

La definición de los espacios sacros en la formación de la ciudad griega: el caso de Atenas

Domingo Plácido
Univ. Complutense

RESUMEN: El estudio de los lugares sacros en la formación de la ciudad estado permite matizar considerablemente las tendencias clasificatorias dominantes en ciertos estudios de la historia de la religión griega. Los cultos de Atenea Poliade y las fiestas relacionadas con Atenea Escirade permiten comprender hasta qué punto los cultos cívicos de la reproducción social tienen vigencia gracias a sus raíces en la tradición cultural relacionada con la reproducción agrícola.

RÉSUMÉ: L'étude des lieux sacrés dans la formation de la cité état permet de nuancer considérablement les tendances classificatoires dominantes en certains études de l'histoire de la religion grecque. Les cultes d'Athénée Poliade et les fêtes vinculées avec Athénée Scirade permettent de comprendre jusqu'à quel point les cultes civiques de la reproduction sociale ont sa virtualité à travers ses racines dans la tradition culturelle de la reproduction agricole.

El tema propuesto pretende responder a la programación de este Simposio en dos sentidos. De un lado, la cuestión del origen de la *pólis* en la Grecia arcaica sólo puede plantearse, como se pretende, de modo multidisciplinar, pues la Historia misma, planteada a partir de distintos tipos de fuentes, aglutina los estudios filológicos que se refieren a la interpretación de textos y los arqueológicos que intenta sacar frutos de los restos materiales, pero la Filología y la Arqueología mismas, no sólo contempladas desde el punto de vista instrumental, entran a formar parte de las disciplinas implicadas, dada la importancia del fenómeno para la estructuración de la lengua griega y el papel desempeñado por las obras relacionadas con las tumbas y los monumentos cívicos en el momento de la transición entre las sociedades que se manifiestan en los Siglos Oscuros y en la Edad Arcaica, es decir en el proceso que da lugar a la formación de la ciudad estado¹. Por fin, las manifestaciones religiosas, en el mito y en el rito, se hallan profundamente imbricadas en el hecho mismo de la formación de la ciudad, escenario de la configuración de los elementos fundamentales en uno y en otro terreno.

De otro lado, cada uno de los aspectos del tema se halla sometido a debate, lo que responde a otra de las aspiraciones de la organización del Simposio. De manera directa, se trata de presentar algunos de los aspectos de los que afectan a los modos de interpretar la funcionalidad de la religión cívica, sin duda uno de

¹ Ver, últimamente, C.M. Antonaccio, "Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece", *AJA* 98, 1994, pp. 389-410.

los factores que justifican la multidisciplinariedad aludida. Sin embargo, este mismo planteamiento puede traer consigo en ocasiones el peligro de alejar tal funcionalidad de algunas otras caras de la vida religiosa, como si el corte fuera tajante y radical y no quedara en la llamada religiosidad cívica ninguna huella de otras funciones que aparecen en diferentes manifestaciones religiosas. Se trataría de plantearse si esta categoría clasificatoria de la religión permite la diferenciación de la misma de las religiones de salvación o de la religiosidad que se vincula a los rituales ctónicos, por ofrecer sólo dos caras muy presentes en algunas manifestaciones religiosas del mundo clásico.

El problema viene a relacionarse también con algunos excesos en las tendencias clasificatorias, que pretenden ofrecerse como excluyentes, tanto en la tradición nietzscheana como en la de la trifuncionalidad duméziliana. Apolinismo y dionisismo son sin duda conceptos que han ayudado a la comprensión de las manifestaciones religiosas de la Grecia clásica, pero análisis detallados hacen ver fácilmente que las fronteras no son rígidas más que en los momentos hipotéticos en que la religiosidad llega a ser el campo en que se manifiestan determinados conflictos. Otras veces, Apolo mismo reviste rasgos relacionados con las festividades donde lo orgiástico no queda absolutamente ausente. Lo mismo puede decirse de las funciones de la soberanía, la guerra o la producción, pues al mismo Zeus, divinidad por antonomasia representativa de la primera función, le están dedicadas festividades como las Diasias donde están presentes las preocupaciones que afectan a la producción.

Si todas estas concepciones son útiles para acceder al conocimiento sistematizado del mundo religioso, sólo alcanzan su completa potencialidad en la idea de que la dualidad o la trifuncionalidad adquieren su pleno sentido dentro de una visión totalizadora, dado que lo religioso llega a ser verdaderamente eficaz cuando funciona como elemento integrador. Al comprenderse como tal es cuando se comprende cada una de sus facetas. Así, cuando se habla de formas de religión que pueden calificarse como aristocráticas, es preciso considerar que en ellas está presente la pretensión de identificar al no aristócrata y definirlo como sometido y, cuando se consideran los rasgos de la religión popular, también es preciso tener presente que en ella normalmente el pueblo acepta su condición de sometido. Por ello, en la realidad se produce la confusión y la dinámica que potencia la eficacia de una y de otra. La religión popular termina sirviendo al poder. La religión aristocrática no puede dejar de referirse al pueblo como elemento naturalmente obediente y sometido a la aristocracia dominante.

Por todo ello, se parte de la convicción de que la función cívica de la vida religiosa no se crea al margen de dicho papel integrador, el que aparece de modo más claro en los rituales relacionados con la vida productiva. Más bien se basa en él y en gran medida es el que le proporciona sentido. El rey, cabeza de la soberanía en las estructuras olímpicas que se consolidan en el momento de la formación de la *pólis*, es también quien controla la vida productiva, pero el productor agrícola se integra en la ciudad dentro de la organización militar de los hoplitas. Soberanía, vida militar y vida productiva se enlazan en un conjunto unitario y coherente donde cada función alcanza todo su sentido. Por ello, si puede establecerse una diferenciación entre divinidades agrarias y divinidades celestes, en definitiva todas ellas se integran en la jerarquía donde cada una desempeña un

papel relacionado con el todo, y si existen divinidades agrarias y divinidades políadas, todas se confunden en una larga relación histórica donde están presentes los conflictos, los modos de integración y los sincretismos, que se revelan también en el aspecto espacial, en los territorios y en los espacios urbanos.

En este orden de cosas se integran también los debates que afectan al problema de la concepción de la *pólis* como producto de una ruptura con toda la historia anterior. Posiblemente sea menos grave, desde el punto de vista de la comprensión de los fenómenos religiosos, el problema de la continuidad o ruptura desde el mundo micénico que el que se refiere a las relaciones entre el mundo de la *pólis* con el mundo premicénico o prehistórico, lo que podría definirse como mundo primitivo². Es muy difícil concebir de otro modo los rituales femeninos dentro de la ciudad, si no se tiene presente el sentido que éstos tenían en las sociedades preurbanas, lo mismo que los papeles de las divinidades femeninas, entre la crianza infantil y la guía del joven que se introduce en la vida comunitaria de la organización cívica, en las diferentes caras de su papel como *kourotrophos*. Más que de creaciones relacionadas con la aparición de la *pólis*, parece tratarse de un proceso de adaptación a las nuevas necesidades, donde las viejas prácticas muestran su vitalidad y su arraigo en las conciencias de los hombres que viven en nuevas formas de agruparse las colectividades. El origen de la *pólis* es sin duda un fenómeno nuevo, pero es también un "renacimiento", en el sentido de que los hombres de la nueva sociedad se ven empujados a buscar sus propias señas de identidad en el pasado, un pasado que en parte recuerdan y en parte manipulan para hacerlo más adecuado a sus propias necesidades. La presencia de ese pasado adquiere nuevas dimensiones, pero, en la nueva situación, se hace especialmente eficaz como elemento de cohesión precisamente gracias a la posibilidad real de remontarse a esas épocas prestigiosas. Nada, ahora, en el plano ideológico, es ni nuevo ni viejo, sino resultado del contacto de lo nuevo con lo viejo.

En efecto, la formación de la ciudad sólo se entiende como hecho conflictivo y esa conflictividad se representa de formas múltiples en el mundo de las religiones. Por ello, la continuidad desde el pasado se produce también como proceso conflictivo³. Entre los factores del pasado que operan como elemento activo para la formación de la ciudad, por ejemplo de la ciudad de Atenas, se encuentran tanto los recintos donde se había concentrado la vida palacial del mundo micénico, con la estructura ideológica representada por la referencia al pasado heroico, como las comunidades que tienden a lo largo del período oscuro a formar una nueva unidad y que llevan consigo las marcas del pensamiento propio de dichas comunidades de carácter preurbano, cargadas de referencias al mundo de la producción y de la reproducción.

En el momento de la formación de la ciudad, la religión marcada por su carácter aristocrático es la que se define como elemento de control de la nueva unidad. En ella se encauza el paso de la Acrópolis palaciega, como centro de la

² B.C. Dietrich, *Tradition in Greek Religion*, Berlín-Nueva York, 1986, W. de Gruyter, p. 58.

³ P. Lévêque, *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*, París, 1985, Messidor, pp. 171ss., y "El papel de la religión en la génesis de las ciudades", *Revista de Occidente* 143, 1993, pp. 43-60.

monarquía de tipo micénico, a la Acrópolis como lugar sagrado, con lo que la vida religiosa aparece marcada de connotaciones aristocráticas, del mismo modo que se encauza la transformación de los lugares de enterramiento aristocráticos y de las tumbas heroicas en ágora política⁴, con lo que la vida política también se identifica con el control aristocrático. Éstas serían las claves para explicar que los elementos de la vida religiosa se hayan convertido en factor fundamental en la formación de la *pólis*⁵.

Ahora bien, la religión heroica y aristocrática, tendencialmente panhelénica, con referencias al mundo de los palacios, enlaza con los cultos primitivos de las comunidades en formación y, a partir de esa diversidad, tiende a crear una unidad ideológica, más eficaz que si se conservara la dualidad en que cada elemento pudiera funcionar de modo independiente. Esta unidad pretende reflejar en el mundo imaginario la unidad histórica creada y enmascarar de este modo los conflictos que enfrentarían a los diversos elementos en una versión dualista, más cercana a la realidad. Así, en un proceso constante, el dualismo tiende a integrarse en una unidad donde quede marcada, pero integrada, la diferencia. La producción se integra en un todo donde desempeña su papel bajo la organización del soberano y la defensa del guerrero, en un todo que, imaginariamente, aparece como equilibrado. De este modo se integran en la ciudad Deméter, Dioniso y otras divinidades cuyos rituales conservan rasgos fáciles de detectar en su funcionalidad originaria, y pasan así a formar parte del sistema cuya integración controlan los poderosos, pero en el desarrollo histórico el fenómeno se produce de diversas maneras y en épocas distintas, lo que da lugar a manifestaciones cuyo grado de representación varía. Por ello, Atenea, divinidad clásica como representación de la *pólis*, muestra asimismo en el análisis trasgos que la definen como divinidad ctónica.

Atenea es en Atenas la diosa del palacio micénico de la Acrópolis, pero ella es también una divinidad premicénica⁶. Sin embargo, en la *Iliada*, II, 546-551, la Acrópolis se representa como la residencia de Erecteo, representado como rey micénico, pero al tiempo se describe como nacido de la tierra y criado por Atenea, a quien ofrecen sacrificios de toros y corderos los *koûroi* de los atenienses. El texto homérico, situado históricamente en el punto clave en que se recoge el pasado heroico y se encauza su funcionalidad hacia la formación de la ciudad, recoge aquí también el paso de la función ctónica a la curotrófica, para que la criadora de seres fertilizados por la tierra se transforme en guía de los jóvenes que se inician en la función cívica. También en los grandes mitos heroicos, los que narran las aventuras de los personajes más sobresalientes de la mitología, que superan las pruebas iniciáticas para alcanzar la divinidad o la realeza, en los trabajos de Heracles o en los viajes de Odiseo, Atenea es también la divinidad que guía y preside sus acciones, la mente que los orienta a través del sufrimiento hacia

⁴ Para el caso de Mégara, ver C. Bérard, "Urbanisation à Mégara Nisaea et urbanisme à Mégara Hyblaea", *MEFRA* 95, 1983, pp. 634-640.

⁵ Según se muestra en el importante estudio de F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, París, 1984, Éd. de la Découverte.

⁶ Ver B.C. Dietrich, *Tradition, cit. supra* (n.2), *ibidem*.

el final feliz, como preside la preparación del guerrero hoplítico en muchos vasos de la cerámica ática, tratando en la ciudad cada ciudadano de asimilarse al héroe, como los *koûroi*. Así se define como una diosa guerrera y, como tal, busca a Hefesto para que le proporcione las armas, pero aquí se produce una contradicción con las aspiraciones sexuales de la divinidad metalúrgica. Apolodoro, III,14,6, cuenta la historia de las pretensiones de Hefesto y el rechazo de la diosa *parthénos*, cómo el esperma del dios cayó sobre su pierna y ella lo arrojó a la tierra, de donde nació Erictonio, posible doblete de Erecteo, pero conservando más claramente los caracteres ctónicos⁷.

En la Acrópolis, en la parte norte, cerca de la ladera, hay un conjunto coherente presidido por el altar de Atenea Políade⁸, pero donde ocupa un lugar amplio el Erecteo, junto al templo viejo de la diosa⁹. Además, en el interior del Erecteo, se encuentra también una capilla de la diosa de la *pólis*¹⁰. Al lado occidental del Erecteo se encuentra el Pandrosio¹¹, dedicado a Pándroso, una de las hijas de Cécrope, el rey de Atenas en la época del nacimiento de Erictonio. Apolodoro continúa el capítulo citado con la noticia de que Atenea pretendía guardar en silencio este acontecimiento y entregó la criatura en una caja a Pándroso con la prohibición de abrirla, pues tenía la intención de hacerlo inmortal, cuenta el mitógrafo. Pero la hermanas de Pándroso sin resistir la curiosidad la abrieron y vieron que se trataba de una serpiente, por lo que, según una versión, fueron destruidas por ella y, según algunos, por lo cuenta el mismo Apolodoro, Atenea las hizo enloquecer y se arrojaron desde la Acrópolis. Las jóvenes mueren, en cualquier caso, por la violación del secreto que se refiere a Erictonio identificado como serpiente.

Junto a la ladera septentrional de la Acrópolis, al oeste del Pandrosio, se hallaba situada la casa de las Arréforos¹². Éstas eran dos vírgenes encargadas de llevar *tà árreta*, "objetos que no se pueden nombrar", consistentes, según las diferentes versiones, en panecillo, serpientes o falos, o tal vez en panecillos en forma de serpientes que resulta ser frecuentemente un símbolo fálico¹³. Según Pausanias, I,27,3, las vírgenes habitaban cerca de Atenea Políade, lo que coincide con el lugar donde, según Plutarco, *Vitae X oratorum, IV. Isocrates = Mor.*, 839C, se encontraba la *sphairistra*, lugar adecuado para el juego de pelota, que puede

⁷ Ver comentario de J. Hainsworth a *Odisea*, VII, 80-81, Milán, 1991⁵, Fond. L. Valla-A. Mondadori editorial.

⁸ N° 121 de la figura 1, tomada de J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Nueva York, 1980, Thames & Hudson, p. 71.

⁹ *Idem*, p. 143; n° 122 de la fig. 1.

¹⁰ *Idem*, p. 213.

¹¹ N° 123 de la fig. 1; ver R.E. Wycherley, *The Stones of Athens*, Princeton University Press, 1978, p. 143ss., y G.P. Stevens, "The Periclean Entrance Court of the Acropolis of Athens", *Hesperia* 5, 1936, pp. 487-9.

¹² N° 124 de la fig. 1.

¹³ G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society. The Prehistoric Aegean*, Londres, 1961², Lawrence & Wishart, pp. 222; 234; M. Camps-Gaset, *L'année des grecs. La fête et le mythe (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 53)*, Paris, 1994, Les Belles Lettres, pp. 134ss.

identificarse con pruebas rituales similares. Las jóvenes realizaban un procesión nocturna llevando sobre la cabeza los *hieréia*, los objetos sagrados y secretos, y descendían por un pasaje cubierto hasta llegar al santuario de Afrodita en *képois*, en los jardines, identificado como el santuario de Afrodita y Eros, en la ladera norte de la Acrópolis¹⁴. La ceremonia se identifica con los rituales en que la iniciación se opera a través de la desaparición y posterior recuperación de los iniciados, identificadas en lo imaginario como muerte y resurrección¹⁵. Sin embargo, el desarrollo de la *pólis* aristocrática ha dejado en el mundo de la religión su propia huella, pues los cultos y sacerdocios han sido monopolizados mayoritariamente por los miembros de determinadas familias dentro de los grupos aristocráticos¹⁶.

También parece estar relacionada con el culto la cueva de Aglauro, que se creía situada al pie de la Acrópolis, en el lado septentrional¹⁷, pero que recientes investigaciones permiten situar en el extremo oriental de la montaña¹⁸. En la inscripción de Museo de la Acrópolis, n.º 13371, la sacerdotisa de Aglauro aparece rindiendo culto igualmente a Pándroso y a Curótrofo, mientras que, según Bion de Proconeso (*FGH332F1*), Aglauro es un epónimo de Atenea y una de las hijas de Cécrope, a la que rinden culto las mujeres. Según Dontas¹⁹, podría tratarse del festival llamado *deipnophóros* en los *Anecdota Graeca* de E. Bakker (*I,239,7*), consistente en llevar *deípna* a las hijas de Cécrope, Herse, Pándroso y Aglauro, lo que se llevaba a cabo *katá tina mystikòn lógon*, lo que pone de relieve su carácter místico²⁰. La cueva de Aglauro podría estar situada al este de la Acrópolis, cerca del ágora aristocrática de Teseo, según puede desprenderse del análisis de Pausanias, *I,18,2-3*, que describe en un ambiente próximo el *témenos* de Aglauro, el Pritaneo y el santuario de los Dioscuros.

Al final del verano, las arréforos entran, junto con la sacerdotisa de Atenea, al telar donde elabora el peplo de la diosa. Este acto tiene lugar en la fecha correspondiente a las Calqueas, que se celebran el último día del mes de Pianepsión, cuarto del año ático, en el que se celebran abundantes fiestas agrarias²¹. Eran las fiestas del bronce, que se asociaban, naturalmente, a Hefesto y Atenea y están situadas nueve meses antes de las Panateneas²². Es evidente que ambas divinidades se vinculan entre sí a través de Erictonio y así explica

¹⁴ N.º 137 de la fig. 1.

¹⁵ D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Londres-Nueva York, 1991, Routledge, p. 181.

¹⁶ H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 142; L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, *Religion of the Ancient Greek City*, Cambridge University Press, 1992 (=1989), p. 67.

¹⁷ En el n.º 136 de la figura 1.

¹⁸ G.S. Dontas, "The True Aglaurion", *Hesperia* 52, 1983, pp. 48-63.

¹⁹ *Idem*, p. 56.

²⁰ Coincidente con la dedicación de *teletàs kai mystéria* a Aglauro y Pándroso, consideradas impías por haber abierto *tèn lárnaka* (*ibidem*).

²¹ H.W. Parke, *Festivals*, pp. 72ss.

²² *Idem*, pp. 93ss.

Pausanias, en I,14,6, que se hallen juntos en el Hefesteo²³. Hefesto recibe también culto en el Erecteo, en una tumba dentro del *ádyton* que presenta caracteres propios del culto místico²⁴.

El nombre de *Kourotrophos* aparece también como epíteto de Gea, que también posee un santuario en las laderas de la Acrópolis, al sur, entre la entrada y el Asclepíeo²⁵, según Pausanias, I,22,3, que relaciona el lugar con Deméter Cloe y Afrodita Pandemo, símbolo de la unificación de la *pólis* por Teseo. Una sacerdotisa perteneciente al *génos* de los Salaminios estaba dedicada al culto de Gea, Aglauro y Pándroso²⁶. Con la isla de Salamina se relaciona igualmente el santuario de Atenea Escirade, construido por un adivino procedente de Dodona llamado Esciro, que luchó con los eleusinos contra Atenas, es decir, con Eumolpo contra Erecteo, según la narración mítica. Allí se rinde culto además a Deméter, Core y Erecteo, según el escolio a la *Asamblea de las mujeres* de Aristófanes, 18. El santuario lo vio Pausanias, I,1,4, en Falero, pero hay otro en Salamina, según Heródoto, VIII,94. De acuerdo con la tradición referente a su fundación, Esciro era considerado un centro limítrofe entre Atenas y Eleusis²⁷. Plutarco (*Praec. coni.*, 42=*Mor.*, 144AB) menciona este lugar como uno de los *arôtous hieroús*, "campos sagrados". Atenea aparece aquí, por lo tanto, como una diosa de la vegetación. Estas fiestas tienen lugar en el mes de Esciroforión, el último del año ático. Por otro lado, éste es el mismo santuario al que se dirige la procesión de las Ocoforias, en otoño, en el mes de Pianepsión, en que los jóvenes efebos llevaban ramas de viña con uvas desde el santuario de Dioniso en Atenas²⁸. En las Esciras se realiza una procesión parecida²⁹, que podía corresponder al momento de la aparición de los primeros brotes en las viñas³⁰. Se trata pues sin duda de ceremonias correspondientes a cultos de tipo agrario.

Los lugares sacros de la ciudad representan, en consecuencia, centros de integración de cultos donde se articulan tiempos diversos para potenciar la funcionalidad presente y se organizan de manera coherente, con la coherencia propia del mundo religioso, elementos que corresponden a funcionalidades diversas, históricamente condicionadas en su singularidad y en su complejidad, para dar paso a una nueva complejidad en que se inserta el origen de la *pólis*. De este modo, también el plano del imaginario religioso, se percibe el proceso conflictivo y dramático, contradictorio, en que se crea la ciudad estado, para cuyo pleno desarrollo como ciudad y como unidad política se requiere el ejercicio de la

²³ M. Jost, *Aspects de la vie religieuse en Grèce. Du début du V^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.* París, 1992², Sedes, p. 172.

²⁴ J. Travlos, *Pictorial Dictionary*, p. 213.

²⁵ N° 145 de la figura 1.

²⁶ R.S.J. Garland, "Religious Authority in Archaic Classical Athens", *ABSA* 79, 1984, pp. 86ss.

²⁷ W. Burkert, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, 1983, University of California Press, pp. 144ss.

²⁸ H.W. Parke, *Festivals*, pp. 77ss.

²⁹ D. Plácido, "Ritos y fiestas en la Atenas de Tucídides: tradición y transgresión", *In memoriam J. Cabrera Moreno*, Universidad de Granada, 1992, p. 409.

³⁰ H.W. Parke, *Festivals*, pp. 161.

violencia para adaptar a la nueva situación las prácticas que eran propias de unas formas anteriores de organización en las colectividades humanas. Por ello, en la Acrópolis y en el territorio de los campos cultivables, es posible percibir las relaciones de Atenea con la producción y la reproducción, aunque en el período histórico pueda definirse como el modelo de la divinidad poliada, guerrera y masculina, porque las funciones relacionadas con la reproducción social tienden a separarse en sus apariencias de la reproducción agraria, porque ahora, en los varones que integran la *pólis*, importan más los valores relacionados con la actividad guerrera y el control intelectual de la ideología.

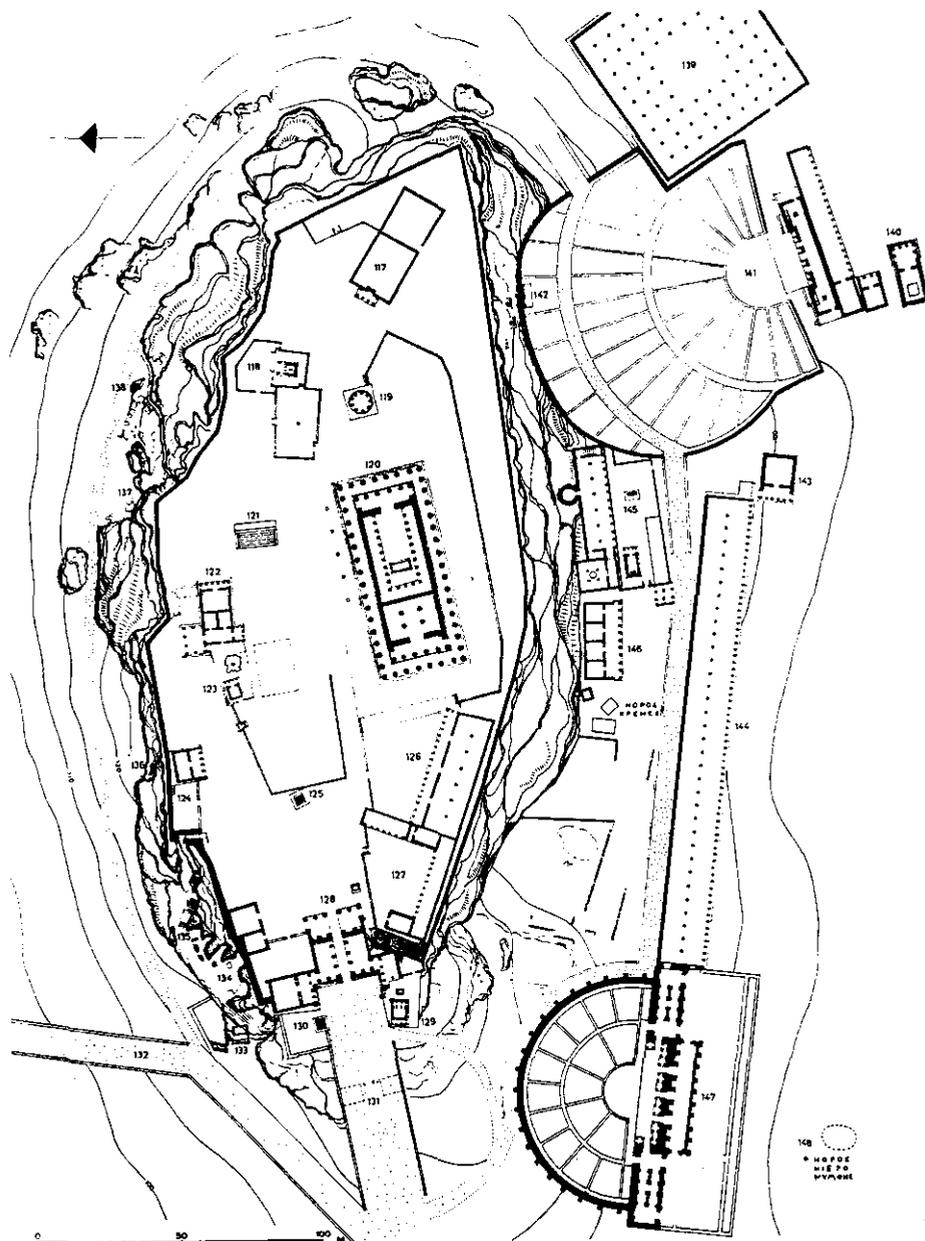


Figura 1