción durante los primeros años de la democracia. Constituyen un recordatorio muy útil de que, aunque es posible que las reformas de Clístenes incitaran inmediatamente a los sectores más

bajos de la población a aspirar a conmemorar su propia condición, y aunque probablemente la legislación obligara a reducir la ostentación de los ricos, en privado el estilo de vida de la aristocracia no debió de verse excesivamente afectado por la nueva situación o incluso simplemente tendió a ser emulado. Tanto en el terreno de las ofrendas escultóricas como en el de la iconografía de la cerámica pintada la revolución más significativa se produciría a partir de 480 a.C. y no después de 507 a.C., pero esa historia habrá que explicarla en otro sitio.

La creación de un gobierno popular en Atenas tuvo unas repercusiones importantísimas no sólo para la historia de esta ciudad, sino para la de toda Grecia. La difusión de las instituciones democráticas sería sólo un capítulo relativamente secundario de esas repercusiones; mucha más importancia tendría la forma en que la constitución se convirtió posteriormente en un problema político para las relaciones entre las distintas ciudades. Anteriormente hemos defendido la hipótesis de que la tiranía constituyó menos una forma especial de gobierno que un desarrollo especial de las constituciones oligárquicas; señalábamos asimismo las buenas relaciones que los tiranos mantenían con los miembros de la aristocracia de otras ciudades, y expresábamos nuestras dudas respecto a la animadversión que por principio habría mostrado la Esparta del siglo VI a.C. a la tiranía en cuanto tal. Por el contrario, durante el siglo V a.C., aunque más después de las guerras médicas que antes de este acontecimiento, oligarquía y democracia se convirtieron en sendos polos en torno a los cuales se alinearían las ciudades (cf. Tucídides, 1.19, 3.82).

La filosofía

A finales del siglo V a.C., cuando Heródoto escribía sus *Historias*, estaba ya perfectamente desarrollado el debate teórico en torno a los méritos y desventajas de las distintas formas de gobierno. Dicho debate se ve directamente reflejado en la controversia sobre si para Persia sería más ventajoso ser gobernada por una monarquía, una oligarquía o una democracia, controversia que, según Heródoto (3.80-82), tuvo lugar antes de que Darío ascendiera al trono de Persia en 522 a.C.; pero también se ve reflejado en el modo que tiene Heródoto de presentar a los tiranos antiguos, achacándoles precisamente los hábitos que se condenan en dicha controversia. Es muy posible que Heródoto aprovechara los términos en que se desarrolló el debate constitucional de la filosofía política de la época: a menudo se ha sospechado la influencia de Protágoras, filósofo profesional cuyas teorías son bien conocidas gracias a los diálogos de Platón, escritos ya en el siglo IV. Pero los relatos de Heródoto en torno a la tiranía del período arcaico reflejan sin duda concepciones populares y no cabe duda de que el debate teórico en torno al ordenamiento político se remontaría a una época bastante anterior a las reformas de Clístenes.

Las propias reformas de Clístenes debemos contemplarlas en el marco

del debate filosófico. El hecho de que decidiera que hubiera diez tribus, en vez de doce, es probable que no respondiera a una elección arbitraria. La distribución por decenas y cincuentenas no carecía desde luego de paralelismos en otros lugares, pero indudablemente se convirtió en la marca de la organización secular y democrática (como en la Élide y la Síbaris del siglo v), y sería el rasgo diferencial de la Atenas de Clístenes frente a la organización de Jonia, con sus doce ciudades (Heródoto, 1.145-146), y a la política de los Pisistrátidas, que promocionaron el altar de los doce dioses. La fascinación por los números y la regularidad podemos encontrarla en diversos pensadores griegos: ya desde los tiempos de Hesíodo algunos días del mes se consideraban buenos y otros malos; la asociación simbólica de determinadas cifras se oculta, al parecer, tras las complejas relaciones numerológicas existentes en la medicina griega; se creía que los seguidores del filósofo Pitágoras asociaban la justicia con el número cuatro y el matrimonio con el cinco (suma del número masculino, el tres, y el femenino, el dos); y Aristóteles (*Metafísica,* 1093a13 ss.) aprovecha para criticar a quienes encuentran un significado al número siete debido a que en el alfabeto griego existen siete vocales, a que hay siete notas en la escala, siete Pléyades, y a que a los siete años de edad los niños pierden los dientes de leche. No tenemos por qué establecer ninguna relación directa entre Clístenes y la filosofía de Pitágoras para presumir que todavía pesaba sobre él la fuerza potencial del simbolismo de los números.

La coincidencia del debate político y los cambios constitucionales con el pensamiento filosófico se extiende mucho más allá de este asunto de los números. En cuanto los primeros pensadores griegos empezaron a intentar comprender el origen del mundo en su forma actual sin tener que recurrir a intervenciones divinas arbitrarias como las que presupone la *Teogonía* de Hesíodo, las analogías con el ámbito de la política, al igual que las analogías con el mundo de la naturaleza, desempeñaron un papel importante en el desarrollo de sus ideas. Así, Anaximandro de Mileto, a mediados del siglo VI a.C., para explicar que todo procede de «lo infinito» y regresa a «lo infinito», sostenía —según el comentario a la *Física* de Aristóteles de Simplicio, autor del siglo VI d.C.— que «la fuente del devenir de todo lo existente es aquella en la que también se produce la destrucción, "por necesidad; pues mutuamente pagan la pena de su injusticia con arreglo al criterio del Tiempo"». Anaximandro respondía así a la insinuación de Tales de Mileto, según el cual el agua era el origen de todas las cosas. Aristóteles insinúa que Anaximandro ofrecía esta teoría alternativa de lo «infinito» debido a la dificultad que entrañaba justificar que lo contrario del agua, el fuego, pudiera provenir de aquélla. Análogamente, la propuesta alternativa de Anaxímenes, según el cual todas las cosas no sólo proceden del aire, sino que son aire, parece haber sido motivada por la necesidad de explicar cómo es que la sustancia original se convierte en otras cosas; para Anaxímenes, la ventaja de considerar al aire el origen de todas las cosas radicaría en su convencimiento de que el fuego no era sino aire rarefacto, y la tierra y las piedras ni más ni menos que

TEXTO 49. *Hipólito, «Refutación de todas las herejías», 1.14.5. Hipólito explica las teorías físicas de Jenófanes.*

Jenófanes dice que el sol está hecho de pequeños trocitos de fuego que se acumulan cada día, que la tierra no tiene límites y que no está rodeada por el Océano ni por el aire, y que existen infinitos soles y lunas, todos hechos de tierra.

aire densificado. Pero fueran cuales fuesen los motivos de Anaximandro y Anaxímenes, lo importante es fijarnos en el proceso de la argumentación. La solución de las disputas por medio de la argumentación en un tribunal de justicia o en una asamblea pública es un concepto habitual ya en la *Ilíada*, y no podemos despreciar el refinamiento retórico de la épica homérica (véase *supra*, pp. 186-187); pero la aplicación de tales argumentaciones al mundo de la naturaleza supuso un paso decisivo, que tradicionalmente se identifica con el comienzo de la filosofía griega.

Resulta difícil creer que la argumentación constituyera en sí misma una novedad en la Grecia arcaica. Pero a lo que había conducido la argumentación entre los miembros de la aristocracia había sido al intento de establecer reglas de aplicación general y dotadas de coherencia y consistencia universales. Aunque existía un convencimiento generalizado, reflejado en las leyendas relativas a la toma del poder por parte de los diversos tiranos, de que incluso las mejores leyes eran inútiles a menos que contaran con un agente adecuado capaz de ponerlas en vigor, es evidente que la calidad de las reglas generales importaba y mucho, cosa que no ocurría allí donde la monarquía o el despotismo estaban bien asentados. Una buena medida de la importancia que podían llegar a tener este compromiso con el establecimiento de normas generales y el interés por las mismas es que, pese al gran avance alcanzado por las matemáticas en Babilonia y Egipto, fueron los griegos los primeros en desarrollar el concepto de *prueba* matemática.

¿Las relaciones entre el debate político y el filosófico fueron sólo en una dirección? Las noticias conservadas en torno al pensamiento de dos importantes figuras de las postrimerías del siglo VI a.C., Jenófanes de Colofón y Heráclito de Éfeso, indican que no fue así. Jenófanes continuó los intentos llevados a cabo por los filósofos milesios, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, de reducir a un orden la variedad del mundo de la naturaleza; según la versión de Jenófanes, todas las cosas procedían de la tierra y el agua (texto 49). Pero la importancia de este autor reside en la forma que tiene de aplicar el mismo tipo de argumentación al mundo sobrenatural. Jenófanes se hizo famoso por su crítica de la inmoralidad de los dioses de la épica homérica y de los poemas de Hesíodo (fr. 11), y por la insinuación de que los hombres creaban a los dioses a su imagen y semejanza, y si los animales —añadía— tuvie-

ran dioses, se los imaginarían en figura de animal (fr. 15). Pero lejos de ser ateo, Jenófanes sostenía que existía un dios, que era único, en nada parecido a los hombres, y que movía las cosas a través del pensamiento (fr. 23-26). La lógica que, aplicada al mundo físico, ponía de relieve la relación existente en la diversidad de la materia, aplicada al mundo de la metafísica destacaba la relatividad que suponía el punto de vista del observador: «Si dios no hubiera creado la dorada miel, dirían que los higos son mucho más dulces» (fr. 38).

La incredulidad ante lo absoluto y la importancia atribuida al contexto constituyen sendos rasgos aún más destacados de las teorías y las palabras atribuidas a Heráclito. Llamaba este autor la atención sobre el hecho de que el agua del mar sea pura y saludable para los peces, e infecta y deletérea para el hombre (fr. 61), y de que sólo la existencia de la enfermedad haga deseable la salud (fr. 111), poniendo así de manifiesto la relatividad de la observación humana de una forma tan aguda cuanto paradójica. Del mismo modo que Jenófanes subraya la arbitrariedad de la imagen de los dioses que tienen los hombres, subraya Heráclito la arbitrariedad de las prácticas cultuales, en las cuales en unas circunstancias se considera que la sangre mancha y en otras que purifica (fr. 5). Como es natural, Heráclito se mostraba escéptico respecto a la posibilidad de alcanzar un conocimiento fiable a través de los sentidos, señalando que «la naturaleza gusta de mantenerse oculta» (fr. 123), y utilizaba el lenguaje propio de los tribunales de justicia cuando afirmaba que los ojos y los oídos son malos testigos a menos que se entienda bien su lengua (fr. 107). Pero, pese a apelar a una sabiduría superior, parece que Heráclito consideraba la existencia de los contrarios un elemento esencial del ordenamiento del mundo, y no un mero producto residual de la debilidad humana: «todas las cosas son fruto de la discordia y la necesidad» (fr. 80), y no existiría la escala musical, si no existieran los dos términos contrarios, alto y bajo (Aristóteles, *Ética a Eudemo,* 1235a25 ss.).

Según Diógenes Laercio (9.5), el libro de Heráclito *Sobre la naturaleza* estaba dividido en tres discursos, sobre el universo, sobre la política, y sobre la teología. Aunque no es probable que esa fuera la división original, queda patente que los griegos de época posterior creían que el pensamiento de Heráclito tenía una relevancia política directa. Al subrayar que los valores admitidos por el individuo y por la colectividad no eran absolutos, sino relativos, y que dependían de un determinado contexto, Heráclito retaba a sus contemporáneos y a las generaciones venideras a basar su comportamiento en valores que pudieran defenderse con una buena argumentación: «los que hablan con sensatez deben basarse en lo que es común a todos, lo mismo que una ciudad se basa en la ley, y con más fuerza aún» (fr. 114). El reto lanzado por Heráclito de considerar las convenciones fruto de un determinado punto de vista suponía una actitud subversiva frente a la obediencia ciega a los gobernantes o a las normas establecidas, pero proporcionaba una base razonable para el fomento de un debate público en el que todo pudiera ser puesto en tela de juicio. En manos de Jenófanes y de Heráclito la especulación fi-

losófica no sólo se basaba en la experiencia de la solución de las disputas y en la consideración pública de los problemas éticos, sino que proporcionaba una justificación racional a quien diera preferencia al debate público y desafiara las opiniones convencionales.

PERSIA

Del mismo modo que defendíamos antes que el hecho de vivir frente a una civilización distinta había contribuido a ese extraordinario alarde de la identidad griega que son los grandes templos de Sicilia y Jonia, parece bastante improbable que la presencia de dos universos extraños como Lidia y Persia no tuviera nada que ver con el desarrollo de la filosofía griega arcaica. El nacimiento de la filosofía se produjo en Mileto, ciudad intensamente relacionada no sólo con sus vecinos de Lidia y el Oriente Próximo, sino también con el mar Negro, donde afirmaba que muchos de los asentamientos griegos existentes eran colonias suyas. Las relaciones internacionales de la patria de Heráclito, Éfeso, se remontaban incluso al siglo VIII a.C., como han demostrado los hallazgos del templo de Ártemis (véase *supra*, p. 113). Pero así como estos fenómenos desarrollados en Jonia tuvieron sus efectos más llamativos y duraderos en la Grecia continental, también en el ámbito político fueron los griegos del continente los que ofrecieron resistencia a las conquistas de Persia y los que más cambiaron a raíz de su contacto con los persas, a diferencia de los jonios, que estaban bajo el dominio directo de éstos.

La derrota de Creso, rey de Lidia, por Ciro (II) el Grande hacia 540 (véase *supra*, p. 302), fue un capítulo más de los extraordinarios veinticinco años de conquistas realizadas por este soberano y su sucesor, durante los cuales lograron someter a los cuatro grandes reinos del Oriente Próximo, el de los medos, el de los lidios, el de los babilonios (liberando de paso a los judíos cautivos, de ahí la imagen de Ciro que aparece en Isaías, 44-46), y el de los egipcios (*ANE*, 656-664). Así pues, la derrota de Creso no sólo puso por primera vez a los griegos en contacto directo con los persas aqueménidas, sino también con una potencia que no tardaría en extenderse hasta Afganistán.

La muerte del sucesor de Ciro, Cambises, produjo una crisis constitucional en 522 a.C. que llevó a Darío a convertirse en rey de Persia (*ANE*, 649, 664-667, 676-680, 686-688). La descripción que hacía el propio Darío de la instauración de su poder se ha conservado en la llamada inscripción de Behistun, en la que cuenta su triunfo sobre todo tipo de «pretendientes» al trono. La crisis de sucesión y sus consecuencias reflejan no sólo la inseguridad del poderío persa en las tierras recién conquistadas, sino también los resentimientos que las conquistas habían creado y un pequeño conflicto religioso. La firmeza demostrada por Darío al hacer frente a la rebelión y en sus relaciones con los sátrapas o gobernadores provinciales (*ANE*, 698-692), en pugna constante con sus vecinos —el sátrapa de Lidia fue sustituido—, le permitió hacerse enseguida con el control y dirigir su atención hacia nuevas

conquistas. Las ciudades de Jonia, cuya situación durante los años inmediatamente posteriores a la derrota de Creso no está del todo clara, colaboraron con Darío en su ataque a Escitia (véase *infra*, p. 376), fechado tradicionalmente en 513 a.C., y desde luego parece que algunas no dudaron en someterse a Persia ante el despliegue de fuerzas que hiciera Otanes, uno de los oficiales de Darío, en 517 a.C. aproximadamente.

La conquista de Lidia por los persas abrió un nuevo universo de posibilidades a los griegos. Desde el principio, los persas gobernaron su imperio por medio de los sátrapas y, pese a la construcción de una impresionante red de comunicaciones (cf. Heródoto, 5.52-53), las propias dimensiones del imperio hicieron que esos sátrapas y los funcionarios del tesoro que colaboraban con ellos y hasta cierto punto los controlaban gozaran de una independencia enorme. Para los griegos, la combinación que suponían aquellos soberanos locales poderosísimos, pero siempre celosos de su reputación, y un gran rey caracterizado por su enorme poder y al mismo tiempo por el constante temor a la deslealtad de sus sátrapas ofrecía unas posibilidades enormes. Ya hemos visto (p. 322) cómo Polícrates supo combinar las ventajas que ofrecía demostrar su lealtad a Persia con las posibilidades que le reportaba el apoyo prestado a un sátrapa rebelde, y el relato que hace Heródoto de lo ocurrido en Jonia a partir de la derrota de Creso por los persas está plagado de anécdotas de intrigas.

Todas estas anécdotas que Heródoto cuenta acerca de las relaciones de Jonia con los persas están contaminadas por el conocimiento de los sucesos posteriores. El triunfo cosechado por los griegos del continente al frenar las invasiones persas de 490 y 480 a.C., y la identificación de Persia con la quintaesencia de lo «otro» (*ANE*, 447-449), con la negación de todo lo que era griego y en particular con el enemigo de la libertad, arrojan una ominosa sombra sobre la actitud de compromiso y colaboracionismo que mantuvieron las ciudades jonias frente a los persas. Las leyendas que cuentan cómo se comportaron las ciudades jonias y sus gobernantes frente a Persia durante el medio siglo inmediatamente anterior a las guerras médicas fueron elaboradas en una atmósfera política en la que sólo resultaba admisible una resistencia total y solidaria a lo «bárbaro». Pero si bien son pocos los incidentes que podemos no atribuir a la inventiva de otras épocas y no hay episodio que se halle libre de distorsiones de la posteridad, esas leyendas ilustran bastante bien el tipo de opciones que la presencia y las presiones de Persia ofrecían a los griegos de Asia Menor.

Los susodichos relatos nos permiten apreciar cuáles eran las opciones y las oportunidades que se les presentaban a comunidades e individuos. Las comunidades tenían la opción de mostrarse favorables al dominio persa o de poner por encima de todo su independencia. Heródoto (1.154-161) dice que el lidio Pactias, a quien Ciro había puesto al cargo de las finanzas en Sardes, aprovechó su situación para contratar mercenarios y encabezar una sublevación. Las ciudades griegas tuvieron que decidir primero si apoyaban o no a Pactias y después, cuando éste fue derrotado por un ejército al mando del

medo Mazares y buscó refugio en las ciudades griegas, éstas se vieron obligadas a discutir la moralidad y la conveniencia política de entregarlo a sus enemigos. El relato de Heródoto dramatiza el incidente a través de sucesivas consultas al oráculo de Dídima por parte del pueblo de Cime, pero, independientemente de su veridicidad, es evidente cuál era el dilema que se les planteaba a los griegos. Incluso para aquellos que se mostraban menos proclives a plegarse a las exigencias persás, la posesión de Pactias constituía un compromiso demasiado peligroso para especular con él, y después de pasar de mano en mano, acabó siendo entregado a Mazares por los quiotas, que recibieron en recompensa algunos territorios en la parte del continente situada frente a sus costas.

El problema de cuál era la actitud que debía adoptarse frente a los persas llegó a dividir a la población de las ciudades. Heródoto (1.163-167) dice que Focea explotó primero sus vínculos con el Mediterráneo occidental —y en particular con el reino hispano de Tartesos, rico en metales— para construir unas murallas bastante fuertes y después, al tener que arrostrar el asedio de los persas, parte de la población decidió emigrar definitivamente. Este grupo de emigrantes se estableció en Occidente, primero en Córcega y luego, al cabo de cinco años aproximadamente, pasó a Italia, acabando su peregrinaje en Velia. Pero el otro grupo, quizá después de una breve retirada, permaneció en Focea y fue uno de sus ciudadanos quien, con bastante mala fortuna, se convirtió en general de la flota griega durante la rebelión de Jonia contra los persas. Una serie de acontecimientos prácticamente idénticos se cuentan en el caso de Teos: una vez más, se dice que la presión de los ataques persas obligó a un sector de sus habitantes a abandonar la isla y fundar Abdera, en Tracia, aunque Teos siguió existiendo, al ser fundada de nuevo o repoblada por los de Abdera, y aún pudo aportar unas fuerzas navales de diecisiete barcos en el transcurso de la rebelión de Jonia (Heródoto, 1.168, 6.8).

Las opciones y las oportunidades que se les presentaban a los individuos eran muy grandes y a la vez mínimas. Los testimonios conservados en las tablillas de Persépolis ponen de manifiesto que los griegos de Jonia ocuparon posiciones de responsabilidad, y nos permiten también ver a otros griegos en puestos más humildes (Fornara, 45-46). Hay mujeres griegas que se ocupan de las labores de regadío de los campos, griegos dedicados al transporte de materiales de construcción, y artesanos trabajando en distintos ramos de la artesanía. No podemos explicar cómo llegaron a Persépolis todas estas personas, pero cabe imaginar que unos llegaron llevados por su ambición y otros porque se vieran obligados. Ese parece ser el caso del más famoso de los helenos que trabajaron en la corte persa durante esta época, el médico Democedes de Crotón, cuya historia relata Heródoto detalladamente (3.125, 129-137). Se supone que solicitaron sus servicios Egina, Atenas y Polícrates de Samos; se dice más tarde que acompañó a Polícrates en la misión durante la cual pereció este último, y que después fue llevado ante Darío y obligado a servirle, llegando a hacerse rico e influyente; finalmente habría utilizado su

influencia para convencer a Darío de la utilidad de la invasión de Grecia para que se le encargara una misión que le permitiera regresar a la patria. Cabe suponer que esta leyenda sea en gran parte lo que Democedes quería que pensara la gente, pero ello no impide que nos permita apreciar las posibilidades de promoción personal que Persia ofrecía a los griegos. Y cuanto más llegaran a circular esas historias, más animados se habrían sentido otros a seguir los pasos de Democedes.

Pero las oportunidades que se les presentaban a los individuos no dependían siempre de tener que abandonar su patria y causar buena impresión a cualquier sátrapa o en la propia corte de Persépolis. El apoyo a los persas era también una carta que siempre podían jugar los miembros de la aristocracia que aspiraran a convertirse en tiranos. Ya hemos visto que fue esto lo que ocurrió en Samos con Silosonte (cf. p. 329). En tiempos de la expedición de Darío contra los escitas es indudable que algunos miembros de la aristocracia de muchas ciudades griegas siguieron la misma vía, estableciéndose como tiranos y haciendo gala de unos vínculos más o menos estrechos con los poderes persas. Parece que Darío vio la utilidad que para él tenía el hecho de que las ciudades griegas fueran gobernadas por personajes cuya posición dependía de él, y que se mostró dispuesto a tolerarlos (recuérdese el aparente rechazo de Gadatas, el sátrapa de Jonia, por haber infligido algunas ofensas de menor importancia a los griegos; ML, 12; Fornara, 35; *ANE,* 699).

Las consecuencias para la libertad de Grecia de la búsqueda de ventajas personales por parte de algunos jonios quedan patentes en la historia, probablemente apócrifa en su totalidad, de la discusión suscitada entre los gobernantes helénicos sobre si debían sabotear o no la campaña de Darío contra los escitas. Heródoto (4.87-142) dice que, en 510 a.C., Darío se fijó en Escitia, reunió una flota jonia, mandó a un ingeniero samio llamado Mandocles construir un puente de barcos sobre el Bósforo, invadió Tracia con un gran ejército, y se dirigió hacia el norte sometiendo de paso a los getas y cruzando el Danubio. Persuadido por un consejero griego, dejó a los jonios vigilando el puente construido sobre el Danubio hasta su regreso. Mientras Darío veía frustradas sus pretensiones por la actitud de los escitas, celosos de su libertad, que decidieron que la mejor forma de derrotarle era evitar el conflicto, mantenerse siempre en movimiento, y de vez en cuando utilizar la caballería para atacar las posiciones y los suministros de los persas, los jonios celebraron una conferencia. En el transcurso de dicha conferencia, el ateniense Milcíades, al mando del Quersoneso Tracio, recomendó deshacerse de Darío rompiendo el puente, desertando y dejando que los persas se enfrentaran solos a los escitas. Pero Histieo de Mileto sostuvo que, como todos los oficiales jonios del Danubio debían su puesto a los persas, y como sin la presión de éstos los pueblos a los que dominaban habrían decidido que preferían la democracia y los habrían derrocado, lo que en realidad les interesaba era mantenerse fieles a Darío. Esta conferencia dramatiza una problemática indudablemente real: los gobernadores jonios debían su puesto a la situación que ocupaban en el extremo occidental del imperio persa. Sus ventajas per-

sonales venían precisamente de una situación que suponía el sometimiento efectivo de aquellos a los que gobernaban. Esas ventajas personales se presentaban en forma de prosperidad y libertad, sobre todo cuando la lealtad personal ocasionaba la concesión de nuevos territorios; esa libertad, sin embargo, se hallaba de hecho tan limitada como la de los pueblos a los que gobernaban.

No sólo fueron los jonios más ambiciosos los que intentaron congraciarse con el gran rey de Persia. En cuanto los persas se presentaron en Asia Menor, cualquiera de los griegos políticamente activos del continente pudo también contemplar la posibilidad de pactar con ellos. Heródoto (3.133-137) no sólo nos cuenta la historia de Democedes de Crotón, que indujo a Darío a fijarse en la Grecia continental con el fin de obtener su propia libertad, sino que refiere además cómo algunos griegos expulsados de sus ciudades —entre ellos Hipias de Atenas, y Damarato, rey de Esparta— no dudaron en dirigirse a Oriente. Otros, seguros en el terreno de la política interior, pero amenazados desde el exterior, adoptaron la misma actitud, por ejemplo, los Alévadas, que dominaban con carácter hereditario Tesalia.

En cuanto los políticos de las distintas ciudades de la Grecia continental contemplaron la posibilidad de aprovechar el apoyo de Persia en su propio beneficio, la actitud ante esta potencia se convirtió en uno de los problemas políticos primordiales de esas ciudades. El mejor ejemplo lo tenemos en la actitud de Atenas ante las invasiones de Cleómenes. Heródoto (5.73) dice que, al mismo tiempo que se preparaban para resistir a la segunda de esas invasiones, los atenienses enviaron una embajada a Sardes pidiendo ayuda al sátrapa Artafernes. Éste se mostró dispuesto a prestársela a cambio de «tierra y agua» (esto es, garantías de sumisión). Los embajadores se mostraron de acuerdo por su cuenta y riesgo, pero —según dice Heródoto— su actitud les acarreó grandes problemas en Atenas. Lo curioso de esta anécdota radica en el modo en que se expresan las posibilidades de inocencia: los embajadores consideran que han logrado lo que Atenas necesita con más urgencia, esto es, el apoyo frente a Esparta; los atenienses, que mientras tanto habían logrado quitarse de encima a Cleómenes, consideran que los embajadores han despilfarrado la más valiosa de sus posesiones, la autonomía. A comienzos de la última década del siglo VI a.C. la Grecia continental seguía mostrando hacia Persia una ingenuidad que los griegos de Jonia habían perdido más de un cuarto de siglo antes. Pero no la conservarían cuando diera comienzo el nuevo siglo.

La rebelión de Jonia

Por mucho que sus intereses les obnubilaran el juicio, los observadores políticos de Jonia tuvieron que percatarse de que si Darío estaba interesado por Escitia, difícilmente habrían dejado de interesarle Tracia, Macedonia y el resto de la Grecia continental, sobre todo teniendo en cuenta los importan-

tes recursos mineros de los que las monedas de las ciudades y tribus tracomacedonias empezaban a hacer alarde con tanta liberalidad (véase *supra*, p. 303). Cuando Darío se retiró de Escitia, dejó en Europa a su general Megabizo. Éste conquistó Perinto, avanzó hacia el oeste, ganándose para Persia la amistad de toda Tracia, y recibió garantías de sumisión de Amintas de Macedonia, que casó incluso a una de sus hijas con un persa (Heródoto, 5.1, 18). El relato que hace Heródoto de la campaña de Darío en Escitia nos la presenta como un preludio de la invasión de Grecia por los persas, en la que éstos fueron derrotados por un pueblo amante de su libertad y por las excesivas dimensiones de sus contingentes. Sin embargo, los triunfos cosechados primero por Megabizo y luego por Otanes (Heródoto, 5.25-26), y la capacidad demostrada por los persas de trasplantar de Tracia a Frigia a toda la comunidad de los peonios, demuestran que para los habitantes de Tracia y Macedonia los persas representaban un peligro formidable.

Darío no llevó a cabo ninguna otra ofensiva militar en Occidente durante la última década del siglo VI a.C., pero ello no supuso ningún alivio significativo de la presión que soportaban las ciudades griegas. Sí que puso fin, en cambio, a la distracción que comportaban las exigencias de la guerra, permitiendo que se recrudeciera el resentimiento contra los tiranos de algunas ciudades, considerados agentes de la dominación persa. Y así en 499 a.C. estalló en las ciudades griegas de Jonia una rebelión hasta cierto punto coordinada. Heródoto constituye la única fuente de la que disponemos para conocer las causas y el desarrollo de esta rebelión, pero su relato se basa en tradiciones orales que no sólo se formaron después de que los persas se apoderaran de Jonia, sino que además fueron manipuladas a medida que pasó el tiempo con el fin de explicar por qué la resistencia jonia no fue capaz de frenar a los persas, mientras que la de la Grecia continental fue todo un éxito. Más aún, el propio Heródoto utiliza la rebelión de Jonia, intercalada como está entre la campaña de Escitia y las invasiones de la Grecia continental, para subrayar por contraste los rasgos distintivos del triunfo de la Grecia propiamente dicha. Respecto al papel desempeñado por determinados personajes y algunas ciudades en particular, así como a sus motivaciones, es posible que Heródoto recoja fielmente los rumores que corrían a mediados y finales del siglo V a.C., pero debemos tener mucha cautela antes de admitir que dichos rumores recogieran fielmente lo que en realidad había sucedido.

Los orígenes de la rebelión de Jonia fueron políticos. Los tiranos de las ciudades jonias tenían que dejar bien claro que contaban con el apoyo persa si querían mantener sus posiciones, y por otra parte tenían que hacerse notar ante Darío para poder exigirle mayores recompensas. Ello significa que había ocasiones en las que aquellos hombres se veían obligados a realizar jugadas arriesgadas, conscientes de que si sus intentos de mostrarse imprescindibles para Persia fallaban, se habrían visto en la necesidad de abandonar el juego. Parece que aquello fue lo que sucedió con Aristágoras de Mileto. El antecesor de éste, el tirano Histieo, había sido llamado a la corte persa en recompensa por los servicios prestados (nos es imposible decir si se trataba

realmente de un premio o si es que de hecho había adquirido tanto poder y tanta influencia que había llegado a resultar peligroso). Histieo tuvo, según Heródoto, un papel estelar en las causas que condujeron a la rebelión, y así cuenta este autor que envió a un esclavo con un mensaje tatuado en el cuero cabelludo en el que incitaba a la revuelta, y no cabe duda de que regresó a Jonia después de la sublevación. Pero la rebelión resulta también perfectamente compresible ni más ni menos que como una jugada arriesgada de Aristágoras, sin que tengamos necesidad de apelar a una provocación externa.

Aristágoras jugó a mejorar su posición permitiendo a los persas extender su influencia por el oeste hasta el Egeo mediante la conquista de la isla de Naxos. La ocasión para ello se la brindaron los desterrados de Naxos, que acudieron a Aristágoras solicitando ayuda, y éste pensó sin duda que la inestabilidad política de la isla, donde no hacía ni veinte años que había sido derrocado el tirano Lígdamis, facilitaría la intervención militar. Pero la campaña salió mal: Heródoto dice que la extraña disciplina impuesta a los griegos por el general persa provocó las disensiones entre dicho oficial y Aristágoras (Heródoto, 5.33). Lejos de facilitar a los persas una ampliación significativa de su imperio, Aristágoras se encontró con que les había inducido a realizar un gasto inútil. Al fallar en su intento de mejorar su situación, a Aristágoras no le quedaba más remedio que abandonar el juego.

Y para ello aprovechó la fragilidad de su propia posición. Al no poder fortalecerla mediante el apoyo de los persas, se subió al carro del gobierno del pueblo, el mismo que había conducido a algunos miembros de la aristocracia de Naxos al destierro. Abandonando el poder que detentaba en Mileto, lo entregó a una especie de gobierno popular e incitó a otras ciudades jonias a deshacerse también de sus tiranos (Heródoto, 5.37-38). La iniciativa obtuvo un éxito notable, pero cabía esperar que los persas reaccionaran ante la expulsión de sus amigos y que la cosa no quedara ahí.

El gran problema que tenían los jonios era saber qué debían hacer para evitar que los persas utilizaran su poderío militar para restablecer a sus amigos en el poder o para instaurar un régimen aún peor. ¿Debían lanzar una ofensiva en toda regla? Si era así, ¿cómo y contra quién? Las historias de Heródoto en las que cuenta cómo Hecateo de Mileto advirtió a los jonios que la rebelión sólo triunfaría si lograban establecer su supremacía naval, cómo Aristágoras acudió a Esparta solicitando ayuda para llevar a cabo una campaña contra Susa, y cómo los jonios incendiaron el templo de Sardes, son un reflejo de los distintos planteamientos que cabía dar al problema. Todos los indicios apuntan a que no se formuló ninguna política coherente ni existía ninguna que suscitara un apoyo total; unos se contentaban con la expulsión de los tiranos, otros deseaban lanzar un ataque contra el símbolo más visible en la región del poderío persa, el cuartel general del sátrapa en Sardes, y otros por fin manifestaban ideas aún más quijotescas. Por otra parte, la lentitud de la reacción de los persas sugiere también cierta indecisión por su parte respecto a la gravedad de los sucesos de Jonia.

La cronología y el curso exacto de los acontecimientos de los cinco años

que duró la rebelión de Jonia son imposibles de reconstruir a partir de los relatos de Heródoto. Algunos de sus rasgos, sin embargo, están bastante claros. Los recelos respecto a Persia habían calado en la Grecia continental lo suficiente para garantizar cierto grado de apoyo naval por parte de Atenas y Eretria, aunque no de Esparta, donde se decía que Aristágoras había fabricado un mapa del mundo en bronce que lo único que consiguió fue agravar el temor de los espartanos cuando se percataron de su escala (Heródoto, 5.49-50). El descontento por la presencia de los persas iba más allá de las ciudades griegas de Jonia: Caria y Chipre se sumaron a los rebeldes. Da la impresión que los gobiernos populares no ocuparon un lugar primordial en la agenda política de estas regiones, y no debemos pasar por alto la importancia de las exigencias financieras impuestas por Persia. Los jonios cosecharon algunos triunfos militares bastante sorprendentes, sobre todo por mar, mientras que los persas se vieron obligados a congregar grandes ejércitos y a luchar en varios frentes a la vez. Al hablar de la batalla decisiva de Lade, frente a las costas de Mileto, Heródoto (6.8) comenta que nueve ciudades jonias contribuyeron con 353 navíos, pero que tuvieron que enfrentarse con cerca de 600 barcos persas. Los jonios fueron derrotados, pero los reproches suscitados tras el desastre indican que hasta el propio Heródoto se sentía incapaz de determinar quién había combatido bien y quién mal, pese a que la derrota no debe ensombrecer la singularidad de la hazaña: fue, con diferencia, el enfrentamiento naval más grande en el que se había visto envuelto el mundo griego.

La rebelión tuvo algunas consecuencias terribles, pero las transformaciones que trajo consigo, incluso en Jonia, no fueron del todo negativas. En Mileto, los que no perdieron la vida durante el asedio, fueron deportados a Mesopotamia y establecidos junto a la desembocadura del Tigris, las mujeres y los niños fueron vendidos como esclavos, y el templo de Dídima fue incendiado (Heródoto, 6.19-21). Desde el punto de vista arqueológico, las huellas de la destrucción son bien claras; fue lo suficientemente grande para, al cabo de diez años aproximadamente, dar lugar en Mileto a una nueva ciudad bien planificada, y a que algunos barrios de la ciudad antigua no fueran ocupados nunca más. Otros actos de violencia gratuita por parte de los persas victoriosos dieron pie a la invención de leyendas sobre niños castrados y niñas enviadas al harén de Darío (Heródoto, 6.32). Pero los persas introdujeron también algunos cambios positivos: Artafernes creó un nuevo sistema fiscal basado en criterios de agrimensura, y Mardonio, yerno de Darío, que había sido enviado a Occidente al frente de una nueva campaña contra Tracia y Macedonia, instauró una forma de gobierno que Heródoto califica alegremente de democrático (Heródoto, 6.42-43). No sabemos cómo funcionaba exactamente el sistema fiscal de Artafernes, pero es probable que económica y políticamente las verdaderas víctimas de la revuelta fueran las aristocracias locales, que en adelante no podrían ganar poder personal a costa de cultivar su alianza con los persas, y que seguramente tendrían que pagar un precio más justo por las riquezas que sus recursos les garantizaban.

La rebelión de Jonia no permitió a nadie librarse del yugo del imperio persa, aunque tampoco está muy claro que fueran muchos los que creyeran que ese era su objetivo. Puso fin, eso sí, a la existencia de tiranos que gobernaban con el apoyo de Persia (aunque con el tiempo volverían a aparecer). Jonia no gozaría demasiado de su independencia, pero en determinadas ciudades la libertad inmediata de los afortunados que vivieron para contarlo seguramente aumentó de forma considerable. Los propios griegos escribirían la historia como si hubiera sido sólo la rebelión lo que llevó a los persas a fijarse en la Grecia continental y como si la invasión persa fuera únicamente fruto de la participación de Eretria y Atenas en el incendio de Sardes. Pero si bien es cierto que la sublevación pudo influir en el momento elegido por los persas para intentar invadir Grecia, ya hemos visto bastantes pruebas de que Persia había puesto los ojos en Occidente y había dirigido hacia allí sus ambiciones expansionistas bastantes años antes.

Repercusiones de Persia sobre la política griega continental

El imperio persa había tenido ya cierta repercusión sobre las ciudades de la Grecia continental bastante antes de la invasión. La proximidad del poderío persa contribuyó a cambiar las normas que regían las ciudades de la Grecia antigua. Podemos apreciarlo con especial claridad si nos fijamos en las relaciones existentes entre Atenas y Egina. Poco es lo que podemos sacar en claro acerca de las relaciones entre ambas ciudades a partir de las noticias de Heródoto acerca de su vieja enemistad (5.82-88), que quizá sólo sean una mera reproducción de los alineamientos políticos existentes hacia 500 a.C., que, al parecer, pretende explicar. Da la impresión de que en el siglo VII a.C. hubo una época en la que existieron unos vínculos muy estrechos entre ambas ciudades en el ámbito de la cultura material: en ambos lugares se han encontrado restos de cerámica de estilo protoático medio, sin que pueda afirmarse dónde fueron fabricados. Pero en el siglo VI a.C. el mundo de Atenas y Egina eran muy distintos: esta última tenía importantes intereses en Egipto y las Cícladas (véase *supra*, p. 303) y se hallaba volcada al mar en una medida mucho mayor que Atenas. Una prueba de la importancia capital que tenía Egina como intermediaria en el comercio marítimo es que Jerjes hallándose en Ábidos, en el Helesponto, en 480 a.C., vio —según dice Heródoto, 7.147— unas naves cargadas de grano que se dirigían a Egina y al Peloponeso.

Atenas y Egina eran rivales en lo que a su prosperidad se refiere, pero se diferenciaban notablemente por sus dimensiones y, a partir de 508-507 a.C., también por su organización política. La prosperidad de Egina queda simbolizada perfectamente en la erección del templo de Atenea en Afaya por esa misma época. Por sus dimensiones el templo no tenía nada de particular, pero estaba ricamente decorado con esculturas en ambos frontones. Los restos excavados ponen de manifiesto que el proyecto escultórico original fue

revisado de arriba abajo cuando el frontón oriental ya había sido concluido y rematado con acróteras. Da la impresión de que en el proyecto original aparecían representados un mito local —el rapto de la ninfa Egina por Zeus— y una batalla entre griegos y amazonas. El nuevo proyecto mostraba la toma de Troya por Hércules y Telamón en el frontón oriental, y destacaba el papel desempeñado por Áyax Telamonio durante la segunda toma de la ciudad por los griegos en el occidental. El frontón oriental fue el último en concluirse, quizá poco antes de 480 a.C., y por su composición y por el tratamiento otorgado a las figuras en movimiento y a los paños parece querer superar conscientemente al otro frontón. No parece que fueran razones arquitectónicas o estructurales las que indujeran a efectuar un cambio tan radical y costoso, y debemos pensar más bien en motivaciones de carácter político. Dichas motivaciones quizá fueran de dos tipos. Poco es lo que sabemos de la política de Egina, pero Píndaro escribió nueve epinicios para ocho campeones eginetas distintos, lo cual nos habla de la existencia de unos aristócratas deseosos de superarse unos a otros en la ostentación y el gasto, tanto participando en las competiciones de primera fila como celebrando la victoria de sus campeones. El constante compromiso de los eginetas con los valores que representaba el hecho de participar en las competiciones deportivas, y que Píndaro pone de relieve, contrasta con las opciones que había tomado Atenas por esa misma época y sugiere una estructura muy distinta de la política vigente en una y otra ciudad. Pero la rivalidad política con Atenas quizá fuera tan importante como la rivalidad existente entre los diversos miembros de la aristocracia egineta cuando se decidió el cambio de planes en la decoración escultórica del templo de Afaya. El cambio de temas implicaba sustituir un mito en el que Egina era simbolizada por una mujer deseada por los dioses por otros episodios que situaban a Egina en el centro de las guerras legendarias en las que los griegos habían participado unidos, y en ese proceso la figura de Áyax era reclamada —como por otra parte hace Píndaro, cf. *Nemeas,* 4 y 5— para Egina, y no para Atenas (donde recientemente una de las tribus creadas por Clístenes había recibido el nombre del héroe). La inversión realizada en el templo de Afaya y la iconografía elegida en su decoración nos permiten entender mejor por qué Atenas había puesto sus ojos en su vecina.

Heródoto (5.79-81, 89-90) cuenta que hacia 507 a.C. los tebanos, en respuesta a una derrota que les infligieron los atenienses, consultaron un oráculo y recibieron el consejo de pedir ayuda «a los que tuvieran más cerca». Finalmente decidieron que a quienes tenían más cerca era a los eginetas, pues según la mitología, Tebas y Egina eran hijas del río Asopo; pero cuando Egina respondió ofreciéndoles la ayuda de sus héroes, los Eácidas, Tebas insistió diciendo que la ayuda que necesitaba era más material. Los eginetas entonces empezaron a hacer incursiones en las costas del Ática. Los atenienses recibieron también un consejo del oráculo: debían esperar treinta años, construir un santuario de Éaco y entonces atacar a los eginetas. Los atenienses, sin embargo, decidieron erigir el santuario y atacar inmediatamente, pero se

lo impidió el último intento de invasión por parte de Cleómenes. Hasta aquí estamos ante la leyenda de un conflicto cuyo desarrollo puede entenderse perfectamente apelando a las rivalidades existentes entre ciudades vecinas, en las que suelen tener un papel fundamental los mitos relacionados con la ascendencia común y la reivindicación por unos y por otros de una determinada figura heroica. La intervención del oráculo es habitual en los conflictos entre vecinos, en los que el consenso de la colectividad ocupa un lugar destacado, aunque puede verse postergado por los lazos de tipo personal, y en los que el momento en el que se produce una acción hostil queda oscurecido por los acontecimientos. Todos los elementos de esta leyenda de la última década del siglo VI a.C. podrían referirse a hechos acontecidos un siglo antes.

El siguiente choque entre Atenas y Egina se produjo en un ambiente bien distinto. Cuando los eginetas, junto con los habitantes de otras islas, mostraron su deseo de ofrecer prendas de sumisión a los persas después de que éstos sofocaron la rebelión de Jonia, Atenas reaccionó airadamente, se puso en contacto con Esparta, y organizó una expedición contra Egina dirigida por Cleómenes (Heródoto, 6.49). Los acontecimientos sucesivos, si hemos de dar crédito al relato de Heródoto, sugieren que en la acción de Cleómenes influyeron cuestiones relacionadas con la política interna de Esparta: el colega de Cleómenes, el rey Damarato, actuó en connivencia con los eginetas y alegó que la expedición de Cleómenes era inconstitucional; éste respondió haciendo sustituir a Damarato en el trono, so pretexto de que era un bastardo y no hijo legítimo del rey Aristón. Pero también estaban en juego cuestiones de política interna. Por una parte, la acción de Cleómenes debería considerarse el castigo infligido a un miembro de la Liga del Peloponeso y un intento de hacer cumplir el principio de la Liga según el cual sus miembros debían tener «los mismos amigos y los mismos enemigos». Por otra parte, la acción suponía adoptar una postura muy clara con respecto a Persia. Atenas ya había dado la cara al apoyar la sublevación de los jonios; Esparta, en cambio, no. Si ésta quería adoptar una postura clara frente a Persia tenía que hacer algo que llamara la atención. La solicitud de Atenas de actuar contra Egina debería interpretarse como una forma deliberada de precipitar una decisión política fundamental para Esparta, y cabría suponer que la destitución de Damarato tuviera más que ver con cuestiones de política exterior que con los rumores en torno a las circunstancias que rodearon su nacimiento, o con las sospechas de soborno del oráculo por parte de Cleómenes que recoge Heródoto, leyendas que podrían considerarse más fruto que causa del debate político.

Los detalles y la cronología de los acontecimientos inmediatamente posteriores han sido muy discutidos. Heródoto dice que el sucesor de Cleómenes y Damarato, Latíquidas, tomó como rehenes a unos eginetas ricos y los depositó en Atenas, y añade que, a la muerte de Cleómenes, los eginetas persuadieron a los espartanos de que ordenaran a Latíquidas que se los devolviera, pero en vano (Heródoto, 6.73, 85-86). El hecho de que los espartanos intentaran obligar a Egina a pactar tomando rehenes resulta más creíble si

nos fijamos en la continuación del relato, donde se habla de unos planes de golpe de estado por parte de los populares en Egina, que fracasaron al no poder los atenienses enviar ayuda militar a tiempo. Los acontecimientos de Jonia y la actitud adoptada por Atenas apuntarían hacia una identificación de los gobiernos populares con la oposición a Persia. Menos convincentes son los rumores de que Esparta se arrepintió de sus actos: indicio de todo lo contrario serían las veinte naves aportadas, al parecer, por Corinto para reforzar el ataque de los atenienses contra Egina, y la presencia en el bando egineta de 1.000 voluntarios de Argos, la única ciudad significativa del Peloponeso que no pertenecía a la Liga promovida por Esparta y víctima reciente de las agresiones de esta última. En los encuentros por tierra y por mar que se sucedieron, uno y otro bando lograron cosechar algunos éxitos, pero parece que los atenienses tuvieron que volcar toda su atención sobre la expedición de los persas antes incluso de celebrar el acto conmemorativo en honor de los caídos en la guerra (cf. Pausanias, 1.29.7).

Tradicionalmente ese empate virtual entre Atenas y Egina hubiera debido ser visto con placer por sus vecinos y rivales. Siempre y cuando ninguno de los bandos aplastara descaradamente al otro, poco era lo que en ese tipo de conflictos podían perder y mucho lo que podían ganar los terceros en discordia. El factor persa vino a alterarlo todo. El peligro de que la fuerza naval de Egina, a la que apenas podía igualar la de Atenas con la ayuda de Corinto, colaborara a instaurar el dominio de Persia sobre la Grecia continental precipitó a la acción a los demás estados griegos. El alineamiento de los griegos contra Egina fue un preludio del alineamiento de los griegos contra Persia. Con una sola excepción: la de los propios eginetas. Los combates librados entre 492 y 490 a.C. resultaron, al parecer, lo bastante indecisos como para permitir en 483-482 a.C. a Temístocles volver a jugar la carta de la amenaza egineta —la misma que en 493-492 a.C., siendo arconte, jugó para lograr la fortificación del Pireo (Tucídides, 1.93)—, con el fin de invertir las ganancias producidas por las minas de plata de Atenas en el reforzamiento de la armada ateniense mediante la construcción de más de cien nuevos barcos (Heródoto, 7.144; [Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, 22.7). Pero las actividades bélicas de 492-490 a.C. resultaron, al parecer, decisivas en un sentido: contribuyeron a modificar la actitud de Egina respecto a Persia. La mejora de la flota ateniense, unida a la ayuda recibida de los eginetas, desempeñaría un papel fundamental en la derrota de la armada persa.

El conflicto con Persia: primer asalto

La expedición de Mardonio a Tracia y Macedonia en 492 a.C. (véase *supra*, p. 380) acabó con el naufragio de su flota frente a Atos; se decía —según cuenta Heródoto (6.44)— que cerca de 300 barcos quedaron destruidos y que perecieron más de 20.000 hombres. Aunque es evidente que en el bando persa había unos contingentes más numerosos de los que hubieran podido ser

controlados y alimentados debidamente, las cifras de las tropas y las bajas de los persas que ofrecen las fuentes griegas en todos los conflictos sucesivos no tienen la menor fiabilidad. Ningún griego habría sido capaz de ofrecer una imagen exacta del ejército persa y de sus acciones —y desde luego a ninguno le habría interesado hacerlo. La leyenda de las guerras médicas fue repitiéndose de boca en boca debido a las enseñanzas que entrañaba, enseñanzas sobre la fuerza que tiene la unión, la capacidad que tienen unos pocos de enfrentarse y derrotar a otros más numerosos, el rigor que engendra la pobreza, o la superioridad de la inteligencia griega. Ofrecía asimismo material para acusar de traición a determinados enemigos políticos dentro de una misma ciudad o entre ciudades distintas. El conflicto con Persia se convirtió en mito tan pronto como fue historia. Los persas aparecerían en escena en los teatros atenienses al cabo de una década en la tragedia de Esquilo que lleva precisamente por título *Los persas*, estrenada en 472 a.C., la más antigua de las conservadas, e incluso antes de esa fecha, quizá en 479-478, las guerras médicas constituyeron ya el argumento de una extensa elegía de Simónides (*P. Oxy.*, 3965), en la que se comparaban explícitamente con la guerra de Troya. Las guerras médicas se convirtieron en el elemento organizador en torno al cual se configuraría el pasado de Grecia, fomentando una nueva polarización de la visión que los griegos tenían de sí mismos y de los demás. «¿Qué hizo esa ciudad durante las guerras médicas?»: tal era la primera cuestión histórica que le interesaba plantearse y contestar a cualquier comunidad griega.

¿Pero qué puede decir hoy día un historiador acerca de las guerras médicas? Lo cierto es que prácticamente no cabe esperar que seamos capaces de responder a ninguna de las cuestiones a las que los griegos daban respuesta. Fue mucho lo que la Antigüedad invirtió en responder a la pregunta de cómo pudieron los griegos vencer a los persas para que ahora podamos desentrañar lo que de verdad pueda haber en una tradición parcial. Lo único que podemos hacer es explotar las contradicciones existentes entre tradiciones opuestas y de ese modo arrojar alguna luz sobre la naturaleza de la política de las ciudades estado durante dicha época, y de paso sobre el legado que dejó el conflicto en el período clásico. Esta afirmación vale tanto para la invasión de 490 como para la de 480-479, pero el número menor de participantes en la primera guerra médica (490) nos permite apreciarlo con mayor claridad (figura 84).

En 490 a.C. se reunió en Cilicia una expedición naval persa al mando de Datis y Artafernes, que partió rumbo a Naxos pasando por Samos e Icaria. Se dice que los naxios no ofrecieron resistencia alguna, y que los persas incendiaron y saquearon la ciudad antes de zarpar con rumbo al oeste y poner sitio a Caristo, en el extremo meridional de Eubea. A continuación sitiaron Eretria, pero al cabo de seis días la resistencia de los ciudadanos se vino abajo. Pocos días después los persas pusieron rumbo al Ática. Guiados, según se cuenta, por Hipias, el antiguo tirano de Atenas, desembarcaron, como hiciera Pisístrato en 545 a.C., en la llanura de Maratón. En una larga batalla los

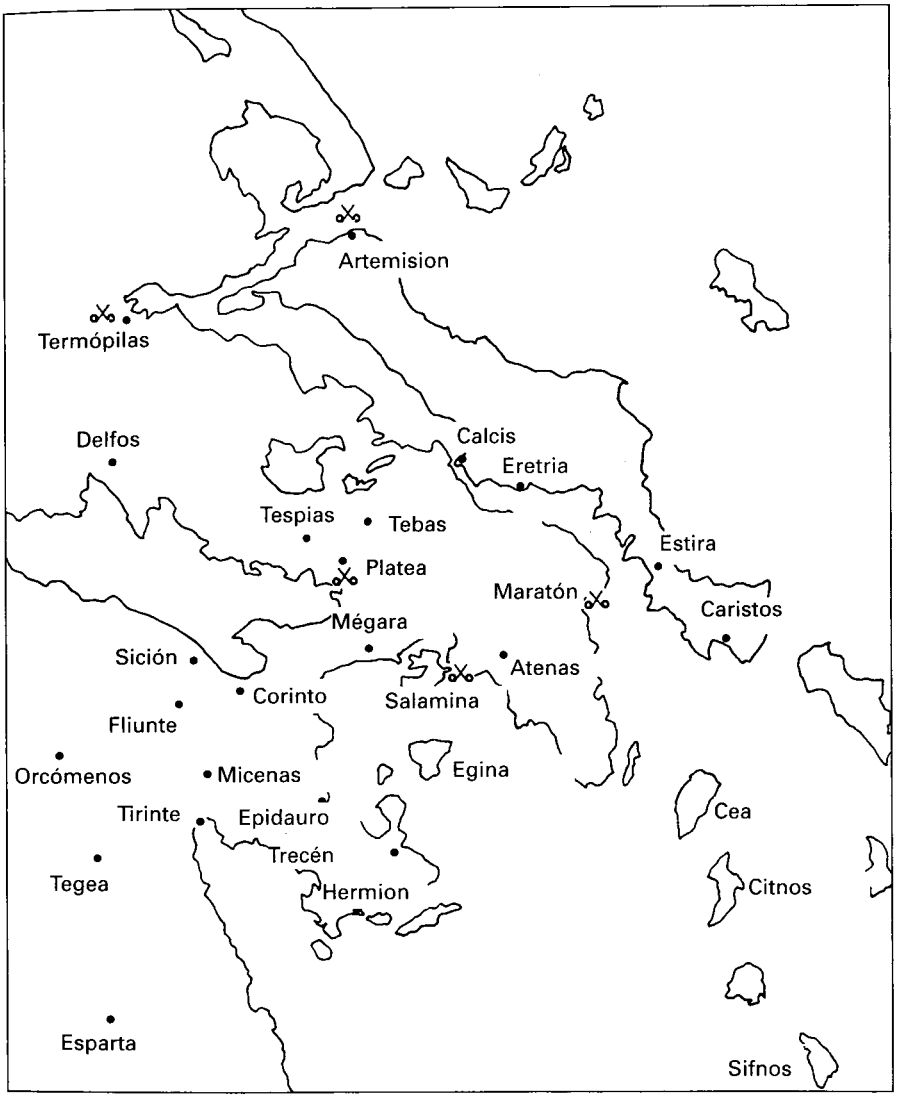


FIGURA 84. Ciudades que se enfrentaron a Persia durante las guerras médicas y campos de batalla más importantes durante la contienda.

persas fueron derrotados por los atenienses, junto con un pequeño destacamento venido en su ayuda desde Platea. El intento de los persas de utilizar su flota para atacar la propia Atenas antes de que regresara a la ciudad el ejército ateniense fracasó debido a la anticipación de los griegos.

Esta versión contiene ya una serie de afirmaciones tendenciosas; los detalles que dan color al relato de Heródoto revelan bastantes más cosas acer-

ca de la política llevada a cabo posteriormente que sobre lo sucedido en ese año. La interpretación positiva del hecho de que los persas acamparan en Renía, en vez de saquear Delos, indica que había quienes estaban deseosos de justificar su no participación en la resistencia ante los persas con el pretexto de que el objetivo de éstos eran sólo Eretria y Atenas, las dos principales ciudades de la Grecia continental involucradas en la rebelión de Jonia. El hecho de que se cite el nombre del traidor que entregó Eretria a los persas que la sitiaban, o la leyenda según la cual los Alcmeónidas hicieron a los persas una señal traicionera con un escudo en Maratón, demuestra que la magnitud del peligro no impidió a algunos manipular localmente los acontecimientos para sacar provecho político. El relieve que se da en el relato en torno a la toma de decisiones militares por parte de los atenienses al papel desempeñado por los diez generales de las tribus, los estrategos, y en particular por uno de ellos, Milcíades, aunque el control del ejército estuviera formalmente a cargo del polemarco Calímaco, elogiado únicamente en una ofrenda dedicada en la Acrópolis de Atenas (ML, 18; Fornara, 49), revela sin duda algunos de los argumentos utilizados para traspasar plenamente el mando militar del polemarco a los estrategos (a partir de este momento no volveremos a oír hablar ni una sola vez de que el polemarco desempeñara papel alguno en el campo de batalla). El tono respetuoso con el que se cuenta cómo los espartanos quisieron ayudar, pero no lo hicieron porque no pudieron salir a tiempo de Esparta debido a que tuvieron que aguardar al plenilunio, concuerda con el de la leyenda según la cual el mensajero ateniense enviado con la noticia a Esparta, el corredor Filípides o Fidípides, se encontró en Arcadia, cuando iba de camino, al dios Pan, quien le prometió su apoyo a cambio de que se le rindiera culto (Heródoto, 6.105-106); y la unión de esos dos relatos, en los que vemos cómo el envío del mensajero despachado a Esparta acaba dando sus frutos a largo plazo, hace que la falta de asistencia inmediata por parte de los lacedemonios se convierta en el preludio de una ayuda mayor. El papel que llegó a atribuirse al héroe local, Equetlao, de quien se decía que participó en la batalla blandiendo la reja de un arado (Pausanias, 1.32.4, y cf. Heródoto, 6.117.3), quizá fuera una reacción a la introducción del culto y de la fiesta de un dios arcadio como Pan.

La política seguida después de Maratón

Atenas y Esparta

Desde el punto de vista militar la batalla de Maratón fue decisiva para el conjunto de Grecia, pero esta circunstancia no debe ensombrecer la enorme importancia política que tuvo para Atenas y para Esparta. La vida política de Atenas había sido muy animada entre 500 y 490 a.C., pero aún lo sería más durante la década sucesiva. Aunque parece que desde 506 a.C. los atenienses llevaron siempre una política marcadamente antipersa, ello no significa que

FIGURA 85. Plato de figuras rojas de finales del siglo VI atribuido al pintor Paseas en el que aparece un arquero a caballo vestido con un atuendo propio del norte. En el fondo aparece la inscripción «Milcíades es hermoso».

no existiera un animado debate político. La cuestión de a quién se podían o se debían confiar determinados poderes en una democracia y cuáles eran esos poderes era uno de los problemas para los que las reformas de Clístenes no habían ofrecido una solución fácil. En 496-495 a.C. el elegido para el cargo de arconte epónimo fue cierto Hiparco, hijo de Carmo, y casi con toda seguridad nieto de Hipias. Aunque los poderes del arconte debían ya de ser por aquel entonces relativamente poco importantes, la elección de Hiparco indica que la actitud que debía adoptarse con los Pisistrátidas y su régimen se hallaba abierta a las negociaciones. Si, como muchos han sospechado, este es el Hiparco calificado elogiosamente de «hermoso» (*kalós*) en varias inscripciones realizadas en algunos de los primeros vasos de figuras rojas, es posible que su elección se debiera al apoyo recibido de los círculos aristocráticos en

los que se movía. En 494-493 a.C. Milcíades regresó a Atenas. Había tenido una carrera bastante movida como gobernador del Quersoneso Tracio (véase *supra*, pp. 335 y 376), un capítulo de la cual habría sido la conquista de Lemnos para los atenienses, y que habría acabado por hacer de él uno de los hombres más solicitados por los persas. Procesado en Atenas bajo la acusación de intentar imponer la tiranía, fue absuelto, elegido general, y se convirtió en uno de los héroes de las leyendas en torno a la batalla de Maratón. Aunque resulta difícil saber con seguridad cuáles eran los problemas políticos planteados, estos hechos parecen apuntar hacia una profunda divergencia de opiniones —el número de sus partidarios y el de sus detractores habría sido casi el mismo— en torno a la credibilidad de un individuo con el historial de Milcíades como ciudadano democrático (figura 85).

Que Atenas se vio amenazada de nuevo por una vuelta a la política de facciones nos lo confirman los acontecimientos posteriores a la década de 480. Después de Maratón, Milcíades, al mando de una flota de setenta naves y un ejército de infantería, partió rumbo a Paros, puso sitio a la ciudad, y exigió cien talentos por levantar el asedio. El propio Milcíades recibió una herida en una pierna y el sitio fue levantado al cabo de veintiséis días sin haber conseguido nada. A su regreso a Atenas, el general, ya enfermo de muerte, fue acusado por Jantipo y condenado a una multa de cincuenta talentos, que tuvo que pagar su hijo, Cimón (Heródoto, 6.132-136). Se trata de un nuevo episodio tan cargado de connotaciones políticas que impide que podamos dar crédito a las historias contadas posteriormente. Por ejemplo, cabe sospechar que los rumores de que Milcíades no había dicho a los atenienses cuál era el objeto de que solicitara tropas para ir a Paros, y los que, por el contrario, decían que su intención era castigar a esta isla por apoyar a los persas en Maratón, aunque su verdadero deseo era castigar a un enemigo personal que lo había difamado ante cierto oficial persa, fueron propalados en parte con el fin de disculpar a Atenas por lo ocurrido. Pero en cualquier caso el episodio revela bien a las claras hasta qué punto era capaz un líder político de convencer al pueblo ateniense —quizá excesivamente ufano— de que adoptara medidas realmente extremas, y cuán dispuestos estaban sus adversarios a aprovecharse de los reveses militares de cualquier colega con tal de apuntarse algún tanto político.

En este ambiente, el primer caso atestiguado de ostracismo —y quizá incluso su invención (véase *supra*, p. 361)—, ocurrido en 488-487, podría entenderse de una de estas dos formas: o bien como un arma especialmente susceptible de ser utilizada por una facción contra otra, o como un medio de evitar que la política partidista acabara en motín y revolución. A favor de esta última teoría hablaría el modo en que se produjo la nueva elección de los arcontes por sorteo de entre un amplio número de candidatos electos, introducido al año siguiente, 487-486 a.C., novedad que sólo habría venido a calmar la virulencia de la política de facciones. En cualquier caso, Hiparco, hijo de Carmo, fue su primera víctima, y a partir de entonces parece que el ostracismo se convocó anualmente hasta 483-482 a.C. Al año siguiente del

ostracismo de Hiparco, la víctima fue el Alcmeónida Megacles, y probablemente debamos relacionar su destierro con los rumores propalados en torno a la conducta desleal de los Alcmeónidas en Maratón (Heródoto, 6.121-124). Una prueba de lo poco que, según algunos miembros de la aristocracia, había cambiado la política ateniense desde la época de la tiranía de Pisístrato, sería el hecho de que inmediatamente después de abandonar la ciudad, Megacles obtuviera una victoria en carro en los Juegos Píticos de 486 a.C. Encargó a Píndaro la composición de una breve oda en la que el poeta celebraba su proeza y reprochaba a los atenienses su ingratitud hacia los servicios prestados por los Alcmeónidas.

Otras indicaciones igualmente oscuras sobre los problemas políticos de la época nos las proporciona la identidad de las siguientes víctimas: Jantipo, el acusador de Milcíades, casado con una Alcmeónida y quizá, a juzgar por un dístico elegíaco recuperado en un *óstrakon* casualmente conservado, relacionado con esta familia; y Arístides «el Justo», a quien los *óstraka* llaman «amigo de Datis, el medo», y «aquel que rechazó a los suplicantes». Otros *óstraka* dirigidos contra otros personajes, de quienes no se sabe con certeza que fueran condenados, los identifican igualmente con la familia de los Alcmeónidas, llamándolos «uno de los traidores» o, en un caso, presentando la efigie de un soldado persa en una de sus caras (figura 86). Evidentemente uno de los problemas que estaban en candelero era la actitud mantenida respecto a Persia, pero las cuestiones políticas se habían mezclado inextricablemente con las luchas entre las diversas familias aristocráticas. El ostracismo nos dice quiénes fueron los perdedores, pero es posible que la mayor amenaza para la democracia viniera precisamente de los que se alzaban con la victoria.

Las acusaciones de traición y de simpatía hacia los persas que se lanzan sistemáticamente contra los personajes condenados a ostracismo en la década de 480 a.C., indican que, tras la revocación de la condena de Milcíades, fueron los defensores de una política exterior basada fundamentalmente en la eliminación definitiva de los persas del mundo griego quienes emitieron los votos decisivos. Las fuentes antiguas sólo nos ofrecen un candidato al puesto de principal promotor de esta política: Temístocles. El protagonismo de Temístocles parecen confirmarlo el hecho de que se conserven más *óstraka* con su nombre que con el de cualquier otro personaje, y el montón de cascotes (191 escritos por 14 manos distintas) hallados en un pozo del Ágora, y que, al parecer, corresponderían a un ostracismo realizado en torno al 480 a.C. Temístocles utilizó su influencia para iniciar una expansión de la flota ateniense (véase *supra*, p. 384) y así, cuando de nuevo hubo que hacer frente a los persas en el campo de batalla, se hallaba en condiciones de definir la actuación de Atenas y de ejercer un poder no muy distinto del que tuviera Milcíades después de Maratón. Cómo hubiera empleado ese poder de no haber estado la guerra por medio no podemos saberlo, pero tampoco deberíamos ser demasiado optimistas respecto a la fuerza que tenía en Atenas la democracia. Deberíamos recordar, sin embargo, aunque no sea más que para dejar constancia de hasta qué punto eran conscientes los propios ate-

FIGURA 86. *Óstrakon* en contra de Calias, hijo de Cratio, que aparece en uno de sus lados vestido de arquero persa.

nienses de que las acusaciones de simpatía hacia los persas no eran más que pura descalificación política, que cuando la amenaza de invasión por parte de estos últimos se hizo realidad, se permitió regresar a todos los condenados por ostracismo ([Aristóteles], *Constitución de los atenienses,* 22.8).

Reyes, éforos y política en Esparta

Si en Atenas se incrementó la tensión política ante la amenaza de invasión de los persas, probablemente quepa decir lo mismo de Esparta, en relación con la cual ya va siendo hora de que recojamos los hilos que hemos ido viendo aparecer a lo largo de la exposición anterior. La Gran Retra (véase *supra*, p. 213) nos permite vislumbrar la existencia de tres fuerzas políticas en Esparta: los dos reyes, el Consejo de Ancianos (Gerusia), y el pueblo. Independientemente de cuál fuera su origen, en la época en que vemos en acción la política espartana con un poco de detalle, esto es, en la segunda mitad del siglo VI a.C., había una fuerza más con la que se debía contar, a saber, los cinco éforos, elegidos anualmente. Las fuentes antiguas atribuían a un éforo del siglo VI llamado Quilón una influencia personal considerable sobre toda la política exterior de Esparta, y los poderes formales de los éforos, tales como la recepción de embajadas, la llamada a las armas, etc., aparecen una y otra vez en el relato que nos ofrece Heródoto del reinado de Cleómenes.

No cabe duda, sin embargo, de que los personajes fundamentales de Esparta eran los reyes. Así lo reconoce el propio Heródoto al dedicar un espacio considerable a la descripción de los poderes y privilegios de los reyes espartanos (Heródoto, 6.56-60). En Esparta los reyes ocupaban un lugar aparte: los herederos al trono no tenían que pasar por el competitivo adiestramiento que recibían los demás niños espartanos, la *agogé* (Plutarco, *Agesilao,* 1.2); los reyes recibían raciones dobles en las comidas en común (*sussitía*); llevaban una guardia especial cuando marchaban a la cabeza del ejército; gozaban de las prebendas reservadas habitualmente a los sacerdotes en los sacrificios; tenían reservados asientos de honor en los juegos; nombraban a los oficiales que consultaban al oráculo de Delfos; tutelaban a las herederas huérfanas y a los hijos adoptivos, y se les hacían unos funerales de lo más rimbombante en los que tenían la obligación de estar representadas todas las familias espartanas. Este trato especial reservado a los reyes se ve reflejado y a la vez preservado en la posición política de éstos. En una sociedad en la que todos los espartiatas debían de ser más o menos ricos, pero en la que estaban obligados a ganarse una buena reputación a través de su actuación en la *agogé* y del valor demostrado en la guerra, los reyes gozaban de un estatus por el que no tenían que luchar, sino que les venía dado. Pero aunque los reyes eran honrados con derechos especiales y con un boato bastante complicado, y eran asimilados a los funcionarios religiosos cuya eficacia no podía ser puesta en tela de juicio, la política espartana da muestras de un continuo desafío a los reyes para que justifiquen su posición mediante una actuación eficaz.

Uno de los rasgos más chocantes de la exposición que hace Heródoto de

la Esparta de esta época es el destacado papel que ocupan las irregularidades matrimoniales. Según dice este autor, Cleómenes había sido fruto de un caso de bigamia cometido por su padre, el rey Anaxándridas, a instancias de los éforos de cierto año, inquietos por el hecho de que no tuviera herederos. La primera esposa de Anaxándridas había tenido tres hijos varones, Dorieo, Leónidas y Cleómbroto, y el conflicto suscitado por la ascensión al trono de Cleómenes acabó con la marcha de Dorieo al frente de una expedición colonizadora que terminó en fracaso. Cuando subió al trono Cleómenes, el otro rey, de la familia de los Euripóntidas, era Aristón. El relato de Heródoto, sospechosamente análogo al de las historias que cuenta sobre la corte persa, dice (5.61-63, 66-70) que Aristón se casó dos veces sin tener descendencia en ningún caso, por lo que tomó una tercera esposa sirviéndose de la siguiente estratagema: arrancó a un amigo suyo, llamado Ageto, la promesa de que le daría cualquier cosa que le pidiera, tras lo cual le reclamó a su esposa. Esta mujer dio a luz a Damarato al cabo de un tiempo lo suficientemente corto tras la boda como para suscitar rumores de que Damarato no era hijo de Aristón, y provocar en último término su destitución (véase *supra*, p. 383). Pero esto no sucedió hasta que el propio Damarato raptó a la hija del éforo más famoso de la Esparta del siglo VI a.C., Quilón, que se la había prometido a otro miembro de la familia de los Euripóntidas, Latíquidas (Heródoto, 5.65). Cuando Damarato fue destituido, fue precisamente Latíquidas quien ocupó el cargo de rey. Éste por su parte tenía un hijo, Zeuxidamo, fallecido antes que él, quien había tenido a su vez un hijo, Arquidamo, que se casó con la hija que su abuelo, Latíquidas, tuviera en segundas nupcias. De un modo parecido, Cleómenes, que no tenía hijos varones, casó a su hija con su hermanastro, Leónidas, que lo sucedió en el trono.

Cabría pensar que, durante dos generaciones más o menos, el número de uniones desafortunadas en una y otra familia fue extraordinariamente alto. Pero lo que esos desarreglos indican no es seguramente tanto que quienes aspiran a algo grande en el terreno político desean también algo especial en el terreno de sus relaciones sexuales, cuanto que, en un sistema en el que el cargo político más influyente es hereditario, y en el que dicho cargo exige de quien lo ocupa que demuestre poseer unas habilidades prácticas (especialmente al mando de un ejército) extraordinarias, el grado de interés colectivo residual por la genealogía y la eficacia de un rey será tal que se fomentarán ese tipo de relaciones irregulares, al tiempo que se aprovechará cualquier irregularidad posible en cuanto surja la menor duda respecto a su competencia. Cuanto más activo fuera haciéndose el papel de Esparta en un mundo exterior en el que tradicionalmente había sido requerida la autoridad de los reyes, más atención se prestaría a la pureza de sangre y al comportamiento de los monarcas. Los episodios escandalosos que rodean a estas generaciones de reyes espartanos son fruto inmediato de una situación políticamente difícil.

Un asunto de capital importancia para Esparta fue la naturaleza y el alcance de la Liga del Peloponeso (véase *supra*, p. 338). Dicha cuestión no quedó resuelta por los nuevos procedimientos que le obligó a adoptar el fracaso

de la invasión del Ática, ni se vio ensombrecida por el problema de la actitud ante Persia que suscitó el comportamiento de Egina. En la década de 490 a.C. el principal asunto de estado en Esparta era, al parecer, si había que realizar o no un esfuerzo definitivo para doblegar a Argos, el último estado importante del Peloponeso que permanecía fuera de la Liga. Y decimos «al parecer» por dos razones: en primer lugar porque, aunque no cabe duda de que se produjo alguna acción de Esparta contra Argos en un momento indeterminado de los treinta años de permanencia en el trono de Cleómenes, Pausanias (3.4.1) dice que se produjo a comienzos de su reinado, mientras que Heródoto (5.76-83; 7.148.2) presupone una fecha cercana al 494 a.C.; y en segundo lugar, porque lo sucedido en la campaña contra Argos adquirió una importancia tan grande en la campaña promovida para acabar con Cleómenes que no es posible dar crédito a ninguna de las historias que se cuentan sobre ella. Un hecho, sin embrago, está perfectamente claro: Esparta no logró conquistar Argos. A los espartanos que se oponían a Cleómenes les convenía atribuir sus éxitos a su actuación fraudulenta, y afirmar no sólo que fracasó en su misión debido a que se dejó corromper, sino que actuó de manera sacrílega, al incendiar un bosque sagrado en el que se habían refugiado unos soldados argivos, al recurrir a la fuerza para sacrificar en el Heraion de Argos, etc. A los argivos, por su parte, deseosos de justificar su no participación en el esfuerzo bélico conjunto de los griegos contra Persia, les convenía propalar el rumor de que los espartanos les habían producido gravísimas pérdidas (Heródoto, 7.148; cf. el episodio de Pausanias —2.20.7-8— en el que cuenta que los espartanos sólo pudieron ser rechazados gracias a la intervención de las mujeres de Argos al mando de la poetisa Telesila), y más tarde, en su afán de justificar su revolución política, les vino bien hacer correr el rumor de que las bajas habían sido tan numerosas que el poder cayó en manos de unos «esclavos», a los que fue preciso expulsar cuando los hijos de los muertos alcanzaron la mayoría de edad (Heródoto, 5.83).

El interés de Esparta por Argos no era sólo una cuestión de principio, ni un mero deseo de deshacerse de una potencia rival en torno a la cual pudiera cristalizar la oposición hacia los lacedemonios (como hasta cierto punto sucedió a finales del siglo v y comienzos del iv a.C.). Existen indicios de que Esparta estaba seriamente preocupada por el sometimiento de sus aliados y de la población ilota. Tras la campaña de Argos, la hostilidad hacia Cleómenes en Esparta se hizo tan fuerte que, al margen de que fuera desterrado formalmente o no, la tradición cuenta que se ausentó de Esparta, se dirigió a Arcadia, e intentó unificar a los arcadios bajo su autoridad. Puede que la ausencia de Esparta y la conspiración de Arcadia sean una mera ficción inventada por los adversarios de Cleómenes para justificar su detención y tal vez incluso su ejecución: la leyenda dice que se volvió loco y que se suicidó automutilándose (Heródoto, 5.74-76). Aun cuando estemos ante una mera ficción, se trataría de una ficción con pretensiones de credibilidad. Al término de las guerras médicas, Pausanias, regente en nombre del hijo de Leónidas, y cuyo comportamiento había resultado sospechoso también por otros

motivos, fue acusado de conspirar con los ilotas y de prometerles la libertad y la ciudadanía, nuevo indicio de la sensibilidad de Esparta hacia los asuntos de orden interno (cf. Tucídides, 1.132.4, donde el autor expresa su confianza en la veridicidad de la anécdota). Que hubiera o no pruebas decisivas que corroboraran esas sospechas es otra cosa bien distinta. En *Las leyes* de Platón (698e), un personaje dice que fue «una guerra mesenia o alguna otra distracción» lo que impidió a los espartanos asistir a Maratón, y algunos autores modernos han pensado que Platón basaba sus palabras en una buena autoridad (véase asimismo *GW,* 24).

¿Tiene algo que ver alguna de estas leyendas espartanas de intriga con Persia? Aunque Heródoto sólo relaciona explícitamente el episodio de Egina con la actitud mantenida hacia los persas, la teoría de que la presión de Persia llegaba a todas partes resulta bastante convincente. En 481 a.C. los griegos se plantearon el problema de si la defensa contra la invasión persa debía centrarse en el istmo de Corinto o más al norte. Se trataba de un asunto que los observadores políticos debieron de prever, y el poderío de Atenas hizo que fuera casi inevitable votar a favor de situar la línea de defensa más al norte. Los espartanos tenían que contar con una situación en la que pudieran enviar fuera del Peloponeso un ejército numeroso sin sentir la amenaza de disturbios dentro de su país o entre sus aliados. La amenaza persa hizo que la existencia de un gobierno fuerte se convirtiera para Esparta en un asunto de estado, que el sometimiento del Peloponeso constituyera una necesidad inmediata y no una esperanza a largo plazo, y que la sublevación de los ilotas se cerniera sobre ella como un espectro siniestro. Al igual que en Atenas, también en Esparta Persia constituiría un foco en torno al cual, directa o indirectamente, se centrarían las disensiones partidistas.

El conflicto con Persia: segundo asalto

A nadie se le habría ocurrido esperar que Maratón fuera el fin de la historia, pero el siguiente capítulo de la misma se retrasó una década debido a la muerte de Darío y a una sublevación en Egipto. Heródoto dedica toda su atención a los preparativos de la invasión persa y a partir de Maratón casi no habla de los asuntos de Grecia propiamente dicha hasta el final de la década de 480 a.C. Se trata de un recurso literario extremadamente eficaz, pues de ese modo hace que los preparativos griegos queden situados a la sombra del poderoso ejército que ha venido describiendo, pero también es sumamente equívoco por cuanto comprime exageradamente la sucesión cronológica de las reacciones griegas. Las secciones anteriores en torno a Atenas, ciudad para la que disponemos de información no herodotea, y a Esparta, en la cual las anécdotas sobre los acontecimientos anteriores a 490 a.C. quizá se refieran, en cierto sentido, a los sucesos posteriores a esa fecha, no eran más que un intento de rellenar ese hueco.

Los sucesos bélicos

La historia militar de la invasión de 480-479 a.C. no podemos contarla con más detalle que la de la batalla de Maratón. El número de persas que dan las fuentes antiguas varía considerablemente, pero ninguna de esas cifras es fiable. El desconocimiento del número de tropas participantes hace de por sí imposible toda reconstrucción de una batalla, pero en cualquier caso las leyendas en torno a lo ocurrido en estas batallas en particular están tan cargadas de contenido político que no podemos prestar crédito alguno a lo que dicen sobre lo ocurrido. Un ejemplo gráfico de lo que venimos diciendo lo tenemos en el caso de la batalla de Salamina. Heródoto (8.94) refiere el rumor que corría entre los atenienses de que el contingente corintio presente en Salamina salió huyendo en cuanto dio comienzo la batalla, y de que sólo volvió a unirse al resto de la flota cuando la refriega hubo terminado. Dice también que los corintios lo negaban y que otros griegos confirmaban su versión. Plutarco (*Sobre la malicia de Heródoto,* 39) comenta que los corintios erigieron un monumento a su valor en la batalla de Salamina, esto es, en territorio ateniense. Se ha descubierto un monumento en el que aparecen los dos primeros versos de la inscripción citada por Plutarco (ML, 24; Fornara, 21) y tanto si el monumento fue erigido efectivamente en 480 a.C. como si un monumento ya existente fue «reinterpretado» como un elemento de la leyenda corintia, es evidente que hasta el comportamiento de un contingente significativo de la flota griega era ya objeto de discusión al poco tiempo de que sucedieran los hechos.

La historia bélica que nosotros podemos contar, por consiguiente, es muy escueta (véase *supra*, figura 84). Los persas obtuvieron una victoria en el desfiladero de las Termópilas, al sur de la actual Lamiá; los atenienses evacuaron su territorio, y los persas saquearon la Acrópolis de Atenas y ocuparon toda Grecia hasta la altura del istmo de Corinto. La flota persa se enfrentó a la griega primero en el cabo Artemision, entre el extremo septentrional de Eubea y el golfo de Págasas; tras sufrir algunas pérdidas en un primer encuentro y otras aún más graves a raíz de la tempestad que se levantó a continuación, infligió graves daños al enemigo, aunque también sufrió muchos en el combate definitivo (Heródoto, 8.6-16). La flota griega se retiró al tener noticias del desastre de las Termópilas, y se congregó en las aguas del Egeo, entre el Ática y Salamina. Atraídos hasta allí, los persas fueron derrotados por completo. El invierno puso fin a la temporada de guerra y a la presencia de Jerjes en suelo griego; la temporada siguiente contempló la victoria definitiva de los griegos en la batalla de Platea, al suroeste de Beocia, en la cual el ejército helénico se mostró superior en la lucha a campo abierto.

Política de desunión de los griegos

La historia política, en cambio, es mucho más rica. Hay un elemento básico que divide a los griegos en el mito de las guerras médicas que nos ha

transmitido Heródoto: el hecho de que consideraran que la amenaza persa eliminaba todas las cuestiones relativas a sus relaciones con los demás estados griegos, o por el contrario el de que situaran en primer término sus relaciones con otros estados helénicos. Heródoto (7.132) da una lista de las ciudades griegas que entregaron prendas de sumisión a los persas, y por otra parte recoge el juramento que hicieron los demás griegos de dedicar a Delfos la décima parte de los bienes de los colaboracionistas si lograban derrotar a los persas. Se trata de un testimonio fascinante por cuanto el santuario de Delfos se hallaba regido por una anfictionía o grupo de comunidades vecinas, y el relato de Heródoto da a entender que ya en la época de ese juramento dichas comunidades estaban divididas entre las que se unieron a la resistencia y las acusadas de colaboracionismo o «medizantes». Quizá fuera precisamente ese hecho, es decir, la posibilidad de hacer alarde del poderío de su victoria en medio de los colaboracionistas, el que determinara la elección de Delfos, aunque la victoria fuera conmemorada también en el otro gran santuario panhelénico de Olimpia. Pero también es probable que la yuxtaposición en ese punto del relato del juramento de los comprometidos y de la lista de las ciudades «medizantes» constituya de hecho un producto inequívoco de la política de posguerra.

Según la historia de Heródoto, en la primera reunión de los griegos opuestos a los persas celebrada en 481 a.C. se decidió como asunto de urgencia poner fin a los conflictos interestatales y solicitar además ayuda a Argos y a Gelón de Siracusa. La extensión que dedica Heródoto (7.148-167) a esclarecer la negativa de Argos y Gelón a colaborar con los demás griegos demuestra que los observadores preferían sus propias explicaciones a cualquiera de las justificaciones oficiales. Según dice este autor, Argos y Gelón afirmaron que sólo participarían en la guerra si se les entregaba el mando (cuando menos conjunto), y tanto esta como las demás explicaciones aducidas ponen de relieve que para estas ciudades las relaciones con los demás estados griegos eran más importantes que la resistencia a Persia. Cabría señalar que para enterarse de la noticia (por lo demás cierta) de que Gelón tuvo que hacer frente por aquel entonces a la amenaza de los cartagineses (véase *infra*, p. 404), Heródoto habría tenido que viajar a Sicilia (7.165.1).

El motivo del mando de las tropas no fue utilizado sólo con el fin de dejar en mal lugar a Argos y a Gelón, sino que incluso los partidarios de entregárselo a los espartanos lo aprovecharían en su propio beneficio. Heródoto utiliza este motivo sobre todo en relación con Atenas: se atribuye al emisario ateniense el discurso en el que se niega el mando a Gelón (7.161); el propio Heródoto afirma que Atenas transigió y abandonó sus pretensiones de ostentar el mando de la flota con tal de preservar la unidad (8.3); y sitúa en Platea el altercado surgido entre atenienses y tegeatas en su pretensión de ocupar el segundo puesto en importancia, esto es, el ala izquierda (9.26-28). Este motivo se inscribe dentro de un tema mucho más vasto que recorre toda la obra de Heródoto, a saber, el de la magnanimidad de Atenas. Los atenienses desafían al oráculo de Delfos (véase *infra*, p. 413) con su decisión de

resistir a toda costa (7.140-144); evacuan su propio territorio después del desastre de las Termópilas (8.40-41) —de hecho en el siglo IV a.C. ya exhibían el decreto que ordenaba la evacuación (Demóstenes, 19.303; cf. ML, 23, y Fornara, 55)—; y por último se niegan a entablar negociaciones con los persas después de Salamina (Heródoto, 8.136, 140-144).

Pero el relato de la intervención de Atenas muestra también otra faceta, pues su papel dista mucho de ser pasivo. Dicha faceta se halla compendiada en la actuación de un solo hombre, Temístocles. Este personaje domina la resistencia ateniense, controla eficazmente todo lo relacionado con la flota (sobre todo mediante el engaño), y, después de la batalla de Salamina, Heródoto (8.123-124) lo declara ganador de la elección realizada entre los generales para designar al griego que más se haya destacado por su valor..., aunque no comportara ninguna recompensa. La mezcla de inteligencia e inmoralidad, de sensatez y codicia de la que hace gala Temístocles a lo largo del relato refleja cómo las pretensiones políticas de Atenas exigían que se le atribuyera un papel decisivo, pero también refleja el hecho de que en el debate político surgido después de la guerra, que finalmente conduciría al ostracismo del propio Temístocles (cf. *GW,* 25, 33-34), resultaba intolerable atribuir un papel decisivo a un único personaje del drama. En Heródoto existen algunos indicios de que había otras leyendas que otorgaban a Aristides de Atenas un papel bastante importante: se habla de él como del individuo que hace saber a los griegos que no tienen más remedio que pelear en Salamina (8.79-82), se pone de relieve el papel que desempeñó para acabar con los persas que habían desembarcado en el islote de Psitalea (8.95), y es el general que dirige a los atenienses en Platea. Otros autores otorgan a Aristides una importancia incluso mayor: se produce un segundo enfrentamiento entre él y Temístocles, y se atribuye al episodio de Psitalea una importancia capital para la batalla de Salamina (Esquilo, *Persas,* 447-471); se le hace responsable del rechazo de las propuestas de paz de los persas a raíz de Salamina (Plutarco, *Arístides,* 10); forma parte de la posterior embajada a Esparta; se opone a confiar a los tegeatas el ala izquierda en la batalla de Platea, y es el personaje al que cita por su nombre Alejandro de Macedonia cuando decide abandonar a los persas para aliarse con los griegos. Los papeles atribuidos a Temístocles y Aristides proceden de cierta sinopsis de la historia política ateniense que podríamos datar en 470 a.C. aproximadamente.

La utilización con fines políticos de la resistencia frente a los persas y de la acusación de colaboracionismo es lo que configura todo el relato de Heródoto. La referencia bastante sucinta al envío de un gran ejército al valle de Tempe, en Tesalia, y a la retirada de las tropas antes de la llegada de los persas es posible que tenga un carácter completamente ficticio y que responda a la importancia concedida a la actitud «medizante» de los tesalios (Tesalia y Tebas fueron las dos potencias que más directamente afectadas se vieron por las represalias de posguerra). El propio Heródoto (7.6, 172) se esfuerza denodadamente en reducir esa importancia subrayando que los tesalios no habían tenido otra alternativa, y que los principales responsables de su actitud

TEXTO 50. *ML, 27. Lista de los participantes en la guerra contra los persas de 480-479 a.C., inscrita en la «Columna de la serpiente» de Delfos. Dicha columna se la llevó Constantino para que adornara el hipódromo de su nueva ciudad y todavía puede admirarse en Estambul.*

Éstos son los que participaron en la guerra: lacedemonios, atenienses, corintios, tegeatas, sicionios, eginetas, magareos, epidaurios, orcomenios, fliasios, trecenios, hermioneos, tirintios, plateos, tespieos, micenios, ceeos, melios, tenios, naxios, eretrieos, calcidios, estireos, eleos, potideatas, leucadios, anactorios, citnios, sifnios, ampraciotas y lepreatas.

fueron los miembros de la noble familia de los Alévadas (véase asimismo *GW,* 81). Heródoto no sólo ofrece una lista de los griegos que acompañaron a los espartanos en las Termópilas (7.202), sino también de los que se quedaron hasta la muerte defendiendo el paso: tespieos, espartanos y tebanos. Pero para algunas ciudades verse incluidas en la lista no era suficiente: Pausanias (10.20.2) comenta que el pueblo de Micenas insistía en que su contingente de ochenta hoplitas también permaneció en su puesto hasta el final. En Heródoto la presencia de los tebanos se utiliza como prueba más contraria que favorable a su ciudad: sólo en este autor se dice que, como Leónidas no les dejaba retirarse, se pasaron al enemigo y se rindieron (7.233). Más tarde se especifica que dieron sabios consejos tácticos al general persa Mardonio en Platea (9.31) y que combatieron con gran entusiasmo en el campo de batalla (9.40, 67).

La ofrenda que, según dice Heródoto (9.81), realizaron los griegos victoriosos en Delfos, y en la que se recogían los nombres de todas las ciudades que contribuyeron a la victoria, se nos ha conservado (texto 50; ML, 27; Fornara, 59). Esa lista se limita a reforzar la política de la guerra. Varias de las ciudades que, según Heródoto, participaron en el conflicto no aparecen citadas en la columna: por ejemplo, Crotón, en el sur de Italia; Pale, en la isla de Cefalenia, en el mar Jónico; o los locrios opuntios. De las dos ciudades que, según Heródoto, llegaron demasiado tarde a la batalla de Platea, Mantinea y Élide, esta última aparece citada en la inscripción, pero Mantinea no (aunque Heródoto afirma que en las Termópilas estaban presentes tropas de esta ciudad). Ambos estados culparon —y llegarían a afirmar que castigaron— a los generales por el retraso. Siempre según Heródoto, Sérifos, Sifnos y Melos aportaron naves para luchar contra los griegos en Salamina: pues bien, Melos aparece citada en la columna desde el principio, y Sifnos fue añadida más tarde, pero Sérifos no es mencionada. La adición posterior de Tenos, debido a la defección de una trirreme tenia que se pasó a los griegos, es citada ya por Heródoto (8.82).

Heródoto cita por su nombre, en las Termópilas y en otros momentos importantes de la guerra, a algunos personajes que se destacaron por su valentía, pero también por su cobardía y su traición. La actuación de un individuo podía acarrear fama o descrédito a una ciudad, y además podía resultar rentable a la hora de aumentar la propia influencia en la ciudad de origen. Así, por ejemplo, se nos dice que el único griego que desertó de los persas en Artemision fue Antidoro de Lemnos (Heródoto, 8.11). En el caso de los griegos que revelaron a los persas la ruta alternativa que les permitió rodear el desfiladero de las Termópilas, Heródoto no sólo da el nombre del individuo al que considera responsable del hecho, sino también los de otros a los que se acusaba de lo mismo. Heródoto (7.213-215) dice que el culpable fue Epialtes de Mélide, que se refugió en Anticira, donde fue asesinado por Aténadas de Traquis, aunque por otro motivo (o lo que es lo mismo, no cabe ensalzar el patriotismo de Traquis por este hecho), pero añade que otros acusan a Onetas de Caristo y a Coridalo de Anticira. ¿Es una mera casualidad que Anticira aparezca en ambas historias, o que Caristo encabece la lista de las islas que ayudaron a los persas (8.66), y que fuera víctima de una campaña de los griegos después de Salamina (Heródoto, 8.112, 121)?

La utilización de los sucesos bélicos en la política de posguerra no se limitaría a afirmar la propia participación en el bando griego. Las ciudades helénicas se animaban unas a otras a despreciar a las comunidades que no habían tenido una actitud demasiado gallarda. Heródoto señala, por ejemplo (9.78), la bárbara propuesta realizada después de la batalla de Platea por el egineta Lampón, quien, recordando que Jerjes había mandado decapitar a Leónidas y había hecho clavar su cabeza en un palo después de ser derrotado en las Termópilas, aconsejó al general espartano Pausanias que hiciera lo propio con los persas caídos en el campo de batalla. Y a continuación dice que fueron los eginetas quienes se aprovecharon del comportamiento deshonesto de los ilotas espartanos a quienes se había ordenado reunir el gran botín que había caído en manos de los griegos en la batalla de Platea, afirmando de forma absolutamente injusta que ahí residía el origen de las importantes fortunas de los de Egina.

En el esfuerzo bélico contra Persia participaron suficientes ciudades helénicas para asegurar el éxito, pero la unidad de los griegos es en buena medida un simple mito. Aparte de Atenas y de la Liga del Peloponeso, el número de ciudades de la Grecia continental que participaron en la lucha en el bando griego fue bastante pequeño, y la combinación de sus fuerzas prácticamente insignificante. Lo que revela el relato de la guerra que hace Heródoto es lo pequeñas y provisionales que fueron las concesiones realizadas por lo que respecta a las rivalidades de las ciudades griegas. Incluso los estados que lucharon en el mismo bando no tardaron en acusarse unos a otros de haber intentado desertar, o en lanzar dudas respecto a los motivos que impulsaron a los demás a tomar parte en el conflicto: cuando Heródoto afirma (8.30) que sólo fue el odio a Tesalia lo que llevó a Fócide a abrazar la causa

de los griegos —es decir, a no «medizar»—, y que si los tesalios se hubieran alineado con los griegos, los focenses habrían «medizado», seguramente está reflejando un tipo de argumento muy difundido. Lejos de reforzar la unidad de los griegos, la guerra sólo proporcionó a las distintas ciudades nuevos argumentos para descalificar a sus vecinas.

Consecuencias de la victoria griega

Ni la determinación de luchar unidos contra los persas ni la decisión de abrazar el bando de estos últimos tuvieron unas repercusiones duraderas en las relaciones existentes entre las ciudades griegas. Las medidas adoptadas contra los estados que habían «medizado» fueron limitadas, como también lo fueron las ventajas obtenidas por los que se mantuvieron leales. Pese a la lealtad a la causa demostrada por Micenas, parece que fue muy poco lo que hicieron sus aliados en la guerra para evitar que Argos se apoderara de ella hacia 470 (Diodoro, 11.65). Los méritos adquiridos por una ciudad en la guerra influirían en su futuro tanto como los argumentos que dichos méritos le permitieran esgrimir. Cincuenta años después, durante la guerra del Peloponeso, Esparta no dudaría en aliarse con los tebanos —partidarios de los persas durante las guerras médicas, quienes justificaban su actitud diciendo que sólo habían sido unos pocos ciudadanos los que habían tomado la decisión de apoyar a Persia—, y en destruir Platea, so pretexto de que sus habitantes no habían hecho nada por ayudar a Esparta durante el anterior conflicto (Tucídides, 3.52-68).

¿De qué se salvaron, por tanto, los griegos al poner freno a la invasión persa? Pues sencillamente de que unos terceros impusieran un final a las rivalidades entre las ciudades. La libertad que consiguieron fue la de seguir interfiriendo en la libertad de sus vecinos. Las ciudades griegas de Jonia habían mantenido cierto grado de autonomía en sus asuntos internos e incluso en el terreno de sus fuerzas armadas y de su flota, pero cabía esperar que se fijaran unos límites muy estrictos a la capacidad que pudiera tener una determinada ciudad de atacar a otra. Se salvaron también de que se impusiera el predominio de un determinado grupo político durante demasiado tiempo. Incluso después de que concluyera la rebelión de Jonia, que, al parecer, favoreció el establecimiento de regímenes populares, es indudable que los griegos creyeron que los persas entregarían el poder a los que no habían dudado en congraciarse con ellos. Los tebanos, que se pusieron del lado de los griegos en las Termópilas, estaban al mando de un individuo que era próxeno de Esparta en su ciudad, y es probable que el pretexto esgrimido posteriormente por los tebanos, en el sentido de que la política propersa de su comunidad se debió a la intervención de un grupo reducido de ciudadanos, tuviera algo de verdad. Comparadas con las posibles obligaciones impuestas en el terreno político, las cargas económicas que amenazaban a los griegos eran ridículas. Es indudable que Persia debió de imponer un tributo, aunque en Jonia su cuantía debió de ser lo bastante insignificante como para que al-

gunas ciudades pudieran pagar tributos a Persia y a Atenas a la vez durante la segunda mitad del siglo v a.C. (cf. Tucídides, 8.5).

La derrota de los persas no produjo la vuelta al *statu quo*. Aunque desde el punto de vista estratégico y táctico los triunfos militares cosechados por los griegos fueron en una medida bastante poco consoladora fruto de la fortuna y no de su buen juicio, la resistencia a la invasión persa tuvo unas repercusiones militares duraderas. Y ello se debió a que fortaleció la seguridad de las fuerzas terrestres y de la flota helénicas. ¿Es mera casualidad que encontremos a los tegeatas luchando al lado de los argivos contra los espartanos a los pocos años de la conclusión de las guerras médicas? (Heródoto, 9.35). Según se decía, habían sido ellos los que habían precipitado la intervención de las tropas griegas en la batalla de Platea (Heródoto, 9.61), los terceros en sufrir un mayor número de bajas (¡en total dieciséis hombres!; cf. Heródoto, 9.70.5), y unos de los que más se habían destacado en la persecución de los persas en su huida (9.70.3; véase asimismo *GW,* 24-25). Desde luego no tiene nada de casual el hecho de que a partir de las guerras médicas los atenienses alcanzaran en el terreno naval una supremacía de la que no habían podido jactarse hasta entonces.

La resistencia frente a los persas no fue desde luego tan gloriosa como los griegos harían ver más tarde, pero supuso a todas luces una experiencia aleccionadora. La extremada ductilidad de un determinado acontecimiento, demostrada por las diversas versiones, a veces contradictorias, del mismo que ofrecen los relatos de la guerra, fue a todas luces uno de los motivos que impulsaron a Heródoto a emprender sus investigaciones, «para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido», como dice en el proemio de su obra. Pero hubo una ciudad que extrajo una lección más siniestra de esa misma observación, según la cual la historia y los argumentos que ésta proporciona están en manos de los vencedores. La actitud de Atenas, decidida a continuar la guerra a toda costa, indica a todas luces que los atenienses habían aprendido de las guerras médicas una lección muy importante, a saber: que una causa capaz de ejercer una presión moral sobre las ciudades griegas podía ser utilizada para someter a esas mismas ciudades en nombre de la libertad.

Griegos y fenicios en Occidente

Si las guerras médicas modificaron fundamentalmente la historia política de la Grecia propiamente dicha (véase *infra*, p. 411), la guerra que se desarrolló por esa misma época contra Cartago en Sicilia se sitúa en los comienzos mismos de la historia política de esa parte del mundo griego. Según una tradición que se remonta al siglo v a.C., hacia 580 a.C. tuvo lugar una batalla entre griegos, elimeos y cartagineses debido a los intentos por parte de los primeros de establecerse en Lilibeo, en el extremo occidental de la isla (Diodoro, 5.9; *FGH,* 555 F 1), pero nuestro conocimiento en torno a los aconteci-

mientos políticos de Sicilia antes de 500 a.C. es extremadamente fragmentario, y sólo mejora un poco cuando Heródoto nos cuenta lo que, a su juicio, deberíamos saber para entender la petición de ayuda a Gelón por parte de los griegos y la negativa de éste a colaborar con ellos en la guerra contra los persas (7.153-167, y véase *GW,* 48-51). Heródoto explica cómo llegó Gelón a hacerse con el poder: a través de los grandes éxitos cosechados como general durante las campañas mediante las cuales su hermano Hipócrates, tirano de Gela, se hizo con el dominio de casi toda la parte oriental de Sicilia; a la muerte de Hipócrates, Gelón aprovechó una sublevación popular contra los hijos de su hermano para hacerse con el poder en Gela; y posteriormente se alió con la nobleza siracusana contra el pueblo, estableciendo así su dominio también sobre Siracusa.

Los tiranos de Sicilia aparecen retratados en la tradición de un modo bastante estereotipado (cf. *GW,* 51-53), pero esta anécdota sobre Gelón revela dos rasgos especiales de la historia de Sicilia. Uno es el predominio del enconado conflicto entre ricos y pobres, que a menudo se manifestaba en luchas armadas. El otro es la capacidad de los ejércitos de las ciudades más poderosas de desplegarse por comarcas enteras de la isla, arrasándolo todo a su paso. La población se veía desarraigada, las ciudades quedaban abocadas a la emigración, y determinados tiranos se encontraban con inmensas riquezas en sus manos. Incluso en la década que va desde la toma del poder por parte de Gelón (tradicionalmente en 491 a.C. en Gela y en 485 a.C. en Siracusa) a la batalla de Hímera, que supuestamente tuvo lugar el mismo día que la de Salamina, las ciudades de Camarina, Eubea de Sicilia y Mégara Hiblea (véase *supra*, p. 283) fueron borradas del mapa; los habitantes de Camarina fueron trasladados en masa a Siracusa, y en las otras dos ciudades la nobleza fue deportada a Siracusa y el resto de la población fueron vendidos como esclavos (Heródoto, 7.156). Estos grandes gestos de osadía tienen que ver con los acontecimientos de la Grecia propiamente dicha lo mismo que las grandes molduras arquitectónicas y los abigarrados colores de los templos sicilianos tienen que ver con los delicados detalles propios de los templos de la metrópoli (véase *supra*, pp. 315-316 y figura 74). Constituyen un recordatorio de que la ciudad-estado no era ni mucho menos un fenómeno aislado, y de que las condiciones distintas reinantes en Sicilia —territorios en general grandes, fértiles, y con un grado de humedad suficiente, existencia de una población nativa no griega, y acceso al universo púnico del Mediterráneo occidental— crearon unas condiciones de vida muy diferentes en la esfera política, económica y social.

La toma del poder en Gela por parte de Gelón vino seguida a los pocos años por la de Terón en Acragante. Rápidamente los dos tiranos establecieron lazos de parentesco: Gelón se casó con la hija de Terón, Damareta, y Terón con la sobrina de Gelón. Terón acariciaba ambiciones sobre la parte occidental de Sicilia, del mismo modo que Gelón las acariciaba sobre la parte oriental, y aunque el cumplimiento de sus deseos haría de Terón un rival muy peligroso, sus ambiciones supondrían necesariamente entrar en conflicto con

los cartagineses, mientras que Gelón probablemente chocara ya con ellos durante los primeros años de su reinado. Independientemente del papel que desempeñara en el establecimiento de las alianzas entre Gelón y Terón la necesidad de formar un frente unido contra los cartagineses, lo cierto es que esa alianza dejó sus huellas más duraderas al tener que hacer frente a la ofensiva púnica.

La guerra contra los cartagineses fue provocada por el ataque de Terón a Hímera. El tirano de esta ciudad llamó en su ayuda a su yerno, Anaxilao de Regio, que se había enfrentado ya a los tiranos de Gela por el dominio de Zancle, y los dos juntos pidieron ayuda a los cartagineses. Éstos invadieron la isla al mando de Amílcar con un gran ejército, aunque la cifra que da Heródoto de 300.000 hombres (7.165) es tan desproporcionada como la que atribuye a los persas. Amílcar reclamó la colaboración de Selinunte, que se había visto obligada a aliarse con él por temor a Acragante, mientras que Terón pidió ayuda a Gelón. Éste pilló desprevenidos a los cartagineses y cosechó una enorme victoria —se dice que quemó el noventa por ciento de la flota púnica mientras estaba varada; cf. Diodoro, 11.21-22—, y obligó al adversario a pedir la paz.

Las fuentes antiguas no están de acuerdo a la hora de afirmar si se debió o no a una mera coincidencia el hecho de que la guerra contra los cartagineses en Occidente se produjera precisamente en el mismo momento que la invasión persa de la Grecia continental. En opinión de Aristóteles se trataba del paradigma de la coincidencia (*Poética,* 1459a25), pero Éforo, historiador del siglo IV a.C., afirmaba que se debió a un acuerdo entre persas y cartagineses (cf. Diodoro, 11.1.4). Heródoto, que no establece ningún vínculo causal entre ambos acontecimientos, aduce testimonios de que los persas tenían ciertos intereses en el Mediterráneo occidental (3.136), y en último término parece bastante poco probable que los cartagineses no estuvieran al corriente de lo que estaba ocurriendo en el extremo oriental del Mediterráneo cuando decidieron apoyar a Hímera. Se dice que Corinto y Corcira habían intervenido poco antes en la guerra entre Hipócrates y Siracusa convenciendo a uno y otro bando de que llegaran a un armisticio (Heródoto, 7.154), y tan lógico es suponer que los griegos de Occidente intentaran atraerse el favor de sus congéneres de la metrópoli como pensar que éstos pidieran ayuda a Sicilia.

La consecución de la victoria de Hímera al mismo tiempo que los persas eran expulsados de la Grecia continental permitió a Gelón y a los sicilianos presentar su acción como un triunfo en defensa de la libertad exponiendo los despojos obtenidos en el santuario de Delfos (Simónides, fr. 106; ML, 28; Fornara, 54). En 470 a.C., en el epinicio dedicado a la victoria en la carrera de carros obtenida en los Juegos Píticos por Hierón, hermano menor de Gelón, Píndaro compara las victorias obtenidas por los sicilianos en Hímera y en una batalla naval contra los etruscos acontecida en 475 a.C. con las de Salamina y Platea (texto 51; Píndaro, *Pítica,* 1.75-80). Por otra parte, la versión de Heródoto viene a restar importancia a ese paralelismo, probablemente

TEXTO 51. *Píndaro, «Píticas», 1.71-80. El poeta sitúa la victoria de los Dinoménidas en Hímera al nivel de las hazañas de los atenienses en Salamina y de los espartanos en Platea.*

¡Otorga, te suplico, Crónida, que en pacífico
hogar se contenga el fenicio y de los tirsenos
el grito de guerra, ya que han visto
el orgullo gimiendo en sus naves delante de Cumas!
Cuáles dolores sufrieron domeñados por el Señor de Siracusa,
que de las naves de rumbos veloces al mar
les arrojó su juventud,
a Hélade librando de esclavitud gravosa. Ganar quiero
en recompensa, junto a Salamina, el favor
de los Atenienses, y en Esparta recuerdo
las luchas al pie del Citerón,
en las que fueron batidos los Medos, los de curvos arcos,
y cabe la ribera de buen agua
del Hímera acabar deseo mi himno a los hijos de Dinómenes,
que por su valor lo merecieron, vencidos ya los enemigos.

con razón. Las circunstancias reinantes en Sicilia y en la Grecia propiamente dicha eran completamente distintas: en esta última, pese a las historias que se cuentan de Argos (Heródoto, 7.152), es dudoso que ninguna ciudad se sintiera lo bastante amenazada por otra como para pensar que el dominio de Persia aliviara su angustia; en Sicilia, en cambio, la ciudad de Hímera se veía enfrentada a un arduo dilema: o se incorporaba el «imperio» de Terón, a riesgo de ser totalmente destruida por él, u obtenía ayuda fuera del mundo griego. Mientras que en la Grecia propiamente dicha los persas y cualquier otro pueblo bárbaro eran unos visitantes relativamente raros, los griegos de Sicilia convivían con la población sícula nativa y con los fenicios, que tenían algunas ciudades diseminadas por la parte occidental de la isla. El imperio cartaginés era completamente distinto del persa, y a la hora de juzgarlo sería más lógico atender a las buenas oportunidades de prosperidad económica que ofrecía en el marco de una vigorosa red de ciudades, que apelar a una cuestión de opresión política. El verdadero paralelismo de las actividades de Gelón y Terón contra los cartagineses estaba todavía por venir, y correspondería a las actividades de Atenas contra los persas.

Respondía a los intereses de Gelón y de los demás tiranos de Sicilia, del mismo modo que le interesaba a Atenas, presentar sus victorias en términos de liberación. Análogamente, respondía también a sus intereses buscar el triunfo en los Juegos Olímpicos y Píticos y presentarse así como auténticos equivalentes de la aristocracia de la Grecia propiamente dicha. Esta estrate-

FIGURA 87. El Auriga de Delfos: fragmento de un grupo escultórico de bronce que representaba un carro conducido por un auriga, erigido para conmemorar la victoria de Polizalo de Gela en los Juegos Píticos de Delfos poco después de las guerras médicas.

gia nos ha dejado monumentos tanto en el terreno poético como en el escultórico. En el ámbito de la poesía, los tiranos de Sicilia y su cultura dejaron una huella decisiva en las odas de Píndaro dedicadas a celebrar sus victorias en los juegos panhelénicos. No es sólo que Hierón, sucesor de su hermano Gelón, sea el destinatario de dos *Píticas* de Píndaro, la 1 y la 2, aunque de hecho sólo una de ellas celebra su victoria en los juegos de Delfos, sino que además debemos tener en cuenta que, si éntre los epinicios compuestos por Píndaro entre 495 y 480 aproximadamente sólo dos celebran las victorias de otros tantos sicilianos, frente a seis dedicadas a griegos de la Grecia continental, probablemente las odas compuestas a partir más o menos de 470 a.C. cantan las victorias de doce individuos de Sicilia o de la Magna Grecia y únicamente siete van dedicadas a griegos de la metrópoli. El mundo de la aristocracia competitiva, en el que seguían inmersos los propios atenienses hacia 480 a.C., cuando Píndaro escribía sus odas destinadas a cantar las victorias de Megacles y Timodemo de Acarnas, al término de las guerras médicas era un universo del que los atenienses estaban ausentes y que se hallaba dominado por el nuevo mundo griego; y así entre 470 y 460 a.C. Píndaro escribiría tres epinicios para la elite de Cirene (entre ellos las odas analizadas en el capítulo 1, véase p. 21).

La forma extremadamente vistosa en la que la aristocracia siciliana se presentaba a sí misma ante el mundo de la Grecia propiamente dicha se ve reproducida con la misma majestuosidad en la estatua de bronce con la que su donante, otro hermano de Gelón, Polizalo, tirano de Gela, quiso celebrar su victoria en Delfos en 478 o 474 a.C., el famoso Auriga de Delfos (figura 87). Aunque se ha discutido si el autor de esta obra fue un escultor de la Grecia continental o un artista siciliano, se trata de una pieza perfectamente integrada en la historia del arte griego. La elección del momento representado —posterior al desarrollo de la carrera, no simultáneo a ella—, la seriedad del porte del auriga y el tratamiento firme, pero sencillo al mismo tiempo de los pliegues de su túnica, son elementos que sitúan la obra al nivel de las esculturas producidas en los veinticinco primeros años después de las guerras médicas —como, por ejemplo, las del frontón oriental del templo de Zeus en Olimpia—, y no al de los *koûroi* del arcaísmo tardío o incluso al de las figuras del templo de Atenea Afaya en Egina, ejecutadas entre 490 y 480 a.C.

Pero la peculiar imagen de la Sicilia helénica, la imagen de un mundo en el que la política de las ciudades-estado funcionaba según unas normas distintas de las de la madre patria y en el que el contacto con las tradiciones no griegas era frecuente y profundo, puede verse reflejada también en una figura que, si bien en muchos aspectos es análoga a la anterior, representa una tradición que nada tiene que ver con ella. En Motya, isla situada en una albufera de la costa occidental de Sicilia en la cual se habían establecido los fenicios y que fue conquistada por Terón a raíz de la batalla de Hímera (Pausanias, 5.25.5), se ha encontrado la estatua de mármol de un joven, perteneciente más o menos a la misma época que el Auriga de Delfos (figura 88). Esta obra ha suscitado una controversia bastante grande en el ámbito de la

FIGURA 88. Efebo de Motya. Estatua enigmática, probablemente de un auriga o de un servidor de algún culto religioso.

historia del arte. Algunos estudiosos han interpretado la figura de este joven vestido como otro auriga, aunque totalmente distinto del de Delfos. La diferencia más sorprendente reside en el ropaje; en vez de una sola túnica que cae pesadamente formando pliegues profundos y simétricos sin ceñirse al cuerpo, esta otra estatua presenta varias túnicas superpuestas de tela fina cuyos pliegues no caen, sino que se adhieren a la silueta del joven, produciendo un efecto sumamente táctil y sensuál. ¿Cómo explicar la combinación de esta túnica y una cabeza que casi podríamos decir que procede del frontón occidental del templo de Zeus en Olimpia? Algunos han intentado explicarla apelando al motivo representado, que no sería un auriga, sino un sacerdote o rey cartaginés; otros prefieren fijarse en sus orígenes y consideran la estatua en su conjunto fruto de un ambiente en el que las influencias griegas y fenicias se mezclarían de un modo totalmente libre y fructífero. Teniendo en cuenta que la escultura en mármol es muy rara en la Sicilia del siglo v y que el contexto en el que fue encontrada esta obra prácticamente no sirve de ayuda, la estatua se ve condenada a seguir siendo un misterio. Este cuerpo griego vestido con unos ropajes totalmente ajenos a la tradición helénica viene a resumir claramente lo que era la Sicilia griega.

Las dos obras, el Auriga de Delfos y el Efebo de Motya, muestran las dos caras de los griegos de Occidente. Una de esas caras afirmaba que formaban parte del mismo mundo que las ciudades de la Grecia continental y que compartían sus valores. La otra pertenece a un mundo en el que los griegos constituían únicamente un grupo entre otros muchos, que rivalizaban y colaboraban alternativamente unos con otros sin tener demasiado en cuenta los orígenes étnicos. La historia de las ciudades de Sicilia pone de manifiesto una y otra vez las tensiones existentes entre estas dos facetas, mientras que los griegos de la Grecia continental, tanto en sus acciones como en sus escritos acerca de Sicilia, dan por supuesto que es la faceta del Auriga de Delfos la que quisieron ver, aunque sólo fuera para descubrir que en Sicilia lo conocido se vuelve inesperadamente desconocido, y que las normas vigentes en la isla eran distintas de las suyas. La importancia de los acontecimientos de 480 a.C. en este drama en pleno desarrollo radica en el hecho de que sólo entendiendo las diferencias existentes entre lo que sucedía en Grecia y lo que sucedía en Sicilia podemos entender las historias contrapuestas de una y otra región. Al rechazar a los persas, los griegos de la metrópoli estaban rechazando las culturas de Oriente: la Grecia clásica se vio culturalmente aislada como no lo estuvo nunca la Grecia arcaica. Pero la derrota de los cartagineses en Hímera no supuso para los griegos de Occidente un divorcio análogo de sus vecinos: los cartagineses mantuvieron su presencia en Sicilia y, a diferencia de los persas, no tardarían en mostrar de nuevo su poderío militar en la zona. Mientras tanto, los contactos con ese mundo tendrían grandes ventajas comerciales. La derrota de los cartagineses fue sólo uno de los múltiples enfrentamientos militares que se produjeron entre griegos y no griegos: en 475 a.C. Hierón infligiría una derrota naval a los etruscos frente a las costas de Cumas (ML, 29; Fornara, 64; Diodoro, 11.51, y cf. texto 51), y entre 450

y 440 los griegos de Sicilia se vieron obligados a sofocar la sublevación de la población sícula nativa. El mundo de la Sicilia griega en época clásica no fue en muchos aspectos más que una repetición en grande del mundo de la época arcaica. Cosa que no podemos decir del mundo de la Grecia continental.

EPÍLOGO

La contienda contra los persas no concluyó en 479 a.C. Durante una década y media más los griegos siguieron en pie de guerra para liberar del dominio medo a las ciudades griegas de Tracia y Jonia. Incluso tras la victoria de la batalla naval de Eurimedonte, en el golfo de Antalya, en la que la flota persa fue definitivamente derrotada, la lucha contra Persia prosiguió con una expedición a Egipto y con la intervención en Chipre. Pero la continuación de la guerra ya no pretendería ser una actividad surgida de un frente griego unido. Sería una empresa ateniense apoyada por las ciudades griegas del Egeo y sus alrededores, al principio voluntariamente y en su propio beneficio y más tarde porque no les quedaría más remedio.

Todos los estudios modernos de las guerras médicas concluyen en 479 a.C. porque esa es la fecha en la que las hace acabar Heródoto. En opinión de muchos, los motivos de Heródoto para poner fin a las guerras médicas en esa fecha nada tienen que ver con Persia o con la guerra, sino con la política. Los atenienses se apropiaron indebidamente de la causa de la libertad de Grecia y cualquier exposición de los acontecimientos posteriores al año 479 a.C. implicaría tomar partido en un asunto que en la época en la que Heródoto escribió su obra seguía teniendo unos fuertes tintes políticos (cf. Tucídides, 3.10.3; 6.76.3). Es posible que, al contar la historia de los acontecimientos de Grecia anteriores a 479 a.C. Heródoto abrigara esperanzas razonables, aunque vanas, de mantener los hechos del pasado libres de la contaminación de la política; respecto a los acontecimientos posteriores a 479 a.C. no podía hacerse tantas ilusiones. Sólo un observador criado en Atenas, como Tucídides, habría estado tan acostumbrado a la versión ateniense como para pasar por alto las connotaciones políticas tendenciosas que tenía.

Lo cierto, no obstante, es que la historia cambió en 479 a.C. Y cambió no sólo porque no volvería a haber otro Heródoto y porque la escritura de la historia se vería dominada por el ejemplo de Tucídides y su exposición de los hechos históricos contemporáneos, sino también porque a partir de 479 a.C. la tradición perdió su inocencia y se convirtió en objeto de experimentación externa. El imperio ateniense y su democracia serían los responsables primordiales de estas dos innovaciones: el imperio traería consigo la generalización por vez primera en una ciudad griega de la costumbre de archivar los documentos públicos con carácter permanente y de su inscripción en piedra,

y la democracia haría que los debates políticos y forenses se desarrollaran de forma que dieran paso al discurso escrito. Las observaciones personales de Tucídides y la existencia de testimonios contemporáneos de lo que la gente pudiera decir o decidir, y de los argumentos empleados, hacen que a partir de 479 a.C. la historiografía se convierta en algo muy distinto.

Son muchas las vías que nos permiten explorar este cambio introducido en la historia de Grecia, pero quizá la más reveladora sea la historia del oráculo de Delfos. La historia de la Grecia arcaica, tanto la que escribió Heródoto como la que nos han transmitido otros autores posteriores, está plagada de oráculos, como si ninguna empresa pública estuviera completa sin ellos. Las relaciones históricas de la Grecia clásica aluden a los oráculos con bastante poca frecuencia. Y no es sólo cuestión del «racionalismo» de Tucídides, pues las profecías no abundan mucho más en las obras de Jenofonte o en los discursos de Demóstenes. En el siglo II d.C. Plutarco centra dos de sus diálogos en los siguientes temas: «¿Por qué los vaticinios no se dan ya en verso?» y «El abandono de los oráculos». Entender por qué decayeron los oráculos significa entender un elemento muy importante de la historia de la Grecia arcaica.

La vida política de la Grecia arcaica, con su nobleza dividida en facciones y sus tiranos por un lado, y por otro con sus masas de gente sencilla privadas de derechos, pero fundamentales desde el punto de vista militar y potencialmente levantiscas, creó las condiciones necesarias para que el oráculo constituyera algo deseable. Deseable para obtener el respaldo de la autoridad divina; y más deseable aún para poder contar que las acciones pretéritas de un individuo o una colectividad habían sido vaticinadas, fomentadas, o incluso inventadas por el dios. Esos individuos y colectividades que contaban mitos para justificar sus posturas políticas o para justificar sus ataques a las posturas políticas de sus adversarios utilizaban de la misma manera lo que el oráculo pudiera haber dicho en el pasado.

La vida política del mundo clásico, o al menos la vida política del mundo clásico sobre la que mejor informados estamos, sería muy distinta. Nuestro conocimiento de la Grecia clásica se ve dominado por Atenas, y lo cierto es que la democracia ateniense dejaba poco espacio a las consultas oraculares sobre otros asuntos distintos de los puramente religiosos. Se trataba menos de una cuestión de gusto que de necesidad política: la democracia se basaba en la seguridad de que la mejor manera de alcanzar la respuesta correcta era discutirla en una asamblea del pueblo y cumplir la decisión adoptada por la mayoría asistente. La posterior consulta de un oráculo habría supuesto que dicha decisión era hasta cierto punto provisional y dejaba abierta la posibilidad de que el oráculo modificara la decisión democrática. Pero si las decisiones democráticas podían ser declaradas erróneas por una autoridad superior, ¿cómo podía mantenerse la confianza en la toma de decisiones de carácter democrático? Es indudable que algunos atenienses buscaron la guía y el respaldo de los oráculos a sus opiniones, tanto en cuestiones privadas como en asuntos de estado —recurriendo a menudo a fuentes oraculares más

fáciles y menos caras de consultar que el santuario de Apolo délfico—, pero el estado ateniense limitó sus consultas a los asuntos de carácter religioso, y siempre lo hizo antes, no después de tomar una decisión pública (cf., p. ej., ML, 73, y Fornara, 140).

Sin embargo, el oráculo de Delfos pasó a ocupar un lugar marginal en la historia de Grecia a partir de 479 a.C. no ya debido a la democracia ateniense, sino porque los acontecimientos empezaron a convertirse en historia antes de convertirse en tradición. Es evidente que Tucídides se basaba en lo que otros le contaban, y que su historia es sensible a las distorsiones personales de sus informadores, pero los acontecimientos de la guerra del Peloponeso se convirtieron para este autor en datos antes de que las ciudades tuvieran tiempo de manipularlos y adaptarlos a sus propios intereses. Por el contrario, el oráculo de Delfos, precisamente por encontrarse al margen del poder directo de cualquier ciudad en particular, constituía un instrumento ideal a través del cual la tradición oral podía reflexionar sobre el pasado de una determinada ciudad. Citar una profecía de Delfos confería un carácter de necesariedad ineludible a los acontecimientos descritos, elevándolos por encima de la mera disquisición en torno al posible papel desempeñado por determinados individuos en los sucesos del pasado. Los espartanos estaban educados en un régimen de obediencia, pero la forma más eficaz de suprimir entre ellos cualquier posible idea revolucionaria habría sido afirmar que las leyes con arreglo a las cuales funcionaba la Esparta clásica contaban con el *imprimatur* de Delfos, y no pretender que eran simplemente fruto de las brillantes ideas de un tal Licurgo.

La mejor muestra de la utilización del oráculo nos la proporciona una de las tradiciones más curiosas en torno a las consultas realizadas en Delfos, a saber, la que cuenta la pregunta que formularon los atenienses antes de que se desencadenaran las guerras médicas (Heródoto, 7.139-145.1). Según la leyenda, cuando los emisarios atenienses enviados a Delfos a consultar el oráculo entraron en el templo, la Pitia les dictó inmediatamente un largo vaticinio —de doce hexámetros de longitud—, según el cual su suerte estaba echada y debían huir de los persas. Semejante respuesta llenó de horror a los consultantes atenienses, pero siguiendo los consejos de un ciudadano delfio cogieron unos ramos de olivo y entraron otra vez en el templo, en calidad de suplicantes, para plantear una nueva pregunta al oráculo. La profetisa les dictó entonces otra docena de hexámetros en los que les decía que no aguardaran a los persas, sino que confiaran en el «muro de madera», llamando de paso «divina» a Salamina. Cuando los emisarios informaron del oráculo al pueblo, se suscitó un debate en torno al significado del «muro de madera»; según algunos era una alusión a la antigua empalizada que protegía la Acrópolis, pero Temístocles convenció a la mayoría de que el dios se refería a las naves. Una minoría de atenienses siguieron aferrados a la otra interpretación, y ni siquiera dudaron de ella cuando corrió el rumor de que la serpiente sagrada de Atenea había abandonado la Acrópolis; de hecho, cuando los persas entraron en la ciudad, los encontraron en el templo de Atenea Polias

(Heródoto, 8.41, 51). Los oráculos constituían un instrumento sumamente persuasivo, pero no siempre lograban convencer a todo el mundo.

Heródoto introduce la historia de la consulta del oráculo por parte de los atenienses justo cuando acaba de emitir uno de los raros veredictos de autoridad que se permite y afirmar que, de no ser por Atenas, los griegos no habrían podido resistir la invasión de los persas. Y, a modo de transición, dice que ni siquiera los terribles oráculos que les llegaron procedentes de Delfos persuadieron a los atenienses de abandonar Grecia. Esta introducción pone de manifiesto el valor que tenía esa historia para los atenienses: por un lado venía a resaltar la tenacidad con la que se opusieron a Persia, y al mismo tiempo eliminaba la posibilidad de que otros griegos disculparan su comportamiento apelando a las profecías de Delfos. Más aún, al hacer responder al oráculo antes de que se le formule la pregunta (cf. la historia sobre la fundación de Cirene, p. 27), no sólo se intensifica el dramatismo de la narración, que permite subrayar la insólita importancia de los acontecimientos, sino que además se impide especificar qué fue lo que los atenienses iban a preguntar.

Uno de los rasgos más curiosos de esta consulta es el hecho de que surgiera un tradición tan evolucionada acerca de un incidente todavía presente en la memoria viva del público de Heródoto. A este respecto debemos hacer dos importantes puntualizaciones. La primera sería que los únicos atenienses que habrían sabido lo sucedido realmente en Delfos habrían sido los embajadores: todo lo que habría llegado a oídos de una ciudad, habrían sido los informes de los emisarios enviados a Delfos. La segunda sería que lo que causó impacto en Atenas fue el debate público suscitado respecto a lo que debía hacerse en aquella situación, debate que concluyó con el convencimiento por parte de la mayoría de que la mejor opción era evacuar la ciudad y confiar en su fuerza naval. Si en aquel debate público tuvo realmente algo que ver un oráculo que hablaba de un muro de madera y/o de Salamina, no resulta difícil descubrir por qué la anécdota fue complicándose hasta hacer del oráculo el elemento fundamental e incluir una primera respuesta de Apolo menos favorable para los atenienses. Una vez ocurridos los hechos, a nadie le interesaría poner en tela de juicio la decisión adoptada por Atenas, y nadie tendría poder para negar a Temístocles un papel destacado en la adopción de dicha decisión. Las fuerzas que dieron lugar al decreto de Temístocles (véase *supra*, p. 398) y las que dieron lugar a los veinticuatro hexámetros de las profecías no eran básicamente distintas. Por supuesto lo que menos le habría interesado a Delfos, entonces y en cualquier otra ocasión, habría sido negar su responsabilidad en un consejo considerado posteriormente bueno, sobre todo teniendo en cuenta que el oráculo había dado otras respuestas que fomentaban las actitudes derrotistas frente a los persas.

En el siglo xx la falsificación de la historia y la sustitución de los hechos históricos por la ficción suelen ser consideradas un aspecto particularmente despreciable de los regímenes totalitarios. En la novela *1984* de George Orwell, el personaje de Winston Smith aparece modificando artículos de viejos números del *Times* con el fin de eliminar las discrepancias entre pasado y

presente; su tarea consiste en hacer cuadrar la cifras de producción previstas con la producción real, suprimir toda memoria de las acciones aceptables realizadas por las personas caídas en desgracia, etc.: «Un número del *Times* que, debido a los cambios de alineación política o a las profecías erróneas dictadas por el Gran Hermano, probablemente fuera vuelto a escribir una docena de veces, seguía guardado en los archivos mostrando la fecha original, y no existía ninguna otra copia que lo contradijera» (p. 36). Todos los interesados en recordar una versión distinta del pasado desaparecen, se «evaporan», y a los supervivientes que son lo bastante viejos para recordar otra cosa lo único que les interesa son las anécdotas personales, como puede comprobar Smith al entablar conversación con un viejo «proletario» en una taberna. Smith comenta que «era muy posible que literalmente todas y cada una de las palabras de los libros de historia, incluso cuestiones aceptadas sin la menor discusión, fueran pura fantasía ... Todo se desvanecía en la niebla. El pasado era borrado, el borrón era olvidado, y la mentira se convertía en verdad» (p. 63).

Buena parte de lo que «conocemos» del pasado, incluso en la actualidad, no se basa en pruebas documentales. No es ya sólo que, incluso sin necesidad de llevar a cabo una manipulación física del estilo de las que realiza Winston Smith, la historia pretérita permita todo tipo de reinterpretaciones, como demuestran los debates en torno al Holocausto. La mayoría de nuestras opiniones acerca del pasado siguen siendo mera tradición oral: a medida que vamos creciendo nos acostumbramos a oír decir determinadas cosas acerca de determinados acontecimientos, y a repetir unas listas de héroes y villanos como las que pone en solfa *1066 and All That*. La invención del mito de la resistencia francesa durante la segunda guerra mundial no tuvo nada que ver con la falsificación de la historia, y el hecho de desenmascarar el verdadero alcance del colaboracionismo no ha supuesto el menor menoscabo para la credibilidad del mito entre los habitantes de la Europa occidental, tanto dentro como fuera de Francia.

El mundo de la Grecia arcaica era un mundo edificado enteramente a partir de la tradición. La única documentación contemporánea de los hechos de los siglos VII y VI a.C. con la que contaban los griegos de épocas posteriores era de naturaleza poética, e incluso cuando esa documentación procedía de personajes que tuvieron una importancia histórica considerable, resulta extremadamente poco explícita desde el punto de vista histórico (véase *supra,* pp. 257-258 y 261, a propósito de Solón). Del mismo modo que el régimen de la Oceanía de Orwell considera que para seguir adelante es importante la credibilidad de las cuidadosas predicciones realizadas en el pasado, también las tradiciones de la Grecia arcaica incorporaban vaticinios de Delfos que revelaban cuidadosamente, aunque de un modo muy poco explícito, los acontecimientos por venir, justificando de ese modo el *statu quo*.

Orwell imagina un libro de texto de historia que describe el pasado capitalista del mundo mezclando cuidadosamente la información (capitalistas que viven en magníficas y bellas mansiones y disponen de treinta criados a su

servicio), la exageración (si alguien desobedecía a un capitalista, era arrojado a la cárcel), y la fantasía (los capitalistas tenían derecho a acostarse con cualquiera de las mujeres que trabajaran en sus fábricas). Las tradiciones a las que se enfrenta el historiador de la Grecia arcaica responden a una mezcla de elementos muy similar, y nuestras posibilidades de distinguir los hechos de la ficción son muy escasas. A partir de 479 a.C. nuestra situación es muy distinta, y la proporción de los casos en los que podemos emitir un juicio bastante veraz en torno a lo sucedido realmente aumenta de forma significativa. La relativa ausencia del oráculo de Delfos en las historias de la Grecia clásica constituye un indicio de esa diferencia.

La Grecia clásica tuvo dos pasados, el de verdad y el que se formó a partir de los pasados que las sucesivas generaciones de griegos fueron construyéndose. En la presente obra hemos intentado contar esas historias, señalar aquello que, en nuestra opinión, hay buenas razones para creer que realmente sucedió a lo largo de los siglos inmediatamente anteriores a las guerras médicas, y mostrar lo que los propios griegos creían que sabían acerca de su pasado. Nuestra comprensión de los grandes logros de la Grecia clásica se ve seriamente disminuida si descuidamos cualquiera de esas dos historias, pues lo mismo que nosotros, los griegos de los siglos V y IV a.C. habían sido moldeados por los sucesos anteriores y por lo que ellos creían que habían sido los sucesos anteriores. Nuestra comprensión de los trágicos acontecimientos producidos tras el estallido de la antigua Yugoslavia se ve seriamente disminuida si no tenemos debidamente en cuenta el papel desempeñado por el pasado susceptible de ser cambiado y por aquel que no puede modificarse. En un determinado momento (pp. 67-68), a Winston Smith le asalta la duda de si tal vez será falsa su convicción de que el pasado no puede modificarse, pero se reafirma en su opinión al darse cuenta de que no es la única persona en sostener semejante idea. El historiador está siempre a punto de caer en la tentación de ignorar que el pasado puede modificarse. Este libro ha sido escrito con la convicción de que seguir siendo consciente de que el pasado puede y a la vez no puede modificarse constituye un deber académico y una necesidad política.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Existen varios estudios interesantes sobre la historia de Grecia desde *c.* 800 a.C. hasta las guerras médicas. El más accesible es O. Murray, *Early Greece*, Londres, 1993[2]. A. M. Snodgrass, *Archaic Greece. An age of experiment,* Londres, 1980, es particularmente importante sobre todo para el siglo VIII. L. H. Jeffery, *Archaic Greece. The city states c. 700-500 BC*, Londres, 1976, constituye una valiosa recopilación del ingente volumen de tradiciones literarias. Una preciosa introducción a los testimonios materiales podemos encontrarla en J. Boardman, «The Greek world», en *Cambridge Ancient History: Plates to Volume Three*, Cambridge, 1984, y en *Ancient Cambridge History: Plates to Volume Four*, Cambridge, 1988. Sólo hago alusión a estas obras en la bibliografía correspondiente a los diversos capítulos cuando constituyen un punto de referencia fundamental para algún tema en particular, pero el lector podrá disfrutar mejor de nuestro libro —así lo espero— comparándolo una y otra vez con estas otras obras.

1. *Las tradiciones de la historia* (pp. 13-33)

Sobre el imperialismo cultural, véase especialmente E. Saïd, *Orientalism*, Londres, 1995[2], y M. Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical ethnography at the margins of Europe*, Cambridge, 1987.

Para una introducción general a las fuentes de la historia antigua véase M. H. Crawford, ed., *Sources for Ancient History*, Cambridge, 1983. La historia de la historiografía griega ha sido muy bien resumida por Simon Hornblower en la Introducción a S. Hornblower, ed., *Greek Historiography*, Oxford, 1994, pp. 7-54. Para la construcción social de la historia oral véase E. Tonkin, *Narrating our Pasts*, Cambridge, 1992. El modo en que individuos y sociedades llegan a olvidar su pasado y la importancia de este fenómeno están bien explicados en J. Carsten, «The politics of forgetting: migration, kinship and memory on the periphery of the southeast Asian state», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. s. 1 (1995), pp. 317-335. La mejor introducción a la tradición oral en el mundo griego es J. K. Davies, «The reliability of oral tradition», en J. K. Davies y L. Foxhall, eds., *The Trojan War. Its historicity and context*, Bristol, 1984, pp. 87-110. Para un examen detallado del caso ateniense véase R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, 1989.

A lo largo de todo el libro doy por supuesto que Heródoto refiere lo que a él le habían contado, aunque creo que lo hace tras realizar una selección previa y de acuerdo con sus propios intereses. Los críticos que prefieren creer que otros griegos del siglo V no habrían contado historias falsas y que Heródoto se inventó sistemática-

mente a sus informadores y lo que éstos le contaron, ignoran por completo, a mi juicio, los motivos por los cuales la gente cuenta una y otra vez los mitos, y por lo tanto no discutiré más sus opiniones. Para Heródoto la mejor introducción breve es J. Gould, *Herodotus*, Londres, 1989; también es bastante valioso D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto, 1992.

Sobre la formación de las tradiciones en torno a la «colonización» véanse C. Dougherty, *The Poetics of Colonization. From city to text in archaic Greece*, Oxford, 1993, especialmente el capítulo VI dedicado a Cirene, e I. Malkin, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge, 1995, capítulos V-VI sobre Cirene. Sobre Tartesos, véase J. G. Chamorro, «Survey of archaeological research on Tartessos», *AJA*, 91 (1987), pp. 197-232. Sobre la colonia de Cirene véanse J. Boardman, *The Greeks Overseas*, Londres, 1980, pp. 153-159; J. Boardman, «Evidence for the dating of Greek settlements in Cyrenaica», *ABSA*, 61 (1966), pp. 149-156; S. Stucchi, «I vasi greci arcaici e la Cirenaica: importazioni ed influenze», *Rendiconti della Accademia nazionale dei Lincei*, 39 (1984), pp. 161-171; D. White *et al.*, *The Extramural Sanctuary of Demeter and Persephone at Cyrene, Libya*, 1985, vol. 2, especialmente pp. 9-107. Queda claro por lo que digo en el texto que, en mi opinión, muchos estudios arqueológicos se fundan demasiado en los textos literarios.

Por la agudeza de sus comentarios generales en torno a la relación existente entre la arqueología y la historia contada por los textos literarios, véase A. M. Snodgrass, *An Archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline*, Berkeley, 1987, pp. 36-66 (hay trad. cast.: *Arqueología de Grecia*, Crítica, Barcelona, 1990).

2. *El problema de los orígenes* (pp. 34-70)

Existen dos excelentes resúmenes, aunque en estos momentos ligeramente desfasados, de la arqueología de la Edad Oscura: A. M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece*, Edimburgo, 1971, y V. R. d'A. Desborough, *The Greek Dark Ages*, Londres, 1972. Snodgrass vuelve a tocar este tema en un estimulante artículo general, «The earl iron age of Greece», en A. M. Snodgrass, *An Archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline*, Berkeley, 1987, pp. 170-210 (hay trad. cast.: *Arqueología de Grecia*, Crítica, Barcelona, 1990).

Sobre el heládico reciente IIIC véase también J. Hooker, *Mycenaean Greece*, Londres, 1977, capítulo VII, «The end of the Mycenaean Age 1200-1051 BC», pp. 140-182. Los hallazgos de la necrópolis de Perati han sido publicados por S. Iakovidis, *Perati. To Nekrotapheion*, Atenas, 1969 (en griego). Para Elatía y Fócide véase C. A. Morgan, «What is *ethnos* religion?», en L. Mitchell y P. J. Rhodes, eds., *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres, 1997. Sobre la necrópolis de Iálisos véase C. Mee, *Rhodes in the Bronze Age*, Warminster, 1982, p. 96. Para Chipre véase Desborough, *Dark Ages*, p. 49; para la cerámica filistea, véase Snodgrass, *Dark Age*, pp. 107-109. Sobre Emborio, véase M. F. S. Hood, «Mycenaeans in Chios», en J. Boardman y C. E. Vaphopoulou-Richardson, eds., *Chios. A conference at the Homereion in Chios 1984*, Oxford, 1986, pp. 169-180. Para Lefkandi, véase *infra*. Sobre Mende, véase *Archaeological Reports*, 39 (1982-1983), p. 54; sobre Torone, *Archaeological Reports*, 32 (1985-1986), p. 60. Sobre Chipre y la siderurgia, véanse A. M. Snodgrass, «Iron and early metallurgy in the Mediterranean», en T. A. Wertime y J. D. Muhly, *The Coming of the Age of Iron*, New Haven y Londres, 1980, pp. 335-374,

especialmente pp. 340-355, y S. Sherratt, «Commerce, iron and ideology: metallurgical innovation in 12th-11th century Cyprus», en *Proceedings of the International Symposium «Cyprus in the 11th century BC»,* Nicosia, 1994, pp. 59-107. Para el cementerio de Skale en Palépafos, véase V. Karageorghis, *Palaepaphos-Skales: an Iron Age cemetery in Cyprus*, Konstanz, 1983. Para la influencia griega sobre la cerámica chipriota del siglo XI, véase S. Sherratt, «Immigration and archaeology: some indirect reflections», en P. Aström, ed., *Acta Cypria,* Segunda parte, Jonsered, 1992, pp. 316-347. La teoría de la influencia chipriota sobre los orígenes de la cerámica protogeométrica ática es expuesta por Desborough, *Dark Ages*, pp. 54-55. El estudio fundamental de la cerámica protogeométrica es el de V. R. d'A. Desborough, *Protogeometric Pottery*, Oxford, 1952. Para Creta durante este período, véanse Desborough, *Dark Ages*, pp. 112-129, y J. N. Coldstream, «Knossos: an urban nucleus in the Dark Age?», en D. Musti *et al.*, eds., *La transizione dal Miceneo all'alto arcaismo. Dal palazzo alla città*, Roma, 1991, pp. 287-299, así como A. Peatfield, «After the "Big Bang" -What? or Minoan Symbols and Shrines beyond Palatial Collapse», en S. Alcock y R. Osborne, eds., *Placing the Gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece*, Oxford, 1994, pp. 19-36.

Para la idea de «hundimiento del sistema», véase A. C. Renfrew, «Systems collapse as social transformation», en A. C. Renfrew y K. L. Cooke, eds., *Transformations. Mathematical approaches to culture change*, Nueva York, 1979, pp. 275-294.

Sobre la cuestión relativa a la continuidad de los cultos, véanse Snodgrass, *Dark Age*, pp. 394-401 y F. de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek Citystate*, Chicago, 1995, pp. 27-31. Desde que Snodgrass escribió su obra, se han llevado a cabo importantes excavaciones en Kalapodi, en la Grecia central, y en Kato Symi, en Creta: véanse R. Felsch *et al.*, «Apollon und Artemis oder Artemis und Apollon? Bericht von den Grabungen im neu entdeckten Heiligtum bei Kalapodi 1973-77», *Archäologischer Anzeiger* (1980), pp. 38-123; R. Felsch *et al.*, «Kalapodi. Bericht über die Grabungen im Heiligtum der Artemis Elaphebolos und des Apollon von Hyampolis 1978-82», *Archäologischer Anzeiger* (1987), pp. 1-99; y A. Lebessi y P. Muhly, «The sanctuary of Hermes and Aphrodite at Syme in Crete», *National Geographic Research,* 3 (1987), pp. 102-112. Para el material procedente de la gruta de Polis, en Ítaca, véase W. D. E. Coulson, «The protogeometric from Polis reconsidered», *ABSA*, 86 (1991), pp. 43-64. Para Delfos, véase *BCH*, 117 (1993), pp. 626-631.

Para los cambios en los enterramientos, véase Snodgrass, *Dark Age*, pp. 140-212, y, para el Ática en particular, A. J. M. Whitley, *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge, 1991, e I. Morris, *Burial and Ancient Society. The rise of the Greek city state*, Cambridge, 1987.

Para una visión general de Homero y Hesíodo en la Edad Oscura, véase Snodgrass, *Dark Age*, pp. 2-5. Para la interpretación del mito hesiodeo de las cinco razas, véase J.-P. Vernant, «The Hesiodic myth of the races. An essay in structural analysis», en J.-P. Vernant, *Myth and Thought among the Greeks*, 1965, trad. ingl., Londres, 1983, pp. 3-32. Volveremos a tratar de Homero y Hesíodo en el capítulo 5.

Sobre la migración jonia, véase Snodgrass, *Dark Age*, pp. 373-378. Los materiales procedentes de las fuentes antiguas han sido recogidos y resumidos en G. L. Huxley, *The Early Ionians*, Londres, 1966, pp. 23-35. Los relatos antiguos más importantes pueden verse en Estrabón, *Geografía,* 14.1.3-6 (obra escrita en el siglo I a.C., aunque citando a autores más antiguos), y Heródoto, sobre todo 1.146-147.

Para la invasión de los dorios, véanse Snodgrass, *Dark Age*, pp. 296-323, y Hooker, *Mycenaean Greece*, pp. 163-180 y Apéndice I, pp. 213-222, que recoge las fuentes

literarias que hablan de la invasión. Sobre Esparta en particular véase últimamente I. Malkin, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge, 1994, capítulo I. Téngase también en cuenta P. A. Cartledge, *Sparta and Lakonia*, Londres, 1979, capítulo VII, «The first Dorians *c.* 1050-775», pp. 75-101, pero Cartledge quizá conceda excesivo valor a la falta de continuidad de la cerámica (véanse W. D. E. Coulson, «The Dark Age pottery of Sparta», *ABSA*, 80 [1985], pp. 29-83; «The Dark Age pottery of Sparta II. Vrondama», *ABSA*, 83 [1988], pp. 21-24; y W. D. E. Coulson, *The Dark Age Pottery of Messenia*, Götteborg, 1986, pp. 71-78). Compárese el enfoque adoptado aquí con G. Grote, *History of Greece*, Londres, 1851[3], vol. 2, pp. 7-8.

Para la historia del Oriente Próximo durante la Edad Oscura véase *Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1982[2], vol. 3.1, capítulos VI-IX. Sobre los fenicios el estudio más accesible y actualizado es el libro de María Eugenia Aubet *Tiro* y *las colonias fenicias de Occidente*, edición ampliada y puesta al día, Crítica, Barcelona, 1995; téngase en cuenta también S. Frankenstein, «The Phoenicians in the Far West: a function of neo-Assyrian imperialism», en M. T. Larsen, ed., *Power and Propaganda*, Copenhague, 1979, pp. 263-294.

Sobre Lefkandi véanse M. R. Popham, L. H. Sackett y P. G. Themelis, eds., *Lefkandi I. The Iron Age. The Settlement and the cemeteries*, Londres, 1979 (láminas) y 1980 (texto); R. W. V. Catling e I. S. Lemos, eds., *Lefkandi II, Part 1. The Pottery*, Londres, 1990; M. R. Popham, P. G. Calligas, y L. H. Sackett, eds., *Lefkandi II, Part 2. The excavation, architecture and finds*, Londres, 1993; y *Archaeological Reports,* 1981-1982, pp. 15-18; 1982-1983, pp. 12-15; 1983-1984, p. 17; y 1984-1985, pp. 15-16. Véanse asimismo Desborough, *Dark Ages*, pp. 187-199, y J. N. Coldstream, *Geometric Greece*, Londres, 1977, pp. 40-43, 63-66, 90.

Para los contactos con Oriente véase M. R. Popham, «Precolonization: early Greek contact with the East», en G. R. Tsetskhladze y F. De Angelis, eds., *The Archaeology of Greek Colonisation*, Oxford, 1994, pp. 11-34. Para los primeros hallazgos de cerámica griega en Oriente véase Coldstream, *Geometric Greece*, pp. 66-68, 92-95.

Para Atenas durante este período véanse Desborough, *Dark Ages*, pp. 133-160, y Coldstream, *Geometric Greece*, pp. 26-35, 55-63, 73-81. Para la cerámica protogeométrica reciente en Tiro véase P. Bikai, *The Pottery of Tyre*, láminas XXII y XXX. Para la organización de los cementerios véanse I. Morris, *Burial*, pp. 57-96, y D. C. Kurtz y J. Boardman, *Greek Burial Customs*, Londres, 1971, pp. 34-67.

Para la muralla de Paleo-Esmirna véase R. V. Nicholls, «Old Smyrna: the Iron Age fortifications and associated remains on the city perimeter», *ABSA*, 53-54 (1958-1959), pp. 35-137.

Para la necrópolis de Tsikalario en Naxos, véase Coldstream, *Geometric Greece*, p. 92.

Para Creta durante esta época véanse Desborough, *Dark Ages*, pp. 225-239, y Coldstream, *Geometric Greece*, pp. 48-50, 68-70, 99-102. Para la publicación completa de las necrópolis de este período véanse J. K. Brock, *Fortetsa. Early Greek Tombs near Knossos*, Cambridge, 1956; J. Boardman, «Protogeometric graves near Agios Ioannnis near Knossos», *ABSA*, 55 (1960), pp. 128-148; R. W. Hutchinson y J. Boardman, «The Khaniale Tekke tombs», *ABSA*, 49 (1954), pp. 215-230; J. Boardman, «The Khaniale Tekke tombs II», *ABSA*, 62 (1967), pp. 57-75; L. Vagnetti, «A Sardinian askos from Crete», *ABSA*, 84 (1989), pp. 355-360; M. S. F. Hood y J. Boardman, «Early Iron Age tombs at Knossos», *ABSA*, 56 (1961), pp. 68-80; J. N. Coldstream, «Five tombs at Knossos», *ABSA*, 58 (1963), pp. 30-43; J. N. Coldstream, «Some new tomb vases from early hellenic Knossos», *Stele N. Kontoleontos*, Atenas, 1979, pp. 408 ss.;

J. N. Coldstream, P. Callaghan, J. H. Musgrave, «Knossos: an early Greek tomb on lower Gypsadhes hill», *ABSA*, 76 (1981), pp. 141-166; *Archaeological Reports*, 23 (1976-1977), pp. 11-18; 25 (1978-1979), pp. 43-55; 29 (1982-1983), pp. 51-53, y cf. 34 (1987-1988), p. 67; J. N. Coldstream, «Knossos: an urban nucleus in the Dark Ages?», en D. Musti *et al.*, eds., *La transizione dal Miceneo all'alto arcaismo. Dal palazzo alla città*, Roma, 1991, pp. 287-299.

3. *El escenario* (pp. 71-90)

Sobre el cuadro de Waterhouse, véanse R. Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece*, Oxford, 1980, p. 190, y A. M. Snodgrass, *An Archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline*, Berkeley, 1987, pp. 70-71.

Puede encontrarse una introducción general a la geografía histórica de Grecia en A. Zimmern, *The Greek Commonwealth. Politics and economics in fifth-century Athens*, Oxford, 1911, pp. 13-51, y M. Cary, *The Geographic Background of Greek and Roman History*, Oxford, 1949, pp. 1-102. La geografía descriptiva más completa de Grecia sigue siendo A. Philippson, *Die griechischen Landschaften*, Frankfurt, 1952-1956, 4 vols.

Para una introducción a la geología de Grecia véase D. Ager, *The Geology of Europe*, 1980, pp. 500-514, y para una introducción al clima, véase D. Furlan, «The climate of southeast Europe», en C. Wallén, ed., *Climates of Central and Southern Europe. World survey of climatology*, Londres, 1977, vol. 6.

La información sobre Metana procede de M. C. Forbes, «Farming and foraging in prehistoric Greece», en M. Dimen y E. Friedl, eds., *Regional Variation in Modern Greece and Cyprus: towards a perspective on the ethnography of Greece*, Annals of the New York Academy of Sciences, 268, Nueva York, 1976. Téngase en cuenta también H. Forbes, «"We have a little of everything": the ecological basis of some agricultural practices in Methana, Trizinia», en el mismo volumen, pp. 236-250.

Sobre el clima y la provisión de alimentos, véanse P. Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to risk and crisis*, Cambridge, 1988, especialmente pp. 8-14, y R. Osborne, *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek city and its countryside*, Londres, 1987, pp. 27-52, donde pueden encontrarse unas cifras más exactas de la pluviosidad de Atenas y Eleusis.

El estudio mejor y más completo de la vegetación de todas las regiones de Grecia es O. Rackham, «Observations on the historical ecology of Boeotia», *ABSA*, 78 (1983), pp. 291-351. Véase asimismo O. Rackham, «Land use and the native vegetations of Greece», en M. Bell y S. Limbrey, eds., *Archaeological Aspects of Woodland Ecology*, British Archaeological Reports, International Series, 146, Oxford, 1981, pp. 177-198; y O. Rackham, «Ancient landscapes», en O. Murray y S. R. F. Price, eds., *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, 1989. El manual clásico sobre los árboles y la madera es R. Meiggs, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, Oxford, 1982.

La visión más bien estática del desarrollo del paisaje que presentamos aquí es esencialmente la que defiende Rackham. Para una concepción más dinámica, con un análisis más amplio sobre la prehistoria, véase Tj. H. van Andel y C. N. Runnels, *Beyond the Acropolis. A rural Greek past*, Stanford, 1987, pp. 13-98; y M. H. Jameson, C. N. Runnels y Tj. H. van Andel, *A Greek Countryside: the southern Argolid from prehistory to the present day*, Stanford y Cambridge, 1994, capítulo III.

Para una relación extraordinariamente vívida de los daños que puede provocar

la violencia de una tormenta incluso en una paisaje bien cuidado, escrita por un testigo ocular, véase D. G. Hogarth, *Accidents of an Antiquary's Life*, Londres, 1910, pp. 79-85, que refiere la extraordinaria tormenta que se produjo en mayo de 1901 en Zakro, en el extremo oriental de Creta.

Los datos climáticos de Sicilia han sido tomados de F. Pollastri, *Sicilia: notizie e commenti ecologici di agricoltura siciliana*, Palermo, 1948-1949, vol. 2, cuadro. 7. Los datos climáticos de Libia han sido tomados de Amilcare Fantali, *Le Pioggie della Libia*, Roma, 1952. Sobre las consecuencias para los humanos del medio ambiente de Cirenaica véase D. L. Johnson, *Jabal al-Akhdar, Cyrenaica: an historical geography of settlement and livelihood*, Chicago, 1973.

Yo mismo he estudiado las limitaciones de la agricultura en términos generales en R. Osborne, *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek city and its countryside*, Londres, 1987. Para el cambio de cultivos y las limitaciones impuestas a la actividad del hombre en la Antigüedad, véase R. Sallares, *The Ecology of the Ancient Greek World*, Londres, 1991, con la reseña de P. Halstead en *Nature*, 350 (11 de abril de 1991), p. 538. Un reciente análisis exhaustivo de las prácticas agrícolas griegas y sus consecuencias sociales es el que ha publicado V. D. Hanson, *The Other Greeks. The family farm and the agrarian roots of western civilization*, Nueva York, 1995. Hanson cree en la existencia de una Edad Oscura más dedicada al pastoreo de lo que, en mi opinión, permiten deducir los testimonios de que disponemos, y considera el establecimiento de la explotación agrícola familiar un hecho revolucionario del siglo VIII estimulado por el crecimiento de la población (teoría que discuto en el capítulo 4). Pero el hincapié que hace en la importancia de los cultivos arbóreos y en la mentalidad que desarrolló la explotación familiar intensiva es muy conveniente. Véase asimismo P. Halstead y J. O'Shea, *Bad Year Economics*, Cambridge, 1989; P. Halstead, «Traditional and ancient rural economy in Mediterranean Europe: plus ça change?», *JHS*, 107 (1987), pp. 77-87; y para los momentos más apurados de la temporada agrícola, P. Halstead y G. Jones, «Agrarian ecology in the Greek islands: time stress, scale and risk», *JHS*, 109 (1989), pp. 41-55. La importancia de la variabilidad de la demanda y de la oferta de mano de obra a lo largo del ciclo vital de una familia es bien estudiado por T. W. Gallant, *Risk and Survival in Ancient Greece*, Standford y Cambridge, 1991. Para el lugar ocupado por el pastoreo véase S. Hodkinson, «Animal husbandry and the Greek polis», en C. R. Whittaker, ed., *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, pp. 35-74. Un enfoque del estudio de la agricultura griega antigua bastante opuesto a éste puede encontrarse en S. Isager y J. E. Skydsgaard, *Ancient Greek Agriculture. An introduction*, Londres, 1992, que ponen de manifiesto sus discrepancias en pp. 108-114. Buena parte de los testimonios antiguos han sido recogidos y analizados en A. Burford, *Land and Labor in Ancient Greece*, Baltimore, 1993.

4. *La formación de las comunidades: el siglo VIII a.C.* (pp. 91-165)

Sobre la parte noroccidental de Creta, véase M. Andreadhaki Vlasaki, «The Khania area *c.* 1200-700 BC», en D. Musti *et al.*, eds., *La transizione dal Miceneo all'alto arcaismo. Dal palazzo alla città*, Roma, 1991, pp. 403-423; sobre Cnosos, véase J. Coldstream, «Knossos: an urban nucleus in the Dark Age?», en D. Musti *et al.*, eds., *La transizione dal Miceneo all'alto arcaismo. Dal palazzo alla città*, Roma, 1991, pp. 287-299; los testimonios arqueológicos provenientes de la Argólide han sido con-

venientemente reunidos por A. Foley, *The Argolid 800-600 BC. An archaeological survey*, Göteborg, 1988, pero por lo que a la parte meridional de la región se refiere, la obra de esta autora ha sido superada por M. H. Jameson, C. N. Runnels y Tj. van Andel, *A Greek Countryside. The Southern Argolid from prehistory to the present day*, Stanford y Cambridge, 1994; las cifras de los enterramientos y los santuarios las he tomado de J. M. Hall, *Ethnic Identity in the Argolid 900-600 BC* (tesis doctoral de la Universidad de Cambridge, 1993).

Para las corrientes demográficas, véanse en favor de la tesis del crecimiento, A. M. Snodgrass, *Archaeology and the Rise of the Greek State*, Cambridge, 1977, y *Archaic Greece. The Age of Experiment*, Londres, 1980, pp. 21-24; R. Sallares, *The Ecology of the Ancient Greek World*, Londres, 1991, pp. 42-293, especialmente 84-88, 122-129, 160-192; en contra de esta postura, I. Morris, *Burial and Ancient Society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge, 1987. Sobre el sistema de clases de edad véase B. Bernardi, *Age Class Systems. Social institutions and polities based on age*, Cambridge, 1985; la cita la he tomado de la página 170.

Para la interpretación de los enterramientos, véase en general R. Huntington y P. Metcalf, *Celebrations of Death: the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge, 1979; E.-J. Pader, *Symbolism, Social Relations and the Interpretation of Mortuary Remains*, Oxford, 1982; J. O'Shea, *Mortuary Variability: An archaeological investigation*, Nueva York, 1984. Sobre Grecia y Roma véase I. Morris, *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge, 1992. Disponemos de un estudio sistemático de las prácticas funerarias griegas en A. M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece*, Edimburgo, 1971, capítulo IV, para los siglos XI-VIII a.C., y en D. C. Kurtz y J. Boardman, *Greek Burial Customs*, Londres, 1972, para todos los períodos. El caso de la Atenas del siglo VIII es analizado con detalle por I. Morris, *Burial and Ancient Society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge, 1987, y por A. J. M. Whitley, *Style and Society in Dark Age Greece. The changing face of a pre-literate society 1100-700*, Cambridge, 1991. Morris estudia asimismo el cementerio del Dípilon en «Poetics of power. The interpretation of ritual action in archaic Greece», en C. Dougherty y L. Kurke, eds., *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, performances, politics*, Cambridge, 1993, pp. 15-45, especialmente pp. 29-32. Para Argos véanse P. Courbin, *Tombes géométriques d'Argos I*, París, 1974; Morris, *Burial and Greek Society*, pp. 183-188; Whitley, *Style and Society*, pp. 189-191. Para las parcelas familiares, véase S. C. Humphreys, *The Family. Women and Death*, Londres, 1983; edición revisada, Ann Arbor, 1993, capítulo V.

Para el arte geométrico, véase *infra*.

Para un estudio fundamental de los testimonios arqueológicos de la actividad cultual hasta el año 700 a.C. véase J. N. Coldstream, *Geometric Greece*, Londres, 1977, capítulo XIII. Desde 1977 se han producido dos hechos revolucionarios. El primero ha sido la importancia resaltada por Snodgrass del enorme incremento del número de exvotos dedicados en los santuarios durante el siglo VIII: A. M. Snodgrass, *Archaic Greece. The age of experiment*, Londres, 1980. El segundo, la importancia concedida por Polignac a las implicaciones del emplazamiento de los santuarios: F. de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-state*, París, 1984 (edición inglesa revisada, Chicago, 1995). Dos nuevas recopilaciones ponen de manifiesto el impacto de Polignac: N. Marinatos y R. Hägg, eds., *Greek Sanctuaries. New approaches*, Londres, 1993, y S. Alcock y R. Osborne, eds., *Placing the Gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece*, Oxford, 1994; para el siglo VIII (y épocas anteriores), véanse en particular las aportaciones de C. Sourvinou-Inwood y C. Morgan a la primera de esas

obras, y las de F. de Polignac y C. Morgan a la segunda. Mi estudio sobre Perakhora e Istmia debe mucho a los artículos de Morgan. Para un estudio reciente del Artemision de Éfeso, véase A. Bammer, «A *Peripteros* of the geometric period in the Artemision of Ephesus», *Anatolian Studies*, 40 (1990), pp. 137-160. Para los santuarios de Arcadia, véanse C. A. Morgan, «What is *ethnos* religion?», en L. Mitchell y P. J. Rhodes, eds., *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres, 1997, y M. E. Voyatzis, *The Early Sanctuary of Athena Alea at Tegea and Other Archaic Sanctuaries in Arkadia*, Göteborg, 1990. Respecto a los alfileres del Peloponeso véase I. Kilian-Dirlmeier, *Nadeln der frühhelladischen bis archaischen Zeit von der Peloponnes*, Munich, 1984. Para los alfileres y las fíbulas de Lindos, véase C. Blinkenberg, *Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902-1914. I. Les petits objets*, Berlín, 1931. Para los alfileres y fíbulas de Feras, véase K. Kilian, *Fibeln in Thessalien*, Munich, 1975 (en Snodgrass, *Archaic Greece*, p. 53, y Morris, *Burial and Ancient Society*, p. 191, «Philia» es un error por «Pherai»). Sobre los vasos del Himeto véase M. K. Langdon, *A Sanctuary of Zeus on Mt. Hymettos*, Princeton, 1976. Para las terracotas de Kombothekra véase U. Sinn, «Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra», *AM*, 96 (1981), pp. 25-71. Sobre Olimpia y Delfos, véase C. A. Morgan, *Athletes and Oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century BC*, Cambridge, 1990. Sobre las ofrendas de importación en los santuarios griegos, véase I. Kilian-Dirlmeier, «Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts v. Christ», *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz*, 32 (1985), pp. 215-254.

Sobre los vencedores de las pruebas atléticas, véase L. Kurke, «The economy of *kudos*», en C. Dougherty y L. Kurke, eds., *Cultural Poetics in Archaic Greece*, Cambridge, 1993, pp. 131-163.

Para el culto a los héroes, J. Coldstream, «Hero cults in the age of Homer», *JHS*, 96 (1976), pp. 8-17, defiende la tesis de la influencia de la épica; A. M. Snodgrass, *Archaic Greece*, Londres, 1980, capítulo I, especialmente pp. 37-40 y 74-75, afirma que estos cultos son indicio de las reivindicaciones de tierras de los campesinos; A. J. M. Whitley, «Early states and hero cults: a reappraisal», *JHS*, 108 (1988), pp. 173-182, defiende la importancia política del culto a los héroes, especialmente en Argos; I. M. Morris, «Tomb cult and the Greek renaissance: the past in the present in the eighth century BC», *Antiquity*, 62 (1988), pp. 750-761, destaca la utilización del pasado en las luchas entre la elite aristocrática y la polis en plena fase de desarrollo; y C. Antonaccio, «The archaeology of ancestors», en C. Dougherty y L. Kurke, eds., *Cultural Poetics in Arcahic Greece*, Cambridge, 1993, pp. 46-70, y C. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors: tomb cult and hero cult in early Greece*, Lanham, MD, 1995, distingue claramente entre el culto a las tumbas y el culto a los héroes. Valiosa es la revisión de todo este campo que ha llevado a cabo F. de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-state*, Chicago, 1995, pp. 128-149. En mi exposición se notará la influencia de D. Boehringer, *Heroenkulte in Attika von der geometrischen bis zur klassischen Zeit*, tesis de la Universidad de Friburgo, 1994.

Sobre el mundo circundante: puede verse un estudio general del tema en J. Boardman, *The Greeks Overseas*, Londres, 1980[3]. Para los fenicios en el Mediterráneo occidental, véase M. E. Aubet, *Tiro* y *las colonias fenicias de Occidente*, edición ampliada y puesta al día, Crítica, Barcelona, 1995. Para las relaciones entre griegos y fenicios en general, véase S. P. Morris, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton, 1992, capítulo V. Sobre los sellos del Tañedor de lira, véase J. Boardman, «The Lyre Player group of seals: an encore», *AA* (1990), pp. 1-17. Sobre Al Mina, véase J. Boardman,

«Al Mina and history», *OJA*, 9 (1990), pp. 169-190, con referencias a estudios anteriores, haciendo además constante hincapié en el claro papel desempeñado por el norte de Siria, y no sólo por los fenicios, en los intercambios comerciales de Grecia con el Oriente Próximo. Véase asimismo J. Y. Perreault, «Les *emporia* grecs du Levant: mythe ou réalité?», en A. Bresson P. Rouillard, eds., *L'Emporion*, París, 1993, pp. 59-83, y J. Luke, *The Nature of Greek Contacts with the Levant in the Geometric Period*, tesis doctoral, Cambridge, 1994.

Sobre la invención del alfabeto y los primeros alfabetos griegos, véase L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, revisado con un suplemento por A. W. Johnston, Oxford, 1990. Las primeras inscripciones han sido convenientemente reunidas por B. B. Powell, *Homer and the Origin of Greek Alphabet*, Cambridge, 1991. Para el *poinikastas* cretense véase L. H. Jeffery y A. Morpurgo Davies, «ΠΟΙΝΙΚΑΣΤΑΣ and ΠΟΙΝΙΚΑΖΕΙΝ: a new archaic inscription from Crete», *Kadmos*, 9 (1970), pp. 118-154. Para el conocimiento de la escritura y sus consecuencias, véanse R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, 1992, y M. Detienne, ed., *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1988. Estas dos obras defienden ardientemente la tesis contraria a la idea tradicional de que la escritura supuso una gran diferencia expuesta por J. Goody e I. Watt en «The consequences of literacy», en J. Goody, ed., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968, pp. 27-68. Para el análisis de las repercusiones de la adopción del alfabeto griego en Etruria y en el Lacio, véase *BR*, pp. 103-105.

Sobre el comercio de los metales y los lingotes «de piel de buey», véase N. H. Gale, «Copper oxhide ingots: their origin and their place in Bronze Age metals trade in the Mediterranean», en N. H. Gale, ed., *Bronze Age Trade in the Mediterranean*, Jonsered, 1991, pp. 197-239; en contra de esta opinión, por lo que se refiere a los orígenes de los lingotes de piel de buey en Cerdeña, ténganse en cuenta las importantes aportaciones realizadas por D. Ridgway, *The First Western Greeks*, Cambridge, 1992, pp. 26-29, y también p. 148. Para una idea general del desarrollo de los intercambios comerciales en el Mediterráneo durante esta época, véase A. Sherratt y S. Sherratt, «The growth of the Mediterranean economy in the early first millennium BC», *World Archaeology*, 24 (1992-1993), pp. 361-378.

Sobre Pitecusa véase D. Ridgway, *The First Western Greeks*, Cambridge, 1992, que estudia la población de la colonia en pp. 101-103, y la presencia levantina en pp. 111-118. Los testimonios de la interacción que se produjo entre Pitecusa y los mundos fenicio y cartaginés han sido recientemente revisados por R. F. Docter y H. G. Niemeyer, «Pithekoussai: the Carthaginian connection. On the archaeological evidence of Euboeo-Phoenician partnership in the 8th and 7th centuries BC», *Apoikia: scritti in onore di Giorgio Buchner, AION*, n. s. 1 (1994), pp. 101-115. Para la «copa de Néstor», véase últimamente O. Murray, «Nestor's cup and the origins of symposion», *Apoikia: scritti in onore di Giorgio Buchner, AION*, n. s. 1 (1994), pp. 47-54. Para las embarcaciones, véase L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton, 1971; y para las embarcaciones en la poesía épica, véase G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary*, Cambridge, 1985, vol. 1, a propósito de *Ilíada* 1.434 y pp. 486-488. Sobre la movilidad de la población, véase N. Purcell, «Mobility and the *polis*», en O. Murray y S. R. F. Price, eds., *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, 1990, pp. 29-58. Sobre Damarato, véase *BR*, pp. 124-125. Sobre las innovaciones introducidas en Etruria y el Lacio véanse *BR*, capítulo IV; S. Stoddart, «Divergent trajectories in central Italy 1200-500 BC», en T. Champion, ed., *Centre and Periphery. Comparative studies in archaeology*, Londres, 1989, pp. 88-101; y A. Bietti Sestieri,

The Iron Age Community of Osteria dell'Osa. A Study of sociopolitical development in central Tyrrenian Italy, Cambridge, 1992. Para las analogías entre los enterramientos nobiliarios de Italia y los de la Puerta Occidental de Eretria, véase B. D'Agostino, «Grecs et "indigènes" sur la côte tyrrhénienne au VIIe siècle: la transmission des idéologies entre les élites sociales», *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* (1977), pp. 3-20. Para la interpretación de los enterramientos de Eretria, véase F. de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-state*, Chicago, 1995, pp. 130-137.

Sobre los primeros asentamientos fuera de Grecia véase en general A. J. Graham, «Pre-colonial contacts: questions and problems», en J.-P. Descoeudres, ed., *Greek Colonists and Native Populations*, Oxford, 1990, pp. 45-60. En el mundo de habla inglesa, los estudios sobre la «colonización griega» se han visto dominados por la obra de John Graham: véanse especialmente A. J. Graham, «The colonial expansion of Greece», *Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1982², vol. 3, Tercera parte, pp. 83-162, y A. J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Chicago, 1983². Para un análisis ya clásico y otro más reciente de las causas de la «colonización», véanse A. Gwynn, «The character of Greek colonisation», *JHS*, 38 (1918), pp. 88-123, y G. C. Cawkwell, «Early colonisation», *Classical Quarterly*, 42 (1992), pp. 289-303, respectivamente. Sobre la tradición literaria en torno a las colonias véase C. Dougherty, «It's murder to found a colony?», en C. Dougherty y L. Kurke, eds., *Cultural Poetics in Archaic Greece*, Cambridge, 1993, pp. 178-198. Para el papel de Delfos en la fundación de las colonias, véanse C. A. Morgan, *Athletes and Oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century BC*, Cambridge, 1990, capítulo V, e I. Malkin, *Religion and Colonisation in Ancient Greece*, Leyden, 1987, junto con mi exposición del capítulo 1 y del Epílogo.

Sobre el arte geométrico en general disponemos de una buena introducción en S. Langdon, ed., *From Pasture to Polis. Art in the age of Homer*, Missouri, 1993. La guía más completa de la cerámica geométrica es J. N. Coldstream, *Greek Geometric Pottery*, Londres, 1968. Buena parte del material resulta fácilmente accesible en J. N. Coldstream, *Geometric Greece*, Londres 1977. Sobre la cuestión de qué es lo que representan las escenas figurativas véanse J. N. Coldstream, «The geometric style: birth of the picture», en T. Rasmussen y N. Spivey, eds., *Looking at Greek Vases*, Cambridge, 1991, pp. 37-56; A. M. Snodgrass, «Towards an interpretation of the geometric figure scenes», *AM*, 95 (1980), pp. 51-58; J. Boardman, «Symbol and story in geometric art», en W. G. Moon, ed., *Ancient Greek Art and Iconography* (1983), pp. 15-36; y A. M. Snodgrass, *An Archaeology of Greece*, Berkeley, 1987, capítulo V, «The first figure scenes in Greek art», pp. 132-169. Las escenas de deposición de un cadáver han sido recogidas por G. Ahlberg, *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*, Göteborg, 1971. Sobre las bandas de oro griegas véase D. Ohly, *Griechische Goldbleche des 8. Jahrhunderts v. Christ*, Berlín, 1953.

5. *El mundo de Hesíodo y de Homero* (pp. 166-193)

Para el desarrollo de la poesía épica griega, véanse M. L. West, «The rise of the Greek epic», *JHS*, 108 (1988), pp. 151-172, con su réplica a las críticas en *JHS*, 112 (1992), pp. 173-175, y R. Janko, *The Iliad: a commentary. Vol. 4: books 13-16*, Cambridge, 1992, pp. 8-19. La lengua de Hesíodo es analizada por G. P. Edwards, *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Oxford, 1971. Los orígenes orales de la poesía homérica fueron demostrados con detalle por Milman Parry, *The making*

of Homeric Verse, Oxford, 1971. Los límites que comporta la composición formular están bien estudiados en la introducción a dicha obra escrita por Adam Parry. Una exposición sucinta del problema puede encontrarse en la introducción de R. B. Rutherford a su comentario *Homer Odyssey Books XIX and XX*, Cambridge, 1992, pp. 47-57. Véase asimismo J. Griffin, *Homer Iliad IX*, Oxford, 1995, Introducción. Sobre el diferente lenguaje utilizado por los distintos personajes, véanse J. Griffin, «Words and speakers in Homer», *JHS*, 106 (1986), pp. 36-57, y R. Martin, *The Language of Heroes*, Cornell, 1989, con los que vale la pena comparar J. Burrows, *Computation into Criticism. A study of Jane Austen's novels and an experiment in method*, Oxford, 1987.

Sobre el interés histórico de los poemas de Homero y Hesíodo en general véase el artículo, utilísimo pese a su brevedad, de K. Raaflaub, «Homer to Solon. The rise of the polis», en M. H. Hansen, ed., *The Ancient Greek City-state*, Copenhague, 1993, pp. 41-105.

Para la *Teogonía* es fundamental la edición de M. L. West, *Hesiod Theogony edited with prolegomena and commentary*, Oxford, 1966. Los textos paralelos originarios del Oriente Próximo pueden encontrarse en S. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, Oxford, 1989, y en J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969.

En cuando a *Los trabajos y los días* es imprescindible M. L. West, *Hesiod Works and Days Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford, 1978. La faceta tradicional de la poesía de Hesíodo es subrayada por G. Nagy, «Hesiod», en T. J. Luce, ed., *Ancient Writers*, Nueva York, 1982, pp. 43-72, frente a las especulaciones autobiográficas como las de R. M. Cook, «Hesiod's father», *JHS*, 109 (1989), pp. 170-171. La teoría de que el mundo de Hesíodo era el de los campesinos es defendida contundentemente por P. C. Millett, «Hesiod and his world», *PCPS*, 210 (1984), pp. 84-115; véanse últimamente los comentarios críticos de V. D. Hanson, *The Other Greeks*, Nueva York, 1995, pp. 95-108. El «mito de las razas» ha sido muy estudiado: véase en particular J.-P. Vernant, *Myth and Thought among the Greeks*, Londres, 1983, capítulos I-II.

Por lo que al mundo de la *Ilíada* y la *Odisea* se refiere, la obra de M. I. Finley, *The World of Odysseus*, Londres, 1954, supuso todo un hito (hay trad. cast.: *El mundo de Odiseo*, FCE, Madrid, 1980). Para un enfoque más tradicional, cuya atención se centra fundamentalmente en los objetos materiales, todavía no ha quedado desfasado H. L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, Londres, 1950. Las reacciones frente a la obra de Finley han seguido fundamentalmente dos tendencias: la primera pone en tela de juicio su identificación del mundo retratado en los poemas con el de la Edad Oscura, negando unas veces que se trate de un mundo que pueda atribuirse a alguna fecha en concreto y afirmando otras que corresponde al de una época distinta; la segunda pone en duda su teoría de que los poemas encarnan un sistema de valores «heroicos» único e indiscutible. Para la primera de esas líneas de ataque véanse A. M. Snodgrass, «An historical Homeric society?», *JHS*, 94 (1974), pp. 114-125; A. G. Geddes, «Who's who in Homeric society», *Classical Quarterly*, 34 (1984), pp. 17-36; I. M. Morris, «The use and abuse of Homer», *Classical Antiquity*, 5 (1986), pp. 81-138; y E. S. Sherratt, «"Reading the texts": archaeology and the Homeric question», *Antiquity*, 64 (1990), pp. 807-824. En cuanto a la segunda, cf. O. Taplin, *Homeric Soundings*, Oxford, 1992, que contiene asimismo un análisis muy útil del contexto de la primitiva ejecución de los poemas. Para una reseña general particularmente útil, véase J.-P. Crielaard, «Homer, history and archaeology: some remarks on the date of the Homeric world», en J.-P. Crielaard, ed., *Homeric Questions*, Amsterdam, 1995, pp. 201-289. El mejor estudio de la guerra en

Homero es el de H. van Wees, «The Homeric way of war», *Greece and Rome,* 41 (1994), pp. 1-18, 131-155, aunque no me ha convencido de que el tipo de guerra homérica resulte plausible desde el punto de vista militar. Véanse asimismo H. van Wees, «Leaders of men», *Classical Quarterly*, 36 (1986), pp. 285-303, y H. van Wees, «Kings in combat», *Classical Quarterly*, 38 (1988), pp. 1-24.

La naturaleza de los valores homéricos ha sido objeto de un estudio aparte, centrado en la cuestión de si las virtudes competitivas son las únicas que se reconocen en los poemas: véanse A. W. Adkins, *Merit and Responsability*, Oxford, 1960, y A. A. Long, «Morals and values in Homer», *JHS*, 90 (1970), pp. 121-139 (con la réplica de Adkins, *JHS*, 91 [1971), pp. 1-15]. Mi análisis del discurso y el consejo sigue a M. Schofield, «*Euboulia* in the *Iliad*», *Classical Quarterly*, 36 (1986), pp. 6-31. El estudio clásico ya de la importancia que tiene la ausencia de la agricultura y el sacrificio entre las sociedades no humanas en la *Odisea* es el artículo de P. Vidal-Naquet, «Land and sacrifice in the *Odyssey*: a study of religious and mythical meanings», en R. L. Gordon, ed., *Myth, Religion and Society*, Cambridge, 1981, y en P. Vidal-Naquet, *The Black Hunter*, Baltimore, 1986.

Para el ambiente en el que se compusieron la *Ilíada* y la *Odisea*, véase O. Taplin, *Homerie Soundings*, capítulo I, y J. Griffin, *Homer Iliad 9*, Oxford, 1995, pp. 4-8. Sobre la transmisión de los poemas homéricos véanse R. Sealey, *Women and Law in Classical Greece*, Chapel Hill, 1990, pp. 127-135; G. Nagy, *Pindar's Homer*, Baltimore, 1990, pp. 21-24; W. Burkert, «The making of Homer in the sixth century BC: rhapsodes versus Stesichorus», en *Papers on the Amasis Painter and his World*, Malibu, 1987, pp. 43-62; y R. Janko, *The Iliad: a commentary. Vol. 4: books 13-16*, Cambridge, 1992, pp. 20-38. Para la destrucción de Tebas como dato fundamental para la datación de la *Ilíada*, véanse W. Burkert, «Das hunderttorige Theben und die Datierung der *Ilias*», *Wiener Studien*, 10 (1976), pp. 5-21, y M. L. West, «The Date of the Iliad», *Museum Helveticum*, 52 (1995), pp. 203-219.

6. *La reforma de las comunidades: el siglo* VII *a.C.* (pp. 194-254)

Para el vaso Chigi véase P. Arias, B. Shefton y M. Hirmer, *A History of Vase Painting*, Londres, 1962, láminas IV, 16 y 17 y pp. 275-276. Para los *píthoi* con decoración en relieve véanse M. E. Caskey, «Notes on relief pithoi of the Tenian-Boiotian Group», *AJA* (1976), pp. 91-41, y N. Kontoleon, «Die frühgriechische Reliefkunst», *Archaiologiki Ephemeris* (1969), pp. 215-236. Sobre el orientalizante, véase S. P. Morris, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton, 1992, y W. Burkert, *The Orientalising Revolution. Near eastern influence on Greek culture in the early archaic age*, Heidelberg, 1984 (trad. ing. Harvard, 1992), junto con R. Osborne, «A la grecque», *Journal of Mediterranean Archaeology*, 6/2 (1993), pp. 231-237. Debo mi conocimiento de las analogías existentes entre la *Odisea* y el *Mahabharata* a mis conversaciones con el Dr. N. Allen. Sobre las tendencias orientalizantes de la cerámica corintia véase T. Rasmussen, «Corinth and the orientalising phenomenon», en T. Rasmussen y N. Spivey, eds., *Looking at Greek Vases*, Cambridge, 1991. Para el cambio producido en las tendencias comerciales véanse A. y S. Sherratt, «The growth of the Mediterranean economy in the early first millennium BC», *World Archaeology*, 24 (1992-1993), pp. 361-378, y H. Matthäus, «Bronzene Kandelaber mit Blattüberfall. Zeugnisse phönikischer Expansion im Mittelmeergebiet», en P. Aström, ed., *Acta Cypria*, Segunda parte, Jonsered, 1992, pp. 214-254.

Para la guerra sigue siendo fundamental A. M. Snodgrass, *Early Greek Armour and Weapons*, Edimburgo, 1964, aunque la temprana fecha que atribuye al escudo hoplítico no es segura. También es importante el artículo de carácter revisionista de H. van Wees, «The Homeric Way of War», *Greece and Rome*, 41 (1991), pp. 1-18, 131-155, y en parte lo seguimos en nuestra exposición, aunque, en mi opinión, concede demasiada poca importancia al escudo hoplítico. El estudio clásico sobre los testimonios visuales de la figura del hoplita es J. Salmon, «Political hoplites?», *JHS*, 97 (1987), pp. 84-101. Mis argumentos a este respecto son en gran medida análogos a los de V. D. Hanson, *The Other Greeks*, Nueva York, 1995, pp. 221-244.

Esparta: sobre el contexto en el que se ejecutaban las composiciones de Tirteo, véase E. Bowie, «*Miles ludens*. The problem of martial exhortation in early Greek poetry», en O. Murray, ed., *Sympotica*, Oxford, 1990. Sobre los problemas que plantea el estudio de la Esparta arcaica, véase C. G. Starr, «On the credibility of early Spartan history», *Historia*, 14 (1965), pp. 257-272. Para el material procedente del santuario de Ártemis Ortia, véase R. M. Dawkins, ed., *Artemis Orthia*, Londres, 1929; sobre las máscaras, véanse J. B. Carter, «Masks and poetry in early Sparta», en R. Hägg, N. Marinatos, y G. Nordquist, eds., *Early Greek Cult Practice*, Estocolmo, 1988, pp. 89-98, y M. H. Jameson, «Perseus, the hero of Mycenae», en R. Hägg y G. Nordquist, eds., *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*, Estocolmo, 1990, pp. 213-223, que analiza e ilustra las máscaras, bastante diferentes, de Tirinte. Sobre las instituciones de la Esparta arcaica, véase S. Hodkinson, «The development of Spartan society in the Archaic period», en L. Mitchell y P. J. Rhodes, eds., *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres, 1997. Para Esparta y los hoplitas, véase P. A. Cartledge, «Hoplites and heroes: Sparta's contribution to the technique of ancient warfare», *JHS*, 97 (1977), pp. 11-27. Para los marfiles espartanos, véase J. B. Carter, *Greek Ivory Carving in the Orientalizing and Archaic Periods*, Nueva York, 1985. Para otras introducciones más generales al estudio de Esparta, véanse W. G. Forrest, *A History of Sparta 950-192 BC*, Londres, 1968; L. H. Jeffery, *Archaic Greece. The city states*, Londres, 1976, pp. 11-120; M. I. Finley, «Sparta», en M. I. Finley, *The Use and Abuse of History* (1975; hay trad. cast.: *Uso y abuso de la historia*, Crítica, 1984[2]), reeditado en M. I. Finley, *Economy and Society of Ancient Greece*, ed. R. P. Saller y B. D. Shaw, Londres, 1981; P. A. Cartledge, *Sparta and Lakonia. A regional history*, Londres, 1979; y en general para las ilustraciones de los materiales arqueológicos, L. Fitzhardinge, *The Spartans*, Londres, 1981.

La ley: la mejor introducción al tema es K.-J. Hölkeskamp, «Written law in archaic Greece», *PCPS*, 38 (1992), pp. 87-117. Véanse asimismo R. Thomas, «Written in Stone? Liberty, equality, orality and the codification of law», *BICS*, 40 (1995); M. Gagarin, *Early Greek Law*, Yale, 1986; y R. Sealey, *The Justice of the Greeks*, Michigan, 1994. Resulta reveladora la comparación con la Ley de las Doce Tablas romana: cf. *BR*, capítulo XI.

Para Teognis, véase T. Figueira y G. Nagy, *Theognis of Megara*, Baltimore, 1985; sobre Alceo la obra clásica es D. L. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford, 1955; ilustrativo para el lenguaje político de Alceo es L. Kurke, «Crisis and decorum in sixth-century Lesbos: reading Alkaios otherwise», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 47 (1994), pp. 67-92.

El estudio de la tiranía se ha visto dominado durante mucho tiempo por A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, Londres, 1956. Sobre las tradiciones acerca de la tiranía, véanse J.-P. Vernant, «From Oidipous to Periander: lameness, tyranny, incest in legend and history», *Arethusa*, 15 (1982), pp. 19-38; J. F. McGlew, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Cornell, 1993, capítulo II; y sobre la historia de Periandro,

C. Sourvinou-Inwood, «"Myth" and history: on Herodotos 3.48 y 50-53», *Opuscula Atheniensia*, 17 (1988), reeditado en el libro de la misma autora «*Reading*» *Greek Culture*, Oxford, 1991, pp. 244-284. Sobre las tradiciones acerca de los tiranos en su faceta de sabios, véase R. P. Martin, «The seven sages as performers of wisdom», en C. Dougherty y L. Kurke, eds., *Cultural Poetics in Archaic Greece*, Cambridge, 1993, pp. 108-128. Sobre el uso en época clásica de la metáfora de la «ciudad tirana», véase C. J. Tuplin, «Imperial tyranny: some reflections on a classical Greek political metaphor», en P. A. Cartledge y F. D. Harvey, eds., *Crux. Essays presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, Exeter y Londres, 1985, pp. 348-375. Para los paralelismos entre los tiranos griegos y los reyes de Roma del siglo VI véase *BR*, pp. 145-146.

Para los griegos y el mar Negro, véanse G. Tsetskhladze, «Greek penetration of the Black Sea», en G. Tsetskhladze y F. De Angelis, eds., *The Archaeology of Greek Colonisation*, Oxford, 1994, pp. 111-135, que discute la teoría de si los primeros asentamientos griegos de esta zona pertenecen o no al siglo VII a.C.; y D. Braund, *Georgia in Antiquity. A history of Colchis and Transcaucasian Iberia 550 BC-AD 562*, Oxford, 1994, capítulo III.

Para Tasos, véase A. J. Graham, «The foundation of Thasos», *ABSA*, 73 (1978), pp. 61-98, y véase *infra* los comentarios al capítulo 7; para Abdera, A. J. Graham, «Abdera and Teos», *JHS*, 112 (1992), pp. 44-73. Para la colonización en el sur de Italia véase *infra* capítulo 7.

Asentamientos en Grecia: para Ceos, véase J. F. Cherry, J. L. Davis, y E. Mantzourani, eds., *Landscape Archaeology as Long-term History*, Los Ángeles, 1991, capítulos XI y XXII, junto con T. Whitelaw, «Colonisation and competition in the *Polis* of Koressos: the development of settlement in north-west Keos from the archaic to the late Roman periods», en L. Mendoni, ed., *Papers from the Kea-Kythnos Conference* (en prensa); para Melos, C. Renfrew y M. Wagstaff, eds., *An Island Polity. The archaeology of exploitation in Melos*, Cambridge, 1982, junto con R. W. V. Catling, *Classical Review*, 34 (1984), pp. 98-103; para el sur de la Argólide, véase M. H. Jameson, C. N. Runnels, y Tj. van Andel, *A Greek Countryside*, Stanford, 1994, figura 4.21 y pp. 372-381; para el Ática, R. Osborne, «A crisis in archaeological history? The seventh century in Attica», *ABSA*, 84 (1989), pp. 297-322, y R. Osborne, «Archaeology, the Salaminioi, and the politics of sacred space in archaic Attica», en S. Alcock y R. Osborne, eds., *Placing the Gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece*, Oxford, 1994, pp. 143-160.

Para Delfos es fundamental C. A. Morgan, *Athletes and Oracles*, Cambridge, 1990, capítulos IV y V. Sobre las ruinas de Delfos, véase (ante todo) M. Maass, *Das antike Delphi* (1993), pero para los poblados más antiguos véase también *BCH*, 117 (1993), pp. 626-631. Para el oráculo véanse además R. Parker, «Greek states and Greek oracles», en P. A. Cartledge y F. D. Harvey, eds., *Crux. Essays presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, Exeter y Londres, 1985, pp. 298-326, y S. Price, «Delphi and divination», en P. E. Easterling y J. V. Muir, eds., *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1985, pp. 128-154. La línea que seguimos aquí debe mucho a J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*, Berkeley y Los Ángeles, 1978, obra injustamente difamada que contiene una utilísima colección de datos. Para una línea más crédula, véase, por ejemplo, I. Malkin, *Religion and Colonisation in Ancient Greece*, Leyden, 1987, capítulo I.

Sobre la escultura dedálica el estudio clásico es el de R. Jenkins, *Dedalica*, Londres, 1936. Véanse asimismo S. P. Morris, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton, 1992, capítulo IX, y J. Hurwit, *The Art and Culture of Early Greece*, Cornell, 1985, pp. 179-202.

Para los *koûroi* y las *kórai* las colecciones fundamentales de material siguen siendo G. M. A. Richter, *Kouroi*, Londres, 1970[3], y G. M. A. Richter, *Korai*, Londres, 1968. Para la influencia egipcia, véase E. Guralnick, «Proportions of kouroi», *AJA*, 82 (1978), pp. 461-472. Sobre el santuario de Ptoion, véase J. Ducat, *Les kouroi du Ptoion: Le sanctuaire d'Apollon Ptoieus à l'époque archaïque*, París, 1971. Para el cálculo del número de *koûroi* existentes y un estudio de sus implicaciones en el desarrollo alcanzado por la navegación entre los griegos, véase A. M. Snodgrass, «Heavy freight in archaic Greece», en P. Garnsey, K. Hopkins, y C. R. Whittaker, eds., *Trade in the Ancient Economy*, Londres, 1983, pp. 16-26.

Para el desarrollo de los templos griegos, véase J. J. Coulton, *Greek Architects at Work*, Londres, 1977, capítulo II. Para el desarrollo de los tejados de los templos, cf. N. Winter, *Greek Architectural Terracottas from the Prehistoric through to the Archaic Period*, Oxford, 1993.

7. *El mundo griego en 600 a.C.* (pp. 255-286)

Para los primeros capítulos de la *Constitución de los atenienses*, véase P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, Oxford, 1981, pp. 65-79. Para Cilón, véanse Rhodes, *op. cit.*, pp. 79-84, y S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, Oxford, 1991, vol. I, pp. 202-210. Un excelente panorama general de Atenas durante esta época podemos encontrarlo en R. A. S. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, Oxford, 1994, pp. 92-102, 106-109. Sobre Solón en el siglo IV a.C. véanse R. Thomas, «Law and lawgiver in the Athenian democracy», en R. Osborne y S. Hornblower, eds., *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, 1994, pp. 119-134, y E. Ruschenbusch, «*Patrios Politeia*. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.», *Historia*, 7 (1958), pp. 398-424. Sobre los monumentos en los que estaban las inscripciones que contenían las leyes de Solón, véase P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, Oxford, 1981, pp. 131-135. Rhodes ofrece asimismo la mejor introducción con diferencia a las leyes de Solón y a la «crisis» a la que habrían hecho frente. Los testimonios y las citas de las leyes de Solón han sido recogidos por E. Ruschenbusch, *ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Historia Einzelschriften, 9, Wiesbaden, 1966. Para los problemas suscitados por la naturaleza de las leyes de Solón, véase R. Osborne, «Law in action in classical Athens», *JHS*, 105 (1985), pp. 40-58. Sobre la posible datación en época de Solón de los Genesia, véase F. Jacoby, 'Γενεσια: a forgotten festival of the dead», *Classical Quarterly*, 38 (1944), pp. 65-75. Sobre las ánforas «SOS», véase A. W. Johnston y R. E. Jones, «The SOS Amphora», *ABSA*, 73 (1978), pp. 103-142. Para el uso de la cerámica como testimonio de los sistemas mercantiles, véase R. Osborne, «Pots and trade in archaic Greece», *Antiquity* 70 (marzo, 1996), pp. 31-44.

Sobre la mujer arcaica, véase E. Fantham *et al.*, *Women in the Classical World*, Oxford, 1994, capítulo I. Sobre Semónides (y Hesíodo), véase N. Loraux, «On the race of women and some of its tribes», en su libro *Children of Athena* (1981, trad. amer. 1991). Para el *Himno homérico a Deméter* véanse H. P. Foley, *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton, 1994; N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974; y R. C. T. Parker, «The *Hymn to Demeter* and the Homeric Hymns», *Greece and Rome*, 38 (1991), pp. 1-17. Sobre Safo, véase M. Williamson, *Sappho's Immortal Daughters*, Harvard, 1996.

Sobre Tasos, véanse Y. Grandjean, *Recherches sur l'habitat Thasien à l'époque grecque*, Études Thasiennes XII, París, 1988, especialmente pp. 463-489, y A. J. Graham, «The foundation of Thasos», *ABSA*, 73 (1978), pp. 61-98.

Sobre Metaponto, véanse J. C. Carter, «Metapontum - land, wealth, and population», en J.-P. Descoeudres, ed., *Greek Colonists and Native Populations*, Oxford, 1990, pp. 405-441; «Taking possession of the land: early Greek colonisation in southern Italy», en R. T. y A. R. Scott, eds., *Eius Virtutis Studiosi: Classical and Postclassical Studies in Memory of Frank Edward Brown*, Washington, 1993, pp. 342-367; y «Sanctuaries in the chora of Metaponto», en S. E. Alcock y R. G. Osborne, eds., *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, 1994, pp. 161-198.

Para Mégara Hiblea, véanse G. Vallet, F. Villard, y P. Auberson, *Mégara Hyblaea. 1. Le quartier de l'agora archaïque*, Roma, 1976; G. Vallet y F. Villard, *Mégara Hyblaea. 2. La céramique archaïque*, Roma, 1964; G. Vallet, F. Villard y P. Auberson, *Mégara Hyblaea. 3. Guide des fouilles*, Roma, 1983; F. De Angelis, «The foundation of Selinous», en G. Tsetskhladze y F. De Angelis, eds., *The Archaeology of Greek Colonisation*, Oxford, 1994, pp. 87-110, en pp. 100-101. La cerámica artística de Mégara Hiblea queda bien situada en relación con la que se fabricaba en otros rincones de Grecia en P. Devambez y F. Villard, «Un vase orientalisant polychrome au Musée du Louvre», *Fondation Piot. Monuments et Mémoires*, 62 (1979), pp. 13-41.

8. *Interrelación de las ciudades: el siglo VI (600-520 a.C.)* (pp. 287-342)

Sobre el circuito de fiestas, véase C. A. Morgan, *Athletes and Oracles*, Cambridge, 1990; sobre las Panateneas, véase J. Neils, ed., *Goddess and Polis*, Hanover, NH, 1992; sobre los disturbios políticos en los años en que se celebraban las Panateneas, véase T. J. Figueira, «The ten *Archontes* of 579/8 at Athens», *Hesperia*, 53 (1984), pp. 447-473, especialmente pp. 466-469; para Pisístrato y la problemática general, véase W. R. Connor, «Tribes, festivals and processions; civil ceremonial and political manipulation in archaic Greece», *JHS*, 107 (1987), pp. 40-50. Para la noción de capital simbólico, véase P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977, capítulo IV y especialmente pp. 171-183. Para el ulterior empleo de esta idea en un contexto similar, véase R. Osborne, «Looking on - Greek style. Does the sculpted woman girl speak to women too?», en I. Morris, ed., *Classical Greece. Ancient histories and modern ideologies*, Cambridge, 1994, pp. 81-96, especialmente pp. 88-95.

Sobre los *Himnos homéricos* véase J. S. Clay, *The Politics of Olympus. Form and meaning in the major Homeric Hymns*, Princeton, 1989; para las *Eeas* o *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo, véase M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford, 1985.

Sobre los estilos cerámicos regionales, véase F. Blondé y J. Y. Perreault, eds., *Les ateliers de potiers dans le monde grec aux époques géométrique, archaïque et classique*, *BCH*, Suplemento 23 (1992).

Para la moneda véanse C. J. Howgego, *Ancient History from Coins*, Londres, 1995; C. M. Kraay, *Archaic and Classical Greek Coins*, Londres, 1976; y S. von Reden, «Coinage, law and ritual: money and the Greek Polis», *JHS* (en prensa). Para la «hipótesis de los mercenarios», véase R. M. Cook, «Speculations on the origin of coinage», *Historia*, 7 (1958), pp. 257-262.

Para la escultura arquitectónica véanse J. Boardman, *Greek Sculpture: the archaic period*, Londres, 1978, capítulo VII; A. Stewart, *Greek Sculpture. An exploration*,

Yale, 1990, pp. 113-116, 128-130. Algunos prefieren datar el friso del tesoro de los Sifnios después de las guerras médicas: véase E. D. Francis y M. J. Vickers, «*Signa priscae artis*: Eretria and Siphnos», *JHS*, 103 (1983), pp. 49-67, con las respuestas de J. Boardman «*Signa tabulae priscae artis*», *JHS*, 104 (1984), pp. 161-163, y R. M. Cook, «The Francis-Vickers Chronology», *JHS*, 109 (1989), pp. 164-170.

El manual más corriente de arquitectura griega sigue siendo W. B. Dinsmoor, *The Architecture of Ancient Greece*, Londres, 1950[3]. La mejor introducción al tema es J. J. Coulton, *Greek Architects at Work*, Londres, 1977. Los datos disponibles aparecen convenientemente reunidos en R. Schmitt, *Handbuch zu den Templen der Griechen*, Peter Lang, 1992. Para la evolución de la arquitectura dórica durante el período arcaico, véase F. E. Winter, «Traditions and innovation in Doric design' I and II», *AJA*, 80 (1976), pp. 139-145; 82 (1978), pp. 151-161. Para los templos de Selinunte, véase F. de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of Greek City-state*, Chicago, 1995, pp. 111-113. Sobre el singular empleo de la arquitectura dórica en las Cícladas, véase M. Schuller, «Die dorische Architektur der Kykladen in spätarchaischer Zeit», *JDAI*, 100 (1985), pp. 319-398.

Sobre el monumento de los Alcmeónidas en el santuario de Ptoon, véase A. Schachter, «The politics of dedication: two Athenian dedications at the Sanctuary of Apollo Ptoieus in Boeotia», en R. Osborne y S. Hornblower, eds., *Ritual, Finance, Politics*, Oxford, 1994, pp. 291-306.

La historia de Samos es perfectamente accesible gracias a G. Shipley, *A History of Samos 800-188 BC*, Oxford, 1987, que es una de las obras más prudentes y sensatas producidas por los nuevos especialistas. Para el túnel de Eupalino, véase T. E. Rihll y J. V. Tucker, «Greek engineering: the case of Eupalinos' tunnel», en A. Powell, ed., *The Greek World*, Londres, 1995, pp. 403-431. Para los bronces de Hazael, véanse W. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, Harvard, 1992, pp. 12 n. 15, 16 con n. 14, y figura 2; y S. P. Morris, *Daidalos*, Princeton, 1992, pp. 133-134, 147 y figura 25. Sobre Samos y Esparta, véase P. A. Cartledge, «Sparta and Samos: a special relationship?», *Classical Quarterly*, 32 (1982), pp. 243-265.

Sobre la identidad étnica y la manipulación de las leyendas relativas a los antepasados, véase J. M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge, 1997. El monumento argivo a los Siete contra Tebas fue publicado por A. Pariente, «Le monument argien des "Sept contre Thèbes"» en M. Piérart, ed., *Polydipsion Argos*, París, 1992, pp. 195-229.

Sobre las relaciones de hospitalidad, véase G. Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge, 1987.

Para el *éthnos* véase C. A. Morgan, «Ethnicity and early Greek states: historical and material perspectives», *PCPS*, 37 (1991), pp. 131-163.

Para la política exterior de Esparta durante el siglo VI, véanse las teorías contrapuestas de W. G. Forrest, *A History of Sparta*, Londres, 1968, pp. 85-95, y G. L. Cawkwell, «Sparta and her allies in the sixth century BC», *Classical Quarterly*, 43 (1993), pp. 364-376. Contiene mucha información interesante para la Liga del Peloponeso G. E. M. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, Londres, 1972. La interpretación que hace Aristóteles de los términos del tratado con Tegea ha sido defendida recientemente por T. F. R. G. Braun, «Khrestous poiein», *Classical Quarterly*, n. s. 44 (1994), pp. 40-45, frente a la reinterpretación de F. Jacoby, «Khrestous poiein», *Classical Quarterly*, 38 (1944), pp. 15-16. Sobre la presencia de espartanos en Halieis, véase M. H. Jameson, C. N. Runnels y Tj. van Andel, *A Greek Countryside. The Southern Argolid from prehistory to the present*, Stanford, 1994, pp. 70-71.

Para la política de «los huesos de los héroes», véanse D. Boedeker, «Hero cults and politics in Herodotus: the bones of Orestes», en C. Dougherty y L. Kurke, eds., *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, performances, politics*, Cambridge, 1993, pp. 164-177; y R. Buxton, *Imaginary Greece*, Cambridge, 1994, capítulo X, que sitúa convenientemente el caso dentro de un contexto más amplio. Sobre el culto de Menelao y Agamenón en Esparta véase Pausanias, 3.19. Para los hallazgos arqueológicos en el Menelaon, véase H. W. Catling, «Excavations at the Menelaion Sparta 1973-6», *Archaeological Reports*, 23 (1976-1977), pp. 24-42. Para los hallazgos arqueológicos en la capilla de Agamenón y Casandra en Amiclas, véase *Praktika tis Archaiologikis Etaireias* (1956), pp. 211-212; (1960), pp. 228-231; (1961), pp. 177-178.

9. *La transformación de la Grecia arcaica* (pp. 343-410)

Para las circunstancias que rodearon las reformas de Clístenes, véanse J. Ober, «The Athenian revolution of 508/7: violence, authority and the origins of democracy», en C. Dougherty y L. Kurke, eds., *Cultural Poetics in Archaic Greece*, Cambridge, 1993, pp. 215-232, y P. B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, 1990, pp. 172-209. Sobre cómo logró implantar Clístenes sus reformas en términos institucionales, véase A. Andrewes, «Kleisthenes' reform bill», *Classical Quarterly*, 27 (1977), pp. 241-248. Para la cuestión del posible trasfondo militar de las reformas véanse H. van Effenterre, «Clisthène et les mesures de mobilisation», *Revue des Études Grecques*, 89 (1976), pp. 1-17, y P. Siewert, *Die Trittyen Attikas und die Heeresreform des Kleisthenes*, Munich, 1982, junto con D. M. Lewis, *Gnomon*, 55 (1983), pp. 431-436. Las reformas contemporáneas de Servio Tulio en Roma nos ofrecen un paralelismo fascinante: *BR*, capítulo VII, especialmente pp. 194-195. Para la victoria sobre beocios y calcidios y el monumento erigido en la Acrópolis, véase Heródoto 5.77, Pausanias, 1.28.2, y ML, 15, y Fornara, 42. Sobre el Consejo de los Quinientos, véase P. J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, 1972 (ed. revisada 1985). Para el sistema de demos en general, véanse J. S. Traill, *The Political Organisation of Attica*, Princeton, 1975, y, con cuidado, J. S. Traill, *Demos and Trittys*, Toronto, 1986. Sobre los demos, véanse R. Osborne, *Demos. The discovery of classical Attica*, Cambridge, 1985, y D. Whitehead, *The Demes of Attica*, Princeton, 1986. Para la vida religiosa de los demos, véase R. C. T. Parker, «Festivals of the Attic demes», *Boreas*, 15 (1987), pp. 137-147. Sobre los héroes tribales y sus implicaciones religiosas, véanse E. Kearns, «Change and continuity in religious structures after Cleisthenes», en P. A. Cartledge y F. D. Harvey, eds., *Crux. Essays presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, Exeter y Londres, 1985, pp. 189-207, y E. Kearns, *The Heroes of Attica*, Londres, 1989. La teoría de la manipulación de las tribus, *trittýes* y demos llevada a cabo por Clístenes fue expuesta por vez primera de forma detallada por D. M. Lewis, «Cleisthenes and Attica», *Historia*, 12 (1963), pp. 22-40; para un planteamiento reciente de esta teoría, véase G. R. Stanton, «The tribal reform of Kleisthenes the Alkmeonid», *Chiron*, 14 (1984), pp. 1-41. Sobre la fratría, véase S. D. Lambert, *The Phratries of Attica*, Michigan, 1993. Respecto a las posibles pruebas arqueológicas de la creación de demos después de la época de Clístenes, véase H. Lohmann, *Atene. Forschungen zu Siedlungs- und Wirtschaftsstruktur des klassischen Attika*, Colonia, 1993, junto con R. Osborne, *Gnomon* (en prensa).

Para el juramento de los buleutas, véanse P. J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, 1972 (ed. revisada 1985), pp. 194-199, y P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aris-*

totelian «Athenaion Politeia», Oxford, 1981, pp. 263-264. El estudio más reciente del estatuto de limitaciones es F. X. Ryan, «The original date of the δημος πληούων provisions of *IG* i³ 105», *JHS*, 114 (1994), pp. 120-134, quien sugiere que es de época de Solón.

Sobre los poderes de los reyes y los magistrados de Esparta, véanse D. M. Lewis, *Sparta and Persia*, Leyden, 1977, capítulo II, y P. Carlier, «La vie politique à Sparte sous le règne de Cléomène 1er: essai d'interpretation», *Ktema*, 2 (1977), pp. 65-84.

La participación es una de las claves de la ideología democrática ateniense expuesta en los discursos fúnebres: véanse Tucídides 2.35-46, en 37 (el discurso es puesto en boca de Pericles en 431), y N. Loraux, *The Invention of Athens*, París, 1981 (trad. ingl. Harvard, 1986). Sobre la simetría existente entre los gobiernos central y local véase R. Osborne, «The Demos and its divisions», en O. Murray and S. R. F. Price, *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, 1989, pp. 265-293. Respecto a la solución de las reivindicaciones contrapuestas de la masa y la nobleza en la Atenas clásica, véase J. Ober, *Mass and Élite in Classical Athens: Rhetoric, ideology and the power of the people*, Princeton, 1989. Sobre la rivalidad en las fiestas de Atenas, véase R. Osborne, «Competitive festivals and the polis: a context for dramatic festivals at Athens», en A. H. Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson y B. Zimmermann, eds., *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, 1993, pp. 21-38. Para el culto de Pan véase Ph. Borgeaud, *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Roma, 1979, trad. ing. Chicago, 1988, capítulo VII. Sobre los atletas-héroes, véase L. Kurke, «The economy of *kudos*», en C. Dougherty y L. Kurke, eds., *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, performances, politics*, Cambridge, 1993, pp. 131-163. Sobre la posibilidad de que los certámenes trágicos de las Dionisias fueran una innovación de la democracia, véanse W. R. Connor, «City Dionysia and Athenian democracy», en J. R. Fears, ed., *Aspects of Athenian Democracy*, Copenhague, 1990, pp. 7-32, y M. L. West, «The early chronology of Attic tragedy», *Classical Quarterly*, 39 (1989), pp. 251-254.

Sobre el arte y la arqueología de Atenas entre 520 y 480 a.C. véanse M. Robertson, *The Art of Vase-painting in Classical Athens*, Cambridge, 1992; A. Stewart, *Greek Sculpture. An exploration*, Yale, 1990, capítulos X-XI; y G. M. A. Richter, *The Archaic Gravestones of Attica*, Londres, 1961. Yo mismo he estudiado algunas de las implicaciones que pudiera tener el hecho de que dejaran de utilizarse *kórai* como ofrendas, cf. R. Osborne, «Looking on - Greek style. Does the sculpted woman girl speak to women too?», en I. Morris, ed., *Classical Greece. Ancient histories and modern ideologies*, Cambridge, 1994, pp. 81-96. Véase además R. Osborne, *Archaic and Classical Greek Art*, Oxford, 1998.

Para los aspectos filosóficos de Clístenes, véase P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien: essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque, de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, ed. 1962 (trad. ingl. 1991). Respecto al número en el pensamiento griego, véase G. E. R. Lloyd, *The Revolution of Wisdom. Studies in the claims and practice of ancient Greek science*, Berkeley, 1987, capítulo V (y pp. 74-75 en torno a la prueba matemática). La teoría clásica según la cual el trasfondo político fue decisivo para la aparición de la filosofía griega fue defendida por G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge, 1979, capítulo IV. Véase asimismo G. E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge, 1990. Los textos antiguos de filosofía griega arcaica pueden encontrarse sobre todo en J. Barnes, ed., *Early Greek Philosophy*, Harmondsworth, 1989.

Sobre Persia y las relaciones existentes entre griegos y persas véanse *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1988², capítulos I-III y VIII-XI; y A. R. Burn, *Per-*

sia and the Greeks, 1962 (ed. revisada Londres, 1988). Sobre la naturaleza del imperio persa véanse D. M. Lewis, *Sparta and Persia*, Leyden, 1977, capítulo I; J. M. Cook, *The Persian Empire*, Londres, 1983. Sobre la barbarización de Persia durante el siglo v, cf. E. Hall, *Inventing the Barbarian*, Oxford, 1989. Sobre Teos y Abdera, véanse A. J. Graham, «"Adopted Teans"», *JHS*, 111 (1991), pp. 176-178, y «Abdera and Teos», *JHS*, 112 (1992), pp. 44-73.

Sobre Atenas y Egina, véase A. Podlecki, «Athens and Aigina», *Historia*, 25 (1976), pp. 396-413.

Para una relación de las guerras médicas desde el punto de vista militar, aparte de los títulos citados anteriormente, véanse J. F. Lazenby, *The Defence of Greece 490-479 BC*, Warminster, 1993, y C. Hignett, *Xerxes' Invasion of Greece*, Oxford, 1963. Todavía vale la pena leer la reconstrucción ya clásica de la batalla de Maratón escrita en 1920 por N. Whatley, en vez de limitarse a citarla: «On the possibility of reconstructing Marathon and other ancient battles», *JHS*, 84 (1964), pp. 119-139. Sobre la política de resistencia entre los griegos, véase P. A. Brunt, «The Hellenic League against Persia», *Historia*, 2 (1953-1954), pp. 135-163, reeditado en P. A. Brunt, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, 1992. Para la creación de la tradición relativa a las guerras médicas véanse R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, 1989, pp. 221-227; y N. Loraux, *The Invention of Athens*, Harvard, 1986.

Sobre la política ateniense del ventenio 500-480 hay muchas ideas estimulantes, aunque también otras que no se basan en testimonios antiguos, en B. M. Lavelle, *The Sorrow and the Pity. A prolegomenon to a history of Athens under the Peisistratids, c. 560-510 BC*, Historia Einzelschriften, 80, Stuttgart, 1993. Véase asimismo A. J. Holladay, «Medism at Athens 508-480 BC», *Greece and Rome*, 25 (1978), pp. 174-191. Sobre el ostracismo véanse ML, 21; Fornara, 41; P. J. Rhodes, *A commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, Oxford, 1981, pp. 267-283; S. Brenne y F. Willemsen, «Verzeichnis der Kerameikos Ostraka», *AM*, 106 (1991), pp. 147-156, y S. Brenne, «"Porträts" auf Ostraka», *AM*, 107 (1992), pp. 161-185.

Respecto a los acontecimientos de Sicilia, véanse T. J. Dunbabin, *The Western Greeks. The history of Sicily and south Italy from the foundation of the Greek colonies to 480 BC*, Oxford, 1948, capítulos XIII y XIV; D. Asheri, «Carthaginians and Greeks», *Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1988², vol. 4, pp. 739-780. Para el Auriga de Delfos, véase J. J. Pollitt, *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge, 1972, pp. 45-48; para la estatua de Motia, véase J. Boardman, *The Diffusion of Classical Art*, Londres, 1994, pp. 60-61.

Epílogo (pp. 411-416)

Sobre la naturaleza cambiante de la historia griega, véase M. Detienne, *The Creation of Mythology*, París, 1981 (trad. ingl., Chicago, 1986), capítulo III. Yo mismo he realizado algunas otras observaciones sobre este tema en «The polis and its culture», en C. C. W. Taylor, ed., *Routledge History of Philosophy*, Londres, 1997, vol. I, capítulo I. Sobre Tucídides y la religión véase S. Hornblower, «The religious dimension to the Peloponnesian War, or what Thucydides does not tell us», *Harvard Studies in Classical Philology*, 94 (1992), pp. 169-197. Sobre los oráculos específicamente véase N. Marinatos, «Thucydides and Oracles», *JHS*, 101 (1981), pp. 138-140.

Respecto al oráculo de Delfos, véase *supra* p. 430.

La novela *1984*, de George Orwell, fue publicada por primera vez en 1949. Aquí la citamos por la edición publicada por Penguin Books, 1954 y reimpresiones posteriores.

Nota bibliográfica del traductor

Los textos clásicos que aparecen en la obra los citamos, cuando es posible, en las traducciones especializadas al castellano más al uso.

ALCEO, véase *Lírica griega arcaica. Poemas corales y monódicos (700-300 a.C.)*, introducción, traducción y notas de F. Rodríguez Adrados, Gredos, Madrid, 1986.

ALCMÁN, véase *Lírica griega arcaica. Poemas corales y monódicos (700-300 a.C.)*, introducción, traducción y notas de F. Rodríguez Adrados, Gredos, Madrid, 1986.

[ARISTÓTELES], *Constitución de los atenienes*, introducción, traducción y notas de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1984.

HERÓDOTO, *Historia*, traducción y notas de C. Schrader, Gredos, Madrid, 1977-1989, vols. I-V.

HESÍODO, *Obras y fragmentos*, introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1978.

Himnos homéricos, introducción, traducción y notas de A. Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1988.

HOMERO, *Ilíada*, traducción, prólogo y notas de E. Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 1991.

HOMERO, *Odisea*, traducción de J. M. Pabón, Gredos, Madrid, 1982.

MIMNERMO, véase *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, texto y traducción de F. Rodríguez Adrados, Alma Mater, Barcelona, 1956-1959, vols. I-II.

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, introducción, traducción y notas de M. C. Herrero Ingelmo, Gredos, Madrid, 1994, libros III-VI.

PÍNDARO, *Odas y fragmentos*, introducción, traducción y notas de A. Ortega, Gredos, Madrid, 1984.

PLUTARCO, *Vidas paralelas*, introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 1985, vol. I.

SAFO, véase *Lírica griega arcaica. Poemas corales y monódicos (700-300 a.C.)*, introducción, traducción y notas de F. Rodríguez Adrados, Gredos, Madrid, 1986.

Sagrada Biblia, traducción de E. Nácar Fuster y A. Colunga, O. P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976.

SEMÓNIDES, véase *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, texto y traducción de F. Rodríguez Adrados, Alma Mater, Barcelona, 1956-1959, vols. I-II.

SOLÓN, véase *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, texto y traducción de F. Rodríguez Adrados, Alma Mater, Barcelona, 1956-1959, vols. I-II.

TEOGNIS, véase *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, texto y traducción de F. Rodríguez Adrados, Alma Mater, Barcelona, 1956-1959, vols. I-II.

TIRTEO, véase *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, texto y traducción de F. Rodríguez Adrados, Alma Mater, Barcelona, 1956-1959, vols. I-II.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, traducción y notas de J. J. Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 1990, vol. I.

ÍNDICE ALFABÉTICO*

Abdera, 236, 375
abeto, distribución y uso del, 74, 75
Ábidos, 381
Academia, de Atenas, 66
Acaya, 92, 223, 340
Aciris, 25-26, 30, 238; clima de, 80; cerámica griega encontrada en, 30
Acragante, templos de, 310-313
Acraifnion, en Beocia, 250, 319
Acrópolis, de Atenas, 312, 351, 358, 365; intento de Cilón de apoderarse de la, 255-256; ofrenda dedicada a Maratón en la, 387; serie de *kórai* de la, 367; templos de la, 335, 365, 413; utilizada como cementerio, 66; y las guerras médicas, 395, 413
acuñación de monedas, 294-305; atenienses, 335, 337; beocias, 337; invención de la, 140, 295, 297; y la identidad, 302-303; y Solón, 263
Adad-Nirari II, rey asirio, 55
Adad-Nirari III, rey asirio, 56
Adrasto, héroe argivo, 332
Afrodita, 145, 197, 275; nacimiento de, 171
Agamenón, 168, 180, 185-186, 192; culto en Amiclas de, 340; poder de, 226; y las mujeres, 188
Agariste, matrimonio de, 331
ágora: de Atenas, 267, 347, 390; de Mégara Hiblea, 283, *284*; de Tasos, 277-279
agricultura, 80-84, 90; ausencia de, en los cíclopes, 187; calendario de las labores agrícolas, 174; demanda de mano de obra para, 81-83, 87-90; en Ática, 267, 355; en Sicilia, 403; intensiva en el Metaponto, 282; lucha por las tierras, 212, 220; orígenes de la, 290; sistema de aparcería en, 264; trabajo para la, en *Los trabajos y los días*, 176; y Deméter, 270; y el medio ambiente, 76-77; y la guerra, 89; y los feacios, 188
Agrigento, clima en el, 79
aisymnétes, dictador electo, 234, 320
Al Mina, en la desembocadura del Orontes, 65, 139-140, 146; eubeos en, 142
Alceo de Mitilene, 210, 227-230, 234-235, 257, 272
Alcínoo, 182, 184
Alcmán, poesía de, 211, 217-218, 270, 272
Alcmeónidas, familia de los: amenaza a los Pisistrátidas, 335; conducta en Maratón de, 387, 390; destierro de, 318, 335; maldición de, 256; y Clístenes, 353, 356; y Delfos, 318-319, 344, 366
Alejandro Magno, 182, 232
Alévadas, familia de Tesalia, 377, 399
alfabeto griego, 46, 133-138, 143, 189, 201, 370; *véase también* escritura; lineal B; silabarios, uso de los
alfileres, como ofrendas, 116-117
alianzas, formación de, 337-342
Aliates, rey de Lidia, 233
Aliki, santuario de, en Tasos, 277, 279, *279*, 317
Amasis, rey de Egipto, 257, 322, 326
Amatunte, en Chipre, 62
amazonas, 382
Ambracia, 334, 341
Amiclas, 112, 242, 340
Amílcar, 404
Amintas de Macedonia, y Persia, 378
Amorgos, isla de, 87
Anacarsis, 226
Anacreonte de Teos, poeta, 326
Anatolia, comercio de metales en, 140
Anaxándridas, rey de Esparta, 393
Anaximandro de Mileto, 370-371
Anaxímenes, 370-371
ancianos, 85, 89; *véase también* Esparta
Androdamante de Regio, 225

* Los números en cursiva hacen referencia a las ilustraciones. (*N. del e.*)

anetos, pueblo itálico de los, 337
anfictionía, en el santuario de Delfos, 397
Anfidamante, juegos fúnebres en honor al rey, 169, 176-177, 190
Anfípolis, 154
ánforas atenienses SOS, 266
Anténor, 23-24
Anticira, 400
Antíoco, sobre los partenias, 215, 242
Apaturias, fiesta de los, 52
Apolo, 191, 279, 290, 291, 366; lucha por el trípode de Delfos, 288, 306; *véase también* Delfos, oráculo de
Apolo, y la fundación de Cirene, 22-23
Apolo Pitio, de Atenas, 335, 351; santuario en Cirene, 27
Apolo Ptoeo, santuario de, 250, 319
aqueos, 280
Aquiles, 123, 135, 168, 180, 182, 185-187, 271
arameo, lengua, 58, 324
arameos, 55
Arcadia, 223, 387, 394; dialecto de, 37, 52; y Esparta, 340, 394; yacimientos ocupados en, *93*; *véase también* Tegea
Arcesilao, victoria en los Juegos Píticos, 21
arcontes: de Atenas, 240, 260, 264, 335, 384, 388; elegidos por sorteo, 361, 389
Arctino de Mileto, 116
Argólide: complejidad étnica en la, 130; yacimientos de la, *94*, 95, *95*, 238
Argos, 209; cerámica geométrica de, 159; cuadras públicas de, 319; en la Edad Oscura, 42; enterramientos de, en el siglo VIII, 100, 107; población de condición servil de, 89; tumbas de guerreros de, 106, 111, 206; y Egina, 384; y Esparta, 220, 394, 401; y la Liga del Peloponeso, 338; y los macedonios, 78; y Nauplion, 339; y Persia, 394-395, 397, 404; y Pisístrato, 334; y Sición, 331; y Tegea, 338-340
Aristágoras de Mileto, 378-379
Arístides el Justo, 390; en las guerras persas, 398
Aristipo, sobre Periandro, 233
Aristófanes: sobre Alcmán, 217-218; sobre las jóvenes de Atenas, 100
Aristogitón, 344, 357
Aristón, rey de Esparta, 383
Aristóteles, 14, 18; sobre Anaximandro, 370; sobre el paradigma de la coincidencia, 404; sobre Esparta y Tegea, 338; sobre Fidón de Argos, 235; sobre Heráclito, 372; sobre la tiranía, 231, 330, 341; sobre los legisladores, 225; sobre los números, 370; sobre Periandro, 234; sobre Pítaco, *234*; *Constitución de los atenienses*, 255, 258, 261, 263, 264, 267, 333, 334, 347, 352-353, 355, 360, 361, 384, 392; *Constitución de los espartanos*, 214; *Política*, 214, 225, 231, 234, 235, 330, 338, 341, 352, 359; *Política 2*, 225
Aristóteles, nombre dado a Bato por Píndaro, 24; *véase también* Bato
Aristóteles, sacerdote de Cirene, 24
armas y armaduras: coseletes de lino, 210; de bronce, 168, 206-207, *208*, 209; de hoplitas, 196, 210-211; demanda de, 141; en la cerámica, 197; en la *Ilíada*, 169, 179, 184; enterramientos con, 48, 59, 61, 106-107, 206, 207; escudo de la Gorgona, 192; escudos con blasones, 205, *205*; escudos de Creta, 165; espadas, 42, 43, 61; exvotos en forma de, 113, 119-120, 123; pesadas, 206-211; uniformidad de, 211
arqueología: y la colonia griega de Libia, 30-32; y la historia arcaica, 9-10, 18-19; y la motivación humana, 112; y la organización social, 54; y la tradición oral, 20, 52; y las ciudades del Peloponeso, 339; y las reformas de Clístenes, 354-355, 365-369; y los asentamientos físicos, 275; y los poemas de Homero, 168, 177, 178, 189, 193; y los textos literarios, 30, 31; y Solón, 263-264, 267
arqueros, 206
Arquidamo, rey de Esparta, 393
Arquíloco de Paros, poeta, 229, 236, 272, 274; y las mujeres, 269; y Tasos, 275, 278
Arquímedes, 297
arquitectura: de los templos, 311-317; estilos regionales de, 314-317; *véase también* jónica, arquitectura; templos
Artafernes, sátrapa, 377, 380, 385
arte figurativo: ateniense, 66, 67, 107-111, 126, 162-165; chipriota, 43; cretense, 69; en el siglo IX, 67; en el siglo VIII, 105, 126, 158-165; en el siglo VII, 194-206, 247-250, 278, 284-286; en el siglo VI, 291, *292*, 294; en las ofrendas, 112; micénico, 47
Ártemis: alfileres dedicados a, 116; en Éfeso, 113; en Tasos, 276-279; santuario de, 112, 118, 120, 275, 282, 306, 373
Ártemis Ortia, santuario de, 211, 216, 219, 364; arquitectura del templo de, 253; ofrendas a, 116, 247
Artemision, batalla en el cabo, 396, 400
Asamblea: de Atenas, 99, 347, 358-360, 365; de Esparta, 213-214, 220, 358; edificio de la, 311; *véase también* democracia
Ascra, aldea beocia, 153, 173-174, 177

asentamiento, modelo de: de Etruria y Lacio, 155-156; del heládico reciente IIIC, 34, 58; del período submicénico, 37-40; en el siglo VIII, 91-99, 102-104; en el siglo VII, 235-240; en la comarca del Metaponto, *281*, 282; en la Edad Oscura, 45, 58; y la agricultura, 81-82; y la mortalidad, 85; *véase también* Ática
ashlar, mampostería, en Chipre, 36-37, 46
Ashur-Dan II, rey asirio, 55
Ashurnasirp II, rey asirio, 55
Asine, 112, 130
Asio, poeta épico samio, 321
Asiria, 55-57, 253; exvotos procedentes de, 117; y el comercio de metales, 140
Atenas: ágora de, 267; arte en el siglo VIII, 194; cerámica con figuras negras, 266, *293*, 294; cerámica de figuras rojas, 367, *388*; cerámica geométrica antigua, 62, 65-67, 107, *108*, 109, *110*, 145, 159-162, *163*, 164-165, 206; cerámica protoática, 266, 381; cerámica protogeométrica, 43, *44*, 45, 52, 58, 65, 68; cerámica submicénica, 39-40, *41*; clases de edad, 99-100; como ciudad tirana, 232; construcción de templos en, 306, 308, 310, 312, 313; en la Edad Oscura, 65-67; enterramientos de, 48, 65-66, 97, 100, 105, 126, 240, 367; esclavos de, 89; fiestas de, 99, 352, 356, 361-365; hegemonía del Egeo, 54, 330, 402; historia política de, 224, 240, 255-267, 343-357, 387-392; media anual de lluvias de, 74, 80; y Calcis, 347; y Chipre, 66, 411; y Democedes de Crotón, 375; y Egina, 361, 381-384, 395; y el *Catálogo de las mujeres*, 291, 308; y Jonia, 50, 54, 248, 352, 379-380; y Lefkandi, 59, 62-65; y los delios, 303-304; y los oráculos, 412-414; y Oriente, 67, 142; y Persia, 346, 377, 411; y Platea, 337, 345; *véase también* Maratón, batalla de
Atene, emplazamiento del demo de, 355
Atenea, diosa, 15, 115-116, 197, 306, 333, 362; nacimiento de, 198, 200; santuario de Tasos, 277-279
Atenea Afaya, templo de, 381, 382, 407
Ática: cultos funerarios en, 130; grano cultivado en, 82; invasiones de Esparta en, 344-347, 351, 377, 382, 393; ofrendas en Olimpia procedentes de, 119; yacimientos del, 96, *97*, 103-104, *239*, 240, 247, 266, 348-349, 355
ático, dialecto, 259, 263
atletas, preparación de los, 124
Atos, 384
auletés, véase flautistas
autoctonía, mito ateniense de la, 352
autonomía, y las ciudades griegas, 377, 401
Áyax, hijo de Telamón, 168, 179, 352, 382
Áyax Oileo, 116

Babilonia, 55, 57, 140, 371; y los persas, 373
Balawat, puertas de bronce de, 56
banquetes rituales, 122, 126
Baquíadas, familia de los, 232
bárbaros, persas vistos como, 374
Barca, fundada por Cirene, 29
basileîs, 175, 181; *véase también* reyes
Bassai, santuario de, 92
bastardos, 232, 383
Batíadas, familia real de los, y el gobierno de Cirene, 23, 26, 29, 31, 407
Bato, fundador de Cirene, 22-26, 28, 31, 246
Behistun, inscripción de, 373
Belerofontes, 179-180
Beocia, 50-51, 173, 198, 337, 345, 347, 357-358, 396; cerámica geométrica de, 159; medio natural de, 74-76; sistema de asentamientos en, 238; tumbas de cremación en, 105
Berezan, 286
Bías de Priene, 234
Bosnia, poetas orales de, 167
bosque, en Grecia, 74-78
bosque sagrado, 24
Braurón, santuario de, en el Ática, 112, 120, 350, 364
bueyes para arar, 81, 90
Bútadas, familia de los, 349

caballería, 334, 344, 347; ausencia total en la *Ilíada*, 209; de Selinunte, 314; y la guerra de los hoplitas, 210
Caballo de Troya, 24, 285
caballos, 198, 199, 209-210; en el arte geométrico, 159-162, 163; enterramientos, 59, 61; estatuillas en forma de, 247; *véase también* caballería
Calcídica, 62; ocupación en el heládico reciente IIIC de la, 37
calcidios de Tracia, 225
Calcis, ciudad eubea, 124, 142-143, 169, 176, 193, 347; colonizada por los atenienses, 347; y la fundación de Cumas, 156
Calímaco, polemarco de Maratón, 387
Camarina, 238, 403
Cambises, rey de Persia, 322, 373
Campania, 131, 156-157
Campeones, batalla de los, 340, 342

campesinos, y Hesíodo, 176
Campos de Urnas, cultura de los, contacto con la Edad Oscura, 42
Caria, y la rebelión de Jonia, 380
carios, 51
Caristo, 385, 400
Carneas, fiesta de las, 23
Carneo, epíteto de Apolo en Cirene, 23
Carondas de Catania, 225
Cárpatos, isla de, 87
carros, 197, 198, 207, 233, 247, 288, 306, 319, 331, 409; en el arte geométrico, 162; en la *Ilíada*, 183-184
Cartago: cerámica griega y etrusca, 141-142; fundación fenicia de, 56-57, 91; naturaleza del imperio, 405; y Persia, 404; y Sicilia, 314, 397, 403-410
Cartea, templos de Apolo y Atenea en, 317
Casandra, princesa troyana, 340
castraciones, 233, 380; en el mito de la sucesión divina, 171
caza, *195*, 197; en la *Odisea*, 187
cebada, 74, 82
cedro, 75
centauro, 62, 162, 165
Ceos, isla de, 317
cerámica: del heládico reciente IIIC, 34, 37, *38*; geométrica, 62, 159-165; para perfume, 67, 143, 204; protogeométrica, 43, *44*, 45, 52, 58, 65; submicénica, 39, *41*; *véase también* Atenas; Cícladas; Corinto; Creta; Esparta; Eubea; Mégara Hiblea; *pithoi*; Rodas
Cerámico, cementerio ateniense del, *41, 44*, 45, *110*
Cerdeña, 70, 131, 142; y el comercio de metales, 140
cereales, 81; demandas de mano de obra, 87, 89; en la zona norte del Egeo, 154; necesidad de lluvias, 74
Cerveteri, *bucchero* etrusco procedente de, 142
Chigi, vaso, 194, *195*, 196-197, 205, 206, 209
Chipre: cerámica de la Edad Oscura, 43; cobre en, 42; comercio de metales en, 140; contacto con el heládico reciente IIIC, 36-38; contactos con la Edad Oscura, 42-43; exvotos procedentes de, 117; fenicios en, 56, 91, 130; mampostería *ashlar* en, 36-37, 46; y Atenas, 66, 411; y Creta, 68; y la Rebelión de Jonia, 380; y la tecnología del hierro, 42-43, 155; y Lefkandi, 43, 59, 62
Cicerón, sobre la legislación funeraria de Atenas, 367
Cícladas, 65; asentamientos de las, 238; ataque de Polícrates a las, 324; cerámica de las, 65, 276, *278*, 284; templos dóricos en las, 316-317; y Egina, 303, 381
cíclopes, 127, 154, 178, 187
Cilicia, 55, 385
Cilón, vencedor de los Juegos Olímpicos, 255-257, 288
Cime, en Asia Menor, 153, 173, 176, 375; y Cumas, 156
Cimón, hijo de Esteságoras, 319, 335
Cimón, hijo de Milcíades, 389
Cípselo, 230-233, 334, 341
Cirene, 236, 238; cerámica griega de, 30; clima de, 79-80; fundación de, 21-32, 244-245; juramento de los fundadores, 27-29; prosperidad de, 21, 26; y el oráculo de Delfos, 22, 24-29, 414; y las ondas de Píndaro, 21-24, 29, 405; y Samos, 24, 27
Ciro el Grande, rey de Persia, 343, 373-374
Citerón, 74
Citio, colonia fenicia de, en Chipre, 91, 130
ciudadanos, de Atenas, 351, 354
ciudades: entramado de, 336-342; particularismos de las distintas ciudades, 287, 288, 291, 297-302, 306, 352, 365, 382, 397-400; y Esparta, 345
Cízico, acuñación de moneda en, 302
Clazomenas, 236, 305
Cleomedes de Astipalea, 362
Cleómenes, rey de Esparta, 392, 393-394; y Atenas, 344-345, 346-347, 377, 383; y Egina, 383
clima: de Grecia, 71, 73-74; de la zona norte del Egeo, 155; de Sicilia, 80; del Norte de África, 79-80
Clístenes, hijo de Megacles, 267, 335, 345-357, 361, 365, 368, 382, 388; motivos de, 352-357; y la filosofía, 369-370
Clístenes de Sición, 330-333, 348, 352; y Argos, 341
Clitemnestra, mujer de Agamenón, 180, 182
Cnido, 233
Cnosos, 68-70; en el siglo VIII, 91; enterramientos en, 68-70, 91; fenicios de, 68; vasos para beber en, 69; y Atenas, 68
cobre, 140, 155; Chipre como isla rica en, 42; disponibilidad en la Edad Oscura, 48
Codro, 51
Coleo, mercader samio, 24, 27, 248, 324
Colofón, ciudad jonia, 50, 371
colonias en el exterior, 21-32, 189, 275-286, 373; causas de, 24, 28, 30, 141-143, 146-155, 157-158; diversidad cultural de las, 143-

146; en el siglo VII, 235-240, *239*; lista de las, 148-153; naturaleza de las, 157-158, 245-246; violencia en las, 236; y la población nativa, 51, 157; y los oráculos, 241-243, 244-247
colonización: griega, 146, *147*, 148-153, 233, 246; de Cirene, 21-32; romana, 157
Columna de la serpiente de Delfos, 399
comedia, 14; orígenes de la, 362, *363*, 364
comercio, 25, 27, 58, 61, 70, 91, 139-142, 145, 146-156, 157, 201, 235, 267; de cerámica, 68, *134*, 141-143, 194, 243, 266-267, 280-281, 291, 294, 367; de grano, 381; de los productos agrícolas, 82-83; de metales, 140-141; en *Los trabajos y los días*, 175; y la acuñación de moneda, 302; y las ofrendas, 117; y Solón, 264
competiciones atléticas, 112, *119*, 122-125, 288; victoria en las, 364, 367, 390; *véase también* Juegos Olímpicos
competiciones musicales, 290
concubinas, 24
Consejo de los Quinientos: de Atenas, 99, 348-351, 353-359, 365; de Olimpia, 223, 359
constitución, debate sobre la, 343, 346, 369, 373; *véase también* leyes; magistrados
copa de Néstor, 138, 143, *143*, *144*, 145
Copais, lago, en la Beocia central, 76
Córcega, 131, asentamiento griego en, 375
Corcira, templo de, 253, 306; y Corinto, 233, 404; y Sicilia, 404
Corebo, primer vencedor de los Juegos Olímpicos, 125
Corinto: asentamientos en tierras lejanas, 158; cerámica de, 68, 142-143, 159-160, 194-198, *204*, 204-206, 221, 243, 253, 266, 280, 285, 294; enterramientos en el siglo VIII, 106-107, 126; poblados de la región de, *103*; santuarios de, 117-124, 125-126, 253-254; tiranía en, 154, 231-233; y Corcira, 233, 404; y Egina, 384; y la batalla de Salamina, 396; y Samos, 233
Corobio, pescador de múrice cretense, 24-27
cosechas, desarrollo de las, 81-82
cremación: en el heládico reciente IIIC, 34; en la Edad Oscura, 47-48; fuera de Atenas, 105; primaria de Atenas, 109, 111; primaria de Rodas, 106; sustitución por la inhumación en Atenas, 104
Creso, rey de Lidia, 234, 317-318; derrota de, 373-374; y los oráculos, 244; y Solón, 258
Creta, 51; arte de, 165, 194, 249-250; asentamientos en, 91-92, *92*; ausencia de cultos funerarios en, 128; centros micénicos de, 34; cerámica de, 31, 68-69, *69*, 160; clases de edad en, 99; contacto con Chipre, 68; en la Edad Oscura, 45, 46-47, 68-70; enterramientos en, 106; figuras de bronce de, 165, 196, 243; imágenes de culto en, 114; monedas eginetas en, 303; población de condición servil en, 89; y Cirene, 31; y Delfos, 243, 291; y la constitución espartana, 213; y la Edad del Hierro, 43; y los fenicios, 56, 68-70, 130; y Sicilia, 242
Crónica de Lindos, inscripción de la, 31
Crono, 49, 170-172
Crotón, en el sur de Italia, 399
cuentos, transmisión de los, 17-18
culto: consultas a Delfos sobre, 244-245; continuidad desde el periodo micénico, 47; en el siglo VII, 223, 240; en el siglo VIII, 111-123; en la Edad Oscura, 37, 111-112, 113-114; en los demos, 348, 350-351; en los *éthne*, 336; en los nuevos asentamientos, 21-23; y Clístenes, 354; y Solón, 265-266; *véase también* imágenes de culto
cultos funerarios, 128-130
Cumas, 143, 156-158, 409

Damarato, rey de Esparta, 346, 383, 393; y Persia, 377
Damarato de Corinto, 154, 156
Damasias, 267
Danubio, río, 376
Darío I, rey de Prusia, 302, 329-330, 369, 373, 377-380, 395; y Democedes, 376, y Jonia, 376
Datis, 385, 390
David, 55
dedálica, escultura, 249-250, 294
Delfos, 290, 291; armas y armaduras dedicadas a, 207, *208*; construcción del templo de, 306, 310; despojos de guerra en, 366, 397, 399, 404; escultura templaria del siglo VI, 308; historia del asentamiento de, *241*, 241-243; ocupación en la Edad Oscura de, 47; ofrendas durante el siglo VI en, 317, 318; tesoro de los Atenienses en, 365, 366; *véase también* Alcmeónidas
Delfos, oráculo de, 241-246, 382; consulta de problemas personales, 24-25; en la historia de la Grecia arcaica y de la clásica, 412, 413, 416; espontáneo, 24, 26, 28; soborno del, 344, 383; sobre los restos de Tisámeno, 341; y Cilón, 256; y Clístenes, 352; y el final de la tiranía de Atenas, 344; y el muro de

madera, 413-414; y la fundación de Cirene, 22, 24-29, 414; y los espartanos, 213-214, 318, 392; y los persas, 397, 414
delitos, control en Atenas de los, 224-225
Delos, 290-291; fiestas en, 191; Heraion de, 317; moneda usada en, 303-304; y los persas, 387
Deméter, santuario de, 91-92, 270-272, 311, 354
Democedes de Crotón, médico, 375-376
democracia: *demokratía* (poder del pueblo), 357; difusión de la, 369; en Atenas, 14, 344-369; en Jonia, 381; teoría de la, 14, 412; *véase también* Asamblea
Demofoonte, 270, 271
demografía: de la Grecia arcaica, 84-87, 100, *101*, 102; y el demo de Clístenes, 354
demos atenienses, 348-356, 365
Demóstenes, 232
derrones, tribu tracomacedónica de los, *304*
desnudez en el arte, 249-250, *251*; femenina, 14, 249-250
dialectos, 37, 50, 52-53, 259, 263
dicción formular, 167-169; *véase también* poesía oral
Dicearquía, 326
Dídima: oráculo de, 375; templo de, 306, 312
Diodoro Sículo, 18; sobre Delfos, 244; sobre Hetemánidas, 360; sobre la Sicilia arcaica, 402-403; sobre Micenas, 401; sobre Sicilia y Cartago, 404
Diógenes Laercio: sobre Heráclito, 372; *Vidas de los filósofos más ilustres*, 234
Dionisias, festival dramático de las, 364
Dionisio de Halicarnaso, sobre Damarato de Corinto, 154
Dioniso, 75, 274, 332; culto a finales de la Edad del Bronce, 47
dioses: crítica de Jenófanes por la inmoralidad de los, 371-372; escritura para comunicarse con los, 135; justicia de los, 170-171, 198, 200; y los hospitalarios feacios, 188; *véase también* imágenes de culto; templos; teología
Dípilon, cementerio de Atenas, 105, 107
Dodecaneso, fenicios en el, 67
dórica, arquitectura, 250-254; diferencias con la jónica, 315; difusión de la, 294; variaciones en la, 315-316
dórico, dialecto, 51-53
Dorieo, 393
dorios, invasión de los, 50-51, 52-54, 154
Dracón, 224, 225; leyes sobre el homicidio, 257, 260
drama: en Atenas, 364; en Esparta, 217
Dreros: ley de, 230; templo de Apolo en, 222

Éaco, santuario de, 382
Ebotas de Dime, 124
Edad del Bronce, en Micenas, 178
Edad Oscura, 34-70; contactos griegos durante la, 343; lengua y escritura en la, 15; no conocida por las fuentes literarias más antiguas, 49; ofrendas en la, 116-118; organización social en la, 15, 32, 45-46, 48, 54, 58, 61, 65, 91; sistema de asentamientos en la, 15-16, 34-40, 91-95, *96*, 220, 238; *véase también* culto; enterramientos
edad, clases de, 99-100; en Esparta, 215-218
edificaciones monumentales micénicas, 34, 36, 59, 111-112
Edipo, 232
Éfeso, 113, 312, 373; estatua de culto en, 114; primeras monedas de, 295, 297; talla en marfil de, 221
Éforo de Cime, 18; sobre Cípselo, 234; sobre el acuerdo entre persas y cartagineses, 404; sobre la regulación de los contratos, 225; sobre la tiranía, 341; sobre Periandro, 232
éforos, de Esparta, 214, 219, 359, 393
Egina, isla de: acuñación de monedas en, 303; llegada de los dorios a, 50; templos de, 303, 310; y Atenas, 361, 381-384, 395; y Democedes, 375-376; y los persas, 384, 400
Egipto, 55, 57, 218, 236, 322, 326, 371, 395, 411; arquitectura de, 252-253; comercio con, 24; esculturas de, 250; exvotos procedentes de, 117; mercenarios griegos en, 252; objetos procedentes de, en el heládico reciente IIIC, 35; tesoros de monedas en, 303; y Egina, 381; y las leyes de Solón, 264; y los persas, 373
Egisto, esposo de Clitemnestra, 182
ejército ateniense, 346-348, 351, 361
Elatía, cementerio de: en el heládico reciente IIIC, 37; en la Edad Oscura, 42
Elba, isla de, 141
electrón, uso para las monedas, 295, *295*, 297, 302
eleusinos, 271, 290
Eleusis, 354, 360; consultas oraculares sobre, 412; Misterios de, 270-271; precipitaciones anuales en, 74
Élide, 52, 112, 125, 337, 370, 399
Emborio, en la isla de Quíos, 36, 37; santuario portuario de, 120
embriaguez, estado de, 225

enebro, 75
enterramientos: ajuares fúnebres en, 105-111, 126; de Atenas, 48, 65, 97, 100, 104-105, 126, 240, 367; de caballos, 59, 61; de niños, 65, 66, 100-102, 105; del siglo XII, 54; en el heládico reciente IIIC, 34; en el siglo VIII, 100, *101*, 102-104, 146, 207; en la Edad Oscura, 47-48; estilos de, 66, 105-106, 111, 162; lugares de, 105-106, 156; monumentos funerarios, 105, 266, 367; públicos, 329; regulación de Solón de, 262, 265-266; significado del mayor número de, 97, 100-104; y la estructura social, 104; *véase también* armas y armaduras
eolio, dialecto griego, 52-53
eolios, lucha en Samos de los, 320
Epidauro, y Argos, 339
epidemias infecciosas, 85
Equetlao, 387
Eretria, 54, 142; ocupación por los atenienses, 157; santuario de Apolo en, 114, 324; tumbas de cremación en, 105; y Cumas, 156; y la Rebelión de Jonia, 380; y los persas, 387; y Pisístrato, 334
erosión del suelo, 75-76, 77-78
Escambónidas, demo ateniense de los, 350-351, 361
Escitia, 205; y los persas, 330, 375-378
esclavos, 263-265; de Eleusis, 271; en la agricultura, 89; en Sicilia, 403; *véase también* ilotas
escritura: de la poesía, 190-193; de las leyes, 213-214, 221-223, 226-227; de textos extensos, 166; en el imperio ateniense, 411-412; en Etruria y el Lacio, 156; en la Grecia micénica, 15; fenicia, 57, 133, 135; inscripciones sobre las alianzas, 337; pérdida de, en la Edad Oscura, 15; sobre cerámica, 196-197; uso en los decretos, 27; y la tradición oral, 166; *véase también* alfabeto; inscripciones; lineal B
escultura arquitectónica, 294, 306-308, 365-367, 381-382, 409; dedálica, 249-250, 294; funeraria de Atenas, 367; *véase también kórai*; *koûroi*
esfinge, 197, 266
Esime, 277
Esmirna, en Eolia, 51, 67; templo de Atenea en, 253
España: fenicios en, 131, *131*, 141; metales de, 141; riqueza de, 27; *véase también* Tartesos
Esparta, 112, 211-221, 225, 359; *agogé*, 219, 359, 392; alianzas de, 338-342, 345; cerámica de, 30, 216, 220-221; clases de edad de, 99, 216-218; colonias de, 215; constitución de, 213-214, 359, 392-393; declive de la población, 99; *gerousía* (Consejo de Ancianos), 99, 213, 219, 360, 392; importaciones de, 221; muchachas de, 218, 220; organización militar en, 219; y Apolo Carneo, 23; y Argos, 220, 394; y Aristágoras, 379-380; y Atenas, 232, 334, 344-346, 352, 365, 377, 382, 387-392, 393; y Cirene, 23-24, 30; y Creso, 317-318, 326; y Delfos, 213-214, 318, 392; y la Rebelión de Jonia, 380; y la tiranía, 231, 341-342, 345, 369; y Maratón, 387; y Melos, 304; y Mesenia, 53, 89, 130, 212-215, 220, 242; y los huesos de Orestes, 340; y los *Parthéniai*, 215; y Persia, 384; y Samos, 306, 326, 329, 341; y Tegea, 338-340; *véase también* ilotas; reyes de Esparta; Peloponeso, Liga del
esperanza de vida, 86-87
Esquilo: *Los persas*, 385, 398
estaño, 140, 155; disponibilidad de, 48
estatuillas: de bronce, 158, 160, *161*, 165, 243, 247; de dioses minoicos, 47; de plomo de Esparta, *219*, 219-221; en el siglo VIII, 117-119, 122; micénicas, 47
Estobeo, antología de, 258, 268
Estrabón: sobre Cumas, 156; sobre Metaponto, 280; sobre Pitecusa, 142-143; sobre Tarento, 215, 242
estudios arqueológicos de superficie, 238, 355
Eteobútadas, familia de los, 350
éthne, 336-337
etnicidad, 52-54, 313-314, 332, 340-341, 352-353, 382, 407, 409, 415
Etruria, 194; cerámica ateniense para el mercado de, *292*, 294; cerámica exportada a Cartago, 141; comercio de los griegos en, 141, 154; escritura en, 156; jarra (*ólpe*) de, 194, *195*; importaciones orientales a, 142; metales de, 141, 155; sellos del Tañedor de Lira en, 132, *133*; sociedad de, 155; victoria naval siciliana contra, 404-405, 409
Eubea, 51; asentamientos en el exterior, 158; cerámica de, 68, 141, 159; guerra en el siglo VIII, 176; patrón de moneda, 297, 299-301; poesía épica en, 166; y la zona norte del Egeo, 155; y Oriente, 64-65; *véase también* Eretria; Lefkandi; platos euboicos
Eumnasto, espartano, 326, *327*
eunomía (buen ordenamiento), 213, 258
Eupalino, túnel de, *129*, 322
Eurimedonte, batalla naval de, 411
Eurípides: sobre la ley escrita, 226; *Suplicantes*, 226

Eusebio: Cronología de, 125, 256; sobre Dicearquía, 326
exvotos, *véase* ofrendas

Fálero, 344
familia, 89-90; dimensión de la, 86-87, *88*
feacios, 154, 171; organización política de los, 181, 182; templos de los, 127; y la poesía, 185-186, 191
fenicios, 56-57, 91; asentamientos exteriores, 56; de Al Mina, 139-140; de Cnosos, 68-70; en el Dodecaneso, 67; en el Mediterráneo occidental, 131; en Sicilia, 314; escarabeos en los santuarios, 117; escritura de los, 58, 133-135, 138; flota de los, 324; frascos pintados de negro sobre rojo de ungüento, 67; uso de máscaras, 216-217; y el perfume, 67, 204; y los metales, 64-65, 67, 140-141, *202*
Feras, santuario de, en Tesalia, 117, 336
Ferécides de Atenas, 51
fíbulas (imperdibles), 159, 160
Fidón de Argos, 235
fiestas: circuito creado en el siglo VI, 288; composición poética de, 169, 176, 190-192; financiación de, 305; papel cívico de las, 285; uso político de las, 256, 288, 320, 333; y las mujeres, 233; y Solón, 265, 288; *véase también* Atenas; drama; Juegos Olímpicos
Filaidas, 350
Filípides (o Fidípides), 387
Filipo de Crotón, 362
Filipo II de Macedonia, 182, 232
filistea, cerámica, 36
Filolao de Corinto, 225
filosofía: desarrollo de la, 369-373; moral, 14; sobre la importancia del contexto, 17
flautistas (*auletés*), 196, 209, 364
Fliunte, y Argos, 339
flota naval: ateniense, 384, 401, 402; en la rebelión de Jonia, 380; persa, 384
Foce del Sele, Heraion de la, 306
Focea, 297; y Persia, 375
Fócide, 52, 112, 113, 341; y los persas, 400
Francavilla Marittima, *132*
fratrías, 52; de Atenas, 354, 360
Frigia, 378; exvotos procedentes de, 117
Frínico, poeta trágico, 364
frontones, en el arte, 198, 306-308
fuego, y Prometeo, 170
funerales: de los reyes de Esparta, 359; regulación de los, 207, 265-266, 367; ritos de los, 105-107, 265; *véase también* enterramientos

Gadatas, el sátrapa de Jonia, 376
garriga, zonas de, 77, 78
Gela, fundación de, 238, 316; tiranía en, 403-405, 407
Gelón de Siracusa, 397, 403-407
generales, de Atenas, 360, 387
geología de Grecia, 71
getas, 376
Gibraltar, estrecho de, 27
Giges, riquezas de, 229, 272, 317
Giglio, cabo de, en Toscana, 140
Gilgamesh, epopeya de, 185
Glauco, y Tasos, 237, 278-279
gobierno popular, entusiasmo por el, 379-380; *véase también* Asamblea; democracia
gorgona, 306, *307*, 308; como escudo, 192, 196
Gortina, templo de, 249
Gran Retra, constitución de Esparta, 213-215, 223, 359, 392
granjas aisladas, 81; *véase también* agricultura
grifos, apliques en forma de cabeza de, 27, 247-248
Grino, rey de Tera, 24
guerra: análisis de la, 16-17; ausencia en *Los trabajos y los días*, 176-177; en el arte del siglo VII, 249; en la cerámica geométrica, 159, 162, 164-165, 206; en la Edad Oscura, 62, 206-209; en la *Ilíada*, 183-184; en los poemas épicos, 169-170; importancia de los números en la, 210; y *éthne*, 336; *véase también* armas y armaduras; caballería; hoplitas
guerras médicas, 14, 16, 17, 232, 342, 370, 383-389, 395-402; consecuencias de las, 32, 343, 401-402, 411; y el oráculo de Delfos, 414
guerreros, tumbas de: en Argos, 106, 111, 206; en Eretria, 156-157

Hades, 270
Halicarnaso, 17
Halimunte, tribu, en la Leóntide, 353
hambre, 85-86, 90, 98-99
Harmodio, canciones en honor de, 344, 357
hayas, 74
Hazael, señor de Unqui, 324
hebreas, escrituras, 55
Hecateo de Mileto, 379
Héctor, 115, 169, 183
Hefesteas, fiestas de Atenas, 362
hektémoroi, aparceros, 264
heladas, 73
Helena, 23, 115, 179, 180, 188, 211, 216, 272, 340; culto de, 129

Helesponto, 381
Hélice, en Acaya, 341
Helicón, monte, 169
Hera, diosa, 112, 114, 119, 126, 197, 275
Heraclidas, 50, 52
Heráclito de Éfeso, 371-372
Heraia, 337
Heraion de Argos, santuario de, 112; arquitectura del, 253; culto en la Edad del Bronce al, 47; maquetas de terracota encontradas en el, 114; ofrendas de alfileres en el, 116; y Cleómenes, 394
Heraion de Delos, 317
Hércules, 53, 124, 288, 382; fiestas de Atenas, 362; lucha por el trípode de Delfos, 288, 306; santuario de Tasos de, 277; y los Cercopes, 306
herederas núbiles, 262
Hermes, 197
Hermócrates de Siracusa, 360
Heródoto de Halicarnaso, 16-18, 51, 321-322; credibilidad de su historia, 17; descripción de objetos, 27; historiador más antiguo, 16; interpretado por otros escritores, 18; oráculo de Delfos en, 413; organización de su historia, 17; recogida de información por, 17, 18; sobre Abdera, 236; sobre Atenas y Egina, 381-383; sobre Atenas y Persia, 377; sobre Barca, 29; sobre Cilón, 255; sobre Cirene, 21, 24-29, 30; sobre Cleómenes, 344-345, 394; sobre Clístenes de Atenas, 345-348, 352-353, 355; sobre Clístenes de Sición, 331-332; sobre Creso, 244, 317; sobre Democedes de Crotón, 377; sobre el alfabeto, 135; sobre el desastre persa en Atos, 384; sobre el fin de la tiranía en Atenas, 344; sobre el matrimonio de Agariste, 331; sobre Escitia, 378; sobre Esparta, 213, 214; sobre Filipo de Crotón, 362; sobre Focea, 375; sobre Gelón y Cartago, 403-404; sobre Homero y Hesíodo, 193; sobre Jonia, 52, 370; sobre la batalla de Artemision, 396; sobre la batalla de Campeones, 342; sobre la igualdad de voz, 357; sobre la Liga del Peloponeso, 338; sobre la rebelión de Jonia, 378-380, 374; sobre la red de comunicaciones persas, 374; sobre la segunda invasión persa, 395-401; sobre la tiranía, 369; sobre la tiranía de Corinto, 232; sobre *La toma de Mileto* de Frínico, 365; sobre las fiestas de Pan, 362; sobre las minas de plata de Atenas, 384; sobre las sociedades medizantes, 397; sobre las tribus dorias, 53; sobre los corintios en Salamina, 396; sobre los éforos de Esparta, 214, 359; sobre los fenicios, 58; sobre los reyes de Esparta, 392; sobre los tegeatas, 402; sobre Macedonia y Persia, 378; sobre Maratón, 387, 390; sobre Milcíades, 335; sobre Náucratis, 303; sobre Pactias, 374; sobre Pisístrato, 18, 290, 319, 333-334; sobre Polícrates, 322; sobre Samos, 27, 305, 322, 326, 328, 329; sobre Solón, 257, 264; y el debate constitucional, 369; y el oráculo del muro de madera, 413-414; y la política, 411
héroes, culto de, 129, 362, 364; *véase también* cultos funerarios
Hesíodo, 49, 54, 153, 165, 166-167, 169, 170, 172-173, 194, 286; fecha atribuida a, 193; mundo de, 169-178; pesimismo de, 268, 271; sobre el clima, 75; sobre las edades pretéritas del hombre, 49; sobre los barcos, 145; sobre los dioses, 200, 371; *véase también Catálogo de las mujeres; Teogonía; Los trabajos y los días*
Hetemáridas, 360
Hierón, 404
hierro, 155; comercio del, 140-141; en Cnosos, 68; en el heládico reciente IIIC de Perati, 34; en la Edad del Bronce, 42-43; en la Edad Oscura, 35, 42; exvotos en forma de armas de, 113; para las armas, 42-43, 206, 207; raza de, en Hesíodo, 177; valor del, 42-43
higos, 73, 372
Hímera, 238, 404, 405; batalla de, 403-404, 407, 409
Himeto, santuario del, 66, 112, 117, 126
Himnos homéricos, 290; a Apolo, 290; a Deméter, 270-272, 286, 290
Hiparco, hijo de Carmo, 388, 389-390
Hiparco, hijo de Pisístrato, 192, 334, 368
Hipias, hijo de Pisístrato, 334-335, 368; derrocamiento de, 344, 351; y los espartanos, 341, 344, 346, 347; y Persia, 377, 385
Hipoclides, danza indecente del pretendiente, 331-332
Hipócrates, tirano de Gela, 403-404
Hipólito, sobre Jenófanes, 371
Hiram de Tiro, 56
Hisias, batalla de, 220, 340
Histieo de Mileto, oficial jonio, 376, 378-379
Histria, colonia del mar Negro, 286
hititas, *véase* neohitita, reino
Homero, 54, 166-168, 364; dioses en la épica de, 371; política de, 185; valores de, 185-189, 200; valores competitivos de, 185; *véase también Ilíada*; *Odisea*

homicidio, 224, 233, 262, 331
homosexualidad, 138, 263, 267, 272, 344, *368*; y las clases de edad, 99
hopi, tribu de indígenas americanos, 172
hoplitas, combates de, *195*, 196-197, 209-211; *véase también* armas y armaduras
hospitalidad, relaciones de, 329, 336
Huelva, *véase* Tartesos
huérfanos, 85
hutteritas, tasa de natalidad de los, 86

Iálisos, en Roda, 52; cerámica fenicia en, 143; enterramientos del heládico reciente IIIC, 36, 37
Íbico, poesía de, 326
Icario, padre de Penélope, 182
identidad griega, 21, 78, 189
Ilíada, 16, 49, 51, 166, 178-193, 226, 272; asamblea de los aqueos en la, 346; culto en la, 115; Delfos en la, 243; escenas típicas en, 167; fecha de la, 192-193; guerra en, 209-211; juegos fúnebres en la, 123-124; justicia divina en la, 171; Moliones, hijos de Áctor, en la, 165; personajes errantes en la, 153, 225; plagas en la, 85; primer texto de la, 290; situación política en, 224; sobre la caída de Tebas de Egipto, 252; solución de las disputas en la, 371; y Áyax, 352; y la copa de Néstor, 145; *véase también* Homero; *Odisea*
ilotas, 89, 220, 242, 394, 400; *véase también* Mesenia
imágenes de culto, 113, 114-116, 127-128, 250; en Dreros, 114; en Éfeso, 114; en Samos, 113, 114
Incoronata, yacimiento de, 237, 280, *281*
inscripciones: autenticidad dudosa de las, 27, 414, 415; de decretos, 19, 21; de leyes, 221-224; que contienen alfabetos, 135; *véase también* escritura
Ión de Quíos, 51
Iságoras, hijo de Tisandro, 345, 353
Israel, 55, 56
Istmia, 112, 125; banquetes rituales en, 126; comparado con Perakhora, 117, 119; depósitos de armas en las tumbas, 206-207; juegos de, 288; templo de Posidón en, 253; trípodes de, 120
Ítaca, 179, 181; gruta de Polis en, 47, 120
Italia, 50, 242, 243, 375; acuñación de monedas en, 297; asentamientos en, 131, 155-158, 236-237; contactos con la Edad Oscura en Creta, 45; metal en la Edad Oscura desde, 42; ofrendas a Olimpia desde, 119
Itano, ciudad de Creta, 24

Jacintias, fiesta de las, 242
Jaffa, 56
Jantipo: ostracismo de, 390; y Milcíades, 389
Jenófanes de Colofón, 371-372
Jenofonte: sobre la Gerusía, 360; y los oráculos, 244, 412
Jerjes, 182, 381, 396, 400
Jerónimo, san, 125
Jonia: acuñación de moneda en, 302, 305; dialecto de, 52; migración de los atenienses a, 50, 51-53; migración de los dorios a, 154; organización de, 370; poesía épica en, 166; templos de, 311-312, 314; y la fiesta de Delos, 291; y los aqueos, 340; y Persia, 305, 314, 330, 373-381, 401, 411
jónica, arquitectura, 306, 308, 314-317, 365-366
joyería, 67, *108*, 109, 201, 232, 233; en enterramientos, 59, 61; fenicias, 58; ofrendas de, 112, 118-119
judíos, 373
juegos de las fiestas religiosas, 122, 123, 124
juegos fúnebres: en honor de Amarinceo, 123, 124; en honor de Anfidamante de Calcis, 124, 169, 176, 190, 193; en la *Ilíada*, 123
Juegos Olímpicos, 122-125, 233, 243, 255-256, 288, 319, 335, 364, 405; primeros, 112; restringidos a los griegos, 78; *véase también* competiciones atléticas; fiestas
Juegos Píticos, 21, 288, 290, 404-407
justicia: divina, 170-171, 198, 200; humana, 174-175; *véase también* teología

Kalapodi, 112; culto de, 47, 67; en el heládico reciente IIIC, 38; en los siglos IX y VIII, 113
Karphi, asentamiento de, en Creta, 46, *46*, 68; culto en, 114
Kastri, en Tasos, 275-276
Kato Syme Viannou, santuario de, 47
Khaniá, comarca de, en Creta, 91
Khaniale Teke, 70
Kilian-Dirlmeier, Imma, 116
Kombothekra, 112; exvotos de, 117, 118
Kommos, fenicios en, 56
kórai, 250, 294, 367; de Samos, 326
kósmos, de Dreros, 222, *222*, 230

Koukounaries, en Paros, 239, 240
kouloúria, roscas de pan, 120
koûroi, 250, *251*, 254, 266, 294, 367, 407; de Samos, 324, 326; de Tasos, 279

Lacio, 135, 141; asentamiento y sociedad del, 155
Lade, batalla de, 380
Laertes, padre de Ulises, 182
Lámpsaco, 305
Latíquidas, rey de Esparta, 342, 383, 393
Lebadea, pluviosidad anual de, 74
Lefkandi, en Eubea, 59-65, 142; centauro primitivo de, 162; construcciones monumentales del año 1000 a.C., 46, 59, *60*, 61, 114; en el heládico reciente IIIC, 37; metalurgia de, 43; prácticas funerarias de, 105; y Atenas, 59, 64-65; y Chipre, 43, 59, 62; y Oriente, 59-65
legisladores, 225
leguminosas, 81, 83
Lelantina, guerra, 177, 193
Lemnos, 154; conquista ateniense de, 389
leones, 306; en cerámica, 197, 198, *199*; en las monedas de Lidia, 297; y Hércules, 288
Leónidas, rey de Esparta, 393-395, 399, 400
Lesbos, isla de, 75, 322; acuñación de monedas en, 302; poesía épica en, 166
Leto, madre de Apolo, 290
Levante: cerámica griega en, 131, 132, 139, 141, 142; y el alfabeto griego, 133
leyendas, 26, 232-233
leyes, 221-227, 319, 373; códigos de, 222, 224; códigos de Dracón, 257, 260; de Esparta, 213-214, 221-223; de Solón, 260-266; reformas atenienses en el siglo v, 354, 358-359; y democracia, 226
Libia, 238, 331; asentamientos griegos en, 21-32; clima de, 80; *véase también* Cirene
Licurgo, constitución de, 213-215; y Delfos, 246, 413
Licurgo, hijo de Aristolaides, 333-334, 351
líderes políticos, 181-182, 187, 215, 221; *véase también* tiranía
Lidia, 233, 317, 343, historia de, según Heródoto, 17; y Jonia, 314; y la acuñación de moneda, 294, 297, 302; y Persia, 373; *véase también* Creso; Giges
Lígdamis de Naxos, 379
Lilibeo, en Sicilia, 402
Lindos: ofrendas de, 31, 117; y Cirene, 31; *véase también* Crónica de Lindos
lineal B, silabario, 15, 46, 47, 166
lingotes de cobre piel de buey, 140
lingüística griega, cambios en la, 166-167
Lipsidrion, al norte del Ática, 335
Livio, Tito: sobre Cumas, 156; sobre Pitecusa, 143
Lócride, 52, 399
Lousoi, ofrendas en el santuario de, 116

Macedonia, 62; acuñación de moneda en, *304*; árboles de, 74; exvotos de, 117; y los Juegos Olímpicos, 78; y Persia, 377-378, 380, 384; y Pisístrato, 334
Macmillan, Pintor de, 196
madera, en la zona norte del Egeo, 155
magia, en la épica, 178
magistrados: de Atenas, 240, 360; de Esparta, 359; limitaciones al poder de los, 222-225, 230, 240, 262, 265; *véase también basileîs*; éforos
Mahabharata indio, 201
Mandocles, ingeniero samio, 376
Mantinea, 399
mapas, 353, 380
mar, nivel del, 75-76
Maratón, 353; batalla de, 14, 361, 365, 366, 387, 389, 395
Marcelino: *Vida de Tucídides*, 290
Mardonio, general persa, yerno de Darío, 380, 384, 399
marfil, 221, 318; en Atenas, 67; en Cnosos, 67; en Éfeso, 221; en Esparta, 221
máscaras: del santuario de Ártemis Ortia, 216, *217*, 364; entre los fenicios, 218
matemáticas, 371
matrimonio, 227, 268-272; edad del, 85; en Esparta, 359, 393; en la *Ilíada* y la *Odisea*, 179-181; en las familias de tiranos, 230, 268, 330-333, 403; en los feacios, 188
Meandrio, 239
medicina, 370, 375; *véase también* epidemias infecciosas
medio ambiente natural de Grecia, 32, 71-76
Mediterráneo, como contexto de la historia de Grecia, 14-15, 55-58, 78-80, 343; *véase también* mundo griego
medizante, actitud, 342, 397, 401; de Atenas, 390; en la política entre los estados, 384, 393-394
Megabizo, general de Darío, 378
Megacles I, 332, 333-334, 345, 351, 356; hija de, 333
Megacles II, 390, 407
Mégara: ataque a los colonos samios de Pe-

rinto, 320; en los versos de Teognis, 227-229; hostilidad hacia Atenas, 256
Mégara Hiblea, en Sicilia, 228, 283-286; cerámica de, 284, *285*; destrucción de, 403
Meggido, en Jordania, 65
Melos, 238, 399; moneda usada por, 304
Mende (la moderna Kelendras), 37
Menecles de Barca, 21, 29
Menelao, 129, 179, 211, 216, 340; culto de, 129; y Anténor, 23
Menelaon, templo de, 129, 211, 219; ofrendas de, 116
Menidi, *thólos* de, 130
mercenarios, 252; acuñación de moneda para pagar a los, 302; de Tesalia y Atenas, 344, 347
mesapios, pueblo itálico de los, 337
Mesenia, 50, 112, 120, 280, 342, 395; conquista espartana de, 53, 89, 130, 212, 213, 220, 242; y la Liga del Peloponeso, 338
metales: comercio de, 140-141; en el norte del Egeo, 155, 237, 276-278; en enterramientos, 59, 61, 106-107, 109; y el *píthos* de Xobourgo, *199*
Metana, pluviosidad en la península de, 73
Metaponto, 237, 280-282; edificios templarios de, 309, 310, 312
Metona, 339
Metoquites, Teodoro, sobre Samos, 320
Micenas, 340; en la guerra persa, 399, 401; y Argos, 130, 401
micénica, civilización, 15, 37, 55, 133; *véase también* lineal B
Milcíades, hijo de Cimón, 335; en Atenas, 389; y Darío, 376; y Maratón, 387
Mileto, 52, 297, 305, 322, 341, 365, 378-380; filósofos de, 370-371, 373
Mill, John Stuart, 14
Mimnermo, poeta, 50
misoginia, 268-269, 271-272; de Hesíodo, 171
Mitilene, 227-230, 267, 329
Moliones, hijos de Áctor, 165
monedas, *véase* acuñación de monedas
mortalidad: en el siglo VIII, 97, 100-194; infantil, 85-86, 90, 100, *101*, 102, 240; tasa de, 85-87
Motya, isla de, en la costa de Sicilia, 131, 407, *408*
movilidad social, 174, 176
mujeres: abusadas por los tiranos, 233-234, 330; clases de edad y actividad sexual, 99; coros de muchachas de Esparta, 218-219; creación de las, 170; en el arte geométrico, 159-162; en Homero y Hesíodo, 188, 268; en la poesía arcaica, 268-275; enviadas al harén de Darío, 380; influencia sobre los testamentos, 262; papel en la *Ilíada* y la *Odisea*, 182; sacrificio de muchachas para salvar la ciudad, 352; trabajo de las, 87, 89; y la natalidad, 85-86; y la regulación de los vestidos, 223; y las ofrendas del santuario, 120, 125; *véase también* gorgona; matrimonio; misoginia
mundo griego, 15-16, 21, 32, 79, 117, 130-133, 154
Muniquia, santuario de, en el Ática, 112, 120
Musas, hijas de Zeus, 169-171
música, *véase* competiciones musicales

Nápoles, 131, 157
natalidad: control de, 99; en el siglo VIII, 97, 99; tasas de, 85-87; *véase también* demografía; familia
naucraros, préstamos de los, de Atenas, 256
Náucratis, en Egipto, 236, 303
Nauplion, y Argos, 339
Nausícaa, hija de Arete, 182
navegación, 145; buenas épocas para la, 174; *véase también* comercio
Naxos, 68, 341, 379, 385; templo jónico de Sangri en, 317; y Pisístrato, 334
Nea Ionia, 66
Neápolis (la moderna Kavala), 154, 277
Negro, mar, 235-236, 286, 373; trigo para fabricar pan del, 82
Neleo, 51
Nemea, juegos de, 288
neoasirio, imperio, 55-58
neohitita, reino, 56
Néstor, rey de Mesenia, 124, 168, 280
Nicias, 360
Nicolás Damasceno, 18; sobre Cipsélidas de Corinto, 341; sobre Clístenes de Sición, 331
Nikhoria, yacimiento de, en Mesenia, 112, 120
niños: como mano de obra, 89; enterramientos de, 65, 66, 100-102, *101*, 105; mortalidad de, 85-86, 90, 100, *101*, 102, 240

Oaxo, ciudad de Creta, 24
Odisea, 16, 49, 154, 166, 179-193; Delfos en la, 243; dicción formular de la, 167; justicia divina en la, 171; movilidad en la, 153-154, 225; situación política en la, 224; sobre Esqueria, 127; sobre las tribus dóricas, 53; so-

bre los barcos mercantes, 145; texto de la, 290; trípodes en la, 120; *véase también* Homero; *Ilíada*
ofrendas, 19; de alfileres, 116-117; de finos panes de oro, 117; de máscaras en Esparta, 216, *217*; de plomo con figura de hoplitas en miniatura, 219, *219*, 220; de vestidos, 115, 116, 223; del Heraion de Samos, *323*, 324-326; en el siglo VIII, 113, 116-123, 216, 247, 336; en el siglo VII, 247-250, 253; en la Edad Oscura, 116-118; memoria literaria de, 31; *véase también* armas y armaduras; *kórai*; *koûroi*
Olimpia, 112, 190, 397; alianzas registradas en, 337; armas y armaduras procedentes de, 207, *208*; comparado con Delfos, 243; Consejo de los Quinientos de, 359; culto de la Edad del Bronce de, 47; leyes de, 223; ofrendas de, 116-123, 247; templo de Hera en, 253; templo de Zeus en, 288, 407, 409; tesoro de Gela en, 316, *316*
Olimpieon, de Atenas, 312, 335
olivos, cultivo de, 84, 282; condiciones para el, 73, 78; y Solón, 264
Onquesto, 337
oráculos: consultas individuales del, 24-25, 244-245, 412; probados por Creso, 317-318; *véase también* Delfos, oráculo de
oral, tradición, 17-18, 20, 26-29, 31, 53-54, 231-235, 338, 380, 384-387, 401-402, 415; base para la historia de la Grecia arcaica, 16-17, 415; de la tiranía de Atenas, 344, 357; pérdida de la inocencia de la, 411-413; sobre Cirene, 21-32; sobre la rebelión de Jonia, 378-381; sobre las guerras médicas, 385-387, 395, 396, 397-402; sobre las victorias en los Juegos Olímpicos, 364; sobre los primeros legisladores, 225; sobre los tiranos, 231-235, 319-320, 330-332, 333-335, 347, 370-371, 403; sobre Milcíades, 389; sobre Persia, 374, 375; sobre Pisístrato, 333-334; sobre Samos, 322, 329-330; y arqueología, 20, 51-52; y el establecimiento de colonias en tierras lejanas, 157-158; y las familias nobles, 334-336; y los oráculos, 244-245, 413-414; y los reyes de Esparta, 393-394
Orcómenos: conflicto de Esparta con, 220; santuario de, 92
Orestes, huesos de, 340-341
Orfeo, 352; poemas órficos, 270
organización política: en la Edad Oscura, 54; en la *Ilíada* y la *Odisea*, 179-183
orientalización: en el arte del siglo VII, 196-206; en escudos cretenses, *164*, 165; en la cerámica cretense, 68; en las bandas de oro, 107, *108*, 109-111; en las figuras de bronce, 27
Oriente Próximo, 15, 55-58, 130-141; contacto griego con, 35, 45, 57-58, 200-201, 373; poesía épica de, 171-172
oro, 70, 145, 146, 159, 233, 318; acuñación de, 297, 301-302; anillos de, 59; en el heládico reciente IIIC, 35; en los enterramientos del siglo VIII, 107, *108*, 109; exvotos de, 117; joyas de, 67, 107, *108*; raza de oro de Hesíodo, 177, 178
Orontes, desembocadura del río, 139
Ortágoras de Sición, 330-333
Orwell, George: *1984*, 414-415
Osteria dell'Osa, necrópolis de, en el Lacio, 135
ostracismo: de Atenas, 361, 389-390; de Temístocles, 398
Otanes, general persa, 329-330, 378

Pactias, 374-375
Paestum (Posidonia), en el sur de Italia, 238; construcción de templos en, 312
Palene, en la Antióquide, 353; batalla de, 347
Palépafos, cementerio de Skales en, 37, 43
Pan, dios, 362, 387
Panateneas, 192, *289*, 290, 364
Pandora, 188, 268; creación de, 170, 178
panhelénicos, santuarios, desarrollo de los, 243; *véase también* Delfos; fiestas; Olimpia
panhelenismo, 288, 290, 291, 306, 308, 319, 340; del asentamiento de Tasos, 236; y los poemas de Hesíodo y Homero, 189-190
Paniasis, tío de Heródoto, 51
Pantanello, poblado rural de, 282
Paris, 179, 188, 197; Juicio de, *195*, 196
Parnaso, monte, 74, 241
Paros, 239, 275; y Milcíades, 389
Partenón, 365
Parthéniai (hijos de doncellas), 215, 242
participación política en Atenas, 359-361
pastoreo, 76-77, 81, 83; en Libia, 25
Patroclo, 124, 183
Pausanias, 18, 31; sobre Cleomedes de Astipalea, 362, 394; sobre el rey Pausanias, 359; sobre la batalla de Hisias, 220; sobre los Juegos Olímpicos, 124; sobre Maratón, 387; sobre Mesenia, 212-213; sobre Micenas, 399; sobre Tisámeno, 340; y Egina, 339
Pausanias, general espartano, 394, 400
Pausanias, rey de Esparta, 359

Peloponeso, guerra del, 49-50, 359, 413
Peloponeso, Liga del, 338-342, 346, 393-394, 400; y Cleómenes, 346, 383
Penélope, esposa de Ulises, 179, 182, 188
peonios, comunidad de los, 378
Perakhora: comparado con Istmia, 117, 119; maquetas de terracota en, 114; ofrendas de, 116-117, 119, 120; santuario de Hera en, 126, 243; templo de, 128
Perati, cementerio de, 34, 37, 52
perfume, frascos de, 204
Periandro, 230, 232-233, 234
Pericles, 360
Perinto, colonos samios de, 320-321, 378
perirrhantéria (cuencos rituales), 248
Perséfone, rapto de, 270
Persépolis, 375, 376
Persia: debate constitucional en, 369, 373; en el Mediterráneo occidental, 404; en la política interna ateniense, 346, 389-390; expansión del imperio, 373-374; griegos en, 375-376; sistema fiscal en, 380; y Argos, 395, 397, 404; y Cartago, 404; y Egina, 384; y Egipto, 322; y Jonia, 305, 314, 330, 364, 373-381, 402, 411; y la acuñación de moneda, 301; y la flota fenicia, 322; y Lidia, 302, 343, 373; y los santuarios griegos, 318, 344, 414; y Samos, 329-330, 375; y Tesalia, 377, 398-400
pesos de las monedas, 295-303
Pilos, en Mesenia, 50, 53, 280
Píndaro, 19; oda para Megacles, 390; sobre Abdera, 236; sobre Cirene, 21-24, 29; sobre Egina, 50, 382; sobre Hierón, 404, 407; uso del mito en sus textos, 23; y la victoria de Acragante, 313
pinos, distribuión y aprovechamiento de los, 74, 75, 76, 77
piratería, 271; por Polícrates, 324, 326
Pireo, 347, 384
Pisistrátidas, 341, 370, 388; y Esparta, 318; *véase también* Hipias
Pisístrato, hijo de Hipias, 335
Pisístrato, tirano ateniense, 18, 192, 256, 319, 333-335, 356, 385, 390; y el ejército ateniense, 347
Pítaco de Mitilene, 225-230, 234, 320, 329
Pitágoras, 326, 370
Pitecusa, 141-146; ausencia de leyenda fundacional, 157; decadencia de, 237; fundación de, 131; población de, 141, 143; sellos del Tañedor de Lira de, *132*; y Cumas, 156; y el aprovisionamiento de metales, 155; *véase también* copa de Néstor
pithoi, con decoración en relieve, 198-199, 221
planificación urbana: de Mégara Hiblea, 283-286; de Metaponto, 281-282; de Mileto, 380; de Tasos, 278-279
plata, 140, 337; espada ribeteada de, 168; minas de Atenas, 384; ofrendas de, 318; para las monedas, 297-305
Platea, 337; batalla de, 347, 396, 398-399, 404-405; y Atenas, 345; y Esparta, 401; y Maratón, 14, 386
Platea, isla de, en la costa de Libia, 25-27
Platón: sobre la revuelta de los ilotas, 395; sobre los poemas homéricos, 192; sobre Protágoras, 369; sobre Solón, 257
platos euboicos con semicírculos pendientes, *64*, 65, 132, *134*
plegarias a los dioses, 114
plomo, 140; exvotos de, *219*, 220-221
Plutarco, 18; sobre Anacarsis, 226; sobre Cilón, 256; sobre el oráculo de Delfos, 245, 412; sobre Esparta y los tiranos, 341; sobre Esparta y Tegea, 338; sobre la batalla de Platea, 347; sobre la guerra Lelantina, 177; sobre las victorias en los juegos, 124; sobre Licurgo, 213, 214; sobre los corintios de Salamina, 396; sobre los jóvenes corcireos, 233; sobre los oráculos, 245; sobre los reyes de Esparta, 392; sobre Samos, 320; sobre Solón, 258, 260, 263
pluviosidad: en Grecia, 71, 74; en Libia, 24, 79; en Sicilia, 79
Pnyx, de Atenas, 347
población: crecimiento de la, 86-87, 97-104; del Ática, 100-103, *239*, 355; de Calcis y Eretria, 143; de Esparta, 99; de Pitecusa, 141, 143; densidad de, 81; en la Edad Oscura, 154; *véase también* demografía
poesía: compuesta por sabios, 234; contexto de la composición, 19-20, 23, 169, 176, 184-186, 190-193, 212, 217, 218, 259-260, 268-272, 326; *véase también* drama
poesía épica, 16, 145, 166-169; en la Edad del Bronce, 169; sociedad heroica de los, 49, 178; y el *Himno a Deméter*, 271-272; y los cultos funerarios, 129; *véase también* Homero; *Ilíada; Odisea*
poesía oral, 15-16, 190, 194; conexiones con la poesía oriental, 201; forma de composición de la, 167-168; tradición de la, 166-169, 186, 188; *véase también* poesía épica
poinikástas, escribano, 133
polen, depósitos de, 75
Policoro, 237

Polícrates de Samos, 13, 320-329, 345, 374; y Democedes, 375
Polieno: sobre Pisístrato, 347; sobre Samos, 320
Polizalo, tirano de Gela, 407
Pontecagnano, en Campania, 156
Posidón, santuario de, en Istmia, 112, 120, 171, 352
Posidonia, *véase* Paestum
praderas, 75-76
premios de los juegos, 124
préstamos, prohibición de los, en la ley de Solón, 261-262
Príamo, rey, 180, 185
Priene, 320
Prinias, templo de, en Creta, 250
Probalinto, en la Pandiónide, 353
productos comerciables, y las estrategias de las cosechas, 83
Prometeo, 170, 178; fiestas de, en Atenas, 362
Propóntide, 236
Protágoras, 369
Psamético I, 252
Ptolemaida, 30; clima de, 80
pueblo, poder político del, 181-182, 214, 223, 229; *véase también* Asamblea; democracia
pueblos del mar, 55
puertos: de Grecia, 71; de Samos, 322; de Tasos, 275-276, *277*; santuarios en los, 117
Pulpos, estilo de los, 47

Quersoneso Tracio, 376, 389
Quilón, éforo de Esparta, 393
Quionis, vencedor en los Juegos Olímpicos, 31
Quíos, 120; consejo popular de, 359; ocupación en el heládico reciente IIIC, 36; y la acuñación de moneda, 305; y Persia, 375

Rakita, en Acaya, 92; templo de, 114
Rammunte, demo de, 361
rapsódica, tradición, 191-192, 332; de los Panateneas
Ras-el-Bassit (Posideon), 139
rebelión de Jonia, 54, 305, 375, 378-381, 383, 401
Regio, 404
regionalismo, 34, 39-40; en arquitectura, 314-317; en el arte arcaico, 291, 294; en el Ática, 333-334, 351; en la tradición épica, 166
Renía, 322, 387
retórica: importancia en la *Ilíada*, 185, 190; en Homero, 371
reyes, 175-176, 182; convertidos en tiranos, 230-231, 235; de Cirene, 22, 26, 29; de Esparta, 23, 53, 213-215, 220, 359, 392-393; de Tera, 24; en la Edad Oscura, 54; *véase también basileîs*
rites de passage (ritos de transición), 100; de Esparta, 216-217
roble, 75
Rodas, 31, 36; cerámica de, 143, *144*, 145; cerámica primaria en, 106
Roma, 141, 154, 156, 182
rotación de cultivos, 81
Rousseau, Jean-Jacques, 365

sacrificios, 126, 247, 264, 321, 350, 372, 392; en la Edad Oscura, 47, 112, 114; en la *Odisea*, 188; en los enterramientos, 48; y Prometeo, 170
Safo, 270-275, 286
Salamina, 66, 352; asentamiento ateniense en, 347; batalla de, 396, 398, 404; lucha por, 258, 265; y el oráculo de Delfos, 413-414
Sallares, Robert, 99
Salmanasar III, 55
Salomón, rey de Jerusalén, 55, 56
samnitas, 280
Samos, 345, 385; cerámica de, 27; en el siglo VI, 320-330; Heraion de, 47, 112, 113, 117-118, *249*, 310-312, 320-323, *323*, 324, *325*, 326; y Cirene, 27; y Corinto, 233; y la acuñación de moneda, 297, 305; y los persas, 329-330, 375, 376; y Tera, 27; *véase también* Polícrates de Samos
San Biagio, santuarios de, 282
santuarios: diferencias entre los, 119-123; en el siglo VIII, 125-128; en el siglo VII, 246-247, 250, 253-254; en Italia y Sicilia, 238; localización de los, 112, 119-128, 238-240, 276-283, 336; objetos de metal en los, 118-119; y las comunicaciones, 117, 119, 122, 125-126; *véase también* ofrendas; templos
Sardes, 322, 329, 374, 377, 379, 381
sátrapas, 373-376, 379
Schliemann, Heinrich, 178
Segesta, 314
Selinunte, 238; construcción de templos en, 306, *307*; desarrollo de, 310, 312; monedas eginetas de, 303; y Cartago, 404; y los fenicios, 314
Semónides, 268-270, 271, 272, 321

sequías, 73-74, 80, 90; siete años de, en Tera, 24
serdeos, 337
sexuales, relaciones, 269, 333; con la madre, 233; en los santuarios, 223; y la muerte, 232-233
Síbaris, 280, 337, 370
Sicilia, 50, 131, 146, 158, 236, 242, 243; acuñación de moneda en, 297; clima de, 78-80; poblaciones no griegas de, 403, 407, 410; templos en, 306-316; y Cartago, 397, 402-410; y Creta, 45
Sición: y Argos, 339; y Clístenes, 330-333; y el tesoro en Delfos, 308
Siete Sabios, lista de los, 234, 260
Sifnos, 239, 366, 399; plata de, 303; tesoro de los Sifnios, en Delfos, 306, 366
Sigeon, 257, 267, 344
silabarios, uso de los, 15, 46; chipriota, 37; *véase también* lineal B
silfio, planta de Libia, 78-79
Silosonte, general, 320, 329-330
Simónides: sobre la victoria de Sicilia sobre Cartago, 404; sobre las guerras médicas, 385
Simplicio, sobre Anaximandro, 370
simposio, 268-270, 272, 274, 369
Sinope, 235
Siracusa, 397; clima de, 79; en el siglo V, 360; templo de Atenea en, 306; tiranía en, 403-404
Siria, norte de: exvotos procedentes de, 117, 131-133
Siris, 237
Skales, necrópolis de, en Palépafos, 37, 43
skýphoi, véase platos euboicos
Smith, Winston, personaje de la novela *1984*, 414-415
soborno de los oráculos, 344, 383
Solón, 257-267, 286, 367; importancia en Grecia, 257, 266; legado de, 333; poesía de, 257-260, 415; y el calendario de fiestas de Atenas, 288; y el consejo de 400 miembros, 348; y el Sacudimiento de las cargas (*Seisákhtheia*), 263; y las mujeres, 268
sucesión, mito de la, 171-172
Suda, enciclopedia bizantina: sobre Heródoto, 322; sobre la tragedia, 364
Sunion, *koûros*, 266
Susa, 379

Tácito, sobre la escritura en Roma, 156
Tales de Mileto, 371
Tañedor de Lira, sellos del, 131-132, *132, 133*, 140
Tapsos, copas de, 243
Tarento, 215, 242; monedas de Egina en, 303
Tartesos (Huelva): y Coleo, 27; y Focea, 375; y la cerámica de periodo geométrico medio, 131; y los recursos metálicos, 141
Tasos, 154, 236, 275-280, 341
Teágenes de Mégara, 256
teatro: de Atenas, 364; en Ática; *véase también* drama
Tebas, 74, 345, 382; y Esparta, 401; y Persia, 399-401; y Pisístrato, 334; y Platea, 337; y Sición
Tebas de Egipto, 192; caída de la, 252
Tegea, 92; en las guerras médicas, 397-398; santuario de Alea en, 67, 113, 116; y Esparta, 220, 338-340
Telamón, 382
Telémaco, 182
Telesila, poetisa, 394
Tell Abu Hawam, en la bahía de Haifa, 65
Tell Tainat, 139
Témeno, familia de, 339
Temístocles, 384, 390, 414; ostracismo de, 398; y el oráculo del muro de madera, 413-414; y las guerras médicas, 398
Tempe, valle de, en Tesalia, 398
templos, 294, 306-317, 381; dóricos, 250-254; en Sicilia, 403; esculturas en los, 114-116; imágenes de culto en los, 114-116; y ofrendas del siglo VIII, 112-114, 247
Tenos, isla de, 198
Teofrasto, 75; sobre las leyes, 225
Teognis de Mégara, 227-229, 235; y Solón, 258
Teogonía, poema en hexámetros dactílicos, 16, 49, 166, 169-175, 188, 308, 370; y el *Catálogo de las mujeres*, 291; sobre el nacimiento de Atenea, 198; sobre Hércules, 288; sobre las mujeres, 268; y la poesía épica del Oriente Próximo, 171; *véase también* Hesíodo
teología, 169-172, 198; *véase también* dioses
Teopompo, 214
Tera: asamblea de, 28; Esparta como ciudad-madre de, 23-24; inscripciones homosexuales en, 135, 138; y Cirene, 21-32; y Samos, 27
Termópilas, batalla de las, 396, 398, 399-400
Terón de Acragante, 403-407
terrazas, agrietamiento y erosión de las, 77
Tersites, 168, 346
Tesalia, 45, 50, 62, 74, 341; ausencia de cultos funerarios en, 128; cerámica procedente

de, 68; continuación de los *thóloi* en, 34; ofrendas en el siglo VII, 247; poesía épica en, 166; y Atenas, 344, 347; y los persas, 377, 398-400; y Pisístrato, 334
Teseo, héroe ateniense, 51, 165, *366*
Tesmoforias, fiesta de las, 274
tesoros: de los Sifnios, en Delfos, 306, 308, 366; de Olimpia, 253; del Heraion de Samos, 114
tespieos, 399
Tespis, 364
testamentos, 268; de Solón, 262
textiles, papel en el comercio, 140
Thermon, templo de, en Etolia, 253, 336
thólos, thóloi, 34; culto de los, 128-129
tiranía, 229-235, 288, 369; de Atenas, 344-345; de una ciudad sobre la otra, 231-232, 342; en el siglo VII, 320; en el siglo VI, 320-335; en Sicilia, 403-407, 409; hábitos de la, 369; tradición de la, 231-235; y elite, 324, 326, 329, 330-335; y Esparta, 231-232, 334, 341-342, 346, 369; y las mujeres, 232, 268, 330-334, 403; y los oráculos, 241, 412; y Persia, 375-381
tiranicidas, de Atenas, 344, 357
Tirinte, en la Argólide, 223, 240, 340; en la Edad Oscura, 42
Tiro, 56, 57, 139
Tirteo, poeta espartano, 53, 211, 217, 220; sobre la llegada de los Heraclidas, 50; y Mesenia, 212-213
Tisámeno, hijo de Orestes, 340-341
Titanes, 169-170
Tocra: cerámica griega de, 30; fundación de, 30
Tórico, 130; teatro de *350*
Torone, 38, 62
trabajo: en agricultura, 81-82, 83-84, 87, 89-90; en Hesíodo, 174-177; y los préstamos, 263
trabajos y los días, Los, 16, 49, 75, 153, 166, 169, 172-179, 188, 224
Tracia, 236, 376; y Persia, 377, 378, 384, 411
tracios, sobre Tasos, 275-276
tragedia, 14-15, 385; origen de la, 361-365; *véase también* drama
transporte, y agricultura, 80-81, 83-84
Trapezunte, 235
Trecén, y Argos, 339
tribus: atenienses, 347-349, 351-357, 362; dóricas, 50, 51, 53, 332; jónicas, 51-52, 352
tributos, 305, 334, 401-402
Trifilia, al norte de Mesenia, 220
trigo, 74; preferencia por el, 82
trípodes, 198; como ofrendas, 118-120, *121*, 122-123, 243; *véase también* Apolo
Triptólemo, eleusino, 270
trirremes: financiación del equipamiento de las, 305; madera para la fabricación de, 74
trittýes, de Atenas, 347-348, 351, 353, 356
Troya, 178, 181, 185, 382; aparición en la tradición épica, 168
Troya, guerra de, 50, 116, 168, 178-187, 308; y el asentamiento de Cirene, 23
Tucídides: «Arqueología» de, 49-50; en el oráculo de Delfos, 412; sobre Atenas, 232, 361; sobre Cilón, 256; sobre Harmodio y Aristogitón, 344; sobre Hipias, 347; sobre la batalla de Platea, 400; sobre la fortificación del Pireo, 384; sobre los éforos espartanos, 359; sobre los Pisistrátidas, 335; sobre Polícrates, 322; y el regente Pausanias, 394; y la guerra Lelantina, 177; y la historia contemporánea, 17, 411-413; y la separación entre oligarquía y democracia, 369
tumbas de cámara, culto de las, 128-129; en Cnosos, 69; en el heládico reciente IIIC, 34
tumbas de cámara micénicas, 128-129

Ugarit, 56
Ulises, 168, 179-189, 271; dicción formular de, 167; y Libia, 30

Veleyo Patérculo, sobre la fundación de Cumas, 157
Velia, 375
vestidos, ofrendas de, 115, 116, 223
Veyes (Veio), 141, 155-156, 194
victorias en los juegos, 120, 122-125
vida de ultratumba, creencias en la, 104, 106-107
viñas, cultivo de, 81, 84
violación, 263, 268
vivienda: de Mégara Hiblea, 283; de Tasos, 278-279

Xobourgo, en la isla de Tenos, 239; *píthoi* de, 198-201, 205

Zagora, en Andros, 239
Zaleuco, 225
Zeus, 14, 112, 170-171, 172-175, 182, 187, 198, 200, 270, 282, 382; Eleuterio de Samos, 328, 329
Zeuxidamo, 393
zulúes, 215

ÍNDICE DE TEXTOS

1. Píndaro, *Pítlcas*, 5.77-93 23
2. Heródoto, 4.155-156 25
3. ML, 5.23-51 28
4. Tucídides, 1.12 50
5. Mimnermo, fr. 9 (West) 51
6. 1 Reyes, 9, 10-14 57
7. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 609-617 75
8. *Ilíada*, 6.286-310 115
9. *Ilíada*, 23.629-645 123
10. Edición de san Jerónimo de la cronología de Eusebio (finales del siglo IV) a propósito del año 776 a.C. 125
11. *Odisea*, 6.2-10 127
12. Veleyo Patérculo, 1.4.1 157
13. *Ilíada*, 14.402-406 169
14. Hesíodo, *Teogonía*, 176-192 172
15. *El reino de los cielos*, col. 1.18-35 173
16. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 213-227 175
17. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 630-640 177
18. *Odisea*, 11.435-453 180
19. *Odisea*, 2.25-34 181
20. *Ilíada*, 17.262-268 183
21. *Ilíada*, 2.185-205 186
22. *Odisea*, 9.106-115 187
23. *Himno homérico a Apolo*, 143-150 191
24. Tirteo, fr. 10 (West), 15-20 212
25. Plutarco, *Licurgo*, 6.1-8 214
26. Alcmán, fr. 1.36-56 218
27. Teognis, 101-112 228
28. Alceo, 69 (Page) 229
29. Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 1.96 233
30. Heráclito, *Alegorías homéricas*, 5.2 237
31. Estrabón, 6.3.2, citando a Antíoco (*FGH*, 555 F13) 242
32. Heródoto, 5.71 256
33. Solón, fr. 36 (West) 259
34. [Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, 9 261
35. [Demóstenes], 43.62 265

36. Semónides, 7.1-20 269
37. *Himno homérico a Deméter*, 224-235 271
38. Safo, fr. 96 (Page) 274
39. ML, 3 279
40. *IG*, i³ 1469 319
41. Asio, fr. 13 321
42. Heródoto, 3.142-143.1 328
43. *FGH*, 90 F61 331
44. Ateneo, *Deipnosophistai*, 695ab 345
45. Heródoto, 5.69 348
46. *IG*, i³ 244.C.2-10, 16-22 351
47. Heródoto, 5.77.4-78 358
48. Pausanias, 6.9.6-8 362
49. Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, 1.14.5 371
50. ML, 27 399
51. Píndaro, *Píticas*, 1.71-80 405

ÍNDICE DE CUADROS

1. Pluviosidad de la península de Metana 73
2. Pluviosidad del litoral meridional y oriental de Sicilia y de la costa y la llanura de Cirene 79
3. Diferencia numérica de los alfileres descubiertos en los santuarios del Peloponeso, *c.* 1050 - *c.* 500 a.C. 116
4. Incremento del número de exvotos en los santuarios del mundo griego, siglos XI-VII a.C. 117
5. Colonias griegas fuera de Grecia 148-153
6. Ciudades que acuñaban moneda hacia 480 a.C. 298-301
7. Principales templos griegos hasta 480 a.C. 309-310

ÍNDICE DE FIGURAS

1. Lugares mencionados en las distintas versiones de la fundación de Cirene 22
2. Yacimientos ocupados durante el heládico reciente IIIA2-IIIB (según O. T. P. K. Dickinson, *The Aegean Bronze Age*, Cambridge, 1994, figura 4.24) 35
3. Yacimientos ocupados durante el heládico reciente IIIC (según K. T. Syriopoulos, *Eisagoge eis ten arkhaian Hellenike historian. Hoi metabatikoi khronoi apo tes mykenaikes eis ten arkhaiken periodon, 1200-700 p. Kh.*, Atenas, 1983-1984, 2 vols., mapa 2) 36
4. *Pýxis* del heládico reciente IIIC de estilo lefkandio procedente de Lefkandi; altura 0,18 m (por cortesía de Mervyn Popham) 38
5. Yacimientos ocupados durante el período 1125-1050 a.C. (según K. T. Syriopoulos, *Eisagoge eis ten arkhaian Hellenike historian. Hoi metabatikoi khronoi apo tes mykenaikes eis ten arkhaiken periodon, 1200-700 p. Kh.*, Atenas, 1983-1984, 2 vols., mapa 3) 39
6. Yacimientos ocupados durante el período 1050-1000 a.C. (según A. M. Snodgrass, *Arqueología de Grecia*, Barcelona, 1990, figura 52) . . . 40
7. Ánfora ática de estilo submicénico procedente del cementerio del Cerámico, inv. 421; altura 0,34 m (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.º 2616) 41
8. Ánfora ática de estilo protogeométrico procedente del cementerio ateniense del Cerámico, inv. 2024 (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.º 4247). 44
9. Karphi (fotografía del autor) 46
10. Plano del «Heroon» de Lefkandi (por cortesía de Mervyn Popham) . 60
11. Cuenco de bronce repujado procedente del Oriente Próximo encontrado en la necrópolis de Toumba, en Lefkandi (T. 55.28) (por cortesía de Mervyn Popham) 63
12. Plato euboico de Lefkandi decorado con semicírculos pendientes, cementerio de Toumba (T. 55.4) (por cortesía de Mervyn Popham) . . 64
13. *Píthos* procedente del cementerio de Fortetsa, en el estilo denominado protogeométrico cretense B, de finales del siglo IX (Fortetsa 1440) (por cortesía de J. N. Coldstream) 69
14. J. W. Waterhouse, *Hilas y las Ninfas* (© Manchester City Art Galleries) 72
15. Representación gráfica de la diferencia entre capacidad productiva y dimensiones de la familia a lo largo del ciclo vital de un solo núcleo fa-

miliar (según T. W. Gallant, *Risk and Survival in Ancient Greece*, Cambridge, 1991, figura 4.10) 88
16. Esquema de la ocupación de la comarca de Khaniá, en Creta, durante los siglos IX y VIII a.C. 92
17a. Yacimientos ocupados en Arcadia durante los siglos X-VIII a.C. . . . 93
17b. Yacimientos de la llanura de Argos y sus alrededores, siglos X-VIII a.C. 94
17c. Yacimientos del sur de la Argólide, siglos X-VIII a.C., con indicación de la zona en la que se ha llevado a cabo un análisis espacial intensivo (según M. H. Jameson, C. N. Runnels y Tj. van Andel, *A Greek Countryside. The southern Argolid from prehistory to the present day*, Stanford y Cambridge, 1994, figuras 4.1 y 4.20) 95
18a. Yacimientos del Ática ocupados durante la Edad Oscura antes de 800 a.C. 97
18b. Yacimientos del Ática ocupados durante el siglo VIII a.C. 98
19. Diferencias perceptibles en el número de enterramientos en el Ática desde la Edad Oscura al año 700 a.C.: *a*) versión de Snodgrass, 1980; *b*) versión de Morris, 1987 (según I. Morris, *Burial and Ancient Society*, Cambridge, 1987, figuras 23 y 22) 101
20. Incremento de los poblados conocidos en el Ática, la Argólide y la región de Corinto (según I. Morris, *Burial and Ancient Society*, Cambridge, 1987, figura 54). 103
21. Dos bandas de oro de mediados del siglo VIII a.C. procedentes del Ática: *a*) Atenas 15309, del cementerio del Cerámico (gr. 72); longitud, 0,36 m (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.º 59); *b*) longitud, 0,335 m (por cortesía del National Museet de Copenhage) . 108
22. Ánfora del tardogeométrico procedente del cementerio ateniense del Cerámico (gr. 72), inv. 345; altura, 0,52 m (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.º 3360) 110
23. El santuario de Perakhora y su comarca 118
24. Pie de un trípode cretense de finales del siglo VIII; altura 0,467 m (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.º 2032) . 121
25. La ciudad de Samos y el Heraion 129
26. Colonias fenicias y rutas de navegación por el Mediterráneo (según M. E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, edición ampliada y puesta al día, figuras 22 y 28) 131
27. *a* y *b*) gran escarabeo de Francavilla; Antiquarium de Síbaris (por cortesía de John Boardman); *c* y *d*) típicos sellos del «Tañedor de Lira» procedentes de Pitecusa (según *Pithekoussai 1*, Roma, 1993) 132
28. Distribución de los sellos del «Tañedor de Lira» (según el *Archäologischer Anzeiger*, 1990, p. 11, figura 20) 133
29. Distribución de los *skýphoi* y platos euboicos con semicírculos pendientes (según M. Popham, «Precolonization: early Greek contact with the east», figura 2.12, en G. Tsetskhladze y F. De Angelis, eds., *The Archaeology of Greek Colonisation*, Oxford, 1994) 134
30. Primitivos alfabetos griegos (según L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961) 136
31a y b. La «copa de Néstor», *kotýle* rodia con inscripción procedente de Pitecusa, cr. 168: *a*) fotografía (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Rom, neg. n.º 54.1050); *b*) dibujo (de *Pithekoussai 1*, Roma, 1993) 143 y 144

32. Colonias griegas fuera de Grecia 147
33. Cratera argiva de asas altas, perteneciente al período tardogeométrico II, de *c.* 725 a.C. (fotografía por cortesía de la École Française d'Athènes, neg. n.º 27415) 160
34. Figura de bronce que representa a un hombre sentado perteneciente al período tardogeométrico (por cortesía de la Walters Art Gallery de Baltimore, 54.789) 161
35. Cratera ática del período tardogeométrico I; altura 1, 31 m (por cortesía del Metropolitan Museum of Art, Rogers Fund, 1914, 14.130.15) . . 163
36. El llamado Escudo de la Caza, procedente de la cueva del Ida (según E. Kunze, *Kretische Bronzreliefs*, Stuttgart, 1931, Beilage 1, por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen) 164
37. Emplazamiento y paisaje de Ascra (fotografía del autor) 174
38a y b. Vaso Chigi, *ólpe* protocorintia: *a*) el vaso entero; *b*) detalle del friso central (por cortesía de Hirmer Verlag, Munich, neg. n.º 591.2036 y 591.2040) . . . . . 195 y 196
39. *Píthos* de Xouburgo, en la isla de Tenos, con escena de nacimiento prodigioso por la cabeza (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen neg. n.º 83/464 199
40. Comparación de la distribución de los candelabros fenicios del siglo VIII y de los vasos y candelabros de metal del siglo VII con capiteles en forma de hoja de papiro (según H. Matthäus, en P. Astrom, ed., *Acta Cypria*, segunda parte, figuras 10, 11 y 14) 202
41. Plancha de Ziwiyeh (Irán), fechada en el siglo VIII a.C.; altura 0,223 m (por cortesía del Metropolitan Museum of Art, Fletcher Fund, 1951, 51.131.1) 203
42. *Ólpe* corintia del siglo VII encontrada en Rodas (British Museum 1860.2-1.18; © British Museum) 204
43. Escudo de bronce del siglo VI procedente de Olimpia (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.º 75/1508) . . . 205
44. Casco de estilo corintio de comienzos del siglo VII, fabricado en Corinto o en el Peloponeso, procedente de Olimpia (Olympia Inv. B5615; por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen neg. n.º 6017) . 208
45. Máscara procedente del santuario de Ártemis Ortia en Esparta (por cortesía de la British School de Atenas) 217
46. Exvotos de plomo que representan hoplitas de comienzos del siglo VI, procedentes del Menelaon (por cortesía de la British School de Atenas) 219
47. La ley de Dreros (por cortesía del Center for the Study of Ancient Documents, Oxford, Ann Jeffery Papers) 222
48. Yacimientos del siglo VII en el Ática 239
49. El emplazamiento de Delfos (fotografía por cortesía de la École Française d'Athènes, neg. n.º 74612) 241
50. Relieve de estilo dedálico procedente del templo de Gortina (por cortesía de John Boardman) 248
51. Plancha de marfil procedente de Samos con una escena de Perseo y Medusa (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.º 6029) 249
52. El llamado *koûros* de Nueva York, datado aproximadamente en el año

600 a.C.; altura 1,927 m (por cortesía del Metropolitan Museum of Art, Fletcher Fund, 1932, 32.11.1) 251
53. Esquema del orden dórico plenamente desarrollado (por cortesía de J. J. Coulton) 252
54. Ánfora ática de figuras negras de mediados del siglo VI decorada por el Pintor de Amasis con una escena de culto dionisíaco (por cortesía del Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig, Kä 420) 273
55. Vista de la acrópolis de Tasos desde el ágora (fotografía del autor) . . 276
56. Plano de la ciudad de Tasos 277
57. Plato del siglo VII con decoración polícroma procedente del Artemision de Tasos (Thasos Mus. 2085; fotografía por cortesía de la École Française d'Athènes, neg. n.º 33463) 278
58. Santuario de Aliki, en Tasos (fotografía del autor) 279
59. La comarca de Metaponto 281
60. Plano de Mégara Hiblea 284
61. Ejemplo de la cerámica policromada fabricada en Mégara Hiblea (Louvre CA 3837; fotografía: Chuzeville, por cortesía del Museo del Louvre) 285
62. Ánfora panatenaica perteneciente al denominado grupo de Burgon (Londres, British Museum B130; © British Museum) 289
63. Ánfora denominada «tirrénica», fabricada en Atenas para el mercado etrusco (Museum of Fine Arts de Boston, H. L. Pierce Fund, 98.916, *ABV* 98.46) 292
64. Formas propias del *bucchero* etrusco adoptadas por la cerámica ática (según N. Spivey y S. Stoddart, *Etruscan Italy*, Londres, 1990, figura 46) . 293
65. Primitivo estater focense de electrón (British Museum 1893-7-6-1; © British Museum) 295
66. Ciudades que acuñaban moneda antes de 480 a.C. 296
67. Primitivo estater egineta (11,87 g; por cortesía del Ashmolean Museum de Oxford) 303
68. Dodecadracma (40,45 g) de los derrones, finales del siglo VI (por cortesía del British Museum, BMC 1 1859-10-11-1; © British Museum) . . . 304
69. Metopa del templo C de Selinunte en la que aparece Perseo decapitando a la Gorgona (por cortesía de Hirmer Verlag de Munich, neg. n.º 572.0435) 307
70. Plano de Selinunte 311
71. Vista de la acrópolis de Selinunte (fotografía del autor) 312
72. Las canteras de Rocche di Cusa (Selinunte) (fotografía del autor) . . 313
73. Esquema del orden jónico plenamente desarrollado (por cortesía de J. J. Coulton) 315
74. Revestimientos de terracota del tesoro de Gela en Olimpia (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.º 1457) . . . 316
75. Buey sacrificial de plata sobredorada procedente de Delfos (fotografía por cortesía de la École Française d'Athènes, neg. n.º 43352) . . . 318
76. Bronce perteneciente a los arreos del caballo de Hazael hallado en el Heraion de Samos (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.º 88/1029) 323
77. *Kóre* de Queramies (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.º 85/466A) 325
78. León de bronce dedicado por Eumnasto procedente del Heraion de Sa-

mos (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.° 72/2693) 327
79. Los demos atenienses de época clásica, conocidos por las inscripciones del siglo IV, que pueden ser localizados con un alto grado de probabilidad, indicando además la *trittýs* a la que hipotéticamente pertenecían . 349
80. Teatro de Tórico (fotografía del autor) 350
81. Ánfora ática de figuras negras del Pintor del Columpio (*c.* 530 a.C.) (Christchurch, Nueva Zelanda, Universidad de Canterbury, Logie collection 41/57; por cortesía de Alan Shapiro y la Universidad de Canterbury) 363
82. Metopa con Teseo y Antíope procedente del tesoro de los Atenienses en Delfos (por cortesía del Hirmer Verlag de Munich, neg. n.° 561.0609) . 366
83. Copa de figuras negras de finales del siglo VI llamada «copa Bomford» (Ashmolean Museum 1974.344; por cortesía del Ashmolean Museum de Oxford) 368
84. Ciudades que se enfrentaron a Persia durante las guerras médicas . . 386
85. Plato de figuras rojas de finales del siglo VI atribuido a Paseas (Ashmolean Museum 310; por cortesía del Ashmolean Museum de Oxford) . 388
86. *Óstrakon* en contra de Calias, hijo de Cratias (por cortesía del Deutsches Archäologisches Institut Athen, neg. n.° Ker. 16171 y 16172) . . . 391
87. El Auriga de Delfos (por cortesía del Hirmer Verlag de Munich, neg. n.° 561.0603) 406
88. Efebo de Motya (por cortesía de la Soprintendenza per i Beni Culturali ed Ambientali, Sezione per i Beni Archeologici, Trapani, Sicilia) . . 408

Varios colegas me han ayudado generosamente a obtener las fotografías reseñadas. Especialmente agradecido me siento a John Boardman, Lucilla Burn, Bill Cavanagh, Nicolas Coldstream, Jim Coulton, Charles Crowther, Hans Rupprecht Goette, Henry Kim, Helmut Kyrieleis, Andrew Meadows, Nick Pollard, Mervyn Popham, David Ridgway, Brian Sparkes, Nigel Spivey, Andrew Stewart, Michael Vickers, y Bob Wilkins.

ÍNDICE

Prólogo 9
Abreviaturas 12

1. *Las tradiciones de la historia* 13
¿Qué tiene que ver Polícrates conmigo? Necesidad de una historia de la Grecia arcaica 13
La historia y las tradiciones de la prehistoria 16
El caso de Cirene 21
Nuestro mundo en construcción 32

2. *El problema de los orígenes* 34
¿Borrón y cuenta nueva? El inicio de la Edad Oscura . . . 34
Migraciones, invasiones y decadencia: ¿cómo se explica el vacío? . 49
El mundo del Mediterráneo oriental 55
Proceso de organización 58

3. *El escenario* 71
El medio natural 71
Vivir de la tierra 80
Las limitaciones humanas 84

4. *La formación de las comunidades: el siglo* VIII *a.C.* 91
Aumento de la población 91
La transformación del mundo de los muertos 104
La transformación del mundo de los dioses 111
El mundo exterior 130
La cosmovisión del siglo VIII a.C. 158

5. *El mundo de Hesíodo y de Homero* 166
La tradición de la poesía oral 166
El mundo de Hesíodo 169
El mundo de la *Ilíada* y la *Odisea* 178
Hesíodo, Homero y la historia 189

6. *La reforma de las comunidades: el siglo* VII *a.C.* 194
Revolución artística 194
Un mundo en guerra 206
Esparta 211
Ley, constitución y gobierno inconstitucional 221
Asentamientos y movilidad de la población 235
Revolución divina 240

7. *El mundo griego en 600 a.C.* 255
Atenas 255
Las mujeres 267
Nuevas ciudades 275

8. *Interrelación de las ciudades: el siglo* VI *(600-520 a.C.)* . . . 287
Rivalidades en el orbe panhelénico 288
Monumentalización de la ciudad 308
Discordias y facciones más allá de la historia de la ciudad . . 319
Entramado de ciudades 336

9. *La transformación de la Grecia arcaica (520-479 a.C.)* . . . 343
La democracia 344
La filosofía 369
Persia 373

Epílogo. 411

Notas bibliográficas 417
Índice alfabético. 438
Índice de textos 455
Índice de cuadros 456
Índice de figuras. 457