



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

*El espacio sagrado en la Edad de Bronce y su pervivencia en la literatura griega.
Estudio comparativo de la epigrafía, la literatura y la arquitectura*

Tesis que para optar por el grado de:
Doctora en Letras

Presenta
Martha Cecilia Jaime González

Tutora: Dra. Lourdes Rojas Álvarez
Instituto de Investigaciones Filológicas

Ciudad Universitaria, octubre de 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*El espacio sagrado en la Edad de Bronce y su pervivencia en la literatura griega.
Estudio comparativo de la epigrafía, la literatura y la arquitectura*

ÍNDICE GENERAL

I. Introducción	5
II. Estado de la cuestión	15
II. 1 El estudio de la religión	
II. 2 El estudio del espacio sagrado	
III. Religiosidad en la Edad de Bronce	29
III. 1 El espacio físico. Su función	
III. 2 Sitios con actividad cultural	
IV. El altar	58
IV. 1 Estado del arte. Estudios contemporáneos sobre el altar	
IV. 2 El altar en las fuentes	
V. 2. 1 En griego micénico	
V. 2. 2 En la epigrafía	
V. 2. 3 En la épica y en la lírica arcaica	
IV. 3 El altar en la evidencia arqueológica	
IV. 4 Conclusiones	
V El <i>mégaron</i>	110
V. 1 Estado del arte y el uso del término	
V. 2 ¿gubernamental o cultural?	
V. 3 El <i>mégaron</i> en las fuentes	
V. 3. 1 En griego micénico	
V. 3. 2 En la epigrafía	
V. 3. 3 En la épica	
V. 3. 4 En la lírica arcaica	
V. 4 El <i>mégaron</i> en la evidencia arqueológica	
V. 5 Conclusiones	
VI. El <i>témenos</i>	152

VI. 1 Estado del arte y uso del término	
VI. 2 El <i>témenos</i> en las fuentes	
VI. 2. 1 En griego micénico	
VI. 2. 2 En la epigrafía	
VI. 2. 3 En la épica y en la lírica arcaica	
VI. 3 El <i>témenos</i> en la evidencia arqueológica	
VI. 4 Conclusiones	
VII. EL templo	191
VII. 1 Estado del arte	
VII. 2 Los términos usados: <i>κωξ, ἄδομηκ, ἱενοκ</i> y su análisis en las fuentes	
VII. 2. 1 En griego micénico	
VII. 2. 2 En la epigrafía	
VII. 2. 2 En la épica y en la lírica arcaica	
VII. 3 Análisis de la evidencia arqueológica	
VII. 4 Conclusiones	
VIII. <i>μῆμξ μῆμίμκ / δῶια</i> ¿habitación o lugar de culto?	235
VIII. 1 Estado del arte	
VIII. 2 El análisis de los términos	
VIII. 2. 1 En griego micénico	
VIII. 2. 2 En la epigrafía	
VIII. 2. 2 En la épica y en la lírica arcaica	
VIII. 3 Evidencia arqueológica	
VIII. 4 Conclusiones	
IX. Conclusiones generales	257
X. Bibliografía	265
XI. Índice de imágenes	280

Introducción



I. INTRODUCCIÓN

En este trabajo de investigación se buscó entablar un diálogo con el área religiosa interior tanto en la civilización minoica y micénica como en la Grecia arcaica. Para hacerlo, eché mano de las herramientas que permiten establecer dicho diálogo: en primer lugar, se privilegiaron los restos de la cultura material, es decir, la evidencia arqueológica tanto de la estructura arquitectónica como del sitio en el que ésta se encuentra emplazada. Y digo que se privilegió, puesto que su estudio permite el análisis retrospectivo más lejano, ya que su delación no encuentra interrupción desde la Edad egea. Cabe señalar que la razón para tomar en cuenta de manera fundamental los vestigios arqueológicos descansa en que, como señala Blázquez: —ds lugares de culto están muchas veces denunciados por la presencia de material votivo o bien por otros objetos de clara utilización cultural; y así, se puede descubrir la existencia de santuarios públicos y en ocasiones domésticos, y también cómo algunas cuevas y cumbres montañosas servían de escenario a determinadas prácticas rituales” (Blázquez, 1993:217). En segundo lugar, consideré las fuentes literarias, debido a que ofrecen rica información del ámbito religioso entre los griegos; y, en tercer lugar, tomé en cuenta la epigrafía, que si bien fragmentaria o parcial, arroja información detallada sobre, por ejemplo, el tipo de ofrendas, de oferentes o de mobiliario necesario para ciertas festividades.

La pertinencia de la propuesta planteada radica en que, si bien la arquitectura de los

templos griegos es conocida –en el entendido de que se trata de una estructura compuesta por una *cella*, una columnata períptera y un crepidoma, el discurso formal anterior a esta estructura canónica es menos conocido. Sin embargo, muchos de los monumentos arqueológicos tanto en Creta como en el Continente durante el periodo micénico manifiestan las concepciones religiosas en torno a la disposición y uso del espacio sagrado y su transición hacia la época arcaica.

Los indoeuropeos dejaron muy poco rastro de su paso y la información que tenemos sobre sus dioses en relación con el mundo minoico-micénico y la Grecia clásica es muy poca. Se sabe con certeza que Zeus es el dios que llevan consigo durante sus invasiones a tierras meridionales y externas de la península de los Balcanes, y que, con atributos distintos, Poseidón también es una divinidad indoeuropea. En cuanto a las diosas cretenses, Ártemis es quizá la divinidad que, junto con Deméter, recoge mejor los atributos de la diosa ya que está íntimamente asociada con el culto al árbol; asimismo está relacionada con la fertilidad de los hombres y los animales. Las danzas en su honor y su denominación como *πηκζα εδνῶκ* son datos que nos descubren su origen pregregio y unas supervivencias de la diosa minoica (García López, 1970:8).

Por todo ello es importante reconocer y estudiar las fuentes de pensamiento que nos guíen hacia una interpretación lo más íntegra posible del fenómeno religioso. Y ya que ni en la civilización de la Edad de Bronce ni en la posterior civilización griega existe una —*escritura sagrada*—, el estudio del instrumento lingüístico como vehículo de información de la religión se vuelve relevante, pues los poetas son los que componen nuevos cantos para la fiesta de los dioses y casi toda la lírica coral arcaica, según afirma Adrados, es lírica de culto. Por ejemplo, los rapsodas comienzan sus recitaciones festivas con himnos homéricos. Adrados cita varios ejemplos en los que la lírica popular refleja la religiosidad de la edad

heroica y es parte fundamental del rito: está el canto del peán que los aqueos hacen en honor de Apolo para que los libere de la peste (*Il*, I, 473¹); también menciona una escena de boda en la que se canta el himeneo (*Il*, XVIII, 567 ss.²), así como otra con una danza erótica en que interviene un coro de doncellas y otro de jóvenes (*Il*, XVIII, 590 ss.³); también alude al lino o canto de cosecha (*Il*, XVIII, 567 ss.) y a monodias cantadas por un personaje femenino como Nausícaa (*Od*, VI, 99 ss.⁴), o masculino, como el aedo Demódoco (*Od*, IV, 17 ss.⁵).⁶ También los *Himnos homéricos* y la poesía épica (fundamentalmente la *Iliada*) son instrumentos indispensables para dicho estudio. Así pues, toda poesía antigua es un documento fundamental para el estudio de la religión griega y del espacio destinado para las actividades culturales.

Asimismo encontramos documentos directos de la práctica religiosa como las leyes sagradas en inscripciones que incluyen: estatutos o calendarios de sacrificios o cuestiones organizativas y financieras; que aportan información de primera mano sobre la función del sacerdocio, la terminología cultural, nombres y epítetos de divinidades o ritos particulares.

En este trabajo de investigación se buscó hacer un estudio minucioso del espacio sagrado, cuyos vocablos se constatan en la Edad de Bronce y verificar su pervivencia en la literatura épica y la lírica arcaica para, posteriormente, comparar el vocabulario, la

1 *Il*, I.473 ἡαθὸκ ἀείδμκηεξπαζήμα ημῶνμζ Ἀπαζῶκ

2 18.567-70 πανεεζζηαὶ δὲ ηαὶ ἡἱεεμζ ἀηαθὰ θν μκέμκηεξ / πθηηημἱξ ἐκ ηαθάνμζζζζ θέν μκ ιεθ ζδδέα ηανπυκ. / ημἱζζκ δ' ἐκ ιέ ζζμζζζζ πάσξθθ νιζββζ θζβείη / ιευν εκ ηξέάνζγε, θίκμκ δ' ὑπὸ ηαθὸκ ἄεζδε/ θεπηραθέη θζκ ἦ'

3 Ἐκ δὲ πινὸκ πμἱηζθθεπενζηθηθὸξ ἀιθζβ οήεξζ.

4 *Od*, VI, 99-101 αὐθἰαν ἐπει ζηημο ηάνθ εκκ δι φαί ηε ηαὶ αὐηή / ζθα ἱνη ηαὶ δ' ἄν' ἔπαζμκς ἀπὸ ηνἱδέικα ααθμῶζαζ / ἠἱζζ δὲ Ναιοζζηάα θεσηζ θεκμξ ἠνπηημ μθ πἱξ. (De comer satisfechas sus siervas y ella, / cogiendo la pelota, a jugar empezaron. / Tirados los velos, el cantar inicióles / Nausícaa de cándidos brazos.) Tr. J. M. Pabón..

5 *Od*, VI, 99 ιεηἰὰ δέ ζθζκ εἰέθπηημ εεἱμξ ἀμζδῶξ / θμνίγ ζκ: δμῶ δὲ ηοαζζηηδἱηνε ηαἱ αὐηῶξ / μθπ ἠξ ἐλάνπμκηεξ ἐδίκεομκ ηαηἰἰ ιέζζ μοξ. / ηῶ δ' αὐἱ ἐκ πνμεφνμζζζ δυις κ αὐηζ ηε ηαὶ ἱπς, (Un aedo divino cantaba entre ellos tañendo su gran lira y un par de payasos hacía cabriolas en mitad del salón, todo en fiestas al son de su canto.) Tr. J. M. Pabón.

6 Cf. *Lírica griega arcaica (poemas corales y monódicos 700-300)*, intr., tr. Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, Gredos, 1980, p. 11.

iconografía y la arquitectura a fin de entender mejor la religiosidad de la Edad de Bronce y la conformación del espacio sagrado.

El principio metodológico está centrado en dos aspectos: el primero se enfoca en un análisis sistemático y metódico de las tablillas de Lineal B y las inscripciones arcaicas, el segundo compila y analiza el vocabulario relevante dentro de su contexto y en las obras clave de la literatura arcaica, para, posteriormente, cotejar los datos obtenidos de ambos análisis y presentar un estudio conjunto de espacios arquitectónicos que correspondan a términos que aparecen en las fuentes, o interpretar espacios reales comparándolos con contextos literarios o epigráficos concretos.

Ahora bien, el trabajo llevado a cabo durante el doctorado comprende varios aspectos: en primer lugar se hace un acercamiento al estado de la cuestión, en donde se mencionan los enormes avances que sobre las civilizaciones minoica y micénica se han hecho; en segundo, se presenta un breve panorama de la religiosidad de la Edad de Bronce; en tercer lugar se hablará ya del espacio sagrado y secular, de sus características y sus interacciones; por último se presenta el análisis de fuentes (literarias y arquitectónicas) de cada uno de los tópicos de análisis.

Así, sobre este cuarto punto conviene mencionar que en lo que respecta a la evidencia literaria, el análisis del vocabulario se realizó con base en ciertos tópicos que se mencionan más adelante, mismos que fueron recopilados en una base de datos y que pertenecen a un *corpus* de textos griegos seleccionados a partir de un criterio estrictamente cronológico: *Iliada*, *Odisea*, *Los Trabajos y los días*, *Himnos homéricos* y la lírica arcaica (popular y literaria).

I. 1. El análisis de las fuentes literarias, en Lineal B, epigráficas, iconográficas y arqueológicas

Metodología de investigación

Para lograr hacer un despojo y selección de material susceptible de ser analizado de forma conjunta y comparativa sobre el espacio sagrado en Grecia y su pervivencia desde la Edad de Bronce hasta la Época Arcaica, fue necesario establecer una metodología clara, precisa y fidedigna en la que las fuentes escritas y arqueológicas fueran el punto de partida. Así, el análisis de las fuentes de estudio sobre el espacio sagrado se hizo en tres etapas: la primera se enfocó en el cotejo de información de tópicos de estudio en las fuentes literarias; en segundo lugar se hizo la búsqueda y el análisis de los documentos no literarios, es decir las tablillas de Lineal B y las inscripciones arcaicas; finalmente, la información obtenida en las dos etapas previas fue complementada con el análisis de la evidencia arqueológica.

Para la elaboración de las bases de datos de todos los textos analizados: Tablillas de Lineal B, Las Inscripciones arcaicas, la *Iliada*, la *Odisea*, *Los trabajos y los días*, *Himnos homéricos*, *Teogonía*, *Fragmentos*, *Scutum* y la Lírica arcaica, se establecieron conjuntos de tópicos de análisis, es decir, vocablos específicos que pudieran referir un espacio físico interior y/o exterior sin que la posible función ritual fuera determinante; sin embargo se mantuvieron sólo aquellos tópicos que tuvieran su antecedente desde el griego micénico y presentaran continuidad hasta la lírica arcaica.

- a) Altar (*e-ka-ra*, ακι υξ y ἐξπάνα, εἰζζζαζήνζμκς εοιέθδ)
- b) casa, mansión o morada, olímpica morada (*wo-ko-de*, *wo-i-kode*, μῆιμκς, μῆιμξ, μῆιία y δῶια)
- c) *Me-ka-ro-de* y ιέβανμκς
- d) *Te-me-no* y ηέι εκμξ

- e) templo o santuario (*na-wi-jo*, **na-wo*, *i-je-ro*, *ἱενοκ*, *ἄδοηκ* y *καυξ*, con sus variantes dialectales)
- f) ritual, sacrificio u ofrenda (*εοζία*, *ὀθηαφησια*)

Este último apartado tiene un análisis especial pues no se atienden sólo términos específicos, sino que se estudia el ritual en su conjunto: elementos, secuencias, participantes, lugar en el que se lleva a cabo el ritual, las plegarias u oraciones, animales que se sacrifican, instrumentos de sacrificio, etc. Cabe señalar que los datos y conclusiones obtenidas de este último apartado están incorporados en los otros tópicos.

Por otro lado, el análisis de la evidencia iconográfica y arqueológica fue mucho más restringido, ya que o bien sólo se muestran algunos ejemplos que ayudan a entender las diversas tipologías arquitectónicas o bien se incluyen aquellos vestigios arqueológicos mencionados en las fuentes escritas. De igual modo la evidencia iconográfica se utilizó, fundamentalmente, como un soporte a los argumentos, sobre todo en el capítulo destinado al altar.

I.2. Construcción de bases de datos

Una vez compiladas todas las tablillas, inscripciones, versos y fragmentos en los que aparecía cada uno de estos vocablos en las distintas fuentes analizadas, se hizo una tabla que sistematizara la información para un mejor manejo de la misma; se intentó especificar los adjetivos que acompañaban al vocablo, los nombres de divinidades, los rituales que referían, la ubicación –si es que habían sido hallados arqueológicamente–, las posibles fórmulas y la relación que podía existir entre vocablos de distintos tópicos de análisis (por ejemplo altar + témenos).

Desde fines del siglo VIII a. C. la lírica literaria era compuesta para las

celebraciones más importantes de ciudades y santuarios; no obstante nunca fue posible crear obras originales para cada celebración. La poesía popular y tradicional, sin embargo, a diferencia de la —gan poesía” no pasaba de pequeñas monodias acompañadas de clamores o gritos rituales del coro, de ahí que se intentara adecuar a los tiempos mediante la influencia de la lírica literaria. Debido a esto, podemos afirmar que, en cierto modo, **toda la poesía popular es ritual**. Y ya a partir del siglo V a. C. se grababan y conservaban en los santuarios una serie de inscripciones que contenían estos **himnos culturales**. **El tipo más frecuente es el peán**⁷.

Para Adrados, la ventaja que tiene esta lírica coral es que es —fijã, es decir, que está establecida de una vez y para siempre, y que es en cierto modo literaria, se presta a la ejecución por parte de grandes coros profesionales. Estos himnos, además, algunas veces eran escritos por poetas conocidos y que en algunas ocasiones podían ser fundadores de un ritual en el que se ejecutaba su himno e inclusive llegaban a ser honrados por la ciudad o por el santuario; sin embargo, la mayoría de las veces eran anónimos pues era la obra de culto lo que interesaba. Es importante decir que de esta lírica coral ritual de tipo hímnico no nos ocuparemos debido a que, por su datación (siglo V – II a. C.) está fuera de nuestra

⁷ Peanes: himnos en honor de Apolo. El nombre deriva del griego παζάκ (también παζάκ, παζακ, auxiliar, sanador). En un origen, probablemente se refería a Peón, el médico de los dioses en los poemas homéricos (cf. *Il.* V, 401, 899) y después fue identificado con Apolo y utilizado como su epíteto. Derivado de una antiquísima danza cultural cretense, el peán está testimoniado ya en Homero, aunque los antiguos atribuyeron su invención al lírico Taletas de Gortina (s. VII a. C.). La ejecución se da seguido de un coro masculino, con acompañamiento del *aulós* o de cítara, con un ritmo en metro báquico-crético (con algunas inserciones trocaicas y yámbricas). El peán era esencialmente un carmen de guerra y de victoria. Celebró también a otras divinidades como Artemisa, Asclepio, Dionisio, Poseidón, Enialio, y (atenuándose el significado cultural) a hombres famosos, héroes y soberanos. Por su estrecho vínculo con el culto, el texto de algunos peanes fue inscrito en piedra y expuesto en santuarios. Los más antiguos peanes conocidos por nosotros son los de Píndaro, pero también fueron autores de peanes Simónides y Baquilides. En Roma, Catulo y sobre todo Horacio adaptaron espléndidamente el género a la lengua latina. Cf. *Enciclopedia dell' Antichità Classica*, Italia, Garzanti, 2000, p. 1060.

En realidad, la costumbre del canto coral, el peán, seguido de intervenciones individuales, ya hímnicas, ya gnómicas, ya satíricas, etc., deriva de la fiesta religiosa tal como ya la describía el *Himno a Hermes*, 54 ss. —El instrumento, bajo su mano, sonaba de forma maravillosa, y el dios lo acompañaba entonando un dulce canto, intentando improvisar, como hacen los adolescentes en los banquetes, cuando se intercambian chanzas; cantaba acerca de Zeus cronida...” (Trad. A. García Velázquez).

delimitación temática. Baste decir que este tipo de poesía se extendió por todo el mundo griego, abarcando Atenas, Delfos, Epidauro, Cálcida y Eretria (Eubea), en Dicta (Creta), Samos y Eritras (Jonia), además de Egipto y Macedonia.

Otra forma poética utilizada en los rituales es la **monodia**. Se trata de fragmentos de tipo lírico que no contienen elementos corales, sino que están representados por un solista que contesta a otro solista que acompaña, aunque puede existir también el grupo de acompañantes del oficiante o solista; ellos serán los participantes de la fiesta y acompañarán al sacerdote.

El canto del solista es, pues, algo muy breve y tradicional; generalmente se trata de fórmulas religiosas⁸ utilizadas en sacrificios, misterios, bodas, etc. Hay también transiciones entre plegarias, fórmulas religiosas y conjuros. Encontraremos también varias canciones utilizadas en juegos infantiles, pero es importante hacer notar que tales juegos son derivaciones de ritual.⁹

I. 3 La lírica arcaica y los tópicos de análisis

Se elaboró una tabla que sistematiza, de manera muy concisa, la información obtenida en toda la literatura de la lírica arcaica. Dicha tabla sólo muestra en qué autores aparece cada uno de los tópicos de análisis, por lo que se marca con una cruz la presencia de cada tópico en cada autor. Como información adicional se menciona el género del poeta (yambo, elegía, coral, monodia, etc.) a fin de poder anticipar conclusiones.

8 En cuanto a la forma podemos encontrar agones entre coros de muchachas y muchachos o trenos, como en Simónides.

9 Esta evolución de lo sacral a lo lúdico es bien conocida: baste recordar, sin salirnos de Grecia, el origen religioso de juegos como el de tirar dos equipos de los extremos de una cuerda, el del columpio, las muñecas, las pelotas. Cf. *Lírica griega arcaica. Poemas corales y monódicos (700 – 300 a.C.)*, Intr. Y trad. Francisco Rodríguez Adrados, p. 92.

Tipo de evidencia	μῆϊμκ, μῆϊμξ, μῆϊα y δῶια	Ωθφι πζα δχι αηα	ιέβ ανμκ	έζπάνα αζωξ	ιενυκ, ἄδοημκ y καυξ	ηέιεκμξ	<i>Sacrificios, libaciones y rituales / Danza</i>
Homero, <i>Ilíada</i>	+	+	+	+	+	+	+
Homero, <i>Odisea</i>	+	+	+	+	+	+	+
<i>Himnos homéricos</i>	+	+	+	+	+	+	+
Hesíodo	+		+	+		+	+
Arquíloco	+				+		+
Calino	+						+
Tirteo		+			+		
Semónides	+	+					+
Alcm.		+					+
Solón		+					+
Estesícoro							+
Safo		+		+	+		+
Alceo			+	+	+	+	+
Íbico							
Anacr.						+	+
Jenófanes					+		
Teognis		+		+			+
Simónides						+	
Píndaro			+	+	+	+	
Baquílides					+	+	
<i>carmina popularia</i>							+
Tablillas de Lineal B	+		+	+	+	+	
Epigrafía (Inscripciones arcaicas)	+		+	+	+	+	+
Evidencia iconográfica				+		+	
Evidencia arqueológica	+		+	+	+	+	+

Finalmente conviene subrayar la relevancia de realizar un análisis que incorpore todas las fuentes de que disponemos para entender el objeto de estudio y dar a cada categoría su lugar sin preconcepciones.

Estado de la cuestión



El estudio de la religión
El estudio del espacio sagrado

II. ESTADO DE LA CUESTIÓN

II. 1 El estudio de la religión

El pueblo denominado griego es un conjunto de unidades culturales que dieron lugar a una síntesis original que Pettazzoni (1953) considera un —nuevoorganismo” pues, a grandes rasgos, conjugaba una tradición indoeuropea fundamentalmente pastoril y patriarcal con aquella mediterránea que practicaba la agricultura y tenía su base social en el matriarcado. Esta conjunción —que no puede ni debe ser explicada bajo una visión unitaria que atienda sólo a la teoría de las migraciones o al desarrollo de la cultura *in situ* o, al difusionismo— tuvo dos fases de historia bien diferenciadas que se establecen a partir de que el estudio de la historia de Grecia tuvo una crisis durante las décadas de los 60 y 90 del siglo antepasado, cuando los descubrimientos arqueológicos evidenciaron que el periodo homérico de la historia —considerado hasta entonces el más antiguo— había estado precedido, en la cuenca del mar Egeo, por la existencia de una cultura desarrollada muchos siglos atrás, cuyos centros principales fueron Creta, la Hélade y la Ciudad de Troya (Struve, 1986: 28).

Así, la primera fase de la historia griega —la más conocida— es la de la expansión colonial y el desarrollo de las ciudades que —comienza a configurarse, aproximadamente, en el siglo VIII, al final de la edad oscura, el comienzo de la época arcaica” (Austin, 1986: 45); y otra, precedente y alejada de la anterior, la de la Grecia minoica y micénica. Este fase inicial en la civilización griega representa no sólo la primera fase en la historia griega de la antigüedad, sino que encuentra su explicación también en la religión en tanto que

concepción del mundo y de la vida (Austin, 1986: 45) y, por tanto, en el espacio sagrado.

Las civilizaciones conocidas como minoica y micénica se desarrollan en la denominada Edad de Bronce —que para efectos de datación, se divide en dos ámbitos, tanto cronológico como topográfico—(Nilsson, 1953).

	Heládico	Cicládico		Minoico		
Antiguo	2800/2500-2000 ca.			Prepalacial		
Medio	2000 - 1580	2000 - 1550	2000 - 1580	Protopalacial (= MMI – MMIIIb)		
Tardío	I	1580 - 1500	1550	1580 - 1450	Tardopalacial (= MMIIIb – MT II)	
	II	1500 - 1425	└ 1400	1450 - 1425		
	III	a	1425 - 1300	1400		
		b	1300 - 1230	└ II		Postpalacial (= MT III)
		c	1230 - 1075	└ 1100	- 1075	
	micénico					

Lámina 1. Cronología de la Edad de Bronce en *La civiltà micenea. Guida storica e critica*, MADDOLI (ed.), Roma, Laterza, 1992, p. XIV.

Ahora bien, el estudio de estas civilizaciones ha pasado por varias fases en las cuales el foco de las discusiones ha hecho, por decirlo de algún modo, un recorrido circular, ya que tras privilegiar la evidencia material, hubo un enorme interés por los datos obtenidos de las tablillas de Lineal B que, al ser tan fragmentarios, no permitieron una reconstrucción total de la religión minoica y micénica por lo que se volvieron los ojos, de nuevo, a los restos arqueológicos.

Como hemos dicho, uno de los aspectos estudiados con más interés es el de la religión, sobre la que se han postulado innumerables hipótesis que veremos a continuación y que tienen cabida también en el funcionamiento del espacio edificado ya fuera sagrado, secular, o una interacción entre ambos.

En el siglo XIX, las investigaciones se centraban en las teorías antropológicas que estudiaban fundamentalmente las relaciones de parentesco así como el origen de la familia. Entre estas teorías podemos mencionar la evolucionista, que postulaba que todas las

culturas recorrían las mismas fases de desarrollo. Como defensor de dicha teoría se encontrará a Lewis Morgan, cuyo trabajo *La sociedad primitiva*, publicado en 1877, señalaba tres estadios fundamentales en toda sociedad: salvajismo, barbarie y civilización.

Después, Frazer (1890) en *La rama dorada: magia y religión*, resumirá sus treinta años de trabajo recopilando mitos, leyendas y rituales a fin de obtener una respuesta sobre el origen de la religión. Él ofrecerá dos hipótesis fundamentales: la primera explica que el pensamiento religioso se enfocará, en primer lugar, en la creencia de una naturaleza encarnada primero en espíritus animados y luego en divinidades en forma humana; la segunda sugiere que los pueblos primitivos personifican a tales fuerzas de la naturaleza como femeninas y masculinas y representarán las estaciones acorde con el ciclo de vida humano. Además, añade que todas las plegarias iban dirigidas a la Madre Tierra o la Gran Diosa.

Nuria Pombo Gallego explica en su excelente artículo *Historiografía de la religión minoica*, que el verdadero creador del concepto de Diosa Madre es Albrecht Dieterich a principios del siglo XX, quien en 1905 con su libro *Mutter Erde* afirmaba que la Tierra había sido objeto de divinización como madre de todo lo creado. Este investigador creía que se podía llegar a las creencias más antiguas a partir de estudiar las costumbres modernas pues, suponía, existiría un estrato sobreviviente. Con él estará de acuerdo también J. E. Harrison en su *Prolegomena to the study of Greek religion* de 1903, quien además postula la existencia de un estadio matriarcal de la cultura griega, hipótesis que Dieterich no comparte. Dieterich será también el que ejerza mayor influencia en los posteriores historiadores de la religión como Nilsson, Eliade o Pettazzoni.

Acompañando todas estas posturas teóricas sobre la religión, se estaban haciendo excavaciones arqueológicas en el Mediterráneo oriental, fundamentalmente las Cícladas,

Chipre y Rodas; sin embargo, es en la segunda mitad del siglo XIX, específicamente en el año 1871, cuando se tiene un extraordinario avance, pues, bajo la tutela de Schliemann, las excavaciones en la colina de Hissarlik mostraron al mundo que los poemas homéricos no eran sólo relatos ficticios sino que daban cuenta de una civilización compleja que Homero intentaba evocar¹⁰, en la que el —estado de cosas” todavía no incluía los templos ni las imágenes de culto así como tampoco se relataban fiestas periódicas (Gernet, 1960: 18) y que, —sin dejar de lado los numerosos arcaísmos y que se trata de una fuente incompleta, porque no se configura como una suma del pasado mítico, sino que tiene un cierto sentido unilateral—, constituía una representación más o menos fiel del mundo micénico.

Continuando con el avance en los descubrimientos arqueológicos, Schliemann excavará, entre el 1871 y el 1890: Hissarlik, Micenas, Tirinto y Orcómenos y, a partir de entonces, se empiezan a sacar a la luz los restos de la civilización de la Edad de Bronce.

Vemos, pues, cómo ya desde estos momentos, se cuenta con todos los elementos que habrán de conformar las investigaciones sobre religión minoica: —al relevancia del trabajo arqueológico, la existencia de una diosa madre y de una sociedad centrada en la mujer y la fertilidad, los estadios de la religión primitiva y la noción de supervivencia de las antiguas creencias.” (Pombo, 2006:347)

Ya en el siglo XX, el descubrimiento de la civilización cretense a manos del arqueólogo Sir Arthur Evans demostró que dicha civilización era significativamente más antigua que la griega y que había desarrollado un sistema de escritura denominado Lineal A. El papel que este arqueólogo desempeñó fue importantísimo para el avance en la comprensión de la religión minoica pues él: —no sólo desenterró los restos de una sociedad

10 Austin señala que, esquemáticamente, podemos decir que existen tres niveles históricos en Homero: el mundo micénico, que el poeta trata de evocar, la edad oscura y la época en que vivió el poeta; y no siempre resultará fácil distinguir con claridad lo que pertenece a uno y otro nivel. (Austin, 1986: 47).

desconocida hasta entonces, sino que enumeró sus características principales, definió un vocabulario específico para ella, determinó su evolución y fijó su cronología”. (Pombo, 2006:351)

Así, Evans contemplaba una religión prehelénica unitaria de la que Creta sería el origen y sobre la que descansaría el grueso de las creencias y ritos. Se hablará ya de una religión minoico-micénica; sin embargo esta idea de religión unitaria poco a poco será cuestionada por investigadores como Nilsson o Picard (Adams, 2004:28).

Evans también creía que las esferas secular y religiosa estaban tan profundamente entrelazadas de modo que no podían separarse (Adams, 2004:28); esta visión la seguirán autores como Hallager (1987, 1995), Hood (1977), Marinatos (1993), Koehl (1995) y Sakellarakis (1997).

Entre el 1931 y el 1933 Wace publica los resultados de sus excavaciones en Micenas y pide que dicha civilización, a la que denomina como —*heládica*”, sea tratada de manera independiente. A esto se agrega el descubrimiento de las tablillas de Lineal B en el Palacio de Pilos, escritura que, en 1952, será descifrada por el arquitecto Michael Ventris, ayudado por el lingüista John Chadwick¹¹. Dichas tablillas revelaron —en detalle, el funcionamiento de los grandes palacios centralizadores que contabilizaban con extraordinaria minuciosidad toda la actividad económica” (Austin, 1986:45). Y gracias a este avance, hoy conocemos, como afirma Martínez-Pinna, —al margen naturalmente de oriente— la llamada civilización del escriba en la cual el palacio funciona como el centro.

Asimismo, el hecho de que la Lineal B fuera una forma temprana del griego, proporciona la prueba definitiva de que la cultura del continente y la de la isla son diferentes. Esta conjetura se hace todavía más evidente cuando aparecen los nombres de las

11 Cf. Chadwick (1962, 1992, 1997).

divinidades en dichas tablillas, nombres como Zeus, Dionisio, Atenea y Poseidón que eran parte del panteón griego ya en época histórica.

Posteriormente, la tesis postulada por Marija Gimbutas (1974), coloca a la religión minoica y a la micénica no sólo como distintas, sino incluso como antagónicas, al considerar el carácter femenino de la primera y el masculino de la segunda. Esta autora señalaba que Creta pertenecía a lo que denomina —la vieja Europa” por lo que era anterior al movimiento migratorio que había introducido divinidades masculinas.

Finalmente, debemos considerar los estudios hechos en los últimos años, en los cuales se ha vuelto a privilegiar el análisis arqueológico, pero abordando diferentes vertientes: la identificación de lugares de culto, centrandó la atención en primer lugar en aspectos rituales; en segundo en los objetos encontrados allí y, en tercer lugar, la investigación iconográfica tanto de representaciones pictóricas como los sellos o impresiones de sellos. Así, en los últimos 35 años ha habido un gran interés por un lado en el rol social de la religión y por otro en la legitimación de la élite, con investigadores como Cherry (1978, 1986) y Peatfield (1987). Entre los investigadores más destacados de las últimas décadas debemos mencionar a Vermeule (1971), Dickinson (1994), Marinatos (1993), Castleden (1990), entre otros. De todos ellos y de sus postulados hablaremos más adelante.

II. 2 El estudio del espacio sagrado

En el estudio de la religión griega, el espacio sagrado ha sido materia de gran relevancia y merecedor de amplios tratados desde el siglo XIX pues, como señala Nanno Marinatos, la historia de los santuarios refleja el desarrollo de la sociedad griega (Marinatos, 1993:228)

por lo que su comprensión se vuelve imprescindible; sin embargo la escasa evidencia tanto de la Edad de Bronce, como de la Era Geométrica (1050-700 a. C.) y de la Época Arcaica (700-480 a. C.) ha provocado una serie de especulaciones sobre el tema incluso ya en la primera mitad del siglo XX.

El estudio de los santuarios ha sido identificado con el término 'naología', un término de la raíz griega *ναός*, "templo" y frecuentemente aplicado a los más antiguos descubrimientos (Leuven, 1984:11); sin embargo tanto la definición de un 'santuario' como su identificación son cuestiones complejas. La mayoría de los estudiosos coinciden en que un santuario es un lugar de adoración religiosa, construido o no construido, el cual se reconoce por el hallazgo de equipamiento que sugiere un propósito de culto o actividad ritual (Leuven, 1984:11). Tales hallazgos tienen un orden jerárquico en relación con su garantía de delación:

1. Animales de sacrificio que son atestiguados por la existencia **de cierta categoría de altar**, algunas veces de un *eschara*, o depósitos de huesos quemados (*pyra*). En todo caso se requiere el descubrimiento de huesos de animal.

2. Ofrendas de comida: son difíciles de detectar y están ligadas frecuentemente a rituales fúnebres. También se puede tratar de alimentos no quemados sobre una plataforma, una mesa de ofrendas, un *keramos* o un vaso, sin embargo también pueden ser arrojadas a una *pyra*. Desafortunadamente raramente es posible identificar restos de comida, especialmente si no fueron quemados.

3. Ofrendas de líquidos: no son fáciles de identificar, sólo se infiere su presencia por las instalaciones provistas para las libaciones (*bothroi*, canales de libación, albañales, etc.) o por la presencia de vasos que presumiblemente contenían el líquido. Algunos vasos eran intencionalmente perforados a fin de que el líquido

escapara¹². Los líquidos ofrendados usualmente consistían en agua, aceite, leche, miel o vino.

4. Comidas rituales: actualmente está plenamente establecido que cenas rituales tenían lugar en edificios de culto de la Edad de Bronce y hay muchos elementos que las delatan, tales como huesos sin quemar, hogares, bancos para sentarse, asadores, vasijas para cocinar y comer y vasos para beber.

5. Sacrificios fundacionales: este tipo de sacrificios se volvieron comunes durante el periodo geométrico y estuvieron asociados con edificios de culto (Templo I en Iria, en Minos, en Delos y en Gortina). La práctica de tales sacrificios no es decisiva, pero encontramos ceremonias similares en las casas de gobernantes, fortificaciones, talleres e incluso tumbas; parece que el ritual específico fue introducido desde oriente alrededor del siglo VIII a. C.

6. Objetos manufacturados: estos objetos pueden ser imágenes de culto, utensilios para el culto u ofrendas votivas. Sobre las primeras debemos decir que es difícil distinguir entre una imagen de culto y una votiva, sobre todo cuando éstas son de grandes dimensiones, como un *xoanon*; también sobre los utensilios de culto resulta difícil diferenciar cuáles cumplían una función ritual y cuáles tenían un uso meramente doméstico; por ejemplo, en la cerámica, un criterio para determinar una función ritual es el tamaño de las vasijas. Como ejemplo de utensilios de culto podemos mencionar las mesas móviles para ofrendas, perirranteria, vasos de libación, asadores, vasijas para almacenar cenizas o huesos de animales. Finalmente, sobre las ofrendas votivas debemos decir que tampoco es fácil

¹² Para los vasos con perforaciones, consultar el trabajo de HUEBNER, Karla, —The Sanctuary Rhyton”, *Anistoriton*, 7, 2003.

reconocer las ofrendas de los objetos de uso doméstico. Unos pocos objetos pueden identificarse, por su manufactura, como votivos, por ejemplo, las figuras en metal o terracota de humanos o de animales o las vasijas en miniatura.

Es aceptada la postura de que la primera actividad ritual que tuvo lugar en los 'santuarios' fue la 'comida sacrificial'¹³. Esto es atestiguado por huesos y equipamiento para comer y beber (tales como *kantharoi*). Este tipo de evidencia, usualmente, es encontrada en los niveles más tempranos, pero continúa a través de los siglos (Marinatos, 1993:228). Se debe enfatizar, pues, que dicha comida, es el corolario necesario para el sacrificio y uno de los rituales primarios de la religión griega.

Para Marie-Christine Hellmann dos fueron las teorías más comúnmente aceptadas en lo que respecta al origen del espacio sagrado construido: la primera se enfoca en el *mégaron* como origen del templo griego¹⁴ y la segunda sostiene que existió una influencia primordial de la arquitectura egipcia sobre la griega (Hellmann, 2006:35). Esta autora afirma también que no solamente el —modelo— egipcio no dejó de fascinar, sino que muchos trabajos de especialistas, publicados entre 1995 y 2005, continuaban presentando el *mégaron* micénico o anatólico como prototipo principal del templo griego, cuestión que se enfocaba en la continuidad topográfica de los cultos desde la época micénica y los casos en donde esta continuidad estaba atestiguada sin hiato.

Así, podemos agrupar dos —fuentes de inspiración— para la construcción del espacio sagrado griego: por un lado, la forma arquitectónica provendría del Próximo Oriente y de

13 Cf. Palaima, 2004, pp. 217-246; Whittaker, 2008, pp. 183 – 190.

14 La teoría del *mégaron* es de origen alemana, y después circuló en todas las lenguas europeas, supone que no hubo una ruptura real entre técnica y cultura entre la época micénica (*ca.* 1450-1150) y el debut de la Edad de Hierro, es decir, la época protogeométrica y reconoce el prototipo del plano de la mayor parte de los templos del mundo griego arcaico en la parte principal de los palacios micénicos conservados sobre la acrópolis de Micenas, de Tirinto y de Pilos: una gran sala rectangular con hogar al centro, con un acceso y accesible por un vestíbulo precedido de un pórtico enmarcado por la prolongación de las antas con dos columnas en las extremidades de los muros. (Hellmann, 2006:36).

Egipto; del Próximo Oriente se tomó el concepto de la triada: templo-altar-imagen de culto (Burkert, 2007:88-89); de Egipto la tecnología y la idea de monumentalidad (Coulton, 1977:32); aunque existe también la postura de que la ausencia de grandes edificios cultuales del tipo que encontramos en el Próximo Oriente no nos permite excluir la existencia de grandes santuarios (Rougemont, 2009:136). Marinatos, por ejemplo, tiene la hipótesis – como veremos más adelante – de que la totalidad del conjunto palacial funcionaba como centro de culto (Marinatos, 1993).

También sobre la 'continuidad' de los lugares de culto tenemos visiones encontradas. Rougemont afirma que se deben considerar dos categorías de clasificación de los espacios sagrados: sitios con continuidad y sitios sin continuidad (Rougemont, 2009:137)

Polignac en el capítulo “Cults, Offerings, and Sanctuaries” (1995:11-31), señala que durante el siglo VIII, específicamente hacia el final del periodo geométrico, se da una nueva generación de sitios de culto cuya distribución geográfica cubre el área entera de la civilización —clásica” griega¹⁵. A pesar de que la evidencia arqueológica no es suficiente para decirnos cuándo y por qué el culto fue más visible, sí prueba un hecho en particular, que la proliferación de huellas de la vida religiosa en el siglo VIII a. C. es el resultado de una nueva actitud hacia lo sagrado, convirtiendo la práctica religiosa en un componente más autónomo y específico de la vida social (Polignac, 1995:14). Varias cuestiones como el decrecimiento de la deposición de ofrendas –por ejemplo objetos de bronce– en tumbas y su aumento en santuarios, el caldero como el más numeroso tipo de ofrenda, la creación de una categoría de objetos con la función votiva exclusiva, la edificación de santuarios

15 La mitad este de Grecia (Tesalia, Beocia, Eubea, Ática, Corintia, Argólide y Laconia -donde fueron encontrados más de la mitad de los depósitos religiosos-), las Cícladas, el este Egeo, el este de Creta y esparcidas alrededor de los límites de esta área greco-egea hay seis sitios, algunos de los cuales adquirieron una reputación panhelénica: Olimpia, Delfos y Dodona. (Polignac, 1995:12).

—construidos aparte para propósitos puramente religiosos— dan cuenta de **un cambio en el comportamiento religioso de una nueva forma de usar el espacio**¹⁶. En el ritual de la época oscura, señala Polignac, el espacio sagrado más común, por ejemplo en Homero, es la cueva sagrada o el bosque sagrado (ἄθζμξ, ἄκημκ, ζπέμξ), la cual además, afirma, permanece en un estado salvaje y poco diferenciado en lugar de ser un espacio estrictamente definido. La cueva y con ella lugares como las montañas, fuentes, grutas, parecen destinados más para una piedad local que como santuarios elaborados para la colectividad; afirma, además que no existe una línea clara entre el espacio sagrado y el profano.

Nuestro autor explica después que fue durante el periodo geométrico cuando se constituyeron los tres elementos del santuario griego —**clásico**—: el altar, el templo (donde se depositaban la estatua del dios y las ofrendas) y el muro circundante que definía el área sagrada. Así, para Bergquist lo más correcto es emplear la palabra '*témenos*' en lugar de 'santuario', dado que este término denota el cercado o el área delimitada permanentemente asignada a la interacción de los adoradores con una o más divinidades y las estructuras de esta área. Esta cuestión también es apoyada por Sourvinou-Inwood, quien agrega que en Homero el altar-témenos (témenos + altar) es el más empleado lugar de culto, como se muestra por la existencia de la fórmula ἔκεα δέ μί ηέικμξ αζτωξ ηε εοήεζζ¹⁷. Así, para Christiane Sourvinou-Inwood el espacio sagrado, al menos en Homero, está definido esencialmente por el altar.

De los tres elementos mencionados por Polignac, el altar fue el primero en aparecer pues era necesario para quemar ofrendas al aire libre y, en muchos casos, fue el primer

16 Las negritas son mías.

17 Cf. *Od.* 8.363; *Il.* 8.48, 23.148; *HomHAphr.* 58-9.

componente estable del sitio religioso (Polignac, 1995:17). También el templo monumental en el que residía la deidad, pudo, muy bien, haber sido invención del siglo VIII a. C. Ante esta edificación existen posturas encontradas pues hemos visto que Polignac afirma que esta construcción demuestra un cambio en el comportamiento religioso y en la percepción y utilización del espacio sagrado; sin embargo para Marinatos, si bien todas estas visiones conducen a mostrar que las soluciones regionales de arquitectura encontraron una forma de construir la 'casa' de la imagen de culto o de las comidas rituales, la invención del templo griego —no representa un cambio drástico en las prácticas del culto sino, más bien, una decisión de monumentalizar” (Marinatos, 1993:229) para que el templo se convierta en el emblema de las posteriores ciudades-estado, como una manifestación de su poder y su prestigio.

Vemos, pues, que en las diversas investigaciones sobre el tema, incluso en los estudios contemporáneos parece no haber una visión homogénea de lo que es un 'espacio sagrado', ni durante la Edad de Bronce ni durante la Época Oscura o la Arcaica. Varios estudiosos afirman que existe la creencia de que **había una cierta indeterminación espacial en el culto** (Cf. Polignac, Sourvinou-Inwood, Bergquist) y otros más definen a **los santuarios como desordenados, caóticos y todos diferentes**.

El problema principal del cual ha surgido la presente investigación es que parece imposible encontrar nombres apropiados —y con ello las traducciones adecuadas a los términos que refieren espacios sagrados— y generalmente aceptados para las varias construcciones complejas conocidas tanto en Creta como en el Continente griego, desde la simple casa hasta el palacio. A este problema no ha ayudado mucho el variado *background* cultural de los términos empleados por los arqueólogos modernos. Françoise Rougemont explica que:

Los arqueólogos modernos utilizan en general la palabra inglesa *temple* en un sentido muy amplio – construcción utilizada para un uso religioso – en vez del término genérico de *cult-place* y, menos frecuente, *shrine*. El término *sanctuary* aparece un poco menos frecuentemente. En francés encontramos los términos *temple*, *sanctuaire*, *lieu de culte*. Para describir los lugares de culto del primer milenio se emplean los términos —“temple”, —“sanctuaire” y —“témenos”. La palabra —“temple” sirve en general para designar una construcción que tiene un cierto número de objetos utilizados para el culto de una divinidad, comenzando por su estatua. El término —“sanctuaire” es más amplio, designa el conjunto de terreno que pertenece a la divinidad, que le es consagrado. En general, el santuario engloba el templo, pero la presencia de una edificación no es necesaria para la existencia de un santuario; existe también los simples —“enclos sacrés” (cercados sagrados). Finalmente la palabra témenos, que no está atestiguada en los textos micénicos a propósito de los santuarios, indica, frecuentemente, una interpretación semántica ya atestiguada en Homero, un espacio delimitado, en la ocurrencia del espacio profano, y consagrado a la divinidad. Se puede materializar o no por una barrera, un muro (Rougemont, 2009:137-138).

Así es cada vez más necesario crear una terminología conveniente y uniforme.



Religiosidad en la Edad de Bronce



El espacio físico. Su función
Sitios con actividad cultural

III. RELIGIOSIDAD EN LA EDAD DE BRONCE

Φοῖαε ἄναξ, ὄηε μὲν ζε θεὰ ἠέκε πόηια Ληηώ
θοίνικορ ραδινηῖρ σεπζῖν ἐθαταμ ἐνη
ἀθανάηρν κάλλιζηον ἐπὶ ἠησοειδέι λίμνη,
πᾶζα μὲν ἐπλήζθη Δῆλορ ἀπειπεζῖτη
ὄδυῆρ ἀμαποζῖτηρ, ἐβέλαζζε δὲ Γαῖα πελώπη,
βῆθηζεν δὲ ααθὸρ πόνηρρ ἀλόρ πολιῆρ.
Teognis, Elegías, 5-10

*Señor Febo, cuando la diosa te parió, la venerable Leto
asida a una palmera con sus delicadas manos
el más hermoso de los inmortales en el redondo lago,
entonces toda completa la inmensa Delos se colmó
de fragante ambrosía, y la enorme tierra rio
y se regocijó el profundo mar de blanca sal.
(Trad. C. Jaime).*

Sabemos bien que la religión griega está definida, según el lugar y el periodo, por la esfera de influencia de la lengua y la literatura griegas, por lo que será verdaderamente tangible sólo hasta los siglos IX y VIII a. C. Por lo tanto, para convenir en la civilización considerada micénica o minoica entenderemos aquélla desarrollada antes del 1200 a. C.; posterior a esa fecha estaremos hablando ya de cultura y religión propiamente griegas.

Ahora, cuando se quiere centrar la mirada en la religión de la Edad de Bronce, el problema fundamental que surge es la difícil interpretación y la diferenciación entre la religión minoica y la micénica, pues muchas veces se ha creído que compartían un mismo sistema de creencias y que su práctica ritual era semejante. Por ello aquí se abordan algunas de las más recientes investigaciones para hacer un primer acercamiento al tema.

Para este breve estado de la cuestión se consideraron los trabajos de: Oliver Dickinson, *The Aegean Bronze Age*, publicado en Cambridge en 1994; el de Rodney Castleden, que estudia ambas culturas: *Mycenaeans*, publicado en Nueva York en 2005 y

Minoans. Life in Bronze Age Crete de 1990; el detallado libro de Nanno Marinatos, *Minoan religion. Ritual, Image and symbol*, de 1993; *La Civiltà Micenea. Guida storica e critica* editada por Gianfranco Maddoli publicada en 1992; las obras de Martin Nilsson, *Historia de la Religión griega* y *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion* (1949); el libro de Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica* de 2007; la obra de Picard, *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)* que vio la luz en 1948; así como la completa obra de Emily Vermeule, *Grecia en la Edad de Bronce*, de 1996 y el libro *The Cambridge companion to the Aegean Bronze Age* publicado en 2010. Se consideró también el artículo de Alberto Bernabé e Irene Serrano Laguna, —Nuevos datos sobre la religión de la Tebas micénica”, debido a su utilidad para indagar sobre los nombres de los dioses y sus contextos de aparición, además de que también ayuda a identificar los posibles nombres y oficios relacionados con el culto y la actividad económica de los santuarios; importante es también el extenso trabajo de Bernard Dietrich, *Tratado de antropología de lo sagrado*, publicado en 1997, fundamentalmente el tercer tomo en el que cuenta con un capítulo sobre —Religión, culto y sacralidad en la civilización cretomicénica”.

Es importante, para comenzar, mencionar los principales obstáculos que se enfrentan para estudiar un complejo sistema de creencias a través de unos cuantos datos aportados por la evidencia material: en primer lugar debe quedar claro que los vestigios con que contamos, tales como estatuillas, santuarios, parafernalia religiosa, representaciones pictóricas, anillos-sello, etc., sólo pueden proveer la cara exterior de la práctica religiosa ya que no son capaces de revelar ni el sistema de creencias ni las actividades con las cuales éste adquiriría significado. El segundo obstáculo es que no contamos con una escritura sagrada que dé cuenta de dicho sistema de creencias y que los documentos escritos que han llegado hasta nosotros, como la obra de Homero o las tablillas en Lineal B

(fundamentalmente de Pilos), u ofrecen datos parciales –como detalles de lo que se ofrendaba–, o no son siempre un retrato fiel. El tercer obstáculo ha sido la aparente similitud entre ambas religiones debido a que comparten varios elementos, como el culto al árbol y el pilar, los santuarios tripartitos, los cuernos de la consagración, la diosa como deidad principal con un dios masculino subordinado a ella. Sobre esta similitud de ambos sistemas de creencias ha habido hipótesis que hablan incluso de un modelo sincrético¹⁸. Un obstáculo más lo encontramos en la evidencia de las creencias y prácticas religiosas en Grecia en el periodo clásico.

Así pues, una vez aclaradas las dificultades a las que nos enfrentamos, podemos iniciar este breve recorrido.

Dietrich afirma que la cultura minoica tuvo un franco dominio tanto en la concepción de los dioses como en los símbolos divinos y en las prácticas rituales –en los albores del mundo micénico, en el siglo XVI a. C., cuando las tumbas de pozo marcaron la transición de la fase media a la fase tardía en la Edad de Bronce” (Dietrich, 1997:64). Antes de esta etapa –durante el Neolítico y a principios de la Edad de Bronce–, es poco lo que se sabe en cuanto a la religiosidad. Hay algunos vestigios de lugares de culto permanentes en la Grecia Neolítica, fundamentalmente en Nicomedia (Macedonia), Sesklo y Dimini (Tesalia), en Creta; sin embargo parece haber sido una cuestión bastante privada, centrada en las tumbas conocidas como *tholoi* aunque se encontraron también espacios abiertos, pero delimitados y algunas estructuras en forma de altar que pudieron haber servido para la práctica del culto.¹⁹

Como respuesta, Vermeule señala que —a mayor parte de los estudiosos dan por

18 Arthur Evans, por ejemplo, hablaba de un patrimonio compartido y de un sincretismo ahora muy discutido por la falta de evidencia que lo soporte.

19 Como las de Platanos, Apesokari y Koumasa, Cf. Dietrich, 1997: 64-65

sentado que los micénicos tomaron en préstamo la religión minoica juntamente con su arte” (Vermeule, 1996:300); mientras que Dickinson, en su obra *The Aegean Bronze Age*, sostiene que las características de la religión egea pueden sugerirse a través de analogías con el Oriente Próximo y habla incluso de la hipótesis de una religión indo-europea –hipótesis aceptada también por Nilsson– la cual había sido introducida en territorio egeo por los hablantes de protogriego (Dickinson, 1994)²⁰.

Lo que sí es claro es que tanto la sociedad minoica como la micénica creían en poderes naturales que controlaban el clima, la productividad de la tierra, la fertilidad y la vida de los animales, y que estos poderes requerían ser propiciados para continuar su proceso natural de forma positiva. Los rituales debían incluir ceremonias públicas y ofrecimiento de regalos, principalmente ofrendas de bebidas, comida y animales vivos.

En la religión minoica hay una emergencia de la clase sacerdotal a la que, por otro lado, podían pertenecer tanto hombres como mujeres, ya que cada sexo podía jugar un rol determinante en ciertos rituales, pero ambos participaban.

Uno de los rituales más importantes, a juzgar por la evidencia material, son los llamados —“rituales de epifanía” o —“deconvocatoria”, que estaban diseñados para producir la epifanía de la divinidad y se realizaban fundamentalmente al aire libre. Un ejemplo de este tipo de rituales lo encontramos representado en el anillo conocido como —“Désópata” (Fig. 1), que fue encontrado en Cnosos y está datado alrededor del siglo XV a. C. Actualmente pertenece a la colección del museo de Heracleion.

20 Sin embargo esta hipótesis ha sido cuestionada por Renfrew y Burkert (2007) Renfrew afirma que una —“continuidad de práctica” no significa falta de cambio en la práctica.



Fig. 1 Cnosos (Isópata). Anillo con representación ritual. S. XV a. C., Museo de Heracleion.

Toda la escena está representada en una superficie de 2.25 cm de largo por 1.16 cm de ancho. Su estudio iconográfico es una excelente introducción a la problemática empresa de leer e interpretar las antiguas escenas pictóricas de acciones o eventos rituales. Este modelo de análisis se ha denominado —*narrativa mínima*”, término propuesto en 1980 por Genette en su libro *Narrative Discourse* (Genette, 1980), en el que lo explica como: —*En* pronto como tiene lugar una acción o evento, incluso uno solo, hay una historia porque hay una transformación, una transición de un estado anterior a uno posterior y un estado resultante. 'Camino' implica (y es contrastado con) un estado de partida y un estado de llegada.”

La escena representada muestra cuatro mujeres que parecen estar en movimiento dentro de un paisaje que contiene plantas floreciendo. Tres de estas mujeres tienen marcas a la altura del codo; dichas marcas pueden indicar que están usando brazaletes o que visten una chaqueta de manga corta parecida a la que se muestra en los frescos egeos. Las cuatro parecen tener los pechos desnudos y visten una falda larga.

En la parte superior central del anillo hay muchos elementos adicionales:

- La serpiente como artefacto que separa la tierra del cielo.
- El corazón sagrado.

- Un elemento en forma de almendra que encierra una forma circular que parece un ojo.
- Una rama de ciprés.
- Una crisálida

La forma sostenida, situada en la parte superior de toda la composición, a la derecha del centro, es una figura pequeñita que viste algo que parece campana, una falda con cuatro divisiones horizontales. Por sus prendas pensaríamos que es una figura femenina y a pesar del tamaño, el artista puso mucho detalle en su representación. Se muestra de perfil con su brazo derecho extendido mientras que el brazo izquierdo es casi imperceptible. Esta figura será la representación de la divinidad que está descendiendo, la epifanía.

Dickinson afirma que no es claro qué tan importantes fueron **los rituales de epifanía** en los estadios más tempranos de la religión minoica, pero **pueden ser considerados como el elemento más particular de esta religión** (Dickinson, 1994:266). En estos rituales más de un dios podía ser convocado a la epifanía y podían realizarse tanto en espacios abiertos como en salas específicas de edificaciones; por ejemplo, en la sala del Trono del palacio de Cnosos. Otro de los rituales fundamentales fue el sacrificio, que cumplía con los objetivos de promover la fertilidad y minimizar el potencial destructivo. Para Vermeule, en la práctica de este ritual hay también una diferencia notable entre minoicos y micénicos, pues, según explica, la forma primaria de ritual (micénico) debió haber sido el sacrificio y la incineración de animales mientras que los cretenses no quemaban sus ofrendas ni ofrecían sangre (Vermeule, 1996:301). Sin embargo, Dickinson habla de ritos con sacrificio de animales en santuarios al aire libre, seguidos de ofrecimientos de sangre y comida sagrada (Dickinson, 1994:274).

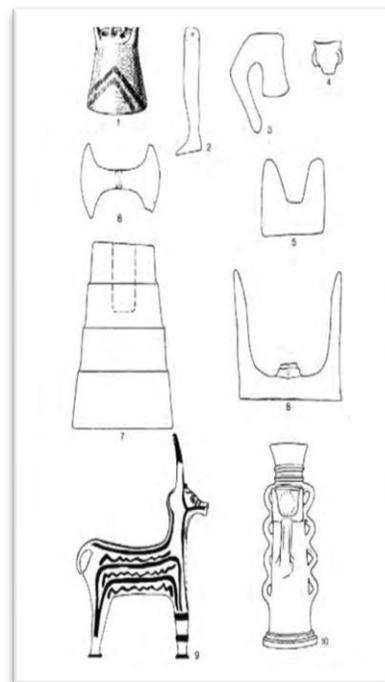
Una diferencia más que marca Vermeule es toda la parafernalia religiosa, es decir, todos aquellos elementos utilizados para el culto por los minoicos, que los micénicos no utilizaron.

Dickinson ofrece una lista de los principales símbolos sagrados minoicos, entre lo que se encuentran (lámina 2): campanas votivas, representaciones de miembros corporales ofrendados, vasijas miniatura, la doble hacha (algunas veces colocada sobre un soporte), los cuernos de consagración (miniatura y de gran tamaño), figuras de animales y tubos-serpiente (Dickinson, 1994:273).

Debido, pues, a que los micénicos no hicieron uso de toda esta parafernalia, afirma Vermeule, no fue necesario construir santuarios independientes en el Continente, pero añade que «la falta de casas separadas para los dioses no indica una falta de intensidad de culto (1996:301)», ya que la religión estaba presente en la vida diaria.

Lámina 2. Objetos de culto y dedicación minoicos:

1. Campana votiva.
 - 2, 3 miembros votivos, Petsofa.
 4. Vasijas miniatura, Petsofa.
 5. Cuernos de consagración miniatura, Festos.
 6. Representación en bronce de una doble hacha, Yuktas.
 7. Soporte para doble hacha, Palaikastro, bloque N.
 - 8 LMIII cuernos de consagración con cuenco para doble hacha, Cnosos.
 9. Figura bovina con ruedas, Filacopi.
 10. Tubo-serpiente, Gurnia
(escala 1-5 1:3 y de 6-10 1:6).
- Dickinson, p. 273.



Ahora bien, en lo que se refiere al espacio sagrado, se sabe que las sociedades minoica y micénica eran fundamentalmente urbanas; basta ver los vestigios de los asentamientos arqueológicos para darnos cuenta de la función central que tenía el palacio y que, a su vez, representaba la teocracia con una administración política y religiosa centralizada.

Parece evidente que hay una indistinción espacial y cultural entre las tumbas y los santuarios permanentes, la cual permanecerá incluso más tarde con la inclusión de los palacios en el culto; por lo que se puede deducir que **el culto tiene un sentido 'más amplio' que sólo el fúnebre**. Un ejemplo de esto es el uso que se da a los símbolos divinos como la doble hacha o la cabeza y los cuernos de toro que referían otros aspectos de la práctica religiosa cotidiana como veremos más adelante. Posteriormente esta misma relación se dará entre un culto centralizado y los lugares naturales de culto²¹. Éstos podían tener elementos comunes como la roca, fosa, altar y dedicaciones, y podían también estar muy cercanos uno del otro pues el culto, practicado en el palacio, fácilmente podía ser trasladado al —santuario” natural.

Es necesario saber cuáles son **los elementos característicos para reconocer un lugar de culto**, pues, como hemos mencionado en el estado de la cuestión, el enfoque de las investigaciones ha devuelto relevancia a la evidencia arqueológica.

Claves para el estudio de la religiosidad de la Edad de Bronce son: los sellos y el arte glíptico en general; los frescos pintados sobre las paredes constituyen también indicaciones útiles para reconocer las áreas de culto, y el contenido de las escenas rituales que permite comprender la imaginación de la gente de la época” (Dietrich, 1997:65). Sin embargo **hay modificaciones físicas realizadas a lo largo de los siglos así como cambios**

21 Como en Petsofa, santuario situado en la cumbre de una montaña, o las cuevas de Amnisos, cerca de Cnosos y Trapeza, en la llanura de Lasithi. Cf. Dietrich, 1997:65

en la representación de lo divino –y éste es uno de los ejes a investigar en esta tesis–, que dan cuenta de un movimiento cáltico.

Por ejemplo, en Creta fundamentalmente, existe una combinación de aspectos seculares y sagrados como la inclusión de los palacios al culto –mismos que tienen una clara relación tipológica con las construcciones orientales– que se centraban, arquitectónicamente, sobre un patio central abierto, alrededor del cual se agrupaban las dependencias oficiales y domésticas y los santuarios. Este patio –que servía para las ceremonias de culto– reproducía el recinto abierto de los santuarios naturales; sin embargo no hay elementos que sugieran un desarrollo cronológico de la forma primitiva a la urbana, de los santuarios naturales a los construidos expresamente para el culto (Dietrich, 1997:69-70).

Podemos hablar de una secuencia en el uso cultural en el que se utilizaron primero las cumbres, luego las cuevas y, posteriormente, los palacios. Cabe señalar que **el uso de estos tres lugares de culto fue incluso simultáneo** y que la inclusión de uno no representaba el término de otro, sino que los cultos en cumbres y cuevas, fenómenos del Minoico Medio, siempre estuvieron en estrecha relación con las edificaciones construidas. Muchos de los lugares naturales de culto no han soportado el paso del tiempo, pero su recuerdo aparece en varios anillos de oro de Creta, en las tumbas de pozo de Micenas y también en la Argólida.

Uno de los elementos característicos de los espacios naturales de culto era el **períbolos** cuya función básica era delimitar, al igual que lo hacían los muros en los santuarios construidos. Con frecuencia este períbolos encerraba un árbol central (o un pilar, o una estalagmita, o un betilo) y el personal cáltico celebraba el rito en torno a ese elemento. Algunas veces se podía dar la epifanía de alguna divinidad descendiendo desde lo

alto. Por ejemplo en la cueva de Amnisos, un *períbolos* poco elevado señalaba el límite externo del recinto sagrado y encerraba dos estalagmitas que cumplían la función de ídolos.²²

Para los minoicos había una concepción religiosa en la cual, según explica Martínez-Pinna, —el templo no se define como morada de los dioses, sino más bien como el lugar donde la divinidad podía manifestarse” (Martínez-Pinna, 1993:225), por lo que el culto al árbol —en tanto que epifanía de la divinidad— estaba muy difundido de modo que, a menudo, se veneraban troncos o ramas de árboles sagrados donde colocaban altares u hogueras en los huecos. Algunas veces —construían santuarios alrededor de aquellos árboles sagrados a los que accedían mediante puertas dobles y que protegían con cercas de madera o muros de piedra” (Castlenden, 1990:128). Podemos encontrar ejemplos de esta construcción posterior en sitios como Yuktas junto a Cnosos, cuyo santuario constaba de tres ambientes, o bien podemos verlo representado con gran detalle en un *rython* procedente del palacio de Kato Zakro en Creta, del cual hablaremos más adelante.

Así, el árbol ha sido considerado el elemento que servía en mayor medida como depositario de fe pues mantenía características que le proveían dicha cualidad sacra: por ejemplo: una altura muy superior a la escala humana, una proyección siempre hacia lo alto, el renacimiento en tanto que muchos árboles pierden sus hojas en otoño y las recuperan en primavera, la conformación de un vínculo entre el cielo y la tierra, el alimento que proporcionan, o su propio origen a partir de la tierra.

Esta adoración a los árboles está representada en varios anillos-sellos de oro micénicos (fig. 2). Presentamos aquí tres de estos: el primer sello fue denominado —del

22 La divinidad en cuestión puede ser identificada como la diosa minoica Eilithya, a la que se hacían ofrendas de miel en su cueva, como aparecen recogidas en las tablillas de Lineal B de Cnosos (KN Gg 705). Esta diosa era también conocida por Homero (*Od.* XIX, 188).

panteón micénico” debido a que representaba una ceremonia religiosa. En la izquierda, debajo de un árbol que simboliza un bosque sagrado se encuentra una diosa que sostiene en sus manos amapolas que le ofrece la mujer que está delante. Detrás de esta primera mujer encontramos otra que sostiene lirios, que también son ofrendados a la diosa.

En los dos sellos siguientes (fig. 3 y 4) podemos observar representaciones de árboles con un mayor énfasis iconográfico; en el primero, el árbol es el centro de la composición, en sus ramas se apoyan diversos oferentes que realizan un ritual; mientras que el segundo anillo (Fig. 4), muestra el árbol en un recinto cercado dispuesto en alto y al que se le rinde culto.



Figs. 2, 3 y 4. Anillos-sellos de oro micénicos (tesoro de la Acrópolis de Micenas) ca. 1500 a. C. / 3 cm.

Asimismo, la literatura griega nos muestra ejemplos claros de adoración a la palmera, el olivo o el laurel, por citar algunos: Teognis en los versos 5-10 de sus *Elegías* presenta la palmera en que Leto parió a Febo Apolo de esta manera:

Φμίαιε ἄκαλ, ὄθειέκ ζεεεὰ ηῆηε πυηκζαΛδηχ
 θμίκζημζ ραδζήζζπενζικ ἐθαρ αιέκδ
 ἄεακάηεζκ ηάθθζζημκ ἐπὶ ηημπμεζδέζ θίικδζ,
 πᾶζα ι ἐκ ἐπθήζεδ Γῆθμζ ἀπεζνεζίδ
 ὀδι ἦξ αἶα νμζίδ ξ, ἐβέθαζζ ε δὲ Γαῖα πεθχγδ,
 βῆεδζ εκ δὲ ααεὸξ πκημζ ἀθὸξ πμθζῆξ. 1.10

Señor Febo, cuando la diosa te parió, la venerable Leto
 asida a una palmera con sus delicadas manos

el más hermoso de los inmortales en el redondo lago,
entonces toda completa la inmensa Delos se colmó
de fragante ambrosía, y la enorme tierra rio
y se regocijó el profundo mar de blanca sal.
(Trad. C. Jaime).

Posteriormente el *xóanon* será la referencia al árbol como la evolución de las más antiguas imágenes de los dioses. En la imagen del sarcófago de Hagia Triada (fig. 5) podemos observar junto al árbol sagrado la representación de la divinidad tallada en madera, es decir, el *xóanon*. Asimismo se representa una procesión de hombres con ofrendas del lado derecho y en el izquierdo tres mujeres que hacen libaciones en un cuenco sostenido también por árboles.

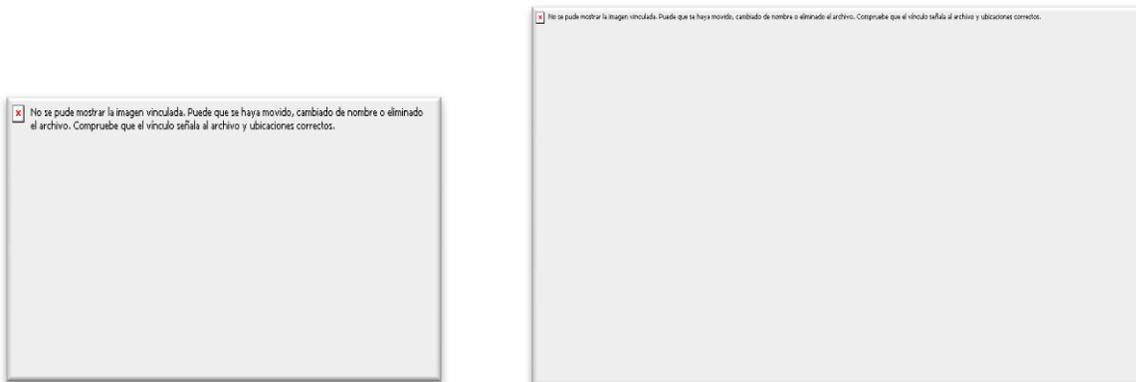


Fig. 5 a. Izq. b. der. Arte minoico.
Hagia Triada. Sarcófago.
Hacia 1450-1400.
Museo de Heracleion.
b) Detalle de las dos caras

Descripción: Junto a un árbol-santuario se yergue una doble hacha, sobre la que está posado un pájaro; delante se encuentra un altar, que una sacerdotisa, con el traje ritual de piel de animal, toca con ambas manos como en el acto de bendecir; sobre el altar están pintados una jarra de libación y una cesta con frutas o panes, alusiones a las ofrendas preliminares que se brindan en el altar. Detrás de la sacerdotisa, yace sobre una mesa un toro recién sacrificado, cuya sangre mana de su garganta al interior de un recipiente. Un flautista acompaña la ceremonia con un instrumento estridente; detrás de él, avanza una procesión de cinco mujeres en actitud ceremonial. (Burkert, 2007: 53)

Hablando ahora del espacio edificado, para Dietrich (1997) es clara la impresión de que el urbanizado estado minoico conservó un antiguo complejo ritual, celebrado en el palacio

pero organizado al mismo tiempo en ciertas cuevas, cumbres y santuarios rurales. El proceso era de un deliberado arcaísmo: el ambiente de las cuevas sagradas se recreaba en los santuarios del palacio por medio de rocas y concreciones estalagmíticas votivas. Incluso la pileta lustral reemplazaba muy probablemente a los verdaderos pozos de agua, comunes en el interior de las cavernas.

No se puede establecer una secuencia cronológica que transite desde las cuevas al santuario construido en el palacio, como tampoco podemos hablar de una progresión del sacrificio como práctica física hacia el concepto meramente abstracto de la renovación; aunque para Burkert, un esquema evolutivo mostraría a la cueva en primer lugar como albergue del hombre, después como sepultura y, finalmente, como morada de los dioses (Burkert, 1997:36), sin embargo en Creta, por ejemplo, la humedad y el frío impiden que puedan ser habitadas por el hombre, y su lejanía con los centros de asentamiento humano las hacen inaccesibles como sepulturas. A pesar de esto las cuevas-santuario son características de la Creta minoica.

Asimismo, Dietrich considera que el uso difundido de la cueva como lugar de renovación no es cretense sino externo, anatólico, pues en los santuarios de Çatal Hüyük se reconoce esta misma transferencia de cueva a santuario en una fase mucho más temprana.

Sobre la estructura de los santuarios existen muchas variantes que han sido clasificadas por Alexander Mazarakis (1999) en cinco tipos fundamentales: **edificios absidales, ovales, curvilíneos, circulares y rectangulares.**

También este autor señala ciertos criterios para identificar edificios de culto como la orientación, los contenidos al interior, las dimensiones, el peristilo, el *bothros* y los canales, cuencas u hoyos de libación entre otros.

Símbolos divinos

Mircea Eliade (1999) señala que los **símbolos** reflejan los aspectos más profundos de la realidad y que éstos se niegan a otro medio de conocimiento. Un símbolo responde a una necesidad y llena una función: dejar al desnudo las modalidades del ser.

Con los santuarios domésticos comenzaron a aparecer en la Creta protopalacial los típicos símbolos religiosos minoicos, en los que veían una comunicación más directa y, quizá, más respetuosa ante la divinidad. Los más importantes fueron **la doble hacha, el pájaro y el toro** que aparecen en todos los lugares de culto, los que antes de ser trasladados a Creta desde Asia Menor (en el Minoico antiguo II), ya habían trascendido su propósito utilitario como herramientas para convertirse en símbolos de renovación.

La **doble hacha** es tanto un instrumento como un objeto del ritual. Castlenden dice que **la doble hacha fue el gran símbolo de la religión minoica** y que era el emblema o cetro de la diosa Potnia, **mientras que los micénicos la utilizaron como símbolo religioso con mucha menor frecuencia** y que incluso está completamente ausente en los contextos micénicos después del 1450 a. C. (Castlenden, 2005:152-153). En contextos minoicos, la vemos representada en varios tamaños y materiales (oro, bronce, plata y piedra). Algunas servían como instrumento con el que sacrificaba al dios y de este uso —~~par~~ría a ser considerada como algo sagrado” (García López, 1970:15). En el sarcófago de **Hagia Triada** (fig. 5), por ejemplo, **la idea de renovación** en el símbolo del **hacha se enfatiza** al ser representada con ramas verdes y hojas en lugar de mango.

La figura del **toro** estaba ampliamente difundida como figurilla votiva, primero en terracota y más tarde en bronce, en forma de *rhyton*; muy frecuentemente, el toro, en lugar de aparecer de cuerpo entero, venía representado sólo por la cabeza.

El origen del culto de las cabezas y cuernos de toro para la parte oriental del Asia

Menor se puede remontar al V o al VI milenio a. C. Desde allí (Çatal Hüyük) debieron pasar al oeste y a Creta, donde adquirieron el valor y sentido universal para sagrado (García López, 1970:11). Los cuernos del toro, aislados del animal, manifestaban evidentemente una gran fuerza sacral²³: santificaban lo que adornaban o lo que estaba ante ellos²⁴. El toro es considerado, durante la Edad de Bronce, un símbolo de la fertilidad y la virilidad, muy ligado a Zeus, Dionisio y Poseidón. Para Persson los cuernos, en sus numerosas apariciones, estarían en relación con el toro con su significado itifálico (Persson, 1942:162). Como representación también del poder y la fuerza regeneradora.

Tanto en la religión minoica como en la micénica la **regeneración** era el tema fundamental y funcionaba como un sistema complejo de culto celebrado en santuarios de diverso tipo y en diferentes estaciones. Incluso la doble hacha será vista como una crisálida convertida en mariposa como símbolo de regeneración.

Dentro de los elementos del ritual estaban: **la oración, la veneración, la ofrenda, el juramento, la libación, el canto, la danza, el grito ritual, la procesión y, el sacrificio como el ritual por excelencia** (como el que se muestra en la elaborada escena del sarcófago de Hagia Triada en el que se sacrifica un toro).

La figura o representación de lo divino

Existía una idea de proximidad divina por la cual se explica la ausencia de imágenes de

23 En un anillo de plata descubierto por Tsuntas en una tumba de Micenas en 1893 publicado en *Revue Archeologique*, 8, 1900, e interpretado por Persson, aparece al lado derecho una pequeña construcción en la que Evans vio una entrada sagrada y Nilsson un altar, frente a la que hay tres figuras femeninas con los brazos en distintas porciones. Sobre el pequeño altar o puerta está la figura ya estilizada de los llamados cuernos de consagración, exentos, adornados a veces con ramas. Nilsson ve en estos cuernos no un objeto de culto, sino un utensilio de culto sobre el que se colocarían los objetos propiamente de culto: **doble hacha, ramas, jarros de las libaciones**, etc. Cf. Persson, 1942.

24 Por este motivo, Arthur Evans los denominó acertadamente —cuernos de consagración”.

culto en Homero²⁵, como se ha demostrado antes; sin embargo en la religión minoica encontramos ciertas representaciones de la divinidad en forma principalmente de animales (el pájaro o la serpiente²⁶), que son encarnaciones de la divinidad.

La epifanía o aparición de la divinidad se daba a través de la oración, la música y la danza extática. Hay varias representaciones de estas epifanías en los anillos-sellos de oro (Cain, 2001) como la mencionada en el anillo conocido como “—désópata” y en pinturas minoicas en las que puede aparecer la deidad, bien descendiendo o bien ya presente. En algunas ocasiones podemos encontrar a la diosa —sentada, mientras recibe las ofrendas, bien de bordados y oro (*Od.*, III, 273-4), de un peplo o bien de flores” (Dietrich, 1997:83).

La manifestación de la divinidad tiene lugar en el espacio abierto delante de un santuario o en el patio central de un palacio. Por ejemplo, en la *Odisea* I, 113 y ss., Telémaco es conducido por Atenea misma hacia el interior del palacio para gozar de un espléndido festín:

Tal diciendo marchó por delante [sc. Telémaco], siguióle Atenea, / penetraron los dos bajo el techo del alto palacio y, / llevando él la lanza, la puso en pulido astillero / al arrimo del erguido pilar donde alzaban sus puntas / muchas lanzas también del sufrido de entrañas Ulises. / Sentó luego a la diosa en un bello sillón extendiendo / sobre él un buen paño; a sus plantas había un escañuelo. / Él tomando una silla se puso a su lado bien lejos / de los otros, no diese a su huésped enojo el tumulto / y le agriase el manjar si quedaba entre aquellos procaces / y también por poder preguntarle del padre en ausencia. Tr. J. M. Pabón

Algunas veces la evidencia arqueológica (como un nicho oculto, una plataforma o una balaustrada que conduce a un nivel superior de la edificación) sugiere que la representación ritual se podía desarrollar al interior, por lo que era necesaria **la sustitución humana de la**

25 Salvo la imagen de Atenea en su templo en Troya (*Il.*, VI, 302-311). Sin embargo el poeta describe esta escena como si la que estuviera sentada fuera la misma Atenea y no su estatua.

26 El pájaro representaría a la Madre Tierra, así como a la protección de los palacios y las casas privadas. Es un animal ctónico que hallamos asimismo en Egipto como cuidador de tumbas o de las puertas de los infiernos. Cf. García López, 1970:10

deidad mediante un sacerdote o sacerdotisa. Encontramos una representación de la sacerdotisa en el fresco de la habitación 5 de Xeste, en Thera (Fig. 6).

Las tablillas²⁷ revelan la trascendencia que el culto debió tener y elevan, algunas veces, al rango de divino, a las personas encargadas del mismo. Adrados también señala que una de las características de los textos micénicos es su imposibilidad para trazar una línea de separación neta entre los sacerdotes, los artesanos y los funcionarios pues una misma persona puede revestir a un tiempo dos o tres de estas funciones; todos se



Figura 6. **Joven sacerdotisa** (Casa oeste, habitación 5, portal sureste, jamba de la puerta este. H: 1.51 / W: 0.35 m).

Una joven figura femenina que usa un largo manto está representada como si estuviera a punto de entrar en la habitación 5. Su cabeza está casi totalmente rasurada (azul) y coronada con una banda como de serpiertes; sus labios y orejas están pintadas de rojo. En su mano izquierda sujeta un *incensario* que parece estar iluminado y con su mano derecha agrega incienso al fuego.

El elemento más intrigante de este mural es el color azafrán, rojizo y amarillo, de su manto. El azafrán como un agente colorante fue usado en la antigüedad para teñir textiles. Tales ropajes se reservaban normalmente para la gente de alto estatus. El azafrán probablemente se producía localmente y es un tema y un color perdurable en todos los murales.

Información tomada de:

<http://www.therafoundation.org/wallpaintingexhibition/young-priestess/wallpainting>

27 Las tablillas de la serie Fr de Pilo (las así llamadas —oítablets—; con los registros de las ofrendas de aceite aromático) muestra al wanax emparentado a cultos, divinidades, fiestas religiosas. Otro ejemplo de esto se da en la tablilla PY Tn 316 que refiere un amplio calendario ritual, prevé y regula la participación a los cultos de un distrito del reino en el que aparece mediante indicios explícitos oficialmente ligado el soberano. Cf. Maddoli, 1992:74-75.

encuentran mezclados en las listas del personal relativo a los santuarios (Adrados, 1992:10).

El poder divino podía ser representado de forma icónica por medio de árboles, piedras, pilares o símbolos sagrados como los que hemos mencionado arriba.

III.1 EL ESPACIO FÍSICO. SU FUNCIÓN

III.1.1 Sitios con actividad cultural.

Todos los pueblos habitan el mismo paisaje que sus divinidades, por ello el respeto hacia este paisaje refleja el respeto que se tiene por los dioses. En este apartado hablaremos brevemente de cómo concebían y utilizaban ese paisaje para su actividad ritual tanto los minoicos como los micénicos. Para hacerlo trataremos de entablar un diálogo entre las diferentes posturas mostradas en la bibliografía especializada que hemos consultado hasta ahora.

Comencemos, pues, mencionando que para Vermeule hay una diferencia fundamental entre la cultura minoica y la micénica en lo que se refiere a la utilización del espacio físico, pues afirma que **—en todos los palacios, aldeas, fincas agrícolas, cumbres de montañas y cuevas, los cretenses tienen testimonios de un culto público, mientras que el Continente no muestra signos de culto público ni en cavernas ni en montañas—** (Vermeule, 1971:300-301). Además, afirma que ni siquiera dentro de los palacios micénicos se han encontrado habitaciones que fungieran como santuarios.

Esto supone que el culto era parte integral de la vida del palacio y por ello podía ser practicado en cualquier sala que, a su vez, tenía otras funciones; sin embargo veremos la hipótesis contraria en la obra de Castlenden que muestra incluso la planta de un complejo centro de culto en Micenas (Castlenden, 2005:150), misma que analizaremos más adelante.

Vermeule afirma también que **—el trono, hogar y altar movable formaban un conjunto tradicional, y que el hogar mismo era el centro del ritual de sacrificios celebrado o supervisado por el príncipe o por su sacerdote de palacio—**(Vermeule, 1971:301). Sobre este

punto Castlenden menciona que las ceremonias públicas dentro de las prácticas rituales micénicas eran importantes y que debían tener una amplia participación comunal, sin que esto negara la posibilidad de rituales domésticos o hasta ceremonias secretas (Castlenden, 2005:142).

Vayamos pues a la explicación de los espacios sagrados.

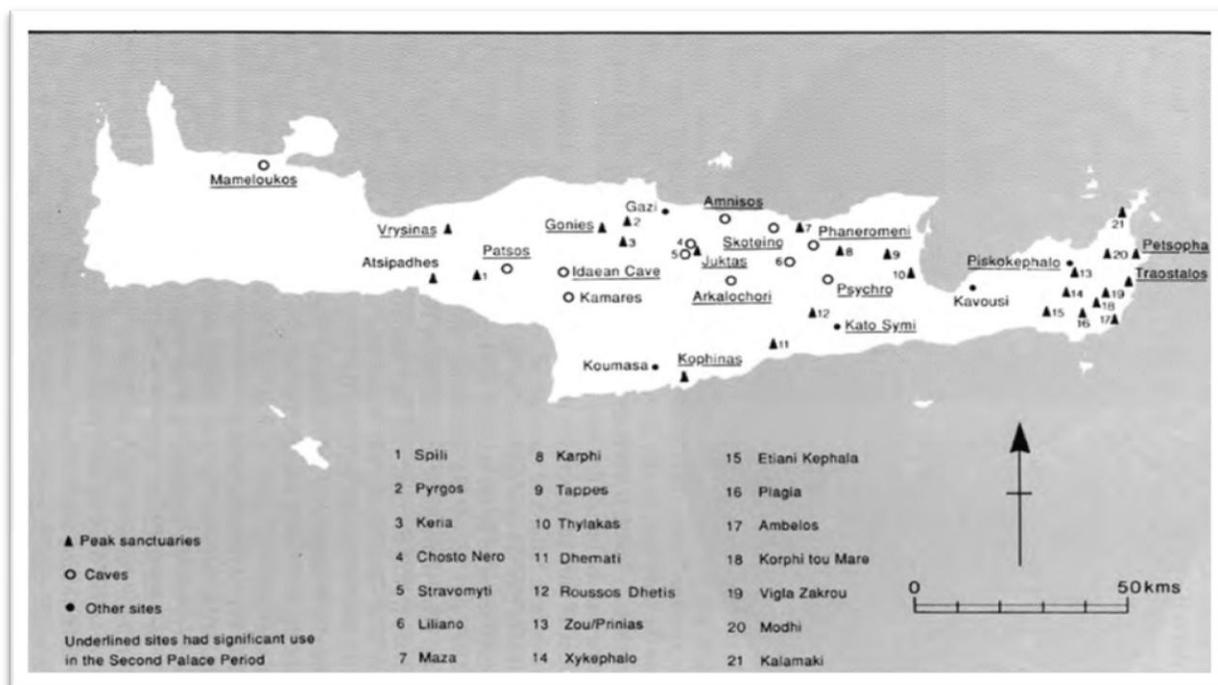


Lámina 3. La distribución de los sitios con mayor culto en Creta. Dickinson, p. 268. Están subrayados los que tuvieron uso durante el segundo periodo palacial.

En este mapa (lámina 3) están ubicados los sitios con mayor culto en toda Creta. Vemos cómo los santuarios de montaña son los más numerosos, 24 en total, y que de las doce cuevas, once se concentran fundamentalmente en el centro de la isla.

En el mapa de abajo (lámina 4) se muestran los principales sitios con actividad cultural en el continente.

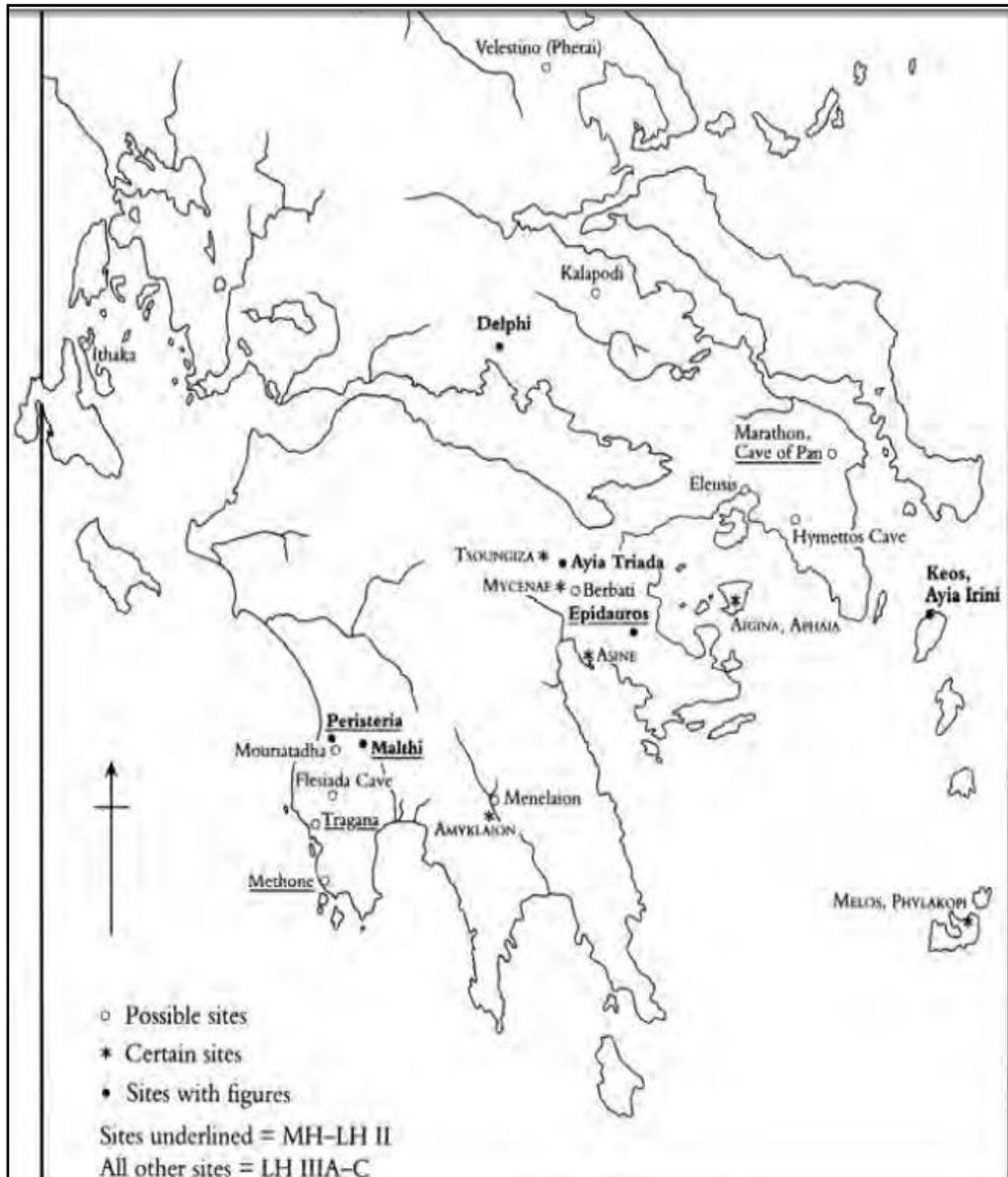


Lámina 4. Mapa de los santuarios locales en MH y LH. Según J. C. Wright, "The Spatial Configuration of Belief: The Archaeology of Mycenaean Religion." In *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, edited by S. E. Alcock and R. Osborne. Oxford: Clarendon Press 39, ill. 3.1. Courtesy of Susan Alcock.

a. Los palacios como centros de culto

Como mencionamos en el apartado de religiosidad en la Edad de Bronce, hay dos etapas de construcción de palacios minoicos, en la primera –denominada Era protopalacial– se construyen los primeros palacios durante el periodo que va del 1900 al 1700 a. C.; la

segunda será la Era Neopalacial que abarca desde el 1650 hasta el 1450 y durante esta etapa se construyen los segundos palacios.

Esta división es importante porque estos dos periodos mostraron cambios que, como señala Marinatos, afectaron la expresión social, cultural y religiosa (Marinatos, 1993: 39).

Entre ellos podemos mencionar los siguientes:

- **La relación entre la población y el palacio**, que durante la era neopalacial, se vuelve más rígida, por ejemplo vemos los accesos a las edificaciones que dejarán de ser tan directos para hacerse cada vez más controlados, o los graneros, o grandes almacenes que, durante la era protopalacial estaban situados **fuera de los palacios y, por decirlo de algún modo, a disposición de la población; en la era neopalacial se encontrarán al interior**. Para Marinatos esto significa que el grano ya no es accesible para la gente del pueblo (Marinatos, 1993: 39).
- **Los elementos del culto**. Durante la era neopalacial la producción de símbolos y elementos de culto aumenta considerablemente (fundamentalmente **se producen muchas gemas con escenas religiosas**²⁸ y varios artículos de lujo), lo que evidencia una gran preocupación por los ritos y por dejar constancia de los mismos.
- La edificación de mansiones de dimensiones considerables y muy bien construidas que serán conocidas como “*—llas*”. Al interior de éstas los muros podrán ser decorados con frescos que imitan la decoración de los palacios, además de que se emplazarán próximas a estos, quizás como un signo de cooperación entre las élites.
- Los palacios sin fortificaciones. En la era neopalacial podemos encontrar palacios que ya no están circundados por un muro y en los que, delante, hay largos espacios en donde la gente se reunía, lo que nos habla de una coexistencia armoniosa y

²⁸ Cf. *Corpus der minoischen und mykenischen Siegel*, <http://arachne.uni-koeln.de/browser/index.php>

cooperación.

Algunas tesis afirman que los palacios fueron totalmente templos complejos. Para demostrar esto utilizan como ejemplo plantas de palacios minoicos (Fig. 7), como el palacio de Cnosos cuyos frescos contienen múltiples escenarios de los rituales de los festivales más importantes y ocupan muchas habitaciones en varias partes del palacio; así también varias habitaciones menores contienen frescos en miniatura.

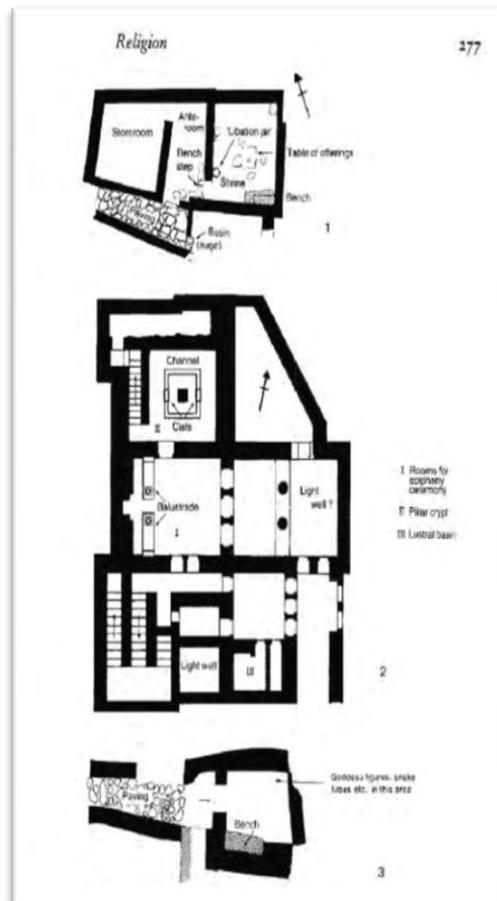


Fig. 7 Planta de palacio minoico

Hay también palacios micénicos, como el que muestra Castlenden (Fig. 8). En esta planta se puede ver cómo el área completa, incluido el *mégaron*, mantenía actividad religiosa. Para este investigador el siguiente paso en la hipótesis es aceptar que el *mégaron* de la

Acrópolis cumplía la misma función; sin embargo también afirma que los santuarios en Micenas representaron una pequeña área de la ciudadela –y en eso concuerda con Vermeule–, de modo que parece ser que **la religión no dominó a la sociedad micénica tanto como a la minoica** (Castlenden, 2005:149-150).

Vemos como se accede a través de una vía procesional, y que un altar y un posible enlucido o fresco marcaba la entrada formal al área cultural.

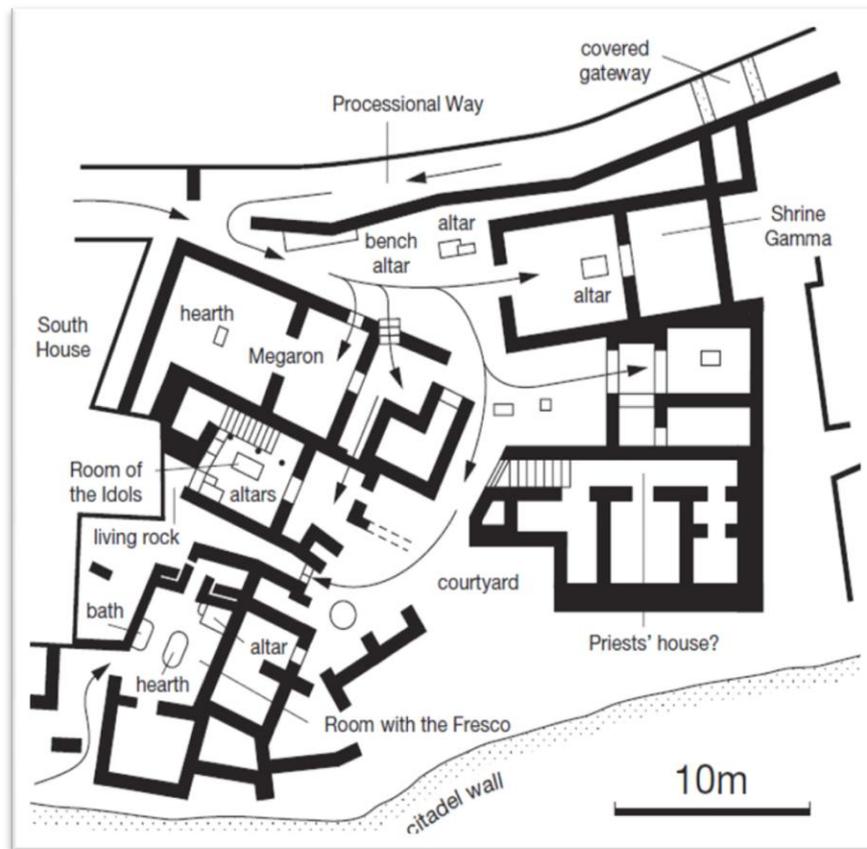


Fig. 8 Palacio micénico

Durante el segundo periodo palacial, las edificaciones fueron reemplazadas por cercados al aire libre (Fig. 9) a los que se accedía por un camino procesional y estaba rodeado por un *podium*, que no era un altar, pero probablemente era usado para ceremonias y permaneció en uso por mucho tiempo, aunque se construyó encima en fases posteriores.

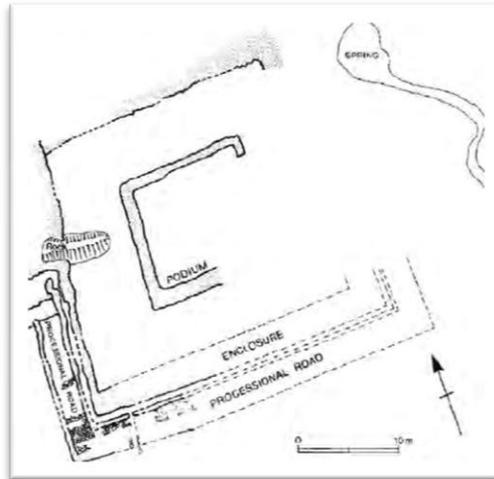


Fig. 9. Plano provisional del *podium* de Kato Symi en su forma original. Dickinson, p. 279.

b. Sitios al aire libre.

La geografía de Creta es muy accidentada y sus montañas son visibles casi desde cualquier punto de la isla de modo que no debe sorprender que éstas se convirtieran fácilmente en lugares de culto. Debido a esto los santuarios de montaña son los más numerosos, además de que fueron los más importantes centros de culto comunales y que cuentan con mayor deposición de estatuillas.

Los santuarios de montaña aparecen en Creta poco antes de la emergencia de los palacios, lo que quizás muestra que fueron independientes de la religión oficial (Marinatos, 1993:116) y que, más bien, representan un culto comunal.

Castlenden, para la civilización minoica, da una relación de 34 santuarios en cuevas, 35 de montaña y 22 santuarios cercados en el periodo protopalacial, de los cuales algunos mantendrán una continuidad de culto en el neopalacial (Castlenden, 1993); mientras que Ellen Adams señala que durante el periodo protopalacial se establecieron en Creta cerca de

25 santuarios de montaña, pero que durante la era neopalacial el uso ritual de estos santuarios cayó estrepitosamente (Adams, 2004:28) y el único santuario de montaña en el norte-centro de Creta que permaneció en uso durante el periodo Neopalacial fue Yuktas²⁹. Por otro lado, para Peatfield (1990) la popularidad de los santuarios de montaña, en determinada época dentro de la comunidad local, indicaría la aspiración de una identidad pan-cretense; asimismo este investigador señala también que podemos encontrar evidencia de continuidad en las fórmulas escritas en Lineal A sobre mesas de libación halladas en varios sitios rituales y en emplazamientos urbanos, cuestión que también evidenciaría el control ejercido por el palacio ya durante la era neopalacial

En la siguiente tabla (Lámina 5) se ofrece una relación de los sitios con actividad ritual, tanto durante el periodo protopalacial como el Neopalacial.

Santuario de montaña	Uso protopalacial	Uso neopalacial	Cueva	Uso protopalacial	Uso neopalacial
1. Gonies	X		24. Idaeian Cave	X	X
2. Keria	X		25. Kamares	X	
3. Pyrgos Tylissos	X		26. Pyrgos Tylissos		X
4. Juktas	X	X	27. Stravomyti		¿
5. Kastelli-Liliano	X	(X)	28. Chosto Nero		X
6. Karphi	X		29. Amnissos		¿
7. Adsipadbes	X		30. Skotino		X
8. Vrysinas	X	X	31. Aphenidis Christos		¿
9. Spili	X		32. Arkalochori		¿
10. Kophinas	X	X	33. Ayia Phaneromeni		X
11. Roussos Dhetis	X		34. Psychro	X	X
12. Thylakas	X		35. Mameloukos		¿
13. Tappes	X		36. Patso		X
14. Etiani Kephala	X				
15. Xykephalo	X				
16. Zou Prinias	X	X			
17. Plagia	X				
18. Korphi tou mare	X				

29 Yuktas es el santuario de montaña mejor excavado. Se ubica en la montaña de Yuktas, cerca de Archanes y no muy lejos del palacio de Cnosos. Está rodeado por un gran muro; al interior el terreno rocoso fue terracedo, tiene un camino procesional, una plataforma y un altar elevado. También es el único santuario de montaña que produjo anillos (ADAMS, 2004:32). Evans sugiere una relación especial entre Yuktas y Cnosos. A. Karetsoy, el arqueólogo encargado de las excavaciones, encontró varias capas de cenizas, lo que nos permite concluir que en ese lugar se encendían, periódicamente, grandes hogueras. Sobre la terraza más alta se encontraba la plataforma elevada en la que se depositaban ofrendas.

19. Vigla	X				
20. Modhi	X				
21. Kalmaki	X				
22. Petsophas	X	X			
23. Traostalos	X	X			

Lámina 5. Sitios rituales en Creta. Uso protopalacial y neopalacial. a) Santuarios de montaña
b) Cuevas.

Adams, Ellen, —Power and ritual in Neopalatial Crete: A regional comparison”, *World Archaeology*, Vol. 36, No. 1, *The object of Dedication* (Mar., 2004), pp. 26-42, p. 29.

Las características de los santuarios minoicos de montaña eran las siguientes (Fig. 10):

- Tamaño variable.
- Presencia de vegetación.
- Visibilidad de todo el entorno, por ello, no necesariamente estará en el punto más alto de la montaña.
- En el centro debe haber una roca y una terraza. Esta roca será el foco principal de la actividad ritual.
- Puede estar provisto con terrazas más bajas.
- Puede tener un muro circundante, como en Yuktas.
- Debe contar con alguna especie de estructura que funcione como altar.

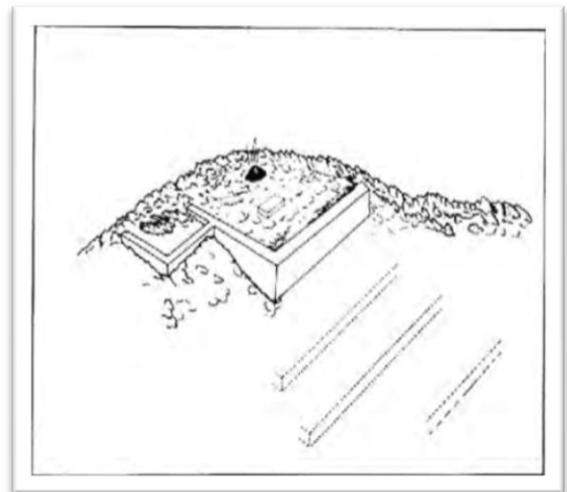
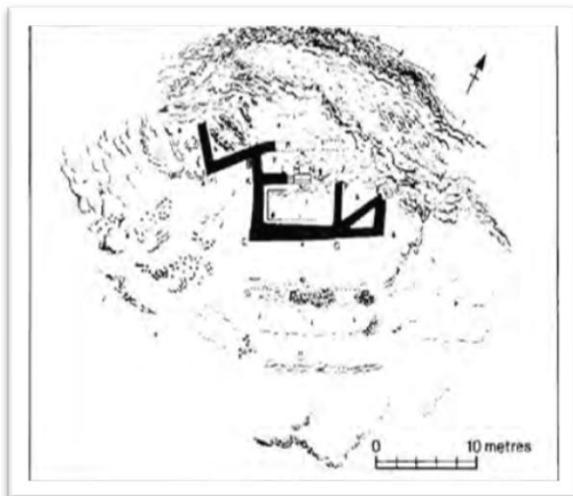


Fig. 10 Planta y reconstrucción de un santuario de montaña en Petsopha.
Tomado de Dickinson (1994: 270)

c. Cuevas

Al igual que con los santuarios de montaña, la geografía cretense cuenta con cuevas asombrosas, muchas de éstas están compuestas por numerosas cámaras, situadas a diferentes niveles y unidas entre ellas por pasajes. Asimismo en varias cuevas podemos ver estalagmitas y estalagmitas y algunos pozos de agua (Marinatos, 1993:124). Así, ante tal atmósfera, tampoco es extraño imaginar que se convirtieran fácilmente en lugares de culto desde el primer periodo palacial, pero fue durante la era neopalacial cuando el culto verdaderamente se intensificó y continuó, no sólo después de la desintegración del sistema palacial, sino también en tiempos griegos y romanos (Marinatos, 1993:124).

La mayoría está confinada al centro de Creta, principalmente Kamares, Amnisos y Psychro. En estos sitios las ofrendas son básicamente las mismas que en los santuarios de montaña con preponderancia de objetos de bronce y vasijas cerámicas (Castleden 1993).



El altar



Estado del arte. Estudios contemporáneos sobre el altar

El altar en las fuentes

En griego micénico y en la epigrafía

En la épica y en la lírica arcaica

El altar en la evidencia arqueológica

IV. EL ALTAR

*οὐ βάπμοί ποηεαυμὸρ ἐδέεηο δαιηὸρ ἐΐζηρ
λοιαῆρ ιε κνίζηρ ηε· ηὸ βὰπ λάσομεν βέπαρήμεϊρ.
Iliada, IV, 48-9*

*Nunca carecía mi altar de equitativa porción en el
banquete, la libación y el humo de grasa, privilegio
que nos corresponde. (Trad. E. Crespo)*

IV. 1 Las preguntas sobre el altar

El altar como elemento ya sea físico, iconográfico o textual, está cargado de significados al ser no sólo **el más sagrado de todos los espacios**, sino también **el punto focal del ritual**, y el lugar donde el hombre y la divinidad tienen contacto, aunque sea en condiciones muy diferentes. Sin embargo, como señala Gunnel Ekroth (2009), el altar también representa **el más privado y, a la vez, el más público de los ambientes** y, con ellos, entra en una ambivalencia en varios sentidos: es el lugar de las mujeres virtuosas y también el lugar donde se amenaza su virtud; es el lugar que ofrece **a la vez protección y peligro** pues cuando la sangre del animal sacrificado salpica el altar, es señal de una sociedad en orden, pero cuando un ser humano es muerto sobre el altar, representa la peor clase de ofensa.

En fin, es claro que el altar es polivalente en función, en tipología y en su representación; por ello es relevante trazar líneas claras que guíen el camino que este ‘espacio sagrado’ ha tomado desde la Edad de Bronce hasta la época arcaica.

Sobre el altar hay varias cuestiones que necesitan ser aclaradas. En primer lugar, los estudios contemporáneos han centrado su discusión en torno a la función que este elemento tenía. Si bien coinciden en que el altar es el elemento que mejor define el espacio sagrado, incluso cuando se afirma la prevalencia de una “indeterminación” de éste, no logran el mismo acuerdo cuando se trata de definir una función.

Robin Hägg (1998), estudioso de la religión micénica, ha establecido como los rituales más importantes los sacrificios de animales, las libaciones, las ofrendas no sangrantes y el banquete comunal.

La cuestión fundamental es si en los altares se quemaban o no animales de sacrificio. Si bien la importancia del sacrificio animal en el ritual micénico ha sido generalmente aceptada, y se ha deducido del hallazgo de huesos de animales en claros contextos rituales y de las tablillas en lineal B de Pilos y Tebas (Whittaker, 2008:183), Helène Whittaker sostiene que **no hay evidencia suficiente** que confirme la práctica del sacrificio animal como parte del ritual micénico, a pesar de que sí formó una parte fundamental del ritual griego en periodo histórico. La autora define el sacrificio como “the ritual killing of an animal in a cultic setting” y señala que también es entendido como “an offering to the gods or as a form of communication with the supernatural through the sacrificial meal” (Whittaker, 2008:95).

A su vez, Bergquist (1998) señala que el sacrificio de quemar animales no formó parte del ritual de la Edad de Bronce, enfatizando la falta de evidencia de estructuras sacrificiales aptas para exhibir y quemar la carne.

Thomas Palaima (2004), también habla de la importancia de la fiesta ritual del sacrificio en la sociedad palacial del Micénico tardío; sostiene que esta importancia está claramente reflejada en el cuidado tomado por los individuos, en supervisar los

preparativos para el sacrificio y las actividades festivas³⁰. Habla, además, de la evidencia que varios sellos muestran sobre los animales que podían ser sacrificados. El autor dice que 47 de las 56 impresiones de sellos provenientes de Tebas refieren, por ideograma, animales que podían ser sacrificados y consumidos en banquetes ceremoniales (Hallager, 1996). A partir de estos anillos (serie *Wu* de Tebas), podemos entender cómo se relata el proceso completo de la fiesta ceremonial para ver paralelos entre la Grecia histórica y los sitios micénicos:

Como ejemplo tenemos el sello TH Wu 46

.α GOAT³¹
.α of *Praus*, *o-pa* work
.β *cyperus*-fodder 30

El término *o-pa* significa que los animales han sido comprados en una condición apropiada para el sacrificio (Palaima, 2004:237).

Whittaker (2004:103) también menciona como muestra del ritual micénico un anillo (figura 11) encontrado en una tumba de Naxos, acompañado de cerámica datada en torno al siglo XIII y XII a. C.

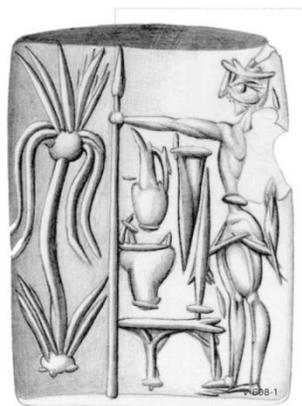


Figura 11. *CMS*³² V, 608

30 Por ejemplo la serie Ta de Pilos con muebles, vasijas, implementos de fuego y cocina, y herramientas de sacrificio para un gran banquete ceremonial.

31 Entre los animales se pueden encontrar cabras, ovejas, reses y cerdos.

32 *Corpus der minoischen und mykenischen Siegel* V, 608, Cf. <http://arachne.uni-koeln.de/browser/index.php>

En el sello están representados un puñal, un *ryton* cónico, una jarra, una vasija de dos asas y una pequeña mesa portátil.

Para Whittaker estos objetos pueden ser interpretados como el equipamiento asociado con el sacrificio y, a su vez, cada objeto puede ser visto como un elemento importante del ritual micénico del sacrificio: “the knife refers to the act of killing, while the conical rhyton, jug, an two-handled jar refer to libations which were an essential part of ritual” (2004:104).

El propósito de tal sacrificio era entendido —by participants as an act through which the gods are provided with nourishment” (Whittaker, 2004:95). Aunque también se habla de la función sociológica del ritual, en la que se trataba más bien de un banquete ceremonial. Por ejemplo, con motivo de la iniciación del *wanax* en Pakijana³³. Este tema será expuesto con mayor detalle en el apartado ‘Arqueología del altar’.

La segunda interrogante se refiere a la tipología del altar y si ésta puede ser concebida como un significante distinto en relación con la diferencia terminológica. Me refiero fundamentalmente a la posibilidad de distinguir estos dos vocablos: *αϋ υξ* y *ἐξπάνα*.

Muchos autores (Place 1969, Burkert 2007) han establecido una diferencia tanto de apariencia como de función, en la que consideran como *αϋ μί* a las estructuras cuadradas elevadas y decoradas y como *ἐξπάναξ* al simple altar, frecuentemente formado como montículo de piedras.

Esta división también, según Place (1969) estará en consonancia con una dedicación específica, pues en los *bomoi*, suponen, se llevaban a cabo rituales de sacrificio a dioses

33 Cf. *PY Un 2 .1* pa-ki-ja-si, mu-jo-me-no, e-pi, wa-na-ka-te.

olímpicos, en los cuales una pequeña porción del animal era quemada sobre el altar, mientras que el resto de la carne era consumida por los adoradores; pero en las *eschárai*, se llevaban a cabo rituales dedicados a dioses ctónicos en los que el animal entero era quemado en un holocausto y no se permitía comer la carne.

Por ejemplo, Edouard **Places** (1969) **clasifica el sacrificio en dos grandes clases: aquellos dedicados a los dioses celestes u olímpicos y los dedicados a los dioses ctónicos**. Esta división es muy clara en el empleo de vocabulario específico tanto para las víctimas, el tipo de altar, el verbo utilizado y la conformación del templo. El mismo autor ofrece un análisis de los límites de la interpretación de cada uno de los vocablos, pues menciona cinco verbos utilizados para referir un sacrificio con delimitaciones semánticas claras: *εφεζκες* el término general para cualquier tipo de sacrificio y se usa sin distinción, sin embargo indica estrictamente las partes quemadas del animal; para las partes no quemadas que servían de comida para la comunidad se utiliza *ιενεφεζκ*. Ahora, los sacrificios que se hacen a los dioses ctónicos no incluyen la posibilidad de comer porciones del animal, sino que todo es quemado como ofrenda para el dios, de modo que se utiliza el verbo *όθμηροηκ* que significa 'quemar enteramente' y, finalmente, si el animal se degüella para ser ofrecido se utiliza *ζθάγεζκ* y, más generalmente, *έκαβίγεζκ*'sacrificar en honor de un semidios'.

Así el *αζτω ξ* es el altar donde se hacen sacrificios para los dioses olímpicos y el *έζπάνα* y el *αυενμξ* corresponde a los dioses ctónicos; sin embargo esta distinción en principio o dedicación del altar, tan arraigada en los estudios sobre religión, se corresponde también con una diferencia física del altar. Esto es muy claro en las definiciones dadas por glosadores muy posteriores a las primeras fuentes literarias, por ejemplo Amonio de Lamptrai, quien en un léxico bizantino ofrece una definición de los vocablos en cuestión:

<ασι ὀξ> ηαι <έζηία> ηαι <έζπάνα> ηαι <ιέβανμκ> δζαθένεζ ηαεά ηαι Άυ χκζμξ ὁ Λαιπ ἴνζἴεὺξ ἐκ πνχηφ Πενί εοζζῶκ³⁴. _ασι μι ι ἐκ βάν μι ηάξ πνμ<ξ>αάζεζξ ἔπμκηξ, έζπάνα δ' ἠ πνὸξ αζςηζἠκ βζκμέκδ πνἠζζκ ἐπὶ ηἠξ βἠξ· ηὰ δὲ πμθοηθἠ έζηίαζ· ηὸ δὲ ιέβανμκ πενζμζημδιε κδ έζηία, ἔκεα ηὰ ιοζ ηζἠ ηἠξ Γἠιδη νμξ'. πανὰ δ' Όιή νφ ἠ έζπάνα ἠ αὐἠ ηαι έζηία ηαθεἠηαζ ὁ δὲ ας ι ὀξ ηαι ηἠκ αάζζκ ζδ ιαίκεζ' πνφζεζμζ δ' ἄνα ημῶνμζ έοδοἠηεζκ ἐπὶ ασι ὦκ', ἀκη ημῶ ἐπὶ αάζεζκ· ηαι ἠ έζηία ζδ ιαίκεζ ηαι ηὸκ μἠημκ' έζηιδ δ' Όδοζζ ἠμξ ἀφιμ κμξ', ηαι ἀκέζηζμξ ὁ ἄμζημζ παν' ἠ ζζυδφ (Theog. 454) ηαι ἠ ζζιαημ εζῶξ εεὸξ Έζηία έζηίκ, ἠκ ηαι' Γἠιδη να {κ} ηαι ἠνδκ πνοζμπέδθμκ'.

Bomós, hestía, eschara y mégaron son diferentes, según Amonio de Lamprai, en el primer [libro] *Sobre los Sacrificios*, pues los *bomoi* son los que tienen patas y la *eschara* es la que es utilizada para la vida mundana sobre la tierra; las lujosas *hestíai*, la *hestía* construida dentro del *mégaron* en el lugar en el que [se celebran] los misterios de Deméter. Pero en Homero la *eschara* es ésta y es llamada *hestía* y el *bomós* significa la base; así pues, los áureos *kouroi* sobre los bien construidos *bomoi*, en vez de sobre bases (ἐπὶ αάζεζκ); y la *hestía* indica la casa [como] la *hestía* del irreprochable Odiseo, sin patria y sin hogar. En Hesíodo (*Theog.* 454) Hestia es también la diosa corpórea Deméter y Hera de sandalias de oro. (Trad. C. Jaime)

La definición de *eschara* como hogar fue tan aplaudida porque encontró sintonía con la explicación de Benveniste sobre el sacrificio, que sostiene que todas las formas con las que se expresa la noción de sacrificio descansan en la indoeuropea *gheu, cuyo sentido propio es —**v**air en el fuego”. Así, el verbo griego εφς, derivado de *dhu-yō cuyo radical significa propiamente —**p**roducir humo” (Benveniste, 1969:229). El sacrificio griego es, entonces, entendido como el resultado de la noción de —**f**umigación”, es decir grasa que se quema, exhalación de carne, humo que se eleva y sube como ofrenda a los dioses. El azufrar de Homero equivale a fumigar para purificar. (cfr. Heródoto 4, 162)

Sin embargo este antiguo esquema bipartito no encaja, según explica Van Straten (1995:165-166), con las representaciones iconográficas, como veremos más adelante. Y hay autores como Nock (1944) que argumentan la imposibilidad de mantener esta distinción si se analiza la abrumadora evidencia epigráfica e iconográfica. Van Straten, en su libro

34 Una obra perdida supuestamente titulada *Περί αυμ ὄν και θςζι ὄν*.

Hierá Kalá, define el *bomós* como “a rectangular altar standing on a base”, mientras que el *eschara* señala que “would be low and set directly on the ground” (Van Straten, 1995:165-166)

Con lo dicho hasta ahora, podemos constatar que la historia conocida sobre el altar griego fue trazada a partir de fuentes literarias post-clásicas, sobre todo, trabajos lexicográficos y escolios; de modo que es necesario retroceder varios pasos.

El recorrido que presentaremos ahora pretende hilvanar la historia que los vocablos en cuestión han tenido desde la Edad de Bronce hasta la Época Arcaica. Para hacerlo nos basaremos no sólo en las fuentes escritas, sino también en las arqueológicas y las iconográficas.

Lo indispensable de este análisis es **no tener nociones preconcebidas** sobre lo que podemos encontrar.

IV. 2 El altar en la evidencia escrita no literaria: tablillas de Lineal B e inscripciones arcaicas

Este apartado ofrece un análisis de las fuentes escritas no literarias, en principio se abordan las tablillas de lineal B y después las inscripciones anteriores al 480 a. C. En el caso de la epigrafía se tomó en cuenta la fórmula de dedicación, el contexto público o privado, si el propio altar era la ofrenda votiva, los vocablos que acompañaban a la palabra “altar”, entre otras cosas.

La evidencia epigráfica otorga una amplia serie de palabras que refieren, en algún sentido, el altar. Asimismo ofrece una mayor especificidad en cuanto a la función que cada objeto cumplía. Así, tenemos $\alpha\varsigma\omega\xi$ (ó), $\acute{\epsilon}\zeta\pi\acute{\alpha}\nu\alpha$ (ή), $\acute{\epsilon}\zeta\pi\alpha\nu\acute{\iota}\delta\zeta\mu\kappa$ (ηυ), $\acute{\epsilon}\zeta\pi\acute{\alpha}\nu\acute{\upsilon}\mu\kappa$ (ηυ), $\acute{\epsilon}\zeta\pi\acute{\alpha}\nu\zeta\zeta$ (ή), $\acute{\epsilon}\zeta\pi\alpha\nu\chi\kappa$ (ó) y $\epsilon\omicron\iota\acute{\epsilon}\theta$ δ (ή) entre los términos encontrados en la epigrafía, como

lo demuestra Marie-Christine Hellmann en su amplio estudio sobre el vocabulario de arquitectura griega a partir de las inscripciones de Delos (Hellmann, 1992:74); sin embargo, cuando reducimos el estudio de la evidencia epigráfica al periodo arcaico sólo aparece el término $\alpha\varsigma\omega\xi$.

Hellmann, en su estudio, señala que el significado primario de $\alpha\varsigma\omega\xi$ es 'base'³⁵ y este término es el que aparece con mayor frecuencia en Homero (19 apariciones)³⁶ para designar un altar en detrimento de su sentido original quizás ya olvidado.

Ahora bien, de entre los vocablos enunciados arriba, es $\acute{\epsilon}\zeta\pi\acute{\alpha}\nu\alpha$ el que tiene continuidad desde época micénica, pues aparece en la tablilla pilia que, tras la unión de los fragmentos de Melena, ahora se denomina PY Ea 102 + Ea 107 (Melena, 2000:357-360) (datada hacia el 1200 a. C.) se lee:

di-wo-nu-so-jo e-ka-ra, GRA 2 T6[

Diwonusojo eskharā FANEGA 2 T6

Para el altar de cenizas de Dioniso dos unidades mayores y dos menores de grano³⁷

Esta tablilla que forma parte de las llamadas del Catastro³⁸, prueba, por un lado, la existencia del 'altar de Dioniso' y por otro, otorga a *eskharā* el significado de 'altar sacrificial' donde las 'ofrendas son quemadas'³⁹.

Melena declara que —~~es~~ locución permite asignar ya a época micénica la existencia del primer sentido del significado de *eschára*, como **fuego hecho en una concavidad del**

35 Dentro de esta familia de palabras podemos incluir $\alpha\mu\acute{\iota}\xi$ (diminutivo) 'altarcito' y $\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\eta\ \mu\acute{\epsilon}\xi$ la 'base de la estatua', el pedestal.

36 Cf. HOMERO, *Iliada*, I. 448, II. 305, IV. 48, VIII. 48, 238, 249, 441; XI. 808, XXIII. 148, XXIV. 69; *Odisea*, III. 273, VI. 162, VII. 100, VIII. 363, XIII. 187, XVII. 210, XXII. 334, 379.

37 Cf. Bernabé, 2013:17-18 y 650-651.

38 —~~Parece~~ reflejar cantidades de semente que el palacio distribuía para que se sembraran parcelas concedidas en usufructo a personajes que ocupan diversos cargos o ejercen determinados oficios. Quienes reciben estas partidas de grano probablemente deben realizar a cambio servicios religiosos o artesanales. Así pues, el culto de Dioniso, como otros, parece estar sostenido desde el palacio con la concesión de una parcela en usufructo, para beneficio de quien se encargara del culto.” Bernabé, 2013:17

39 Cf. Duhoux, Yves y Anna MORPURGO DAVIES (eds.), 2008:363-364.

terreno y que sirve, en el ámbito religioso como un hogar sacrificial” (Melena, 2001:36-37). Veremos más adelante cómo esta descripción puede cotejarse en representaciones arcaicas de algunas posible *eschárai*.

Así, la *eschara*, como indica Melena, es un hogar excavado en el suelo y usado para sacrificios, en el cual se —ían acumulando los restos de sucesivas cremaciones” (Bernabé, 2013:17). Bernabé coincide con Edouard Places y con Melena en que este tipo de altares era propio del culto a divinidades ctonias y que funcionaría como una designación metonímica del santuario del dios⁴⁰.

Esta definición ya había sido dada por el lexicógrafo Hesiquio⁴¹, en un léxico alejandrino: ἐξπάνα· ἡ πῦν ἡαὶ ὁ ἡραμξ ἀνημῶ, (el fuego y su emplazamiento) y además: ασι ὀξ ἰζυπεδμξ μὴ ἐη θίεμο ὕρμφιεκ μξ (un altar al ras del suelo, sin piedras superpuestas).

Para Hellmann (1992), el ἐξπάνα puede servir al culto y por tanto estar asimilado a un altar, pero también sostiene que nada impide utilizar el calor para fines estrictamente culinarios. Esta afirmación tiene cabida cuando encontramos que el vocablo micénico *e-ka-ra* ya estaba atestiguado, como señala Bernabé (2013:17, n. 22.), en PY Ta 709.2 con el sentido de ‘_braseo’. La misma función utilitaria es cumplida también por las palabras ἐξπανίδζμκ(ηυ), ἐξπάνζμκ(ηυ), ἐξπάνζξ(ῆ)⁴² como en el caso de Delos.

Si hasta este momento *eschára* y *bomós* eran diferentes en apariencia y función, como constatan las tablillas de lineal B y el texto de Hesiquio, la pregunta obligada parece ser ¿cuándo y cómo esta marcada diferencia empieza a difuminarse para dar paso a la

40 —Probablemente porque éste se caracterizaría por la presencia de un conspicuo altar de este tipo.” Cf. Bernabé, 2013:17.

41 Hesychius, *Lexicon (A – O)*, ed. K. Latte, *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 1. Copenhagen: Munksgaard, 1953.

42 Para un análisis comparativo del empleo de estas palabras en griego ver: Casevitz ,1988.

prevalencia del término *bomós* para referir un altar de cualquier clase en casi toda la literatura épica y lírica?

En las inscripciones arcaicas el término $\alpha\zeta\omega\zeta$ es, al igual que en Homero, el más empleado; entre las inscripciones podemos encontrar diferentes fórmulas:

Altar mencionado de manera aislada: *IG IV*², 1 3

Altar con dedicación

- *Altar de Apolo:* *IG XI*, 1 1038; *ID* 47;
- *A Atenea:* *IG*, I² 596 (parte), *IG*, XII 5, 611.
- *a Apolo en Quíos* *FDIII* 3:312⁴³, Jonia asiática, en Delfos, delante del templo de Apolo (hoy en el Museo local). *ca.* 479 a. C.

Se trata de un altar de mármol con una inscripción en la cornisa

$\Upsilon\iota\mu\zeta\ \text{\AA}\pi\omega\theta\theta\zeta\kappa\zeta\ \eta\delta\kappa\ \alpha\zeta\omega\kappa$.

Los quienses [dedicaron] el altar a Apolo

En un pasaje de sus *Historias*, Herodoto, hablando del santuario de Delfos, afirma que delante del templo de Apolo surgía —el altar que los quienses dedicaron⁴⁴. Se trata evidentemente del mismo altar que nos ha llegado, y Guarducci sostiene que no es irracional la opinión de los estudiosos de que este altar haya sido dedicado por los quienses después de la batalla de Micala (479 a. C.).

- *Altar de Ártemis:* *IG XII*, 3 1341, Thera, s. d.; *IG XII*, 3 1342, Thera, s. d.; *IG XII*, 3 1343, Thera, s. d.
- *Altar de Ártemis y Apolo:* *IG XII*, 3 1336, Thera, s. d.; *IG XII*, 3 1337, Thera, s. d.
(de los dioses de Samotracia, Ártemis y Apolo)

43 Jeffery, 1961:338, n. 46, tav. 65, frg. 122; Guarducci, 1967: 270.

44 Herodoto, *Historias*, 2, 135.

- *Altar de Dionisio: ID 1770; IG XII, 7 78, Amorgos, primera mitad del siglo V a. C.;*
IG XII, 7 257, Amorgos, s. d.

ας ι òκ Γζεκφζ <ζ>
 ηζπηηνάηε>ξ ηζπηηθε>ξ

El altar de Dionisio (dedicaron) Hi(p)okrates, Hi(p)pokles.

Dos personajes de Amorgos dedicaron a Dionisio un altar.⁴⁵

- *Altar de Zeus Elastheros IG XII, 5 1027, Paros, inicios del siglo V a. C. (SEG 13:449 a,d.)* Se trata de una columna de mármol. Se presenta aquí la lectura de Guarducci⁴⁶:

ας ι òξ Γζòξ Ή[θαζ ηέ]-
 νμ, ηῶκ ἀπὸ Μ[ακ]δνμ-
 εείζμξ· ι έθζηζ
 ζπέκδεημζ.

Altar de Zeus Elastheros de los descendientes de Mandrothemis. Se liba con miel.
 (Trad. C. Jaime)

La inscripción era evidentemente aplicada a un altar consagrado a Zeus, un altar en torno al cual solían congregarse los miembros de una familia que tenía como antecesor a un tal Mandrothemis.

Sobre este altar común se libaba con miel, es decir, con una sustancia que los griegos usaban frecuentemente en el culto de los dioses inferiores y de los héroes. Uno de estos últimos era ciertamente Mandrothemis, el progenitor de la familia, que los descendientes habrían asociado – en su veneración – al dios a cuyo altar era dedicado.

- *Altar a Poseidón: SEG, 16, 19 (fragmento de una lápida eleusina).*
- *Altare construidos a Zeus y los dioses: ID 2306 (Altar + las divinidades Afrodita,*

45 Guarducci, 1967: fig. 41, p. 158. Cf. *IG, XII 7, 78*; E. Schwyzer, *Dial. Graec. Exempla*, n. 750, 1; Jeffery 1961: 293, n. 22, tav. 56.

46 Guarducci, 1967: Fig. 44, p. 161.

Peitho y Hermes).

- *Altar a los Dióscuros: IG XII, 3 422/1333, Thera. s. d.*⁴⁷.
- *Altar sagrado de todos los dioses: IG IX, 1 719.*
- *Altar de los helenos: IG IX, 1 1037.*
- *Altar construido por la ciudad como recuerdo para los mortales: IG II² 2640.*

Altar + adjetivos

- $\alpha\zeta\omega\xi$ + $\iota\epsilon\nu\delta\xi$ (altar sagrado): *IG IX, 1 719.*
- $\alpha\zeta\omega\xi$ + $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\alpha}\kappa\alpha\eta\mu\xi$ (altar inmortal): *IG XII, 3 1342.*

Altar + *témenos* u otros lugares sagrados

- *Témenos de Ártemis: IG XII, 3 1345*
- *IG IX, 1 1031.*
- Refiere un altar y un bosque sagrado: *IG XII, 2 122.*
- Altar y tumba: *Samos 504*5; IEph 3138 A, s. d.*
- Con la palabra $\zeta\delta\eta\upsilon\xi$, esta inscripción también puede referir un espacio sagrado: *IG IV 700*⁴⁸.

Inscripciones que refieren rituales

- Se refiere al joven que gana el premio por su resistencia en la paliza voluntaria en el altar de Ártemis Ortia: *IG V, 1 652; IG V, 1 654.*
- Menciona una libación hecha con miel: *IG XII, 5 1027 (SEG 13 449).*
- Refiere una súplica hecha en los templos y altares comunes: *Quíos 134; CIG 2230, s. d.*

47 Cf. *IG XII, 3 Suppl.*, p. 294.

48 Cf. *Od.*, IX, 219, 227, 319, 439; X, 412; *Il.*, XVIII, 589; Hes. 787; como recinto o cercado sagrado: Hdt. 4.62; SIG 247 K¹ 11 55 (Delph, s. IV a. C.)

- Una delgada lámina de bronce (Roberts, 2011:13), encontrada en Olimpia, en ocho fragmentos, siete de los cuales han sido puestos juntos. La inscripción tiene muchas lagunas que impiden una interpretación certera; sin embargo en la línea 12 se lee:

12 ...α αμῶξ ἐ[πὶ ἠὲ]κ ασι ὀκ ἠὲπυ[θθζκ μξ ημῶ Πζείμο.]

Un buey sobre el altar de Apolo Pitio

Esta inscripción, además de que muestra la dedicación del altar a Apolo Pitio, manifiesta el uso del altar como base, quizás para el sacrificio del buey.

IV. 2. 1 El altar como ofrenda votiva

Además de la evidencia epigráfica mencionada, existían muchas ofrendas votivas cuyo don era un altar, ya fuera de tamaño real o a escala; Maria Letizia Lazzarini explica en *Le Formule delle dediche votive nella Grecia Arcaica* que los monumentos en piedra, como los altares, están entre los objetos más comunes de dedicación a una divinidad y ασιωξ , como hemos dicho, es el término que aparece con mayor frecuencia. Se encuentra en acusativo cuando está incluido en la fórmula del tipo ὀ δεῖκα ἀκέεδηε (ἠὲ εεῶ), por ejemplo en las siguientes inscripciones:

- Dedicación hecha por dos personas: *IG, I² 596* (parte) *DAA, 331*, Atenas. Acrópolis. Altar de mármol. Último cuarto del siglo VI a. C. (Atenas, Museo Epigráfico y Museo del Ágora); *SEG, XVI, 19*; en la primera:

[— — ∷ Θα]νεθείδεξ ∷ Θμπείεξ ∷ [ἐ]ποζικ ∷ Α[εεκαίαζ ∷ ἠὲκ αμ]ι υκ.

Tharalides y *Thopithes* elaboraron un altar para Atenea.

Encontramos en esta inscripción una dedicación hecha por dos personas y la utilización del verbo πμζᾶκ que, por regla, indica la ejecución material de la obra por parte del artista, parecería expresar tal vez el acto mismo de la dedicación. En cuatro casos este verbo es

empleado para dedicar altares (nn. *IG*, IV 6; *IG*, I2 596; G. WELTER, en *AA*, 1939, cc. 12 sg.; *DAA*, 329; *IG*, XII 5) (Lazzarini, 1976:73).

La segunda (*SEG*, XVI, 19) se trata de una inscripción de Eleusis compuesta por un fragmento de piedra local y fechada en la primera mitad del siglo V a. C. (Museo de Eleusis):

Αὔη[κδ]νμ[ξ ηαῖ] Μῦ[ξ] / ἦρκ αῶι ὀκ ἰ ἡζεν[ὀκ ἀκέ]εεκ /
Σμῖ Πμζεζδδκζ/ ἦρκ ενάκζκ / ἡεθυκηε

Autandro y Mys dedicaron este sagrado altar a Poseidón, tras haber capturado ambos un pez espada.

De nuevo tenemos una dedicatoria hecha por dos personas⁴⁹, dos pescadores que han presentado su ofrenda después de una pesca particularmente afortunada (Lazzarini, 1976:62) (por la motivación de la dedicatoria ἦρκ ενάκζκ ἡεθυκηε, —habiendo ambos capturado un pez espada”, se deduce que los dos dedicantes son pescadores).

Esta inscripción, según explica Lazzarini, es una de las dedicatorias más completas ya que encontramos en ella no sólo los nombres de las personas que hacen la ofrenda, sino la divinidad a la que ofrecen el don y el motivo de tal dedicación.

- *Nombre del dedicante + patronímico*: *IG*, I2 467; *DAA*, 330; *LSAG*, p. 71, n. 12; *IG*, II/III² 454⁶; GUARDUCCI, M., en *ASA*, 27-29 (1949-1951), pp. 120 sg.; ID., en *Φόρος, Tribute to B. D. Meritt*, pp. 58 sg.

Santuario de Céfiso en Falero. Base que sostiene un relieve. Fines del siglo V a. C.

IG, II² 4546

Κδθ ζζυδμημξΓεῖμβέ κμξ
Βμοηάδδξ ἰδνφζαημ
ηαῖ ἦρκ ας ι κ

49 El verbo ἀκέεεκ con la desinencia –κ característica de la tercera persona del plural de los tiempos históricos temáticos.

Butades, del demo de Céfiso, elevó también el altar

En esta inscripción el nombre del dedicante está acompañado de su patronímico. El verbo ἰδνφεζκ tiene el significado de —elevar” y es usado en general a propósito de templos, altares, trofeos, estatuas.

Uso de verbos

- IG, XII 5, 615, Islas del Egeo, Ceos. Altar de mármol blanco. Inscripción *stoichedón*.

Fines del siglo V a. C.

Λάηζμζηὸκ ας ι ὀκ ε(ῖ)ζαημ.

Lacio alzó un altar

El verbo utilizado ya no es πμείκ, ni ἰδνφεζκ ni ἀκαηζεέκαζ sino ἴγεζκ tiene el significado de —alzary dedicar” y es usado sobre todo para dedicar mojones y altares (Lazzarini, 1976:72).

– *En una casa privada*: IG, XII 5, 611; IG, XII Suppl., p. 116, Islas del Egeo, Iuli.

Base de mármol encontrada en el muro de una casa privada. Siglo VI a. C.

[αμῖ ὀκ Αεε]καίεξ πνοζαζβιδ {ε}μξ ὀανζ μπάηη[εξ]

[– ῶ ἠπμίε]ζδκ Σίφκζιξ Ἀθηζδίαξ

Al altar de Atenea, hija del poderoso padre que porta la égida

Hizo Sifnios Alcidamante

Aparece el étnico, es decir, la designación del lugar de origen del dedicante, cosa que es frecuente en santuarios situados en una ciudad diversa de la que es el dedicante (de Ceos).

De nuevo encontramos el verbo πμζεῖκ. Vemos que para expresar el nombre de la divinidad se recurre a la perífrasis del formulario épico: πνοζαζβιδεμξ ὀανζμπάηηεξ. El primero de

los dos adjetivos, $\pi\nu\omicron\zeta\alpha\zeta\beta\acute{\iota}\xi$ (= de la égida de oro) está atestiguado sólo en Baquílides⁵⁰, donde se refiere, como en esta inscripción, a Atenea. Propio de esta divinidad es también el segundo epíteto $\delta\alpha\nu\zeta\mu\ \pi\acute{\alpha}\eta\nu\delta$ (= hija del poderoso padre), que, al contrario del otro, es atestiguado más veces en Homero⁵¹, y aparece también en Hesíodo⁵² y en Solón⁵³.

V. 2. 2 Inscripciones que hablan de la construcción de un altar

Los primeros altares fijos y 'bien contruidos' de los que Homero habla en la *Iliada* (Cf. *Il.* I, 448) pueden datar desde el siglo X a. C. En Creta, el altar de la Acrópolis de Gortina se remontaría al siglo VIII a. C. (Hellmann, 2006:123)

Sobre la construcción de un santuario y un altar habla una inscripción encontrada en el santuario de Aphaia, una antiquísima y veneradísima diosa de Egina, una diosa de la naturaleza, que más tarde viene asimilada a la Britomartis-Diktyнна de los cretenses y a la clásica Ártemis del Olimpo griego.

La inscripción, una placa de piedra calcárea con un epígrafe de tres líneas, mutilada en el lado izquierdo, se encuentra hoy en el Museo de Egina y está datada hacia la mitad del sexto siglo a. C.

IG, IV 1580⁵⁴

[ἐπι · ·]εμίηα ἰανέμξ ἐνκημξ ἠάθαίαζ δμῖομξ
 [ἐπμ]ξέεε ἰ πῶ αμῖ δξ ἰ πῶθέθαξ ἰ πμησμηζέε
 [· · · · · · · ·]ξ ἰ πεν[ξ]πμηξέε.

Siendo sacerdote [· · ·]jeoitas, a Aphaia fue hecha la casa (*scil.* el templo), y el altar y el

50 *Fr.* 15,2 SNELL-MAEHLER

51 *Il.*, V, 747; VIII, 391; *Od.*, I, 101, III, 135, XXIV, 540

52 *Theog.*, 587

53 3, 3 DIEHL.

54 Cf. E. SCHWYZER (1950), Jeffery (1961:110 s. n. 4, tav. 16).

marfil fueron agregados, y... fue construido en torno.

Restan inciertos los suplementos de la primera y la tercera líneas. El nombre del sacerdote, según Guarducci, puede haber sido Κθεμίηαξ o también Γνεμίηαξ. El verbo πεν[ε]πιμζεε puede ser entendido en el sentido de —construido entorno” o también de —fue reelaborado”. Si se acepta la primera hipótesis, es necesario pensar en un anexo; si, al contrario, la segunda, se puede admitir que se trata del simulacro (ἔδμξ) de la diosa. El uso del marfil, empleado quizá para la decoración del altar, demuestra que las labores tendrían una cierta pretensión de refinamiento (Guarducci, 1993: fig. 31, p. 139. Fig. 67 a-b, p. 197).

Materiales

Hemos visto en las diferentes inscripciones las descripciones de altares fabricados en diversos materiales como mármol (*FDIII* 3:312, *IG* XII, 5 1027, *IG*, I² 596, *IG* XII, 5, 615, *IG*, XII 5, 611), piedra (*SEG*, XVI, 19), incluso un altar con incrustaciones de marfil (*IG*, IV 1580).

IV. 3. El altar en la épica y en la lírica

IV. 3. 1 En Homero

En Homero, como en la Edad de Bronce, no existe una especificidad de significado y función, sino que —el recinto sagrado se caracteriza por la presencia de altares de diversos tipos: algunos pequeños, otros portátiles con forma bicónica o grandes construcciones, elaboradas con cuidado, a veces estucadas y decoradas con cuernos” (Burkert, 2007:51) y nunca se utilizan para encender el fuego que consumirá a la víctima sacrificial y asará las porciones dispuestas para la comunidad, sino que en él se depositan ofrendas y se hacen

oraciones.

La palabra utilizada en la mayoría de las referencias a altar es $\alpha\varsigma\omega\zeta$, que significa literalmente ‘realzado’ o ‘levantado’, salvo en el canto X de la *Odisea*, en el ritual que Circe aconseja que Ulises haga cuando llegue al inframundo y que se repite en el canto XI en el que Odiseo inmola una víctima sacrificial, para lo cual abre o cava un $\alpha\upsilon\epsilon\nu\mu\zeta$ a fin de que la sangre pueda penetrar:

Βυενμικ ὄνφλαζ ὄζμκ ηεποβμφζζμκἔκεα ηαι ἔκεα,
ἀιθ ἄυηῶ δὲ πμῆκ πείζε αζ πᾶζζκ κηφεζζ ζκ
πνῶηαι ιεθ ζηνήηρ, ιεηέ πεζηαδὲ ἠδέζμῖκφ,
ῆρ ηνῆμκ αὔε ὕδαηζ ἐπι δ᾽ ἄθθζηαθεοηᾶ παθοκεζκ 520
πμθθᾶ δὲ βμοκμῶζε αζ κηφεζκ ἀιεκδ κᾶ ἠάνδκα,

Una **fosa** abrirás como un codo de ancha y en torno libaréis a todos los muertos vertiendo, primero, una mezcla de leche con miel y después vino dulce, finalmente agua pura; por cima echaréis blanca harina y oraréis largamente a los muertos, cabezas sin brío.

(Trad. J. Pabón)

Asimismo se puede señalar que $\alpha\varsigma\iota$ υζ algunas veces está acompañado de adjetivos como $\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\iota\delta\eta\mu\kappa$ (*bien construido, bien realizado*), $\iota\epsilon\nu\varsigma$ (*sagrado*) o $\pi\epsilon\nu\zeta\eta\alpha\theta\theta\acute{\eta}\zeta$ (*hermoso*) como en los siguientes versos:

Il. I, 448 $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\acute{\iota}\delta\zeta \acute{\epsilon}\zeta\eta\delta\zeta\alpha\kappa \epsilon\ddot{\upsilon}\delta\iota\delta\eta\mu\kappa \pi\epsilon\nu\acute{\iota} \alpha\varsigma \omega \kappa$
en torno del bien edificado altar (Trad. E. Crespo)

Il. II, 305 $\delta' \acute{\alpha}\iota \theta\acute{\iota} \pi\epsilon\nu\acute{\iota} \eta\eta\acute{\eta}\kappa\delta\kappa\acute{\iota}\epsilon\nu\mu\acute{\omega}\zeta \eta\alpha\eta\acute{\alpha} \alpha\varsigma \mu\acute{\omega}\zeta$
sacros altares alrededor del manantial (Trad. E. Crespo)

Il. VIII, 249 $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\epsilon} \Delta\zeta\delta\acute{\omega}\zeta \alpha\varsigma \iota \omega\acute{\iota} \pi\epsilon\nu\zeta\eta\alpha\theta\theta\acute{\epsilon}\sigma\eta\acute{\alpha}\alpha\alpha\theta\epsilon \kappa\epsilon\alpha\nu\upsilon\kappa$
junto al hermoso altar de Zeus (Trad. E. Crespo)

Y, gracias al contexto en el que este vocablo se encuentra, se puede afirmar que era un depositario de ofrendas y no el lugar en donde se degollaba o desollaba al animal, como lo relata Zeus al referirse a su propio altar en Troya:

Ilíada, IV, 48-9

μὸ βάν μί πμηεας ἰὸ ξ ἐδεφεημδαζηᾶ ἔϊζδ ξ
θμζαῖξηηε ηκίζδ ξ ηε· ηὸ βάν θάπμμεκ γέρας ἡμεῖξ.

Nunca carecía **mi altar** de equitativa porción en el banquete, la libación y el humo de grasa, privilegio que nos corresponde. (Trad. E. Crespo)

De modo que el sacrificio de la víctima se hacía en torno a él y no sobre él. Podemos saber también que había un uso extendido de altares portátiles pues hay escenas de sacrificios, como veremos más adelante, en altares alrededor de un manantial, un río, etc. como en el verso II, 305 de la *Iliada*.

Pero la ofrenda no necesariamente debe ser animal: encontramos también ofrendas no sangrantes como miel, aceite, leche o frutas. El verbo que se utiliza para referir una libación es ζπέκδεζκ (vertir) y puede ser usado un *riton*, es decir una figura hueca de, algunas veces en forma de cabeza de toro, utilizado como recipiente, mismo que se dejará en el santuario. Podemos encontrar también mesas de libaciones elaboradas con piedra o con terracota con un hueco al centro que permitía el libre flujo del líquido.

Finalmente, me parece importante señalar que el verbo que se utiliza para la construcción de un altar es ηεφτς que se verifica desde los documentos micénicos y también en las inscripciones arcaicas, y refiere aquello que se hace con cuidado; de modo que se puede deducir que los *bomoi* son altares bien terminados y trabajados. Por otro lado, hay poquísimas menciones a un altar en la *Odisea*, encontramos ocho menciones con la palabra αςωξ (III, 273-4; VI, 162; VII, 100; VIII, 362; XIII, 187; XVII, 210, XXII, 334 y 379).

En algunas de ellas, este vocablo aparece acompañado por las preposiciones ἐπί, πανά, πενί y πμηί y está descrito por los siguientes adjetivos: εὔδιδημξ, *bien construido*

(VII, 100), ἱενμῆξ, *sagrado* (III, 272) y εοήεζξ *fragante* (VIII, 363).⁵⁵

Se mencionan, además, dedicaciones específicas al altar de Apolo (VI, 162), al de Afrodita en Pafo, Chipre (VIII, 363), un altar consagrado a las ninfas (XVII, 210), uno en donde se invocaba a Poseidón (XIII, 187) y un altar a Zeus (XXII, 334 y 379). Mientras que en la *Iliada*, aunque las menciones también son escasas y la palabra predominante es ασωξ (v. g. I, 441, 448; II, 305, 310; IV, 48; VIII, 249; XI, 807), en la *Odisea* se incluye el término αενμῆξ en dos pasajes fundamentales en los que Odiseo debe hacer un ritual⁵⁶ en la mansión de Hades y Perséfone (X, 517-540; XI, 25, 36 y 42).

Sobre otro vocablo que posteriormente será utilizado también para referir un altar: ἐξπάνα, encontramos algunas menciones; sin embargo, el contenido semántico refiere exclusivamente el hogar o fuego al interior de una morada. Podemos leer el pasaje que describe la gruta de la ninfa Calipso (V, 57 – 74) en el que se detalla cómo el humo desprendido del hogar (ἐξπανυθζκ), aromaba toda la isla. Otro fragmento (*Od.* VI, 50) narra una escena en que la mujer está sentada junto al hogar al interior de un palacio:

αἷ δ' ἰέκαζδζῶ δχιαε', ἵκ' ἀββεῖθεζεημηεῶζζκ, 50
παηνὶ θίθω ηαὶ ἰδη νί: ηζπῆζαημ δ' ἔκδμκ ἐυκηαξ
ἡ ἰ ἐκ ἐπ' ἐξπάνη ἡζημ ζῶκ ἀθζπυθμ ζζζβοκαζζλῖκ

al **palacio** corrió para dar a sus padres el mensaje escuchado. A los dos encontrólos en **casa**: a la madre sentada al **hogar** en mitad de sus siervas...
(Trad. J. Pabón)

IV. 3. 2 En Hesíodo

En toda la obra hesiódica encontramos apenas cinco menciones a un altar, en tres de las cuales hay una dedicación. La primera refiere una fuente y un altar consagrados a Zeus

55 Σείεκμῆξ αμυξ ηε εοήεζξ se repite en la *Iliada* VIII, 48 y en XXIII, 148.

56 El ritual será descrito en el apartado correspondiente.

Cronida en torno al cual las Musas danzan con sus delicados pies; la segunda un altar dedicado a Apolo Pegaseo (en un bosque sagrado, ἄθζμξ) y, la tercera, habla del altar de Ártemis en el cual los aqueos habían sacrificado a Ifimeda.

HESÍODO, *Theog.*, 4

Μμοζάζκ Ἐθζηκ ζάδζκ ἀνπχ ιεε ' ἀείδεζκ
αἶ ε' Ἐθζηῶκμξ ἔπμοζζκ ὄνμξ ιέβα ηε γάεευκ ηε,
ηαἶ ηε πενὶ ηηήκδκ ἱμεζδέα πυζζ ' ἀπαθμῖζζκ
ὄνπεῦκηρζ ηαἶ **ας ι ὄκ ἐνζζ εεκέμξ Κνμκίς κμξ**·

Comencemos nuestro canto por las Musas Heliconíadas, que habitan la montaña grande y divina del Helicón. Con sus pies delicados danzan en torno a una fuente de violáceos reflejos y **al altar del muy poderoso Cronión**.

(Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

HESÍODO, *Scutum*, 70

πᾶκ δ' ἄθζμξ ηαἶ ας ι ὄξ Ἄπυθθς κμξ Παβαζαίμο
θάιπεκ ὕπαἰ δεζκμῖμ εεμῦ ηεπέζκ ηε ηαἶ ἀῦημῶ,
πῶν δ' ὦξ ὀθε αθὶ ὦκ ἀπεθάιπεημ.

El bosque entero y el altar de Apolo Pegaseo resplandecía a causa del terrible dios, de él y de sus armas; como fuego lanzaba destellos por sus ojos.

(Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

HESÍODO, *Fragmenta*, 23a, 17-21

Ἴθζιέδδκ ι ἐκ ζθ ἀλακ ἐοηκῆ[ι]ζφεξ Ἄπαζμὶ
ας ι ὦ[ζ] ἔπ' Ἀνηείζδμξ πνοζ δθαη[ῶη]μο] ηεθαδεζκῆξ,
ἦιαη [ζ ηῶζ ὀηε κδοζ ικ ἀκέπθ]εμκ Ἴθζμκε[ῖζς
πμζκῆ[κ ηεζζυεκμ ζ ηαθθζξθφνημο Ἄνβεξζ [κδ]ζ,
εἶδς [θμκ·

A Ifimeda la sacrificaron los aqueos de hermosas grebas **en el altar de la estrepitosa Ártemis, la de áureas saetas**, el día en que navegaban en sus bajeles hacia Ilion, para dar satisfacción a la imagen de la Argiva de hermosos tobillos.

(Trad. A. Bernabé)

Pero el fragmento más relevante, es el que describe el sacrificio primordial que realiza

Prometeo y que está narrado en los versos 535-557⁵⁷ —en virtud del cual hombres y dioses fueron separados jerárquicamente: por una parte los dioses a quienes corresponde el humo de los huesos y de la grasa del animal; por otra, los hombres, a los que desde entonces se les destinan las vísceras y la carne.”⁵⁸ El acto sacrificial cuyo fin es —apacuar” a los dioses, sirve para alejarlos ya que su presencia siempre es un peligro para el hombre y reproduce la separación entre el mundo divino y el humano. Al mismo tiempo, el reparto de carne entre los comensales refleja una jerarquía reconocida⁵⁹, (por ejemplo *Il. II*, 421-432):

HESÍODO, *Teogonía*, 557

ἐη ημῶδ' ἀεκάημιζζέπι πεμκί θῶθ' ἀκενχπς κ
 ηαίμοζ' ὀζηά θεοηᾶ εοδ ἔκηςκ ἐπι αζι ῶκ

Desde entonces sobre la tierra las tribus de hombres queman para los inmortales los blancos huesos **cuando se hacen sacrificios en los altares**. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Posteriormente, en la obra *Los trabajos y los días*, se habla ya de esta —costumbre” (ηαῖα ἥεα) entre los hombres de ofrecer sagrados sacrificios a los dioses inmortales. Hesíodo menciona que los sacrificios, efectivamente, se hacían sobre los altares (ἐπι αζι μῖζ).

57 Ocurrió que cuando dioses y hombres mortales se separaron, Prometeo presentó un enorme buey que había dividido con ánimo resuelto, pensando engañar la inteligencia de Zeus. Puso, de un lado, en la piel, la carne y ricas vísceras con la grasa, ocultándolas en el vientre del buey. De otro, recogiendo los blancos huesos del buey con falaz astucia, los disimuló cubriéndolos de brillante grasa.

Entonces se dirigió a él el padre de hombres y dioses: —petónida, el más ilustre de todos los dioses, amigo mío, cuán parcialmente hiciste el reparto de lotes!”.

Así habló en tono de burla Zeus, concedor de inmortales designios. Le respondió el astuto Prometeo con una leve sonrisa y no ocultó su falaz astucia: «¡Zeus, el más ilustre y poderoso de los dioses sempiternos! Escoge de ellos el que en tu pecho te dicte el corazón.»

Habló ciertamente con falsos pensamientos. Y Zeus, sabedor de inmortales designios, conoció y no ignoró el engaño, pero estaba proyectando en su corazón desgracias para los hombres mortales e iba a darles cumplimiento.

Cogió con ambas manos la blanca grasa. Se irritó en sus entrañas y la cólera le alcanzó el corazón cuando vio los blancos huesos del buey a causa de la falaz astucia. Desde entonces sobre la tierra las tribus de hombres queman para los Inmortales los blancos huesos cuando se hacen sacrificios en los altares. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

58 Cf. *Diccionario Akal de las Religiones*, 2001:503

59 *Idem*

HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 136 ss.

ὑανζκβάν ἀγάζε αθμκ μὴ ἐδφκακτμ
ἀθθήθζκ ἀπέπεζκ μὸδ' ἀεακάημοξ εεναπεφεζκ
ἦεεθμκ μὸδ' ἔνδεζκ ια ἦάνζκ **ἰενμῖξ ἐπὶ ας ι μῖξ,**
ἦ εἰζξξ ἀκενχπ μξξ **ἦσηὰ ἦεεα.**

pues no podían apartar de entre ellos una violencia desorbitada ni querían dar culto a los Inmortales ni hacer sacrificios **en los sagrados altares** de los Bienaventurados, como es norma para los hombres **por tradición.**

(Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

En *Los trabajos y los días*, además, si bien sólo aparece una vez el vocablo que refiera un altar físico, su presencia se sobreentiende por los sacrificios de animales. Asimismo, el hogar tiene una función, desde nuestro punto de vista, más allá de sólo la doméstica, lo que se comprueba con el siguiente fragmento (733-734):

δδ' αἰδμῖα βμκῆ πεπαθαβι ἐκμξ ἔκδμεζ **μῆμο**
ἰζηῖη⁶⁰ ἐπεθα δὸκ παναθαζέικεκ , ἀθθ' ἀθέαζεαζ

No te dejes ver con los genitales manchados de semen **dentro de tu casa junto al hogar**, sino evítalo.

(Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

IV. 3. 3 En la lírica

Encontramos un total de 35 menciones de αζωξ en los poetas analizados y sólo una con ἔζπάνα (Semónides 8/7 D, V. 46-7).

En Safo, (V. 2) se describen, con el término αῶιμξ, los altares perfumados que despiden aromas de incienso.

Safo, *Fr.* 2, l. 1-4⁶¹

60 Variante jónica de ἔζηία (ῆ). Tiene varias acepciones: 1. hogar de una casa, 2. la casa misma o como metáfora de la última casa, la tumba, 3. casa familiar, 4. altar (como ἔζπάνα), santuario, altar público, mesa pública, 5. como una metáfora del hogar de una ciudad. Cfr. Liddell and Scott (comp.) *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 698.

61 Edición de CAMPBELL. —Safónvoca en este poema a Afrodita y le pide que acuda a la fiesta que se celebra

Γεῦνον ἰ' ἐ Κνήραξ ἐπ[ὶ ἠεροῖε **καῶμικ**
ἄβρικκ ὄππ[α ἠμῆ πάνζεκιε κ ἄθζμξ
ιαθί [ακ], **αῶι μξ†δε ηεεοιζάι ε-**
κιζ [θζ]αακηφ·

Ven aquí, hasta mí, desde Creta a este templo
puro donde hay un bosque placentero
de manzanos y **altares perfumados**
con incienso humeante
(Trad. Aurora Luque)

Δn el *fragmento 154* se habla de un ritual nocturno, bajo la luna llena, en el cual las mujeres se colocaban alrededor de un altar

Safo, *Fr. 154*, l. 1-2

πθῆνδξ ιεκ ἐθ αίκειτ| ἄ ζεθ άκκα
αι δ' ὡξ **πενι αῶι μκξζήάεδζ ακ**

Resplandecía llena la luna,
Y ellas **en torno al altar se situaron.**
(Trad. Aurora Luque)

Igualmente, en el *fragmento 16* se habla de un ritual ejecutado por mujeres cretenses, en el que éstas bailaban en torno al altar, quizás recolectando flores.

Safo, *Fr. 16*

Κνήζζ αι κφ πμη ὄδ' εἰ ιεθ έςξ πυδεζζ ζκ
ὠνπδικη ἀπάθμζζ' **άι θ' ἐνεκηααῶι κ**
πυαξ ηένεκ ἄκεμξ ιάθαη μκ ιάηε ζζαζ

Así en otro tiempo las cretenses bailaban armoniosamente con sus delicados
pies **en torno al bello** altar buscando la tierna flor de la pradera.
(Traducción C. Jaime)

En Alc., *V. 67* encontramos tres fragmentos que hablan de un altar, el primero se trata de un

en su honor en un santuario situado en el campo.” Luque, 2013:170, n. 2.

altar dedicado al hijo de Leto⁶²:

Alc., *Fr. 67*, l. 1-5. P. Oxy. 1360 fr. 1. 11

αχ ι ς Λαημ[ιδ]α ημῶη' ἐθοθαλα[

El altar del hijo de Leto vigiló de esto
(Traducción C. Jaime)

En el *fragmento 129* hay una relación de altar más *témenos*; se trata de los altares que los lesbios colocaron al interior del templo dedicado a la tríada divina:

Alc., *Fr. 129*, l. 1-4

[] .νά.α ηυδε Λέζ αζμζ
...]...εὔδεζθμκηάεκμ ξ ιέβα
λῦκμκηά[ηε]ζζ ακ ἐκ δὲ αχ ι μξ
ἀεακάης κι αηάνς κῆεδ ηακ

...los lesbios establecieron este gran *témenos* visible desde lejos en común, y
colocaron altares de los dioses inmortales
(Traducción C. Jaime)

El *fragmento 261b* puede tratar de un altar quizás labrado con oro y dedicado a Afrodita:

Alc., *Fr. 261b*, col2, l. 3-8

[.]ηοπ[
ἀβθαμζ[
αῶι μξ[
ηοακ[
ἀνβ[
πνο[ξ

...brillantes
... **altar**
... azul oscuro
... de plata
... oro...⁶³
(Traducción C. Jaime)

62 Apolo. Parece deducirse que alguien (sin duda Pítaco) juró ante el altar de Apolo no permitir el ascenso a puestos políticos de determinados oponentes políticos. Es comienzo de poema.

63 ¿Descripción de un altar con obras de arte? *V. I* Puede referirse a Afrodita, —La *Qiria*”.

En Teognis⁶⁴, dístico 1-18 se menciona un altar a Febo Apolo en torno al cual se entonan peanes.

ἠενπυιε κμζ ηζεάνδζ ηαι έναηῖζεαθίδζ
παζάκκκ ηε πμνμῖζ' ιαπῖζζζι ηε ζῶκ πενὶ ας ι υκ

Deleitados con la cítara y la celebración del banquete y con coros y alaridos de peanes **en torno a tu altar**.
(Traducción C. Jaime)

Baquílides y Pindaro son los poetas que más menciones tienen, Baquílides hace mención de un altar en el *témenos* de Ártemis en Tirinto:

Baquílides, *Epinicia*, Oda 11, l. 41-43

[Σ]ἄ πμη Ἀσακῖζάδαξ[α]ς -
ι ὀκ ηαηάκαζζ ε πμθρθ-
θ[ζ]ζημκ εὔπεπθμί ηε ημῶναζ·

Para ella⁶⁵ **estableció un altar, muy invocado con súplicas**, el hijo de Abas y sus hijas de bellos peplos.
(Trad. C. Jaime)

Más adelante, en esa misma oda, se cuenta cómo las hijas de Preto fueron liberadas por Ártemis, quien prometió un sacrificio de « **veinte bueyes de purpúreo pelo desconocedores del yugo**», de modo que las hijas de Preto le construyen un *témenos* y un altar que manchan con sangre de ovejas:

Baquílides, *Epinicia*, Oda 11, l. 110-112

ηαι δ' αὐήηα μι ηέιεκμζ ας ι υκ ηε ηεῦπμκ
πναῖκκκ ηέ ιζ κ αῖιαηζ ιή -
θςκ ηαι πμνμῶζ ῖζηακ βοκαζηῶκ.

Pero ellas⁶⁶ **construyeron para ella al punto un *témenos* y un altar**, y lo

64 Theognis, *Elegiae –Theognis*, 2nd edn.”, Ed. Young, D. (post E. Diehl), Leipzig: Teubner, 1971. Book 1, line 779

65 Para Ártemis en su santuario en Tirinto. Más adelante, en 45.6 se menciona que entraron en el recinto sagrado (ἡέιε κμζ) de la diosa de purpúrea cintura (Trad. J. Lens)

66 Las hijas de Preto, tras haber sido liberadas con la ayuda de Ártemis. Presenta un análisis de esto Stern,

mancharon con sangre de ovejas y coros de mujeres se colocaron alrededor.
(Traducción C. Jaime)

Un altar de Zeus en Nemea

Baquílides, *Epinicia*, Oda 10, l. 30

διξ δ' ἐ[κ Νει ἐ]α Κνμκίδα Εδκὸξ **παν' ἀβκὸκ**
ας ι υ[κ]

y dos veces⁶⁷ en Nemea junto **al sagrado altar** de Zeus Cronida
(Traducción C. Jaime)

Un altar a Zeus:

Baquílides, *Epinicia*, Oda 13.25

[— **παν]ὰ ας ι ὀκ** ἀνζζηάνπμο Γζὸξ
[Νήαξ] θ[ε]ν[ε]ηοδέμξ ἀκ[ενχ -]
[πμ]ζζζκᾶ[κ]εεα

renombrado entre los hombres con flores de victoria **junto al altar** de Zeus, el
incomparable gobernante
(Trad. C. Jaime)

De nuevo encontramos la relación de altar más *témenos* en este fragmento de un peán en el
que se refiere un altar a Apolo Píteo.

Baquílides, *Paeanes* (fragmenta) Fr. 1, l. 52

[ιάκη]ζξ ἐλ Ἄνβεοξ Μεθαί [πμοξ]
[ἦθ]ε' Αιοεα κκίδαξ [**ας -**]
ι υκ ηε Ποεα <ζ>εἰ ηηίζε[-υυ-]
[ηαὶ] ηέιεκμξ γάεεμκ [ηεί-]
[κ]αξ ἀπὸ ρίγαξ.

desde Argos (el adivino) Melampo,
hijo de Amitaón, (llegó)

Bestial Imagery in Bacchylides' Ode 11, en *Gr. Kom. Byz. St.* VI 1964, 275-282: "throughout this narration there is discernible a primary image concerned with animals, by means of which the Proetides' madness is shown to be a Spe of bestiality capable of being tamed and cured only by a special civilizing force" (275).
67 El orador del prudente juicio lo declaró vencedor Cf. BAQUÍLIDES, *Epinicios*, Oda 10, 25.7-8

y un altar a Píteo estableció...
y un recinto sagrado enteramente divino
a partir de (aquella) raíz
(Trad. A. Villarubia)

En algunos fragmentos se habla también de rituales, como sacrificios (*Epinicio* 11, v. 110 – 112) y cantos (*Epinicio* 11, v. 110-112 y Fr. 1, v. 50 – 57):

En Píndaro encontramos 19 menciones a un altar, utilizando el término *αζωξ* para referir distintas funciones, tanto el altar sobre el que se sacrificaban las víctimas, como aquel en el que se depositaban ofrendas, e incluso un altar doméstico.

En la *Olímpica I* se habla de sacrificios cruentos; Píndaro utiliza *ἐκ αἰαη μονιάζξ* por lo que debemos entender, necesariamente, sacrificios animales en donde se derramaba sangre, mismos que podían ser llevados a cabo en el altar que se menciona junto al sepulcro que es visitado por muchos forasteros:

Píndaro, *Olímpicas*, Oda 1⁶⁸, 89 - 93
κῶκ δ' ἐκ **αἰαη μονιάζξ**
ἀβ' θααῖζ ζιέ ιζηηαζ
Αθθεμῦ πυνω ηθζεεῖξ,
ηφαμκ ἀθίπμθμ κ ἔπκκ πμθολεκς -
ηάηρ **πανὰ ας ι φ**

Y ahora se goza de espléndidos
sacrificios cruentos
Reposando junto al curso del Alfeo
teniendo un sepulcro atendido **junto a un altar**
que visitan forasteros innúmeros
(Trad. A. Ortega)

También refieren sacrificios la *Olímpica 7*, 4-7 (de bueyes); *Olímpica 7*, 38-44;

Píndaro, *Olímpicas*, Oda 7⁶⁹, 38 - 44

68 Dedicada a Hierón de Siracusa, vencedor en las carreras de caballos, quien reinó en Siracusa desde el 476 hasta el 467 a. C.

69 Dedicada a Diágoras de Rodas, vencedor en pugilato en 464.

Γ' ηρηηηαί θαοζίαλμημ ξ δαί ζκ Ὑπελζμκίδαξ
ιέθθμ κ ἔκτεζθεκ θοθάλαζαζ πνέμξ
παζζζικ θίθμζξ
ώξ ἄκ εεᾶ πνῶημζηηίζαζεκ
αζ ι ὀκ ἔκανβέα, ηαί ζεικ ἄκ εοζίακ εέτεκμζ
παη' νί ηε εοιὸκ ιάκαζ
εκ ηυνα η' ἔβπεζαωι φ.

Entonces también, el dios que trae a los mortales la luz, el Hiperiónida,
guardar la futura obligación ordenó
a sus hijos:
que ellos, los primeros, a la diosa
erigieran un altar muy visible
y, ofreciendo una víctima augusta, al padre el corazón alegraran y a su hija de
lanza estruendosa.
(Trad. A. Ortega)

la *Olímpica 13*, 79-82;

Píndaro, *Olímpicas*, Oda 13, l. 79 - 82

ἐκοπ' κίω δ' ἄ ηάπζζηη πξέξζ εαζ
ηεθήςαηυ κζκς ὄηακ δ' εὐνοζε εκεῖ
ηαηηάπμδ' ἄκαηφη Γαζαπω,
εέι εκ Ἴππία αζ ι ὀκ εὐεὸξ Ἀεάκα.

Y ese ensueño seguir cuanto antes / le ordenó Poliido y que, cuando la bestia
de dura pezuña / inmolará al dios poderoso, al «Que-Ciñe-la Tierra», /al punto
erigiera un altar a Atenea Ecuestre⁷⁰.
(Trad. A. Ortega)

La *Pítica 4*, 202-206 en la que se sacrifica una manada de rojizos toros a Poseidón, es un
texto muy importante porque es el único fragmento en donde se habla de la oquedad de un
altar (αζ ι μῆμ εέκαν⁷¹) recién construida de piedra; lo que, sin lugar a dudas, refiere la
tipología de altar sacrificial. Se menciona también la relación de *témenos* más altar.

Píndaro, *Píticas*, Oda 4⁷², 202 - 206

70 *Atenea Hipia*: también a ella estaba consagrado el caballo.

71 *εέκαν*, aquí con un sentido metafórico, la acepción número 3. Hollow in the top of the altar on which the offering are laid. Usado sólo en Píndaro. Cf. *A Greek-English Lexicon*, 1996:789.

72 Dedicada a Arcesilao de Cirene, vencedor en la carrera de carros. Esta oda, el poema más extenso de

ζὸκ Νηημο δ' ἀύναζζέπ' Ἀλείκμο ζηυια πειπ υιε κμζ
ἦθοεμκ ἔκε' ἀβ' κὸκ Πμζεζδάς κμξ ἔξ-
ζακη ἔκκαθίμο ηάεκμ ζ,
θμίκζζζα δὲ Θνδσηίςκ ἀβέθα ηαφς κ ὑπᾶρχεν,
ηαὶ κευηηζζήμκθίες κ αςι μῆι εέκαν.

Con los soplos del Noto acompañados a la desembocadura del Axino
llegaron; allí un santo recinto a Posidón
Marino dedicaron:
una rojiza manada de toros de Tracia a mano se hallaba
y, **recién construida de piedra, la oquedad de un altar.**
(Trad. A. Ortega)

También se habla de una ofrenda de toros que fue presentada (no se especifica que ahí se
llevó a cabo el sacrificio) ante el altar de Tenaro (*Fragmenta*, fr. 52g, 13 – 18)

Píndaro, *peán fr.* 52g, 13 - 18
ἦνζα Σήκενμκ θέβμεκ [
.....]α ηαφςκ εῖ
.....]κ **πνμας ι** [
.....]μζηηιμ [...]πανα[
.....]ηεθ]άδδζα κ αὐδάκ·
.....]ακτῆζζ πνδζηήνζμκ

Del heroe Ténaro decimos...
(Una ofrenda) de toros
(le presentaron) **ante el altar**,
para él hicieron resonar la voz;
(pues el fundó) a los videntes el Oraculo...
(Trad. A. Ortega)

Sobre unas piras sacrificiales para los 8 muertos y una corona de altares se refiere el
texto de las Ístmicas 3/4, 79-81. Finalmente, se mencionan ofrendas olorosas en el
fragmento 129, 6-10.

En muchos casos se mencionan los altares y las fiestas relacionadas (Cf. *Olimpica* 5,

Pindaro, celebra el triunfo que la carroza de Arcesilao IV de Cirene obtuvo en Delfos el 462. Como es obvio, se cantó en el palacio real durante una fiesta pública.

4-7; IX, 109 – 112)

Píndaro, *Olímpicas*, Oda 5⁷³, 4 - 7

ὄξ ἡὰκζὰκ πυθζκαῦλζκ , Καιάνζκα , θαμη'νυθ μκ,
ας ι μὺξ ἐλ δζδφομοξ ἐβένανεκ ἐμνηαῖξ εεῶκ ιεβίζη αζξ
ὕπὸ αμοεοζία ζξάεε 'θςκ ηε πειπ αιένμζξ ἀίθθαζξ,

Él, Camarina⁷⁴, acreció tu ciudad populosa / **y seis pares de altares** glorificó en las fiestas mayores de los dioses con sacrificios de bueyes y porfías de / certámenes durante cinco días.

(Trad. A. Ortega).

Asimismo se especifica la dedicación del altar: a Zeus (*Olímpica* 6, 4-7 (en Pisa); 6, 70-71⁷⁵; fr. 140^a, 62-65);

Píndaro, *Olímpicas*, Oda 6⁷⁶, 4 - 7

εἰ δ' εἶ-
δ ιἐκ Ὀλοιπζμκίαξ,
ας ι ῶ ηε ιακ ηεῖῶ ηαιία ξ Δζὸξ ἐκ Πίζα,
ζο κμζηζῆγῆν ηε τᾶν κλεινᾶκ Συναημξ-
σᾶν,

Si él es un vencedor en Olimpia

Y guardián del altar⁷⁷ profético de Zeus en Pisa

Y estirpe de los que cofundaron la gloriosa Siracusa

(Trad. A. Ortega)

A Zeus Liceo (*Olímpica* 13, 107-110); altar a Atenea, (*Olímpica* 7, 38-44; 13, 74-79):

73 A Psaumis de Camarina, vencedor en la cuadriga de mulas (452)

74 Camarina, ninfa diosa protectora de la ciudad, de igual nombre que su río y que el lugar. Como todos los ríos y fuentes, era hija del Océano. Seis altares: los doce grandes dioses eran venerados en Olimpia en seis altares dobles: Zeus y Posidon, Hera y Atenea, Apolo y Hermes, Dioniso y las Gracias, Ártemis y Alfeo (río), Crono y Rea. *Cinco días*: duración de los Juegos Olímpicos. Cf. PÍNDARO, *Odas y fragmentos. Olímpicas – Píticas – Nemeas – Ístmicas – Fragmentos*, Intr. Trad. y notas de Alfonso Ortega, Madrid, Gredos, 1984, p. 86.

75 Píndaro Lyr., *Olímpicas*, Oda 6, 70 - 71

Εδκὸξ ἐπ' ἀη' νμηάτηρ ας - / ι ῶ ησιη αῦ πνδζ ηήγζμκ εέζεα ζήθεοζεκ. /

Entonces le ordenaba a su vez en la parte más alta / del altar de Zeus erigir un oráculo

(Trad. A. Ortega)

76 A Hagesias de Siracusa, vencedor en la cuadriga de mulas

77 La designación de “guardián del altar” y “cofundaron”, sólo puede referirse a otros miembros de la familia. PÍNDARO, *Odas y fragmentos. Olímpicas – Píticas – Nemeas – Ístmicas – Fragmentos*, Intr. Trad. y notas de Alfonso Ortega, Madrid, Gredos, 1984, p. 96.

Píndaro, *Olímpicas*, Oda 13⁷⁸, 74- 79

δεῖλέκ ηε Κμζνακίδαπᾶσαν ηθεο-
ηὰκπνάβιαημξ, ὄξ η' **ἀκὰ ας ι ᾠ εεᾶξ**
ημζῖλαημ κφηή ἀπὸ ηεῖ-
κμο πνήζ ζμξ

y a él, hijo de Céranos⁷⁹, reveló el entero final
de aquella aventura, como junto **al altar de la diosa**
había dormido una noche, conforme al oráculo,
(Trad. A. Ortega).

A Atenea Ecuestre (*Olímpica 13*, 79-82); seis altares junto al sepulcro de Pélope (*Olímpica*
10⁸⁰, 23-26);

Píndaro, *Olímpicas*, Oda 10, 23 - 26

ἀβῶκα δ' ἐλαίνεημκ ἀεῖζαζ εείζηεξ ὄνζα κ
Γζυξ, ὄκ ἀνπαίω ζάιαη ζπὰν Πέθμπμξ
ῥας ι ᾠ ἐλάνζεμ κ ἐηηίζζαημ
ἐπει Πμζεζδᾶκζμκ
πέθεκε Κη<έα>ημκ ἀφμ κ,

A cantar me incitan los mandatos de Zeus
el combate selecto, que junto al antiguo sepulcro de Pélope⁸¹
fundó Heracles **con seis altares**, 25
cuando al hijo de Posidón
mató, al intachable Cteato,
(Trad. A. Ortega)

Un altar en Olimpia (*Olímpica 10*, 99-101⁸²); a Helenio (*Nemea 5*⁸³, 7-13⁸⁴) y un altar

78 Dedicada a Jenofonte de Corinto, vencedor en la carrera del estadio y en el Pentatlón (464). Fue cantada el 464, poco después de la doble victoria olímpica, acaso coincidiendo con el festejo procesional hacia el templo de Zeus en la misma Corinto.

79 *Hijo de Céranos*: el adivino se llamaba Poliido (v. 80).

80 Dedicada a Hagesidamo, locrio epicefirio, vencedor en el pugilato de niños (474?).

81 *Sepulcro de Pelope*: el sepulcro y altar de Pélope se hallaban en el recinto de Olimpia (cf. *Ol.* I 88 ss.). Heracles siguió el mandato de Zeus al fundar Juegos en su honor.

82 Píndaro *Lyr.*, *Olímpicas*, Oda 10, 99 - 101

παῖδ' ἐναῖρκ <δ'> Ἀνπεζηνάημο/ αἰκδζα, ῥκ εἶδμκ ηναῖμκηαπενὸξ ἀθηᾶ / αςι ὄκ παν' Ὀθφπζμκ
y al hijo amable de Arquestrato / celebre, a quien vi triunfando con la fuerza de su mano / junto al altar de Olimpia. (Trad. A. Ortega)

83 Dedicada a Píteas de Egina, vencedor en el pancracio juvenil (483)

84 Píndaro, *Nemeas*, Oda 5, 7 - 13

doméstico (*Fragmenta*, fr. 52f, l. 112 – 120⁸⁵).

En varios fragmentos anónimos también encontramos menciones de altares: en *PMG 991* se menciona al dios Pitio junto a los altares del ombligo⁸⁶, en *PMG 1027 (g)* hay un altar a Febo y las musas y en *PMG 1031* se habla de una competición en torno a un altar; en el fragmento *V. 16* de la poesía lesbica de autor incierto se describe cómo, en otro tiempo, las cretenses bailaban en torno a un altar y en *V. 36* sólo se menciona la palabra *ασιωξ* .

ἠάκ πμη εὔακδνοκ ηε ηαι καοζζη'θοηάκ/ ἐέζζα κημ πὰν ασι ὀκ παηένμηξ Ἐθθακίμο / ζηάκηεξ πίηκακ ἠ ἐξ
αιεένα πείναξ αἰ ᾗ / Ἐκδαίδμηξ ἀνζβ κῶηεξ οἰμί / ηαι αἰα Φχ ημο ηνέμημηξ

Rica en rectos varones y en naves famosa / la hicieron antaño, ante el altar de su padre Helenio / puestos en pie —y a la vez extendieron sus manos al cielo— / los muy conocidos hijos de Endeida / y el poder del soberano Foco (Trad. A. Ortega).

85 Píndaro Lyr., *Fragmenta*, Tipo de poema peán fr. 52f, l. 112 – 120

ῶ[ιμ]ζε [βὰν ε]ευξ, / βέ[νμη]ε' ὄ[η] Π'νίαιμηκ / π[ν]ὸξ ἐνηεῖμηκ ἠκανε ασι ὀκ ἐ[π- / εκ]εμνηκηα, ἠ κῆκ
εὔθνημκ' ἐξ μῖ[η]μηκ / ι ἠη' ἐπὶ βῆναξ ἰλέ- / ιε κ αίμο· [ἀ]ιθζπυθ μξ δέ / η]ον[ζακ] πενὶ ἠξ ᾗκ / δδνζ]αγυιεκμηκ
ηηάκεκ / <έκ> ηειέ]κεσθίθω βᾶξ παν' οἰθαθ ὀκ εὐνφκ

Pues lo tenía jurado el dios: / «el que al anciano Príamo / (mató) junto al altar doméstico, / después que a él se acogiera, no volverá a su alegre casa, / no alcanzará la senectud / de la vida». Cuando con los sirvientes / del templo discutía por debidos honores, / el dios entonces le mató /en su propio recinto, junto al ombligo ancho de la tierra.

(Trad. A. Ortega)

86 El ombligo u *ómfalos* de Delfos, supuestamente el centro del mundo. Esculpido en piedra, recibía culto y se conserva todavía.

Tabla de dedicaciones

Dedicación	Ubicación	Referencia	ας ιω ξ	ἐξπάνα	
Dionisio	Pilos	<i>PY Ea 102 + Ea 107</i> (1200 a. C.)		♦	
	Amorgos	<i>ID 1770</i> <i>IG XII, 7 78</i> (1ª mitad del siglo V a. C.) <i>IG XII, 7 257</i>	♦		
Apolo		<i>IG XI, 1 1038</i>	♦		
	Delante del templo de Apolo en Delfos	<i>Quíos FDIII 3:312</i> (479 a. C.)	♦		
Apolo Pegaseo Altar + ἄθζ μξ		<i>Odisea</i> , VI, 162	♦		
		Hesíodo, <i>El Escudo</i> , 70	♦		
		Alc., <i>V</i> , 67, 1	♦		
		Teognis, <i>Elegías</i> , dísticos 1-18	♦		
Apolo pitio Altar + témenos	Altares del ombligo en Delfos	Baquílides, <i>Peanes</i> , fr. 1, 52	♦		
		<i>PMG 991</i>	♦		
		<i>PMG 1027 (g)</i>	♦		
Atenea		<i>IG, I² 596</i> (parte)	♦		
	Acrópolis de Atenas	<i>SEG</i> , XVI, 19 (último cuarto del siglo VI a. C.) (Altar de mármol)	♦		
	Atenea Ecuestre	En una casa privada (Islas del Egeo)	<i>IG, XII 5, 611</i> (s. VI a. C.) (Base de mármol en el muro de una casa privada.)	♦	
			Píndaro, <i>Olímpica VII</i> , 38-44 y 47	♦	
			Píndaro, <i>Olímpica XIII</i> , 74-82	♦	
Ártemis	Thera	<i>IG XII, 3 1341, 1342 y 1343</i>	♦		
		<i>IG XII, 3 1345</i>	♦		
		<i>IG V, 1652</i>	♦		
	Altar + témenos	Donde se sacrificó a Ártemis ortia	Hesíodo, fr. 23a, 17-21	♦	
	Altar + témenos	Tirinto	Baquílides, <i>Epinicio XI</i> , 41-3 y 110-112	♦	
	Ártemis y Apolo	Thera	<i>IG XII, 3 1336 y 1337</i>	♦	
Zeus	Paros	<i>IG XII 5, 1027</i> (S. V a. C.) (Columna de mármol)	♦		
		<i>Iliada</i> , VIII, 249	♦		
		Troya	<i>Iliada</i> , IV, 48-9	♦	
		<i>Odisea</i> , XXII, 334 y 379	♦		
		Hesíodo, <i>Teogonía</i> 4-8	♦		
	Nemea	Baquílides, <i>Epinicio X</i> , 30 y XIII, 25	♦		
	Pisa	Píndaro, <i>Olímpica VI</i> , 4-7	♦		
Zeus Liceo		Píndaro, <i>Olímpica XIII</i> , 107-110	♦		
Poseidón	Eleusis	<i>SEG</i> , XVI 19 (Fragmento de una lápida eleusina)	♦		
		<i>Odisea</i> , XIII, 187	♦		
		Píndaro, <i>Pítica IV</i> , 202-206	♦		
Témenos + altar			♦		
Céfiso	Falero	<i>IG II² 4546</i> (fines del siglo V a. C.) (Base que sostiene un relieve)	♦		

Aphaia	Egina	IG IV 1580 (mitad del siglo VI a. C.) (Altar con marfil)	♦	
Afroditá	Chipre	<i>Odisea</i> , VIII, 363 Safo, <i>fr.</i> 2 1-4; <i>fr.</i> 154, 1-2; <i>fr.</i> 16 Alc., <i>fr.</i> 261b	♦	
Ninfas		<i>Odisea</i> , XVII, 210	♦	
Tenaro (héroe)		Píndaro, <i>peán fr.</i> 52g, 13-18	♦	
Pélope		Píndaro, <i>Olímpica X</i> , 23-6	♦	
Helenio		Píndaro, <i>Nemea V</i> , 7-13	♦	
Calipso		<i>Odisea</i> , V, 57-74		♦
De los dioses inmortales	Lesbos	Alc. <i>Fr.</i> 129	♦	

IV. 4 El altar en la evidencia arqueológica

Sabemos que hay una larga tradición arqueológica e iconográfica que ha analizado las diversas tipologías de altar. El trabajo minucioso de Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, publicado en 1968 tiene todo un capítulo⁸⁷ dedicado a los distintos altares de la Edad de Bronce, mientras que el libro de Van Straten, *Hierá kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, publicado en 1995 es hoy fundamental para el análisis del sacrificio en la Grecia arcaica y clásica y, obviamente, el espacio físico en el que tal sacrificio era llevado a cabo. También los detallados artículos de Gunnel Ekroth —“Why (not) Paint an Altar? A Study of Where, When and Why altars Appear on Attic Red-figure Vases” y —“Blood on the altars? On the treatment of blood at Greek sacrifices and the iconographical evidence” se refieren fundamentalmente al altar de la época clásica.

⁸⁷ Capítulo III —“Altars, tables of offering and sacral vessels”, pp. 117-154.

IV. 4. 1 El altar en la Edad de Bronce

Martin P. Nilsson afirma que todo culto necesita un altar. Así, las características formales de dicho elemento pueden variar, por ejemplo puede estar construido de diferentes materiales y técnicas, asimismo el tamaño y la forma pueden ser diversos, incluso la función; pero su presencia siempre resulta indispensable para manifestar la ‘sacralidad’ de un espacio.

En las religiones minoica, micénica y de la posterior Grecia Arcaica y Clásica existieron diferentes tipos de altares. Como ya señala Burkert, algunos estaban fijos y otros eran portátiles (fig. 12).



Figura 12. Objetos de bronce encontrados en una tumba en Cnosos.
El trípode en el primer plano es un hogar portátil o una mesa de
ofrendas hecha de yeso (ca. 1400 a. C.)
Castleden, Rodney, *Minoans*, p. 91.

Aquí presentaremos las imágenes que permiten trazar el recorrido formal del altar.

En primer lugar, sabemos que durante la Edad de Bronce existieron diferentes tipos de altares con variedad de funciones. Mazarakis afirma que la categoría principal es una estructura de piedras sobre la cual se sacrificaban los animales y las partes de éstos se ofrecían, quemadas, a las deidades, lo que concordaría con el altar sacrificial denominado *eschára*; sin embargo, señala que se ha determinado también como altar una estructura

exenta localizada en un área abierta y que no servía para sacrificar a los animales, pero sí para depositar ofrendas no quemadas (materiales o comestibles) o para verter alguna libación.

En algunos lugares hay estructuras enigmáticas, dentro de edificaciones, que podrían considerarse altares; como el altar de tres pilares ubicado en el Templo B en Kommos que denota conexiones fenicias (Fig. 13); el *kératon* dentro del templo de Dreros (Fig. 14); una estructura rectangular al interior del *ádyton* del primer *kabeirion* de Lemnos también ha sido determinado como altar (Fig. 15) en contextos de cultos místéricos como en Samotracia o Eleusis; también se han encontrado altares al interior de edificaciones sagradas principales.

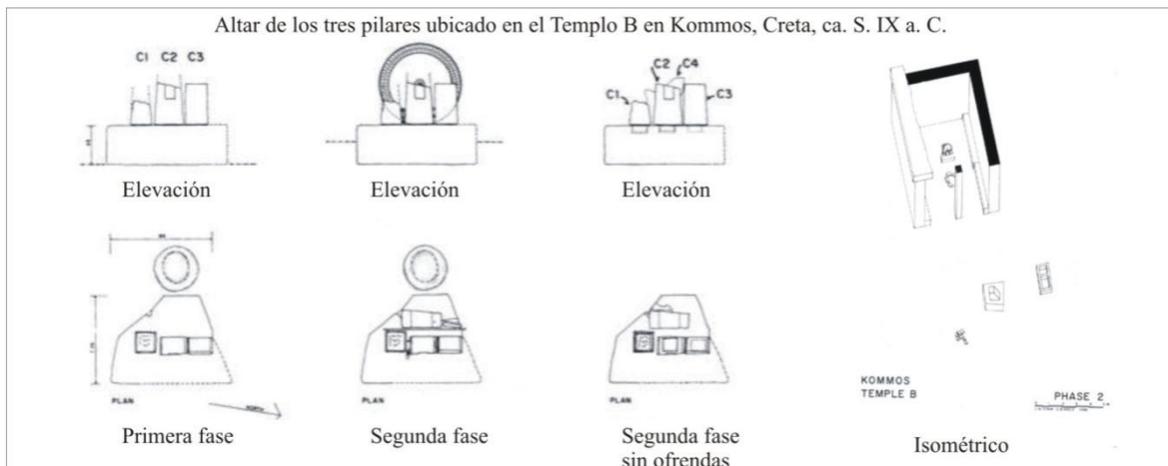


Figura 13. Altar de los tres pilares ubicado en el templo B en Kommos, Creta, ca. S. IX a. C.

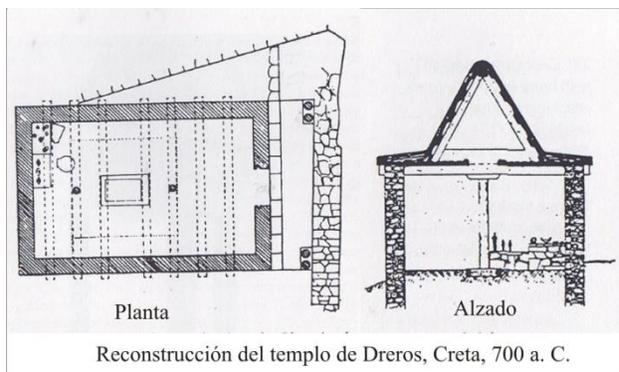


Figura 14. Reconstrucción del templo de Deros

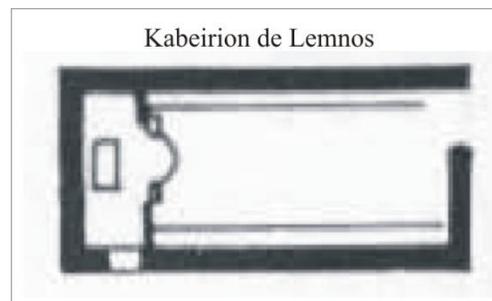


Figura 15. Kabeirion de Lemnos

Ahora bien, además del altar podemos encontrar la presencia de un hogar dentro o fuera de un edificio, sin embargo, esto no constituye por sí mismo prueba de sacralidad pues también son una característica común de la arquitectura doméstica, pero poco característico en los templos de los periodos arcaico y clásico.

Los edificios de culto de la Edad de Bronce estuvieron provistos, muy frecuentemente, de un hogar que podría estar dotado de un significado sacro, sobre todo cuando no existiera un altar fuera de la edificación, en cuyo caso el hogar constituía un sustituto del altar y serviría para asar la carne que comerían los participantes en el sacrificio, especialmente en los sitios donde el altar existiera como pozo, como en Kommos B. Para Mazarakis el hogar del que estaban provistos es el llamado *eschára*⁸⁸, el cual en algunos casos coexistía con el altar, propiamente, ubicado al exterior.

En cuanto a las características físicas del altar, en la época minoica encontramos en muchos lugares altares exentos, altares fijos contruidos con piedras, bloques o losas. De igual manera, en la cerámica del periodo arcaico podemos encontrar varias representaciones de altares, algunos muestran el fuego encendido sobre el altar.

⁸⁸ Ejemplos: A Poseidón, Templo B en Kallipolis, Kalapodi (templo A y 5 o 6 hogares sobrepuestos en templos anteriores, un depósito de cenizas de un hogar dentro del templo B), Areópago, Academia, Perachora (Hera Limenia), Templo A sobre la colina de Barbouna en Asine, Naxos (foso que contiene cenizas en el PG en Xobourgo); a Apolo en el templo en Deros y en los templos A y B en Kommos.

Entre la tipología de estos altares arcaicos debemos destacar que encuentran consonancia con las representaciones de la Edad de Bronce, pues encontramos altares de bloques de piedra sin recubrimiento, con acabado bícromo ajedrezado, con volutas, etc.; sin embargo en la Época arcaica ya no contamos con altar de lados curvados o el que tiene pilares o columnas de la Edad de Bronce.

Para una mejor exposición de los diversos tipos de altares se presentarán organizados por tipología:

- Altar con lados curvados (lámina 5), el tipo más característico de altar en la Edad de Bronce.



Lámina 5. Diferentes tipos de altares con lados curvados.

- Altar construido con bloques, sin recubrimiento. Por ejemplo el altar en el ángulo noroeste del patio central de Festos en el que vemos una estructura compuesta por dos grandes bloques de piedra caliza que están superpuestos para formar un cubo de más de un metro de altura⁸⁹.

89 Cf. Nilsson, 1968:118.

Altar con bloques de piedra sin recubrimiento



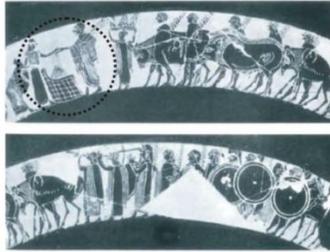
I



II



III



Altar con fuego (con *kuvoiv* y procesión)

A



Con procesión de músicos

F



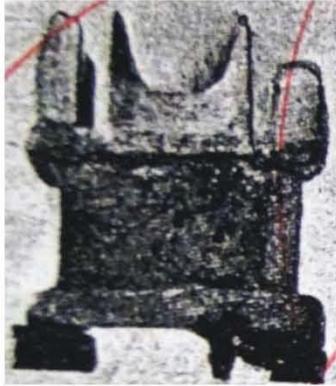
Con *kuvoiv* y procesión de músicos y bailarines

B

Lámina 6. Altares construidos con bloques de piedra, sin ningún tipo de recubrimiento.

- Altar con volutas

Altar con base, volutas y recubrimiento.



V



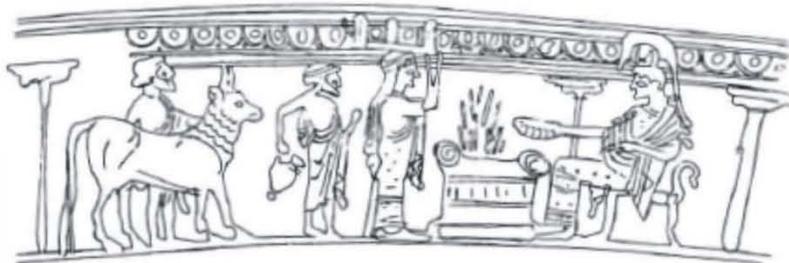
Altar elevado con base y volutas

I



J

Altar bajo con base, volutas y, quizás, incrustaciones



Altar con fuego (con *κανοῖν* y procesión), decorado con volutas y divisiones horizontales.

C

Lámina 7. Altares decorados con recubrimiento, volutas e incluso incrustaciones.

- Altar con decoración ajedrezada bicroma.
- Altar bajo, a veces hecho con piedras superpuestas.

Altar de piedras superpuestas



IV



G



H

Lámina 8. Altares bajos.

- Altar con bloques verticales
- Altar con cuernos de consagración (sólo en la Edad de Bronce)
- Altar con animal de sacrificio encima
- Altares que cercan un pilar o un árbol

Otro ejemplo es el altar representado en el fragmento de una *esteatita pyxis* de Cnosos. Es un altar cuadrangular construido por bloques cuadrados y sin recubrimiento, sobre éste hay una losa que sostiene unos cuernos de la consagración. El altar parece estar situado al interior de un cercado, fuera del cual podemos ver un árbol.

Uno de los más emblemáticos objetos que han hecho correr ríos de tinta sobre el análisis iconográfico de la religión de la Edad de Bronce es el sarcófago de Hagia Triada. Sobre dos de sus caras encontramos dos tipologías muy diferentes de altar. En la primera cara, podemos observar a tres hombres portando ofrendas y que se aproximan a un dios o héroe de pie frente a su santuario (fig. 16a), ante él hay un altar cuadrado de mampostería que tiene tres escalones⁹⁰. Sobre la otra cara del sarcófago (fig. 16b) hay un altar sobre el

⁹⁰ Cf. Nilsson, 1949:119-120 y 427.

que hay una cesta, mientras otra cesta y una jarra de libación aparecen en el espacio libre encima del altar, lo que, para Nilsson, constituye una representación artística convencional⁹¹.

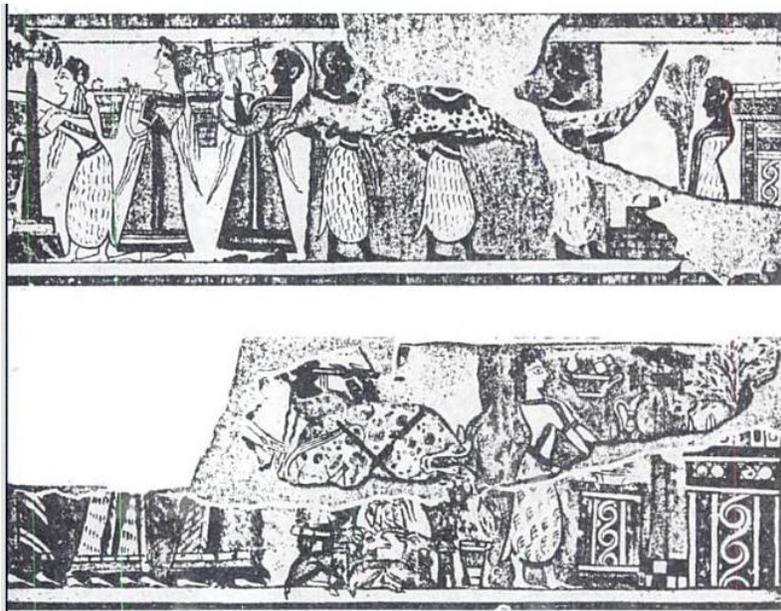


Figura 16. El sarcófago de Hagia Tríada. a. Arriba, b. abajo.

El altar es cuadrado, la parte superior es un poco más larga que el resto, formando un capitel o cornisa. El cuerpo vertical está dividido en tres secciones, dos bandas laterales y una central, más ancha, decorada con un meandro espiral y dos bandas delgadas de color diferente al resto del altar. La base esta indicada como una parte separada.

Tenemos otro modelo de altar en el así llamado Santuario de las diosas-paloma de Cnosos. Está conformado por una base y cornisa.

91 Descripción de Nilsson.

IV. 4. 2 El altar en la Época Arcaica

La división de la que hemos hablado hasta ahora entre *eschára* y *bomós* también debe ser analizada a partir de las representaciones que de los altares encontramos en diversos soportes como frescos, cerámica, escultura, etc. Para Van Straten no es válido sostener la división hecha por Place sobre altares para divinidades olímpicas y aquellos para divinidades ctónicas y héroes, ya que las distintas representaciones iconográficas muestran *bomói* en muchos relieves votivos para héroes. Si bien la única representación de un sacrificio holocáustico muestra una *eschára* [Kiel B 53] (figura 17), parece concordar con este esquema bipartito *bomós-eschára*; contamos con otra vasija en la que una *eschára* es representada en un rito de *splánchna*, esto es, el ritual en el que se podía participar del banquete ceremonial [V206: Vaticano 17924] (figura 18)



Figura 17. Kiel B 55

Oinochoe ático, círculo del pintor Kadmos (425-400 a. C.)

Heracles en un sacrificio. Altar bajo (*eschára*) frente al árbol de laurel, encima un cráneo bovino, a la izquierda un joven con un *oinochoe*; a la derecha un hombre con ropas largas con patrones (sacerdote) vertiendo una libación desde un *kantharos*; en el extremo derecho, Heracles.



Figura 18. Vaticano 17924
Cratera-campana ARV2 1334/15, Pintor Nicias
(425/400).
Hermes, un altar bajo redondeado (*eschára* con leña y
llamas) un joven se encuentra de pie cerca del altar y
otro ayuda a ensartar las *splánchna*⁹² (sin asar), otro
porta *splánchna* ensartados y un *kanoûn*⁹³.

Las dos vasijas anteriormente mostradas ejemplifican con gran certeza la necesidad de evitar la arraigada concepción del esquema bipartita (entre dioses olímpicos y ctónicos y su altar correspondiente), ambas están datadas en la época clásica, época en la que encontramos muy diversas tipologías y diferentes técnicas de representación; sin embargo, cuando aparece inscrito el término que refiere un altar, siempre encontraremos *bomós*. El término *eschára* no aparece escrito en ningún vaso.

Hay básicamente siete diferentes representaciones de altar. En la primera, los altares son estructuras elevadas, cuadradas y decoradas con volutas sobre las que podemos ver un elemento separado de las volutas, que Ekroth (2005) ha definido como una cubierta que soporta el calor sobre la cual se encendía el fuego y tenía la función de proteger el material del altar base para prevenir daños al mármol o la piedra. La segunda variante también

92 Σπθάβκια (ηῶ), regularmente usado en plural, las entrañas de un animal (especialmente el corazón, pulmones, hígado y riñones), que pueden ser comidas después de un sacrificio.

93 Κάκεμκ ο ηακμῶκ, cesta de mimbre.

muestra un elemento sobrepuesto a las volutas, pero que sigue la curvatura de las mismas. La tercera forma representa una placa cuadrangular sobre las volutas; la cuarta variante muestra altares de remate cuadrado, no de volutas, sobre el que se apoya una placa que recibe el fuego. La quinta representación es una estructura de piedras superpuestas, unas casi al ras del suelo, sobre las que se apoya la placa en la que se enciende el fuego y donde son quemadas las porciones de carne del sacrificio.

Hay algunos altares que preservan la placa de diversos materiales como *serpentine*, *gneissy* terracota. Incluso algunos altares tienen cuarzo. En algunos casos, sobre todo cuando la representación de la placa sigue la curvatura de las volutas, podría tratarse de un emplaste de arcilla que se restauraba de cuando en cuando, como constatan las inscripciones de Delos.

La sexta representación muestra que algunas placas podían ser de metal, por ejemplo bronce. Esto se deduce por los ángulos que la placa muestra en la pintura de vasos. La séptima y última representación muestra imágenes con altares que no tienen esa placa, sino que, al parecer, reciben el fuego directamente sobre el material base.

V. 5 El altar en la evidencia arquitectónica

Se pueden establecer conexiones entre el altar y el edificio en cuestión, pero el problema aparece cuando hay más de un edificio localizado en las proximidades del altar, como en el caso de los altares F y H en Eretria (Fig. 19), y tampoco se puede ignorar la posibilidad de que el altar esté ligado a un edificio profano como en el caso de las moradas del periodo clásico.

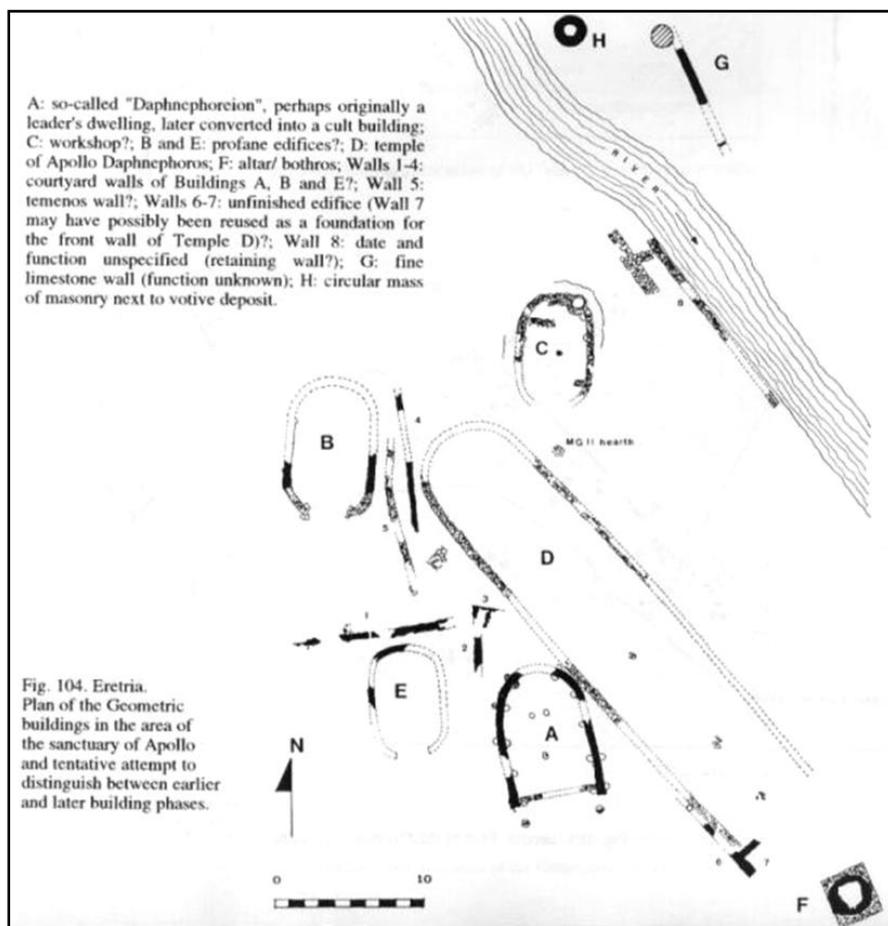


Fig. 19. Altares F y H en Eretria.
Mazarakis Ainian, Alexander, *From rulers' dwellings to temples. Architecture, religion and society in early iron age Greece (1100-700 b. C.)*, Studies in Mediterranean Archaeology, Vol. CXXI, Jonsered 1997

Los templos de la Edad de Bronce y otros edificios de culto estuvieron provistos, muy frecuentemente, de un hogar que podría estar dotado de un significado sacro, sobre todo cuando no existiera un altar fuera de la edificación, en cuyo caso el hogar constituía un sustituto del altar y serviría para asar la carne que comerían los participantes en el sacrificio, especialmente en los sitios donde el altar existiera como pozo, como en Kommos B. El hogar del que estaban provistos es el llamado *eschara*⁹⁴, el cual en algunos casos

94 Ejemplos: A Poseidón, Templo B en Kallipolis, Kalapodi (templo A y 5 o 6 hogares sobrepuestos en 105

coexistía con el altar, propiamente, ubicado al exterior.

Para Édouard Places, las características del altar dependerán, obviamente, del dios al que se ofrece el acto y considera tres diferentes altares: el primero utilizado para los dioses olímpicos llamado $\alpha\zeta\omega\xi$, el segundo, más bajo, para dioses ctónicos: $\acute{\epsilon}\zeta\pi\acute{\alpha}\nu\alpha$ y, el tercero, también para dioses ctónicos: el foso $\alpha\nu\epsilon\nu\mu\zeta$.

Vemos pues que parece haber un vocabulario específico, según el cual, los dos últimos altares permiten el paso directo de la sangre de la víctima sacrificial al subsuelo pues el sacrificio estaba dedicado a dioses ctónicos.

templos anteriores, un depósito de cenizas de un hogar dentro del templo B), Areópago, Academia, Perachora (Hera Limenia), Templo A sobre la colina de Barbouna en Asine, Naxos (foso que contiene cenizas en el PG en Xobourgo); a Apolo en el templo en Dreros y en los templos A y B en Kommos.

IV. 6 Conclusiones

El altar es el punto focal del ritual y el más sagrado de todos los espacios, en esto hay un consenso; sin embargo no es así en lo que respecta a la función, la tipología y la representación de un altar.

Los sellos minoicos, las tablillas de Lineal B y los hallazgos de huesos de animales y cenizas en claros contextos rituales confirman la existencia del sacrificio animal, y la evidencia iconográfica ilustra y da cuenta de que las víctimas podía ser sacrificadas sobre el altar. Lo mismo revelan las fuentes escritas con el uso de ἐπὶ αἰῶκ cuando se habla de animales o se menciona el sacrificio (cf. Lámina de bronce encontrada en Olimpia (Roberts, 2011:203), Hesíodo, *Teogonía*, 557, *Los trabajos y los días*, 138, *Fr. 23a*), mientras se acompaña de otras preposiciones πενί o πανά cuando hay rituales musicales o de danza (Cf. Teognis, 1-18, Safo, *fr. 154*, *fr. 16*). De igual manera, la presencia de fuego sobre diversos altares (tanto de la tipología ἐξπάννα como αἰῶξ Cf. Fig. 18, lámina 6, letra F, lámina 7, letra C) deja abierta la posibilidad de que los animales se quemaran sobre estos.

Si bien varios autores como Bergquist o Whittaker dudan de que el ritual de quemar animales formara parte de la religiosidad de la Edad de bronce, la evidencia corrobora la práctica tanto en la sociedad palacial del micénico tardío (como señala Palaima) y, sobre todo en la Grecia histórica.

Así, la tipología del altar sí está bien definida, descrita y representada con una marcada diferencia entre αἰῶξ —un altar rectangular elevado” y la ἐξπάννα —bja y puesta directamente sobre el suelo”, pero de ningún modo esta división tipológica coincide con una diferencia de función.

Algunos autores (Cf. Hellmann y Ekroth) proponen la asimilación de la ἐξπάννα al

altar $\alpha\tau\iota \upsilon\zeta$. Ekroth hace uso de la iconografía, sobre todo de vasijas del periodo clásico que muestran una placa metálica sobre la base-*bomós* que recibiría el fuego. Mi análisis de las fuentes escritas y la evidencia iconográfica y arqueológica concluye que si bien esta asimilación pudo ser posible con el paso de los años, no es evidente en el paso de la Edad de Bronce a la Época Arcaica.

También se distingue en la calidad de la factura. Esto se puede verificar tanto en la iconografía como en las fuentes escritas. La iconografía presenta altare bajos conformados, la mayoría de las veces, por iedras superpuestas (Cf. Lámina 8, letra G) y a veces con una mayor elaboración (Cf. Lámina 8, letra H) e incluso decorados con cuernos de consagración (Cf. Lámina 8, IV).

Ahora bien, las representaciones de altares elevados muestran una mayor elaboración (sin recubrimiento, con recubrimiento, con volutas, con recubrimiento ajedrezado, con incrustaciones, etc. Cf. Láminas 6 y 7). Asimismo en la literatura se usa el verbo $\eta\epsilon\phi\pi\zeta$ para hablar de la elaboración de un altar. Este vocablo, que se verifica desde los documentos micénicos, refiere aquello que se hace con cuidado, de modo que se puede deducir que los bomoi son altares muy bien trabajados y terminados y que en eso se distinguen de la $\epsilon\zeta\pi\acute{\alpha}\nu\alpha$.

Quizá la prevalencia del término *bomós* respondió a su difusión en la epigrafía al ser la *_base apagada (bomós)* la que podía ser ofrendada y no el *_fuego (eschára)*; de modo que se convirtió en el término más empleado para referir un altar. El significado primario de *bomós* como *_base* nunca se perdió, sino que prevaleció, lo que se puede constatar a través de las representaciones de la pintura de vasos y la evidencia arqueológica, como el altar-base que recibía la cubierta-*eschara* sobre la que se encendía el fuego. A partir de esto, se puede conjeturar que el uso de *eschara* podía bien tratarse de una sinécdoque del conjunto

(*Bomós-eschara*), o bien tratarse de un hogar al ras del suelo sobre el que se encendía el fuego, principalmente en cuevas como Homero describe en la cueva de Calipso con el vocablo *escharofîn*.



El *mégaron*



Estado del arte y el uso del término
¿gubernamental o cultural?
El *mégaron* en las fuentes
En griego micénico y en la epigrafía
En la épica
En la lírica arcaica
El *mégaron* en la evidencia arqueológica

V. EL MÉGARON

οἷζε θεειον, βπιῦ, κακῶν ἄκορ, οἷζε δέ μοι πῦπ,
ᾧπα θεειώζυ μέβαπον: ζῦ δὲ Πηνελόπειαν
ἐλθεῖν ἐνθάδ' ἄνω σθι ζῦν ἀμιτιόλοιζι βρναίζι
πάζαρ δ' ᾧπρνον δμοῦρ κατὰ δῶμα νέεζθαι.
ῖρὸν δ' ἀῖηε πποζέειπε θίλη ηποθῶρ Εὐπύκλεια
γαι δὴ ηᾧηάβε, ηέκων ἐμόν, κατὰ μοῖπαν ἔειπερ.
ἀλλ' ἄβε ηοι σλαῖνάν ηε σιηῶνά ηε εἵμαη' ἐνεῖκυ ,
μηδ' οῦην ῖάκεζιν πεπρκαζμένορ εὐπέαρ ᾧμορ
ἔζηαθ' ἐνὶ μεβάποιζι: νεμεζζηηὸν δέ κεν εἶη.
ῖρὸν δ' ἀπαμειοόμενορ πποζέεθη πολύμηηη ᾧδςζζε εὐρ
πῦπ νῦν μοι ππόηηζιον ἐνὶ μεβάποιζι βενέζθου .
ᾧρ ἔθαη', οῦδ' ἀπίθηζε θίλη ηποθῶρ Εὐπύκλεια,
ῖηεικεν δ' ᾧπα πῦπ καὶ θήφον ἀῖηαπ ᾧδςζζε ῖρ
εὐ διεθεινζ ἐν μέβαπον καὶ δῶμα καὶ ἀλῆγ.
Od., XXII, 481 – 494

Tráeme azufre oh, ¡oh anciana!, remedio de males, y trae también fuego, que voy a azufrear el salón. Después corre a Penélope y dile que venga en unión de sus siervas y que vengan las otras esclavas que en casa han quedado.”
Contestando a su vez dijo entonces el ama Euriclea:
—Ciertamente, hijo mío, has hablado en razón, pero voy ante todo a traerte un vestido, una túnica, un manto, que no tengas cubiertos de andrajos los hombros robustos en tu propia mansión, en tus salas, será bien odioso.”
Mas a ello repúsole Ulises, el rico en ingenios:
—Lo primero es que tenga yo el fuego encendido en la sala.”
Tal le dijo: obediente a su orden el ama Euriclea, el azufre le trajo y el fuego y Ulises al punto comenzó a fumigar el salón, las estancias y el patio.
(Trad. J. M. Pabón)

V. 1 Estado de arte y el uso del término

Hay varios artículos e incluso libros destinados exclusivamente al análisis del mégaron, tanto desde perspectivas estrictamente arqueológicas, como aquellos que enfocan la mirada en el análisis literario. Kjell Werner en *The Megaron during the Aegean and Anatolian Bronze Age. A study of occurrence, shape, architectural adaptation, and function* publicado en 1993, analiza el origen del término y el uso que le dieron, tanto Evans al descubrir el

‘palacio’ de Cnosos como los diferentes investigadores; analiza además la evidencia arqueológica, la que presenta organizada por zonas geográficas. Es un estudio muy útil, del que se recogen varios conceptos y ejemplos en esta tesis.

El artículo de Judith Fletcher, —“Women’s space and wingless words in the Odyssey” del 2008, se ocupa de los diferentes espacios sociales que ocupa el esposo (Odiseo) y la esposa (Penélope) en la *Odisea*, desde su separación hasta su esperado reencuentro. Define la ‘casa de Ítaca’ no como un solo espacio, sino como una colección de espacios diferentes, de los cuales algunos son ocupados por hombres y otros por mujeres. Además, se enfoca en el mégaron ya que es el espacio en el que los pretendientes y Telémaco pasan la mayor parte del tiempo sin enfatizar sobre la posible función sagrada.

Quentin Letesson en su artículo —“Minoan Halls: a Syntactical Genealogy” de julio del 2013, hace un estudio de la sala tripartita, conocida como la característica más emblemática del periodo neopalacial de la Edad de Bronce cretense (1700/1765 – 1470/1460 a. C.) y trata de dilucidar su función. Presenta, además, un análisis de la sintaxis espacial de los *mégara* micénicos, su evolución y su perspectiva diacrónica.

Marie-Christine Hellmann en *Recherches sur le Vocabulaire de l'architecture Grecque, d'après les inscriptions de Délos*, publicado en 1992, ofrece las diversas concepciones y funciones que tuvo el término a través del estudio de las inscripciones de Delos y en su libro *L'Architecture grecque, T. II Architecture religieuse et funéraire* (2006) habla del *mégaron* como una de las posibles teorías del origen del templo.

El uso del término

El vocablo ἰέβανυκ es uno de los términos que mayor complejidad tiene, por ello, se ha preferido, desde hace mucho tiempo, transcribirlo en vez de buscar una traducción.

Asimismo ha sido objeto de numerosas investigaciones que buscan ofrecer nuevas hipótesis sobre su función.

Algo comúnmente aceptado es que el *mégaron* comprende realidades diversas que no siempre son fáciles de definir. Hellmann (1992:259) explica que el vocablo tampoco tiene una etimología definida pues no se sabe si es de origen prehelénico o semítico. La palabra se aplica a la gran sala de recepción de los palacios micénicos, con un hogar central y por la extensión, también se aplica a cierto tipo de casa centrada sobre esta sala rectangular. Esta misma concepción aparece en 1888 en *The Oxford Greek Lexicon* por Lidell y Scott, quienes definen el $\iota\epsilon\ \beta\alpha\nu\mu\kappa$ así: $\text{---}\alpha$ large room or chamber, esp. The hall, *Od.* 2. the women's apartment, *Ib.* II in pl. A house, palace, like Lat. *Aedes*, because the house consisted of many rooms, *Hom.*; III. The oracular chamber in the temple, the sanctuary, shrine, *Hdt.*; in this sense always, like Lat. *Aedes*, in sing.” Y el propio Schliemann usó el vocablo *mégaron* con este mismo sentido homérico de 'hall' en 1886.

Vemos, pues, que el término *mégaron* fue aplicado, desde muy temprano, incluso a construcciones erigidas a lo largo de 100 años antes de los palacios micénicos. No sólo el 'hall', sino la edificación completa podía ser llamada $\iota\epsilon\beta\alpha\nu\mu\kappa$; y muy pronto fue también usado para designar construcciones todavía más antiguas.

Kjell Werner (1993) da una serie de ejemplos de las veces que la palabra ha sido utilizada por arqueólogos y la tipología arquitectónica que define. Comienza en 1908, cuando Tsountas usó el término al presentar los cimientos de las casas de Sesklo y Dimeni, intentando ver una conexión entre los *mégara* neolíticos y los de Troya o Micenas. Después, Evans, en 1902 en Cnosos, ya familiarizado con la forma de los *mégara* troyanos

y micénicos, escogió la palabra para nombrar —the secluded inner chamber”, hoy conocido como el ‘mégaron de la reina’. Posteriormente, Blegen, también hizo uso del término cuando en su presentación del yacimiento de Korakou, a través del vocablo *mégaron*, indicó una enorme (pero no necesariamente rectangular) sala. En la segunda mitad del siglo XX, siguen empleando el término para definir espacios con diferentes funciones: Dinsmoor, en 1950 define el *mégaron* como —The principal, or men's, hall in the Mycenaean palace or house... (Dinsmoor, 1928:392)” Sin embargo emplea el término también para construcciones premicénicas.

Las múltiples formas en las que se ha usado el término, para Werner, dan lugar a varias preguntas: ¿Cuál es la forma ideal del *mégaron*? ¿Qué tan lejos es posible ir de esa forma y todavía ser correcto el uso del término para definirla? ¿Existe un área gris entre la definición exacta del modelo del *mégaron* y las formas de absoluta inconsistencia con la concepción del *mégaron* y los términos que son empleados para éstas: *megaron hall*, *megaron house*, *megaron block*, *megaroid*, *of megaron type*, *of megaron character*, *megaron like*, etc.? (Werner, 1993:4) Vemos también que en todos estos matices del término sigue existiendo ambigüedad.

Para Marie-Christine Hellmann es claro que, en todos los casos, lo único que se puede afirmar es que **se trata de un lugar cerrado al cual entrar** (1992:259), mientras que Kjell Werner toma como definición base para su investigación la otorgada por el *Atlas zur Baukunst* de Müller (1984), la cual dice:

Un mégaron es una construcción de simplicidad elemental: rectangular, con los dos muros más largos cerrados en principio, subdivididos en una sala más grande y una o dos más salas más pequeñas. El frente usualmente abierto en un

pórtico, formado por protecciones de muros largos y con alguna suerte de soporte del techo (usualmente dos columnas) en frente de él.

El mégaron está formado como un caso claro de —construcción direccional—. Las salas están todas situadas en un eje, en el medio, o en dos ejes, paralelos con los muros de los lados largos. Aun si no hay necesidad inmediata de soporte, pueden ser usadas las columnas, por ejemplo, como elementos decorativos. La proporción del lado corto con el lado largo puede variar entre 1 a 2 y aproximadamente 2 a 3. De esta manera el edificio toma una forma más compacta o más alargada. Existen variaciones con el muro apsidal.

La forma del mégaron está cerrada en sí misma, inmóvil, estática. Un aumento de la construcción y el número de sus salas, sin desvirtuar simultáneamente la forma, es posible sólo por la erección de otros mégara o por la incorporación en otro grupo de edificios con lo cual se deja al propio mégaron intacto. (Traducción mía)

El glosador Amonio de Lamptrai dice para el $\iota\acute{\epsilon}\beta\alpha\nu\mu\kappa$: $\eta\ \pi\epsilon\nu\zeta\mu\zeta\eta\mu\delta\mu\delta\ \iota\acute{\epsilon}\kappa\delta\ \acute{\epsilon}\zeta\eta\acute{\iota}\alpha$, $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\alpha\ \eta\grave{\alpha}\ \iota\omicron\ \zeta\eta\zeta\eta\grave{\alpha}\ \eta\eta\zeta\ \Gamma\eta\iota\epsilon\eta\nu\mu\zeta$ (el hogar encerrado entre paredes, al interior (se celebran) los misterios de Deméter). Esta glosa comprueba que a partir de la época clásica, el término se empleó particularmente para los lugares donde eran celebrados cultos místéricos, sobre todo de Deméter (en las Tesmoforias de Delos, en el Pireo, en Eleusis⁹⁵, las *Potniae* de Beocia, Mesenia, Paros, Mantinea y sobre todo Lycosura en Arcadia), de Dionisio (en Abdera), y las divinidades egipcias (en Delos) (Hellmann, 1992:259, n.4 - 10). Este mismo sentido ofrece el ático Aelio Dionisio: $\left\langle\iota\acute{\alpha}\beta\alpha\nu\mu\kappa\right\rangle\ \mu\grave{\upsilon}\ \iota\acute{\epsilon}\beta\alpha\nu\mu\kappa$, $\epsilon\iota\zeta\ \delta\ \eta\grave{\alpha}\ \iota\omicron\zeta\eta\zeta\eta\grave{\alpha}\ \iota\epsilon\nu\grave{\alpha}\ \eta\alpha\eta\alpha\eta\acute{\iota}\epsilon\epsilon\kappa\eta\iota$ ” (‘mégaron’, no ‘négaron’ al interior del cual se reservan los sagrados misterios); mientras que para Hesiquio el término refiere: $\pi\mu\theta\omicron\eta\epsilon\theta\eta\zeta\ \mu\acute{\iota}\eta\mu\zeta$ ⁹⁶, ‘casa suntuosa’.

95 Pireo: *IG II*², 1177; Eleusis: *IG II*², 1363, I. 19 (y Bull. ép. 56, 75).

96 Tiene otra entrada para el plural: $\left\langle\iota\acute{\epsilon}\beta\alpha\nu\alpha\right\rangle\ \mu\acute{\iota}\ \iota\acute{\epsilon}\kappa\ \eta\delta\zeta\ \eta\alpha\eta\zeta\beta\epsilon\acute{\iota}\mu\omicron\zeta\ \mu\acute{\iota}\eta\zeta\epsilon\zeta\zeta$, $\eta\alpha\acute{\iota}\ \alpha\acute{\alpha}\nu\alpha\epsilon\nu\alpha$. $\mu\acute{\iota}\eta\acute{\iota}\alpha$. $\eta\alpha\acute{\iota}\ \epsilon\epsilon\delta\omicron\kappa\ \mu\acute{\iota}\eta\delta\iota\alpha$. $\eta\zeta\epsilon\zeta\ \delta\epsilon\ \eta\alpha\eta\alpha\zeta\eta\acute{\epsilon}\beta\mu\omicron\zeta\ \mu\acute{\iota}\eta\zeta\epsilon\zeta\zeta$. Las moradas subterráneas, los abismos, las casas; también la vivienda de los dioses, algunas moradas están cubiertas.

El léxico de la *Suda* ofrece la siguiente definición:

<Μέβανα:> ηὰ μῆγῆιαηα. <Μέβανμκ,> ὕπενῶμκ, μῆγῆια. ηαι ὠξ μὲ ἰέθεζ ηῶκ ἄκενς πείς κ ηῶ εεῶ, ὠεεῖ ἔασηοκ εἰξ ηὸ ἰέβανμ κ, ἔκεα δῆπμο ηῶ ι ἐκ ἰενμθά κτη ιωκ ω πανεθεεῖκ εεἰζῆοκ ἦκ ηαιῖ ηὸκ ηῆξ ηεθεηῆξ κυμκ, ἐηεῖκω δὲ μῆ ἔλῆκ.

Los *mégara*: las moradas. *Mégaron*, el piso superior de una habitación, la vivienda. Y como al dios no le atañen las cosas humanas, se relega a sí mismo en el *mégaron*, donde sólo le está permitido entrar al hierofante según la norma de iniciación, pero no le era posible a aquel. (Trad. M. P. de Hoz).

V. 2 El *mégaron* en griego micénico.

Durante las excavaciones hechas en Midea entre el 2000 y el 2001, se encontró un nódulo etiquetado como MI Wv 6, el cual, según el artículo —Excavations in Midea 2000 and 2001” corresponde a los objetos datados en el HR IIB2 (en torno al 1350 a. C.) y fue encontrado en el área de la —puerta Oeste y la Rampa SO⁹⁷”. El texto⁹⁸ que aparece (propuesto por K. Demakopoulou y N. Divari-Valakou) da cuenta de la primera aparición conocida de la palabra *_mégaron*^ε.

.α	o-pa <i>supra sigillum</i> ⁹⁹
.β1	me-ka-ro-de
.β2	<i>vacat</i>
.γ	a ₃ -so-ni-jo

Es transcrito como:

.α	/hopa/
.β1	/Megaronde/
.β2	<i>vacat</i>
.γ	/Ais ⁻ ōnios/

Y traducido de la siguiente manera:

97 Cf. «Excavations in Midea 2000 and 2001». *OpAth* 27, 2002, pp. 27-58. En el artículo se incluyen fotografías de las tres caras del nódulo.

98 Ofrecen también su texto: M. Del Freo, (2006:45) y, anteriormente, J. L. Melena - J.-P. Olivier (2003).

99 *CMS* V Suppl. 3 [2004], n° 237.

—(Cmo) Contribución / al Mégaron / Aisonios (dio esto)»¹⁰⁰

Es la primera vez que aparece la palabra /Megaron/ (acus. de direcc. + *-de*) que, en opinión de las autoras y en esta ocasión, puede ser el nombre micénico para Midea, la referencia a la «Manor» del «Landlord» de Midea o, incluso, el palacio de Midea. Apuntan, sin embargo, la posibilidad de que se trate, asimismo, de otro topónimo o palacio distinto al de Midea

V. 3 El mégaron en las inscripciones arcaicas.

La única inscripción de la época arcaica que contiene el término *mégaron* aparece en el Peloponeso (Trecén), es *IG IV 801* y está datada en el siglo VI a. C. (550-525). Es una inscripción métrica, un epitafio compuesto por cuatro hexámetros. El hecho de que sea métrica hace más problemática su interpretación, pues puede no tratarse de un uso 'normal' del vocablo *mégaron*, sino que éste haya sido empleado como lenguaje poético o para lograr el metro.

Γαι μηί μζ : ηόδε σαμα : θίθα φενβάζ(ζ)αημ ι άηεν
Αιθζδά ια : μὸ βάν παϊδεξ ἐκὶ ιεβάνμ ζξ ἐβέκμημ
ηαι ηνίμξ, hòk Θεααζζ ζεέμκ ἔκζηξκ ὄδ' ἐζηζ]
[κὸκ ιέκ ηζ]ι ἄ[κ] ἐζη' ἀπαεξζ : ἐπέεεηε δὲ παζδα

Este túmulo hizo para Damótimo su amada madre Amfidama, **pues no nacieron hijos en sus mégara** y el trípode que ganó para los tebanos corriendo es éste; ahora es impasible a las honras y colocó encima también las cosas del niño.

V. 4 El mégaron en la épica y en Hesíodo.

Ahora, en lo que se refiere al uso del término en la literatura, podemos afirmar que en Homero puede señalar la gruta de Calipso o la de Circe, las moradas de los dioses, la

100 Traducción a partir de la presentada en el artículo citado (en inglés).

habitación de las mujeres dentro de un palacio, la gran sala de recepción donde se atendía a los invitados, o simplemente, la casa de alguien. Así, lo único que se puede afirmar es que *ἔβανυκ* en Homero designa el espacio interior. En Delfos representa el interior del templo, mas no el templo mismo (Hellmann, 1992:259).

Sin embargo, antes de hablar de la función del palacio en la obra homérica, conviene establecer las instituciones retratadas en ésta y tratar de dilucidar en qué espacio físico tales instituciones se desenvolvían, para después abordar la función de las edificaciones.

Institucionalmente, el papel principal en el mundo homérico estaba representado por el *oikos* aristocrático, cuya noción refiere algo más que un núcleo familiar como hoy lo entendemos, es decir, un padre, una madre y los hijos. El *oikos* estaba formado por un grupo humano en el que cada miembro estaba bajo las órdenes del jefe, por lo que el parentesco no era fundamental en su conformación. Aunado a esto, los bienes muebles e inmuebles eran indispensables puesto que aseguraban su existencia material; por consiguiente, las tierras, los edificios, los rebaños, las reservas de toda clase, entre otras cosas, formaban parte indispensable de cada *oikos* y eran acumulados en un “tesoro”¹⁰¹, guardado en una habitación especial en el centro del palacio(Austin, 1986:51).

La autarquía era la forma de gobierno practicada. Era una sociedad de autoproducción y autoconsumo, como si no existiera una noción de comunidad hacia el exterior y se actuara de forma autónoma; sin embargo podemos encontrar la existencia de cierto sentimiento comunitario, por ejemplo en el canto II de la *Odisea* en el que muchas escenas se desarrollan en el ágora como lugar de reunión de todos los habitantes.

101 En el tesoro se guardaban reservas de alimentos, trigo, vasijas de vino y aceite, y también telas preciosas, metales corrientes y raros, en lingotes o en forma de armas, trípodes, calderos. Cf. Austin, 1986:51.

Hay que decir, además, que en Homero cada comunidad tenía una cabeza gobernante a la que llaman *ααζζθεφξ* sin embargo no es tan claro cómo se llegaba a ocupar este cargo pues, como explica Mazarakis, aunque un buen nacimiento es condición para un alto estatus social, no garantiza el cargo, como tampoco es del todo clara la diferencia entre este término y el micénico *wanax* debido a que es ya un problema bien conocido que Homero retrata las instituciones de su propio periodo (siglo VIII a. C.), pero se remonta a una era micénica, especialmente antes de la destrucción del 1200 a. C.; además de que también amalgama las instituciones de todos estos periodos (Mazarakis, 1997:358 – 359).

Para Mazarakis la diferencia principal entre las instituciones micénicas y las del Bronce temprano es el *wanax*¹⁰² del Estado micénico, pues éste era la cabeza de una compleja estructura administrativa y controlaba un vasto territorio (Mazarakis, 1997:369).

Se ha sugerido que los gobernantes locales consiguieron su independencia después de la rebelión del fin del LBA (*Late Bronze Age* 1570 – 1200 a. C.), y después de haber sido gobernantes locales asumieron el liderazgo de la comunidad mantenida. Quizás en estos lugares el *wanax* continuó gobernando, pero su territorio se hizo mucho más pequeño, de tal suerte que ya en tiempos de Homero los dos términos *-wanax* y *basileus-* eran equivalentes.

Mazarakis también afirma que ha sido habitual comparar el *mégaron* homérico con los centros palaciales del LBA, tales como Micenas, Tirinto o Pilos. Sin embargo, él puntualiza que el término homérico *ιέβανμκ* designa la sala principal de una casa noble o de un *μῆνηξ* entero. Arquitectónicamente, se trata de un edificio rectangular exento con el

102 *Φάκαλ* y *ααζζθεφξ* son intercambiables en la épica (por ejemplo en el *Himno homérico a Deméter*); sin embargo más tarde nunca se usará *ααζζθεφξ* para designar a una divinidad, mientras que en las tablillas de lineal B *qa-si-re-u*; se refiere un oficial de menor importancia, quizás el jefe de una provincia semi-independiente. Cf. Mazarakis, 1997:360-361.

acceso en el lado corto y que comprende una sala principal, un pórtico y, en algunos casos, una segunda antesala.

Algunas veces los μῆμις y los edificios absidales son considerados ιέβανα, pero Homero no especifica ni el tipo de fachada ni la forma de la planta y también usa términos intercambiables como δχαηα , δυμις y μιηία. **Algunos estudiosos prefieren restringir el uso del término *mégaron* sólo a la era micénica**¹⁰³.

Para Mazarakis, Homero podría usar el término para designar la habitación de un gobernante noble sin considerar su planta arquitectónica o su apariencia externa. Así, el palacio homérico no era un edificio tan excepcional pues, por ejemplo, los visitantes eran invitados a hospedarse en la antesala¹⁰⁴ del edificio, práctica comprensible en el contexto del EIA (*Early Iron Age*, posterior al 1100 a. C.), pero imposible de imaginar en un palacio micénico. Asimismo los εάθαμις en Homero son anexos del palacio que algunas veces están ubicados a nivel de piso¹⁰⁵, y otras veces están en pisos superiores y tenían la función de recámaras o de almacenes; pero también hay εάθαμις de uso exclusivo de mujeres, estos estarán ubicados generalmente arriba¹⁰⁶; finalmente también encontramos el uso de ιέβανμκ βοκαήϊωκ en *Od.* XVIII, 185 ss., que ha sido interpretado como —*emégaron* de la reina” y sugiere un sistema de administración dual. Este tipo de *mégara* puede ser visto en Tirinto o Pilos.

Parece, pues, haber una indistinción entre la función sagrada y profana al interior de las estructuras arquitectónicas homéricas designadas como palaciales; sin embargo, esta

103 Cf. Müller, 1944:342; Veneri, 1991:177-186.

104 En *Od.* IV, 297, Telémaco y Pisítrato son invitados a dormir en el αἴμοζα del *mégaron* de Menelao y después, en 302 se nos informa que están durmiendo en el πνυδιμις.

105 El tálamo de Odiseo y Penélope estaba construido a nivel de piso, es decir, en planta baja. Cf. *Od.* XXIII, 192 ss.

106 Para estos espacios se utilizan los siguientes vocablos: εάθαμις, ύπενζιμκ, ύπενχσα. Por ejemplo el tálamo de Penélope en *Od.* XXI, 42 ss.

indeterminación no es tal en la religión de la Edad de Bronce, como veremos más adelante, en donde hay hipótesis, como la de Marinatos¹⁰⁷ que afirman que todo el complejo palacial estaba destinado al culto.

El *mégaron* en Homero

En la *Iliada* hay mención específica de los palacios de Príamo, rey de Troya (II, 414-415; VI, 286, 370, 421, 428 y 528), Anténor, consejero del rey Príamo (III, 207), Licaón, rey de Arcadia (V, 193), Anquises, padre de Eneas (V, 270), Eneo, rey de Pleurón y Calidón en Etolia (VI, 215-221), Cleopatra, la hija de Marpesa, esposa de Meleagro (IX, 561), Euquénor, hijo del adivino Poliído (XIII, 667), Ilioneo, soldado del ejército de Troya (XIV, 502), Teucro, héroe griego hijo de Telamón (XV, 439), Licurgo, rey de Tracia (VII, 148), Agamenón, hijo del rey Atreo de Micenas (IX, 144 y 286), Amíntor, rey de Ormenio (IX, 463 y 465), Menecio, padre de Patroclo (XI, 768). Se usa generalmente en plural y sin adjetivos, en singular aparece empleado cuatro veces en II, 661; VI, 91; IX, 144 y 286, tres de ellas con el adjetivo 'bien claveteado' como un elemento formular.

II, II, 661

Σοδπυθειμ ξ δ' ἐπει μῦκ ἠνάθ' ἐκῖ ἰεβάν φ εὐπήρηφ,

Tlepólemo, después de criarse **en el bien claveteado palacio**.

(Trad. E. Crespo)

Asimismo, es importante notar que el 80% de las menciones que hay de ἰεβανμκ como palacio están expresadas mediante la preposición ἐκ o ἐκί y el dativo plural jónico ἰεβανμ ἴζζ.

Entre las pocas menciones de ἰεβανμκ como sala, es relevante que cuando está empleado con esta acepción hay, en la escena que se narra, la presencia de una mujer; como

107 Cf. Marinatos, 1993:38-73.

en los fragmentos *Il*, I, 396 ss.; *Il*, 136-7.

Il, I, 396

πυθόηζ βάν ζεμ παηνὸξ ἐκὶ ἰεβάνμ ζζζκ ἄημοζα
εὐπιμέ κδξ ὄη ἔθδζεα ηεθαζκεθέσΚνμκίζκζ
μῖδ ἐκ ἀεακάημζζζκἀεζηέαθμζβκ ἀι ὕκαζ
ὄπυηε ιζκ λοκδῆζαζ Ὅθφιπζμζ ἦεεθμκ ἄθθμζ 1.400
Ἦνδ ἦ ἦδὲ Πμζεζδάςκ ηαι Παθθαξ Ἀεήκδ·

Pues a menudo te he oído **en las salas** de mi padre jactarte, cuando afirmabas que de Zeus, el de oscuras nubes, tú sola entre los inmortales alejaste un ignominioso estrago, cuando quisieron atarlo entre los demás olímpicos, Hera y también Posidón y Palas Atenea.

(Trad. E. Crespo)

Il, II, 136-7

αἶ δὲ πμο ἦιέηε ναί ἦ ἄθμπμζηαι κήπζα ἦέηκα 2.137
εἶαἦ ἐκὶ ἰεβάνμζζ πμηζδὲβιεκαζ·

Nuestras esposas e infantiles hijos están sentados **en las salas** aguardando.

(Trad. E. Crespo)

Finalmente, en la *Iliada*, la acepción de aposentos o recámara aparece utilizada muy poco.

Il, III, 125

ἦκ δ' εὖν' ἐκὶ ἰεβάν φ· ἦ δὲ ἰεβακ ἰζηὸκ ὕθαζκε

[Cuando Iris llega como mensajera de Zeus ante Helena] Hallóla **en su aposento**, estaba hilando un gran tejido.

(Trad. E. Crespo)

En la *Odisea*, como salas puede usarse tanto la palabra δῶια como ἰεβανμκ e incluso μῆημκ. Las palabras δῶια y ἰεβανμκ pueden estar acompañadas de adjetivos sin marcar una diferencia de uso, como la que teníamos entre μῆία y δῶια para referir la 'casa' (*Od.* IV, 72; I, 365).

Od., IV, 72

παθημὸ ηεζηενμπῆκ ηὰδ δχ ια ηα ἠπήεκηα
πνοζμὸ ἦ ἠθέηηημμο ηε ηαι ἀνβφνμμο ἦδ' ἐθέθ ακημζ
Εδκυζ πμο ημζήδεβ' Ὅθοιπίμο ἔκδμεεκ ἀθθή,

por estas **resonantes estancias** el brillo fulgente del oro y también del electro,

la plata, el marfil. ¿No imaginas que es así la morada de Zeus, el olimpico?
(Trad. J. M. Pabón)

Podemos ver, a través de este fragmento que el mégaron es una estructura arquitectónica a la que se anexan otras similares que conforman varias estancias ortogonales.

Od., I, 365 y IV, 768.
ικδζ ἠῆνεξ δ' οἰάδδζα κ **ἀκὰ ἰέβανα ζηζυεκηα**

Los galanes gritaban allá **por la sala sombría**.
(Trad. J. M. Pabón)

Pabón elige traducir en singular **ἀκὰ ἰέβανα ζηζυεκηα**, sin embargo esta traducción no concuerda con la estructura arquitectónica ni con el término utilizado en griego.

En la *Iliada* habíamos visto que la palabra ἰέβανμκ se usaba, frecuentemente, para aludir a las salas cuando en la escena había mujeres presentes; sin embargo, en la *Odisea* las escenas muestran generalmente personajes masculinos conviviendo, por lo que el uso es indistinto (I, 415-16¹⁰⁸; III, 256¹⁰⁹, 354¹¹⁰; IV, 238, 300, 734¹¹¹, 768; VII, 7¹¹², 230¹¹³).

Od., IV, 238

108 *Od.*, I, 415-16

μῦθε εεμπνμπιδε ἐπιάγ μια ζ ἦκ ἦσα ὑήδν / **ἐξ ἰέβαν μκ**ηαθέζαζα εεμπνπμκ ἐλενέδηαζ
las veces que llama a mi madre **a sus salas** a algún adivino y allá le interroga. (Trad. J. M. Pabón)

109 *Od.*, III, 256

εἰ γζοκ β' Αἰβζζεμ κ **ἐκὰ ἰεβὰ νμζζζκ** ἔηηηε κ
encontrara **en sus salas** a Egisto, volviendo de Troya (Trad. J. M. Pabón)

110 *Od.*, III, 354

γγς , ἔπεζην δὲ παῖδεξ **ἐκὰ ἰεβ ἀνμζζζ** θίπς κηαζ
cuando queden mis hijos **en estas estancias** (Trad. J. M. Pabón)

111 *Od.*, IV, 734

ἦ ἠέ ιε ἠεεκδηοῖακ **ἐκὰ ἰεβὸν μζζζκ** ἔθεζπακ.
o dejárame muerta en mitad **de estas salas**. (Trad. J. M. Pabón)

112 *Od.*, VII, 7 ss

ἦζ υκμοξ ἔθομκ ἐζε ἠῆά ηε ἔζ θεν μκ εἰζς . / αὐῆη δ' **ἐξ εάθαιμκ** ἐοκ ἦζε δαῖε δέ μί πῶν /
βνῆοξ Απεζναῖδ, εαθαιδπυθ μξ Δὸννοῖέδμ οζα, / ἠῆκπμη Ἀπεινδεεκ κέεξ ἠβαβμκ ἀιθζέθ ζζζαζ /
Ἀθηζκυω δ' αὐῆηκ βέναξ ἔλεθμκ, μύκεηα πᾶζζκ / Φαζῆηἔζζ ζκᾶκαζζε , εεμῶ δ' ὠξ δῆμξ ἄημοεκ /
ἦ ἠνέθε Ναιοζζηάακ θεοηχ θεκμκ **ἐκ ἰεβὸν μζζζκ** / **ἦ μί πῶν ἀκέηαζε ηαὶ εἰζς δυνπμκῆηοζιεζ** .

Fuese luego Nausícaa **a sus salas**, en donde la lumbre la encendió Eurimedusa, su vieja doncella que otrora desde Apira, su patria, trajeron los combos bajeles. Reserváronla en don para Alcínoo, pues era de todos los feacios señor: como a un dios le escuchaba su pueblo. Ella allí había criado a Nausícaa de cándidos brazos, **encendíale el hogar y adolaba su cena en la alcoba**. (Trad. J. M. Pabón)

113 *Od.*, VII, 230 αὐῆαν ὁ **ἐκ ἰεβ ἀνω** ὑπεθείπηημ δῖμξ Ὀδοζζε φξ
en la sala sentado quedábase Ulises divino (Trad. J. M. Pabón)

ἦ ἡμζκῶκ δαίκοζ εε ηαεήιεκμ ζέκ ιεβάνμζζ ζ

mas ahora **sentados seguid el banquete en la sala.**

(Trad. J. M. Pabón)

Od., IV, 300

αἰ δ' ἴζακ ἐη ιεβάνμ ζμ δάμζ ιεη ἄ πενζικ ἔπμοζαζ,

Con la antorcha en las manos **salieron aquéllas al punto del salón**

(Trad. J. M. Pabón)

El *mégaron*, como espacio de culto, representa asimismo el primer espacio interior, además de las grutas, destinado al culto durante la Edad de Bronce. En él el hogar se encontrará en el centro de la sala principal y algunas veces mantendrá un vínculo con el espacio sagrado exterior, la rama florecida.

Con esta acepción de lugar donde puede llevarse a cabo el culto, tenemos algunos ejemplos de rituales e incluso sacrificios llevados a cabo en un *mégaron*. Uno lo encontramos en la *Odisea* XXII, 481 – 494 cuando Ulises, que acaba de llegar a su palacio, le pide a la sirvienta lo necesario para azufrar el salón, con la finalidad de purificarlo, como es evidente en: εὔ δζεεεἰζζ εκ ιέβανμκ ηαι δῶια ηαι αὐθήκ.

Od., XXII, 481 – 494

μῖζε εέεζμκ βνδῶ, ηαηῶκ ἄημζ μῖζε δέ ιμζ πῶν,
ῶθνα εεεζζζ ζ ιέβανμ κ ζὺ δὲ Πδκεθυπεζακ
έθεεῖκ έκεάδ' ἄκςπεζ ζὺκ αἰθζπυθμ ζζζβοκαζλί
πάζαζ δ' ὀηνοκμκ δι φάζ ηαηἄ δῶια κέεζε αζ
ηοκ δ' αῦηε πνμζέ εζπε θίθδ ηνμθὸζ Δὐνφηθεζα 485

καὶ δὴ ηαῶηάβε, ηέηκμκ εἰ υκ, ηαηἄ ιμ ἵνακ ἔεζπεζ
ἄθθ' ἄβε ημζπθαῖκάκ ηε πζῖθκά ηε εῖιαη' έκειης,
ιδδ' μῦης ράηεζζκ πεποηαζιέκ μζ εὐνέαζ ὤμο ζ
έζηαε' ἐκἰ ιε βάνμζζζζ κει εζζ δηοκ δέ ηεκ εἶδ. 490

ηηκ δ' ἀπαιεζαυιεκμ ζ πνμζέθδ πμθριδηζζ Ὀδοζζεφξ
πῶν κῶκ ιμ ζ πνχ ηζζημκῆκἰ ιεβάνμ ζζζβεκέζε ζ.
ῶζ ἔθθαη', μὺδ' ἀπίεδζε θίθδ ηνμθὸζ Δὐνφηθεζα
ἦκεζηεκδ' ἄνα πῶν ηαι εήσμκ αὐηἄν Ὀδοζζεὺζ
εὔ δζεεεἰζ ζ εκ ιέβανμ κ ηαι δῶια ηαι αὐθήκ

Tráeme azufre oh, ¡oh anciana!, remedio de males, y **trae también fuego, que voy a azufrar el salón.** Después corre a Penélope y dile que venga en unión de sus siervas y que vengan las otras esclavas que en casa han quedado.”

Contestando a su vez dijo entonces el ama Euriclea: —Ciertamente hijo mío, has hablado en razón, pero voy ante todo a traerte un vestido, una túnica, un manto, que no tengas cubiertos de andrajos los hombros robustos en **tu propia mansión, en tus salas,** será bien odioso.”

Mas a ello repúsole Ulises, el rico en ingenios: **—Lo primero es que tenga yo el fuego encendido en la sala.”**

Tal le dijo: obediente a su orden el ama Euriclea, el azufre le trajo y el fuego y Ulises **al punto comenzó a fumigar el salón, las estancias y el patio.**

(Trad. J. M. Pabón)

Otro pasaje recuerda los sacrificios hechos en el pasado en el palacio (IV, 763) y uno más cuenta el sacrificio que hizo Alcínoo al inmolar un buey en el palacio (XIII, 23).

εἶ πῦρ ἡμῶν πῦρ φθιδη ζεῖ ἐκὶ ἰεβάνῃ ζεῖ ζεῖ κ' Ὀδυσσεὺς ἐν ζ
ἢ ἀμύξ ἢ ὄσιξ ἡσῆ ἀ πίμκα ἰδνί α ἡῆε,

Si Ulises mañero se quemó **en sus palacios** para ti **alguna vez pingües muslos de toros u ovejas**

(Trad. J. M. Pabón)

μί δ' εἰς Ἀθηζκουζμηίμκα ἡαὶ δαῖτῆ ἀθέβοκμκ.
ἡμῶζ δὲ ἀμῶκ ἰένεοζ' ἰενὸκ ἰέκμ ξ Ἀθηζκουζμ
Εδκὶ ἡεθαζκεθέσ Κνμκίδη, ὄς πᾶσιν ἀκάζζ εζ. 13.25
ἡῆνα δὲ ἡῆα κηξ δαίκοκῆ ἐνζηροδέα δαῖτῆα
ἡενπυιε κμζ· ἰετὰ δὲ ζθ ζκ ἀέθπεημ εεῖμξ ἀμζδυξ,
Γδωδμ ἡμξ, θαμῖζζ ἡσζζέκμξ.

y volvieron de nuevo al palacio a aprestar el banquete.

Para ellos un buey inmoló la Potencia de Alcínoo
al Cronión, rey supremo, que envuelven las nubes sombrías;
tras quemarle los muslos gustaron el rico banquete;
jubilosos; cantóles después el aedo divino bien amado del pueblo,
Demódoco.

(Trad. J. M. Pabón)

Como palacio encontramos numerosas menciones (I, 268-9, 295, 380, 432; II, 113, 135-7, 259, 298, 394). En VI, 299 y ss., hay una amplia descripción del palacio de Alcínoo con el término **δχιαηα** y en la que podemos verificar que en el interior del mégaron se encontraba una **ἐξπάνα** que funcionaba como hogar y en que se podían preparar alimentos, también se cuenta con un pilar y un trono sobre el que Alcínoo bebe vino. En II, 337-348 se describe la bodega de este mismo palacio.

Od., VI, 299

δχιαηα παηνὸξ ἐμ ὃ ιεβαθήημνμξ Ἀθηζκουζμ
 ρεῖα δ' ἀνίβκζη ἔζηί, ηαὶ ἄκ πάσξήβήζαζημ 300
 κήπμιξ: μὸ ι ἐκ βάν ηζέμζηηα ημζζ ηέηηηαζ
δχιαηα Φαζήηηζ κ, μίμξ δου μξ Ἀθηζκουμ
 ἦνξ μξ ἄθθ' ὀπηη ἄκ ζε δουμ ζηεηηηεξ ζζ ηαὶ αὐθή,
 ὦηα ἰάθα **ιε βάνμζμ** δζεθεέιεκ, ὄθνν ἄκ ἴηδαζ
 ἰδη ἐν' εἰήκ: ἦ δ' ἦζηαζ **ἐπ' ἐζπάνη** ἐκ πονὸξ αὐβή, 305
 ἦθάηηαηαζηηνξ θῶζ' ἄθζπννθονα, εαῦηα ἰδέζε αζ
 ηίμκζηηεθζιέκδ: **δισα ἰ δέ μί εἴαη ὄπζζε εκ**
 ἔκεα δέ παηηνὸξ ἐμ ἴμ **εν υκμξ** πμηζηηέηηηαζ αὐηή,
 ηῶ ὄβε μίκμπμἡγελζέθῆ ἰε κμξ ἀεάκαημξ ὦξ.

pregunta dónde]

está la mansión del magnánimo Alcínoo, mi padre.

Fácil es conocerla: cualquiera, un rapaz ternezuelo,
 te guiará, porque **en todo el país nadie tiene morada
 que se pueda igualar al palacio de prócer Alcínoo.**

Una vez que te alberguen sus muros y estés en el patio,
 atraviesa derecho la sala y acércate al punto a mi madre:

al hogar la hallarás, que a su luz, arrimado el asiento
 a un pilar, va torciendo los copos purpúreos,
 un hechizo de ver; detrás tiene a sus siervas y al lado,
al pilar asimismo de espaldas, verás que mi padre
 bebe el vino, sentado, como un inmortal, **en su trono.**

(Trad. J. M. Pabón)

Od., II, 337-348

ὦξ θάκ, ὄ δ' ὕρυνμθμκ εάθαημ κ ηαηαήζεημ παηηνὸξ
 εὐνφκ, ὄελ κδηὸξ πνοζὸξ ηαὶ παθηὸξ ἔηελημ
 ἐζεήξ η' ἐκ πδθμἰζζκ ἄθζζηη' ἐοῶδεξ ἔθαζμκ

ἐκ δὲ πίεμζ μῖκμζμ παθαζμῶ ἡδοπυημζμ 340
 ἔζηαζα κ, ἄηνηημκ εεῖμκ πμῆρκ ἐκῆρξ ἔπμκηξ,
 ἐλείδξ πμῆ ημῖπμκ ἀνδνηεξ, εῖ πμῆ Ὀδοζζεὺξ
 μῖηαδε κμζῆῆξ εζεηαῖ ἄθηεα πμθηῶ ἡμῆζαξ.
 ηθηδζζηαῖ δ' ἔπεζακ ζακῖδεξ ποηζκῶξ ἀνανοῖαζ
 δζηῆῖδεξ: ἐκ δὲ βοκῆ ηαῖῖδ κψηηαξηεηαῖ ἦηαν 345
 ἔζπ', ἡ πάκη ἔθηθαζζε κμο πμθηοδνηῆζζκ,
 Δύνφηηεξ, Ὡπμξ εοβάῆρν Πεζζδκνῖδαμ.
 ἠκ ηηηεΣδθῖεαπ μζπνμζέθηδ εαθηαυκ δε ηαθέζζαξ:

las amplias bodegas de su padre, que el oro a montones guardaban y el bronce y vestidos sin cuento en las arcas y aceite aromoso. Unas grandes tinajas de vino exquisito y añejo en su seno encerraban, un mosto sin mezcla, bebida de inmortal: en fila arrimadas al muro esperaban el regreso del dueño al hogar por calmarle las penas. Con su sólido ajuste cerradas halló las dos hojas de la puerta; quedábase dentro de noche y de día, vigilando el tesoro, una dueña discreta de mente, Euriclea, la de Ops, el nacido a su vez de Pisénor. Y con ella Telémaco habló tras llamarla a la **cueva**. (Trad. J. M. Pabón)

En la *Odisea* encontramos, pues, una enorme riqueza de escenas íntimas que tienen lugar en una estancia o un lecho, además de las escenas de baño o el detalle con que se describe cuando alguien se quita la bata (Cf. I, 330¹¹⁴, 360-62¹¹⁵, 426-27¹¹⁶, 436¹¹⁷, 440¹¹⁸, 441; II, 2¹¹⁹, 5¹²⁰; IV, 121¹²¹, V, 1¹²²).

114 *Od.*, I, 330

ηθῖαη α δ' ὕρδθηκ ηαηεαῖξεημ μῖμ δουμζμ
 descendió **de su estancia** [Penélope] tomando la larga escalera. (Trad. J. M. Pabón)

115 *Od.*, I, 360-362

ἡ ἰ ἐκ εαι ἀῆζαζα πάθηκμῖηηυκδε αεαῆηεξ/ παζδδξ βᾶν ἰ ὕεμκ πεπκοῖ ἐκμκ ἔκεημ εοῖ ῶ. /
 ἔξ δ' ὕπενῶ' ἀκαοᾶζα ζῖκ ἀθηζπυθη μῖζζ βοκαζλι
 marchó **a su aposento** [Penélope] con el recio discurso del hijo grabado en el alma. **A los altos** subió de sus siervas seguida y al llanto. (Trad. J. M. Pabón)

116 *Od.*, I, 426-27

ὕρδθη ὄξ δέδιδ ημπενζζηῆπῆρ ἐκᾶ πχ νφ. / ἔκε' ἔαδ εῖξ εὐκῆκ πμθηῶ θνηεξ ἰ ιεν ἰδνῖγ ζ κ.
donde estaba su alcoba labrada en seguro recinto. Allí el lecho buscó revolviendo en su mente mil cosas. (Trad. J. M. Pabón)

117 *Od.*, I, 436

ὄζλακ δε εφναξ εαθᾶῖ μο πφηα πμζδημῖμ,
 La puerta él abrió del labrado **aposento**, acercóse a su lecho, quitóse la bata suave (Trad. J. M. Pabón)

118 *Od.*, I, 440 παζζᾶ θφ ἀβηνηε ἄζαζα πανᾶ ηνδνημῖζζ θῆπεζζζ
junto al lecho de finos entalles dejóla colgada. (Trad. J. M. Pabón)

119 *Od.*, II, 2 ὄνηκη ἄν' ἔλ εὐκῆθζκ Ὀδοζζζ ἦμξ θηθημξ οῖδξ
 Levantándose el hijo de Ulises **del lecho**. (Trad. J. M. Pabón)

B. En Hesíodo

En la obra de Hesíodo hay 28 menciones del *mégaron*. La mayoría de ellas refieren el palacio de personajes de la literatura y la mitología griega. Encontramos sólo una mención en la *Teogonía*, en los versos 383-5 se habla del mégaron de la diosa Estigia:

Hesíodo, *Teogonía*, 383-385

Στὺλ δ' ἔησι' Ὀηεακῶ εοβάηδων Πάθθακηζ ἰβείζα
Εἴηθμκ καὶ Νίηδκ ηαθθίζθ ονμκ **ἐκ ἰεβάν μῦζζ**
ηαὶ Κνάημξ ἠδὲ Βίδκ ἀνζδείηεηα βείκαημ ηήκα.

Estigia, hija del Océano, parió **en su palacio** unida con Palante, a Celo y Nike de bellos tobillos, y dio vida también a Cratos y Bía, hijos muy señalados. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

En cambio en *Los trabajos y los días* se utiliza el término para referir la morada.

Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 376-378

ἴμο κμβεκῆξ δὲ πάζζεεῖδ παηηηζζμκμῖημκ
θεναείεκ· ὦξ βάν πθμῶημξάέλεηαζ**ἐκ ἰεβάν μῦζζκ**·
βδναῶξ δὲ εάκμξ ἔηενμκ παῖδ' ἐβηηηθεῖπς κ.

Procura tener un solo hijo, para conservar intacto tu **patrimonio**; pues así la riqueza crecerá **dentro de tu casa**. Y ¡ojalá que te mueras viejo si dejas otro hijo!
(Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

En los *fragmentos* atribuidos a Hesíodo se mencionan los *mégara* de Deucalión¹²³ (*fr.* 5), de Mólino, donde alumbró a Ctéato y Éurito; de Clitemnestra, donde dio a luz a Ifimede y Electra (*fr.* 17a, 12 ss.) y a Orestes (en el *fr.* 23a, 27 ss.); el palacio de Neleo en Pilos (*fr.*

120 *Od.*, II, 5 αἴ δ' ἔεκ **ἐη εαθάμζμ**

de la alcoba salió [Telémaco] (Trad. J. M. Pabón)

121 *Od.*, IV, 121 ἐη δ' Ἐθέκδ **εαθάμζμ** εοχδ εμξ ὕρ μνυθ μζμ/ ἦθοεεκ Ἀνηεί ζδζπνοζδθα ἠάηθ ἐζηῶα.

vino Helena **del cuarto** aromado de excelsa techumbre, [...]Trajo Adrasta a su lado una silla labrada que Alcípa le cubrió con tapete de lana suavísima (Trad. J. M. Pabón)

122 *Od.*, V, 1

ἦὼ ξ δ' **ἐη θεπές κ** παν' ἀβαομῶ Σζεζ κμῖμ / ὦνκοε',

ya **del lecho** del noble Titono se alzaba la aurora. (Trad. J. M. Pabón)

123 Deucalión era hijo de Prometeo, y reinó en las regiones próximas a Ftía.

33a); el palacio de Atamante (*fr.* 70); el de Eurídice (*fr.* 129), el de Helena (*fr.* 204), el de Estratonice (*fr.* 26); el de Peleo en Ptía (*fr.* 211), el de Filante (*fr.* 252); el de Auge (*fr.* 165), el de Ceix (*fr.* 251a) y el del rey Orcómeno (*fr.* 257).

Hesíodo, *fr.* 5, 1-4

13 (p. 7. 22 Wunsch)

Ἄβνζμκηδὲ Λαῖκμκ (*Theog.* 1013),
 ημφνδ δ' ἐκ **ιεβάν μζζκ άβαομῶ Δεοηαθίσκμξ**
 Πακδχ νδ Γζι παηνί εεῶκ ζ διάκ ημζ πάκηςκ
 ιζπεεῖζ' ἐκ θζθυηδηζήηε Γναζήοκ ιεκεπ άνιδκ

«Agrío y Latino», y de nuevo: «Y **en los palacios del ilustre Deucalión**, una muchacha, Pandora, en amor unida a Zeus padre, de todos los dioses señor, alumbró a Griego, firme combatiente» (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr.* 17a, 12 ss.

ή δ' άν' ἐκ **ιεβ]άνμζζ** δζφοιάμκ ε βείκαημηήη[κς
 Ἄηημζ ηοζα ι]έκδ ηαι ένήηηοπς ζέκκμζ ββαί[ςζ,
 άπθήης , Κηέα]ηρκ ηε ηαι Δύνοημκ, μίζζ πυδεξ [ι]έκ[
 ήκ ηήμνεξ, η]εθαθαί δὲ δφς .ιδὲ πείνεξ εεζζ[.]κ
 [ὶ]ι ς κ δ.θ ο[.]ηαπζ πζ[.....]ι εκ[
 []κμ εεμί α.[.....]...φη[.....]αζ

Y entonces, fecundada por Actor y por el estruendoso señor que conmueve la tierra, dos hijos gemelos alumbró [sic. Moline] **en el palacio**, Ctéato y Éurito, terribles: sus pies eran cuatro, dos sus cabezas y sus manos... de los hombros... los dioses (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr.* 23a, 13 ss.

ή η[έηεκ'Ιθζι έδδκ ηαθθίζθ ο]νμκ ἐκ **ιεβ άνμζζζκ**
 ή θήηηνδκ ε' ή εῖδμξ ένήνζζη' ά[εακά]ηδζζζκ

Ella [Clitemnestra] dio a luz **en palacio** a Ifimede de hermosos tobillos y a Electra, que en figura competía con las inmortales. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr.* 23a, 27 ss.

θμῖζεμκ δ' ἐκ **ιεβά]νμζζζ** Κθοη]αζ ήζηνδ ηοα[κῶπζζ

βείκαε' ὑπμδι δε[εῖζ' Ἄβαι ἐικ]μκζδῖ]μκ Ὀνέ[ζηδκ,
ὄξ ῥα ηαὶ ἠαήζα ξ ἀπε[ηαζ αημπ]αηνμθμ[κ]ῆα,
ηηαῖκε δὲ ἰδη ἓνα [ῆκ ὑπενῆκ]μνα κδθέζ[παθηῶζ

Por fin, Clitemnestra de sombría mirada, domeñada por Agamenón, dio a luz **en palacio** al divino Orestes, que, como es fama, ya mozo, se vengó del asesino de su padre y mató a su altiva madre con el bronce cruel. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 26*, 27-28

ἦὼζδ' ὑπ[μφοζαιέκ δ ηαθθίγζκμξ Σηναημκήδ
Δῦνοημκ [ἐκ **ιεβάν μζζκ** ἐβείκαημ θίθηαημκ οῖυκ.

Por él preñada, Estratonice de bella cintura le alumbró **en palacio** a Éurito, un hijo queridísimo. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 33a*, 8 ss.

ἠ δέ μὶ ἐκ **ι]εβάνμζζκ** ἐβείκαημ θαίδζια ἠή[κα,
Δύαβυδκ η]ε ηαὶ Ἄκηζιέκδ κ ηαὶ Ἀθάζ ημνα [δῖμκ
Σαῦνοκ ἠ Ἀξ]ηένζυκ ηε Ποθάμκά ηε ἰεβά εοι [μκ
Γδῖαπ υκ ηε] ηαὶ Δύνφαζμκηθεζηκ ἠ Ἐπίθαμκ
Νέζημνά ηε Υ]νμῖμκ ηε Πενζηθριεκ υκ

Ella le alumbró **en palacio** hijos ilustres, Evágoras, Antímenes y Alástor divino, Tauro, Asterio y Pilaón magnánimo, Deímaco, Euribio y el ínclito Epilao, Néstor, Cromio y Periclímeneo. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 70*, 1-7

[ὑπεν.[
[**ι]εβάνμζζκ** θζπ[
[εὔ]αδεκ ἀεακάη[μζζζ
[παηῆ]γ ἀκδνῶκ ηε ε[εῶκ ηε
[]. ῖκα μὶ ηθέμξ ἄθε ζη[μκ εῖδ
[]ζπμθοζ ἠάθοθμκ πμ[θοβδεέα
[]ζ· ημῶ ἰ ἐκ ηθέμξ μῶ π[μη] ὀθεῖηαζ

a Atamante (en) **el palacio** dejó y (en el ponto habita; y mucho) agradó a los inmortales, pues honor le había dado el padre de hombres (y de dioses; a Leucótea había llamado) para (tener) gloria inmortal. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 70*, 32-34

ἦ δέ μί **ἐκτε βάνμζ** εμείηεθα βείκαημ ἠήκα
Ἄνβοκκωκ ε'] ἦνζα ηαί Ἰππηθημκ ιεβάε οίμ κ'
.....]δκ Ἀκδνεῖδδξ Ἐηάηημξ ὄποζεκ

Ella, **en su palacio**, le alumbró hijos semejantes a dioses, al héroe (Argino) y a Hipoclo magnánimo... Eteoclo, hijo de Andreo, (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 129*, 12-15

[Δύνο]δῆδκ Λαηεδαί[ιμ]κμ[ξ]ῴ.
[ηαθθζ]πάνδμκ ἐδ πναπί[δεζζ '] ἀνα[νοῖα]κ
ἦ δ' ἔηηεκ Γακά]δκ η[α]θθίζθο νμ[κ **ἐκτεβά]γ]μζζκ**
ἦ Πενζ ἦ' ἔηηεκ ηνα]ηε[νδ]κ ι [ἦξ]ηζν [α] θυ αμζμ

a Eurídice, hija de Lacedemón... de hermosas mejillas, bien adaptada a sus sentimientos. (Ésta dio a luz) **en palacio** a Dánae de hermosos tobillos, (la que dio a luz a Perseo), violento consejero del miedo. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 165*, 6-7

ημφνδ]κ δ' [ἐ]κτεβάν μζζκ ἐδ ἠνέθεκ ἦδ' ἀη[ίηαθθε
δελάι]εκ[μ]ξ, ἴζμκ δὲ εοβαηνάζζκ ἦζζζκ ἐήι [α.

Aceptó a la muchacha y bien la cuidó y crió **en el palacio**, y la honraba igual que a sus hijas. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 204*, 93-95

ἀθθ' ἄνα ηηκ πνίκ β' ἔζπεκ ἀνδῖθζθμξ Μεκέθαμξ·
ἦ ἠήηεκ Ἐνιζυ κδκ ηαθθίζθο ν[μ]κ **ἐκτεβ άνμζζκ**
ἄεθπημκ.

Pero, como es lógico, Menelao caro a Ares la tuvo antes. Helena, sin esperarla, dio a **luz en palacio** a Hermione de hermosos tobillos. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 211*, 10-13

ὄξ ἡμῶδ' ἐκ ἰεβάν μζ ἰε]νὸκ θέπιζ εἰζ ἀκαααίης κ
..... παη]ήν πιμίδζε Κνμκίςκ
..... πεν]ί η' ἄθθςκ ἄθθδζ ἡάςκ
..... πεμκὸ]ξ ὄζ [ξ]μ[ζ ἡαν]πὸκ [ἔ]δμοζζ

Oh tú, **que en estos palacios a un sagrado lecho** subiendo... el padre Cronión hizo... y sobre todos los otros hombres civilizados... que el fruto (de la tierra) comen. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 251a*, 6-9

ἡ δέ μί ἐκ ἰεβάν μζζ εεμείηεθα βείκαημ ἡήκα
Γδῖαπ μκ Σηέθακυ[κ ηε
ἡκ δέ Πμθοηνεί[ςκ εαθενήκ πιμζήζαη' ἄημζῆκ
Δυαίπιδκ , ἡ εἶδε[ζ ἐηαίκοημ θῦθα βοκαζῆῶκ

que **en palacio** le (alumbró hijos semejantes a los dioses), a Deimaco y Estefano... A la otra, a Evecme, que en belleza (aventajaba a la raza de las mujeres), Policreonte (hizo su fecunda esposa). (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 252*, 3-4

†Ἴππηδκ δέ μί οἰὸκ ἐκ ἰε βάνμζζκ ἔηζῆε
Θδνχ ἡ εὐεζῶεα ἰηέθδκ θαέεζζ ζζεθ ἡκδξ.

Un hijo le dio a luz **en el palacio**, a Hípotes (?) y a la bella Tero, semejante a los destellos de la luna. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 257*, 1-4

ῴδημξ δέ Μυθμονμκ Ἀνίζαακημξ θίθμκ οἰὸκ
ηηείκαξ ἐκ ἰε βάνμζζ εὐκῆξ ἔκεπ' ἡξ ἀθυπιζμ
μῆμκ ἀπιπνμθζπὸκ θεῦβ' Ἄνβεμξ ἰπιπμσημζμ
ἴλεκ δ' Ὀνπι εκὸκ Μζκσῆζμ.¹²⁴

Hieto a Moluro, hijo querido de Arisbante, mató **en el palacio** por causa del lecho de su esposa, el hogar abandonó, huyó de Argos, alimentador de caballos, y llegó al minio Orcomeno. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

124 Cf. Pausanias, IX 36, 6-7

Sin embargo en algunos no es posible definir al poseedor, tal es el caso de los fragmentos 43a (se puede deducir que es el palacio del padre de Mestra, Eresictón), mientras que el fragmento 58 se refiere a Foco y Asteroida), el 185 sobre los amores de Apolo y 243:

Hesíodo, *Fr: 43a*, 31-34

[]δκ· ἢ δὲ θεοε[εἰ]ζα θίθμο ι [ε]ηὰ δχιαηα παηνὸξ
 ὠζπει] ἀπαῖλαζα, βοκῆ δ' ἄθαν α[ῦ]ηζ ἔβεκημ
 παηνὸξ ἐ]κῆ ι εβάνμζζζ· ιεη ἦθε[ε δὲ
 []δδ πανὰ ιδη νὶ ἐπμ[]δζ

Pero, tras haberse desatado, (en busca **del palacio de su padre querido** se fue) como una flecha, y rápidamente (se convirtió de nuevo) en mujer **en el hogar de su padre**. Vino en su búsqueda... junto a su madre... (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez).

Hesíodo, *Fr: 58*, 1-6

..
 []ξ·
 P. Oxy. 2495 fr. 16 col. II, ed. Lobel
 .]νβς [.]δ.[
 ἴ]ηηημ δα[
 η]εἰκς ζδδ[
 ἐ]η εοιμ ὕ θ[θε-
 Αξ]ηθδπζμῶ[.]
 [□]ἐ]κ ιεβάν μζζ' [.]

...llegó (a la ciudad de Admeto)... a aquél efectivamente (sirvió hasta cumplido un año)... de corazón (amando)... de Asclepio... **en los hogares**... (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr: 185*, 16-22

[]δχ ια ηα ἠπήεκηα
 []πμ]θοσπνφζμο [Α]θ[νμδύ]ηδξ·
 []εζθ[]η]έηεκ ἐ]κ ιε]βάνμζζζκ
 []εης []κεβεκ[
 []Υανίης]κ άιανφ [βι αη] ἐπμοξ-
 []μκ[

[]εκς [

[]ειη]οῖα εεῆζζζ

[]εμξ ααζζθδ.[

[]μξ ὕδνεομο[ξ-

Las **mansiones retumbantes**... de la muy dorada Afrodita... dio a luz **en palacio**... destellos de las gracias teniendo... semejante a las diosas... rey... (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Hesíodo, *Fr. 243*, 1-6

ι ediol. 17 col. II

26 sqq., ed. Vogliano)

P. Oxy. 2505, ed. Lobel

[]].[

[]]μθεδζζ[

[]]π.ς νεζ.[

[]]ηδθ]φβημξ ιε (.) .[

[]]εδκ ὄποζεεε[

ἦ δέ μί **έκ]εβάν μξξ** εεμεί[ηεθα βείκαημ ηήκα

P. Mediol. 39 (P.

...de padres ancianos... desposó... (que) **en el palacio** (le alumbró hijos) semejantes a los dioses. (Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez)

Tabla de síntesis.

Cada pequeño recuadro equivale a cinco apariciones en el texto. Podemos ver cómo la acepción de palacio como residencia de un miembro de la élite es preponderante y cómo el uso sagrado es reducido. Esta tabla se define a partir del contexto en que aparecen los términos y no a partir de las traducciones utilizadas.

Función **τέβαν μκ**

1. Salas con presencia de hombres	
2. Salas con presencia de mujeres	
2. Palacio (ένι μεγάρω εϋπήκτω, ένι μεγαροῖσι)	
3. Uso sagrado (En <i>Odisea</i>)	
4. Descripciones	
5. Aposento	

V. 5 El *mégaron* en la lírica arcaica.

En la poesía lírica el término tiene varios usos, se utiliza para referir tanto **la morada divina** como **la propiedad privada de un individuo indicando casi siempre al poseedor**: la morada de Poseidón (Baqúílides, *Ditirambo 3*, 97-101) a la que los delfines conducen a Teseo, las moradas de los dioses celestiales (Píndaro, *fr. 70b*, 1-14), fragmento que, además, describe un ritual dionisiaco; el *mégaron* del guerrero Oineo (Baqúílides, *Epinicio 5*, 165-168), el *mégaron* de Pelias en Yolcos (Píndaro, *Pítica 4*, 133-139), el de Bato en Cirene (Píndaro, *Pítica 4*, 279-281).

En este fragmento, Baquíídes usa la palabra para referirse al *mégaron* de Poseidón:

Baqúílides, *Ditirambo 3*, 97-101

Φένμκ δὲ δεθθῖκεξ {έκ} ἄθζ
καζέπζιέβακ εμῶξ
Θδζέ α παηνὸξ ἱπ-
πίμο **δνι μκ** ἔμθ έκ ηε **εεῶκ**
ιέβαν μκ

Mientras tanto los delfines, habitantes del mar, llevan a Teseo, muy rápidamente, **a la casa** de su padre, señor de caballos. Y llegó **al mégaron de los dioses**. (traducción mía)

Las **salas de los dioses celestiales**, dentro de las cuales se celebraba un ritual dionisiaco.

Píndaro, *fr. 70b –Bajada de Heracles a los infiernos o Cerbero para los tebanos*”, 1-14

Α΄ Π|νικ ι έκ ένπε ζπμζκμρέκεζάη' ἄμζῶἄ
δζφ|ονάια ζκ
ηαι ηὸ ζά|κ ήιάδδθμκ ἄκενχ πμζζζκἀπὸ ζημιάη ζκ ,
δζαπέπ[η]α[κηρζ.....]....[
ηθμζζζ κέαζ[...ε]ιδυηξ
μίακ Βνμι ἴμο [ηθε]ηάκ
ηαι πανὰ ζη ἄ[πη]μκΓζδξ Οὐνακίδαζ
έκ ιεβάν μζξ ἴ[ζηα]κηζ ζεικ ἄ ι έκ ηαηάνπεζ
Μαηένζ πἄν ι [εβ]άθα ρύια μζ **ηπάκςκ**,
έκ δὲ ηέπ' θαδ[εκ] ηνυηαθ' αιεμιάκα ηε

δαῖξ ὑπὸ λακ|εα|ῖζζ πεφραζξ
ἐκ δὲ Ναΐδς κ' ἐνίβδομπζ ζημκαπαί
ιακίαζ η' ἀθαθ|αί| η' ὀνίκεηαζῶζραφτεκζ
ζὺκ ηθυκω.

Antes, igual que tensa cuerda, se arrastraba
el canto de los Ditirambos
y mal dicha la S brotaba de las humanas bocas.
Mas ahora nuevas puertas del canto hay abiertas
para los coros circulares. (Gritad de júbilo) los que sabéis 5
qué festival de Bromio,
también ante el cetro de Zeus, los Celestiales (Dioses)
celebran en sus salas. Ante la augusta y Grande Madre
comienza el redoblar de los timbales,
repican dentro crótalos y la encendida 10
antorcha cruje en la leña de rojizo pino;
dentro los resonantes lamentos de las Náyades
menádicos éxtasis y gritos de victoria se alzan con algarabía
de gargantas enhiestas al cielo.
El rayo omnipotente aspira dentro
Fuego y de continuo vibra Enialio
La lanza, y de Palas la resistente égida
Resuena con silbidos de innumerables sierpes.
(Trad. A. Ortega)

El palacio de un guerrero.

Baquílides, *Epinicio 5*, 165-168

ἦνᾶ ηζξέκ ι εβάνμζ Oi-
κῆμζ ἀνδοσίθιο
ἔζηζκάδιήηα εοβάνης κ,
ζμὶ θοὰκ ἀθβηία;

Pregunté: ¿Hay alguien **en el palacio** del guerrero Oineo, alguna de las hijas
virginales semejante a ti en hermosura?
(Trad. C. Jaime)

El palacio del rey Pelias.

Píndaro, *Pítica 4*¹²⁵, 133-139

125 Dedicada a Arcelao de Cirene, vencedor en la carrera de carros. Como es obvio, se cantó en el palacio real durante una fiesta pública.

αἶρα δ' ἀπὸ ἠ'θζζζακ
 ὤνημ ζὺκ ηείκμζζζ· ηαί ρ' ἦθεμκΠεθία ιέβαν μκ
 έζζ φιεκμζδ' εἶζζ ηαηέζηακ· ηῶκ δ' ἀημφ-
 ζαζζ ἀνῆρξ ὑπακηίαζεκ
 Σονμῶξ ἐναζζπ'θμηάιμο βεκεά· πναὺκ δ' Ἰάζζκ
 ιαθε αηᾶ θςκ ᾶ πμηζζῆάςκ ὄανμκ
 ἀάθθεημ η'νδπῖδα ζμθ ὤκ ἐπές κ·

Al punto de sus asientos se alzó junto con ellos; y luego **al palacio de Pelias llegaron**. Arrojados en su interior se presentaron. Y al oírlos, a su encuentro salió él, en persona, el hijo de Tiro, la de bucles seductores. Y Jasón, suave discurso en blando tono destilando, echaba la base de sabias palabras
 (Trad. A. Ortega)

El de Bato en Cirene calificado de *‘gloriosísimo’* (ηθεεκκησημκ)

Píndaro, *Pítica* 4, 279-281

ἐπέβ' κς ι ἐκ Κονάκα
 ηαί ηὸ ηθεεκκησημκίεβα νμκΒάηημο δζζραζζακ
 Γαιμ θίθμο πναπίδςκ .

Conoció Cirene, y el **gloriosísimo palacio de Bato**, las justas entrañas de Damofilo.
 (Trad. A. Ortega)

El de Glauco en Pirene

Píndaro, *Olímpica* 13¹²⁶, 59-67

ημῖζζ ιέκ
 ἐλεφπειη ἐκ ᾶζηεσΠεζ
 νάκαζ ζθ εἠένμο παηνὸξ ἀνπάκ
 ηαί ααεὺκ ηθᾶνμκ ἔιεκ ηαί ιέβαν μκ

Y frente a ellos
 se ufanaba él¹²⁷ de que en la ciudad de Pirene

126 Dedicada a Jenofonte de Corinto, vencedor en la carrera del estadio y en el Pentatlo. Fue cantada el 464, poco despues de la doble victoria olímpica, acaso coincidiendo con el festejo procesional hacia el templo de Zeus en la misma Corinto. Cf. PÍNDARO, *Odas y Fragmentos*, Intr. Trad. y notas Alfonso Ortega, Madrid: Gredos, 1984, p. 129.

127 Se refiere a Glauco, hijo del príncipe Hipoloco de Licia y nieto de Belerofonte. Su estirpe procedía de Corinto, ya que Belerofonte fue desterrado de Licia, y en Corinto llegó a ser yerno del rey. Es llamado *padre*, o sea, abuelo. *Pirene*: fuente brotada en Corinto de una coz del caballo Pegaso.

estaba el dominio de su padre (abuelo)
y su gran heredad y **palacio**:
(Trad. A. Ortega)

En cuanto a los adjetivos que acompañan al término analizado encontramos dos características principales: los que aluden a la calidad constructiva del *mégaron* (ἐλ ἐτηήϊς κτε βάνς κ, Baquílides, *Epinicio 3*, 44-46)

Baquílides, *Epinicio 3*, 44-46

θμζκίζζεραζ αῖα ηζπνοζ μ]δίκαζ
Παηηςθυζ, ἀ[ε]ζηεθίςζ βοκα[ι]ηεζ
ἐλ ἐτηήϊς κτε βάνς κ ἄβμκηζ:

Pactolos, de dorados remolinos, enrojecido con sangre, las mujeres se conducen de forma vergonzosa **desde los bien contruidos palacios**. (traducción mía)

Y los que apelan a la fama que tiene: **‘muy afamado’** (ἐκ κτε βάνς μζζ πενζηθεζήμζζκ Baquílides, *Epinicio 5*, 117-120), **‘admirado’** (εαδηὸκ κτε βάνς κ Πίνδαρο, *Olimpica 6*, 1-5), o **‘gbriosísimo’** (ἠὲ ηθεεκκοηημκητέβα νμκ Πίνδαρο, *Pítica 4*, 279-281).

Baquílides, *Epinicio 5*, 117-120

Α[βη]αῖμκ ἐι ὄκ ἡ Ἀβέθαμκ
θ[ιθη]αημκ ηεδκῶκ ἀδεθθ εῶκ
[μὸζ ηε]ηεκ ἐκ κτε βάνς μζζ
παηνὸζ Ἀθεαία πενζηθεζήμζζκ Οικέμζ:

Anceo y Agelao, el más amado de mis diligentes hermanos, a quienes parió Altea en los **muy afamados palacios** de su padre Oineo. (traducción mía)

En el siguiente fragmento Píndaro hace una comparación de la poesía con la arquitectura, en ella, se describe el acceso de un *mégaron* con su bien amurallado pórtico y su resplandeciente fachada.

Píndaro, *Olimpica 6*¹²⁸, 1-5

Α΄ Υνοζ<έα>ζ ὑπμζηάζα κηεζεῦ-

128 Dedicada a Hegesias de Siracusa, vencedor en la carrera de mulas.

ηἄπᾱ πνμεφνῶ εαθᾱίμο
ηίμκαξῶξ ὄηε εαδηὸκ ἰέβαν μκ
πάλμμε κ' ἀνπιμέ κμο δ' ἔνβμο πνυζ ζπ μκ
πνή εείεκ ηδθαοβέξ

Áureas columnas erigiendo bajo el bien amurallado pórtico
de una sala, como cuando se alza **un admirado palacio**,
vamos a construir: a una obra que empieza
es preciso poner fachada que a lo lejos resplandezca.
(Trad. A. Ortega)

En otros casos se usa el término para referir la vivienda sin ningún tipo de calificador, por ejemplo, el siguiente fragmento de la *Nemea I*, en la que se habla de la casa del hospitalario general Cromio.

Píndaro, *Nemea I*¹²⁹, 30-33

μῶη ἔναιαζ πιθὸκ ἐκ
ἰεβάν ῶ πιθμῶημκησηη' νφραζζἔπεζκ
ἀθθ' ἔνκηζκ εὔ ηε παεεῖκ ηαι ἀημῶ-
ζαζ θίθμζζἔλανηέζκ .

No ambiciono tener escondida **en mi casa** abundante riqueza,
sino gozar de los bienes presentes y ganar buena fama,
acogiendo a los amigos.
(Trad. A. Ortega)

Este último fragmento refiere la gruta del centauro Quirón:

Píndaro, *Pítica 9*¹³⁰, 29-34

αὐήηρα δ' ἐη **ἰεβάν ζκ** Ὑίνζκα πνμζήκεπε θζκ ᾱ'
ῥζεικ ὸκ ἄκημκ, Φζθθονίδα πνμθζπὸκ
εοι ὸκ βοκαζηὸξ ηαι ἰεβά θακ δφκαζζκ
εαφιαζμ κ, μῖμκ ἀηαναεῖ κείημζ ἄβεζ ηεθαθᾱ,
υπεμ ο ηαεφπενεε κεᾱκζζ
ἦημν ἔπιζζα· θυαῶ δ' μὲ ηεπεῖακηαζ θν ἔκεξ.

129 Canta esta oda el triunfo del carro de Cromio (año 477), a quien Píndaro dedicó también la *Nemea IX* por su victoria en Sición, el año 472 [...] En ella resuenan elogios a Siracusa, a su parte más antigua (Ortigia), a la victoria nemeica, a la fértil Sicilia y a la casa del hospitalario general, PÍNDARO, *Odas y Fragmentos*, Intr. Trad. y notas Alfonso Ortega, Madrid: Gredos, 1984, p. 209.

130 Dedicada a Telesícrates de Cirene, vencedor en la carrera con armas.

Y al punto **de su gruta** a Quirón llamó con su voz alta:
 «!La augusta gruta, hijo de Filira, deja
 y el coraje de una mujer y su enorme fuerza
 con asombro mira, cual combate mantiene con intrépida frente,
 una joven que tiene un corazón
 superior a la fatiga! !Con el terror no se derriban sus sentidos!
 ¿Quién de los hombres la engendró?
 (Trad. A. Ortega)

Tabla de poseedores

Poseedor	Se menciona la ubicación	Referencia
	Mídea?	MI Wv 6 (nódulo)
Agamenón	Micenas	<i>Iliada</i> , IX, 144 y 286
Alcínoo		<i>Odisea</i> , XIII, 23; VI, 299 ss., II, 337-48.
Amíntor	Ormenio	<i>Iliada</i> , IX, 463y 465
Anfidama	Trecén (Peloponeso)	<i>IG IV</i> 801
Anquises		<i>Iliada</i> , V, 270
Anténor	Troya	<i>Iliada</i> , III, 207
Atamante		<i>Fr. 70</i>
Auge		<i>Fr. 165</i>
Bato	Cirene	Píndaro, <i>Pítica IV</i> , 279-81
Ceix		<i>Fr. 251a</i>
Cleopatra		<i>Iliada</i> , IX, 561
Clitemnestra		Hesíodo, <i>Fr. 17a</i> , 12 ss.; <i>23 a</i> , 27 ss.
Cromio (general)		Píndaro, <i>Nemea I</i> , 30-33
Deucalión y Pandora	Ftía	Hesíodo, <i>fr. 5</i>
Diosa Estigia		Hesíodo, <i>Teogonía</i> , 383-5
Egisto		<i>Odisea</i> , III, 256
Eneo	Etolia	<i>Iliada</i> , VI, 215-221
Estratonice		<i>Fr. 26</i>
Euquénor		<i>Iliada</i> , XIII, 667.
Eurídice		<i>Fr. 129</i>
Filante		<i>Fr. 252</i>
Glauco	Pirene	Píndaro, <i>Olimpica XIII</i> , 59-67
Helena		<i>Iliada</i> , III, 125 <i>Odisea</i> , IV, 734 Hesíodo, <i>fr. 204</i>
Ilioneo	Troya	<i>Iliada</i> , XIV, 502
Licaón	Arcadia	<i>Iliada</i> , V, 193

Licurgo	Tracia	<i>Iliada</i> , VII, 148
Menecio		<i>Iliada</i> , XI, 768
Móline, madre de Ctéato y Éurito		Hesíodo, <i>fr. 17a</i>
Nausícaa		<i>Odisea</i> , VII, 7
Neleo	Pilos	<i>Fr. 33a</i>
Oineo (Guerrero) y Altea		Baquílides, <i>Epinicio 5</i> , 117-20; 165-8
Peleo	Ptía	<i>Fr. 211</i>
Pelias	Yolcos	Píndaro, <i>Pítica IV</i> , 133-9
Poseidón		Baquílides, <i>Ditirambo 3</i> , 97-101 Píndaro, <i>Fr. 70b</i> , 1-14
Príamo	Troya	<i>Iliada</i> , II, 414-5; VI, 286, 370, 421, 428 y 528.
Quirón (centauro)		Píndaro, <i>Pítica IX</i> , 29-34
Rey Orcómeno		<i>Fr. 257</i>
Teucro		<i>Iliada</i> , XV, 439
Tlepólemo		<i>Iliada</i> , II, 661
Ulises	Ítaca	<i>Odisea</i> , XII, 481-94
Sin especificar / El patrimonio de un hombre		Hesíodo, <i>Los trabajos y los días</i> , 376-8

V. 6 El *mégaron* en la evidencia arqueológica.

¿El palacio... gubernamental o cultural?

Para Picard¹³¹, la religión minoica y micénica es una religión palaciega y doméstica; sin embargo se tiene que pensar en tres posibilidades¹³²: 1. La existencia de santuarios que servían para el culto público cuya construcción podría emplazarse fuera del centro urbano; 2. Las 'capillas' palaciegas para un culto 'doméstico' y 3. Un tercer tipo de habitación sagrada: las cuevas o cavernas.

Conviene aquí, antes de comenzar, reflexionar un poco sobre el concepto de

131 Cf. Picard (1948).

132 Cf. *Supra* I. p. 6.

—palacio”, pues, como sabemos, es un término acuñado por Sir Arthur Evans durante sus excavaciones y pocas veces ha sido cuestionado. Sin embargo Evans, el excavador de Cnosos, era producto, como afirma Marinatos, de una Inglaterra victoriana y trasladó conceptos conocidos por él a edificaciones completamente nuevas en términos de funcionamiento.

Es claro en la actualidad que la disposición de las habitaciones en los conjuntos palaciegos no es del todo apropiada para que se lleve a cabo sólo la vida doméstica o privada de los miembros de la élite gobernante. Conocida es también la amplia evidencia religiosa en frescos y objetos de culto, de modo que toda esta acumulación de resultados ha conducido a reconocer el hecho de que hubo una compenetración de los elementos del culto, y que el Rey de Evans no era sólo una figura secular, sino también un sacerdote en una sociedad teocrática¹³³.

Así, en las investigaciones más recientes sobre el mundo de la Edad de Bronce, tanto minoico como micénico, se han abordado varias hipótesis sobre la función del conjunto palacial, incluido el *mégaron*: algunas mencionan que todo el conjunto palacial estaba destinado a cumplir funciones rituales como se ha dicho antes; así, por ejemplo, Marinatos sostiene que los palacios fueron, primariamente, grandes centros de culto, pero que también cumplían importantes funciones administrativas y económicas¹³⁴.

Hablemos, pues, del diseño arquitectónico de los cuatro palacios principales en Creta: Cnosos, Festo, Malia y Zakro.

La posición de estos palacios indica que ejercían el control sobre su región y que las

133 Cf. Marinatos (1993:40)

134 *Idem*

montañas y las planicies creaban fronteras naturales que, según Marinatos y Adams¹³⁵ tendían a un regionalismo y una aparente independencia de los palacios aunque, debido al nivel de uniformidad en la expresión arquitectónica, se puede hablar de cierto nivel de unificación ideológica.

Todos los palacios cuentan con una orientación consistente, que responde a la marcada por los puntos cardinales y entre sus características debemos señalar las siguientes:

- **Patio central.** Ésta es la característica más importante de los palacios minoicos, está presente desde la construcción de los primeros palacios. El patio es rectangular y, generalmente, pavimentado. En los cuatro palacios de los que hablamos, tiene casi las mismas dimensiones (sólo Zakro es considerablemente más pequeño). J. W. Graham sugiere que el propósito de estos patios centrales era —“crear arenas apropiadas para el *performance* del salto del toro” (Graham 1962); sin embargo, Marinatos no defiende esta hipótesis, pues él argumenta que: en primer lugar, los pavimentos son totalmente inapropiados para que corran los toros; en segundo término señala que la forma rectangular no es ideal para las maniobras; finalmente, menciona el problema de la colocación de los espectadores ya que no habría espacio suficiente para multitudes y es impensable que sólo unos cuantos pudieran participar de uno de los eventos con mayor carga emocional dentro del calendario festivo minoico¹³⁶. Así pues, para Marinatos el patio, con sus dimensiones y orientación, es simbólico y, por ello, representa el —~~cu~~tro”, es decir, ese núcleo en torno al cual se organizan todas las habitaciones del palacio.

135 Cf. Marinatos (1993); Adams (2004)

136 Cf. Marinatos 1993:45.

- **El ala poniente.** Desde las excavaciones en Cnosos, Evans nota que en el ala poniente se concentran una serie de salas con altares, de modo que tiene un carácter sagrado. Posteriormente se han identificado también altares en las alas poniente de Festos, Malia y Zakro.
- **Patios ala poniente.** Si el patio central representaba el “centro”, el patio del ala poniente estaba relacionado con la puesta del Sol y, por ello, simbólicamente estaba ligado a la muerte o el final de un ciclo¹³⁷, de modo que podían representarse rituales que tuvieran que ver con el culto a la muerte y la regeneración.

Todos los palacios poseen largos y pavimentados patios adyacentes a la fachada poniente; ésta es una característica de la Era protopalacial que permaneció vigente durante la Neopalacial. Dichos patios están abiertos al pueblo y constituyen, para Marinatos, una interfase entre el palacio sin fortificar y el asentamiento urbano (Marinatos, 1993:46). Su tamaño es suficiente para albergar al público y su posición evidencia la interacción entre los oficiales del palacio y la población. En algunos de estos patios existían caminos procesionales que tenían una conexión directa con los graneros¹³⁸ (Fig. 20), lo que puede sugerir que se tratara de procesiones de fiestas agrícolas o, por lo menos, que el granero jugara un papel importante dentro del ritual.

137 *Ibid.*, p. 48.

138 En la Era Neopalacial los graneros dejaron de tener uso, excepto en Malia, de modo que el gran almacén se trasladó al interior del palacio.

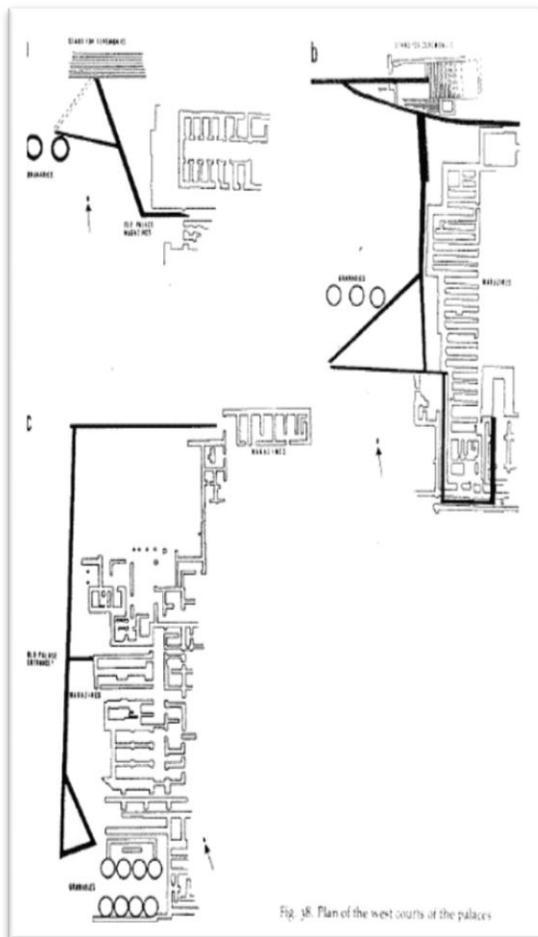


Figura 20. Plano de los patios poniente de los palacios de a. Festos, b. Cnosos y c. Malia. Están marcadas las vías procesionales y los graneros.
 Marinatos, Nanno, *Minoan religion. Ritual, image and symbol*, Columbia, University of South Carolina, 1993, p. 47.

- **Los almacenes.** Un considerable espacio de los palacios estaba ocupado por almacenes, fundamentalmente en el ala oeste. Entre las hipótesis que explican su función, Marinatos propone que el palacio ejercía un control sobre todos los productos que se manufacturaban e importaban, que esta administración está también atestiguada

en los anillos-sello y en las tablillas de Lineal B. Sostiene también que los elementos del culto podían guardarse en los almacenes junto con el producto agrícola ya que eran utilizados durante festividades también agrícolas.

Sin embargo, el estudio de la esfera económica, y en el que muchos de los investigadores se han enfocado, no explica cómo el gobernante legitimaba su control y autoridad económica a menos que, aunado a este rol económico, veamos el religioso.

Una vez más la evidencia da cuenta de esta interacción entre profano y religioso, pues en los muros de los almacenes del ala poniente de Cnosos (Fig. 21) hay símbolos sagrados como la doble hacha y comunicación directa con los altares (criptas pilares)(Marinatos, 1993:50).

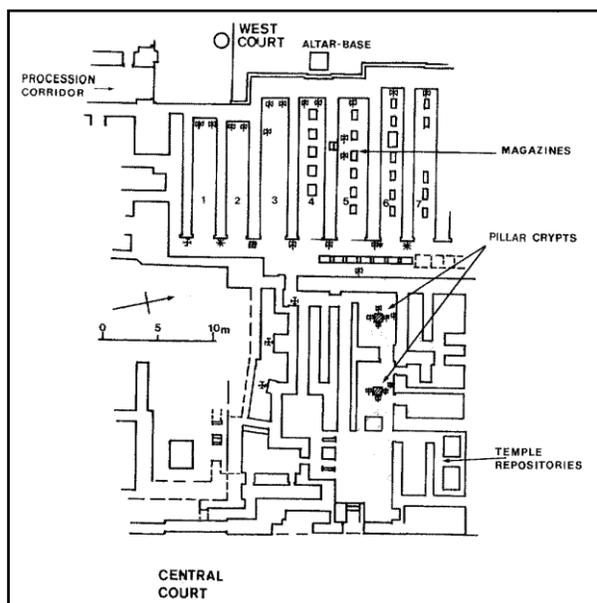


Fig. 21. Plano de los almacenes del ala poniente del palacio de Cnosos con indicación de las marcas de dobles hachas. Marinatos, Nanno, *Minoan religion. Ritual, image and symbol*, Columbia, University of South Carolina, 1993, p. 47.

- **Pinturas parietales.** Éste es, quizás, el argumento más consistente sobre la función cultural de los palacios. Marinatos señala que los frescos han sido ampliamente estudiados como piezas de arte, pero no como imágenes cargadas de significado, como espejos de una mentalidad o, incluso, como propaganda (Marinatos, 1993:50).

A pesar de que la obra plástica, fundamentalmente la pintura parietal, es fragmentaria, gracias a esas pequeñas representaciones en fragmentos, podemos establecer ciertas convenciones perfectamente inteligibles:

1. Se representa una sola fase de un ritual o, más generalmente, un elemento importante de la creencia, simbolismo religioso o mito.
2. Escenarios al aire libre (rural) o en exteriores de un aparente santuario construido.
3. Se muestran de 1 a 4 figuras humanas; sólo el fresco miniatura de Cnosos y el fresco de las procesiones muestran más miembros, o bien un pequeño grupo de participantes en el ritual.
4. Algunas figuras se muestran aisladas o acompañadas por una criatura mítica como grifos que pueden ser deidades; también hay representaciones de gobernantes o sacerdotes especialmente cuando llevan instrumentos sacrificiales o visten una ropa particular (Dickinson, 1994:279-280).

Dickinson defiende un sincretismo en ciertos elementos iconográficos, como estilos de cabello y atuendos femeninos en contextos rituales. Entre las pinturas parietales más representativas del palacio de Cnosos, Marinatos estudia las siguientes: *el fresco de las procesiones*, restaurado por Evans y Cameron que muestra figuras, fundamentalmente masculinas, de adorantes; unos tienen los brazos levantados en posición de orar, mientras que otros sostienen vasijas. *El fresco de las sala del trono*, punto focal de esta sala y que describe un paisaje con plantas y dos grifos puestos antitéticamente; *el fresco del estrado* que da cuenta de la importancia del rol femenino en el culto (en éste se incluye el detalle de *La parisina*; *el fresco de la joya* en el ala oeste de Cnosos (ca. 1400) en el que se muestra a un alta sacerdotisa a la cual un hombre está colocando joyas como un collar de cabezas de hombres; *el fresco del toro y las fachadas* que representa una multitud de espectadores, la

cabeza de un toro y fachadas adornadas con símbolos sagrados; *el fresco de la cueva sagrada* en donde las mujeres son protagonistas en el festival; *el fresco de la gradería* en donde hay, de nuevo, una multitud, fachadas adornadas con símbolos sagrados y, varias mujeres en posiciones prominentes; *el fresco del mono azul* que delata el hecho de que los monos tienen un papel importante en la iconografía minoica de rituales; en el ala este, *el fresco del salón este* que muestra unos grandes cuernos de consagración; *el fresco del salón del rey* que representa un salón decorado con escudos y lanzas; *el fresco de la gran escalera* en el que se representa una procesión ascendiendo por la escalera; el tan conocido *fresco del salto del toro*; el del *palanquín* y el del *Sacerdote-Rey*.

El *mégaron*. Conclusiones

El concepto de —palacio” como se ha dicho es un término acuñado por Sir Arthur Evans durante sus excavaciones, el cual pocas veces ha sido cuestionado. Sin embargo Evans, el excavador de Cnosos, era producto, como afirma Marinatos, de una Inglaterra victoriana y trasladó conceptos conocidos por él a edificaciones completamente nuevas en términos de funcionamiento. El uso que se ha dado al término a lo largo de las investigaciones y excavaciones arqueológicas ha sido también muy heterogéneo, de modo que no ha habido límites tipológicos o arquitectónicos que logren definir el área a la que se refiere el vocablo *mégaron*, mismo que suele definirse como ‘una construcción rectangular de simplicidad elemental’. Esta construcción permanece intacta y el crecimiento del conjunto palacial se da por adiciones de otros *mégara* o de otro grupo de edificios. La conclusión es que el término en cuestión sólo define un área cerrada a la cual se puede acceder.

Es claro en la actualidad que la disposición de las habitaciones en los conjuntos palaciegos no es del todo apropiada para que se lleve a cabo sólo la vida doméstica o privada de los miembros de la élite gobernante. Conocida es también la amplia evidencia religiosa en frescos y objetos de culto, de modo que toda esta acumulación de resultados ha conducido a reconocer el hecho de que hubo una compenetración de los elementos del culto.

El *mégaron* es no sólo una estructura arquitectónica, sino una estructura económica y social que comprende realidades diversas que no siempre son fáciles de definir. Entre estas dificultades se cuenta la etimología de la palabra, pues su origen aún no ha sido definido, no se sabe si es prehelénico o semítico y si bien aparece ya una mención en el *corpus* de las tablillas micénicas, no ha sido posible concretar su etimología.

El poseedor puede ser una divinidad (Baquílides, *Ditirambo III*), un gobernante

(*Iliada*, II, 414-5; Hesíodo, *fr.* 257; Píndaro, *Pítica IV*) o un guerrero (Baquilides, *Epinicio V*); incluso un centauro (Píndaro, *Pítica IX*). Así, no podemos afirmar de manera tajante la función o funciones realizadas en un mégaron, ni el uso del término ni durante la Edad de Bronce, ya que contamos sólo con una aparición en un nódulo etiquetado como MI Wv 6, en el cual el vocablo me-ka-ro-de, según interpretaciones de algunas investigadoras, es el nombre micénico para Midea o incluso su palacio; así también en la epigrafía de la época arcaica contamos sólo con la inscripción IG IV 801, datada entre el 550 y el 525, y como se trata de una inscripción métrica, el uso del vocablo *mégaron* puede responder a un estricto sentido poético que cumpliera con el metro y no como algo que reflejara la vida cotidiana. Lo interesante es que la inscripción recupera una especie de “fórmula”, presente en Homero, en Hesíodo y en la lírica arcaica, en la que se enfatiza el hecho de dar a luz en el *mégaron* (*Iliada*, II, 137; Hesíodo, *Teogonía*, 383-5; *fr.* 5, 14; *fr.* 17a, 12ss.; *fr.* 23a, 22ss.; *fr.* 33a, 8ss; *fr.* 70, 32-4; *fr.* 129, 12-15; *fr.* 165, 6-7; *fr.* 204, 93-5; *fr.* 251a, 6-9; *fr.* 252, 3-4; *fr.* 181, 16-22; *fr.* 243, 9-6.)

Entre sus varias funciones, también se encuentra la cultural, cuyos actos se reproducían en varias zonas del conjunto palacial. Podemos, pues, encontrar referencias literarias al ritual de azufrar el salón (*mégaron*) como el que realiza Odiseo recién llegado a Ítaca (*Od.*, XXII, 481-494). Podemos también, a través de la evidencia arqueológica, constatar que existían caminos procesionales que conducía a altares externos y al propio corazón del palacio: el *mégaron*. Incluso hay teorías, como la que postula Marinatos, que sostienen que en los diversos patios del conjunto se llevaban a cabo diversos festivales con fines religiosos y políticos.

Resulta, pues, que el vocablo *mégaron* es utilizado como una sinécdoque de la parte por el todo, ya que, aunque arqueológicamente es reconocido como la sala principal del

conjunto palacial, en las fuentes literarias frecuentemente refiere el conjunto. Sin embargo, dichas fuentes no nos otorgan información específica sobre el tipo de fachada o la forma de la planta.

La descripción que se hace del “palacio” de Alcínoo en *Odisea*, VI, 299 ss. con el uso de la palabra *δχιαηα* da cuenta de que el mobiliario y las características arquitectónicas tienen semejanza con los vestigios arqueológicos aunque curiosamente no emplea el término *ι έβανμκ*. Conviene agregar que también la descripción de las bodegas (*Odisea*, II, 337-348) puede coincidir con los almacenes que menciona Marinatos o Mazarakis. La elección del vocablo *δῶια* o *ι έβανμκ* se debe, quizás, a razones de orden métrico.



El *témenos*

Estado del arte y uso del término
El *témenos* en las fuentes
En griego micénico y en la epigrafía
En la épica y en la lírica arcaica
El *témenos* en la evidencia arqueológica

VI. EL TÉMENOS

Σπεπσει' ἄλλυ ρζοί βε παηήπήήζαηο Πηλεὸρ
κειῖζε με νοζηήζαηηα θίλιηη ἐρ παηριῖδα βαῖαη
ζοί ηε κόμηη κεπέειν ῥέζειν θ' ἱεπὴν ἕκαηόμαηη,
πενηήκονηα δ' ἔνοπσα παπ' ἀηόθη μῆλ' ἱεπεύζειν
ἐρ πηβάρ ὄθη ηοι ηέμενορ αὐμόρ ηε θζηήειρ.
Il., XXIII, 148

—¡Eperqueo! Vano fue el voto que te hizo mi padre Peleo
cuando te prometió, si yo regresaba allí, a mi tierra patria,
cortarme la cabellera en tu honor, ofrecerte una sacra hecatombe
y sacrificar cincuenta moruecos sin castrar allí mismo,
en tus fuentes, donde tienes un predio y un fragante altar.
(Trad. E. Crespo)

VI. 1 El estado del arte y el uso del término

Renfrew¹³⁹ indica que el carácter liminal de los santuarios requiere observancias y prohibiciones relacionadas con cuestiones de pureza y contaminación por parte de los que entran. Así, cabe esperar que dichas _ubicaciones destinadas al culto_ tengan algún tipo de límite o indiquen mediante alguna señalización que se está entrando en un _espacio consagrado_. Este concepto en Grecia era designado mediante la palabra *témenos*.

En cuanto al uso del término, se debe señalar el valioso trabajo de Moses Finley, quien en su artículo —Homer and Mycenae: Property and Tenure”¹⁴⁰, estudia la continuidad de los términos que denotan _propiedad_ y se verifican tanto en las tablillas de griego micénico, como en la obra homérica.

Palmer en —The Mycenaean Tablets and the economic History”¹⁴¹ señala que las propiedades del *wanax* y del *lawagetas* son marcadas como *témenos*; sin embargo las de los *telestai* y las del *damos* serán *ktimenai ktoinai*, es decir, propiedades personales o

139 Towards a framework for the archaeology of cult practice, en: RENFREW (ed.) 1985: 11-26, p.17, 18.

140 FINLEY, M. I., —Homer and Mycenae: Property and Tenure” en *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 6, H. 2 (abril 1957), pp. 133-159.

141 PALMER, L. R., —The Mycenaean Tablets and the economic History” en *The Economic History review*, New series, vol. 11, No. 1 (1958), pp. 87 – 96.

comunales.

Sara Chiarini en su artículo —Thetemenos of Apollon Pagasaïos in the *Scutum Herculis*” hace un estudio sobre el santuario de Apolo en Tesalia, mencionado en el poema arcaico *Scutum Herculis*; explica tanto la génesis del mito y sus distintas versiones, como la descripción del santuario.

El uso del término

Frecuentemente este término aparece asociado con ἰενοξ , sin embargo no deben considerarse como vocablos de significado intercambiable; por ello es necesario remontarnos a la etimología de ἡτέκμηξ para entender mejor su significado. Este término proviene del verbo ἡτέκω , y representa 'una porción del territorio cortado, separado del resto' para ser constituido en un dominio de un tipo especial, reservado; entonces el beneficiado es un ser también especial: un rey, un jefe de guerra o un dios¹⁴². Así, podemos afirmar que, en origen, no es un término de significación exclusivamente religiosa.

En cuanto a definiciones de este vocablo, contamos con varias, la que ofrece Kurt Latte (1934) lo define como —*a portion of the land which was not divided into kleroi by lot, but was set aside, held back as a gift of honour to the King or outstanding heroes*”, así diferencia la asignación de una porción de tierra para un poseedor de alto estatus, de la que se hace por ἠθῆνμηξ (sorteo, lote, parte que se obtiene, posesión). Para Finley, en cambio, la palabra tiene un significado idéntico en todos los pasajes en que aparece y refiere fundamentalmente un ‘patrimonio personal’ y sugiere que —*the usual sense in Homer, was*

142 Cf. Hellmann, 1992:171.

equally divorced from any cutting association, and that temenos ordinarily meant no more than ‘royal land’, that is, a ‘privately owned’ estate which differed from all other estates solely by the fact that it belonged to a King” (Finley, 1957:155). Esto resuelve el rompecabezas de que no hay ninguna referencia de un rey “acibiendo” un témenos bajo circunstancias ordinarias, ni disponiendo de él a su muerte. Esta misma opinión la comparte Prent, quien declara que el significado básico del término denota ‘dominio’ y que en Homero dicho dominio puede ser tanto sagrado como profano. Es, pues, usado en Homero como el dominio de un rey y designa la ‘land cut out’ del dominio público y otorgada a un rey local por la comunidad. Está asociado al vocablo acadio *temmēnu* y al sumerio *TEMEN* ‘templo’¹⁴³, lo que coincide con su uso posterior para describir un recinto sagrado reservado para un dios o un héroe griego. West (1997:37) afirma que la existencia de migrantes adivinos y bardos puede proporcionar un background para entender la conexión etimológica entre la palabra griega y la acadia *temmēnu* que él define como ‘boundary marker, foundation deposit, temple platform’.

Entonces, como confirma Jennifer Larson (2007:8), a partir del siglo VIII a. C. el témenos es entendido como “space set aside for sacred use”. Por ello en la lírica arcaica y en las inscripciones se encuentra utilizada la palabra para referir la porción de tierra ‘consagrada’ a una divinidad o a un héroe para fines culturales. Cabe aquí señalar la diferencia que hace Prent (2005:17-18) entre los santuarios y lugares del culto como bosques sagrados (ἄθζμξ) de las tierras sagradas del dios, al afirmar que mientras éstas pueden estar conectadas con el santuario, no constituyen lugares de culto activo y, a diferencia de los santuarios pueden carecer de delimitación física.

143 HOMER, *Odyssey, books XVII y XVIII*, Steiner, Deborah (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 119

VI. 2 El término en griego micénico y en la epigrafía

Moses Finley en su exhaustivo análisis sobre lo que el vocablo *témenos* denota fundamentalmente en la obra homérica, señala que en las tablillas de lineal B hay cinco palabras que indican tenencia y sólo una de ellas es homérica: *témenos* (las otras cuatro son *kama*, *kekeimena*, *kitimena* y *kotona*). Supone que habrá entre ellas una diferencia de tipo clasificatorio parecido al ‘estatus social’ que puede estar indicado en los vocablos siguientes:

ᾠκαλ	<i>wanax</i> (<i>wa-na-ka</i>)
ααζζθεφξ	<i>pa₂-si-re-u</i>
ἀνπυξ	<i>damakoro</i>
ἐπαῖνμξ	<i>e-qe-ta</i> (ἐπεηήξ) ¹⁴⁴
ἡγήησν	<i>korete</i> (y <i>porokorete</i>)
ημίνακμξ	<i>lawagetas</i> (<i>ra-wa-ke-ta</i>) ¹⁴⁵
ηνεῖσκ	<i>mo-ro-pa₂</i>
ιέδς κ	<i>tereta</i> (ηθεζήάξ)

Así, es uno de los vocablos que tiene continuidad desde el griego micénico, pero que modifica su significado.

La entrada del glosario de Ventris y Chadwick (1973:266) para ηέτεκμξ (*te-me-no*) afirma que la palabra aparece en las líneas 1 y 3 de la tablilla PY Er 152 que aquí transcribimos:

- .1 vacat
- .2 **wa-na-ka-te-ro, te-me-no** [
- .3 to-so-jo pe-ma GRA 30

144 Según Homero, los *hequetai* así como sus reyes recibieron asignaciones personales de tierra llamada *témenos*, y esto se ve confirmado por las tablillas de Pilos. Su estatus alto se muestra por sus tenencias de la tierra y la propiedad de esclavos. Ellos eran la clase guerrera aristócrata. Cf. Castleden, 2005:79

145 Los *lawagetas* tenían su principal raíz en Tinos, donde estaban asociados con el Dios *Hippos*. Esto está referido en la conversación de Nausícaa con Ulises en la *Odisea*. Cf. Castlenden, 2005:78 - 79.

- .4 **ra-wa-ke-si-jo, te-me-no** GRA 10
- .5 vacat
- .6 te-re-ta-o B X to-so pe-ma GRA 30
- .7 to-so-de, te-re-ta VIR 3 vac.
- .8 wo-ro-ki-jo-ne-jo, e-re-mo
- .9 to-so-jo, pe-ma GRA 6[
- .10 vacat
- .11 vacat

- .1-2 **Wanakteron temenos**: [.2]tos(s)ojo sperma GRA 30
- .3 lawagesijos temenos**: GRA 10;
- .5-6 telestahon tos(s)on sperma;
- [.6] tos(s)oi de telestai VIR 3;
- .7-8 wo-ro-k-ijonejon (2) eremo¹⁴⁶: [.8]tos(s)ojo sperma GRA 6[

- .1-2 **Dominio oficial de un wanax**: [2] grano [i.e. superficie/área] de tal <un dominio oficial>: (superficie de) 2880 litros TRIGO
- .3 Dominio oficial del lawagetas** (líder de la gente): (superficie de) 960 litros TRIGO
- .5-6 tanta semilla [i. e.] Superficie/área] de los *telestai*: (superficie de) 2880 litros TRIGO;
- [.6] y tantos *telestai*: 3 HOMBRES;
- .7-8 e-re-mo tierra parcelada de wo-ro-k-ion(?); [.8] semilla [i. e. superficie/área] de tal <un *eremo* parcela>: (superficie de) 576 [] litros TRIGO¹⁴⁷

Se trata, pues, de un *témenos* 'real' y caracteriza una cierta situación política y social. De modo que es evidente que *témenos* es contrario, en significado a *hierós* que, en Homero, se aplica para todo lo que se considera perteneciente a la divinidad¹⁴⁸. También se emplea *hierós* con nombres de lugares, ríos, personas, elementos, objetos divinos o humanos.

146 Eremo, una tierra que aún no se ha puesto en explotación o que no está sujeta a la administración del estado.

147 Traducción de Chadwick:

- .1-2 Official domain of the king: [2] seed [e. e. surface/area] of such <an official domain>: (surface of) 2880 litres WHEAT;
- 3. official domain of the "leader of the people": (surface/area of): 960 litres WHEAT;
- .5-6 so much seed [i. e.] surface/area] of the telestai: (surface of) 2880 litres WHEAT;
- [.6] and so many telestai: 3 MEN;
- .7-8 e-re-mo land parcel of wo-ro-k-ion (?): [.8] seed [i. e. Surface/area] of such <an e-re-mo land parcel>: (surface of) 576 [] litres WHEAT.

148 Ya Benveniste explicaba que en la lengua épica *hierós* se aplica en efecto tanto a cosas como a seres animados y que la evolución del término comenzó cuando *hierós* acompañaba las nociones de culto como

La evidencia epigráfica de la época arcaica ofrece un muy buen número de ejemplos que dan cuenta de las dos principales funciones que cumplía el término.

- La estructura **témenos** + **horos** sin teónimos ni antropónimos se verifica en las inscripciones: *IG I³ 1068*

ἡόνμηξ ἡοῖε-
ιέκμηξ

el límite, el *témenos*

- *IG I³ 1070*, Ática, s. d.; *Demos Rhamnountos* II 183, Siglo V a. C.? (*SEG.* 31. 147; *SEG.* 43.52); *IG XII, 2 521*, Lesbos-Metimna, s. d.

Hasta aquí podemos decir que se trata de **referencias neutras** del término *témenos*, y puede, por tanto, tratarse ya de un espacio sagrado o profano, pero sin duda delimitado y diferenciado del resto del terreno.

Sin embargo, encontramos muchas inscripciones que tienen ya sea un adjetivo con significación sagrada, un teónimo, o alguna referencia a los dioses; lo que prueba que el vocablo era usado frecuentemente para delimitar un predio consagrado a una divinidad. Entre estas inscripciones, podemos encontrar las siguientes estructuras:

Témenos + *hierós* (o adjetivo de significado sagrado)

- *AE* 1948/9, Ch: 21,13, Creta, s. d.

I.1 ΔΑΛΔΙΦΟΣ(?)

ιενμῶ.

II.1 ἡείεκμηξ

bomós, después acompaña nombres de ciudadelas como Troya, Tebas, Pérgamo, Eubea. Por lo tanto, para Benveniste se puede admitir que *hierós* es un epíteto de veneración y no un epíteto de naturaleza. Cf. Benveniste, 1969:194.

ἱερόκ

Témenos sagrado

Témenos + hierós + horos

Muchos *horoi* sagrados han llegado hasta nosotros tanto en forma de piedra (mojón) como en forma de estela. Estaban destinados a fungir propiamente como límites a lo largo de los confines del terreno sagrado, ya como 'carteles indicadores' delante o dentro de éstos.

Cuando tales *teméne* contenían un edificio o altar podía en estos mismos inscribirse un epígrafe con la declaración de sacralidad y ya no era necesario dejar el *horos* con esta declaración (Guarducci, 1967:46).

Ahora bien, los *horoi* de carácter sagrado presentan en sus epígrafes fórmulas varias: algunas veces este epígrafe consiste en el simple nombre de la divinidad (generalmente expresado en genitivo), el cual por sí mismo denota que la divinidad es propietaria del terreno, o del edificio, o del altar del cual se trata.

- *Didyma* 547, s. d. *Horos* del sagrado *témenos*

IDid 71

1 vacat [ὄ]νμξ

ηαέκμ οξ

vacat ἱενμῶ

Límite del *témenos* sagrado

No solamente un santuario, sino también una vía sacra podía ser delimitada o mejor indicada por un *horos*. También los *horoi* de carácter sagrado podían, en ocasiones, contener breves leyes sagradas o saludos a los fieles que llegaban al lugar. Si después un

lugar sagrado, con cuanto contenía, había sido objeto de una 'fundación', también el acto de esta última podía figurar en el *horos*.

Témenos + teónimo (o referencia a los dioses)

- IG, I² 761¹⁴⁹ (522-512 a. C.)

Μκῆια ηυδε δεξ ἀνπεξ Πεζζίζη [ναημξ ηζπιμ η]οζδξ
εἠεκ Ἀπυθθδκμξ Ποε[ί]δ ἐκ ηαέκε [ζ].

Éste es el monumento conmemorativo de su mandato, lo dedicó Pisístrato, hijo de Hipias, en el *témenos* de Apolo Pitio

Inscripción fechada entre el 522 y el 512 a. C. que utiliza la palabra con un claro sentido religioso¹⁵⁰, se trata de cinco fragmentos de la cornisa superior de un altar de mármol, decorada por un bello *kyma* lesbio (Guarducci, 1993:139, fig. 31). Fue encontrada en el santuario de Apolo Pitio y hoy está en el Museo Epigráfico. Aquí, el término aparece como el dominio de un dios, por tanto es innegable el valor religioso que ese predio consagrado tenía.

- IG, I² 828 (SEG, X, 341)

Λοζζηθειδδξ¹⁵¹ ἀκέεδη/εκ Ἐπανανδρίδδ οὐδξ
ἀπ{δ}ανπήκ
Συκδε εεαῖ ηῆζδε, ἦ ηυδῖ ἔπεζ ηάεκμ ξ

149 Cf. KIRCHNER – G. KLAFFENBACH, *Imagines inscriptionum Atticarum*, Berlín, 1948, tav. 5, n. 11; L. H. JEFFERY, *Local Scripts*, p. 75, n. 37. tav. 4. Cf. SEG, XII 56, XVII 11, XVIII 9; DAA, pp. 449 sg.; EG, I, pp. 139 sg., n. 4, fig. 31; MEIGGS-LEWIS, 11.

150 Epígrafe, consistente de un dístico elegíaco, recuerda al dedicante y la ocasión de la dedicación. Pisístrato, hijo de Hipias y nieto homónimo del grande Pisístrato, fue arconte en Atenas en un año incierto entre el 522/1 y el 512/1, y quiso conmemorar su arcontado dedicando un bello altar en el santuario de Apolo Pitio, sobre la ribera derecha del Iliso. Este magnífico exvoto del Pisístrato menor es recordado por Tucídides (Cf. Tucídides, 6, 54, 6 s.)

151 El nombre del dedicante está acompañado del patronímico en genitivo seguido de la palabra ὕζυξ. Cf. Lazzarini, 1976:63.

Lisiclides, hijo de Epanandrides ofreció estas primicias a la diosa que tiene aquí su *témenos*.

Lo mismo ocurre en esta inscripción de Ramnunte, en el área del santuario de Némesis. Sobre el ábaco de una pilastra de piedra calcárea. Una inscripción *stoichedón* fechada en el siglo V a. C.

Los nombres de las divinidades y los epítetos que aparecen en las inscripciones son, regularmente, conocidos; sin embargo a veces se presentan algunas particularidades en las inscripciones métricas, en las que, quien compone el epigrama tal vez buscó completar el esquema del metro ampliando las expresiones comunes en prosa, con perífrasis; como es el caso de esta inscripción (*IG, I² 828*) dirigida a Némesis de Ramnunte, en donde el nombre de la diosa es sustituido por la frase: εεαῖ ηῆζδε ἡ ηυδ' ἔπεζ ηέικμξ. Es importante mencionar que el término *ἀπανπή* es una denominación genérica que se refiere al objeto dedicado y que aparece, fundamentalmente, sobre monumentos marmóreos (bases de estatuas, columnas, pilastras, altares, baños lustrales, etc.). Además, la primera aparición epigráfica de esta palabra ocurre no antes de la mitad del siglo VI a. C., por lo que se trata de un término relativamente reciente. Esto es confirmado por la tradición literaria, como explica Maria Letizia Lazzarini¹⁵². El término de hecho no se verifica en los poemas homéricos, pero sí se atestigua el verbo *ἀπάνπεζεαζ* (*Od.*, III 446, XIV 422 y con tmesis en *Il.*, XIX 254). El verbo indica la acción ritual que se cumple antes de dar inicio a la súplica y que consiste en cortar los pelos de la cabeza del animal sacrificial y arrojarlos al fuego¹⁵³; por tanto, es evidente su significado sagrado.

152 Cf. *Ibid.*, p. 87.

153 Burkert explica que el ritual puede componerse por tres principios: *I.* ἄνπεζεαζ vertir agua sobre las manos de cada participante y del animal. *II.* ηαῖώνπεζεαζ echar granos de cebada sobre el altar y el

- *FD III 4:198[3]*¹⁵⁴ Focis, Delfos, antes del 470 a. C. Parece que se trata del *témenos* de Apolo Pitio.
- *IG IX, 1 1039*, Islas jónicas, Kerkyra, s. d. *Témenos* de Zeus.
- *IG XII, 1 142*¹⁵⁵, Rodas, s. d. *Témenos* de Zeus
- *IG XII, 3 1346*, Thera, s. d.

a.1 Απόθθςκζ

ζηεθακδθόνςζ.

b.1 [η]εῦλ[ε] θέμκττ εεμῖξ ηεπανζζιέκμ κ Ἀνηειίδς νμξ

ἐκ ζεικῶς ηει ἐκεζικδιό ζο κμκ πόθεςζ.

Para Apolo que porta la corona Artemidoro erigió un león **en el venerable témenos** como grato monumento de la ciudad

- *Iasos 253*, Asia Menor, Caria, s. d. *Horos* del *témenos* de Zeus *megistos*.

Témenos + teónimo (o referencia a dioses) + horos

- *Horos del témenos de ambos dioses* (ημῖκεεμῖκ) *IG II2 2600*, Ática s. d.
- *Horos del témenos de Apolo* *IG II2 2602*, Ática s. d.; Didyma 546 Jonia, s. d. (Apolo Pedanasseos).

[ῶ]νμξ ηειέκμοξ

Ἀπόθθςκμ ζ

Παηνώιο Ἴθα-

ζζδῶκ.

Límite del *témenos* de Apolo

- *Horos del témenos de Afrodita κεθαλῆθεν*. *IG II2 2604*, Ática s. d.
- *IG II2 2605*, Ática s. d.

[ῶ]νμξ]

animal. *III. ἀπάνπεζεα* ζ descubrir el cuchillo de la cesta y cortar pelos de la frente del animal y echarlos al fuego. Cf. Burkert, 2007:51.

154 *FD III 4:198[4]*; *SEG 18:206*.

155 Cf. *SEG 14:508[1]*; *SEG 14:508[2]*

[δ]ζπθέμξ(?)
ηαέκμ οξ
[Γ]ήιδη νμ[ξ].

Horos del *témenos* doble de Deméter

- *Horos del témenos de Ártemis*. IG I3 1500, Islas egeas, Lemnos: Myrrhine, ca. 500-480 a. C.?.; Samos 462¹⁵⁶, s. d.; Samos 463, s. d.; Samos 464, s. d.

- *Horos del témenos de Atenea*. MDAI (A) 67 (1942) 69, 118 n2, Ática, s. d.; SEG 10:366, Ática, Maratón, ca. 500 a. C.; *Inscr. Di Cos* EV 333, Cos? Provincia desconocida, Siglo V a. C.

- *Horos del témenos de Atenea protectora* (ι εδευζδξ): *Inscr. Di Cos* EV 361, Jonia?, Samos?, siglo V a. C.; IG XII, 6 1:238, Samos, *Heraion* ca. Mitad del siglo V a. C.; IG XII, 6 1:239, Samos, *Palia Ekklesia*, ca. Mitad del siglo V a. C.; IG XII 6 1:246, Samos, *Vrogana*, s. d. ; IG XII, 6 1:241, Samos, *Varda*, mitad del siglo V a. C; Samos 456, s. d.; Samos 457, s. d.;

- *Horos del témenos de Ion*: IG XII 6 1:245, Samos, *Pirgos*, ca. Mitad siglo V a. C.; Samos 458, s. d.; Samos 461, s. d.; Samos 725, s. d.

- *Horos del témenos de ríos sagrados*: SEG 32:824, Naxos, s. d.; IG XII, 5 56, Naxos, s. d.

Témenos + antropónimo o demótico

- *A un héroe*: IG II² 2612, Ática, s. d.:

ὄνμξ η/
ειέκμ -

156 Cf. IG XII, 6 1:266.

οξ ἦνς
Ἐβθει -
5 μ —

límite del témenos del héroe Eglemo.

- *Témenos con antropónimo*: IG VII 3415, Beocia, Queronea, s. d.
- *Horos del témenos perteneciente a un clan*: SEG 31:509¹⁵⁷, Beocia, Tebas, siglo V a. C.
- *Horos témenos epónimo de Atenas*: Samos 455, s. d.¹⁵⁸; Samos 459, s. d.¹⁵⁹; Samos 460, s. d.¹⁶⁰

Témenos + ας ιωξ

- *Encontramos el término utilizado por primera vez en plural* IG IX, 1 1031, Islas jónicas, Kerkyra, s. d.

Ἑλλήκςκ [ηε]τέκδ ηαι
ας ιμν [ξ ἐλαθαπάλαξ].

Habiendo saqueado? Los *teméne* y los altares de los helenos.

Por su parte, el lexicógrafo alejandrino Hesiquio ofrece la siguiente definición (Hsq. s. v.

ἡείεκμ ξ) en la que la finalidad cultural de la porción de tierra puesta aparte es evidente:

<ἡείεκμξ>· πᾶς ὁ ιειε νζζιέκμ ξ ηυπμξ ηζκίειξ ηῖή κ, ἡ ιενυκ ηαι ας ιωξ, ἡ ἀπμκειδεὲ κ εεῶ ἡ ααζζθεῖ.

<*Témenos*>: Todo lugar dividido por algo (o alguien?) **para la adoración**, o un santuario y un altar, o concedido a un dios o un rey.

157 Cf. SEG 25:537

158 Cf. IG XII, 6 1:247

159 Cf. IG XII, 6 1:249

160 Cf. IG XII, 6 1:250

VIII. 3 El término en la épica y la lírica arcaica

En Homero, encontramos utilizado el término *témenos* con significado sagrado para referir la porción de tierra consagrada a Deméter (*Il.* II, 696), a Zeus (*Il.*, VIII, 48), a Esperqueo (*Il.*, XXIII, 148) y a Afrodita (*Od.*, VIII, 363). La fórmula ἔκεά ηέ μί ηέιε κμξ ας ωξ ηε εοήεζξ aparece en tres de los fragmentos citados. El *témenos* de Esperqueo sería escenario del ritual que Aquiles hubiera llevado a cabo de haber salido con vida de la guerra de Troya.

Il. II, 696

Οἱ δ' εἶπμκ Φοθάηδκ ηαι Πφναζμκ άκεεεε κτη
Δήι δηνμξ ηέι εκμξ Ἴηςκά ηε ιδη ένα ήθςκ ,
άβπίαθυκ η' Ακηνῶκα ιδε Πηθεδκ θεπεπμίδκ

Y los que poseían Filace y la florida Píraso,
sagrado predio de Deméter, e Itón, madre de ganados,
y la marítima Antrón y Pteleo, sobre un herboso lecho.

Il., VIII, 48

Ἴδδκ δ' ἴηακεκ πμθοπίδαηα ιδη ένα εδνῶκ
Γάνβανμκ, **ἔκεά ηέ μί ηέιε κμξ ας ω ξ ηε εοή εζξ**

Llegó al Ida [scil. Zeus], rico en manantiales, madre de fieras,
al Gárgaro, **donde tenía un predio y un aromático altar**¹⁶¹.

Il., XXIII, 148

Σπερχεί' άθθςξ ζμί βε πατην ήρήσαημ Πδθευξ
ηεϊζέ ιε κμζηήζα κτη θίθδκ εξ παηνίδα βαϊακ
ζμί ηε ηυιδ κ ηενέεζκ ρέλεζκ ε' ιενήκ έηαηυιαδκ ,
πεκηήημκηα δ' εκμπα παν' αυηυεζ υήθ ' ιενεφζεζκ
εξ πδβάξ, ὄεζ ημζηέεκ μξ ας ωξ ηε εοήεζξ

—¡Esperqueo! Vano fue el voto que te hizo mi padre Peleo
cuando te prometió, si yo regresaba allí, a mi tierra patria,
**cortarme la cabellera en tu honor, ofrecerte una sacra hecatombe
y sacrificar cincuenta moruecos sin castrar allí mismo,
en tus fuentes, donde tienes un predio y un fragante altar.**

161 El Gárgaro es uno de los tres picos del Ida

Od., VIII, 363

ἡ δ' ἄνα Κροτωνικὴ ἴηκε θρομυεζδῆξ Ἀθηνιδίηδ,
ἐξ Πάθμικ, ἔκα ηέ μί ηέιε κίξ ας ιο ξ ηε εοή εζξ

La risueña Afrodita, partió para Pafo de Chipre,
donde **tiene su templo y su altar siempre lleno de ofrendas** (Trad. J. M.
Pabón)

Todas las demás apariciones del término refieren porciones de tierra asignadas a un rey o a un héroe: al héroe Belerofonte asignado por Luciano (*Il.*, VI, 194), a Meleagro¹⁶² por los etolios (*Il.*, IX, 578) en donde se especifica tanto la dimensión de la tierra consagrada: 50 yugadas, como el destino que tendrá: viñedo y labrantío de cereales; a Glauco y Sarpedón, reyes licios, (*Il.*, XII, 313) a quienes se nombra como administradores del —himenso predio a orillas del Janto”; como —dominio real” también aparece en la écfrasis del escudo de Aquiles (*Il.* XVIII, 550); a Eneas por los troyanos¹⁶³ (*Il.*, XX, 184¹⁶⁴).

El término es usado también para referir la tierra de los ancestros y lugar de nacimiento de Otrintida (*Il.*, XX, 391). En la *Odisea* refiere el viñedo propiedad de Alcínoo junto al bosque sagrado de Atenea (*Od.*, VI, 293); también la tierra de Odiseo¹⁶⁵ administrada por su hijo Telémaco (*Od.*, XI, 185) y su extenso jardín (*Od.*, XVII, 299). En varias de estas menciones (*Il.*, VI, 194; XII, 313 y XX, 184) aparece un verso formular que describe el ἦειε κίξ como un «fértil campo de frutales y labranza” (ἠαθὸκ θοηαθζῆξ ἠαὶ ἀνμφνδξ).

Il., VI, 194

ἠαὶ ἰέκ μί Λφηζμζῆί εικξ ἠάμικ ἔλμμικ ἄθθς κ
ἠαθὸκ θοηαθζῆξ ἠαὶ ἀνμφνδξ, ὄθνα κέμ ζημ

162 En realidad se trata de una promesa de asignación no cumplida.

163 Es una promesa de asignación que nunca existió en realidad, sino que fue sugerida por Aquiles.

164 En este verso el término ἦειε κίξ es un acusativo etimológico del verbo ἦέκς .

165 Sabemos que Odiseo tiene un *témenos*, pero no sabemos cómo lo obtuvo.

Y los licios **le acotaron [A Belerofonte] un predio excelente entre los demás, fértil campo de frutales y labranza**, del que obtener lucro

Il., IX, 578

ἔκεά ιζκ ἦκςβμκ **ἠέικμξ πενζηαθθξ** ἐθέζεαζ
πεκηδημηκηβομκ ηὸ ιέκ ἦιζζο μίκμπέδμζμ
ἦιζζο δὲ ρζθηκ ἄνμζζκπεδίμζμηαιέζεαζ

Allí le invitaron [scil. A Meleagro] a elegir **una magnífica finca acotada de cincuenta yugadas, la mitad para viñedo de vino y la mitad del llano como reserva para labrantío de cereales**

Il., XII, 313

Γθαῦηε ἠί ἠ δὴ κῶσηεζιτήι εζε α ιάθ ζζηα
ἔδνη ηε ηνέαζίκ ηε ιδὲ πθειμζδεπάεζζ ζκ
έκ Λοήη, πάκηεξ δὲ εεμδξ ῶξ είζμνυζζζ ,
ἠαὶ **ἠέικμξ κειο ιεζε α ιέβα** Ξάκεμζμπαν' ὄπεαξ
ἠαθὸκ θοηαθζῆξ ἠαὶ ἄνμφνδξ πονμθσνμζμ

[Habla Sarpedón, rey licio hijo de Zeus]

¿Para qué, Glauco, a nosotros dos se nos honra más con asientos de honor y con más trozos de carne y más copas en Licia? ¿Para qué todos nos contemplan como a dioses y **administramos inmenso predio reservado** a orillas del Janto, **fértil campo de frutales y feraz labrantío de trigo?**

Il. XVIII, 550 (Écfrasis del escudo de Aquiles)

Ἐν δ' ἐήεεζ **ἠέικμξ ααζζθήσμκ** ἔκεα δ' ἔνζεμζ
ἦιζκ ὀλείαξ δνεπάκαξ ἐκ πενζίκ ἔπμηεξ.

Representó también un dominio real¹⁶⁶. En él había jornaleros que segaban con afiladas hoces en las manos

Il., XX, 184

— ἠ κφ **ἠί ημζΤνῶεξ ἠέιε κμξ ἠάμκ** ἔλμπκ ἄθθςκ
— **ἠαθὸκ θοηαθζῆξ ἠαὶ ἄνμφνδξ**, ὄθνα κείδ αζ
— αῖ ηεκ εἰὲ ἠηείκδξ;

¿O es que los **troyanos han acotado para ti [scil. Para Eneas] un predio superior**, fértil campo de frutales y labrantío para administrarlo si me matas?

166 Dado que aquí se refiere al predio del rey, cabe la posibilidad de que la escena del arado anterior se refiera concretamente al trabajo de la tierra comunal.

Il., XX, 391

ηεῖζαζ Ὀτνοκηᾶδδ πάκησκ ἐηπαβθυρηῆ ἀκδνῶκ·
ἐκεάδε ημζεάκαημζ βεκεῆ δέ ημῖέζη' ἐπὶ θύκη
Γοβαίη, **ὄεζ ημζηέιεκμζ παηνηχ σκ ἐζηζκ**
ῚΥθθω ἐπ' ἰπεουεκῆζ ηαῖ ῚΕνω δζκῆκηζ

— ¡Áces, Otrintida, el más temible de todos los hombres!
Aquí has hallado la muerte y lejos está tu lugar de nacimiento,
junto a la laguna Gigea, **donde está el coto de tus ancestros**
a orillas del Hilo, rico en peces, y del turbulento Hermo.” (Trad. E. Crespo)

Od., VI, 293

δήμικ ἀβθαὸκ ἄθζμζ Ἀεήκδζ ἄβπζηεθεφεμο
αἰβείνσκ, ἐκ δὲ ηνήκδ κάεζ αἰθὶ δὲ θεζιχκ·
ἔεκα δὲ παηνὸζ ἐμ ὃ ηέιε κμζ ηεαθοῖά ῆ ἀθωῆ,

Aledaño al camino verás el espléndido bosque
de Atenea, sus chopos, su fuente y un prado en su torno
donde tiene mi padre un cercado [scil. De Alcínoo] de viña florida

Od., XI, 185

ζὸκ δ' μὺ πχ ηζξῆπεζηαθὸκ βέναζ, ἀθθα ἔηδθμζ
Σδθείαπ μζ **ηεῖέκα κέιε ηαζηαῖ δαῖηαζ ἔῖζαζ**
δαῖκοημζ ἄζ ἐπέμζηεδζηαζ πυθμκ ἄκδν' ἀθεβφεζκ·
πάκηαζ βὰν ηαθέμοζζ

Ninguno
te ha quitado hasta ahora tu reino glorioso: tranquilo las haciendas gobierna
Telémaco y **tiene su parte**
en los buenos banquetes cual cumple a quien falla justicias,
pues se ve agasajado por todos.

Od., XVII, 299

δὴ ηυηεηεῖῆ ἀπυεεζημζ ἀπμζπιέ κμζμ ἄκαηημζ
ἐκ πμθθῆ ηυπνω, ῆ μὶ πνμπάνμζεε εονάς κ
ῆμῖόνσκ ηε αμῶκ ηε ἄθζζηέποῆ, ὄθν' ἄκ ἄβμζεκ
διῶ εζ Ὀδυσζ ῆμζ **ηέιεκμζ ἰέβα** ημπνίζζμ κῆεζ·

Yacía despreciado
sobre un cerro de estiércol de mulas y bueyes que hablan
derramado ante el porche hasta tanto vinieses los siervos
y abonasen con ello **el extenso jardín**. (Trad. J. M. Pabón)

En consecuencia, es evidente que se puede encontrar un *témenos* sin *hierón*, es decir, sin un santuario edificado pues la palabra tenía un sentido ante todo 'espacial' (Hellmann, 1992:172), aunque frecuentemente un *hierón*, como lugar de culto, se encontrará en un *témenos*. Marie-Christine Hellmann da el ejemplo de que en el santuario de Apolo en Delfos se encontraba el *témenos* de Poseidón, es decir “la porción del terreno” consagrada a otro dios (Hellmann, 1992:172). Así, vemos que la definición 'espacial' prevalece y que puede ser mucho más vasta que un *hierón*, además de que el hecho de que una porción de tierra sea concedida a un dios o a un héroe, la convierte en sagrada y puede ser, por tanto, un verdadero santuario.

Los adjetivos que se utilizan así como las posibles fórmulas homéricas parecen marcar una notable diferencia entre los *teméne* divinos, es decir las porciones de tierra consagradas a una divinidad en las que podríamos encontrar un altar ya que encontramos la fórmula **ἔκεία ἡέ μί ἡάε κμξ ας ι υξ ηε εοήεξξ** (*Il.*, VIII, 48) y, por ello, actividad ritual, como la que se relata en los versos (*Il.*, XXIII, 148 y ss.), en la que Aquiles se cortaría la cabellera en honor del río Esperqueo, ofrecería una hecatombe y sacrificaría cincuenta moruecos sin castrar de haber salido con vida de la guerra de Troya; y los *teméne* reales que suelen estar referidos con la fórmula **ἠαθὸκθ οἠαθζῆξ ἠαὶ ἀμφονδξ** (*Il.*, VI, 195; XII, 317 y XX, 185) (feliz campo de frutales y labrantío). En este grupo de *teméne* podemos encontrar adjetivos como **ααζζθδίκμ** ‘real’ (*Il.*, XVIII, 550), **παηνχζμκ** ‘de los ancestros’ (*Il.*, YY, 393); **ἠέικμ ξ πενζῆαθθέξ** ‘magnífica finca acotada’ (*Il.*, IX, 578); **ιέβα** ‘inmenso’ (*Il.*, XII, 313) y **ἔλμκμκᾶθθςκ** ‘excelente entre todos’ (*Il.*, VI, 194 y XX, 184). Ninguno de los cuales le otorga una cualidad sacra. Incluso en el canto noveno, versos 578 y ss. se

menciona la medida de la tierra asignada, 50 yugadas¹⁶⁷ y la finalidad de la misma: «la mitad para viñedo de vino y la mitad del llano como reserva para labrantío de cereales».

Himnos homéricos

Ahora bien, en los *Himnos homéricos*, todas las menciones que encontramos del término dan cuenta de un espacio consagrado a una divinidad: a Febo (*Hymni Homerici, In Apollinem*, 88); a Afrodita (*Hymni Homerici, In Venerem*, 59, 267); a Hermes (*Hymni Homerici, In Pana*, 31). Este uso del vocablo con un exclusivo significado sagrado es claro cuando en *Hymni Homerici, In Pana*, 33, donde se habla de que Hermes, a pesar de ser un dios, apacentaba ganado en la tierra de un mortal, no se utiliza la palabra $\eta\acute{\iota}\epsilon\kappa\mu\ \xi$, sino $\acute{\alpha}\kappa\delta\nu\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\alpha\ \epsilon\kappa\delta\eta\tilde{\omega}$.

La fórmula $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\alpha\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\acute{\iota}\ \eta\acute{\iota}\epsilon\kappa\mu\ \xi\ \alpha\varsigma\ \omega\ \xi\ \eta\epsilon\ \epsilon\omicron\chi\ \delta\delta\ \xi$ aparece sólo una vez, pero la relación altar + témenos aparece en tres ocasiones:

Himno homérico a Apolo, 88

$\eta\ \tau\eta\kappa\ \Phi\mu\acute{\iota}\alpha\mu\omicron\ \eta\tilde{\eta}\delta\epsilon\ \epsilon\omicron\chi\delta\ \delta\ \xi\ \zeta\zeta\ \epsilon\eta\alpha\ \zeta\alpha\iota\epsilon\iota$
 $\alpha\varsigma\ \omega\ \xi\ \eta\alpha\iota\ \eta\acute{\iota}\epsilon\ \epsilon\kappa\mu\ \xi\ \eta\acute{\iota}\zeta\epsilon\zeta\ \delta\acute{\epsilon}\ \zeta\acute{\epsilon}\ \beta\prime\ \acute{\epsilon}\lambda\mu\pi\alpha\ \pi\acute{\alpha}\kappa\eta\varsigma\kappa.$

En verdad que habrá aquí por siempre **un altar fragante de incienso y un santuario** de Febo. Y te honrará más que a todos los demás (Trad. A. Bernabé)

Hymni Homerici, In Venerem, 59

$\acute{\epsilon}\ \xi\ \text{Κφπνμκ δ' \acute{\epsilon}\theta\epsilon\mu\tilde{\zeta}\alpha\ \epsilon\omicron\chi\delta\epsilon\alpha\ \kappa\delta\delta\kappa\ \acute{\epsilon}\delta\omicron\kappa\epsilon\kappa$
 $\acute{\epsilon}\ \xi\ \text{Πάθμκ} \cdot \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\alpha\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\acute{\iota}\ \eta\acute{\epsilon}\iota\epsilon\ \kappa\mu\ \xi\ \alpha\varsigma\ \omega\ \xi\ \eta\epsilon\ \epsilon\omicron\chi\delta\delta\ \xi \cdot$
 $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon' \eta\ \beta' \epsilon\acute{\iota}\zeta\epsilon\theta\ \epsilon\mu\tilde{\zeta}\alpha\ \epsilon\phi\omicron\alpha\ \zeta\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\epsilon\delta\eta\epsilon\ \theta\alpha\epsilon\ \zeta\acute{\alpha}\ \zeta$

Encaminándose a Chipre penetró [*scil.* Afrodita] en su fragante templo, en Pafos, en donde tiene **un recinto y un altar perfumado**. Allí empujó al entrar

167 Una yugada es el espacio de tierra de labor que puede arar una yunta en un día.

las resplandecientes puertas. (Trad. A. Bernabé)

Himno homérico a Afrodita, 267

έζηᾶσ' ἠλίβαταμζ **ηειέκδ** δέ έ ηζιθής ημοζζκ
ἀεακάηκ·

Se alzan inaccesibles y se les llama **sacro recinto** de los inmortales. (Trad. A. Bernabé)

Himno homérico a Pan, 31

μίικ ε' Ἑρμείδκ ένζμφικμῆλμπικ ᾶθθκ
έκκεπικ ὠξ ὀ β' ᾶπαζζ εεμῖξ εμοξ ᾶβθεθυξ έζηζ
ηαι ρ' ὀ β' έξ Ἀνηαδίδκ πμοπίδαηα, ιδ ηένα ιήθκ ,
έλίηει, **έκα ηέ μί ηέικμξ Κοθθδκίμο έζήικ**
έκε' ὀ βε ηαι εεδξ ὠκ ρα θανυ ηνζπα ιῆθ ' έκυιεοε κ
ἀκδνι πάνα εκδηῶ·

De tal modo, y de forma señalada sobre los demás se referían al raudo Hermes, a cómo es un veloz mensajero para los dioses todos, y cómo llegó a Arcadia, pródiga en veneros, madre de ganados, **donde dispone del recinto Cileno**. Allí aunque era dios, apacentaba ganados de áspero vellón en el predio de un varón mortal. (Trad. A. Bernabé)

El *témenos* en la lírica arcaica

En la lírica, el vocablo ηέικμ ξ¹⁶⁸ se verifica generalmente en singular¹⁶⁹ y en las versiones al español suele traducirse por “recinto”, —recinto sagrado” o —dominio sagrado”.

Dedicaciones

Contamos con la dedicación específica a seis dioses, en cuyo caso el nombre del dios está

168 Una nota gramatical en el *Fr.* 423 de Alceo señala que en él se verifica el vocablo ηειέκδμξ, coexistiendo con ηέικμξ

169 Encontramos sólo un fragmento de una oda dedicada al joven Sógenes de Egina, vencedor en el pentatlo, fechada en 485.

Píndaro, *Nemea* 7¹⁶⁹, vv. 93 y 94.

έπει ηειῆᾶνμζζζκῶε' ἀνιάηκ γοβμῖξ / **έκ ηειέκκεζζ ζ δου μκῆπεζηεμῖξ**, ἀιθμ ηέναξ ιὼκ πεζωξ.

Ant.

Pues **dentro de tu recinto santo**, igual que en las cuadrigas / los yugos de los carros, tiene él su casa, a uno y otro lado caminando. (Trad. A. Ortega)

frecuentemente en genitivo acompañando al término aquí analizado, además de la dedicación general a los dioses inmortales. En el fragmento *V 41* de Alceo se puede inferir que el *témenos* al que se refiere en lo más elevado de la ciudad está consagrado a **Afrodita**; mención al *témenos* de **Hera** la encontramos en el *epinicio 11* de Baquílides; mientras que es Píndaro el poeta que más utiliza el término, lo usa en la *Pítica 2* para referirse al santuario de **Ares**, sin embargo, se trata de toda la región de Siracusa como la tierra consagrada a este dios y no como una porción de tierra específica. El *témenos* de **Zeus Nemeo** está referido en los versos 39 y 40 del *epinicio 12* de Baquílides, también de **Zeus** es el *témenos* mencionado en el tercer verso del *fragmento 2* de Simónides y en *Nemea 6*¹⁷⁰, vv. 58-66 de Píndaro; el de **Atenea** es incluido en el *epigrama 141* de Anacr. y uno consagrado a **Poseidón** en la *Pítica cuarta* de Píndaro (vv. 202-206). Finalmente encontramos referencias al *témenos de los venturados dioses* (ἰση ἄνς κ ἐές κ) por ejemplo en Alc. 42 (*V. 130*) (b), verso 28.

De Afrodita: Alc. 12. (V. 41), vv. 15-21

[] ηἰεανζξξδ[41.15

[⊗]

[**ηέ**]εκμξ θαπιζῆα 41.17

[η]μνφθακ πυθδμξ

[]κ Ἀθνο δζηα[

[⊗] [] 41.20

[]κ βοκ[

la cítara... **tú que tienes un recinto sagrado** (en) lo más alto de la ciudad oh...
Afrodita... mujeres(?)

De Hera: Baquílides, Epinicio 11, 47-52

πανεεκία βὰν ἔηξ

ροπᾶ ήίμκ ἐξ **ηέ**εκμξ

170 Verso 61 *Cronio*: en Olimpia. Verso 65 *Melesias*, cf. *Oi.* III 54 ss., VIII 65 ss.; *Nem.* IV 93. Perteneía a la famosa escuela de entrenadores en Atenas.

πμνθονμ γχ κμῖ εεᾶξ·
θάζ ημκ δὲ πμθὺ ζθ ἔφηνμκ
πθμφηφ πνμθένεζκ παηένα λακεᾶς πανέδνμο
ζεικ μῦ Γζδξ εὐνοαία.

Pues mientras estaban aún en adolescencia, que habían **entrado en el santuario de la diosa de púrpura ceñida**, y declarando que su padre superó en riqueza a la consorte de cabellos de oro del venerable Zeus, de amplio dominio.

De Ares: Píndaro, Pítica 2, v. 1-3

Α' Μεβαθμπτοθζεξῶ Συνάημζαζ ααεοπμθέιμ ο
ηέικμξ Ἄνεμξ ἀκδνῶκ ἴππς κ ηεζζδανμπαν-
μᾶν δαζωκζαζ ηνμθμί

¡Gran ciudad, oh Siracusa, **recinto de Ares**
el de hondas batallas, madre divina de héroes y corceles
exultantes de hierro!
(Trad. A. Ortega)

De Atenea: Anacr., Epigrammata, libro 6, epigrama 141, 1-2

ἀζπιξ **Ἀεδκαίδξ ἐκ ηειέκεξ** ηνείαηαζ.

Un escudo cuelga **en el témenos de Atenea**

De Zeus: Píndaro, Pítica 4, vv. 52-56

ηὸκιέκ πμθοπ' νφζω πμη ἐκ δχ ιαηζ
Φμῖαμξ ἀικά ζεζ εείζζζ ζκ
Πφεζμκκαὸκ ηαησαάκτμ πνυκω
ύζ ηένω, κάεζζζ πμθεῖξ ἀβαβὲκ **Νεί-
θμζμ πνὸξ πῖμκ ηέικμξ Κνμκίδα.**
(Trad. A. Ortega)

A él luego en su muy áurea morada
Febo le hará recordar el decreto sagrado,
Ant.

cuando al pítico templo descienda mucho tiempo 55
después: que en sus naves a muchos conduzca
al fértil recinto¹⁷¹ del dios del Nilo, del hijo de Crono.>>

171 Se refiere al santuario de Delfos.

Píndaro, *Nemea* 6¹⁷², vv. 58-66

πέιπ ημκ ἐπὶ εἴημζζ ημῶημβανφςκ
εὔπιξ ἀβγκς κ ἄπι, ημῶξέκέπιμζζκίενμφξ
Ἀθηίτζδα, ζέ β' ἐπανηέζα ζ
ηθεζηῶβεκεῶ – **δομιέκ Κνμκίμο πᾶν ηειέκεζ**
παῖ, ζέ η' ἐκυζθ ζζε ηαὶ Πμθοζζίδ ακ
κλᾶρος πνμπεηήξ ἄκεε' Ὀλοιπζάδμξ – ,
δεθθ ἱκζηαὶ ηάπιξ δζ ἄθια ξ
ἱζμκ <η'> εἴπιμζιζ Μεθδζ ἱακ
πεζῶκηε ηαὶ ἱζπφμξ ἀκίμπμκ.

Epod.

esta otra quinta gloria de los agones, que llaman sagrados,
¡Alcímidas!, has ofrecido tú
a tu celebre estirpe —**dos veces por cierto en el recinto del Cronio,**
joven, a ti y a Politimidias arrebató
una suerte precipitada las flores de la Olimpiada—,
e igual al delfín en rapidez por el mar
llamar quisiera yo a Melesias, 65
auriga de tus manos y tu fuerza.
(Trad. A. Ortega)

De Poseidón:

Píndaro, *Pítica* 4, vv. 202-206

ζὺκ Νουημο δ' αὔναζζέπ' Ἀλείκμο ζηρῖα πειπ υιε κμζ
ἠθοεμκ ἔκε' ἄβ' κὸκ Πμζεζδᾶς κμξ ἔξ-
ζακη' ἐκκαθίμο ηέιεκμξ,
θμῖκζζζα δὲ Θνδσηίςκ ἀβέθα ηαφς κ ὑπᾶρχεν,
ηαὶ κευηηζζηκ θίεςκ ας ἡμ ἱμ εέκαν.

Con los soplos del Noto acompañados a la desembocadura del Axino
llegaron; **allí un santo recinto a Posidón**

Marino dedicaron:

una rojiza manada de toros de Tracia a mano se hallaba 205
y, recién construida de piedra, la oquedad de un altar.
(Trad. A. Ortega)

Píndaro, *Nemea* 6¹⁷³, vv. 39-44

172 Verso 61 *Cronio*: en Olimpia. Verso 65 *Melesias*, cf. *OI.* III 54 ss., VIII 65 ss.; *Nem.* IV 93. Pertenecía a la famosa escuela de entrenadores en Atenas.

173 Dedicada al joven Alcímidas de Egina, vencedor en la lucha, en 465.

πυκτημο ηε βέθον' ἀηάιακημξ ἐκ ἀιθζηηζυκςκ
 ηαονμθυκω ηνζεηδνῖδζ Κν<εμ>κηδακ
 ήιαζ ε Πμζεζδὰκζκ ἄκ ηείεκμξ·
 αμηάκα ηέ κίκ πμε' ἄ θέμκημξ
 κζήζακη ήνεθε δαζηήμζξ
 Φθεζμῖκμξ ὑπ' ὠβοβίμξ ὄνεζ ζκ

También el puente de la mar infatigable, en la trienal fiesta¹⁷⁴
 de los circunvecinos, en que se mata un toro, honró a Creóntidas 40
en el sagrado recinto de Posidón,
 y la hoja del león otrora
 lo coronó por su victoria al pie de las umbrosas
 y muy antiguas montañas de Fliunte.
 (Trad. A. Ortega)

Baquílides, *Epinicio 14*, vv. 19-22

Κθεμπημθείω δὲ πάνζκκῶκ
 πνή Πμζεζδὰκζ ηε Πειη[αί-]
μο ηείεκμξ ηεθαδῆζαζ
 Ποννίπμο η' εὔδμλμκ ἰπυκζη[μκ οῖυκ,]

Ahora, como homenaje a Cleoptólemo , conviene celebrar **el dominio sagrado de Poseidón Petraios** , y al hijo glorioso de Pyrrico, vencedor en la carrera de carros.

De los dioses dichosos:

Alc. 42 (V. 130) (b)¹⁷⁵
 .].[...].[..]. **ια ηάνς κ ἐξ ηεί [ε]κμξ εέζκ** 28
 ἐμζ[.....].ε[.]αίκαζ ἐπίααζζπευκμξ
 πθζ[.].[.].[.]κ ζοκυδμζζί ι ' αῦηαζξ 30
 μῆιδι<ι >ζ η[ά]ηςκ ἔηημξ ἔπςκ πυδα ζ,
 ὄππαζΛ[εζαί]αδεξ ηνζκκεκαζ θ φακ
 πχ θεκη' ἐθηεζίπεπθμζ, πανὶ δὲ ανείε ζ
 ἄπς εεζ πεζία βοκαίηςκ
 ἴνα[ξ ὀ]θμθφβαξ ἐκζωζίαξ 35

174 Verso 39 *Fiesta trienal*: los Juegos Ístmicos, cada tres años, en honor de Posidón. Verso 42 *Hoja del león*: el apio, del cual se alimentaba el león matado por Heracles, instituyendo en recuerdo los Juegos Nemeos para gloria de Zeus. Con sus hojas se coronaba al vencedor. El bosque en que crecía la planta estaba cerca de Fliunte, donde Platón puso el diálogo de Equécrates con Fedón, rememorando la muerte de Sócrates (cf. *Ol.* XIII, 33 ss.).

175 Otro poema del primer destierro de Alc., en Pirra, en el templo de la tríada lesbica, que ahora describe como un lugar solitario, en el monte.

De los dioses dichosos el recinto frecuente

poniendo el pie sobre la negra tierra
con otras compañeras del camino
y aparto mis pies de las desgracias
mi casa tengo
donde las lesbias de airosos peplos
vienen a los concursos de belleza¹⁷⁶,
y en derredor retumba desahogado estruendo
de mujeres, en el grito ritual de cada año
(Trad. J. L. Navarro)

Aunque sin mencionar el dios al que está dedicado, es importante agregar aquí los otros *témene* que muestran algún tipo de especificación: en la *Pítica 12* se habla del *témenos* de Céfisis en Orcómeno; en la *Nemea 10* de un *témenos* argivo y en la *Ístmica 1* de un *témenos* de héroe en Filaca consagrado a Protesilao; mientras que en el *fragmento 52f* de Píndaro se menciona un *témenos* junto al ombligo ancho de la tierra.

Píndaro, *Pítica 12*¹⁷⁷, vv. 25-27

Γ' θεπημῶ δζακζζοικμ κ παθημῶ εαιὰ ηαὶ δμκάησκ,
ημὶ πανὰ ηαθημῶ κ μνικαίμζζζπυθζκΥανήσκ
Καθζζίδμξ¹⁷⁸ ἐκ ηειέκεζ πζζ ημὶ πμνεοτᾶν ἰάνηο νεξ.

Estr. IV

melodía que pasa múltiples veces por el bronce delgado y las canas, 25
como aquellas que junto a la bellidanzante ciudad de las Gracias
crecen **en el recinto de Céfisis**, fieles testigos de coreutas.
(Trad. A. Ortega)

Píndaro, *Nemea 10*¹⁷⁹, vv. 18-27

Β' αναπομζζ ζηρνα πάκη ἀκαβή-

176 La fiesta a la que se alude parece ser en honor de Hera, el templo al que acuden las mujeres estaría consagrado a ella y ubicado en un paraje agreste en torno al cual posiblemente tuviera su morada el desterrado Alceo.

177 Dedicada a Midas de Agrigento, vencedor en el certamen de flautas, fechada en 490 a. C. Es la única dedicada a una competición artística.

178 *Ciudad de las Gracias*: Orcómeno, en Beocia, a la ribera del lago Copais por el que pasa el río Céfiso (cf. *Ol.* XIV 1 ss., 13-15). La caña que allí crecía era famosa por su excelente calidad para la construcción de flautas.

179 A Teo de Argos, vencedor en la lucha, datada en torno al 444 a.C.

ζαζ ε', ὄζζ κ Ἀνβεῖμκ ἔπεζ ηέικμξ
ιμ ἵνακ ἔζθῶκ ἔζηζ δὲ ηαὶ ηυνμξ ἀκενχ -
πςκ αανὺξ ἀκηζάζαζ.

Estr. II

Exigua es mi boca para contarle todo:
en cuantas nobles gestas tiene parte
la tierra Argiva. Y también es molesto tedio
de los hombres encontrárselos de golpe. 20
(Trad. A. Ortega)

Píndaro, *Ístmica I*¹⁸⁰, vv. 58 y 59

Πνςηεζίθα , ηὸ ηὰκ δ' ἀκδνῶκ Ἀπαζῶκ
ἐκ Φοθάηα ηέικμξ ζο ιαάθθμ ιαζ.

!Protesilao¹⁸¹!, también añadido, entre (tierra) de aqueos,
tu recinto sagrado en Fílaca.
(Trad. A. Ortega)

Píndaro, *Fr. 52f*¹⁸², vv. 113-120

βέ[νμκ]ε' ὄ[η] Π' νίαμκ
π[ν]ὸξ ἔνηεῖμκ ἦκανε ας ιὸ κ ἐ[π-
εκ]εμνυκηα, ἡ κζκεῦθνμκ' ἐξ μῖ[η]μκ
ι ἡῖ ἐπὶ βῆναξ ἰλέ-
ιεκ αίμο· [ἀ]ιθζπυθμ ζξ δὲ
η]ον[ιᾶν] πενὶ τιμᾶν
δδνζ]αγυιε κμκ ηηάεκ
<ἐκ> ηεῖε]ιεσθίθφ βᾶξ παν' οἰ θαθὸκ εὐνφι

<<el que al anciano Príamo
(mató) junto al altar doméstico,
después que a él se acogiera, no volverá a su alegre casa,
no alcanzará la senectud
de la vida>>. Cuando con los sirvientes
del templo discutía por debidos honores,
el dios entonces le mató
en su propio recinto, junto al ombligo ancho de la tierra.

180 A Heródoto de Tebas, vencedor en la carrera de carros. (458?)

181 *Protesilao*: héroe de Filaca, el *primer caído* en Troya (*II. II* 695 ss.), al saltar de su barco a la playa, sucediéndole en el mando de los suyos su hermano Podarces. Fue honrado con Juegos en su ciudad y en la región tesalia de Acaya, por lo tanto se trata del *témenos* de un héroe.

182 Dedicada a los Delfos para Pitia

!Ie, ieie, ahora cantad en ritmos
del Peán, vosotros jóvenes!
(Trad. A. Ortega)

Adjetivos

El vocablo $\eta\acute{\epsilon}\iota\epsilon\kappa\mu\ \xi$ en la lírica está calificado por los siguientes adjetivos que ordenamos aquí en estricto orden alfabético: $\acute{\alpha}\beta\theta\omega\alpha\kappa$ ‘espléndido’ (Simónides, *fr.* 2); $\acute{\alpha}\beta\kappa\mu\kappa$ ‘santo’ (Píndaro, *Pítica* 4, v. 204); $\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\epsilon\zeta\theta\mu\kappa$ ‘visible desde lejos’ (Alc., *fr.* 129); $\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\kappa\delta\nu\mu\kappa$ ‘bien arbolado’ (Simónides, *fr.* 2); $\gamma\acute{\alpha}\epsilon\epsilon\mu\kappa$ ‘enteramente divino’ (Baquílides, *Peán*, *fr.* 1, v. 53); $\iota\acute{\epsilon}\ \beta\alpha$ ‘grande’ (Alc., *fr.* 129); $\lambda\ddot{\upsilon}\kappa\mu\kappa$ ‘común’, ‘quees de todos’ (Alc., *frag.* 129); $\pi\acute{\alpha}\kappa$ ‘todo’ (Píndaro, *Olímpica* 10); $\pi\acute{\iota}\mu\kappa$ ‘fértil’ ‘untuoso’ (Píndaro, *Pítica* 4, v. 56); y el *témenos* de las doce vueltas $\delta\chi\ \delta\epsilon\eta\prime\ \acute{\alpha}\kappa\ \delta\nu\iota\ \varsigma\ \kappa\ \eta\acute{\epsilon}\iota\ \epsilon\iota\mu\ \xi$ (Píndaro, *Pítica* 5, v. 33).

Simónides, *Frag.* 2, *subfrag.* 1, vv. 1-3

$\acute{\epsilon}\theta\epsilon\omega\kappa\ \acute{\epsilon}\zeta\ \epsilon\ddot{\upsilon}\delta\epsilon\kappa\delta\nu\mu\kappa\ \acute{\alpha}\beta\theta\omega\alpha\delta\kappa\ \Delta\zeta\delta\acute{\zeta}\ \eta\acute{\epsilon}\iota\epsilon\kappa\mu\ \xi$

Cuando fue hacia el **bien arbolado espléndido témenos de Zeus**
(traducción mía)

Alc., *Fr.* 129, 1-4

[] .νά.α ηυδε Λέζ αζμζ
...]... $\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\epsilon\zeta\theta\mu\kappa\ \eta\acute{\epsilon}\iota\epsilon\kappa\mu\ \xi\ \iota\acute{\epsilon}\ \beta\alpha$
 $\lambda\ddot{\upsilon}\kappa\mu\kappa\ \eta\acute{\alpha}\ \eta\epsilon\zeta\zeta\ \alpha\kappa\ \acute{\epsilon}\kappa\ \delta\acute{\epsilon}\ \alpha\chi\ \iota\mu\zeta\zeta$
 $\acute{\alpha}\epsilon\alpha\ \kappa\acute{\alpha}\eta\kappa\ \iota\alpha\eta\ \acute{\alpha}\nu\varsigma\kappa\ \acute{\epsilon}\epsilon\delta\ \eta\alpha\kappa$

...los **lesbios establecieron en común este gran témenos visible desde lejos**, y colocaron en él altares de los dioses inmortales.
(Trad. C. Jaime)

Baquílides, *peán*, *frag.* 1, vv. 50-55

[$\iota\acute{\alpha}\kappa\eta\ \zeta\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\lambda\ \acute{\alpha}\nu\beta\epsilon\omega\zeta\ \text{Μεθ}\acute{\alpha}\iota\ [\pi\mu\omega\zeta]$
[$\eta\theta$]ε' Αιοεα μκίδαζ [αζ -]
υκ ηε Ποεα<ζ>εἰ $\eta\eta\acute{\iota}\zeta\epsilon$ [-~~-]
[$\eta\acute{\alpha}\iota$] $\eta\acute{\epsilon}\iota\epsilon\kappa\mu\ \xi\ \gamma\acute{\alpha}\epsilon\epsilon\mu\kappa$ [ηεί-]

[κ]αξ ἀπὸ ρίγαξ.

desde Argos (el adivino) Melampo¹⁸³,
hijo de Amitaón, (llegó)
y un altar a Píteo **estableció**¹⁸⁴ ...
y un recinto sagrado enteramente divino
a partir de (aquella) raíz
(Trad. A. Villarubia)

Píndaro, *Olímpica 10*, 76-77

ἀείδεμ δὲ **πᾶκ ηἴεκμξ** ηενπκαῖζζ εαθίαζζ
ηὸκ ἐβηχιζ μκ ἀιθὶ ηνυπμκ

Y **todo el recinto sagrado**¹⁸⁵, entre alegres festines, resonó en cantos, conforme al estilo triunfal. (Trad. A. Ortega)

Píndaro, *Pítica 5*¹⁸⁶, vv. 32 y 33

Β´ ἀηδνάημζζ ἀκίαζζζ
πμδανηέζκ **δχ δεη' ἄκδνυζκ ηείεκμξ**.

gracias a las bridas ilesas
en el recinto de las doce vueltas que exigen rápidos pies.

En cuanto a los verbos utilizados, no hay uno preferido: Baquílides, por ejemplo, utiliza **ηήγς** en el verso 53 del *peán fr. 1* y **ηαρπς** en el verso 110 del *epinicio 11*, mientras que Alc. en el *fragmento 129* usa **ηαιζηδιζ** .

Baquílides, *Epinicio*, 11, 110-112

ηαιδ' ἀδηήα **μὶ ηἴεκμξ ας ι υκ ηε ηεῦπμκ**¹⁸⁷,
πναῖκκκ ηέ ιζ κ αῖιαηζ ιή -
θςκ ηαι πμνμῶζ ζζηακ βοκαζηῶκ

Pero ellas **construyeron para ella al punto un témenos y un altar**, y lo

183 Adivino griego que recibió de Apolo el don de la profecía, a él se le atribuye la curación de las hijas de Preto.

184 Baquílides utiliza el aoristo del verbo ηήγς que en su semántica incluye no sólo la edificación, sino un sentido de fundación.

185 Se refiere al *témenos* de Zeus en Olimpia.

186 Dedicada a Arcesilao de Cirene, vencedor en la carrera de carros en 462, fue escuchada en una fiesta pública en honor a Apolo Carneio. Además, el carro fue ofrendado en el templo de Apolo en Delfos.

187 Se utiliza aquí el verbo ηαρπς, lo que indica que se trata de un trabajo muy bien elaborado.

mancharon con sangre de ovejas y coros de mujeres se colocaron alrededor.
(Traducción mía)

La fórmula témenos + altar aparece en el *Epinicio XI* de Baquílides (ἦεί εκμξ ας ι υκ ηε ηἄπικ) y en el *frag. I* de los peanes (Αι οεαμκίδαξ [ας -] / υκ ηε Ποεα<ζ>εἶ ηηίζε[-~~-] / [ηαί] ηάε κμξγάεεμκ).

Asimismo, en algunos fragmentos se menciona que un ritual se llevó o llevará a cabo en el espacio sagrado dentro del *témenos*, a veces indicando el altar, así sucede en la *Olímpica X* de Píndaro, en la que se mencionan festines y cantos triunfales; mientras que en la *Pítica IV* se refiere el sacrificio de una manada de bueyes rojos. Otro sacrificio es referido en la *Nemea VI*, durante la fiesta triunfal en la que se mata un toro. En el *Epinicio XIV* de Baquílides se incluye la oración πνή ηεθαδῆζ ας con la cual se indica la necesidad de lanzar un grito de celebración al interior de un *témenos*.

En un fragmento de Píndaro se muestra la relación entre ἦείεκμ ξ y ἄθζμξ, lo que marca la diferencia entre un espacio sagrado natural como el ἄθζμξ y otro delimitado por el hombre ἦείεκμξ.

Píndaro, *Frag. 52s*, vv 1 y 3

A]PΓΔΙΟΙΣ..[.]Σ ΖΛΔΚΣΡΤΩ[N...

Α´ Έν Σοκ]δανζδᾶν ιενῶ
ηειέ]κεζ πεθοηεοιέκμ κ ἄθζμξ
ἀκδ]νι ζμθῶ πανέπεζι έθμζ [

En el sagrado recinto de los Tindáridas
el bosque sembrado por un hombre sabio
produce una melodía
(traducción mía)

Sin embargo, hay algunos fragmentos que refieren la tierra consagrada al dios con el

vocablo ἄθζμξ o con el término ἄδοημκ sin distinción. Este término, no obstante, no se incluye entre los tópicos de análisis de esta tesis porque no constituye un espacio sagrado edificado.

Píndaro, *Olímpica III*, v. 15 ss.

πζζηὰ θ' νμκέζκ Γζòξ αἴηεζ πακδσηφ
ἄθζεζ ζηζανυκ ηε θφηεοια
 λοκòκ άκενχπμζξ ζηέθακυκ η' άρετᾶκ. 3.18

Con leal pensamiento, para el bosque¹⁸⁸ de Zeus que a todos recibe,
 pidió **sombreado plantel**, común para todos los hombres
 y corona de honores.

Píndaro, *Olímpica VII*, v. 48

ηεῶλακ δ' άπφνμζζιενμῖξ
ἄθζμξ έκ άη' νμπυθεζ ηεί-
 κμζζζιέκ λακεάκ άβαβòκκεθέθακ {Εεφξ} 7.49
 πμθòκ ὕζε π' νοζυ κ· 7.50

Con ritos sin fuego¹⁸⁹

un recinto erigieron en la villa cimera. Sobre ellos rubia nube condujo
 Zeus y llovió mucho oro; 50
 (Trad. A. Ortega)

Píndaro, *Olímpica VIII*, v. 10ss.

άθθ' ὦ Πίζαξ εὔδεκδνμκ έπ' Ἀθθεῶ ἄθζμξ
 ηυκδε ηῶμκ ηαι ζηεθακαθμνίακ δέ-
 λαζ 8.10

Mas, ¡oh sacro recinto de Pisa de hermosa arboleda cabe el Alfeo!,
 acoge a queste cortejo y la ofrenda de coronas. 10

Píndaro, *Olímpica X*, vv. 43-46

Γ' ό δ' άν' έκ Πίζαξ έθζ αζξέθθμκ ηεζηηηηυκ
 θάακ ηεπᾶσαν Γζòξ ἄθηζμξ
 οιδξ ζηαθμᾶτμ **γάεεμκ ἄθζμξ** παηνι ιεβί ζηφ· 10.45
 πενι δέ πάλαζξ Ἄθηζκιέκ ὄβ' έκ ηεαεανῶ 10.45

188 Verso 17: *Bosque*: se dice de todo el santuario y recinto de Zeus. Verso 19: Los Juegos tenían lugar antes de la luna llena y durante esta fase, a finales de agosto. De ahí: «ojo entero de la tarde».

189 Verso 48: Origen mítico del uso de sacrificios sin fuego en honor de Atenea en Lindos.

δζέη'νζκε

Eslr. III

El, por su parte, el valeroso hijo de Zeus, en Pisa
concentró toda su tropa y entero botín,
y trazó en honor del Padre Supremo **el recinto sagrado**.⁴⁵
Y, clavando en torno la empalizada, en un libre espacio
separó el «Altis¹⁹⁰», y en torno suyo dispuso
un terreno llano, reposo de los festines,
haciendo honores a la corriente del (dios) Alfeo

Píndaro, *Olímpica XIII*, v. 99

Πέθθακά ηε ηαὶ Σικυῶν
ηαὶ Μέβαν' Αἰαηϕῶν ἠ' εὐενηεὺς ἄθζμξ 13.109
ἄ ἠ' Ἐλευζιζ ηαὶ θζτανὰ Μαναεγκ 13.110

Epod.

!Y Pelene¹⁹¹ y Sicion y Megara y **el bien cercado**
recinto de los Eacidas

Píndaro, *Olímpica VII*, v. 30 ss.

ηῶ ιεκ ὀ πνοζμηριαξ εὐ-
χ δεμξ ἐλ ἀδφημοκαῶκ πθυμκ 7.32
εἶπε Λενκαίαξ ἀπ' ἀκτᾶξ
εὐεὐκ ἐξ ἀιθ ζεάθαζζ μκ κμυκ, 7.33
ἔκεα πμηε'α' νέπε εεῶκ ααζζθεὐξ ὀ ιέβαξ
πνοξ<έα>ζζ κζθάδεζζζ πυθζκ, 7.34
ἀκίπ' Ἄθα ίζημο ἠέπκαζζζκ 7.35
παθηεθάηη πεθέηεζ πα-
ηένμξ Ἄεακαία ημνοθακ ηαη' ἄηνακ 7.36
ἀκμνμφζαζζ' ἀθάθαλεκ ὑπενιάηε ζ αμᾶ.

Epod.

El dios de guedejas de oro, **desde su sacro recinto oloroso**,
ordenóle viaje naval de la costa de Lerna,
derecho al territorio por la mar rodeado,
donde antes el gran rey de los dioses con áureos copos

190 Verso 46 *Altis*: recinto sacro en Olimpia, de forma trapezoidal, que delimita Heracles.

191 Versos 109 *Pelene*: estaba, con Sición, cerca de Corinto. *Megara*, frente a Salamina. *Recinto de los Eácidas*: la isla de Egina. Eaco, su héroe mítico.

de nieve regara la ciudad,
 cuando gracias a las artes de Hefesto, 35
 por un golpe de hacha en bronce forjada, broto Atenea
 por la alta coronilla de su padre
 y grito << !alala!>> con inmenso clamor.

Tabla de poseedores de un *témenos*

Poseedor	Ubicación	Referencia
Afroditá		<i>Odisea</i> , VIII, 363
Afroditá	Chipre	<i>Himno homérico a Afroditá</i> , 59 y 267
Afroditá	Chipre	Alc., <i>V</i> 41
Afroditá ἠεθαθηεεκ	Ática	<i>IG</i> II ² 2604
Alcínoo Témenos + bosque sagrado		<i>Odisea</i> , VI, 293
Ambos dioses?	Ática	<i>IG</i> II ² 2600
Apolo	Thera	<i>IG</i> XII, 3 1346
Apolo	Ática	<i>IG</i> II ² 2602
Apolo	Delfos —junto al ombligo de la tierra”	Píndaro, <i>fr.</i> 52 <i>f</i>
Apolo Pitio	Ática	<i>IG</i> , I ² 761
Apolo Pitio	Focis, Delfos	<i>FD</i> III 4:198 [3]
Ares	Siracusa	Píndaro, <i>Pítica II</i>
Ártemis	Lemnos, Myrrhine	<i>IG</i> 3 1500 <i>Samos</i> 462, 463 y 464
Atenea	Ática, Maratón	<i>MDAI</i> (A) 67 (1942) 69 <i>SEG</i> 10:366
Atenea		Anacr., <i>epigrama 141</i>
Atenea protectora ιεδε υζδξ	Jonia? Samos, Heraion Samos, Palia Ekklisia Samos, Vrogana Samos, Varda	<i>Iscr. Di Cos</i> EV 361 <i>IG</i> XII, 6, 1:238 <i>IG</i> XII 6 1:239 <i>IG</i> , XII 6 1:246 <i>IG</i> , XII, 6 1:241 <i>Samos</i> 456, 457
Belerofonte		<i>Iliada</i> , VI, 194
Céfisis	Orcómeno	Píndaro, <i>Pítica XII</i>
De los venturados dioses (ιωη άνς κ εέςκ)	Pirra, en el templo de la tríada lesbia	Alc. 42 (<i>V</i> . 130) (<i>b</i>)
Deméter		<i>Iliada</i> , II, 696
Deméter (témenos doble)	Ática	<i>IG</i> II ² 2605
El héroe Egleno	Ática	<i>IG</i> II ² 2612
Eneas	Troya	<i>Iliada</i> , XX, 184
Esperqueo		<i>Iliada</i> , XXIII, 148

Febo Apolo	Delfos	<i>Himno homérico a Apolo</i> , 88
Glauco y Sarpedón	Licia, a orillas del Janto	<i>Iliada</i> , XII, 313
Hera		Baquílides, <i>Epinicio XI</i>
Hermes	Arcadia	<i>Himno homérico a Pan</i> , 31
Héroe Protesilao	Fílaca	Píndaro, <i>Ístmica I</i>
Ion	Samos, Pírgos	<i>IG XII 6 1:245</i>
Lawagetas	Pilos	<i>PY Er 152 .3</i>
Meleagro	Etolia	<i>Iliada</i> , IX, 578
Némesis	Ramnunte	<i>IG, I² 828;</i> <i>SEG, X, 341</i>
Odiseo	Ítaca	<i>Odisea</i> , XI, 185; XVII, 299
Otríntida		<i>Iliada</i> , XX, 391
Poseidón	En la desembocadura del Axino	Píndaro, <i>Pítica IV</i>
Ríos sagrados	Naxos	<i>SEG 32:824</i> <i>IG XII, 5, 56</i>
Témene y altares de los helenos	Jonia, Kerkyra	<i>IG IX, 1 1031</i>
Témenos argivo		Píndaro, <i>Nemea X</i>
Un clan	Tebas	<i>SEG 31:509</i>
wanax	Pilos	<i>PY Er 152 . 1</i>
Zeus		<i>IG II², 4965</i>
Zeus	Islas Jonias, Rodas	<i>IG IX, I 1039</i> <i>IG XII, 1 142</i>
Zeus		<i>Iliada</i> , VIII, 48
Zeus	Delfos	Píndaro, <i>Pítica IV</i>
Zeus		Simónides, <i>fr. 2</i>
Zeus	Olimpia	Píndaro, <i>Nemea VI</i>
Zeus megistos	Iasos, Asia Menor, Caria	<i>Iasos 253</i>
Zeus Nemeo		Baquílides, <i>Epinicio XII</i>

VIII. 4 El témenos en la evidencia arqueológica

Uno de los estudios más completos sobre el *témenos* lo hace Birgitta Bergquist, quien en 1967 publica *The archaic Greek temenos. A study of structure and function*. En él, la autora analiza, siempre con la base de la evidencia arqueológica, el problema de la interpretación que se ha dado a la conformación de los santuarios griegos arcaicos e incluso clásicos como ‘desordenados’, ‘caóticos’ y ‘todos diferentes’; además, mediante el análisis estructural, Bergquist investiga cómo estuvieron dispuestos los santuarios griegos de acuerdo a la función que cumplían para después preguntarse por qué tuvieron esta disposición. Su estudio incluye un importante análisis geométrico y espacial. Afirma que el término ‘αικντο” no es preciso y que, por ello se debe preferir la simple transcripción del vocablo *témenos*.

Posteriormente, Jennifer Larson en el libro *Ancient Greek cults. A guide*, publicado en 2007, menciona que desde el siglo VIII a. C. en adelante, la mayoría de los dioses griegos fueron adorados en un *témenos*. Estos estaban típicamente marcados por un muro bajo (*peribolos*) o un *horos* que podía contener una inscripción. A su vez, podrían incluir, al menos, un altar (*bōmos* o *eschara*), ya que se considera el indispensable punto de contacto con lo divino.

La lírica arcaica puede, perfectamente, describir las características presentes en los *teméne* aquí mostrados como evidencia arqueológica, ya que en aquélla encontramos adjetivos como εὐδεξθμκ ‘visible desde lejos’, εὐδέκδνμκ ‘bien arbolado’, ιέ βα ‘grande’, πῖμκ ‘fértil’ y otros que si bien no lo describen físicamente, dan mucha luz para saber la concepción que había en el pensamiento griego sobre esta ‘porción de tierra’ γάεεμκ ‘enteramente divino’, λῦκμκ ‘común, que es de todos’ y ἄβθάμκ ‘espléndido’.

Así, cuando se habla de un *témenos* en la evidencia arqueológica, se refiere en sí al

muro del témenos. En Creta hay vestigios arqueológicos del muro del témenos en el monte Yuktas, en el monte Kophinas, en el santuario extraurbano de Palekastro, en Prinias, en la cueva de Psychro y en el santuario extraurbano de Tylisos.

No es objetivo de esta tesis hacer un estudio minucioso de la arqueología del espacio sagrado pues éste es un campo muy estudiado y la autora del trabajo que aquí se presenta no es arqueóloga; sin embargo es conveniente mostrar algunos ejemplos para que el lector tenga una imagen de un *témenos*.

Yuktas es uno de los santuarios de montaña más estudiado y con el *temenos wall* más extenso. El muro tenía entre 735 (según Prent) y 740 (según Castleden) metros de largo, 3 de ancho y, quizás, 4 metros de altura. Fue construido en el MMIA (ca. 2100 a. C.) e intermitentemente reparado hasta el 1470 a. C. (figura 22)

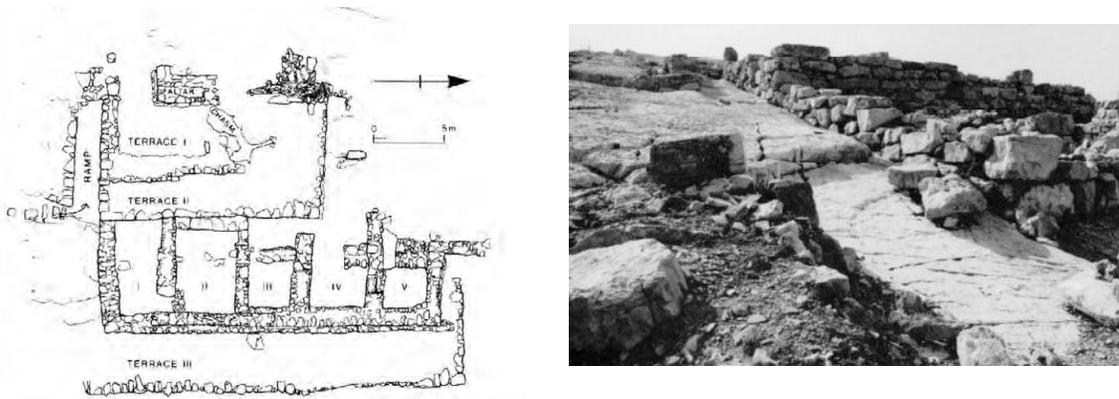


Figura 22. Izq. Plano del santuario de montaña en Yuktas. Cortesía del Dr. A. Karetsou (en DICKINSON, Oliver, *The Aegean Bronze Age*, p. 271)
Der. El santuario de montaña en Yuktas (en CASTLEDEN, *Minoans*, p. 58)

En algún momento, posiblemente poco después de que se completó el muro del *témenos*, el templo fue construido en su interior. Se trata de un largo edificio rectangular estrecho, separa una pequeña área del recinto cerca del borde del acantilado. Se puede observar el foco de la actividad ritual en el gran altar rectangular que aparece en el surponiente del

plano, así como el foso cercano al altar.

Palekastro es otro de los más importantes emplazamientos cretenses; estuvo ocupado entre el EM (ca. 3600 – 3000) y el LMIII B (ca. 1340/1330 – 1190) para luego ser abandonado (figura 23).

Durante las primeras excavaciones se encontraron los restos de un santuario de la Edad de Hierro. Por los descubrimientos arqueológicos, la construcción del muro del témenos pudo haber sido simultánea a la construcción del primer templo, probablemente en el siglo VI a. C.

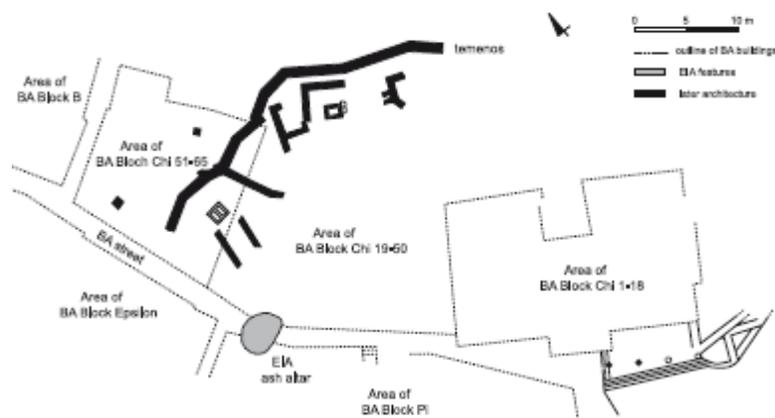


Figura 23. Palekastro, plano del área del santuario; a partir de Dawkins, Hawes y Bosanquet, 1904 – 05. (en PRENT, Mieke, lám. 73).

Uno de los objetos más estudiados para el análisis del espacio sagrado en la Edad de Bronce es el *rhyton* de **Zakro**, en el cual se representa un salvaje y rocoso paisaje elevado en el que se emplaza un altar tripartito construido frente a la cumbre (figura 24).

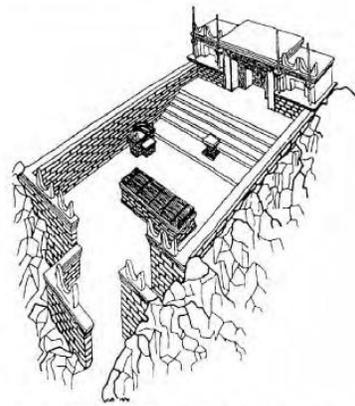
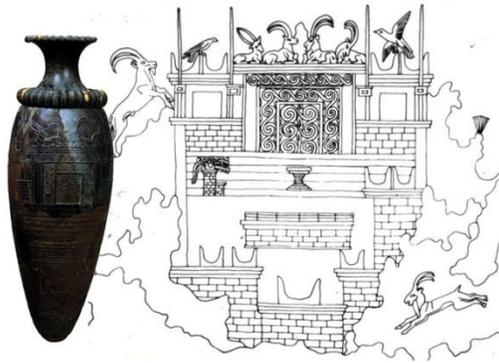


Figura 24. Izq. Santuario en un *rhyton*, palacio de Zakros (1550 – 1500 a. C.) Heraklion Archaeological Museum
Der. Reconstrucción por J. Shaw del santuario representado en el *rhyton* de Zakro (*AJA* 74 (1978) 434, fig. 8).

VIII. 5 Conclusiones

Una porción de tierra es, ha sido y será un dominio; ahora, esta porción puede ser profana y personal como el patrimonio de un rey (*wanax*, *lawagetes* o *basileus*) o sagrada como el dominio de un dios; sin embargo, en ninguna de las dos, según afirman algunos investigadores como Prent, en origen, se realizarán actividades culturales. Hay que tener en cuenta la posibilidad de que no es necesario que el ser humano lleve a cabo rituales en un sitio para considerarlo sagrado. Por ello encontramos en Homero varios *teméne* de reyes y dioses sin que se mencione el momento de su ‘asignación’ ni las actividades ejecutadas en su interior. Esta idea puede estar confirmada en los versos 1 a 3 de la *Pítica 2* de Píndaro en la que nombra a toda una región como el témenos de Ares, es decir, el poeta solamente quiere enfatizar que Siracusa es una tierra consagrada al dios. Podríamos sostener esta hipótesis también con la evidencia epigráfica, pues el *horos*, tanto si era un mojón como si era una estela que indicaba los confines del territorio sagrado, dejaba de ser indispensable si dentro de los *teméne* se encontraba alguna edificación o un altar, pues en estos mismos podía inscribirse un epígrafe con la declaración de sacralidad. La inscripción *IG XII* puede, a su vez, abonar a esto. Ya que declara que —[se permite] avanzar hacia el sagrado témenos a quien tiene entendimiento de lo que es lícito”, lo que no necesariamente significa que el que entra, lo haga con la finalidad de llevar a cabo un ritual al interior, sino quizás como una mera necesidad de transitar o para ‘estar, conocer y sentir la protección’ de una tierra consagrada.

Así pues, podríamos sostener un sentido primordial de la función que el vocablo *témenos* tenía. Este primer sentido era conocido por Homero y es el que se verifica en las tablillas de Lineal B; sin embargo, habrá que añadir un segundo sentido posterior, en el cual

el *témenos* sea la tierra consagrada y, contrario a lo que expresa Prent, sí recibe culto activo. Esto puede ser comprobado al leer la inscripción *IG, I² 761* que declara: —Éste es el monumento conmemorativo de su mandato. Lo dedicó Pisístrato, hijo de Hípias, en el *témenos* de Apolo Pitio”. Como la inscripción se encuentra en cinco fragmentos de la cornisa de un altar de mármol es lógico pensar que Pisístrato ofrendó, en un obvio sentido cultural, un altar en el *témenos* de Apolo Pitio.

Otro ejemplo lo tenemos en la inscripción *IG, I2 828*, fechada en el siglo V a. C., en la que —Lisicles, hijo de Epanandrides ofrendó estas primicias (ἀπὸ δὲ ἀντήκ) a la diosa que tiene aquí su *témenos*”, refiriéndose a Némesis de Ramnunte. Esta inscripción está hecha en el ábaco de una pilastra de piedra calcárea, lo que sugiere la presencia de una edificación al interior del *témenos* y, por tanto, su utilización cultural activa.

Otra muestra de culto activo está demostrada en los versos 110 a 112 del *Epinicio II* de Baquílides que narra cómo —δὲς construyeron para ella al punto un *témenos* y un altar, y lo mancharon con sangre de ovejas y coros de mujeres se colocaron alrededor”. Con este texto, podemos constatar la simultaneidad de ‘asignación’ de la tierra consagrada y el altar que recibirá como depositario de las muestras del culto (ya sea ofrendas o sacrificios).

Este segundo sentido es el que expresaría Homero al utilizar la fórmula ἔκεά ηέ μί ηέι εκμξ ας ωξ ηε εοήεζξ (*Il*, VIII, 49; XXIII, 152 y *Od*. VIII, 364) y el que se conocería a partir del siglo VIII a. C.



El templo

Estado del arte

Los términos usados: ναός, ἄδυτον, ἱερόν
y su análisis en las fuentes

En griego micénico y en la epigrafía

En la épica y en la lírica arcaica

Análisis de algunos ejemplos en la evidencia arqueológica

VII. EL TEMPLO

Δεῦπό μ'ε Κρήηορ ἐπ[ὶ ἠόνδ]ε ναδον
 ἄβνον ὄππ[α. ηοῖ] σάπιεν μὲν ἄλζορ
 μαλί[αν], ἀῶμοι ἴδε ηεθμιάμε-
 νοι [λι]ασώηφ·
 Safo, Fr. 2, l. 1-4

*Ven aquí, hasta mí, desde Creta a este templo
 puro donde hay un bosque placentero
 de manzanos y altares perfumados
 con incienso humeante
 (Trad. Aurora Luque)*

VII. 1 El estado de la cuestión

La obra de Alexander Mazarakis, *From rulers' dwellings to temples. Architecture, religion and society in early iron age Greece (1100-700 b. C.)*, publicado en 1997 en: *Studies in Mediterranean Archaeology*, Vol. CXXI, ofrece un amplísimo estudio de cada uno de los sitios arqueológicos, desde el 1100 hasta el 700 a. C., además de que este autor clasifica las edificaciones, de acuerdo a su tipología, en 10 categorías, con un total de 292 estructuras arquitectónicas.

En la siguiente tabla ofrecemos una mejor relación de la mencionada clasificación.

Tipología	Norte de Grecia	Noroeste de Grecia	Grecia central	Ática	Eubea	Peloponeso	Cícladas	Islas del este	Asia Menor	Creta	Total
1. Edificios absidales	2	2	4	-	5	13	2	6	1		35
2. Edificios ovales	-	-	1	2	-	-	1	4	-		8
3. Edificios curvilíneos de planta o datación incierta	-	3	1	1	1	1	-	1	-		8
4. Otros edificios absidales y ovales	A. Periodo protogeométrico (1100 – 900 a. C.)									9	27
	B. Periodo geométrico (900 – 700 a. C.)										
5. Edificios circulares											

A. Round building	-	1	3	3	2	-	-	-	1		10
B. Modelos de edificios circulares											3
C. Pavimentos circulares											19
6. Edificios rectangulares (exentos y aglutinados)	1	2	4	10	-	14	16	7	2	24	80
7. Plantas híbridas											4
8. Edificios de planta incierta o desconocida y restos de arquitectura miscelánea.	1	2	5	3	3	5	5	1	2	3	30
9. Otros edificios domésticos rectangulares	A. Periodo protogeométrico (1100 – 900 a. C)										12
	B. Periodo geométrico (900 – 700 a. C.)										36
10. Tipología de antas exentas y οἶκος.											11

Total 292

De gran importancia es también la obra Helène Whittaker, *Mycenaean cult buildings. A study of their architecture and function in the context of the Aegean and the Eastern Mediterranean*, publicado también en 1997, que presenta cuatro catálogos: catálogo a) edificios de culto en Micenas, b) santuarios del minoico tardío III, c) templos de Palestina con planta irregular y acceso indirecto; d) casas micénicas. Esta autora afirma que un análisis de la evidencia arquitectónica indica claramente que las tradiciones religiosas micénicas y minoicas difieren considerablemente; asimismo otorga diferencias semánticas sustanciales a cada uno de los términos empleados para referirse a un edificio de culto.

La clasificación mostrada por Whittaker agrupa los edificios de culto micénicos del periodo Heládico tardío III, a los cuales se les asigna una función religiosa basada en las figuras de arcilla encontradas, aunque en muchos casos las áreas de culto son ejemplos aislados y la evidencia arquitectónica es, frecuentemente, carente. El catálogo de edificios de culto en Micenas incluye áreas que tienen restos de arquitectura, indicios de edificaciones o salas

separadas para el culto¹⁹².

Todos los sitios cuentan con una ficha explicativa en la que se pueden incluir algunos de los datos siguientes: ubicación e historia del uso, dimensiones, orientación del acceso y/o del sitio en donde se lleva a cabo el culto, arquitectura y objetos encontrados.

Ahora bien, uno de los problemas principales en el estudio de la arquitectura de la Edad de Bronce es determinar la función de los edificios, fundamentalmente, distinguir entre edificios de culto y edificios con otras funciones.

Del mismo modo el magnífico libro de Nanno Marinatos, *Minoan religion. Ritual, image and symbol*, describe con minucioso detalle los palacios minoicos, tanto en su arquitectura como en su decoración pictórica y habla con detalle sobre los principales santuarios en cumbres de montaña como Petsofa.

El trabajo muy completo de Mieke Prent, *Cretan Sanctuaries and cults. Continuity and change from late Minoan IIC to the Archaic period*, publicado en 2005, es de vital importancia para nuestra investigación pues completa, en términos cronológicos, la obra de Mazarakis; además de que se enfoca en los aspectos físicos de los santuarios que cambiaron en función del culto y aquéllos que tuvieron continuidad hasta la época arcaica.

A partir del capítulo III, Prent presenta el —Catálogo A” que divide en dos partes: la primera se enfoca en los santuarios urbanos y suburbanos del LM IIC al SM, mientras que la segunda parte se ocupa de los santuarios extra-urbanos del mismo periodo.

192 Los sitios que se incluyen en el **catálogo A** son: Asine, el santuario en la habitación XXXII, casa G (fig. 1); Methana (cuyo plano aún no ha sido publicado); Micenas (fig. 2): a. Tsountas casa altar, b. Mégaon, c. Templo, d. Habitación con un complejo de frescos; Phylacopy (figs. 3 y 4) a. Altar poniente, b. Altar oriente, c. Calle y corral; Pilos, habitación 93 en el palacio de Pilos (fig. 5); Tirinto (figs. 6, 7, 8 y 9) a. Habitación 119, b. Habitación 117, c. Habitación 110, d. Habitación 110a. Catálogo B; Ayia Triada, edificio H (fig. 10); Gazi (fig. 11); Gournia (fig. 12); Kannia (fig. 13); Karphi (fig. 14), a. Templo, b. Habitación 16-17, c. Habitación 58, d. Habitación 116; Katsamba (fig. 15); Kavousi, edificio G (fig. 16); Kephala Khoundrou (fig. 17); Knossos, a. Altar de la doble hacha (fig. 18), b. Mansión inexplorada (fig. 19); Kommos, casa con el tubo de serpiente (fig. 20); Koumasa; Prinias.

Presenta además los principales tipos de equipo de culto así como las ofrendas votivas que se depositaban en estos lugares. También, dentro del tercer capítulo, habla de los santuarios exentos y otros lugares de culto urbanos así como de los santuarios 'naturales' extra-urbanos como son las cuevas y los lugares de culto a cielo abierto.

En el cuarto capítulo, centra su atención en los santuarios de los periodos protogeométrico, geométrico y orientalizante. Y presenta su —Catálogo B”, que también divide en dos partes siguiendo los mismos criterios que el —A”, pero para los tres periodos arriba mencionados. Asimismo da cuenta del equipo cúlrico en el que incluye ofrendas votivas de metal y terracota, mobiliario e instrumentos del culto como escudos, discos, calderas, armaduras, figurillas (antropomórficas y zoomórficas), objetos personales, joyería, etc.

De igual forma, abarca también las cuevas y los santuarios al aire libre y la continuidad de los lugares de culto.

Este libro cuenta con un apéndice con información muy bien organizada mediante tablas que sintetizan tanto los elementos de culto hallados en cada sitio, como las ofrendas votivas.

VII. 2 El análisis de los términos en griego micénico y en la epigrafía

El término $\kappa\alpha\upsilon\tilde{\xi}$, de donde el verbo $\kappa\alpha\acute{\iota}\epsilon\zeta\kappa$ 'habitar', aparece de manera menos frecuente que $\eta\acute{\epsilon}\iota\epsilon\kappa\mu\tilde{\xi}$ $\iota\epsilon\nu\tilde{\xi}$ y $\mu\eta\eta\acute{\iota}\mu\kappa$ en las fuentes analizadas; sin embargo es el que, por tradición, se traduce como 'templo' y es el que Homero utiliza para designar el templo de Atenea o el de Apolo. Casevitz (1984:94) afirma que la palabra no está atestiguada en las tablillas de

Lineal B; sin embargo en el artículo de Palaima¹⁹³ se incluye la tablilla *Tn 316* de Pilos, en cuyo reverso y se especifican por lo menos seis bien definidas áreas donde una presencia mayor (Potnia, Zeus, Hera) y menor (Posidaeia, Iphimedeia, Diwia) de deidades e incluso héroes o daimones (ej. Tresveceshéroe o el Señor de la Casa) podrían ser sentidos y adorados. Estas áreas incluyen el distrito general de *pa-ki-ja-ne* y cinco específicos santuarios dedicados respectivamente a Poseidón (*po-si-da-i-jo*); a la deidad conocida como *pe-re-*82* (*pe-re-*82-jo*); etc. Sin embargo ninguno de estos —santuarios” ha sido todavía localizado en tierra.

Para José Luis Melena (2001), esta tablilla contiene un documento singular y es única en todo el archivo de Pilos. De todos los documentos de tipo religioso, *PY Tn 316* es el de mayor importancia por derecho propio. La tablilla en sí presenta numerosas huellas de reelaboración y parece que el escriba dudó mucho antes de dar con la fórmula idónea para escribir el texto. Melena agrega que —seha sugerido que fue escrito en dos momentos distintos, lo que se opone a la propuesta de Chadwick de considerarlo apresuradamente escrito en las circunstancias difíciles que precedieron a la caída del palacio de Pilo. Otros estudiosos abundan recientemente en la opinión de que el rito reseñado es rutinario”¹⁹⁴. Se presenta aquí la lectura que propone Melena¹⁹⁵.

¹⁹³ Cf. PALAIMA, Thomas G., —Sacrificial Feasting in the Linear B Documents” en *The Journal of American School of Classical Studies at Athens*, vol. 73, No. 2.

¹⁹⁴ *Ibid*, pp. 67-68.

¹⁹⁵ *Idem*.

Tn 316

.1 po-ro-wi-to-jo

- .2
.3 pu-ro { **i-je-to-qe** , **pa-ki-ja-si** , do-ra-qe , pe-re, po-re-na-qe
.4 { a-ke , po-ti-ni-ja AUR *215VAS 1 MUL 1
ma-na-sa , AUR *213VAS 1 MUL 1 po-si-da-e-ja AUR
*213VAS 1 MUL 1
.5 ti-ri-se-ro-e , AUR *216VAS 1 do-po-ta AUR *215VAS 1
.6 { *vacat*
.7 { *vacat*
.8 { *vacat*
.9 { *vacat*
.10 pu-ro { *vacat*

reliqua pars sine regulis

verso

- .1 { **i-je-to-qe** , **po-si-da-i-jo** , a-ke-qe , wa-tu
.2 { do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a-ke
.3 pu-ro { AUR *215VAS 1 MUL 2 qo-wi-ja , ṅṅ-[] , ko-ma-we-te-‘ja‘
.4 { **i-je-to-qe** , pę-rę-twa-jo , i-pe-me-de-ja-qe di-u-ja-jo-qe
.5 { do-ṛṛ-qe , pe-re-po-re-na-qe , a , pe-re-twa AUR *213VAS 1 MUL 1
.6 { i-pe-me-ḍę-ja AUR *213VAS 1 di-u-ja AUR *213VAS 1 MUL 1
.7 pu-ro { e-ma-a2 , a-re-ja AUR *216VAS 1 VIR 1
.8 { **i-je-to-qe** , di-u-jo , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe a-ke
.9 { di-we AUR *213VAS 1 VIR 1 e-ra AUR *213VAS 1 MUL 1
.10 { di-ri-mi-jo ḷi-wo , i-je-we , AUR *213VAS 1 [] *vacat*
.11 pu-ro { *vacat*
.12 { *vacat*

Plowistoio (me-nnos) |2 PULOI: hihe-toi Sphagiansi do-raque pherei phore-naque|3 agei: Potnia-i X |4 Mnassa-i X Posida-heia-i X|5 Trise-ro-hei X Dompota-i X |6-9 blanco |10 PULOI: | blanco sin pautas ||verso PULOI: hihe-toi Posida-hion ageique wastu |2 do-raque pherei phore-naque agei |3 X Quowia-i na[] Koma-wenteia-i |4 PULOI: hihe-toique Pretwaion Iphemedeia-sque (hieron) Diwiaionque |5 do-raque pereiphore-naque a{gei}: Pretwa-i X |6 Iphemedeia-i X Diwia-i X |7 Herma-ha-i Areia-i X |8 PULOI: hihe-toique Diwion do-raque pherei phore-naque agei: |9 Diwei X He-ra-i X |10 Drimio-i Diwos Hie-wei X [] |11-12 blanco.

Aquí se transcribe la traducción que ofrece el mismo Melena de la tablilla *Tn 316* de Pilos:

recto .1 En [el mes de] Plowisto¹⁹⁶

¹⁹⁶ El texto está fechado en un momento especial, en el mes de *Plowistos*, que, según brillante idea de Palmer, debe corresponder al mes de la Navegación. Cf. Melena (2001)

- .2 { Se celebra una consagración en Esfagianes, se
portan presentes y víctimas
- .3 EN PILO { se conducen: para la Señora: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
.4 { para Manasa: VASO DE ORO 1, MUJER 1, para Posidaia:
VASO DE ORO 1, MUJER 1;
.5 { para Tresvecshéroo: VASO DE ORO 1; para el Señor de la
Casa: VASO DE ORO 1. (en blanco)
- .6-9 { (en blanco)
- .10 EN PILO
- verso .1 { Se celebra una consagración **en el santuario de
Posidón** y marchan en procesión los habitantes
de la ciudad.
- .2 { Se portan presentes y se conducen víctimas
.3 EN PILO { VASO DE ORO 1, MUJER 1 para la Bovina
[] Melenuda.
- .4 { Se celebra una consagración en el **santuario de
Venerable y en el de Ifimedia y en el de Día,**
- .5 { se portan presentes se con<ducen> víctimas:
para la Venerable: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
.6 { para Ifimedia: VASO DE ORO 1; para Día: VASO DE ORO 1,
MUJER 1;
.7 EN PILO { para Hermes Areias: VASO DE ORO 1, HOMBRE 1.
- .8 { Se celebra una consagración **en el santuario de Zeus,**
se portan presentes y se conducen víctimas:
.9 { para Zeus: VASO DE ORO 1, HOMBRE 1; para
Hera: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
.10 { para Drimio. hijo de Zeus: VASO DE ORO 1[
.11 EN PILO {
.12 { (en blanco)

Melena agrega toda una interpretación del contenido religioso que, sin lugar a dudas, hay en esta tablilla. Afirma que se utiliza una fórmula complicada cuyo verbo él traduce por ‘tener lugar una consagración’, que bien puede significar ‘sacrificar’. Agrega que:

los otros dos verbos tienen un significado próximo y cada uno lleva su complemento, presentes y víctimas: los primeros son una serie de vasijas de oro (en total, trece) y los segundos, diez seres humanos, de los cuales dos son hombres y ocho mujeres, distribuidos según el sexo de la divinidad a la que se destinan. Se ha sugerido que se trata en realidad de víctimas destinadas a ser

sacrificadas, pues en época micénica se practicaba el sacrificio humano según la tradición (recordemos el sacrificio de Ifigenia en la playa de Áulide) y a juzgar por algunos hallazgos arqueológicos. (Melena, 2001:69-70).

Además de esto, la tablilla *Tn 316* nos muestra cómo estaban organizados los santuarios mencionados. El vocablo que se utiliza para designar el santuario es *i-je-to-qe*, no *naós*. Como el texto afirma que se conducen víctimas y ofrendas se suponen sacrificios que debían realizarse en un altar, por lo que debemos también suponer una edificación para el depósito y almacenaje de ofrendas y la recepción de los hombres y mujeres que también se ofrecían.

El texto menciona un número considerable de edificaciones culturales, Melena afirma que:

en el de *pa-ki-ja-na* hemos de suponer al menos cinco _capillas_; en el de Posidón, además del titular, hay dos divinidades femeninas; en el de Zeus está el titular con su paredra Hera y su hijo Drimio. La existencia de varias capillas y sacristías con sus correspondientes puertas ha sido ya señalada para el centro cultural de Micenas. Allí las divinidades podrían recibir culto una por una o en festejos conjuntos, como sugiere el arqueólogo griego J. Bulotis, lo que explica tanto la fórmula general de «a Todos los Dioses» como la existencia de una Clavera (*ka-ra-wi-po-ro /kla-wiphoros/*) en *pa-ki-jana*, que tuviera bajo su control el acceso al recinto de cada divinidad y abriera las _capillas_ particulares en determinados festejos. (Melena, 2001:69-70).

El término utilizado en otra tablilla (*Jn 829*) para describir el bronce es *na-wi-jo*, que, según Palaima, es la forma adjetival de un sustantivo no atestiguado **na-wo*, cuyo significado literal sería “lugar de vivienda”, mismo que tendría su equivalencia con el posterior griego $\kappa\omega\zeta$.

12 <i>Rhioi:</i>	<i>kho-re-te-r</i> BRONCE 2	<i>prokho-re-te-r</i> BRONCE 0,75
13 <i>Thimistos Ankehei:</i>	<i>kho-re-te-r</i> BRONCE 2	<i>prokho-re-te-r</i> BRONCE 0,75
14 <i>Laurastai:</i>	<i>kho-re-te-r</i> BRONCE 2,75	<i>prokho-re-te-r</i> BRONCE 0,75
15 <i>Samarai:</i>	<i>kho-re-te-r</i> BRONCE 3,75	<i>prokho-re-te-r</i> BRONCE 0,75
16 <i>Asiastiai:</i>	<i>kho-re-te-r</i> BRONCE 2	<i>prokho-re-te-r</i> BRONCE 0,75
17 <i>Elatre-wa-phi:</i>	<i>kho-re-te-r</i> BRONCE 2	<i>prokho-re-te-r</i> BRONCE 0,75
18 <i>Skamahe-wijai:</i>	<i>kho-re-te-r</i> BRONCE 3,75	<i>prokho-re-te-r</i> BRONCE 0,75
19 <i>Helehi:</i>	<i>kho-re-te-r</i> BRONCE 3,75	<i>prokho-re-te-r</i> BRONCE 0,75
20-23 blanco.	[TOTAL 38	12]

En cuanto a las definiciones con que contamos en griego posterior; el *Greek-English Lexicon*¹⁹⁸ ofrece tres posibles acepciones del término¹⁹⁹: I. **Templo**; II la **parte principal** de un templo, el santuario que contiene la imagen del dios; III **altar portátil** que se transporta en las procesiones (Heródoto, 2, 63); sin embargo Marie-Christine Hellmann sostiene que en las inscripciones de Delos el término no siempre refiere el templo en su totalidad, sino la parte interior – la *cella* –, en oposición al *prónaos* y que muchas veces esta distinción está enfatizada por el adverbio εἴς —“interior” (Hellmann, 1992:269).

ἱεῦθξ como santuario

Es un término que también designa un espacio sagrado y que, generalmente, se traduce por 'santuario'. Está atestiguado en varias tablillas micénicas:

*KN Fp (2) 363*²⁰⁰. En esta tablilla se agrega la designación de un topónimo.

.2 da-*83-ja-de / **i-je-ro** S 2 ki-ri-te-wi-ja, [

l.2: a la designación de da-*83-ja, **al santuario**, 19,2 litros [de aceite], a la ki-ri-tr-wi-ja, [

¹⁹⁸ *A Greek-English Lexicon*, (LIDDELL y SCOTT eds.), Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 1160.

¹⁹⁹ Consideré sólo las que podían aplicarse en época arcaica e incluí la de Heródoto.

²⁰⁰ También aparece en TH Wu 44, TH Wu 66, TH Wu 86, TH Wu, 87.

Si bien los testimonios epigráficos de Época Arcaica no ofrecen prueba del uso del término, sí podemos corroborar su construcción, dedicación, etc., a través del análisis de inscripciones que ayudaban a los constructores a su quehacer arquitectónico.

Inscripciones con marcas de constructores

Makistos *SEG* 55 544, Ca. 500 – 490 a. C. y posteriores. Marcas de albañil sobre techo de mármol en el templo de Atenea de Makistos

Nakases publicó un minucioso inventario del templo de Atenea con secciones separadas sobre las inscripciones en las tejas de mármol del techo en “*Ναυξ ηδξ Αεδκάξ Μαηίζημο*”, en *Δημοζιεύματα ηος Απσαιολοβικού Δεληίος* (Athens 2004) 87; 108-144, 264-266, 282/283 (ph.; dr.). Él arguye que las letras no son números sino símbolos que ayudan a los constructores a situar correctamente los bloques, en este caso, 'tejas'. Se conservan más de 30 ejemplos y Nakases los acomoda en las dos secuencias, de las cuales una es arcaica:

1. Fin del siglo VI a. C., 4 diferentes formas de dígamma, theta cuadrada, mi y ni con formas claramente diferentes, + para X, koppa y psi.
2. Inicios del siglo IV a. C.

El autor cree además que las tejas fueron hechas en diferentes lugares y luego transportadas a Makistos. La amplia discrepancia entre las diversas formas para una misma letra son explicadas como probables variaciones empleadas por diferentes talleres y/o como indicaciones cronológicas de renovaciones en el templo.

IG IX2 152c (Jeffery, 1961:226), Etolia, Calidón, en el santuario de Ártemis Laphria (actualmente en Atenas, en el Museo local). Se trata de un fragmento de cornisa de terracota datada poco después del 580 a. C.

Μία ἐπὶ Φίησιζπὸ ἐζπέναξ

vigesimoprimer a hacia el poniente

Guarducci señala que ésta es una de las inscripciones con las cuales los artesanos que construían el templo arcaico de Ártemis Laphria se ayudaban durante los trabajos para colocar los diferentes bloques cada uno en su lugar.

Las inscripciones fueron hechas antes de la cocción, lo que demuestra la intención de los artífices de distinguir las varias *simai* en dos categorías: —fachada poniente” (πὸ ἐζπένα ξ, ο πιμη ἐζπένα ξ) y —fachada oriente” (πιμη ἀφοξ).

En Posidonia (Acaya) hay una serie de letras pintadas o incisas en pedazos del revestimiento de terracota de un pequeño edificio existente en el Sur del templo conocido como 'de Ceres'.

Las letras, pintadas con largas pinceladas de azul o nítidamente incisas, se encuentran sobre el *geison*, las *simai*, el antefijo y son anteriores a la cocción de las pequeñas piezas. Guarducci (1967) afirma que servían para numerar las piezas mismas, para comodidad de los constructores. Están datadas hacia el 580-570 a. C. Representan un 'alfabeto arquitectónico', algunas inscritas de manera sinistrorsa, otras dextrorsa.

El uso de numerar, para comodidad de los constructores, las piezas individuales de un edificio es atestiguado también en otros lugares del antiguo mundo griego²⁰¹.

Inscripciones hechas en la propia arquitectura del templo

²⁰¹ Cf. P. Moreno, 1963.

Inscripción encontrada en el templo de Ártemis en Éfeso (hoy en Londres, en el British Museum)²⁰². Se trata de fragmentos de una inscripción incisa sobre al menos dos de las columnas del propio templo. Está datada hacia mediados del siglo VI a. C.

Ephesos 917

αα[ζζθεὺς] Κν[μῖζμξ] ἀκέεδηεκ

El rey Cresos dedicó

Heródoto (I, 92) nos narra que Cresos, el famoso y riquísimo rey de Lidia, ofrece al santuario de Ártemis, conspicuos dones votivos.

Otra inscripción²⁰³ localizada en Sición, una de las más industriosas y ricas ciudades del Peloponeso que alcanza el máximo auge de su potencia hacia la mitad del siglo VII a. C. y la mitad del VI a. C. Está en una placa de bronce, antiguamente fijada a una pared, entre los restos de un santuario, y ahora en Atenas, en el Museo Nacional. Está datada hacia fines del siglo VI a. C.

Σμοφιμκδε ημζκἀέζημ **ηδὲ ζζησηονζμ**καὶ ηὰ ὄνε ηαὶ ημ παθηζὰ καὶ ηᾶθα
Φμζηέμοζ ἰκ βα καὶ ηὰ ηᾶθε θένμοζζκ πμθεῖκ δὲ ιε δὲ ζ εκαθάγεζε αζ ἐλέζημ.
(siguen 73 nombres de personas distribuidos en 5 columnas).

Son propiedad común de estos la sala de banquetes y los molinos de olivo y los muebles de bronce y las demás cosas, hasta que ellos habiten y paguen impuestos. Que no sea lícito venderlo ni darlo en empeño.

Es ésta la más larga e importante inscripción de Sición conocida. Gracias a ella se ha conservado el reglamento de una asociación que tenía su sede en el santuario entre cuyas

²⁰² Cf. W. Dittenberger, 1946, n. 6 y p. 258; Jeffery, (1961:339, n. 54; Pryce (1928:38; Guarducci, 1969: 264.

²⁰³ Cf. Orlandos (1937-1938:5-7; Peek (1941); Jeffery (1961:141, n. 8, tav. 23, Fig. 170; Guarducci (1969: 337, Fig. 170).

ruinas el epígrafe fue encontrado. Allí se celebraban banquetes en común y se trabajaba para transformar en aceite el producto de los olivos que cada uno poseía.

VII. 3 El templo en la épica y la lírica

El vocablo utilizado para templo es κδυξ, y aparece, en la *Ilíada*, con relativa frecuencia. Los mencionados son: templo de Apolo Esminteo (I, 39), templo opíparo de Atenea (I, 549), templo de Apolo en Pérgamo (V, 446), templo de Atenea en lo alto de la ciudadela (VI, 88, 269, 279 y 296), también se hace referencia a este templo, sin la utilización del sustantivo sino simplemente con una preposición de dirección ἐξ Ἀεδκαίδξ (VI, 370 y 384), templo del flechador Apolo (VII, 83).

Es posible identificar alguna diferencia, semejante a las raíces δῶι – y Φμζη– en el uso del vocablo κδυξ y ἄδοηκ pues el primero aparece con el nombre, o la referencia, al dios al que está dedicado mientras que el segundo no ofrece esa posibilidad; sin embargo, aquí, contrario a lo que ocurre con las raíces antes mencionadas, sí podemos encontrar adjetivación en ambos términos como ocurre en los fragmentos *Il*, II, 546-551; V, 448.

Il, II, 546-551

Οἱ δ' ἄν' Ἀεήκαξ εἶπικ ἐτηήικεμκ πημθιενμκ
> δῆμκ Ἐνεπεῆμξ ιεβαθήημμξ, ὄκ πιμῆ Ἀεήκδ
ενέρ ε Γζῶξ εοβάηδν, ηέηε δὲ γείδςνμ ξ ἄνμονα,
ηὰδ δ' ἐκ Ἀεήκηξ εἶζεκ ἐῶ ἐκ πίμκζκδῶ· 2.550
ἔκεα δέ ιζκ ηαφνμζζζ ηπὶ ἀνκεζμῖξ ιθαμκηαζ
ημῶνμζ Ἀεδκαίςκ πενζηεθμμέκςκ ἐκζασηκ·

Y los que poseía Atenas, bien edificada fortaleza, el pueblo del magnánimo Erecteo, a quien en otro tiempo Atenea, hija de Zeus, había criado tras darle a luz la feraz tierra y había instalado en Atenas, **en su opíparo templo**. Allí se la propiciaban con toros y carneros los muchachos de los atenienses a la vuelta de cada año. (Trad. E. Crespo)

Il, V, 448

ἐκ ιεβάθ φ ἀδοηκῶ ἀηέμκησ ηε ηφοδαζκκ ηε·

En el **alto santuario inaccesible** lo curaban y glorificaban. (Trad. E. Crespo)

Mientras que en la *Odisea* hay muy pocas menciones a un santuario: los vocablos pueden ser κδυκ ο ηεί εκμξ (VI, 9, 266; VIII, 362; XII, 346).

Odisea, VIII, 362

ἦ δ' ἄνα Κφπνμκ ἴηακε θζθμμεζδὴξ Ἀθνμδῆδ,
ἐξ Πάθμκ, ἔκεα ἠέ **μῖ ηείεκμξ ας ω ξ ηε εοή εζξ**

La risueña Afrodita partió para Pafo de Chipre,
donde tiene su templo y su altar siempre lleno de ofrendas.

Este mismo templo está referido en el *Himno Homérico a Afrodita* versos 58 y 59

ἐξ Κφπνμκ δ' ἐθεμῶζα **εοχδεα κδδκ** ἔδοκεκ
ἐξ Πάθμκ· **ἔκεα δέ μῖ ηείε κμξ ας ω ξ ηε εοχδδξ** ·
ἔκε' ἦ β' εἰζε θεμῶζα **εφναξ** ἐπέεδηε **θαεζκάξ**
[...] θζθμμ ιεζ δὴξ Ἀθνμδῆδ 65
ζεφαη' ἐπὶ Σνμῖδξ πνμθζπμῶζ' **εὐχ δεα Κφπνμκ**
ῦρζ ιεηὰ κέθεζζκ ρίι θα πνήζζ μοζα ηέθεοεμκ.

Encaminándose a Chipre: penetró **en su fragante templo**, en Pafos, **donde tiene un recinto y un altar perfumado**. Allí empujó al entrar **las resplandecientes puertas** [...] la risueña Afrodita se encaminó presurosa a Troya, tras abandonar el huerto fragante, haciendo raudamente su camino por las alturas, entre nubes. (Trad. A. Bernabé)

Y en Safo, V2

δεονοι †ι εηνδηαζ.π[] **καῶμκ** 2.1
ἄβκμκῶππ[αζ] πάνζεκι ἐκ ἄθζμξ
ιαθί [ακ], **αῶμ** ζ †δειζεο ιζάτε -
κμζ [θζ]αακχηζζ ·

...aquí a mí desde Creta, a este **templo sagrado**²⁰⁴ **donde hay un bello huerto de manzanos y hay altares humeantes de incienso**

Gracias a estas tres fuentes literarias diferentes que refieren un mismo espacio sagrado

204 Precede un verso anterior apenas legible, que quizá pertenece a otro poema; en este caso, faltaría el comienzo del presente. Para el verso inicial, Adrados sigue el texto de Lobel (Voigt no intenta reconstruirlo): Safo pide a Afrodita que venga de Creta a un templo de Lesbos donde ella y sus amigas celebran una fiesta. En Creta había culto de Afrodita, igual que en Chipre, mencionada luego; pero no hay referencia concreta a la Afrodita Antea, “de las flores”, como quiere SAAKE.

edificado, podemos hacer algunas conjeturas sobre el uso del vocabulario. La Odisea utiliza la ya mencionada ‘formula homérica’ (μί ηείεκμξ αζωξ ηε εοήεζξ) para referir un recinto cercado (témenos) que tiene en su interior un altar en el que se llevan a cabo rituales. Éste es el espacio sagrado por excelencia en la religión micénica, según afirma Bergquist, como ya lo señalamos en el capítulo sobre el *témenos*; sin embargo este pasaje no refiere una edificación como tal, sino un espacio abierto en el que se encuentra un altar. Mientras, el segundo texto, el *Himno homérico a Afrodita*, mantiene la misma fórmula homérica en el verso 63 (έκεα δέ μί ηείεκμξ αζωξ ηε εοχ δδξ), pero incorpora en el verso anterior el vocablo que importa en este capítulo: κδυκ, al que añade una descripción mediante el adjetivo εοχδεα (que ya estaba incluido en la fórmula). Es importante señalar también que como ya se menciona una edificación (el templo, κδυκ) también se mencionan las puertas que dan acceso a este edificio y cómo son (εφναξ θαεζκάξ.). Finalmente, el poema de Safo, que también se refiere al templo de Afrodita en Pafos, utiliza la variante καῶμκ²⁰⁵ complementada con el adjetivo ἄβκκκ y agrega la combinación καῶμκ + ἄθζμξ + αῶμζ. No contiene la fórmula homérica, pero podría afirmarse que la incorpora mediante el uso del adjetivo ‘humeante’ o ‘fragante’ que aparecía en los otros dos textos, con el sintagma δειζεοιζάιεκμζ [θζ]αακκηζζ ‘humeantes de incienso’.

Puede pensarse, pues, que los espacios sagrados se van definiendo poco a poco, el vocabulario se va incorporando y haciendo más exacto.

Los *Himnos homéricos* constituyen una fuente fundamental para el análisis del templo y del vocablo que lo expresa. Encontramos más de 20 menciones de *naós* (frecuentemente en acusativo): en el *fragmento 4* del *Himno homérico a Dionisio*, v. 10; en

205 Forma que sólo aparece dos veces, una en este texto y otra en el verso 17 del *fragmento S262* de Alceo (έξ καῶμ]κ ἄβκκξ Πάθθαδμξ).

el *Himno homérico a Deméter* (v. 27, 270, 297 ss, 320, 328); en el *Himno homérico a Apolo* (v. 50 se refiere un posible templo de Apolo en Delos²⁰⁶, en el 75, 143 y 245 se encuentra la combinación κδυξ + ἄθζμξ, en el 80 ἡρμωσίσμοιο τῆλοσ ἐκεἄδε ἰζκ πνῶημκ ηεφλξκ πενζηαθθεἄ κδδκ, en el 140 y 146 se habla de una calle sagrada en la que se hacen celebraciones, en el 220 se hace mención a un posible templo en la llanura de Lelanto y en 244-86 un templo en Telfusa o en Crisa al pie del desfiladero del Parnaso, texto importante porque manifiesta la función del templo y describe los cimientos. Más adelante, en este mismo himno se refiere mobiliario, por ejemplo, en el verso 444 se habla de los trípodes.

Himno Homérico a Deméter v. 270 ss.

ἄθθ' ἄβε ἰ μζκδυκ ηε ἰέβακ ηαὶ ας ἰὸ κ ὑπ' ἀηῶ
 ηεοπυκς κ πᾶξ δῆμ ζ ὑπαὶ πυθζκαίπφ ηε ηεἰπῆ
 Καθθζπνμο ηαεφπενεεκ ἐπὶ πνμῶπμκζ ημθς κῶ
 ὄνβζα δ ἀηῆ ἔβῶκ ὑπμehζμιαζ ὡς ἄκ ἔπεζηα
 εὐαβέζξ ἔν δμκηξ εἰθκ κυμκ ἰθάζημζζε.

Pero ¡ea!, **que todo el pueblo me erija un gran templo y un altar dentro de él, al pie de la ciudadela y del elevado muro, por cima de Calícoro, sobre una eminencia de la colina**²⁰⁷. Los ritos, los fundaré yo misma, para que en lo sucesivo, celebrándolos piadosamente, aplaquéis mi ánimo. (Trad. A. Bernabé)

²⁰⁶ Delos es el primer centro de culto griego en honor del dios pese a no ser un lugar favorecido por la naturaleza. Se trata, en efecto, de una isla rocosa y árida, de menos de 16 kilómetros cuadrados de extensión y cuya mayor altura, el Cinto, no pasa de los 120 metros. No obstante, su privilegiado emplazamiento geográfico, en el centro de las Cícladas, la convierte en un lugar estratégico, y de ahí que al parecer estuviera habitada desde el tercer milenio a. C. por poblaciones posiblemente anatólicas. Ya desde el segundo milenio a. C. es un centro de culto, con un templo que se alzaba en el lugar donde luego se erigiría el Artemision. Posteriormente hay en la isla huellas de fundaciones micénicas, datables hacia el siglo XV a. C., así como ruinas de dos templos. El culto panhelénico y micénico es a una divinidad femenina como es lo normal en la religiosidad de estas épocas. El culto a Apolo debió de imponerse entre los siglos XII - IX a. C., porque en el himno se afirma ya claramente la prioridad que en la instauración del culto a Apolo tiene Delos sobre el resto de Grecia. Desde el siglo VII a. C. se rinde asimismo culto a Zeus en el Cinto, así como a Atenea, y luego también a Hera, Leto y Artemis. Curiosamente desconocemos el lugar en el que se alzó el templo de Apolo. *Himnos Homéricos, La _Batracomiomaquia_*, Trad. introd. Y notas Alberto BERNABÉ PAJARES, Madrid: Gredos, 1978, p. 97.

²⁰⁷ El lugar de celebración era el *telestérion* (esto es 'lugar de iniciación') de Eleusis, una sala rectangular, con columnas y escalones en los que se sentaban los *mystai* o iniciados. El centro lo ocupa un santuario, el *anáktoron*, al que sólo podía acceder el hierofante. El edificio disponía también de una pequeña cripta en la que se guardaban los objetos sagrados y asimismo iba adosado a él el templo de la diosa. El *telestérion* tenía una abertura en el techo para permitir la salida del humo de las antorchas. No es casual sin duda que el *telestérion* se halle situado sobre las ruinas de dos edificios micénicos, dato que apunta a la antigüedad del culto. *Ibid.*, p. 55.

Himno homérico a Apolo, v. 75-76

ὁ δ' ἄθροικ βαῖακ ἀθίλειραζ ἦ ηεκ ἄδη μί
ηαρλαζε αζ κδουκε ηαι ἄθζεα δεκδνήεκηα·

y él marchará a otra tierra que le agrada para procurarse un templo y boscosas arboledas.
(Trad. A. Bernabé)

Himno homérico a Apolo, v. 143-5

πμθθμί ημζκδμί ηε ηαι ἄθζεα δεκδνήεκηα
πᾶσαι δὲ ζημπζαί ηε θίθαζ ηαι πνχ μκεξ ἄηνμζ
ὕρδθωκ ὄνεζκ, πμηαμί ε ' ἄθα δὲ πνμνέμκηεζ· 145

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 la mar. (Trad. A. Bernabé)

Himno homérico a Apolo, v. 244-255

αἦξ δ' ἐπὶ Σεθθμφζδζ· ηεζ ημζ ἄδε πῶμζ ἀπήι ζκ
ηεφλαζεαζ κδουκε ηε ηαι ἄθζεα δεκδνήεκηα 245
ζηῆξ δὲ ἰάθ ' ἄβπ' ἀνηῆξ ηαι ἰζκ πνδξ ἰῶ εμκ ἔεζπεξ
Σεθθμῶζ ' ἔεκαάδε δὴ θνμκέζ πενζηαθθέα κδουκε
ἀκενχ πς κ ηεῶλαζ πνδζηήνζμκ, μί ηέ μ ζ αἰεὶ
ἔεκαάδ' ἀβζκήζμοζζ ηεθδέζζαζ ἔησηηιααζ,
ἦμὲν ὄζμζ Πεθμπουκδζ κκ πτεζνακ ἔπμοζζκ 250
ἦδ' ὄζμζ Δὸνχπ δκ ηε ηαι ἀιθζνφημοξ ηάηα κήζμοξ,
πνδζ υιε κμζ· ημζζκ δὲ ἦ ἐβῶ κδιενηέ α αμοθῆκ
πᾶσι θεἰζζηε φμζἰζ πνέζκ **ἐκὶ πῖμζ ἰδῶ.**
Ἦξ εἰπῶκ **δζεδη ε εειείθζα** Φμῖαμζ Ἀπυθθζκ
εὐνέα ηαι ἰάθα ἰαη νὰ δζδκεηέξ

Hollaste Telfusa. Allí te agradó el plácido lugar **para procurarte un templo y frondosas arboledas**. Así que te detuviste muy cerca de ella y le dirigiste la palabra en estos términos:

-Telfusa, **aquí mismo pienso procurarme un templo hermosísimo, como oráculo para los hombres que por siempre traerán aquí hecatombes perfectas**, ya sea cuantos habitan el fértil Peloponeso, ya cuantos habitan Europa y en las islas ceñidas por las corrientes, dispuestos a consultar el oráculo. A ellos yo podría declararles mi infalible determinación, a todos, vaticinando en el espléndido templo.

Dicho esto, **echó los cimientos Febo Apolo, anchos, muy largos, sin fisuras**.

(Trad. A. Bernabé)

Himno homérico a Apolo, v. 295-299

Ἦξ εἰπῶκ δζεδη ε εειείθζα Φμῖαμζ Ἀπυθθζκ

εὐνέα ηαὶ ἰά θα ἰαην ἄ δζδκεηέξ· ἀήαν ἐπ' ἀήημῖξ 295
 θάσκκ μῦδδκ ἔεδ ηε Σνμθγκζμξ ἡδ' Ἀβαήδδξ
 οἰέεξ Ἐνβίκμο, θ ἰθμζ ἄεακάημζζζ εαμῖζζκ·
 ἀθ ἰ δὲ κδδκ ἔκαζζακ ἀέέζθαη α θῦθ' ἀκενχ πςκ
 ηηζζημῖζζκ θάεζζζκ ἀμίδζμκ ἔνεκαζ α ἰεί.

Dicho esto, echó **los cimientos** Febo Apolo, **anchos, muy largos, sin fisuras. Sobre ellos pusieron un umbral de piedra Trofonio y Agamedes**²⁰⁸, hijos de Ergino caros a los dioses inmortales, **y en torno elevaron un templo innumerables estirpes de hombres, con sillares de piedra.** (Trad. A. Bernabé)

En Hesíodo no hay menciones.

Templo o santuario en la lírica

Encontramos en total 23 menciones a espacios sagrados en los que se utilizan las palabras: ηείεκμξ ἄδοημκ ἰακ ηεία (para referir un oráculo).

En **Tirteo 3a y 3b D** se menciona el oráculo y el santuario de Apolo con ἔλ ἄδοημο.

Φμίαμο ἀημφζακηξ Ποεσκυ εεκ μῖηαδ' ἔκεζηκ
 Μακηείαξ ηε εεμῦ ηαὶ ηεθεκη' ἔπεα.
 Ὡδε βὰν ἀνβονηημῖξ ἄκαλ ἐηάενβμξ Ἀπυθθςκ
 Υνοζμ ηυιδ ζ ἔπνδ **πίμκμξ ἔλ ἄδοημο**

oyeron a Febo y desde Delfos trajeron **un oráculo del dios**, de seguro cumplimiento. Así, en efecto habló **desde su rico santuario** el del arco de plata, el flechero, el Rey Apolo de rubia cabellera. (Trad. F. Adrados)

Safo tiene dos menciones, una con καῶμκ ἄβκμκ en *V. 2* para referirse a un templo en Creta donde hay todo un bosque sagrado y otra en *96D/94* con el vocablo ἴνμκ. Es notable que en ambos pasajes se describa también un bosque sagrado.

²⁰⁸ Trofonio era una antigua divinidad ctónica, que poseía su propio oráculo. Asimilado por Apolo, pasa a ser mero constructor de su templo. Probablemente Agamedes tenía una historia paralela, pero la desconocemos. El padre de ambos, Ergino, era rey de Orcómeno. En el 548 el templo arcaico fue destruido por un incendio y luego reconstruido por los Alcmeónidas. Se ha querido ver en la posterior alusión 'digno de ser cantado por siempre' que el poeta desconocía este accidente y que por tanto el himno es anterior a esta fecha. *Ibid.*, p. 119, n. 73.

2 (V. 2)	
δεονοι †ι ενδηαζ .π[] .καῶμκ	2.1
ἄβκμκῶπ[αζ] πάνζεκι ἐκ ἄθζμξ	
ιαθί [ακ], αῶμ ζ †δειζεο ιζάιε -	
κμζ [θζ]αακχηζ :	
ἐκ δ' ὕδεν ρ ὕπνμκ ηεθαδέζ δζ ὕζδσκ	2.5
ιαθίεσκ, ανυδμζζζ δε παῖξ ὀ πῶνμξ	
ἐζήιαζη', αιεοζζμμέεσκ δ ἐ θφθεσκ	
ηῶια † ηαηαβνζμκ·	
ἐκ δὲ θείεσκ ἰπτουαμηξ ἠέααθε	
†ης η .ζγζκαμζζ† ἄκεεζζεσκ, αι δ' ἄδηαζ	2.10
ιέθθ ζπα πκέμζζεσκ [
[]	
ἔκεα δὴ ζὺ ζ ηά< ιαη> ἔθμζζα Κφπνζ	
πνοζ ιαζζεσκ ἐκ ηοθήεζζεσκ ἄανζξ	
ὀι<ι>ιε ἰπτε κμκ εαθίαζζεζζ κέηηρν	2.15
μίκμπαζζ μκ	

...aquí a mí desde Creta, a este **templo sagrado**²⁰⁹ **donde hay un bello huerto de manzanos y hay altares humeantes de incienso**; en él un agua fresca rumorea entre las ramas de los manzanos, todo el lugar está sombreado por las rosas y del ramaje tembloroso descende el sueño; en él un prado, pasto de los caballos, está lleno de flores de la primavera y las brisas soplan oliendo a miel... aquí tú... tomando, diosa chipriota, y en copas áureas néctar mezclado con alegría de fiestas mientras **escancias** muellemente. (Trad. F. Adrados)

94 / 96D	
πμ[θθμζζ βᾶν ζηεθᾶκ]μζζ ἴεσκ	
ηαἰ αν[υδσκ ηνμ]ηίε κ η' ὕμζ	
ηα..[] πᾶν ἔμζ πενεεήηαμ	94.14
ηαἰ πν[θθαζζ ὕπα]εφι ζδαξ	94.15
πθέηη[ηαζζᾶι θ' ᾶ]πάθαζ δάναζ	
ἀκεέεσκ . ἔ[ααθεξ] πεπμδι ι ἐκαζζ	
ηαἰ πμθθςζ [] . ιφ νςζ	
ανεκεεἰς.ζ[
[...]	
ης ὕηε ηζξ[] ..ηζ	
ἱνμκ μῦδο[]	94.25
<□>ἔπθεη' ὀππ[μμεκ ἄι]ιε ζ ἀπέζημιε κ,	
μῶη ἄθζμξ .[] .νμξ	
[]ρμθμξ	
<□>[]...μζδζαζ	

209 Cf. Supra, n. 204

Pues muchas coronas de violetas y de rosas... también... junto a mí te ponías
y muchas guirnaldas trenzadas en torno a tu cuello delicado, hechas de flores...
con unguento de *brento*... te frotabas y con unguento real
y sobre un blanco lecho, la delicada... dabas salida a tu deseo.

[...]

Y no había... **templo ni bosque sagrado**... al que no fuéramos...ni
danza...sonido. (Trad. F. R. Adrados)

De Alceo encontramos seis pasajes; en dos ocasiones (*fr.* 325,3 y S268) encontramos la palabra καῶμικ y en el fragmento *V 140* utiliza el sintagma ἰέβαξ δυμῆξ, en este fragmento, además, describe el templo de Ares en el que se guardaban los despojos de guerra de los nobles de Mitilene, en cuyo techo, paredes y suelo se colocaban como exvotos armas ganadas en la guerra.

45 (*V. 140*)²¹⁰

ιανιαίνεζ δὲ| **ιέβαξ δυμῆξ** πάθηζζ, π|αῖζα δ' ἴ|νδζηεηυζιδ - 357.2

ηαζζηέβα

θάι [πναζζζκ] ηοκίαζζζ ηὰη ηᾶκ θεῦ|ημζηαηέπ|ενεεκ ἴπζμζθυθμζ 357.3

κε|φμζζζκ ηεθ|άθαζζζκᾶκδνζκ ἄβᾶ|θι αηα π|ά|θη|ῖαζ| δὲ παξ-

ζᾶθ μζξ 357.5

ηνφ|πημζζκ| π|ενζηε|ιεκα ζθάιπνα ζηκάιζδ|εξ, ἄνη|μζ ἰζπφνζ

αέθεμξ,

ευνναηέξ ηεκέζ θίκ ζ η υῖθαι ηε ηὰη ἄζπῖεξ αεαθήι εκαζ·

πᾶν δὲ Υαθηίδζηρζ ζπάεαζ, πᾶν δὲ γγια ηαπυθθα ηαἰ

ηοπάζζ ζδξ. 357.10

ηῶκ μὴ ηῖζηζθάεεζε' ἐπει δὴ ἴπνχ ηζζε' ὑπὸ ἴ ἔνβμκ ἔζηαιεκ 357.8

ηυδε.

210 Falta un verso del comienzo del poema (que se completa con ayuda de ATENEO, XIV 627 a-b), que daría detalles sobre el lugar en que se guardaban las armas descritas. Pese a las opiniones más comunes de que se trata más bien de una armería, bien de un *andrón* o sala de hombres en una casa noble, Adrados sigue la interpretación de María Grazia Bonanno, «Alcaeus Fr. 140 V.» *Philologus*, 120 (1976), pags. 2 sigs., de que se describe un templo en el que se guardaban los despojos de guerra de los nobles de Mitilene: un templo de Ares, más concretamente, en cuyo techo, paredes y suelo se colocaban como exvotos armas ganadas en la guerra. Ahora bien, las armas descritas tienen un carácter muy misceláneo: hay cascos con penachos de crin de caballo, conocidos en Homero, pero muy pasados de moda en esta época; corazas y túnicas de lino, más propias de bárbaros que de griegos; espadas de Cálcide (pero no lanzas); grebas y escudos que responden ya al uso de los hoplitas (aunque también pueden ser posteriores). O bien se mezclaban recuerdos de guerra de otras edades o bien el armamento lesbio era arcaizante y seguía modas ajenas al continente.

...resplandece **el gran templo con el bronce** y en honor de Ares está adornado todo el techo con bellos cascos, de los cuales se bambolean hacia abajo blancos penachos y crines de caballo, ornato de las cabezas varoniles; y grebas bronceas, defensa contra el poderoso dardo, ocultan, puestas en torno, las clavijas; hay corazas de nuevo lino y cóncavos escudos, arrojados en el suelo; y al lado espadas de Cálcide, al lado muchos cinturones y túnicas de lino. No hay que olvidarse de todo esto ahora que nos hemos lanzado a esta empresa guerrera. (Trad. F. R. Adrados)

En 325 / 3D, menciona el templo de Atenea en Coroneas a la ribera del río Coralio. En 129 describe el templo dedicado a la triada lesbia en el que se pusieron altares; en S 262.8 refiere el templo de Palas Atenea en Troya, en el que Casandra se refugia. En 428(a) utiliza el término ἱνυκ para referirse al templo de Atenea en el que los atenienses habían dedicado el escudo de Alceo.

325 / 3D

ἄκαζζ' Ἀεακάα πμθε[.....]²¹¹ 325.1

ἄ πμζ Κμνζκήαζ †έπφδες -†

καφς πάνμζεεκ ἀι θζ[.....] 325.3

Κς ναθίς πμηάις πὰν ὄπεαζξ

Reina Atenea beligerante, quien quizás gobierna en Coronea... **en frente del templo por las riberas del río Coralio.**

129

[] .νά.α ηυδε Λέζ αζμζ 129.1

...]....εϋδεζθμκ²¹² ηέιεκμξ ιέ βα 129.2

λδκμκ ηά[ηε]ζζ ακ ἐκ δὲ αχ ιμ ζξ

ἀεακάηςκ ιαη άνςκ ἔεδ ηακ

...los lesbios fundaron **este gran templo, visible a lo lejos**, común para todos y en él pusieron altares de los dioses inmortales²¹³[...]

211 G. P. GOOLD sugiere πμθειά δμηε. Estos versos son el comienzo de un himno a Atenea Itonia, en cuyo templo, cerca de Coronea, se celebraban las asambleas de la liga beocia.

212 El adjetivo puede calificar un sustantivo que falta, por ejemplo una montaña.

213 Se trata de un templo común a todos los pueblos lesbios y dedicado a la tríada formada por Zeus, Hera y Dionisio, con los epítetos mencionados (Zeus suplicante, Hera ilustre diosa eolia y a este tercer tesoro le nombraron Dionisio Carnicero. (carnicero es un eco del antiguo Dionisio, devorador de carne cruda). A este templo y sus fiestas se refiere también SAFO 17).

S262.8

ἀθθ' ἄ ι] ἐκ ἐκ καφςζ Πνζάς π ἄζξ
 ἄβαθι'] <Ἄε>ακάαζ πμθθᾶζδμξ
 ἀπ ἦπ'] ἐπαπέκα βεκῆς, S262.10

δοζιέ]κεεξ δὲ πυθζκ † ἔπδπμκ
][..].αζΓαῖθ μαυκ ἦ ἄια
 ἠάηηηη]ακ, μίχβα δ ' [ἀπ]ὸ ἠάπεμξ
 ὄνς νε, ἠα]ἰ παίδς κ ἄφῆα

Γανδάκζ]μκ πῆδζμκηηῆπε· S262.15
 Αἴαζ δὲ θ]φζζακ ἦθε' ὀθυακ ἔπςκ
 ἐξ καῶ]μ]κ ἄβκαζ Πάθθαδμξ,

61 (V. 298)²¹⁴

[...] **del templo** la hija de Príamo cogiendo la barbilla de Atenea dadora de botín, mientras los enemigos (?) conquistaban Troya... a Deífobo al tiempo... y un llanto desde el muro... y el clamor de los niños... llenaba la llanura. (Ajax) Lleno de rabia destructora vino (al templo) de la santa... Palas...

428(a)²¹⁵ (V. 401 B)²¹⁶

Ἄθηαμξ ζάμξ † ἄνμξ ἐκεαδ' μὴηοῖκ ἀθδηημικ †
 ἐξ Γθαοηπ ζμκ ἴνμκ ὀκεηνείαζζ ακ Ἄηηῆμξ

Alceo está a salvo... (su escudo) **en el templo** de la de ojos glaucos dedicaron los atenienses.

Teognis en el libro I de sus *Elegías*, 808 usa el término ἄδοημκ.

Συνκμο ἠαἰ ζῆάειδ ξ ἠαἰ βικμικμ ξ ἄκδνα εεζν υκ
 εὐεφῆσμκ πνῆ <ἔ>ιεκ, Κφνκε, θοθαζζυιεκ μκ
 ὦζηζκί ηεῖΠοεῶκς εμῦ πνῆζ αζ' ἰένεζα
 ὀιθ ἦκ ζδὴκδζ **πίμκξ ἐλ ἄδοημο**·

Es necesario que el hombre enviado a consultar el oráculo vigile ser más preciso que un compás, una regla y un reloj de sol aquél a quien la sacerdotisa del dios

214 Pese a que el P. Colon. 2021 completa mucho el texto del *P. Oxy. 2303 fr. I a*, todavía nos falta el comienzo del poema y a partir de la mitad está muy destrozado. Se trata del mito de la violación de Casandra, hija de Príamo, por Ajax el locrio, hijo de Oileo. Es un conocido episodio de la toma de Troya, ya narrado por Estesícoro; Casandra se refugió junto al altar de Atenea, lo que convierte su violación en un sacrilegio; la diosa se vengó, desencadenando la tempestad contra la flota aquea, cuando a su regreso a Grecia pasaba junto al promontorio de Egas, en Eubea; Ajax murió en el naufragio.

215 Edición de GOOLD

216 El pasaje se refiere al episodio de la pérdida del escudo, que Alc. abandonó en el combate con los atenienses. Estos lo colgaron o dedicaron en el templo de Atenea en Sigeon.

pitio profetizó el oráculo en respuesta **desde su suntuoso sagrario**.

Simónides tiene dos menciones a espacios sagrados, en *PMG 507* usa $\eta\epsilon\iota\epsilon\kappa\mu\zeta$ para hablar del recinto sagrado de Zeus y en *P. Pxy. 2624, Fr. 9 (b)* refiere un templo con el vocablo $\kappa\delta\upsilon\zeta$.

Συλα γάδε πιηθείμι ζμ πεπαιοίεκα δαηνουεκιμζ 6.2.1

κδῶ Αεδ καιίδξ ηεῖηαζύπςνυ θζα, 6.2.2

Οἶδε παν' Δύνοιέδμκ ηάπμη' άβθαοκ ὄθεζακ ἦαδκ 7.258.1

ιαγκάιεκμ ζΜήδς κ ημλμθονςκ πνμιά πιζζξ

αιπιδηαι, πεγμί ηε ηαι ὠηοπυνς κ **ἐπι κδῶκ** 7.258.3

Baquilides utiliza la palabra $\kappa\alpha\upsilon\kappa$ para el templo de Apolo en Delfos.

Πφεζ' Απμθθμκ 2.10

ηζα πινμι Γεθθ ὄκ

ζοκ ηεθάδδζακ **παν' άβαηθέα καυκ** 2.12

O Apolo Pitio, cuantas cosas coros de Delfos están acostumbrados a elevar **en el santuario glorioso**. (Trad. C. Jaime)

Corina en *PMG 654 (a) Col. III* habla de un oráculo y un recinto sagrado de Apolo Ptoo.

PMG 654 (a) Col. III

μῶ[η]ς βάν Ἔνςζ

ηἦ Κμφπνζζ πζεείακς ηῶξ

έκ δυςζξ άάκηαζ ηνμθαάδακ 1a.col3.20

ηχ ναζ έκκί' έθέζεδ·

ηἦπμη' είνχςκ β εκέεθακ

έζβεκκάζμκε' εἰ[ζεί]ς κ

ηάζζμκεδ π [μ]θμο[ζπ]ενίεξ

η' άβείνς η' έξ [ι]α[κημζ]μφοκς 1a.col3.25

□ηνίτμδμξ ὄζη[.....]

ηυδε βέναξ η[.....]κ

έξ πεκρηήμ[κηα] ηναηενῶκ

οἰήιςκ πέ ν[μπι]ξ πνμθά-

ηαζζεικ ὄκ **[άδμ]φης κ** θαπῶκ 1a.col3.30

άρε φδζακ Αη[νδ]θε ίκ·

[...] pues así lo dispusieron Eros y la Chipriota, que en algún momento fueron a

tu casa ocultamente y raptaron a las nueve muchachas.²¹⁷
ellas andando el tiempo engendrarán un linaje de semidioses y serán fecundas y
carentes de vejez de acuerdo con el trípode oracular.
Ese privilegio (lo poseo) de entre cincuenta fuertes hermanos (sólo yo), el
excelso profeta Acrefen que obtuve en suerte la infalibilidad del **recinto
sagrado**.

Píndaro tiene varias menciones de templos, algunas con la palabra ἄδουκ y otras con
καυξ. La *Pítica VII* es relevante (v. 9-11) ya que habla de cómo los Alcmeónidas Clístenes y
Pericles, desterrados, primero, por el tirano Pisístrato en 541, construyen con su propio
dinero el templo délfico (ηευκδυμκ) incendiado siete años antes²¹⁸. En la *Pítica XI* el autor
utiliza el término ἄδουκ para mencionar un templo ismenio y en la *Pítica XI* habla del
templo de Apolo en Delfos.

*Olímpica VII*²¹⁹

ἦ ἴ ἐκ ὀ πνοζμηριαξ εὐ-	7.32
χ δεμξ ἐλ ἄδουκ καῶκ πθυμκ	7.32
εἶπε Λενκαίαξ ἀπ' ἀηῖξ	
εὐεὸκ ἐξ ἀθζεάθ αζζ μκ κμυκ ,	7.33

El dios de guedejas de oro²²⁰, **desde su sacro recinto oloroso**,
ordenóle viaje naval de la costa de Lerna,
derecho al territorio por la mar rodeado,
donde antes el gran rey de los dioses con áureos copos
de nieve regara la ciudad

*Olímpica XIII*²²¹

ἦ ἴ βᾶν ἰππείμζζ ἐκ ἔκρεζζ ζκιέηνα ,	13.20
ἦ εε ὠκ καμῖζζ κ μῖζζ ὠκ ααζζ θ<έα> δίδουμ κ	13.21
ἐπέεδη'; ἐκ δὲ Μμῖζ' ἄδουκ κμμξ	

217 El adivino beocio Acrefen, hijo de Orión, revela a Asopo que sus nueve hijas son esposas de dioses y darán a luz héroes. Toma su nombre de la ciudad de Acrefia, en el lado este del lago Copais y al pie del santuario de Apolo Ptoos, a cuyo oráculo se refiere el fragmento. Cf. PAGE, *Corinna*, Londres, 1953, págs. 24 sigs.

218 Cf. PÍNDARO, *Odas y Fragmentos*, introd. Trad. y notas Alfonso Ortega, Madrid: Gredos, 1984, p. 188 (Introducción a la *Pítica VII*).

219 A Diágoras de Rodas, vencedor en el pugilato (464)

220 Se refiere a Apolo.

221 A Jenofonte de Corinto, vencedor en la carrera del estadio y en el pentatlo. Fue cantada el 464, poco después de la doble victoria olímpica, acaso coincidiendo con el festejo procesional hacia el templo de Zeus en la misma Corinto, Cf. PÍNDARO, *Odas y Fragmentos*, introd. Trad. y notas Alfonso Ortega, Madrid: Gredos, 1984, p. 129 (Introducción a la *Olímpica XIII*).

ἐκ δ' Ἄνδξ ἀκεεῖ κέεκ μῦθιαζξαῖπια ἰζζκ ἀκδνῶκ.

¿Quién colocó en los arreos de caballos la recta medida
o en los templos de los dioses al doble rey de las aves?
¡Allí florece la Musa con su dulce inspiración,
allí Ares florece en las lanzas terribles de jóvenes héroes!

*Pítica III*²²²

μῦδ' ἔθᾶεε ζημπυκ· ἐκ δ' ἄνα ἰδ θμδουηφ
Ποεῶκζ ηζζαζζᾶσεκκαμῶ **ααζζθεφξ** 3.28
Λμλίαξ, ημζκᾶκζ παν εὐεοηάηφ βκχιακ πζεχκ,
πάκηαιζάκηζ ρφ·

Pero no se ocultó a quien todo lo atisba: aun morando en Pitón,
rica en ofrendas de ovejas, lo sintió el soberano **del templo**,
Loxias, corroborando su juicio con su confidente rectísimo:
con su espíritu que todo lo sabe, 3.30

*Pítica IV*²²³

Πφεζμκ καὸκ ηηηααάκηρ πνυκφ
ύζηένφ, κάεζζζζ πμθεῖζ ἀβαβέκ Νεῖ-
θμζμ πνὸξ πμκ ηείεκμ ξ Κνυκίδα.´ 4.56
ἦ ῥα Μδδείαξ ἐπέεζ κ ζηίπεξ.

cuando al **pítico templo** descienda mucho tiempo 55
después: que en sus naves a muchos conduzca
al fértil recinto del dios del Nilo, del hijo de Crono.

*Pítica VII*²²⁴

πάζαζζζζ βᾶν πμθίεζζζ θυβμξ οἰζθεῖ
Ἐνεπεέμξ ἀζηῶκ, Ἄπμθθμκ μῖ **ηευκ** 7.10
δυ μκΠοεῶκζδία εαδηὸκ ἔηεολακ

Porque en todas las ciudades se propala la fama
de los ciudadanos de Erecteo²²⁵, oh Apolo, los que
en Pitón²²⁶ **divina construyeron tu casa admirable.** 10

222 Dedicada a Hierón de Siracusa (474)

223 A Arcesilao de Cirene, vencedor en la carrera de carro.

224 Dedicada a Megacles de Atenas, vencedor en la cuadriga.

225 *Erecteo*: rey mítico de Atenas. A él y a Atenea, unidos a otros cultos místéricos, se dedicó el templo que lleva su nombre, Erecteo, en el frente sur del Partenón. Construido en mármol del Pentélico, entre el 421 al 406 a. C., es la obra maestra del estilo jónico.

226 *Pitón*: Delfos (Cf. *Pit.* V 21).

Pítica XI, 3-5²²⁷

ἦε ζῆκ ἦ ναιθέμξ ἀνζζημβυκω
ιαην ἰ πᾶν Μεθίακ **πνοξ<ές> κ ἐξ ἄδοημκηνζπυδςκ** 11.4
εδζαονυκ, ὄκ πενίαθθ' ἐηί αζε Λμλίαξ, 11.5

venid con la madre de Heracles, la madre del héroe mejor,
a Melia, **al recinto no accesible de los áureos**
trípodes, que sobremanera honró Loxias²²⁸, 5
(Trad. A. Ortega)

*Frag. 52g*²²⁹

Α΄ Μακηοι ἀη[ς]κ ηε εεζπεζίζκ δμ ηῆνα Paian.52g.1
ηαι ηθεεζζζε[πῆ]
εμῶ ἄδοημκ[.....]μκ ἄβθαάκ η' ἐξ αὐθάκ Paian.52g.3
ᾠηεακῆμ []ο Μεθίαξ

Al lugar que dispensa oráculos divinos
y a ellos otorga cumplimiento,
al sacro recinto del dios vengo y a la fúlgida morada de Melia,
hija de Océano

Partenio, Frag. 95

ᾠ Πάκ, Ἀνηαδίαξ ιεδ<ές >κ Parth. fr..95.1
ηαι ζεικ ὄκ ἄδοηκ κ θφθαλ, Parth. fr..95.2

¡Oh Pan, protector de Arcadia
y guardián **de augustos santuarios!**

Píndaro, *Pítica VIII*²³⁰, 61-63

Γ' ηὸ δ', Ἐηηααθε, πάκδμηκ
καὸκ ἐὺηθέα δζακείςκ 8.62
Ποεῶκμξ ἐκ βοάθμζξ

¡Tú, que hieres de lejos, Señor

227 Dedicada en 474 a. C. a Tarsideo, joven tebano vencedor en el estadio. En esta oda Píndaro invoca que las hijas de Cadmo, Semele, madre de Dioniso, e Ino Leucotea, madre de Melicertes, acudan con la madre de Heracles, Alcmena, a Melia, Madre de Ismeno, al recinto sacro del templo ismenio, para que canten a Temis, diosa del Derecho, y a Delfos, porque en esta vencio Trasideo, Cf. PÍNDARO, *Odas y Fragmentos*, introd. Trad. y notas Alfonso Ortega, Madrid: Gredos, 1984, p. 207 (Introducción a la *Pítica XI*).

228 *Loxias*: Apolo (cf. *Pit.* I ll 28). Temis es en este lugar la Sagrada Ley que rige en Delfos, y no tanto la Justicia como divinidad.

229 A los tebanos para el templo de Ptoon. El templo fue edificado por Tenaro. Melia, ninfa, madre de ismeno, engendrado de Apolo. (Cf. *Pit.* XI 4.)

230 A Aristómenes de Egina, vencedor en el pugilato.

del templo famoso que a todos acoge
en los valles de Pitia!

Píndaro, Ístmica 3/4²³¹, 72b

ηνακίμζξ ὄθ'να λέκςκ
καὸκ Πμζεζδάς κμξ ἐνέθμκηαζπέεμζ

(llegó a Libia de fértiles trigales, a fin de someter)
a quien **el templo de Posidón techaba con cráneos de extranjeros**

El *fragmento 52i* de Píndaro hace una maravillosa descripción del templo délfico:

Píndaro VIII (fr. 521)

καυκ· τὸν μὲν Ὑπεναμν[έμζξ
ἄκειμ ξ γαιεκὴ ξ εἰ<ε> ζλ[
ὦ Μμῖζαζ· ημ<υ> δὲ πακηέτ[κμζξ Paian.52i.65
Ἀθαίζημο παθάιαζξ ηαὶ Ἀεά[καζ

ηῖξ ὀροεῖὸ ξ ἐθ αίκετο;
πάθημεζτεκ ημῖπμζ πάθη[εαί

ε' ὑπὸ ηίμκεξ ἔζηαζακ,
πνφζεαζ δ ἔλ ὑπὲν αιεημῦ Paian.52i.70
ἄεζδμκΚδθδδουκεξ.

ἀθθά ι ζκ Κνυκμο παῖ[δεξ
ηεναοκῶ πευκ' ἀκμζλάι[ε]κμ[ζ
ἐηνορα κ τῆ [π]άκτκκ ἐνβ ζκ ἰεν χη[αημκ

(a) (Descripción del primer templo de Delfos.)

(b) (Después construyeron los delfios el de pluma y el de bronce.)

...el templo; lo trajo a los Hiperboreos
un viento poderoso (con ayuda vuestra),

!Oh Musas! !Y que simétrica

proporción la suya apareció

gracias a las manos, artífices magníficas, 5
de Hefesto y Atenea!

De bronce eran los muros y de bronce
se alzaban desde abajo las columnas,

y seis «encantadores» de oro sobre el frontón cantaban.

Pero (los hijos de Crono, Posidón y Zeus) 10

con el rayo abriendo la tierra...

cubrieron lo más sagrado de la obra toda.

231 A Meliso de Tebas, vencedor en la carrera de caballos y en el pancracio.

Tabla de dedicaciones

	Épica, <i>Himnos homéricos</i> y Hesíodo	Griego micénico y Epigrafía arcaica	Lírica arcaica
Apolo	Homero , <i>Iliada</i> , I, 39 Apolo Esmintio Homero <i>Iliada</i> , V, 446 Apolo en Pérgamo VII, 83 <i>Himno Homérico a Apolo</i> , v. 50 Posible templo de Apolo en Delos. v. 75, 80, 86, 140, 146, 214, 220, 244-86, 384, 444, 476, 500, 521 y 538.		Baquílides , <i>fr.</i> 2, 10-12 Apolo Pitio en Delfos Corina , <i>PMG 654 (a) Col. III</i> . Oráculo y recinto sagrado de Apolo Ptoos Píndaro , <i>Olímpica</i> VII, <i>Pítica</i> IV, <i>Pítica</i> VII, <i>Pítica</i> VIII. Tirteo <i>fr.</i> 3a y 3b, Oráculo y santuario en Delfos Teogis , <i>elegías</i> , 808 en Delfos (ἄδοικα de la sacerdotisa del oráculo) Baquílides , 2. 10-12 Corina <i>PMG 654 (a) Col. III</i> Píndaro , <i>Pítica</i> IV, VII, vv. 9-11, VIII, XI, <i>fragmento</i> 52i. Calímaco , <i>fragmento</i> 229
Afrodita	Homero , <i>Od.</i> , VIII, 362 En Pafos, Chipre <i>Himno homérico a Afrodita</i> , v. 57 Templo en Pafos, Chipre.		Safo , <i>V2</i> En Creta
Ares			Alc. , <i>V14</i> En Mitilene (τῆ βαξδουμξ)
Ártemis		IG IX2 152c Etolia, Calidón, en el santuario de Ártemis Laphria <i>Ephesos 917</i> Ártemis en Éfeso	
Atenea	Homero , <i>Iliada</i> , II, 546-552 Homero , <i>Iliada</i> , VI, 88, 269, 279 y 296, VI, 370 y 384 templo de Atenea en lo alto de la ciudadela	SEG 55 544 Atenea Makistos Una serie de inscripciones sobre las tejas para ayudar a los constructores.	Alc. 325/3D En Coroneas, a la ribera del río Coralio Alc. , <i>S 262.8</i> En Troya, en el que Casandra se refugia. Alc. 428 En Atenas
Deméter	<i>Himno Homérico a Deméter</i> , v. 270 Templo en Calícoro v. 297, 320 y 384.		
Dionisio	<i>Himno homérico a Dionisio</i> , v. 10		
Hera	<i>Himno homérico a Apolo</i> , v. 345.		
Hermes	<i>Himno homérico a Hermes</i> , v. 545.		
Hiperión	Homero , <i>Od.</i> , XII, 344.		

(Dios sol) Helios	En Ítaca Himno homérico a Apolo, v. 400.		
Melia			Píndaro, Fr. 52g
Poseidón	Homero, Od., VI, 266 Templo en Esqueria Himno homérico a Apolo, v. 229 Templo en Onquesto	<i>PY Tn 316</i>	Píndaro, Ístmica 3/4
Triada lesbia (Zeus, Hera y Dionisio)			Alc., 129
Potnia, Zeus y Hera		<i>PY Tn 316</i>	
Posidaeia, Iphimedeia, Diwia		<i>PY Tn 316</i>	
Temis			Píndaro, Pítica XI Templo ismenio dedicado a Temis, Píndaro, Fr. 52g
Templo de los dioses	Homero, Od., VI, 9 En Esqueria		Píndaro, O. XIII Quizá coincidiendo con el festejo procesional hacia el templo de Zeus en Corinto.

VII. 4 El templo en la evidencia arquitectónica

Whittaker (1997) señala que un análisis de la evidencia arquitectónica indica claramente que las tradiciones religiosas micénicas y minoicas difieren considerablemente, pues, si bien tienen elementos en común como los cuernos de la consagración, los jarros para libaciones, puertas con pilar central o algunas escenas de culto, hay una distinción fundamental ya que los reyes micénicos edifican grandes palacios –cuyo diseño tendrá claras conexiones con sus creencias religiosas–, pero no grandes templos García López (1970:20) y será en esta actividad donde se vea más clara la diferencia entre ambas culturas.

Asimismo Whittaker indica que **para estudiar el fenómeno religioso debemos tomar en cuenta tres enfoques de estudio**: el teórico que incluye doctrinas, dogmas, mitos y teologías; el práctico que refiere la forma de culto así como sus prácticas y lugares; y el sociológico que atiende a los grupos religiosos y sus formas.

Hay dos hipótesis sobre la filiación de los edificios de culto micénicos: la primera señala la posibilidad de que éstos derivaran de prototipos palestinos, aunque Whittaker cree que hay serias dificultades que conecten con la teoría de una conexión tipológica entre la arquitectura sagrada del levante y del Egeo; la segunda hipótesis ha propuesto que los templos micénicos se desarrollaron desde tradiciones arquitectónicas locales y que sus orígenes se remontan al periodo Heládico Medio.

Sobre la definición de “lugar de culto”, la autora también otorga mucha información: primero, ofrece la propuesta por Nilsson que define el templo como “un edificio separado construido aparte para ser la residencia de una deidad y para guardar su

imagen y su parafernalia²³² (Nilsson, 1950:77). Además, **la autora especifica las diferencias semánticas de los términos empleados en su libro**: se debe entender por **edificio de culto** el que ha sido principalmente preferido al ser el más neutral y preciso; en cambio, **santuario** es un término más impreciso y **que no necesariamente implica la existencia de arquitectura**. Este término también puede ser usado para referir lugares de culto a cielo abierto; en cambio, **el templo** ha sido, ilógicamente, conservado para los edificios de culto palestinos, como ocurre universalmente en la literatura sobre edificios de culto Cananitas descubiertos en Israel, aunque éstos no están siempre caracterizados por su **monumentalidad**²³³.

Alexander Mazarakis en su libro *From rulers' dwellings to temples. Architecture, religion and society in early iron age Greece (1100-700 b. C.)*, publicado en 1997 en: *Studies in Mediterranean Archaeology*, Vol. CXXI, ofrece un amplísimo estudio de cada uno de los sitios arqueológicos estudiados desde el 1100 hasta el 700 a. C., analiza los criterios de diseño de dos tipos específicos de edificios: los que llama —edificios para gobernantes” y los —edificios de culto”. Entre la arquitectura hecha para los gobernantes y la arquitectura con una función cultural la línea de frontera es muy delgada, y son sólo unos pocos criterios de diseño los que pueden establecer la especificidad entre uno y otro. El siguiente apartado estudia dichos criterios de diseño y cómo han sido divididos por los estudiosos más atendibles como Alexander Mazarakis, quien señala que durante la Edad de Bronce no hubo un tipo uniforme de gobierno en el mundo griego, y que esto es evidenciado por la arqueología, a pesar de que los historiadores se han enfocado en la

232 Según la RAE es el —conjunto de usos habituales en determinados actos o ceremonias, y de objetos que en ellos se emplean”

233 Cf. Whittaker, Hélène (1997), *Mycenaean cult buildings. A study of their architecture and function in the context of the Aegean and the Eastern Mediterranean*, Bergen, The Norwegian Institute at Athens, p. 6.

literatura para reconocer la estructura política y social de la sociedad griega.

Así, Mazarakis a través de su análisis de las casas de los miembros de la élite, de los santuarios y de los edificios de culto, reconoce dos categorías principales para habitaciones reales: aquellos sitios en los que hay una sola cabeza gobernante y aquellos en los que gobierna más de una persona.

Para identificar una edificación para un gobernante, según afirma Mazarakis, hay que analizar ciertas características arquitectónicas específicas tales como que tenga dimensiones considerables, una planta inusual y compleja, varias habitaciones, un depósito en una planta superior, cierta técnica constructiva en la cubierta, presencia de anexos o habitaciones para funciones económicas. Además debe tener una posición dominante dentro del emplazamiento en que se encuentre, debe tener unidad autónoma y estar, generalmente, ubicada en el punto más alto del basamento y flanqueada por dependencias que pueden funcionar como casas de otros miembros de la misma familia; también puede encontrarse próxima al santuario al aire libre. El mobiliario interior también debe ser relevante para evidenciar que no se trata de una habitación ordinaria.

Lefkandi (figura 25) es el ejemplo más sugestivo de un edificio de este tipo.

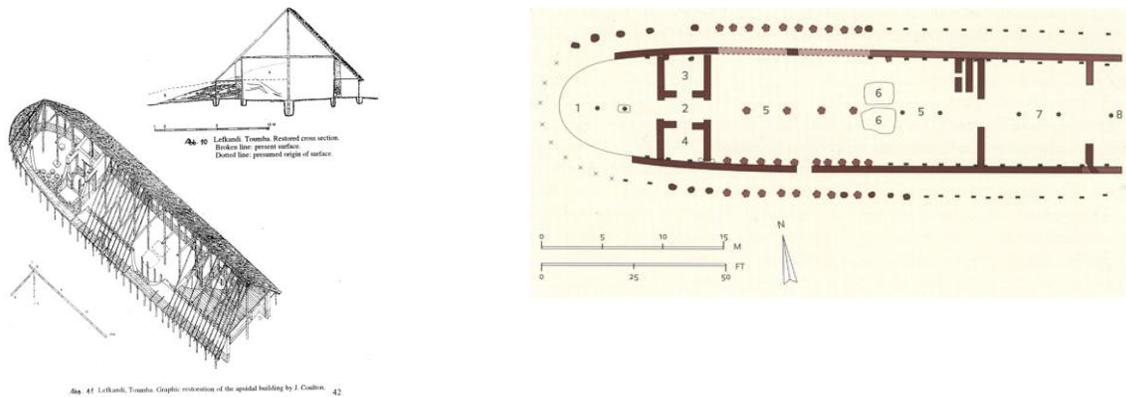


Figura 25. Izq. Reconstrucción del edificio absidal en Lefkandi. Diseño de J.J. Coulton a partir de M.R. Popham, P.G. Kalligas, y L.H. Sackett, *Lefkandi II: The Protogeometric Building at Toumba*, pt. 2: The excavation, Architecture, and Finds (Athens, 1993). Der. Planta arquitectónica (<http://cciv214fa2012.site.wesleyan.edu/the-dark-ages/lefkandi-euboea/>)

En cuanto a los edificios de culto hace falta, primero, saber la naturaleza del culto para después determinar la función específica del templo. Para Mazarakis existen dos ámbitos de rendición de culto: el primero tiene que ver con el culto a una divinidad que bien puede ser olímpica, bien ctónica; el segundo se enfoca en el culto a un héroe o a un antepasado o ancestro. En este aspecto también hay que señalar que el culto al héroe puede ser público, o, al menos, comunitario; y que se puede adorar a un héroe mítico (culto a una semidivinidad) o a un héroe impersonal. El culto a un ancestro, por su parte, se establece como restringido a un pequeño grupo de individuos que adoran a un ancestro o familiar venerado después de su muerte, pero no como un héroe.

Ya que hemos establecido la naturaleza del culto, podemos determinar la función del edificio de acuerdo con los siguientes rubros:

- | | | |
|--------------------|---|--|
| Culto a una deidad | { | <ol style="list-style-type: none"> 1) Casa de la imagen de culto 2) Casa de ofrendas votivas 3) Para actividades rituales 4) Algunas funciones subsidiarias 5) Una combinación de dos o más funciones |
|--------------------|---|--|

- Culto a un ancestro
- 1) Para depositar ofrendas
 - 2) Para actividades de culto
 - 3) Como un *heroón* o *heroion*²³⁴
 - 4) Como santuario de una divinidad ctónica
 - 5) Con alguna función subsidiarias
 - 6) Una combinación de dos o más funciones

Características arquitectónicas

La apariencia externa de las edificaciones de la Edad de Bronce no diferenciaba entre edificios con funciones domésticas normales y edificios de culto. Se creía por ejemplo que las construcciones absidales podían ser de culto, sin embargo fueron igualmente identificados tanto como arquitectura sagrada como doméstica.

Hay características arquitectónicas comunes a ambas funciones, por ejemplo la antesala con columnas in antis, el uso de pórtico o próstilo, un eje de columnas al interior o la inclusión de una pequeña sala posterior. No hay una característica arquitectónica específica para identificar una función religiosa durante el protogeométrico y el periodo geométrico.

Sin embargo Mazarakis afirma que, algunas veces, unas pocas características pueden contribuir a la identificación de un edificio de culto:

- La total ausencia de divisiones internas en un edificio de importantes dimensiones.
- La proporción (el alargamiento extremo en contraste con un ancho mínimo).

Podemos ver algunos ejemplos en la lámina 6A, edificios 1 y 10.

234 (del griego *héros*, héroe) monumento dedicado a un difunto, frecuentemente a un héroe divinizado, que funde en sí mismo las características de la tumba con las del templo. En el mundo griego, la tumba del héroe fundador de la ciudad estaba frecuentemente establecida al interior del ágora y estaba constituida en general por una cámara sepulcral y por un espacio en torno, adjunto a un recinto sagrado. Cf. *Enciclopedia dell'Antichità Classica*, (2000), Italia, Garzanti, p. 689.

- Un acceso independiente a una sala.
- La columnata interna.
- En un edificio alargado, tres naves o más podrían servir de criterio para una función pública aunque no exclusivamente de carácter sagrado.
- La posición independiente de un edificio no constituye un criterio *per se*.

Prent, al igual que Mazarakis, señala que la forma y la organización del santuario pueden y deben hacer que se destaque como un lugar especial, ya que, de esta forma, se aparta de la arquitectura secular y funeraria. Para Prent, pues, la configuración de la arquitectura puede ser tal que ayude a centrar la atención y reflejar aquello asociado al culto. Igual que para Mazarakis, las instalaciones adicionales como bancos, bases, altares, mesas, *botroi*, cuencos, chimeneas, etc., pueden estar presentes de manera permanente o como equipamiento móvil (Prent, 2005:18)

El peristilo

El peristilo durante la primera mitad del siglo X a. C. parece haber sido sólo funcional y no simbólico, por lo que no es una característica restrictiva de la arquitectura religiosa. Se puede creer que es **una innovación del siglo VIII a. C.** y que la técnica de colocar postes sobre unas bases parece haber sido la primera técnica constructiva utilizada en los periodos LG y EA; además de que la introducción del peristilo en la arquitectura religiosa parece haber tenido un desarrollo desde la periferia hacia el centro.

Bancos

La función de un banco está determinada, generalmente, por sus dimensiones (largo, ancho y alto) o por algunas características distintivas, tales como la existencia de cavidades alrededor del mismo que servirían para colocar vasijas de almacenamiento. Existen varios

tipos de bancos al interior de un edificio de culto, pero no constituyen, por sí mismos, un criterio de sacralidad; había bancos para poner ofrendas votivas o, en algunos casos, colocar incluso la imagen de la divinidad, usualmente apoyados en el muro trasero del templo o sobre un lado del muro de la cámara principal o también podían ocupar toda la longitud del muro o sólo una porción de él, cerca de una esquina. No siempre es posible establecer una función.

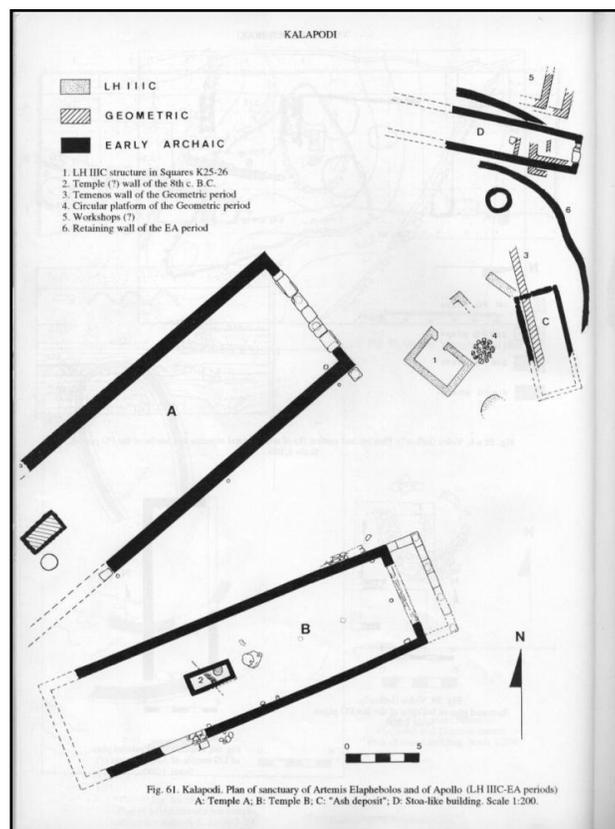


Fig. 26. Base de culto en el templo A de Kalapodi.
 Mazarakis Ainian, Alexander, *From rulers' dwellings to temples. Architecture, religion and society in early iron age Greece (1100-700 b. C.)*, Studies in Mediterranean Archaeology, Vol. CXXI, Jonsered 1997

Bases de culto exentas

Su presencia es rara y no siempre es fácil determinar su función. Bases de culto de este tipo no se encuentran más temprano que a fines del siglo VIII a. C. Y usualmente están colocadas cerca de la parte trasera de los edificios alargados que, por otras razones, han sido convincentemente identificados como templos²³⁵ (Fig. 26). Se cree que estas bases soportaban la imagen de culto de la divinidad.

Bothros, canales de libación, cuencos y fosos.

La presencia de tales instalaciones es raramente un criterio seguro y ocurren frecuentemente en contextos profanos como habitaciones. Los *bothroi* y canales para vertir y evacuar líquidos han sido descubiertos en pocos edificios y se han relacionado con el culto ctónico. Existe también un cuenco y un albañal en los *pre-oikoi* en Delos (fig. 27), pero pudieron haber servido para propósitos de higiene. Un foso rectangular de función desconocida fue descubierto en el templo B en Kalapodi (Fig. 26).

235 Kalapodi A, primer Heraeum en Argos, Samos H1, primer templo de Atena en old Smirna.

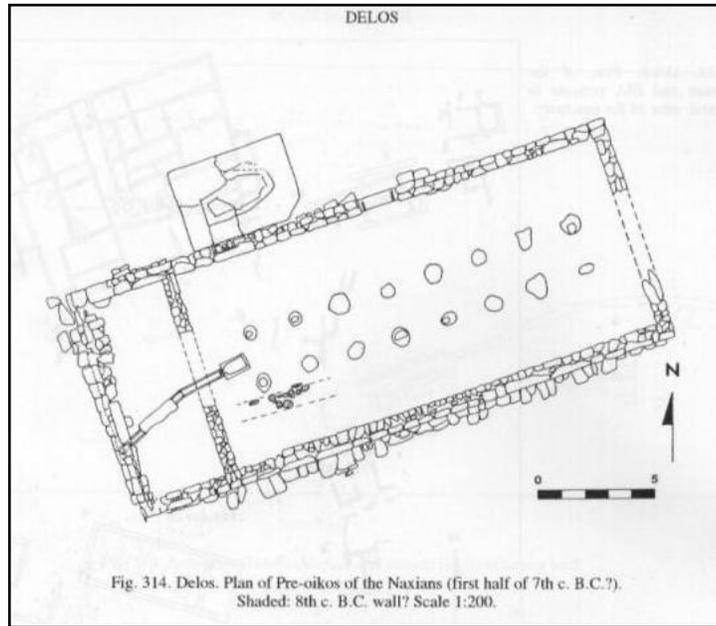


Fig. 27. Albañal en un pre-oikos en Delos.

Mazarakis Ainian, Alexander, *From rulers' dwellings to temples. Architecture, religion and society in early iron age Greece (1100-700 b. C.)*, Studies in Mediterranean Archaeology, Vol. CXXI, Jonsered 1997

Localización

Sobre la ubicación que puede tener un edificio para poder ser considerado como de culto, Mazarakis plantea cuatro posibilidades: 1. *Edificios alejados del basamento* (suburbanos o extraurbanos), por ejemplo, en algunos lugares se erigieron edificios de culto justo fuera de la fortificación, pero tampoco se debe ser dogmático sobre este aspecto; 2. *Ubicación prominente*: que puede ser una montaña o una colina, el centro del basamento o el borde o límite del mismo (como la muralla), o un lugar que se alcance a ver desde lejos; 3. *Edificios localizados dentro de una necrópolis o en la vecindad de una tumba*: el grado de proximidad entre un edificio y una tumba debe ser establecido antes de entrar en cualquier debate, sin embargo es imposible hablar de distancias máximas, sino que debe estudiarse cada caso en particular. En el caso de cementerios de adultos cabe señalar que no siempre fue clara la separación entre el barrio de los vivos y el de los muertos (de hecho no es fácil

distinguir si los edificios S en Asine, el edificio absidal en Micenas (Fig.28), el edificio oval en el Areópago, los edificios III/XXVI y XXX en Thorikos representan habitaciones o edificios de culto ctónico). En este rubro también se deben incluir los edificios cercanos a cenotafios, en cuyo caso se asume que el culto podría haber estado dedicado a héroes o ancestros, sin embargo no se han encontrado en contextos de la Edad de Bronce. 4. *Edificios localizados dentro de santuarios*: dado que la identificación del lugar con un santuario es correcta, se deben dirigir todos los esfuerzos en definir la función del edificio dentro de este santuario (¿templo, tesoro, *hestiatorion*, casa sacerdotal, taller, etc.? Sin embargo no se puede asegurar que el edificio sea un templo. Las posibilidades de que sea así incrementan si el área circundante ha sido suficientemente explorada y muestra que el edificio en cuestión no es parte del asentamiento.

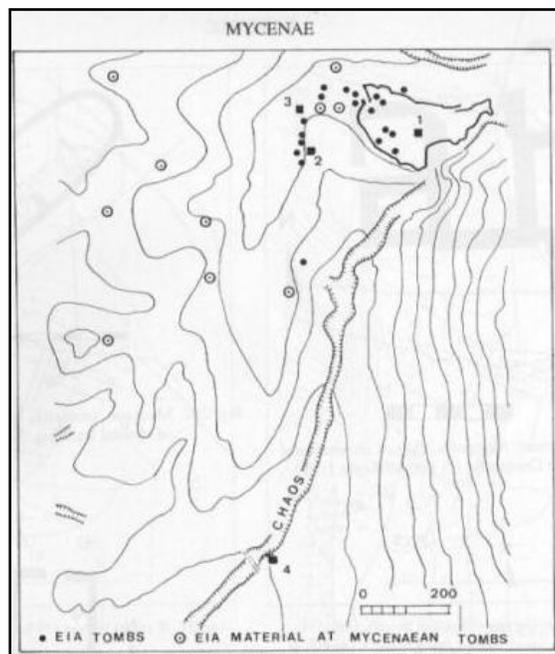


Fig. 28. Templo absidal en Micenas (no. 2)
 Mazarakis Ainian, Alexander, *From rulers' dwellings to temples. Architecture, religion and society in early iron age Greece (1100-700 b. C.)*, Studies in Mediterranean Archaeology, Vol. CXXI, Jonsered 1997

Orientación

La orientación de los edificios durante los periodos PG y geométrico no puede ser un criterio pues estuvo, frecuentemente, dictada por las condiciones climáticas, el paisaje o el espacio disponible. Muchos edificios siguen una orientación oriente-poniente, pero el acceso está, generalmente, ubicado en el poniente y no en el oriente como se podría esperar. La orientación norte-sur también ocurre con frecuencia con el acceso usualmente, aunque no siempre, en la fachada sur a fin de evitar los vientos del norte. Sólo hacia el final del siglo VIII observamos una sistematización de la orientación hacia el oriente.

VII. 5 El templo. Conclusiones

Para la estructura arquitectónica conocida como ‘templo’ no hay un vocablo en sí, sino un conjunto de vocablos con connotaciones muy diferentes que en muchas ocasiones se tradujeron de manera indistinta o de forma generalizada como ‘santuario’.

El primero de ellos es *καυξ* – y sus variante dialectales –, que Palaima supone proviene de un sustantivo no atestiguado en Lineal B **na-wo* que él interpreta como ‘lugar de vivienda’ (del cual sí aparece el derivado *na-wi-jo*). El sustantivo griego está en relación con el verbo *καῖεζκ* ‘habitar’. Ésta es la palabra que Homero utiliza para designar la ‘casa’ de importantes divinidades del panteón griego como Atenea (Il., I, 549) o Apolo (Il., I, 39).

Junto a este término encontramos el vocablo *i-je-to-qe*, verificado en micénico en la tablilla PY Tn 316 para designar un número considerado de edificaciones culturales dedicadas a divinidades de la talla de Poseidón, Zeus o Hera y a héroes como el ‘tresveceshéroe’.

Las apariciones del término *καυξ* son pocas si lo comparamos con otros vocablos analizados en esta tesis; sin embargo la palabra parece, a mi juicio, tener una carga semántica mucho más específica y estable que otros vocablos. I. Si nos detenemos en la tabla de dedicaciones, veremos que la palabra aparece, generalmente, con divinidades ‘mayores’ que, además, muchas de ellas se encontraban atestiguadas desde las tablillas micénicas. II. Los textos en los que se utiliza el término refieren, sin lugar a dudas, un espacio edificado y en muchas ocasiones incluyen una descripción (Como el *fragmento 52i* de Píndaro) que va más allá de un mero calificativo que aludiera a su calidad o fama (como ocurre con *ἰέβανυκ*), sino que se habla incluso de procesos constructivos como la cimentación (*Himno homérico a Apolo*, v. 244-255) o los nombres de los constructores, materiales como sillares de piedra así como el largo periodo en que se ejecuta una

construcción: innumerables generaciones de estirpes' (*Himno homérico a Apolo*, v. 295-299).

Οἶκος, οἰκίον / δῶμα
¿habitación o lugar de culto?



Estado del arte
El análisis de los términos
En griego micénico y en la epigrafía
EN la épica y en la lírica arcaica
Evidencia arqueológica

VIII. LA ¿CASA? μῆιμξ, μῆιίμκ/ δυιμξ, δῶια

*Ἀλλ' ὅηε δὴ Πριάμοιο δόμον περικαλλέ' ἵκανε
ξεζηῆρ αἰθούρηζι ηερεβμένον· αὐήπ εν αὐήρ
πενήκονη' ἐνεζαν θάλαμοι ξεζηοῖο λίθοιο
πληζῖον ἀλλήλν ν δεδμημένοι, ἔνθα δὲ παῖδες
κοιμῶνρη Πριάμοιο πατὰ μνηζηῆρ ἀλόσοιζι,
κοζπάν ν δ' ἐηέπωθ εν ἐνανηῖο ἐνδοθεν αὐήρ
> δῶδεκ' ἔζαν ηέβεοι θάλαμοι ξεζηοῖο λίθοιο
πληζῖον ἀλλήλν ν δεδμημένοι, ἔνθα δὲ βαμαπαῖ
κοιμῶνρη Πριάμοιο παπ' αἰδοῖηρ ἀλόσοιζι·
Πιάδα, VI, 242-250*

Pero cuando ya llegó a la muy bella morada de Príamo, construida con pulidos pórticos de columnas, en la cual había cincuenta habitaciones de pulida piedra, edificadas unas contiguas a otras, en las que los hijos de Príamo se acostaban junto a sus legítimas esposas, y para las hijas, en el lado de enfrente, dentro del patio, había doce techadas habitaciones de pulida piedra, edificadas unas contiguas a otras, en las que los yernos de Príamo se acostaban junto a sus respetables esposas.

(Trad. E. Crespo)

VIII. 1 Estado del arte. Investigaciones contemporáneas sobre la casa, mansión o morada griega y el uso de términos con función religiosa.

El estudio de la villa, vivienda o casa ha sido de los más complejos, ya que no sólo es difícil establecer una nomenclatura precisa para cada tipología arquitectónica que cumplía la función habitacional, sino que, a esto, se añaden las otras funciones, como la religiosa o la mágica.

No hay una definición que abarque toda evidencia arqueológica, como tampoco nombres precisos y convencionales. Del mismo modo, los enfoques desde los que se puede estudiar son muy diversos: la vivienda como institución político-social, como edificación, la función religiosa o mágica, la diferencia de tipologías, etc. Por ello en este breve estado de la cuestión referimos las más recientes investigaciones que, en torno a los términos μῆιμξ, μῆιίμκ, μῆιία, δῶια, δυιμξ, se han publicado.

Philip Betancourt y Nanno Marinatos en “The Minoan Villa” (1997) ofrecen una aproximación al estudio de la Villa minoica, desde su definición hasta el análisis tipológico de algunos estudios de caso.

Avanzando en los estudios, Henri y Micheline van Effenterre en “Towards a Study of Neopalatial ‘Villas’: Modern Words for Minoan Things”, también de 1997, hacen una aproximación histórica, abordando los aspectos de a) tradición, b) situación y c) dominación para entender la complejidad de encontrar nombres adecuados que refieran las tipologías arquitectónicas, entre las ‘simples casas’ y los palacios, debido a la diferencia del *background* cultural de las palabras empleadas por arqueólogos modernos. Estos investigadores hacen hincapié en la necesidad de utilizar la misma palabra para calificar la misma cosa, a fin de crear una terminología conveniente y uniforme.

Françoise Rougemont en *Contrôle économique et administration à l'époque des palais mycéniens (Fin du IIe. Millénaire AV. J.-C.)*, habla de la existencia de distintas dependencias de los conjuntos palaciales, algunas de ellas, denominadas $\mu\tilde{\eta}\mu\tilde{\xi}$ cumplían varias funciones que podrían tener que ver con el culto del santuario y, de ser así, estaban adscritas a él. Susan Lupack, por su parte, en “Deities and Religious personnel as Collectors” las define como ‘talleres industriales’.

Sinclair Hood (1997) hace un estudio de las villas minoicas del periodo Neopalacial y su posible función mágico-religiosa en “The Magico-Religious Background of the Minoan Villa”. En este trabajo presenta varios ejemplos²³⁶ en cuyos planos explica las áreas que, aparentemente, servían para propósitos religiosos. Es obvio que Hood propone el término ‘villa’ a una tipología específica de vivienda, además relaciona el fenómeno de la

236 Incluye la Villa real de Cnosos, la casa sur-este de Cnosos, la casa sur de Cnosos; las casas de ‘Hogarth’ en Cnosos (este, oeste, (A), (B), el complejo de la casa del alto sacerdote, la casa de los frescos en Cnosos, Nirou Khani, Vathypetro y la casa oval en Chamaizi.

disposición de áreas apartadas destinadas para el culto, con el que se da en los palacios cretenses de la Edad de Bronce.

Paul Rehak (1992) analiza el rol religioso de los frescos de *Hagia Triada* durante el minoico tardío I en su artículo —The Role of Religious Painting in the Function of the Minoan Villa: the case of Ayia Triadha—. Incluye en su trabajo el análisis de documentos por los cuales se demuestra que la villa funcionaba como centro administrativo de un sistema palacial en Creta, aunque se concentra en el análisis iconográfico del fresco de la habitación 14 al que llama ‘friso megalográfico’ y de varios anillos-sello.

Sobre la vivienda de héroes en Homero, encontramos el texto de Sylvie Rougier-Blanc (2003) —Maison modestes et maison de héros chez Homère. Matériaux et techniques—, en la que, a través del estudio de la obra homérica, define dos tipologías de vivienda, la ‘común o modesta’ y la ‘propiedad de un héroe’.

Ya en lo que respecta al estudio de la ‘casa’ en la época arcaica, Franziska Lang (2003) en —Housing and settlement in Archaic Greece— señala que **el periodo arcaico en Grecia exhibe cambios fundamentales en la organización de los asentamientos y las casas**. Por un lado, no hay un rompimiento abrupto del periodo anterior, sino una transición gradual. Por otro, los nuevos requerimientos se dirigen hacia la innovación en diferentes sectores. Esta autora se enfoca en la arquitectura profana y muestra ejemplo de diversas regiones como Paros, Larisa, Mileto, Zagora, entre otros.

VIII. 2 El análisis de los términos en griego micénico y en la epigrafía

En los diversos testimonios que dan cuenta del uso de estos términos, encontramos, desde el griego micénico, una posible función religiosa para $\mu\tilde{\eta}\mu\xi$ y $\mu\eta\acute{\iota}\alpha$.

Οἶημιξ es un término que se verifica en griego micénico y que denota un espacio sagrado; además de que también encontramos evidencia epigráfica en la época arcaica que confirma el valor religioso del término.

En las tablillas de Cnosos KN As (2) 1519.11-12 y de Tebas TH Of 36.2 encontramos la referencia al μῖημιξ de una divinidad

KN As (2) 1519

11. ma-ri-ne-wo , wo-i-ko-de
12. to-so VIR 10
.11 para el oikos de *ma-ri-nu-u
.12 tantos HOMBRES: 10

TH Of 36

2. po-ti-ni-ja , wo-ko-de , a-ke-ti-ra² ku LANA 1
.2 para el *oikos* de Potnia, para la decoradora/costurera, 3 kilos de LANA *ku*²³⁷.

Chadwick ha interpretado esta línea como *Potniās woíkón-de*, 'a la casa de la Potnia' que sería bien un santuario o bien un taller de manufactura textil dentro del recinto sagrado (Palmer, 1976).

Sin embargo sobre la interpretación de μῖημιξ como espacio sagrado hay varias posturas: Rougemont (2009:340) señala que no hay argumentos filológicos decisivos para considerar *wo-ko-de* como el templo en sí; además afirma que en el primer milenio se emplea el término para referirse a los edificios anexos a un santuario en los que se almacenaría el material cultural. Para Alberto Bernabé e Irene Serrano (2011) esta

237 Traducción de ambas tablillas a partir de la presentada en francés de Rougemont (2009).

explicación encaja bien con los hallazgos arqueológicos, que nos muestran que el santuario micénico no sería sólo un edificio usado como lugar de culto, sino un recinto más amplio en el que habría varias edificaciones y al que pertenecerían esclavos, artesanos y servidores del culto. Hipótesis también defendida por Marinatos (1993) en su capítulo “The palaces as cult centers”; sin embargo, Bernabé (2004) en “Posibles menciones religiosas en las tablillas de Tebas” señala que el contenido de esta tablilla “se trata de unas «decoradoras» (en la producción de telas /askētriai/) y del envío de una cantidad de lana «a la casa (e. d. santuario) de la Señora» /Potniās woikónde²³⁸.

A esta interpretación habrá que añadir la que postula Susan Lupack (2006:99-101), quien argumenta que estos talleres industriales no sólo trabajarían para el palacio, sino que aceptarían otro tipo de encargos – incluso de clientes particulares – con el fin de asegurarse una subsistencia económica.

Mucho se ha indagado sobre el reparto de significados contrarios entre el griego micénico y el homérico de los vocablos *wo-ko-de* / μῆμξ y *do-de*²³⁹ / δῶτα . De esto hablan investigadores como Rougemont y Hellmann; sin embargo ninguno intenta explicar las causas de estas diferencias.

En el artículo de Thomas Palaima (2004) “Sacrificial Feasting in the Linear B Documents” se retoman cuatro tablillas de Tebas, de la serie Of, a saber: Of 26, 31, 33 y 36. En ellas se preservan referencias de dos estructuras o instituciones dentro del santuario: *wo-ko-de* y *do-de*. El sufijo –de es un allativo que indica movimiento.

238 Aquí Bernabé sigue la lectura de BOËLLE, C. (2004). *Po-ti-ni-ja. L'élément féminin dans la religion mycénienne (d'après les archives en linéaire B)*. Nancy.

239 Do-de aparece en las tablillas micénicas siempre acompañado por antropónimos y entendido como la casa de una persona, o quizás un taller profano. BERNABÉ Pajares, Alberto e Irene SERRANO Laguna (2011)

Para el caso de **do*, tendremos que a partir de esta forma sustantiva se deriva la raíz **dem*, cuyo significado aproximado es “construir en capas superpuestas”. Así, *do-de*, necesariamente, deberá referir una edificación física (Palaima, 2004:220). Posteriormente, los términos **wo-ko* y **do* estarán conectados respectivamente con los posteriores $\mu\tilde{\eta}\mu\tilde{\xi}$ y $\delta\tilde{\omega}\mu\tilde{\xi}$; ambas palabras tienen en griego histórico el significado de “cas” o “edificación para habitar”.

Si bien es natural que un vocablo matice, amplíe e incluso cambie su significado a través del tiempo, la evidencia literaria y epigráfica muestra un uso variado de acepciones entre los vocablos de la raíz $\mu\tilde{\eta}$ — verificadas contemporáneamente. Acepciones que van desde la 'habitación' natural como un nido, hasta la habitación 'divina' como un templo. Así, es por lo menos curioso que **en Homero haya un contraste tan marcado entre $\delta\tilde{\omega}\iota\alpha$ y $\mu\tilde{\eta}\mu\tilde{\xi}$ el cual impide la interpretación de este último vocablo como la referencia de un espacio sagrado.**

Inscripciones arcaicas

La evidencia epigráfica de la época Arcaica también utiliza el término con una mayor variedad de significados —profanos y sagrados—. Así, encontramos inscripciones arcaicas que confirman la utilización de vocablo derivados de la raíz $\mu\tilde{\eta}$ — para referir un espacio sagrado.

IG, IV 1580²⁴⁰; Egina, mediados del siglo VI a. C. Encontrada en el santuario de Aphaia; hoy en Egina, en el Museo. Se trata de una placa de piedra calcárea:

240 E. SCHWYZER, *Dial. Graec. Exempla*, n. 111; P. ORLANDINI, in *Arch. Class.*, 2 (1950), pp. 50-58; L. H. 241

[ἐπι · ·]εμίηαῖ ἰανέμξ ἐνκτιμξῖ ἠάθαίαζ δμῖομξ
[ἐπιμξέεεῖ ῖ πὸ βοιοδξ ῖ πὸθέθαξ ῖ πιμηπιμξέεε
[· · · · · · · · · ·]ξῖ πεν[ε]πιμξέεε.

Siendo sacerdote [· · ·]eoitas, a Aphaia **fue hecha la casa** (*scil.* el templo), y el altar y el marfil fueron agregados y... fue construido entorno²⁴¹.

El santuario que Aphaia tenía en Egina fue muchas veces restaurado y remodelado. Las labores de construcción a las que nuestra inscripción se refiere parecen ser aquellas del siglo VI a. C.; así que la —**ca**” (δμῖομξ) de la que se hace mención puede ser identificada con el templo del siglo VI, que fue, por así decir, el predecesor del bellissimo y famoso templo construido inmediatamente después del 480 a. C.

- *Esta inscripción refiere el límite de la casa de los hermanos: IG II² 2622, Ática, s. d.*

ὄνμ[ξ]
μιηία[ξ]
θναηέν[ζκ].

- *Refiere las 'casa sagrada' de Atenea Poliados: IG I³ 1051, Ática, Atenas, ágora, fin. s. V*

a. — Hsp. 7.1938.74 [SEG 10.364] — Ag.19.26,H21

[h]όνμξ [μῖ]-
[η]ίαξ ἠξεν-
ᾱξ Ἀεδκᾱς
Πμθζάδμξ.

Límite de la casa sagrada de Atenea Poliados

Inscripción que da cuenta de la existencia de 'casas' destinadas para el culto construidas en santuarios junto a templos. *IG XII 5 252*²⁴²; Cícladas, Paros, mediados del siglo VI a. C. (hoy en el Museo local). Se trata de una inscripción bustrofedónica de cinco líneas sobre un

JEFFERY, *op. cit.*, pp. 110 s. n. 4, tav. 16.

241 Para la interpretación de δμῖομξ como templo Cf. GUARDUCCI, 1993:197.

242 E. SCHWYZER, *op. cit.*, n. 770; L. H. JEFFERY, *op. cit.*, p. 294, n. 28, tav. 56. Fig. 43 (Guarducci, vol. I), p. 160.

bloque de piedra mutilado en la parte de abajo. Fue encontrada inserta en el muro de una iglesia (Roberts, 1996:56-57).

Ἄζεκ ηἄζε-
ναηαζαδμ-
ιδρ οηδξ ἐὼ-
κηξ **μῆιάξ** ἐ-
πζεπμίδξ εκ.

Asón, siendo un hombre de setenta y cuatro años, terminó **las casas**.

Las casas de las que se habla fueron probablemente casas sagradas (ἱεναὶ μῆιάξ); no templos propiamente, pero, de todas formas, edificios destinados al culto, los cuales, señala Guarducci, no raramente estaban construidos en santuarios griegos junto a los templos.

El constructor de Paros mencionado puede jactarse de haber cumplido, en una edad muy madura, con el encargo conferido por sus conciudadanos en un santuario desconocido.

VIII. 3 En la épica y en la lírica

Homero utiliza el término para referirse a cualquier inmueble que sirva como habitación y también para referir la patria, como el lugar en el que uno habita. Para Hellmann, Homero no conoce μῆιά más que en neutro plural²⁴³, con una final breve, para designar la habitación que no es, forzosamente, una verdadera casa, sino que puede ser, por ejemplo, un nido de águilas (*Il.*, XII, 221) o de avispas (*Il.*, XII, 168; XVI, 261) (Hellmann, 1992:292). Esto habla de un contenido semántico puramente 'civil'.

243 Οἰήμικ es en forma, diminutivo de μῆμξ, pero en significado no difiere de éste Cf. *A Greek-English Lexicon*, (LIDDELL y SCOTT eds.), Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 1203.

Asimismo Homero nunca emplea el término adjetivado, y sólo una vez aparece acompañado del nombre de una divinidad²⁴⁴. Esto puede deberse a la raíz indoeuropea *Foik- (lat. *vicus*), cuyo significado es 'pueblo' y, por ello los términos griegos derivados de μιη- eran utilizados de manera general como el hogar como sinónimo del sitio donde uno ha nacido, la patria o como un colectivo sin especificar al poseedor de la casa.

Sobre este conjunto de vocablos hay dos conclusiones fundamentales; la primera se refiere al uso de las palabras derivadas de la raíz μιη- (μῆμξ, μῆμκ, μῆία, μῆίμκ) de manera general, cuestión que explicaré y ejemplificaré enseguida; la segunda, por tanto, abarca el uso que se le da en los textos homéricos a la raíz δσι – (δῶια – αημξ δῶιμξ).

Como se dijo, la raíz μιη- viene de la raíz indoeuropea *Foik-, que en latín es *vicus*, cuyo significado es *pueblo*, de modo que las palabras derivadas de esta raíz son usadas en Homero con el sentido de 'casa' de manera general, como el hogar, como sinónimo del lugar donde uno ha nacido, la patria, o como un colectivo sin especificar el poseedor de la casa, sino como el lugar al que perteneces y al que debes regresar (Cf. *Il*, II, 209).

Il, II, 290 ἀθθῆθμζζζκὸδφνμκηαζμῆμκδὲ κέεξε αζ

Unos a otros se lamentan de que quieren regresar **a casa**. (Trad. E. Crespo)

Con este sentido del hogar, en general, la raíz puede ir acompañada de sufijos adverbiales – δε, –εζ y –εεκ como en *Il*, II, 236; VII, 363-4; VIII, 513.

Il, II, 236 μῆαδὲ πεν ζὺκ κδοζὶ κεχίεα ,

A casa, sí, regresemos con las naves (Trad. E. Crespo)

Il, VIII, 513 ἀθθ' ὄξ ηζξ ηφηκ βε αέθμξ ηαὶ μῆμεζπέζζ η

244 La única ocasión en que se refiere a la morada de un dios con el término μῆίμκ en plural es en *Od.*, XII, 3-4, ὄεζ η' ἧ μῶξ ἠνζβεκείδξ μῆία ηαὶ πινμί εἰζξ ηαὶ ἀκηθθαὶ ἧ εθίμζμ donde están la morada y las danzas de Eos, hija de la mañana, y las salidas del sol (Trad. E. Crespo).

y que alguno de éstos dirigiera ya **en casa** un disparo nuestro.
(Trad. E. Crespo)

Il, VII, 363-4

ηγήιαα δ' ὄζζι ' ἀβυιδκ ἔλ Ἄνβεμζ ήιέηε νμκ δῶ
πάκη έέέθς δουε καζηαι μῆμμεκ ἄθθ' έπζεεϊκαζ

Mas cuantas riquezas me traje de Argos **a mi casa**,
todas estoy dispuesto a darlas y a añadir otras propias.
(Trad. E. Crespo)

Incluso, como mencioné arriba, algunas veces se utiliza como sinónimo de patria, de la amada tierra (Cf. *Il*, V, 683).

Il, V, 686-7

έκ πυθεζ ύιεηέ νη, έπει μῶη ἄν' έιεθθμ κ έβςβε
κμζηήζ αξ μῆμκ δέ θίθδκ έξ παηνίδα βαἶακ

[...] porque ahora veo que no era mi destino regresar **a casa**, a la querida tierra patria.
(Trad. E. Crespo)

Para expresar el hecho de estar en casa o de dirigirse a casa se puede prescindir de los sustantivos μῆια, μῆμζ u μῆμκ y sólo utilizar o bien έκ / έκί más un genitivo posesivo como en *Il*, VI, 47 έκ ἄθκεζμῶ παηνοζ, o con el adverbio έκδμκ

Il, X, 378-9 ...έζηζ βῆν έκδμκ
παθηυζ ηε πνοζυ ζ ηεπμθφηηδη υζ ηε ζ ίδδνμζ,

pues tengo **en casa** bronce, oro y forjado hierro
(Trad. E. Crespo)

En Homero los vocablos con esta raíz no aparecen adjetivados y se puede afirmar que no señalan la pertenencia, para esa función se utilizan vocablos con la raíz δσι – que puede estar acompañada de varios adjetivos como *ilustre, hermosa, bien construida, alta, bien habitada*, etc., como en los versos *Il*, II, 700-1 y 854; III, 421; V, 198, 212-13).

Il, II, 700-1

ἡμῶ δὲ ἡαὶ ἀιθζδνοθ ἡξ ἄθμπιζ Φοθάηη ἐθέθεζπημηαὶ **δου μζ ἡιζηεθῆξ** [...]

Su esposa [de Protesilao, capitán de la nave de las ciudades de Fílace, Píraso, Itón, Antrón y Pteleo] se había quedado en Fílace con las mejillas arañadas y **una casa a medio terminar**.

(Trad. E. Crespo)

Il, II, 854

ἀιθί ἡε Πανεέκζικ πμηα οκ **ἡθοηᾶ δχ ι αη' ἔκαζικ**

Y en ambas márgenes del río Partenio **habitaban [los peonios] ilustres moradas**.

(Trad. E. Crespo)

Il, III, 421

Αἰ δ' ὄη' Ἀθελάκδνμζιδου **μκπενζηαθθῆ'** ἡμηκημ

Éstas [las siervas] al llegar **a la hermosa morada** de Alejandro.

(Trad. E. Crespo)

Il, V, 198

ἐνπιμέ κω ἐπέηεθθε **δου μζξῆκζπμζδημῆζζικ**

Al partir me lo encomendó **en las bien construidas moradas**

(Trad. E. Crespo)

Il, V, 212-13

εἰ δὲ ἡε κμζηῆζζ ἡαὶ ἐζυρμιαζ ὀθε αθιμ ἰζζ
παηνίδ' ἐι ἡκ ἄθμπωκ ἡεηαὶ **ὕρενε θῆξ ιέ βα δῶια** ,

En caso de regresar y volver a ver con estos ojos mi patria, a mi esposa y mi **alta morada de elevados techos**. (se refiere a la casa de Pándaro, hijo de Licaón).

(Trad. E. Crespo)

La diferencia más significativa es que hay dos funciones que requieren la raíz δςι —: la primera es cuando se especifica directa o indirectamente al poseedor de la casa; la segunda, cuando la 'casa' o 'morada' está calificada mediante algún adjetivo como hemos visto en los textos anteriores. Nunca se registraron vocablos de la raíz μζη— adjetivados y, a su vez, la

raíz δσι – no acepta los sufijos adverbiales que sí se encontraron en μζη–.

En la *Iliada* se hace mención (especificando el nombre del propietario) a la morada de Agamenón en Argos (I, 30), Actor Azida (II, 513), Tlepónemo (II, 669), Protesilao (II, 701), Alejandro (III, 421; VI, 313), en donde se menciona que él mismo la había hecho (VI, 503), Etéocles (IV, 385), Pándaro (V, 213), Príamo, de la que hay una descripción en:

VI 242-250:

Α00' ὄηε δὴ Πνζάιμζμ δυι μκπενζηα00έ' ἦακε
λεζηῆξ αιεμφζηζζ ηειρβι ἐκμκ αὐῆαν ἐκ αὐῆῶ
πεκηῆημκη' ἔκεζακ εάθαιμ ζ λεζημῆμ θίεμζμ 6.245
π0δζί μκάθ0ή0ζκ δε διδ ιέκμζ ἔκεα δὲ παῖδεξ
ημζιῶκημ Πνζάιμζμ πανὰ ι κδζ ηῆξ ἀθυπιζζζ,
ημονάς κ δ' ἐῆένς εεκ ἐκακηίμζ ἐκδμεεκ αὐθῆξ
> δχδεη' ἔζακ ηέβεμζεάθαι μζλεζημῆμ θίεμζμ
π0δζί μκάθ0ή0ζκ δε διδ ιέκμζ ἔκεα δὲ βαιανμ ι 6.250
ημζιῶκημ Πνζάιμζμ παν' αιδμῆξ ἀθυπιζζζκ·

Pero cuando ya llegó a la muy bella morada de Príamo, construida con pulidos pórticos de columnas, en la cual había cincuenta habitaciones de pulida piedra, edificadas unas contiguas a otras, en las que los hijos de Príamo se acostaban junto a sus legítimas esposas, y para las hijas, en el lado de enfrente, dentro del patio, había doce techadas habitaciones de pulida piedra, edificadas unas contiguas a otras, en las que los yernos de Príamo se acostaban junto a sus respetables esposas.

(Trad. E. Crespo)

También se mencionan las moradas de Héctor (VI, 370, 497), Peleo (IX, 289, 480). Es la única casa en la que se especifica el nombre del propietario, pero se usa μῆμξ (*Il*, IX, 289 πνὸξ μῆμκ Πδθῆμξ· hacia la casa de Peleo... *Il*, IX, 480 ἐξ Πδθῆα ἄκαπε'· a casa del soberano Peleo...²⁴⁵).

Pero en XI, 769 se vuelve a hacer referencia a la casa de Peleo y ya se utiliza la raíz δμ –.

Πδθῆμξ δ' ἰηυιεζε α δυι μοξ εῦ καζεῆμκηαξ
Habíamos llegado a las bien habitadas moradas de Peleo.
(Trad. E. Crespo)

245 Traducciones de Emilio Crespo.

Parece relevante hacer notar que en las dos referencias anteriores no se había utilizado un adjetivo, pero en la tercera aparece *καζεηάμκηαξ* quizás por eso está *δυι μοξ*.

También se menciona la casa de Amíntor (X, 267), de Cises (XI, 223), de Tideo (XIV, 121), aquí aparece también una pequeña descripción de la propiedad que se califica como opulenta.

Iliada, XIV, 121

Ἀδνήζημιζμδ' ἔβδιε εοβαηῶκ, **καῖε δὲ δῶια**
ἀθ κεῖκ αζσημί, ἄθζξδέ μι ἦζακ ἄνμοναζ
πονμθσνμζ, πιθθμι δὲ θσηῶκ ἔζακ ὄνπαημζ ἀθίξ,
πιθθὰ δὲ μι πνυααη' ἔζηε· ηέηαζημ δὲ πάκηραξ Ἀπαζμδξ
ἐβπεη· ἦα δὲ ιέθθε η' ἀημοέιεκ, εἰ ἐηεωκ πεν.

Se casó con una de las hijas de Adrasto [Tideo] y **habitaba una morada opulenta de propiedades**; tenía abundancia de labrantíos feraces en trigo, numerosas hiladas de árboles alrededor y muchos rebaños de ganado y destacaba entre todos los aqueos con la pica.

(Trad. E. Crespo)

La morada de Equecles Actórida (XVI, 189-190) y la de Sarpedón (XVI, 445).

Es preciso además, señalar que en algunas ocasiones se emplea el plural colectivo *δχιαηα* para referirse al palacio, en tanto que eran las habitaciones dispuestas en torno al *mégaron* o palacio micénico, estructura fundamental de la ciudad y que se diferencia del resto de las habitaciones tanto por las dimensiones como por las técnicas constructivas.

Il, VI, 313

Ἔηηςν δὲ **πνὸξ δχια η'** Ἀθελάκδνμζμαεαήηεζ

Entre tanto Héctor llegó **a la bella mansión** de Alejandro

(Trad. E. Crespo)

Los verbos que más frecuentemente se utilizan para construir o instalar una casa son *ηεφπς* y *ηίεδιζ*, respectivamente.

En la *Odisea* la casa se ve como la posesión más importante, como lo más valioso (II, 45-6), incluso se expresa la tristeza de perderla (IV, 318, *mi mansión se consume, perecen mis pingües haciendas, llena está de enemigos mi casa...*). En ella se deposita el poder y el honor (I, 117, 359, 397, 402; VI, 183). Incluso se ve como algo vivo que corre riesgo, que puede morir: (II, 63 - 4 μὲδ' ἔζηραθῶξ μῆμξ εἰ ὀξ δζυθςθε, *es grande la afrenta en que mi hogar muere*; I, 232, 250, II, 203).

A diferencia de la *Iliada*, en donde dos términos expresaban la idea de propiedad: μῆμξ y δῶια, en la *Odisea* encontramos también los siguientes vocablos: ηῆια o ηεζιήθζμκ que expresan el conjunto de bienes representados por la 'propiedad o posesión' (Cf. *Od*, I, 402; II, 74-75 y 123).

I, 402

ηηήιαηα δ' αὐηὸξ ἔπιζξηηαι δχι αζζζ ζμῖζζκ ἀκάζζμζξ

Más bien puedes [Telémaco] **tu hacienda** guardar y mandar en tu casa...

(Trad. J. M. Pabón)

II, 74-75

ὀιέαξ ἔζε εἰεκα ζηεζιήθζά ηεπνυαζίκ ηε

[Por mí, a la verdad], mejor fuera que vosotros, no ellos, tomarais mi **hacienda** y mis reses

(Trad. J. M. Pabón)

II, 123

ηυθνα βὰν μῖκ αἰμηκ ηε ηὰκ ηαι **ηηήια η'** ἔδμκηαζ

que tu **hacienda** y tus bienes irán consumiéndose

(Trad. J. M. Pabón)

Asimismo se muestran espacios mucho más íntimos, hay muchas referencias a alcobas, lechos y escenas de baño (v.g. III, 399 y ss.²⁴⁶, V, 384²⁴⁷, 482, VII, 346²⁴⁸) y también varios

246 A dormir sobre un lecho tallado en el atrio sonoro. / Puso cama a su lado a Pisístrato, el único hijo / que quedaba soltero en sus casas, gran lanza y gran jefe, / y se fue donde al fondo de la alta mansión le tenía/

versos que expresan el regreso al hogar como el objetivo de todo hombre (v. g. I, 4-5, 17, 36, 75-76, 83, 268-9; II, 299, 381; III, 160; IV, 261, 381, 470; V, 42, 115, 205; VI, 13 y ss., 315; IX, 350).

Se mencionan las casas²⁴⁹: del mermérica Ilo (I, 259); de Icarío (II, 52); de Diocles (III, 487); de Menelao (IV, 2); de Tiestes (IV, 514); de Laertes (IV, 555); del rey Sidón (IV, 618); del padre de Noemon (IV, 557); de Ulises (v. g. IV, 674); de Erecteo (VII, 81); de Alcínoo (VII, 81); de Eolo (X, 5); de Egisto (XI, 389).

La casa, y más específicamente, la mansión puede estar calificada mediante los siguientes adjetivos: ὑρδθυξ, *alta* (III, 399), ὑρενεθῆξ, *de elevadas techumbres* (IV, 45-48), o con el adverbio ἀπυπνμεξ, *lejana* (IV, 757), ηθῶηξ *inclita* (V, 381), ἀβαηθοηξ *noble* (VII, 3), πῖςκ, *rica u opulenta* (IX, 35).

En *Odisea*, la raíz que indica la propiedad de un dios siempre es δμῖ-. Un verso formular refiere la posesión de estas olímpicas moradas por las musas, Zeus, Hera, etc. Aparece en I, 18; II, 30; II, 67; II, 484; V, 383; XI, 218; XIV, 508; XV, 115; XVI, 112.

En la *Iliada* se hace mención principalmente a la morada de Zeus (cf. V, 398 y 907; XIV, 173; XV, 85 y 101) que aparece siempre en singular δῶῖα y a la de Hades (cf. VII, 131, 367; XI, 263; XIII, 415; XV, 251), también usado en singular, alternando θυμῖξ y δῶῖα o sólo mediante la preposición εἰξ. Sin embargo también se menciona la morada de Poseidón de la que se hace una pequeña descripción en XI, 73 ss.

Αἰβᾶξ, ἔκεα δέ μῖ ηθοηᾶ δχ ἰα ηα ἀέκεεξξ θῖκδξ
πνφξεα ἰ ανιαῖνμ κηα ηεηφπηηᾶξ ᾶθ εξηα αἰεῖ.

preparadas las ropas del lecho su esposa, la reina. (Trad. J. M. Pabón)

247 Mandó que se echasen / en sus lechos sin más. (Trad. J. M. Pabón)

248 Y el héroe al oírlas el gusto sintió de encontrarse en el lecho. (Trad. J. M. Pabón)

249 Me refiero sólo a la propiedad. En el apartado de Palacio indicaré cuáles están expresadas con el vocablo ἰεβ ανμκ.

sus ilustres moradas [de Poseidón] están construidas, chispeantes de oro y siempre inconsumibles.

(Trad. E. Crespo)

Se mencionan también las moradas de Océano y Tetis, de Afrodita, el tálamo de Hera y la morada de Apolo.

En la *Odisea* encontramos también referencias a las casas de Zeus en el Olimpo en I, 27; III, 377; V, 169 y VI, 42.

I, 27 Ζδκὸξ ἐὰ ιεβάνμ ζζζκ'Οθοιπίμ ο άενυμζήζακ.

Allá estaba sentado [...] **en las casas de Zeus el Olimpio.** (Trad. J. M. Pabón)

III, 377 μὺ ι ἐκ βάν ηζζὸδ' άθθμζ'Οθοιπζα δχ ιαη' έπωκηζκ,

Y no es otro de aquellos que habitan **las casas olímpias**... (Trad. J. M. Pabón)
(refiriéndose a la casa de Zeus) lo mismo que él, **son su casa** y sus bienes;
(Trad. J. M. Pabón)

Varias menciones a las 'casas' de Hades: IV, 834; X, 512; XI, 65 acompañada del adjetivo *tenebrosas*; XI, 151; XI, 277 donde se describe como de *sólidos cierres*; XI, 475 calificada como *la mansión de los muertos* y se especifica que se debe bajar (por ejemplo en XI, 65 y 475); XI, 571 también descrita como *de anchas puertas*; XI, 627 y XII, 21.

IV, 834 ή ήδδ ηέκδηε ηαι εικ Αίδαμ δου μζζζ.

ha venido a parar **en las casas de Hades.**

XI, 65 άζηναβάθζκ έάβδ, ροπη δ' Άσδυζδε ηαηήθεε.

me rompí la cerviz y mi alma **bajó a las mansiones tenebrosas** del Hades.

XI, 151 ᾠξ θαιέ κδ ροπη ι ἐκ έαδ δου μκ'Άσδιέ ειζζ

y al fondo se entró **a las casas de Hades.**

XI, 277 ή δ' έαδ ειζ Αίδαμ ποθάνηαμ ηναηεμῖμ,

y ella fuese a las casas de Hades de sólidos cierres.

XI, 475 πᾠξ έηθδξ Άσδυζδε ηαηθεείεκ, έκεα ηε κηημῖ

ἀθναδέεξ καίμοζζ,

¡Cómo osaste bajar hasta el Hades, **mansión de los muertos?**

XI, 571 ἦϊεκ μζέζηαυηεξ ηε ηαη᾽ **εὐνοπ οθεξ Ἄσδιμ δῶ**

por el Hades, **mansión de anchas puertas.**

XI, 627 ῶξ εἰπῶκ ὀ ι ἐκ ἀῖηζξεαδ **δυι μκ᾽ Ἄσδιμ** εἴζζ ,

Tras decir estas cosas marchóse **hacia el fondo del Hades** (Trad. J. M. Pabón)

Hay algunas menciones a la morada de la diosa Calipso, que si bien es una gruta, en algunas ocasiones aparece la raíz δσι -:

V, 242 ἦ ι ἐκ ἔαδ πνὸξ **δῶια** Καθορχ, δῖα εεάζκ ,

regresó **a su morada Calipso**, divina entre diosas,

VIII, 452 ἐπει δῆ θίπε **δῶια** Καθορ μῶξ ἦοηριμ ζμ

desde el día que dejó **la mansión** de la diosa Calipso (Trad. J. M. Pabón)

También hay mención a la cueva de Ilitia en Amnisos en XIX, 188 (figura 29).

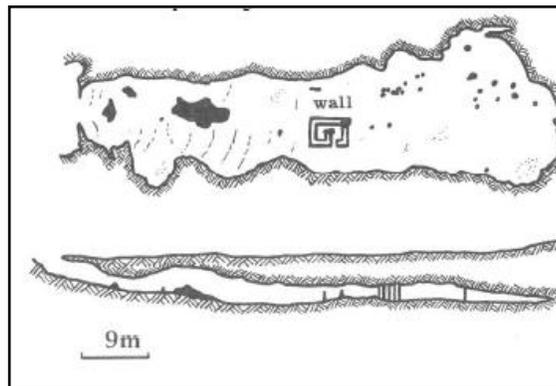


Figura 29. Cueva de Ilitia: planta (arriba) y corte (abajo). Las áreas negras representan crecimientos de estalactitas en el piso de la cueva. (Castleden, Rodnye, Minoans, p. 61)

Hay muchísimas menciones a la casa de Circe²⁵⁰, algunas veces referida como palacio,

250 Cf. *Odisea*, IX, 31 ῶξ δ' αῖηξ Κίνηδ ηαηενήηοεκ **ἐκ ιεβάν μζζκ** (la pérfida Circe, pretendió que, cautivo **en sus salas**), X, 150 Κίνηδξ **ἐκ ιεβάν μζζζ** (allí estaba **el palacio de Circe**), X, 210 εὔνμκ δ' ἐκ ἀήζζ ηζζ ηεηφι ἐκα **δχ ιαηα Κίνηδξ** | λεζημῖζζκ θάεζζζ, πενζζηέπηηο ἐκ ι πχ νφ. (Encontraron

acompañado del adjetivo sagrado (ἱενμῖξ ἐκ δχι αῤζ Κίνηδξ, ἱενὰ πνὸξ δχιαηα Κίνηδξ), o como sus salas (ἐκ ἱεβάνμζζζκ), o simplemente como su casa (δχιαηα Κίνηδξ) En X, 275 se dice que se accede a través de un valle sagrado (ἱενὰξ ἀκὰ αήζζαξ). Puede también señalarse sólo mediante la preposición ἐκ y el nombre del propietario: ἐκ Κίνηδξ. Cuando Circe se refiere ella misma a su propia casa, aparece la raíz μιη- que nunca se había utilizado para una morada divina:

X, 489

ἰδηέηζ κῶκ ἀέημκηξ εἰ ῶ **ἐκ** ἰύκεηε **μῆφ**.

A disgusto no habréis de seguir **en mi casa** [de Circe] (Trad. J. M. Pabón)

Por último, tenemos también menciones de la casa de Hefesto (*Odisea*, VIII, 268, 287, 290, 303 y 321) y la casa de Aurora (XII, 3).

B. En Hesíodo

Sobre este vocablo es relevante mencionar que para Hesíodo es una posesión básica, como lo muestra el verso 405 de *Los trabajos y los días*:

μῆμκ ἐκ πνχηζζηα βοκαῖηά ηε αμῶκ η' ἀνμηῆνα,

Ante todo, procura poseer **una casa** y una mujer y un buey.

Encontramos otras acepciones: 1. la hacienda o granero, 2. la casa paterna y 3. la cabaña:

las casas de Circe fabricadas con piedras pulidas en sitio abrigado.), X, 275 ἀθθ' ὄηεδῆ ἄν' εἰ εθθμκ ἰὼκ ἱενὰξ ἀκὰ αήζζαξ | Κίνηδξ Ἰεζεα ζπιθοθαυιάη μο **ἐξ ἱεβ α δῶα**, (iba ya caminando a través de aquel valle sagrado y acercándome **a casa de Circe**.), X, 282 ἔηαμζδέ ημζμῖδ' **ἐκ Κίνηδξ** (Tus amigos **en casa de Circe**), X, 308 ἐβὸ δ' ἐξ δχιαηα Κίνηδξ (yo a casa de Circe), X, 426 ὄθνα ἰδδε' ἐηάμμοξ ἱενμῖξ ἐκ δχιαῤζ Κίνηδξ (a seguirme al sagrado palacio de Circe), **X, 432 Κίνηδξ ἐξ ἱεβανμκ** ησηααῖηεκ αῤ η ηεκ ἄπακηαξ (yendo allá **a las mansiones de Circe**, [que a todos nosotros nos vendrá a convertir en marranos en lobos o acaso en leones, porteros forzados de su ancha morada.], X, 445 ἱενὰ πνὸξ δχιαηα Κίνηδξ (**al palacio sagrado de la diosa Circe**), X, 448 ηυθνα δὲ ημῶξ ἄθθμοξ ἐηάμμοξ **ἐκ δχιαῤζ Κίνηδ** (Entretanto a los otros amigos bañábalos Circe obsequiosa en sus casas, [...] los hallamos a todos comiendo en la sala.), X, 454 ηθαῖμκ ὀδονυιεκμ ζ πενὶ δὲ ζηεκαπίγημδῶα . (**La casa** gemía toda entera y, llegando, dijo la diosa entre diosas), XI, 53 ζῶα βάν **ἐκ Κίνηδξ ἱεβάν φ** ησηεθεῖπιμ εκ ἦηε ἰξ (pues habíamos dejado su cuerpo **en las salas de Circe**), XI, 62 **Κίνηδξ δ' ἐκ ἱεβάν φ** ησηεθεῖβι εκμζ μῆη εκυδζα (acostado en los altos de Circe), XII, 9 δῆ ηρη ἔβὼκ ἐηάμμοξ πνμῖεζκ ἐξ δχιαηα **Κίνηδξ** (envié por delante a mis hombres **a casa de Circe**) (Trad. J. M. Pabón).

ι ἢ δὲ βοκή ζε κυμκ ποβμζ ηρθμξ ἐλαπαηάη
 αἰφθα ηζηθ θμοζ α, ηθκ δζθῶζα ηαθζήκ
 ὃξ δὲ βοκαζῆ πέπμζε, πέπμζε ὄβε θδ θήηηζζκ. 375
 ἴμο κμβεκῆξ δὲ πάζζεῖδ **παηηχ ζμκ μῖημκ**
 θεναείεκ ὦξ βὰν πθμῶημξ ἀέλεηαζέκ **ιεβάνμ ζζζκ**
 βδναζῶξ δὲ εάκμζξ ἔηενμκ παῖδ' ἐβηηαθεῖπζκ.

La mujer que revela sus vergüenzas a través de su vestido no engañe tu ánimo, porque con su charla agradable anda buscando tu **hacienda**: quien de semejante mujer se fia. Ojalá que en la **casa paterna** haya un solo hijo a fin de conservarla, porque así como crece la riqueza en las **casas**.

μῶη αἰεῖ εένμξ ἔζζε ἦαζ πμζαζεε **ηαθζάξ** 503

No será siempre verano, construid ahora vuestras **cabañas**.

Para nuestro autor, la casa también es el lugar en donde se verificarán las mayores dichas o los peores castigos.

μὸδὲ βοκαῖηεξ ἠήηημζζκ ἰζκφεμοζζ δὲ **μῖημζ**
 Εδκὸξ θναδι μζφκηζζκ Ὀθοιπίμο : ἄθθμηεδ' αῖηε 245

Y por voluntad de Zeus olímpico las mujeres no dan a luz y **los hogares** se quedan vacíos.

Se menciona (mediante el verbo ἠέδιζ) que Zeus le proporcionó morada a la Noche en las raíces de la tierra:

ἠῆκ δ' ἐηένδκ πνμηένδκ ἰ ἐκ ἐβεῖκαημ Νὺλ ἐνεαεκκῆ,
 εἦηε δὲ ἰζκ Κνμκίδδξ ὑρίγ οβμξ, αἰεένζ καίζκ,

A la otra, la Noche tenebrosa la engendró la primera y la puso el Cronida altirregente, que mora en el éter, en las raíces de la tierra.

Aparece en los versos 110 y 128 la fórmula ὀθφιπζα δχιαηα que se verifica también en Homero. Finalmente, en 153 se hace mención a la morada de Hades con el adjetivo húmeda:

αἦζακ ἐξ **εὐνχ εκηα δυι μκηνοενμῶ** Αἶδαμ

descendieron a las húmedas moradas del temible Hades.

En la lírica no hay menciones que refieran un espacio sagrado, sino sólo espacios de vivienda con funciones domésticas, como en Arquíloco 7 / 7D²⁵¹, v.9, 115 / 48D; en Semónides²⁵², Safo (76 v. 104, 122 v. 150), 127 v. 155)²⁵³, en Alc. (Frag. 4²⁵⁴ (V.10), (V. 42), donde se habla de la morada de Quirón, V. 58, V. 283 y V. 311.

VIII. 4 Conclusiones

En las siguientes tablas se sintetiza la información aquí expuesta sobre este término en Homero. Cada uno de los recuadros equivale a 5 apariciones del término en la obra homérica. Con esta organización podemos darnos cuenta del uso que se verifica más.

Función Raíz μζη-

1. Referencia al poseedor	■				
2. La patria (a donde uno debe regresar)	■	■	■	■	■
3. Uso sagrado					
4. Como posesión	■	■	■		
5. Sólo como lugar	■	■	■		
6. Especiales	■				

251 ἐλαῶηζξῆδ' ἐγένμοξ ἐπαιεὶ ρεηαζ (y otra vez irán a casa de otros)

épodo X, fragmento 93 / 105D

θαζκωικε κικ ηαηὸκ μῆηαδ' ἄβεζεα ζ (llevarse a casa la calamidad que se ofrece a la vista)

252 8 / 7D v. 46-47

...ηρθνα δ' ἐζείεζ ι ἐκ ιοπ ᾧ / πνμκφλ πνμῆιαν , ἐζείε ζδ' ἐπ' ἐζπάνη.

(entre tanto, come en su habitación toda la noche y todo el día y come junto al hogar)

8 / 7D v. 60-62

Οὔηε ηυπνμκ ἐλ μῆημο ἀάθμζ / μῦηε πνὸλ ιπκὸκ ἀζαυθδκ ἀθεοι ἐκδ ἴγμζή

(ni de sacar **de la casa** la basura ni de sentarse junto al horno por evitar el hollín.

8 / 7D v. 100-101

...ὄζηζλζ δκ βοκαζη βίβκεηαζ / μὸδ' αἶρα θζ δκ μῆηδξ ἀπχ ζεηαζ

(el que vive con una mujer y no alejará tan pronto **de su casa** el hambre).

253 76 (V. 104) [...] que la Aurora brillante hizo salir de casa...

122 (V. 150)

127 (V. 155) [Casa con propietario]

... que lo pase muy bien la muchacha de la casa de los Polianáctidas.

254 Comienzo de un poema mimético puesto en boca de una mujer enamorada. Cf. Bowra, Greek Lyric Poetry, p. 133.

Función Raíz δωμ-						
1. Referencia al poseedor	██████████					
2. Uso general (a donde uno debe regresar) lugar donde se habita, pero se sabe el poseedor	██	██	□	□	□	□
3. Uso sagrado						
4. Con adjetivos	██	██	□	□	□	□
5. Morada de los dioses (Ὁθηπζα δχ ιαηα)	██████████					



Conclusiones generales

Conclusiones generales

El trabajo aquí presentado es el resultado de cuatro años de investigación doctoral, en los cuales incluso la propia especificación y delimitación del objeto de estudio – traducido en los tópicos de análisis – fue de gran complejidad.

Como se establece en la introducción, el objetivo de mi investigación siempre fue dialogar con las diversas fuentes con que contamos (arqueología, tablillas de Lineal B, epigrafía arcaica, literatura épica y lírica arcaica) a fin de poder entender, definir, describir y especificar las diversas funciones que el espacio sagrado edificado tuvo en la religiosidad griega, tanto en la Edad de Bronce como en la época arcaica. Hay que enfatizar la relevancia de este análisis en que se incorporaron todas las fuentes de que disponemos para entender el objeto de estudio y dar a cada categoría su lugar sin preconcepciones.

Es verdad que es muy aventurado hablar de “Religión griega”, pues, como han establecido antes ya varios estudiosos, en realidad hablamos de varias religiones: la minoica, la micénica y la propiamente griega. Por eso hago énfasis en la utilización del término “religiosidad”, entendida como la forma en la que se reproducía el ritual religioso. En este sentido podemos sí hablar de una continuidad, con obvios cambios en el comportamiento religioso y, sobre todo, en la percepción y la utilización del espacio sagrado; pero cuya continuidad de uso puede verificarse, en varios casos, a través de los restos arqueológicos y también de los textos.

Se establecieron y analizaron seis tópicos: a. altar, b. casa, mansión, morada, olímpica morada; c. *mégaron*; d. *témenos*; e. templo o santuario; f. ritual; y en cada apartado se incluyeron las conclusiones propias. Aquí se presentan algunas reflexiones que complementan las vertidas al final de cada capítulo.

El altar, analizado en el cuarto capítulo, es el punto focal del ritual; es, por tanto, el elemento que sacraliza el espacio y lo define en tanto que funciona como su “centro”.

Puede resultar contradictorio que el elemento característico de la sacralidad y el primer componente estable del sitio religioso sea el que represente una mayor cantidad de variantes: la tipología, la representación, la ubicación, la función, la pervivencia de un vocablo sobre otro, sus materiales, etc.

Ni siquiera hay un consenso sobre el sacrificio animal como una práctica religiosa durante la edad de Bronce. Hägg y Palaima lo mencionan entre los rituales más importantes, mientras que Bergquist y Whittaker dicen que no hay evidencia suficiente que nos confirme esta práctica que sí constituyó una parte fundamental del ritual griego del periodo histórico.

La amplia literatura escrita sobre el sacrificio ha repetido continuamente un esquema bipartito en el que el altar elevado, conocido como *bomós*, estaba dedicado a dioses olímpicos y la *eschara* a los ctónicos, dado que, como era más bajo, la sangre entraba en contacto directo con el subsuelo; sin embargo, la historia conocida sobre el altar, la misma que se refleja en esta concepción bipartita, parece haber sido trazada a partir de fuentes literarias postclásicas, sobre todo, trabajos lexicográficos y escolios.

Vemos pues que son fundamentalmente dos los vocablos que definen al altar: $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}$ $\nu\zeta$ y $\acute{\epsilon}\zeta\pi\acute{\alpha}\nu\alpha$, cuyos significados elementales son “base” y “hogar”, respectivamente. Así podemos conjeturar que era en la *eschara* donde el fuego se encendía, lo que concuerda con el sentido propio de $\epsilon\phi\upsilon\varsigma$ y permite entender el ritual como una noción de purificación a través de humo.

Es también el vocablo $\acute{\epsilon}\zeta\pi\acute{\alpha}\nu\alpha$ el que tiene continuidad desde la Edad de Bronce (*e-ka-ra*) y que, sin duda, refiere el “fueghecho en una cavidad del terreno y que sirve, en el

ámbito religioso, para un hogar sacrificial” (Melena, 2001:36-7); sin embargo no vuelve a tener el sentido que ofrece la tablilla pílida *PY Ea 102 + Ea 107* en la que se define que es un altar de cenizas, consagrado a Dionisio, y es sustituido por el sintagma $\alpha\varsigma\iota\mu\ \tilde{\eta}\mu\ \epsilon\acute{\epsilon}\kappa\alpha\nu$ (la oscuridad de un altar recién construido de piedras) que Píndaro utiliza en la *Pítica IV*, 202-6 para narrar el sacrificio de una manada de rojizos toros en honor de Poseidón.

Este tipo de altar bien puede ser el representado en las vasijas G o H de la lámina 8 y en las figuras 17 y 18, en donde superponen piedras en la cavidad, y el conjunto (hueco más piedras) conforma el altar *eschara*. Algunas veces este altar convive con el altar-base ($\alpha\varsigma\iota\ \nu\acute{\xi}$) en la arqueología, al ubicarse como un altar al interior de la edificación y sobre el que (cuando faltaba el altar fuera) se asaba la carne que comerían los participantes en el sacrificio, como en el templo B de Kommos, Creta (s. IX a. C.) (fig. 13).

El quinto capítulo pertenece al *mégaron*, término que se verifica en la Edad de Bronce y que en la épica designa la sala principal de una casa noble o un *oikos* entero. En Homero, entonces, el *mégaron* es el espacio familiar por excelencia. En él se albergan los tálamos, lechos, baños y salas de banquetes, por tanto es escenario de las más íntimas narraciones de la vida cotidiana.

Es un deleite recrear mentalmente la atmósfera en la que Penelope aguardaba en su alcoba labrada (*Od.*, I, 426-7) a la que accedía tras subir una larga escalera (*Od.*, I, 330), seguida siempre de sus siervas (*Od.*, I, 360-2) para llorar. O a la aturdida Helena que reposa en un aromado cuarto de elevados techos (*Il.* IV, 121) y ver cómo Alcípea la cubre con un manto de lana mientras ella reposa en una silla labrada que Adrasta le había acercado; o cuando hila un tejido (*Il.*, III, 125); donde da a luz a Hermione (*Hesiodo*, *fr.* 204, 93-5).

Que sea también el lugar que aloja las bodegas de Alcínoo, las cuales almacenaban oro, bronce, vestidos, aceite y vino (*Od.*, VI, 299 ss.).

El lugar donde la vida divina y noble ve la luz al ser el escenario de los partos, y a su vez donde los hombres mueren (Hesído, *fr.* 257, 1-4). Así, las fuentes literarias nos ofrecen múltiples escenas de la vida cotidiana: el nacimiento, los banquetes, las actividades domésticas como el hilado, los recibimientos y pernoctaciones de los huéspedes, etc.; sin embargo también en él se llevan a cabo rituales.

Lo cierto es que la evidencia arqueológica da cuenta de que la disposición de las habitaciones en los conjuntos palaciegos no es del todo apropiada para que se lleve a cabo sólo la vida doméstica o privada de los miembros de la élite gobernante. Asimismo, los frescos con varias escenas religiosas y los objetos de culto encontrados en diversos *mégara* conducen a reconocer el hecho de que hubo una compenetración de lo secular y lo sagrado.

El sexto capítulo estudia el *témenos*, un vocablo cuyo significado base es *‘dominio’*. Sabemos que en toda religiosidad hay normas; una de ellas es que el espacio donde se lleva a cabo un ritual y que se considera sagrado debe estar delimitado para que no sea profanado por los que entran. Así, esa frontera puede tener algún tipo de señalización (un *horos*, un muro o una inscripción); sin embargo, se debe aclarar que no es un término que se aplique, en origen, sólo al espacio sagrado, sino también a la propiedad privada. De este modo el poseedor puede ser una divinidad como Afrodita (*Od.*, VIII, 363, *Himno homérico a Afrodita*, 59 y 267, Alc. *V41*, *IG II² 2604*), un gobernante como Alcínoo (*Od.*, VI, 293ss.) o el *lawagetas* de la tablilla pilia *PY Er 152.3*, un héroe (*IG II² 2612*, Píndaro, *Ístmica I*) o un clan (*SEG 31:509*).

Será a partir del siglo VIII a. C. que el *témenos* sea entendido como un espacio *‘puesto aparte’* para un uso cultural. Y en los textos se puede leer cómo el *témenos* tiene, en efecto, un uso sagrado y también ofrece algunas características físicas: un *témenos* podía ser visible desde lejos, estar arbolado, ser grande y fértil; sin embargo no debemos

confundirlo con un bosque sagrado (ἄθροισμα) ya que éste no recibía culto ni tenía una delimitación física. La evidencia arqueológica revela que también a partir del siglo VIII a. C. los *témene* estaban marcados por un muro bajo denominado *períbolos* o un *horos* que podía contener la inscripción de sacralidad (Cf. *IG I³ 1068, IDid 71*).

El séptimo capítulo se enfoca en el término *καυξ* (con sus variantes dialectales), de donde el verbo *καίεζκ* ‘_habitar’. Se dice que no está atestiguado en las tablillas de lineal B, pero en TN 316 de Pilos se especifican seis áreas bien definidas que pueden incluir un templo – aunque ninguna de éstas ha sido encontrada en tierra –. El término que se utiliza para la posible edificación es *i-je-to-qe*, traducido como ‘_santuario’.

Como el texto afirma que se conducen víctimas y ofrendas, se suponen sacrificios que debían realizarse sobre o en torno a un altar, por lo que debemos también suponer la existencia de una edificación para el depósito y almacenaje de ofrendas, así como la recepción de hombres y mujeres que también se ofrecían.

Otra tablilla, la Jn 829 contiene el término *na-wi-jo*, utilizado para designar el bronce, este adjetivo provendría, según Palaima, de un supuesto sustantivo **na-wo*, cuyo significado literal sería ‘_lugar de vivienda’; de modo que, el templo será la morada de la divinidad.

Ahora bien, la evidencia epigráfica, por su parte, permite conocer, sobre todo, algunas técnicas constructivas así como los materiales utilizados en la construcción de un templo; pero es la evidencia literaria la que condujo a las conclusiones más interesantes, ya que, gracias a tres fuentes literarias, que refieren un mismo espacio sagrado edificado, podemos hacer algunas conjeturas sobre el uso del vocabulario. La *Odisea* utiliza la ya mencionada ‘_fomula homérica’ (μί ηείεκμξ αςωξ ηε εοήεξς) para referir un recinto cercado (*témenos*) que tiene en su interior un altar en el que se llevan a cabo rituales; sin

embargo este pasaje no refiere una edificación como tal, sino un espacio abierto en el que se encuentra un altar. Mientras el segundo texto, el *Himno homérico a Afrodita* mantiene la misma fórmula homérica en el verso 63 (ἔκκα δέ μί ηἵεκμξ αζωξ ηε εοχ δδξ), pero incorpora en el verso anterior el vocablo que importa en este capítulo: κδυκ, al que añade una descripción mediante el adjetivo εοχ δεα (que ya estaba incluido en la fórmula). Importante señalar también que, como ya se menciona una edificación (el templo, κδυκ) también se mencionan las puertas que dan acceso a este edificio y cómo son (εφναξ θαεζκάξ.). Finalmente, el poema de Safo, que también se refiere al templo de Afrodita en Pafos, utiliza la variante καῶμκ²⁵⁵, complementada con el adjetivo ἄβικκ y agrega la combinación καῶμκ + ἄθζμξ + αῶιμξ. No contiene la fórmula homérica, pero podría afirmarse que la incorpora mediante el uso del adjetivo ‘_humeante’ o ‘_fragante’ que aparecía en los otros dos textos, con el sintagma δειζεοιζάιεκμξ [θζ]αακχηζζ ‘_humeantes de incienso’.

Puede pensarse, pues, que los espacios sagrados se van definiendo poco a poco, el vocabulario se va incorporando, sincretizando, reemplazando, eliminando o haciendo más exacto. Esta percepción y utilización del espacio sagrado debe ser estudiada en conjunto, como se ha pretendido hacer en este trabajo, ya que los discursos vertidos sobre el tema han analizado parcialmente la evidencia ya sea arqueológica, literaria, epigráfica o iconográfica y por lo tanto, han arrojado conclusiones también parciales – como el supuesto esquema bipartito de altares o el mégaron palacial –. Asimismo es de vital importancia que en las traducciones se refleje este importante avance en las investigaciones sobre el espacio sagrado, ya que al carecer la cultura griega de textos sagrados, es en las fuentes literarias en

255 Forma que sólo aparece dos veces, una en este texto y otra en el verso 17 del *fragmento S262* de Alc. (ἐξ καῶμ]κ ἄβικαξ Πάθηαδμξ).

donde la religiosidad encuentra voz.



Bibliografía

XI. Bibliografía

Fuentes

Ediciones y traducciones

ADRADOS, F. R., *Lírica Griega arcaica (Poemas corales y monódicos, 700 – 300 a. C.)*
Madrid, 1980.

ADRADOS, F. R.: —Líricos griegos”. *Elegiacos y yambógrafos arcaicos* I-II, Madrid, 1981

AMMONIUS Gramm., *De adfinium vocabulorum differentia* (= *Περί ὁμοίων καὶ διαθόπων λέξεων*) (fort. Epitome operis sub auctore Herennio Philone) (0708: 001) —*Ammonii qui dicitur liber de adfinium vocabulorum differentia*”, Ed. Nickau, K. Leipzig: Teubner, 1966.

AELIUS DIONYSIUS Attic., *Ἀηρικὰ ὀνόμασα* (1323: 001) —*Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*”, Ed. Erbse, H., Berlin: Akademie-Verlag, 1950; *Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosoph.-hist. Kl.*

—*Bacchylide. Dithyrambes, épinicies, fragments*”, Ed. Irigoin, J. Paris, Les Belles Lettres, 1993.

BAQUÍLIDES (1967), *Epinicios*, int., trad. y notas Jesús Lens, Madrid, Suplemento de —*Estudios Clásicos*”, No. 6.

CAMPBELL, DAVID A., *Greek Lyric I. Sappho and Alcaeus*, Cambridge (The Loeb Classical library), Harvard University Press, 1990.

CAPPS, E., PAGE, T. E. y ROUSE, W. H. D. (eds.) *Hesiod, The homeric hymns and homérica*, Trad. Hugh G. Evelyn y White, M. A., Londres: William Heinemann, 1920.

DEGANI, E.: *Testimonia et fragmenta*, Leipzig, 1983.

DIELH, E. *Anthologia Lyrica Graeca*, I-II (revisado por R. Beutler), Leipzig, 1949, 1952.

EDMONDS, J. M. *Lyra Graeca, Vol. II. Stesichorus, Ibycus, Anacreon and Simonides*, London, William Heinemann, 1924.

FERRATÉ, J., *Líricos griegos arcaicos. Antología*, Seix Barrar, Barcelona, 1966.

- GARCÍA GUAL, C., *Antología de la poesía lírica griega*, Alianza, Madrid, 1980.
- GARZYA, A., *Alcmane, I Frammenti*, Nápoles, 1954.
- GENTILI, BRUNO, *Anacreon*, Roma, 1968.
- HESÍODO, *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, Introd., Trad. y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1978.
- HESYCHIUS, *Lexicon (A – O)*, ed. K. Latte, *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 1. Copenhagen: Munksgaard, 1953.
- Himnos homéricos*, ed. Antonia GARCÍA VELÁZQUEZ, Madrid: Akal Clásica, 2000.
- Himnos homéricos. —La Batracomiomaquia*”, trad. introd. y notas Alberto BERNABÉ PAJARES, Madrid: Gredos, 1978.
- HOMERO, *Iliada*, tr. Emilio Creso, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- , *Odisea*, tr. José Manuel Pabón, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- HOMER, *Odyssey, books XVII y XVIII*, Steiner, Deborah (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HUTCHINSON, G. O., *Greek Lyric Poetry. A commentary on selected larger pieces: Alcman, Stesichorus, Sappho, Alcaeus, Ibycus, Anacreon, Simonides, Bacchilides, Pindar, Sophocles, Euripides*, Oxford, University Press, 2001.
- Lírica griega arcaica (poemas corales y monódicos 700-300)*, intr., tr. Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, Gredos, 1980.
- LOBEL, E., PAGE, D., *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford, 1955.
- LUQUE, AURORA (ed.) *Safo, poemas y testimonios*, Barcelona: Acantilado, 2013.
- MASSON, O., *Les fragments du poète Hipponax*, París, Bude, 1962.
- PAGE, *Corinna*, Londres, 1953.

PAGE, D. L., *Epigrammata Graeca*, Oxford, 1975.

PAGE, D. L., *Sappho und Alcaeus*, Oxford, 1955.

PAGE, D. L., *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1967².

PAGE, D. L., *Supplementum Lyricis Graecis*, Oxford, 1974.

PAGE, D. L., BARRET, W. S., *Lyrice Graeca Selecta*, Oxford, 1968.

–*Pindari carmina cum fragmentis*, pt. 1, 5th edn.”, Ed. MAEHLER, H. (post B. Snell) Leipzig: Teubner, 1971.

PÍNDARO –*Pindari carmina cum fragmentis*, pt. 1, 5th edn.”, Ed. MAEHLER, H. (post B. Snell) Leipzig: Teubner, 1971.

PRATO, C., *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta*. I, Leipzig, 1979.

PRATO, C., *Poetae elegiaci*. II, Leipzig, 1985.

PRATO, C., *Tyrtaeus*, Roma, 1968.

RABANAL, M., *Safo. Antología*, Aguilar, Madrid, 1969.

TARDITI, I., *Arquilocus*, Roma, 1968.

WEST, M. L., *Iambi et Elegi Graeci*, I-II, Oxford, 1971, 1972.

Estudios especializados

ADAMS, ELLEN (Marzo 2004), –*Power and Ritual in Neopalatial Crete: A regional comparison*”, *World Archaeology*, Vol. 36, No. 1, pp. 26-42.

AUSTIN, MICHAEL y PIERRE VIDAL-NAQUET. *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, tr. Teófilo de Lozoya, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1986.

BENVENISTE, ÉMILE (1969), *Vocabulaire des institutions Indo-européennes*. T. 2 *pouvoir, droit, religion*, París, Les Éditions de Minuit.

BETANCOURT, PHILIP Y NANNO MARINATOS, —*The Minoan Villa*” en *The Function of the*

- Minoan Villa*”. *Proceedings of the Eighth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6-8 June, 1992*, Robin HÄGG (ed.), Estocolmo, Paul Åströms Förlag, 1997, pp. 91 – 98.
- BERGQUIST, BIRGITTA (1967) *The archaic Greek temenos. A study of structure and function*, Lund, Berlingska Boktryckenet.
- (1986), —“The archaeology of sacrifice: Minoan–Mycenaean versus Greek. A brief query into two sites with contrary evidence”, en *Early Greek cult practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens 26–29 June 1986* (ActaAth-4o, 38), eds. R. Hägg, N. Marinatos & G.C. Nordquist, Stockholm 1988, 21–34.
- BERNABÉ, ALBERTO (2012) —“Posibles menciones religiosas en las tablillas de Tebas”, en *Faventia Supplementa 1. Actas del Simposio Internacional: 55 años de Micenología (1952-2007)*, pp. 183 – 206
- BERNABÉ, ALBERTO, ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL y MARCO ANTONIO SANTAMARÍA (Coords.) (2013), *Dionisio. Los orígenes. Textos e imágenes de Dionisio y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid, Liceus.
- BERNABÉ, ALBERTO e IRENE SERRANO LAGUNA, (2011) —“Nuevos datos sobre la religión en la Tebas micénica. Las tablillas de la *Odos Pelopidou*” en CALDERÓN Dorda, Esteban y Alicia MORALES Ortiz (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Madrid, Signifer Libros, 2011, pp. 11-36.
- BLÁZQUEZ, JOSÉ MARÍA, *et al.* (1993) *Historia de Grecia antigua*, Madrid: Catedra.
- BURKE, BRENDAN (Jul., 2005), —“Materialization of Mycenaean Ideology in the Ayia Triada Sarcophagus”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 109, No. 3, pp. 403-422.
- BURKERT, WALTER (2007) *Religión griega arcaica y clásica*, tr. Helena Bernabé, Madrid: Abada editores.
- CAIN, C. D. (Ene., 2001) —“Dancing in the dark: Deconstructing a narrative of epiphany on the Isopata ring”, *American journal of Archaeology*, Vol. 105, No. 1, pp. 27-49.
- CASEVITZ, M. (1988), —“Sur quelques désignations d'autels”, *Bull. Liaison Société des Amis Biblio. Salomon Reinach* 6, pp. 57-63.
- CASEVITZ, M. (1984) —“Temples et sanctuaries: ce qu'apprend l'étude lexicologique” en

Temples et sanctuaries, G. Roux ed.

CASTLEDEN, RODNEY (1990) *Minoans*, London, Routledge.

----- (2005) *Mycenaeans*, London, Routledge.

CHADWICK, JOHN (1962) *El enigma micénico. El desciframiento de la lineal B*, tr. Enrique Tierno Galván, Madrid: Taurus.

----- (1990) *The Decipherment of Linear B*, Cambridge: Cambridge University press.

----- (1992) —Burocrazia di uno Stato Miceneo” en *La Civiltà Micenea. Guida storica critica*, ed. Gianfranco Maddoli, Roma-Bari: Laterza, pp. 47-67.

----- (1997) *El mundo micénico*, tr. José Melena, Madrid: Alianza.

CHERRY, J. F., (1978) —Generalisation and the archaeology of the state”, *Social organisation and Settlement* (eds. D. Green, C. Haselgrove y M. Spriggs), Oxford, British Archaeological Reports, pp. 411-37.

----- (1986) —Pluties and palaces some problems in Minoan state formation”, *Peer Polity Interaction and socio-political change* (eds. C. Renfrew y J. F. Cherry), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 19-45.

CHIARINI, SARA (2011-2012) —The *temenos* of Appollon Pagasaïos in the Scutum Herculis” en *Journal of Hellenic Religion*, Vol. 5, pp. 113 – 124.

COULTON, J. J. (1977) *Greek Architects at work. Problems of Structure and design*, London.

DEL FREO, MAURICIO (2005) —Expresion ka-ko na-wi-jo de la tablette Jn 829 de Pylos” International Aegean Conference, Laffineur, R., & Greco, E. *Emporia: Aegeans in the central and eastern Mediterranean : proceedings of the 10th international Aegean Conference = 10e rencontre égé enne internationale, Athens, Italian School of Archaeology, 14-18 April 2004*. Liège: Université de Liège , Histoire de l 'art et archéologie de la Grèce Antique, pp. 793 – 803.

DEMARGNE, PIERRE (1964) *Nacimiento del arte griego*, tr. Arturo del Hoyo, Madrid: Aguilar.

DIETERICH, ALBRECHT (1913) *Mutter Erde: ein Versuch über Volksreligion*, 2a. ed.,

Leipzig-Berlín, (1a. ed. 1905).

DIETRICH, BERNARD (1997) —“Religion, culto y sacralidad en la civilización creto-micénica” en *Tratado de Antropología de lo sagrado* T. 3. Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado, tr. Vicente Martín Pindado et al., Madrid: Trotta.

————— (1983) —“Divine epiphanies in Homer” en *Numen*, Vol. 30, Fasc. 1, julio, Brill, pp. 53-79.

DICKINSON, OLIVER (1994) *The Aegean Bronze Age*, Cambridge, Cambridge University press.

DINSMOOR, WILLIAM BELL (1928) *The Architecture of Ancient Greece. An account of its historic development*, Nueva York, Biblio and Tannen.

DITTENBERGER, W. (1946) *Greek Historical Inscriptions*, I, 2a. ed., Oxford.

DUHOUX, YVES y ANNA MORPURGO DAVIES (eds.) (2008), *A Companion to Linear B Mycenaean Greek Text and their World*, Vol. I, Peeters, Louvain-La-Neuve.

EFFENTERRE, HENRY Y MICHELINE EFENTERRE (1997) —“Towards a Study of Neopalatial —Minoan”: Modern Words for Minoan Things”, en *The Function of the —Minoan Villa*”. *Proceedings of the Eighth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6-8 June, 1992*, Robin HÄGG (ed.), Estocolmo, Paul Åströms Förlag, pp. 9 – 13.

EKROTH, GUNNEL (2005) —“Blood on the altars? On the treatment of blood at Greek sacrifices and the iconographical evidence” en *Antike Kunst*, vol. 48, pp. 8-33.

————— (2003) —“Excavations in Midea 2000 and 2001” *OpAth* 27, pp. 27-58.

————— (2009) —“Why (not) Paint an Altar? A Study of Where, When and Why altars Appear on Attic Red-figure Vases” en *The world of Greek vases (Analecta Romana Instituti Danici, suppl. 41)*, eds. V. Nørskov, L. Hannestad, C. Isler-Kerenyi & S. Lewis, Rome, pp. 89-114.

ELIADE, MIRCEA (1973) *Lo sagrado y lo profano*, Madrid: Gradarrama.

————— (1999) *Imágenes y Símbolos*, Madrid, Taurus.

Enciclopedia dell' Antichità Classica, Italia, Garzanti, 2000.

- FINLEY, MOSES (1957) —“Homer and Mycenae: Property and Tenure” en *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 6, H. 2, pp. 133-159.
- FLETCHER, JUDITH, (2008) —“Women’s space and wingless words in the Odyssey” en *Phoenix*, Vol. 62, No. 1/2, pp. 77 – 91.
- FRAZER, JAMES GEORGE, (1944) *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura económica, (1a. ed. 1890).
- GARCÍA LÓPEZ, JOSÉ (1970) *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid: Instituto Antonio de Nebrija.
- GENETTE, GÉRARD (1980) *Narrative Discourse*, Ithaca: Cornell University Press.
- GERNET, LOUIS Y ANDRE BOULANGER (1960) *El genio griego en la religión*, Mexico: UTEHA.
- GIMBUTAS, MARIJA (1991) *Diosas y dioses de la Vieja Europa, 7000 – 3500 a. C.: mitos, leyendas e imaginería*, Madrid, (London, Berkeley, 1974).
- GRAHAM, J. W. (1962) *The palaces of Crete*, Princeton, (rev. ed. 1987)
- GUARDUCCI, MARGHERITA (1967), *Epigrafia Greca* vol. I, *Caratteri e Storia della disciplina. La scrittura greca dalle origini all'età imperiale*, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato Librería dello Stato.
- HÄGG, R (1998), —“Ritual in Mycenaean Greece” en E. Graf. (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel, 15-18 marzo 1996* (Stugart y Leipzig): 99-113.
- HALLAGER, B. Y HALLAGER, E. (1995) —“The Knossian bull: political propaganda in Neopalatial Crete?”, *Politeia: Society and State in the Aegean Bronze Age* (eds. R. Laffineur y W.-D. Niemeier). Liège, Universidad de Liège, Histoire de l'art et archéologie de la Grèce antique, pp. 547-56.
- HALLAGER, E. (1987) —“A 'harvest Festival room' in the Minoan palaces? An architectural study of the Pillar Crypt Area at Knossos”, *The Function of the Minoan Palaces* (eds. R. Hägg y N. Marinatos). Estocolmo, Paul Aströms Förlag, pp. 169-77.
- HELLMANN, MARIE-CHRISTINE (1992), *Recherches sur le Vocabulaire de l'architecture*

Grecque, d'après les inscriptions de Délos, Athènes: Écoles Française d'Athènes.

HELLMANN, MARIE-CHRISTINE (2006), *L'Architecture grecque*, T. II *Architecture religieuse et funéraire*, Paris, Editions A. Et J. Picard.

HILLER, S. (2011) —“Mycenaean religion and cult” en *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Text and their World*, (Yves Duhoux y Anna Morpurgo eds.), V. 2, Peeters, Louvain-La-Neuve-Walpole, Ma.

HOOD, S. (1977) —“Minoan town-shrines?”, *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory: Studies Presented to Fritz Schachermeyr on the Occasion of his Eightieth Birthday* (ed. K. H. Kinzl), Berlín de Gruyter, pp. 158-72.

HÄGG y MARINATOS (eds.) (1987) —“The magico-religious background of the Minoan villa” *The Function of the Minoan Palaces* Estocolmo, Paul Aströms Förlag, pp. 105-16.

HUEBNER, KARLA (2003) “The Sanctuary Rhyton”, *Anistoriton*, 7.

IMMERWAHR, SARA (1977), —“A Mycenaean Ritual vase from the Temple at Ayia Irini, Keos”, *Hesperia: The Journal of the American school of classical studies at Athens*, Vol. 46, No. 1, pp. 32-39.

JEFFERY, L. H. (1961), *The Local Scripts of Archaic Greece. A study of the origin of the Greek alphabet and its development from the 8th eight to the 5th centuries B. C.*, Oxford.

KIRCHNER – G. KLAFFENBACH (1948) *Imagines inscriptionum Atticarum*, Berlín.

KOEHL, R. B. (1995) —“The nature of Minoan kingship” *The Role of the ruler in the Prehistoric Aegean* (ed. P. Rehak), Liège, Universidad de Liège, Histoire de l'art et archéologie de la Grèce antique, pp. 23-36.

KYRIAKIDIS, E. (2005) —“Unidentified Floating Objects on Minoan Seals” *American Journal of Archaeology*, Vol. 109, No. 2, Archaeological Institute of America, pp. 137-154.

LAMBIN, GÉRARD (1992) *La chanson grecque dans l'antiquité*, Paris.

LANG, FRANZISKA (2003) —“Housing and settlement in Archaic Greece” en *Habitat et Urbanisme dans le monde Grec. De la fin des Palais Mycéniens à la prise de Milet (494 AV. J.-C.)*, *Pallas, revue d'études antiques*, Toulouse, Presses Universitaire du Mirail, pp. 13 – 32.

- LARSON, JENNIFER (2007) *Ancient Greek cults. A guide*, Nueva York – Londres, Routledge.
- LATTE, KURT (1934) en *Römische Religionsgeschichte*, München, Handbuch der Altertumswissenschaft.
- LAZZARINI, MARIA LETIZIA (1976), *Le Formule delle dediche votive nella Grecia Arcaica*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei.
- LESKY, ALBIN (1969) *Historia de la literatura griega*, tr. José Ma. Díaz regañón y Beatriz Romero, Madrid, Gredos.
- LETESSON, QUENTIN (2013) —“Minoan Halls: a Syntactical Genealogy” en *American Journal of Archaeology*, Vol. 117, No. 3, pp. 303 – 351.
- LEUVEN, J. C. VAN (1987) —“Problems and methods of prehellenic naology”, *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June, 1984*, HÄGG, ROBIN Y MARINATOS, NANNO (eds.), Estocolmo, Svenska Institutet i Athen.
- LUPACK, SUSAN (2006) —“Deities and Religious personnel as Collectors” en M. PEMA (ed.), *Fiscality in Mycenaean and near Eastern Archives*, Studi Egei e Vicinorientali 3, Napoli, pp. 99-101.
- LUPU, ERAN (ed.) (2009) *Greek sacred law. A collection of new documents (NGSL)*, Leiden-Boston, Brill.
- MADDOLI GIANFRANCO (1992) —“La società e le istituzioni”, *La civiltà micenea. Guida storica e critica* (ed. Maddoli), Roma, Laterza, pp. 74-75.
- MARINATOS, NANNO (1993a) *Minoan Religion. Ritual, image and symbol*, Columbia, University of South Carolina Press.
- (1993b) —“What were Greek sanctuaries? A synthesis”, *Greek Sanctuaries. New approaches*, Marinatos, Nanno y Hägg Robin (eds.), London-Nueva York, Routledge.
- MARTINEZ-PINNA, JORGE (1993) —“Religiones Egeas” en *Historia de las Religiones Antiguas, Oriente, Grecia y Roma*, ed. Jose Maria Blazquez, Madrid: Catedra, pp. 215 – 234.
- MATZ, F. (1958) —“Götterscheinung und Kultbild im minoischen Kreta” *AbhMainz* 7, pp.

385-448.

MAZARAKIS AINIAN, ALEXANDER, (1997) —From rulers' dwellings to temples. Architecture, religion and society in early iron age Greece (1100-700 b. C.)”, *Studies in Mediterranean Archaeology*, Vol. CXXI, Jonsered 1997.

MELENA, JOSÉ LUIS (2001) *Textos griegos micénicos comentados*, Vitoria-Gasteiz: Donostia-San Sebastián: Eusko Legebiltzarra = Parlamento Vasco.

MELENA, J. L.- J.-P. OLIVIER (2003) *TITHEMY. The Tablets and Nodules in Linear B from Tiryns, Thebes, Mycenae, 2nd edition by J. L. Melena with the addition of Midea*. Supl. a *Minos* n° 18. Salamanca.

MONTES MIRALLES, MARÍA YOLANDA (2008) —El control del otro. Sacrificios en la sociedad heroica griega” *Revista de Ciencias de las Religiones*, 13, pp. 119-147.

MORENO, P. (1963) en *Rend. Lincei*, 1963, pp. 201-229.

MORGAN, L. H. (1987) *La sociedad primitiva*, Madrid, 1987 (1ª. Ed. London, 1877).

MORGAN, LYRIA (2005) —The cult centre at Mycenae and the duality of life and death”, *British school at Athens studies*, Vol. 13, Aegean wall painting: a tribute to Mark Cameron, pp. 159-171.

MORRIS, SARAH (1989), —A tale of two cities: the miniature frescoes from Thera and the origins of Greek poetry”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 93, No. 4, pp. 511-535.

MÜLLER, V. (1944) —The development of the Megaron in Prehistoric Greece”, *American Journal of Archaeology*, 48 342.

MÜLLER, W. (1984). *Atlas zur Baukunst: 1*. Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg.

NILSSON, MARTIN P. (1949) *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund: Greerup.

----- (1953) *Historia de la Religiosidad griega*, tr. Martín Sánchez Ruipérez, Madrid: Gredos.

NOCK, ARTHUR DARBY, (1944). The Cult of Heroes. *Harvard Theological Review*, 37, pp 141-174.

- ORLANDINI, P. (1950), in *Arch. Class.*, 2 pp. 50-58
- PALAIMA, THOMAS G. (2004) —“Sacrificial Feasting in the Linear B Documents”, en *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Vol. 73, pp. 217 – 246.
- PALMER, L. R. (1958) —“The Mycenaean Tablets and the economic History” en *The Economic History review*, New series, vol. 11, No. 1, pp. 87 – 96.
- PEATFIELD, A., (1987) —“Palace and peak: the political and religious relationship between palaces and peak sanctuaries”, *The Function of the Minoan Palaces* (eds. R. Hägg y N. Marinatos). Estocolmo, Paul Åströms Förlag, pp. 89-93.
- (1990) *The peak sanctuaries of Minoan Crete*. PhD. London.; —“Mioan peak sanctuaries history and society”, *Opuscula Atheniensi*, 18, pp. 117-31.
- PETTAZZONI, RAFFAELE (1953) *La Religion dans la Grèce Antique, des origines a Alexandre le Grand*, tr. Jean Gouillard, París: Payot.
- PERSSON, A. (1950) *Religion of Grece in Prehistoric times*, Berkeley.
- PICARD, CH. (1948) *Les religions préhelléniques: Mycènes et Crète*, París.
- PLACE, ÉDOUARD (1969) *La Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, París: A. Et J. Picard.
- POLIGNAC, FRANÇOIS DE, (1995) —“Cults, Offerings, and Sanctuaries”, *Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 11-31.
- POMBO GALLEGO, NURIA (2006) —“Historiografía de la religión minoica”, *Gallaecia*, No. 25, pp. 347-358.
- PRENT, MIEKE, (2005) *Cretan Sanctuaries and cults. Continuity and change from late Minoan III C to the Archaic period*, Leiden-Boston, Brill.
- REHAK, PAUL, (1997) —“The Role of Religious Painting in the Function of the Minoan Villa: the case of Ayia Triadha” en *The Function of the —Mioan Villa”*. *Proceedings of the Eighth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6-8 June, 1992*, Robin HÄGG (ed.), Estocolmo, Paul Åströms Förlag, pp. 163 – 175.
- (2000) —“The Isopata ring and the question of narrative in neopalatial glyptic”,

en Ingo Pini (ed.), *Corpus der minoischen und mykenischen Siegel*, Beiheft 6: *Minoisch-mykenische Glyptik. Stil, Ikonographie, Funktion*, Berlin, Gebr. Mann, pp. 269-275.

RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO (1974) —“La función rodia de la golondrina y la cerámica de Tera” *Emerita*, vol. 2, num. 1, p. 48.

_____, (1992) —“Le Istituzione Religiose” en *La Civiltà Micenea. Guida storica critica*, ed. Gianfranco Maddoli, Roma-Bari: Laterza, pp. 97 – 120.

ROBERTS, E. S. (2011) *An Introduction to Greek Epigraphy, part I, The archaic inscriptions and the Greek alphabet*, Nabu Press.

ROUGEMONT, FRANÇOISE (2005) “Les noms des dieux dans les tablettes inscrites en Linéaire B”, en N. BELAYCHE, P. BRULÉ *et al.* (eds.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, 325-388.

----- (2009) *Contrôle économique et administration à l'époque des palais mycéniens (Fin du IIe. Millénaire AV. J.-C.)*, Athènes: Écoles Française d'Athènes.

ROUGIER-BLANC, SYLVIE, (2003) —“Maison modestes et maison de héros chez Homère. Matériaux et techniques” en *Habitat et Urbanisme dans le monde Grec. De la fin des Palais Mycéniens à la prise de Milet (494 AV. J.-C.)*, *Pallas, revue d'études antiques*, Toulouse, Presses Universitaire du Mirail, pp. 101 – 116.

ROUX, (1976) *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris.

RUTKOWSKI, BOGDAN (1971), —“Minoancults and history: remarks of professor B. C. Dietrich's paper”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 20, H. 1, pp. 1-19.

RUNNELS, CURTIS Y MURRAY, PRISCILLA (2001) *Greece before History. An archaeological companion and guide*, California, Stanford University press.

SHAW, MARIA (1993), —“The Aegean garden”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 97, No. 4, pp. 661-685.

----- (2004) —“The 'Priest-King' Fresco from Knossos: man, woman, priest, king, or someone else?”, *Hesperia Supplements*, Vol. 33, YAPIΣ: essays in honor of Sara A. Immerwahr, pp. 65-84.

SHELMERDINE, CYNTHIA W. (2010), *The Cambridge companion to The Aegean Bronze Age*,

Cambridge, Cambridge University press.

STERN, (1964) *Bestial Imagery in Bacchylides' Ode 11*, en *Gr. Kom. Byz. St.* VI, pp. 275-282.

STRAMAGLIA, ANTONIO (ed.) (1994) *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Atti del Convegno internacionales, Cassino, Università degli studi di Cassino.

STRUVE, V. V. (1986) *Historia de la Antigua Grecia*, T. I., trad. M. Caplan y equipo editorial, Madrid: Akal.

SCHWYZER, E., (1960) *Dialectorum Graecorum exempla epigraphica potiora*, Hildesheim.

TAYLOR, WILLIAM LORD (1995), *The Mycenaeans*, Londres, Thames and Hudson.

RENFREW, COLIN (1985) "Towards a framework for the archaeology of cult practice", en *The Archaeology of cult: The Sanctuary at Philakopy*, ed. Colin RENFREW, Penelope A. MOUNTJOY y Callum MACFARLANE [Athens: British School of Archaeology, 1985], pp. 11-26.

UREÑA BRACERO, JESÚS, (2006) "Poesía popular griega", *Actas de las IV Jornadas de Humanidades clásicas de la Universidad de Extremadura*.

VAN STRATEN, F. (1992) "The Iconography of Epiphany in Classical Greece." en R. Hagg (ed.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*, 47-8. Athens: Centre d'etude de la religion grecque antique.

----- (1995), *Hierá kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Brill, Leiden, Nueva York, Köln.

VENERI, A. (1991) "Orni e il palazzo miceneo", *Transizione*, pp. 177-186.

VENTRIS, M. - CHADWICK, J. (1973) *Documents in Mycenaean Greek*, 2a. ed., Cambridge: Cambridge University Press.

VERMEULE, EMILY, (1971) *Grecia en la Edad de Bronce*, trad. Carlos Villegas, Mexico: Fondo de Cultura Económica.

WARREN, PETER (1979), "The miniature fresco from the West house at Akrotiri, Thera, and its Aegean setting", *The Journal of Hellenic studies*, Vol. 99, pp. 115-129.

- WERNER, KJELL (1993) *The Megaron during the Aegean and Anatolian Bronze Age. A study of occurrence, shape, architectural adaptation, and function*, (Studies in Mediterranean Archaeology Vol. CVIII), Jonsered, Paul Åströms Förlag.
- WEST, M. L. (1997) *The East face of Helicon: West asiatic elements in Greek epic poetry and myth*, Oxford: Routledge.
- WILLETTS, R. F. 1958), "Cretan Eileithyia", *The classical Quarterly New series*, Vol. 8, No. 3/4, pp. 221-223.
- WHITTAKER, HELÈNE (1997), *Mycenaean cult buildings. A study of their architecture and function in the context of the Aegean and the Eastern Mediterranean*, Bergen, The Norwegian Institute at Athens.
- (2004), "Somereflections on Mycenaean ritual", in M. Wedde (ed.), *Celebrations: Sanctuaries and the Vestiges of Cult Activity [Papers from the Norwegian Institute at Athens 6]* (Athens 2004) pp. 95-110.
- (2008), "Burn animal sacrifice in mycenaean cult a review of the evidence", en *Opuscula Atheniensi* 31-32, 2006-2007, Estocolmo, Paul Åstöms Förlag, pp. 183 – 190.
- WOODHEAD, A.G., "Eleusis. Dedicatio Neptuno, s. Va p. prior. (16-19)." *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
- WRIGHT, JAMES (1994) —"The Spatial Configuration of Belief: The Archaeology of Mycenaean Religion." In *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, edited by S. E. ALCOCK y R. OSBORNE. Oxford: Clarendon Press
- ZAIDMAN, L. B. y SCHMITT PANTEL (1992), —"Religion in the Ancient Greek City", trans. P. Cartledge, Cambridge.

Índice de imágenes

imagen	fuentes	página
Lámina 1. Cronología de la Edad de Bronce	Maddoli (ed.), 1992:XIV	17
Lámina 2. Objetos de culto y dedicación minoicos	Dickinson, 1994:273	36
Lámina 3. La distribución de los sitios con mayor culto en Creta.	Dickinson, 1994:268.	49
Lámina 4. Mapa de los santuarios locales en MH y LH.	Según J. C. Wright, 1985.	50
Lámina 4. Sitios rituales en Creta. Uso protopalacial y neopalacial. a) Santuarios de montaña b. Cuevas.	Adams, 2004:26-42 y 29.	
Lámina 5. Diferentes tipos de altares con lados curvados.	Nilsson, 1949 y Straten, 1995.	
Lámina 6. Altares construidos con bloques de piedra, sin ningún tipo de recubrimiento.	Nilsson, 1949 y Straten, 1995.	
Lámina 7. Altares decorados con recubrimiento, volutas e incluso incrustaciones.	Nilsson, 1949 y Straten, 1995.	
Fig. 1 Cnosos (Isópata). Anillo con representación ritual. S. XV a. C., Museo de Heracleion.	Nilsson, 1949	34
Figs. 2, 3 y 4. Anillos-sellos de oro micénicos (tesoro de la Acrópolis de Micenas) ca. 1500 a. C. / 3 cm.	Nilsson, 1949	40
<i>Fig. 5 a. Izq. b. der. Arte minoico. Hagia Triada. Sarcófago. Hacia 1450-1400. Museo de Heracleion.</i>	Burkert, 2007: 53	41
Figura 6. Joven sacerdotisa (Casa oeste, habitación 5, portal sureste, jamba de la puerta este. H: 1.51 / W: 0.35 m).	http://www.therafoundation.org/wallpaintingexhibition/young-priestess/wallpainting	46
Fig. 7 Planta de palacio minoico	Castlenden, 1990	52
Fig. 8 Palacio micénico	Castlenden, 2005	53
Fig. 9. Plano provisional del <i>podium</i> de Kato Symi en su forma original.	Dickinson, 1994: 279.	54
Fig. 10 Planta y reconstrucción de un santuario de montaña en Petsofa.	Dickinson, 1994: 270	56
Figura 11. CMS V, 608	<i>Corpus der minoischen und mykenischen Siegel V</i> , 608, Cf. http://arachne.uni-koeln.de/browser/index.php	61
Figura 12. Objetos de bronce encontrados en una	Castlenden, 1990: 91.	94

tumba en Cnosos. El trípode en el primer plano es un hogar portátil o una mesa de ofrendas hecha de yeso (ca. 1400 a. C.)		
Figura 13. Altar de los tres pilares ubicado en el templo B en Kommos, Creta, ca. S. IX a. C.	Castleden, 1990	95
Figura 14. Reconstrucción del templo de Dberos	Mazarakis, 1997	96
Figura 15. Kabeirion de Lemnos	Mazarakis, 1997	96
Figura 16. El sarcófago de Hagia Tríada. a. Arriba, b. abajo.	Nilsson, 1949.	101
Figura 17. Kiel B 55, <i>Oinochoe</i> ático, círculo del pintor Kadmos (425-400 a. C.).	Straten, 1995	102
Figura 18. Vaticano 17924. Cratera-campana ARV2 1334/15,	Straten, 1995	103
Fig. 19. Altares F y H en Eretria.	Mazarakis, 1997	105
Figura 20. Plano de los patios poniente de los palacios de a. Festos, b. Cnosos y c. Malia.	Marinatos, 1993:47	145
Fig. 21. Plano de los almacenes del ala poniente del palacio de Cnosos con indicación de las marcas de dobles hachas.	Marinatos, 1993: 47.	146
Figura 22. Izq. Plano del santuario de montaña en Yuktas. Der. El santuario de montaña en Yuktas	Cortesía del Dr. A. Karetsou (en Dickinson, 1994: 271 Castleden p. 58)	186
Figura 23. Palekastro, plano del área del santuario.	a partir de Dawkins, Hawes y Bosanquet, 1904 – 05. (en PRENT, Mieke, lám. 73).	187
Figura 24. Izq. Santuario en un <i>rhyton</i> , palacio de Zakros (1550 – 1500 a. C.) Heraklion Archaeological Museum, Der. Reconstrucción por J. Shaw del santuario representado en el <i>rhyton</i> de Zakro	(<i>AJA</i> 74 (1978) 434, fig. 8).	188
Figura 25. Izq. Reconstrucción del edificio absidal en Lefkandi.	Diseño de J.J. Coulton a partir de M.R. Popham, P.G. Kalligas, y L.H. Sackett, (http://cciv214fa2012.site.wesleyan.edu/the-dark-ages/lefkandi-euboea/)	225
Fig. 26. Base de culto en el templo A de Kalapodi.	Mazarakis, 1997	228

Fig. 27. Albañal en un pre-oikos en Delos.	Mazarakis, 1997	230
Fig. 28. Templo absidal en Micenas (no. 2),	Mazarakis, 1997	231
Figura 29. Cueva de Ilitia: planta (arriba) y corte (abajo). Las áreas negras representan crecimientos de estalactitas en el piso de la cueva.	(Castleden, p. 61)	252