

## *La religión en el emporion*

ADOLFO J. DOMÍNGUEZ MONEDERO  
Universidad Autónoma de Madrid

### ABSTRACT

This paper deals with the religious aspect present in the *emporion*, seen as one of its main elements. In order to better evaluate the role played by the religious element, a first step is to reconsider the evidence of the Homeric Poems as a means to show how religion impregnated all the aspects of the relationships between individuals and societies put into contact. Afterwards, the paper analyses the main evidence for religion in those places visited and frequented by Greeks from the 8th century B. C. onwards. In the last place, a change in Classic times is suggested, when a more economic aspect seems to substitute the religious aspect of the *emporion* present in the archaic age.

### INTRODUCCIÓN

El comercio en la Antigüedad suele hacer uso de diversos y diferentes tipos de instalaciones, que permiten a quienes lo practican, a los comerciantes, llevar a cabo sus transacciones económicas en un ambiente lo más favorable y benéfico posible, a salvo de los avatares, previsibles o no, que puedan dificultar su tarea o, incluso, impedirla.

En este sentido, el elemento sobrenatural, los dioses y demás entes que velaban sobre la vida y las actividades humanas, jugaban un papel muy importante en el cometido del comerciante. No voy a centrarme aquí, sin embargo, en cómo se expresa la piedad del navegante mientras se encuentra navegando, tema que ha ocupado algunos importantes trabajos recien-

tes<sup>1</sup>, sino que deseo abordar cómo se expresa e, incluso, por qué la religiosidad de ese navegante, en su proyección como comerciante, en aquellos lugares establecidos por autoridades competentes para que aquél desarrolle su actividad comercial. Mi intención, por consiguiente, es reflexionar sobre el papel que ejerce la religión dentro del *emporion*, especialmente desde el punto de vista de la mediación entre estructuras culturales y económicas diferentes que coinciden, a la hora de realizar sus intercambios mutuos, en el *emporion*. Ello no implica, por supuesto, que éste factor sea el único a tener en cuenta en el análisis de los mecanismos seguidos en los intercambios<sup>2</sup>, si bien será el que nos detendrá aquí, bien entendido que la religión del *emporion* puede ser interpretada como la supraestructura ideológica que facilita la circulación de bienes e ideas entre individuos y sociedades diferentes, pero que entran en contacto como resultado de la iniciativa adoptada por unos (los que se desplazan) y del deseo de acogida expresado por otros (los receptores).

Dentro de la práctica comercial griega el *emporion* es el lugar básico para desarrollar ese tipo de actividad. El *emporion* es, ante todo, un lugar definido y determinado por las autoridades en cuyo territorio se encuentra, en el que el comerciante extranjero goza de una serie de derechos y libertades, así como de una protección, física y jurídica, que le permite desarrollar su función de intercambiar mercancías con plenas garantías, tanto para su persona como para sus bienes. Sin duda ninguna el mecanismo del

---

<sup>1</sup> J. Alvar, «Comunidad de navegantes: aspectos sociales de la navegación fenicia». *Rutas, navíos y puertos fenicio-púnicos. IX Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica*. Ibiza, 1998, pp. 49-59; M. Romero Recio, «Limén y espacio sacro en el mundo colonial». D. Plácido, J. Alvar, J. M. Casillas, C. Fornis (eds.) *Imágenes de la Polis*. Madrid, 1997, pp. 389-406; *Id.*, *Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo*. Oxford, 2000.

<sup>2</sup> La bibliografía sobre el comercio griego arcaico es abrumadora, del mismo modo que múltiples son las facetas del debate, especialmente centrado, en el tema que nos ocupa, en la cuestión de si el modelo del «port of trade» tiene o no validez para aprehender el fenómeno del *emporion*. No obstante, y como no es éste el tema que me propongo abordar en el presente trabajo, me limitaré a mencionar únicamente la síntesis crítica de V. Alonso Troncoso, *El comercio griego arcaico. Historiografía de las cuatro últimas décadas. 1954-1993*. La Coruña, 1994 así como los trabajos de P. Cabrera Bonet, «Comercio internacional mediterráneo en el siglo VIII a.C.» *AEA*, 67, 1994, pp. 15-30 y el reciente análisis de D. W. Tandy, *Warriors into Traders. The Power of Market in Early Greece*. Berkeley, 1997. *Vid.*, además, en último lugar A. Möller, *Naukratis. Trade in Archaic Greece*. Oxford, 2000.

*emporion* sufre cambios a lo largo del tiempo, dependiendo tanto del proceso de desarrollo que experimentan las formas comerciales durante el arcaísmo y el clasicismo cuanto de los cambiantes intereses de las autoridades que, a lo largo y ancho de los puertos de la ecúmene, aseguran y mantienen una auténtica red de *emporia* al tiempo que obtienen pingües ganancias con la existencia de los mismos<sup>3</sup>.

Puedo avanzar ya que, entre la época arcaica y la clásica, el *emporion* va dejando de ser poco a poco un espacio controlado en buena medida por individuos de origen aristocrático que llevan a cabo un tipo de comercio basado en conceptos como la amistad (*philia*) y el hospedaje (*xenia*) para convertirse en áreas visitadas por una turba cada vez más variopinta y abigarrada de comerciantes profesionales que serán acogidos por unas estructuras cada vez más burocratizadas y sólo preocupadas porque los aspectos formales de las transacciones se cumplan, al tiempo que recaudan las tasas que las autoridades locales imponen a la actividad comercial<sup>4</sup>. Es por ello por lo que son, si no quizá más abundantes, sí al menos más clarificadores los datos de que disponemos para la época arcaica que aquéllos que poseemos para momentos posteriores, al menos por lo que se refiere al tema que aquí deseo abordar.

## LOS POEMAS HOMÉRICOS Y EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN LAS RELACIONES ENTRE LOS ARISTÓCRATAS ARCAICOS

Las formas de relación de los aristócratas arcaicos son relativamente bien conocidas y, aunque de sus contactos se desprenden intercambios que podríamos considerar de índole económica, no siempre es éste el aspecto

---

<sup>3</sup> Sobre el *emporion* pueden verse, en general, los análisis recientes de A. Bresson, «Les cités grecques et leurs emporia». A. Bresson, P. Rouillard (eds.). *L'Emporion*. París, 1993, pp. 163-226; M. H. Hansen, «Emporion. A study of the use and meaning of the term in the Archaic and Classical Periods». T. H. Nielsen (ed.) *Yet More Studies in the Ancient Greek Polis. Papers from the Copenhagen Polis Centre, 4*. Stuttgart, 1997, pp. 83-105.

<sup>4</sup> Como lo ha visto recientemente P. Dupont, «Trafics méditerranéens archaïques: quelques aspects». F. Krininger (ed.) *Die Ägäis und das Westliche Mittelmeer. Beziehungen und Wechselwirkungen 8. bis 5. Jh. v. Chr.* Viena, 2000, p. 445, «dès le VIIe s., il est vraisemblable que le commerce grec au long cours était déjà sorti des limbes de la *prexis* épisodique pour se muer en *emporia*, apanage de véritables professionnels du négoce, exerçant leur activité à plein temps dans un but lucratif».

más importante, al menos desde el punto de vista del imaginario griego. Quizá no tanto porque, como tal vez en otras sociedades, «esté mal visto» hablar de dinero, sino sobre todo porque los bienes que se intercambian durante esos contactos aristocráticos no son sino el testimonio y el recordatorio de la relación establecida, que es, seguramente, lo que importa<sup>5</sup>. Y más allá del intercambio de bienes y obligaciones mutuas hay todo un sentimiento religioso subyacente<sup>6</sup>, como muestran ya en múltiples ocasiones los Poemas Homéricos. Así, por ejemplo, las libaciones a las que Telémaco es invitado nada más desembarcar en Pilo por parte de Néstor y de sus hijos en honor a Posidón (*Od.*, III, 43-61), tras las cuales es interrogado por el propio Néstor:

«Forasteros, ¿quiénes sois? ¿de dónde llegasteis, navegando por húmedos caminos? ¿venís por algún negocio (*prexis*) o andáis por el mar a la ventura, como los piratas que divagan, exponiendo su vida y produciendo daño a los hombres de extrañas tierras?» (*Od.*, III, 71-74; cf. *Od.*, IX, 252-255 y, con variantes, *Od.*, XIX, 104-105).

Pero si el que acoge al extranjero necesita conocer detalles acerca de aquél a quien acoge, el recién llegado a un país extraño también experimenta una sensación de inquietud acerca del carácter de aquéllos a cuyo país arriba. Es lo que muestra la serie de interrogaciones encadenadas que se formula Odiseo tras recobrar el conocimiento nada más llegar al país de los feacios:

«¡Ay de mí! ¿Qué hombres deben de habitar esta tierra a que he llegado? ¿Serán violentos, salvajes e injustos, u hospitalarios y

<sup>5</sup> Ya M. Mauss, en su análisis sobre el don observó cómo la transacción económica, con el intercambio de riquezas, es sólo un elemento de un contrato mucho más general y duradero: M. Mauss, *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Londres, 1990, p. 5.

<sup>6</sup> E. E. Evans-Pritchard, en su introducción a la traducción inglesa de 1969 de la obra de Mauss interpretaba de este modo la explicación que el propio Mauss daba del regalo; *vid. supra* nota 5.

<sup>7</sup> ὦ ξεῖνοι, τίνες ἐστέ; πόθεν πλειθ' ὑγρὰ κέλευθα; / ἢ τι κατὰ πρῆξιν ἢ μαψιδίως ἀλάλησθε / οἷά τε ληϊστῆρες ὑπεῖρ ἄλλα, τοῖ τ' ἀλόωνται / ψυχὰς παρθέμενοι, κακὸν ἀλλοδαποῖσι φέροντες; Todas las traducciones de la Odisea que utilizo son de L. Segalá y Estalella (Madrid, 1951).

temerosos de los dioses?»<sup>8</sup> (*Od.*, VI, 119-121; *cf.* también *Od.*, XIII, 200-202 a su llegada a Ítaca).

El comportamiento de Nausicaa, que es la primera que acoge al infeliz Odiseo nos aclara el papel que juega el extranjero en ese ámbito aristocrático, cuando ordena a sus criadas que no huyan y que le atiendan:

«Éste es un infeliz que viene perdido y es necesario socorrerle, pues todos los forasteros y pobres son de Zeus y un exiguo don que se les haga es grato»<sup>9</sup> (*Od.*, VI, 206-208; *cf.* también *Od.*, XIV, 57-58).

Esta relación entre el suplicante y Zeus es recalcada en el momento en el que Odiseo penetra en el palacio de Alcínoo (*Od.*, VII, 164-165), y durante la libación que, en honor al dios, ordena el caudillo feacio:

«¡Pontónoo! Mezcla vino en la cratera y distribúyelo a cuantos se encuentren en el palacio a fin de que hagamos libaciones a Zeus, que se huelga con el rayo, dios que acompaña a los venerandos suplicantes»<sup>10</sup> (*Od.*, VII, 179-181).

Lo mismo podemos observar en el diálogo entre Odiseo y el Cíclope, cuando aquél le relata sus desdichas y el motivo de presentarse ante él:

«Venimos a abrazar tus rodillas por si quisieras presentarnos los dones de la hospitalidad o hacernos algún otro regalo, como es costumbre entre los huéspedes. Respeta, pues, a los dioses, varón excelente, que nosotros somos ahora tus suplicantes. Y a suplicantes y forasteros los vengas Zeus hospitalario, el cual acompaña a los venerandos huéspedes»<sup>11</sup> (*Od.*, IX, 266-271; *cf.* *Od.*, XIV, 283-284).

<sup>8</sup> ὦ μοι ἐγὼ, τέων αὐτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω; / ἢ ῥ' οἱ γ' ὕβρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδε δίκαιοι, / ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής;

<sup>9</sup> ἀλλ' ὅδε τις δύστηνος ἀλώμενος ἐνθάδ' ἰκάνει, / τὸν νῦν χρῆ κομέειν· πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες / ξεῖνοί τε πτωχοί τε, δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε.

<sup>10</sup> Ποντόνοε, κρητῆρα κερασσάμενος μέθυ νεῖμον / πᾶσιν ἀνὰ μέγαρον, ἵνα καὶ Διὶ τερπικεραύνω / σπείσομεν, ὅς θ' ἰκέτησιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.

<sup>11</sup> ἡμεῖς δ' αὐτε κιχανόμενοι τὰ σὰ γούνα / ἰκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήϊον ἦε καὶ ἄλλως / δοίης δωτίην, ἦ τε ξείνων θέμις ἐστίν. / ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεοῦς· ἰκέται δέ τοί εἰμεν. / Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε, / ξείνιος, ὅς ξεῖνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.

Naturalmente, la relación con el Cíclope es problemática porque Polifemo no reconoce las relaciones normales entre personas ni teme a Zeus (*Od.*, IX, 273-278), aunque al final, y por la mano de Ulises, se consumará el castigo del dios (*Od.*, IX, 479).

La relación entre los forasteros y la divinidad, y la obligación de acogerlos se expresa, de un modo práctico, en el temor que uno de los pretendientes a la mano de Penélope expresa ante el mal comportamiento de Antínoo frente a Odiseo, caracterizado de pediosero:

«Que los dioses, haciéndose semejantes a huéspedes de otros países y tomando toda clase de figuras, recorren las ciudades para conocer la insolencia o la justicia de los hombres»<sup>12</sup> (*Od.*, XVII, 485-487).

Una relación de tipo más normal es la existente entre Odiseo y los feacios, caracterizada por un intenso intercambio de lisonjas y halagos mutuos, en los que subyace la ética aristocrática según la cual el huésped de hoy puede ser el anfitrión de mañana por lo que, siempre contando con el respaldo de Zeus Xenios, es conveniente proporcionarle aquello que necesita. Esto es lo que hace Alcínoo que ordena armar una nave y disponer una tripulación que lleve a Odiseo de regreso a su casa (*Od.*, VIII, 26-45). Pero, igualmente, en la relación establecida subyace siempre la precariedad en la que se encuentra el extranjero en país extraño, cuya única salvaguardia radica en los lazos que, protegidos por la divinidad, establece con los que se convierten en sus anfitriones. Odiseo reconoce esto cuando, refiriéndose a su disposición a competir en lides atléticas con todos los feacios descarta tan sólo a Laodamante, que es quien le acoge, asegurando lo siguiente:

«¿Quién lucharía con quien le acoge amistosamente? Insensato y miserable es el que provoca en los juegos al que le ha recibido como huésped en tierra extraña, pues con ello a sí mismo se perjudica»<sup>13</sup> (*Od.*, VIII, 208-211)

<sup>12</sup> καί τε θεοὶ ξείνοισιν εἰκότες ἄλλοδαποῖσι, / παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόλῃας, / ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.

<sup>13</sup> τίς ἄν φιλέοντι μάχοιτο; / ἄφρων δὴ κείνός γε καὶ οὐτιδανὸς πέλει ἀνὴρ, / ὅς τις ξεινοδόκῳ ἔριδα προφέρηται ἀέθλων / δήμῳ ἐν ἄλλοδαπῶ· ἔο δ' αὐτοῦ πάντα κολούει.

Y, no lo olvidemos, se trata sólo de una competición atlética; sin embargo, el huésped es consciente de que retar al anfitrión implica siempre un factor de rivalidad que aquél debe tratar de evitar en lo posible. El huésped está indefenso, en manos del anfitrión, y debe procurar no enemistarse con él, ni tan siquiera en una competición atlética.

Otro elemento que afecta la estancia del huésped es la sombra de sospecha acerca de las cualidades del extranjero, e incluso de su pertenencia a ese círculo cerrado de los iguales aristocráticos; y ello está siempre presente, porque viene dado por las propias actividades que el mar propicia. Es lo que Euríalo le espeta a Odiseo:

«¡Huésped! No creo, en verdad, que seas varón instruido en los muchos juegos que se usan entre los hombres; antes pareces capitán de marineros traficantes, sepultado asiduamente en la nave de muchos bancos para cuidar de la carga y vigilar las mercancías y el lucro debido a las rapiñas. No, no tienes traza de atleta»<sup>14</sup> (*Od.*, VIII, 159-164).

Tal vez la crítica del feacio vaya dirigida más contra el presunto interés por la ganancia que contra la actividad eventualmente ejercida<sup>15</sup>. Las demostraciones que Odiseo hace de su destreza física aclaran, sin embargo, su verdadero carácter y, por lo tanto, lo desinteresado de su actitud, como corresponde a un verdadero aristócrata (*Od.*, VIII, 165-233).

La contrapartida a este reconocimiento de pertenencia a un mismo círculo de individuos, unidos por lazos que sólo pueden darse entre iguales, es el intercambio de regalos, de los «dones de la hospitalidad», como los que se le entregan a Odiseo cuando va a partir del país de los feacios, por instigación del propio Alcínoo:

«¡Ea, pues!, ofrezcámosle los dones de la hospitalidad, que esto es lo que cumple. Doce preclaros reyes gobernáis como príncipes la población y yo soy el treceno; traiga cada uno un manto bien lavado,

<sup>14</sup> οὐ γὰρ σ' οὐδέ, ξείνε, δαίμονι φωτὶ εἶσκω / ἄθλων, οἷά τε πολλὰ μετ' ἀνθρώποισι πέλονται, / ἀλλὰ τῶ, ὅς θ' ἅμα νηὶ πολυκλήϊδι θαμίζων, / ἀρχὸς ναυτῶν, οἷ τε πρηκτῆρες ἔασι, / φόρτου τε μνήμων καὶ ἐπίσκοπος ἦσιν ὀδαίων / κερδέων θ' ἀρπαλέων· οὐδ' ἀθλητῆρι ἔοικας.

<sup>15</sup> *Vid.* en esta línea las observaciones de Möller, *op. cit.* nota 2, pp. 52-53.

una túnica y un talento al huésped, para que al verlo en sus manos, asista a la cena con el corazón alegre»<sup>16</sup> (*Od.*, VIII, 389-395).

A esos regalos se añade la «espada de bronce, que tiene la empuñadura de plata y en torno suyo una vaina de marfil recién cortado»<sup>17</sup> que le entrega Eurialo (*Od.*, VIII, 403-405) y el arca con un manto y una túnica (*Od.*, VIII, 424-425) y la copa de oro para hacer libaciones a Zeus y los demás dioses que le entrega el propio Alcínoo (*Od.*, VIII, 430-432); a ello se le añaden trípodas y calderos por colecta popular (*Od.*, XIII, 13-15). Se trata de artículos de evidente valor económico, si bien no es esto lo que (en apariencia) interesa ni al oferente ni al receptor, ya que lo que predomina, al menos en el discurso, es el afianzamiento de una relación de amistad y hospedaje. Pero, a pesar de ello, no puede ocultarse que este intercambio de dones es un instrumento de primer orden en la circulación de bienes, básicamente de prestigio pero, eventualmente, también de consumo.

Por supuesto, lo que se espera con ese intercambio de objetos preciosos es garantizar una reciprocidad futura, como la que expresa el propio Odiseo a Antínoo cuando, a petición de éste, decide revelar su identidad:

«Lo primero quiero deciros mi nombre, para que lo sepáis, y en adelante, después que me haya librado del día cruel, sea yo vuestro huésped, a pesar de vivir en una casa que está muy lejos. Soy Odiseo Laertiada, tan conocido de los hombres por mis astucias de toda clase, y mi gloria llega hasta el cielo»<sup>18</sup> (*Od.*, IX, 16-20).

También el nestórida Pisítrato le recuerda a Telémaco cómo la relación establecida permanecerá viva para siempre:

<sup>16</sup> δώδεκα γὰρ κατὰ δῆμον ἀριπρεπέες βασιλῆες / ἀρχοὶ κραίνουσι, τρεῖσκαιδέκατος δ' ἐγὼ αὐτός· / τῶν οἱ ἕκαστος φᾶρος εὐπλυνῆς ἠδὲ χιτῶνα / καὶ χρυσοῖο τάλαντον ἐνείκατε τιμῆντος. / αἴψα δὲ πάντα φέρομεν ἀολλέα, ὄφρ' ἐνὶ χερσὶ / ξείνος ἔχων ἐπὶ δόρπον ἴη χαίρων ἐνὶ θυμῷ.

<sup>17</sup> δώσω οἱ τόδ' ἄορ παγχάλκεον, ᾧ ἔπι κώπη / ἀργυρῆ, κολέον δὲ νεοπρίστου ἐλέφαντος / ἀμφιδεδίνηται·

<sup>18</sup> νῦν δ' ὄνομα πρῶτον μυθήσομαι, ὄφρα καὶ ὑμεῖς / εἶδ' ἐγὼ δ' ἂν ἔπειτα φυγῶν ὑπο νηλεῆς ἡμαρ / ὑμῖν ξείνος ἔω καὶ ἀπόπροθι δώματα ναίων. / εἴμ' Ὀδυσσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν / ἀνθρώποισι μέλω, καὶ μευ κλέος οὐρανὸν ἴκει.

«Que para siempre dura en el huésped la memoria del varón hospitalario que le recibió amistosamente»<sup>19</sup> (*Od.*, XV, 54-55).

De igual manera Laertes pone de manifiesto ante Odiseo, a quien aún no ha reconocido, cuáles son las contrapartidas que, en reciprocidad, deben hacerse a un antiguo huésped:

«Si lo hallaras vivo en el pueblo de Itaca, no te despidiera sin corresponder a tus obsequios con otros dones y una buena hospitalidad, como es justo que se haga con quien anteriormente nos dejó obligados»<sup>20</sup> (*Od.*, XXIV, 284-287).

Si a ello se le añade el último homenaje al huésped que parte, la copiosa comida, su utilidad queda clara, tal y como lo expresa Menelao ante Telémaco:

«Porque hay a la vez honra, gloria y provecho en que coman los huéspedes antes de irse por la tierra inmensa»<sup>21</sup> (*Od.*, XV, 78-79)

Una reciprocidad y una continuidad en los contactos que sólo pueden mantenerse cuando ambas partes actúan según las normas establecidas; es en este sentido en el que hay que entender uno de los reproches que Odiseo le hace al Cíclope cuando le ofrece vino, cuyo propósito inicial hubiese sido hacer una libación en honor a los dioses:

«¡Cruel! ¿Cómo vendrá en lo sucesivo ninguno de los muchos hombres que existen, si no te portas como debieras?»<sup>22</sup> (*Od.*, IX, 351-552).

---

<sup>19</sup> τοῦ γάρ τε ξεῖνος μινῆσκειται ἤματα πάντα / ἀνδρὸς ξεινοδόκου, ὅς κεν φιλότητα παράσχη.

<sup>20</sup> εἰ γάρ μιν ζῶων γε κίχεις Ἰθάκης ἐνὶ δήμῳ, / τῶ κέν σ' εὖ δώροισιν ἀμειψάμενος ἀπέπεμψε / καὶ ξενίη ἀγαθῆ· ἡ γὰρ θέμις, ὅς τις ὑπάρξη.

<sup>21</sup> ἀμφότερον, κῦδος τε καὶ ἀγλαΐη καὶ ὄνειαρ, / δειπνήσαντας ἴμεν πολλὴν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.

<sup>22</sup> σχέτλιε, πῶς κέν τίς σε καὶ ὕστερον ἄλλος ἵκοιτο / ἀνθρώπων πολέων; ἐπεὶ οὐ κατὰ μοῖραν ἔρεξας.

Ello crea unos códigos de comportamiento que encontramos resumidos en varias ocasiones:

«Como a un hermano debe tratar al huésped y al suplicante quien tenga un poco de sensatez»<sup>23</sup> (*Od.*, VIII, 546-547).

O, también cuando Menelao le resume a Telémaco cómo debe obrarse con los huéspedes:

«Tan mal procede con el huésped quien le incita a que se vaya cuando no quiere irse, como el que lo detiene si le cumple partir. Se le deba tratar amistosamente mientras esté con nosotros y despedirlo cuando quiera ponerse en camino»<sup>24</sup> (*Od.*, XV, 72-74).

El comportamiento según las normas permite tejer importantes redes de intereses que los huéspedes se encargan de amplificar, dando constancia de ello a quien les oiga:

«Mas el intachable, el que procede intachablemente, alcanza una fama gratisima que sus huéspedes difunden entre todos los hombres y son muchos los que le llaman bueno»<sup>25</sup> (*Od.*, XIX, 332-334).

Esta atención que hemos prestado, en especial a la Odisea, creo que sitúa bien algunas de las ideas y de los comportamientos presentes en el mundo griego del siglo VIII, una época en la que se inician (o reinician) ya de forma importante las navegaciones griegas a distintos puntos del Mediterráneo<sup>26</sup>. El recién llegado confía en la protección que la divinidad, que

<sup>23</sup> ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνός θ' ἰκέτης τε τέτυκται / ἀνέρι, ὅς τ' ὀλίγον περ ἐπιψαύη πραπίδεσσι.

<sup>24</sup> Ἴσόν τοι κακόν ἐσθ', ὅς τ' οὐκ ἐθέλοντα νέεσθαι / ξεῖνον ἐποτρύνῃ καὶ ὅς ἐσσύμενον κατερύκη. / [χρῆ ξεῖνον παρεόντα φιλεῖν, ἐθέλοντα δεπέμπειν.]

<sup>25</sup> ὅς δ' ἂν ἀμύμων αὐτὸς ἔῃ καὶ ἀμύμονα εἰδῆ, / τοῦ μὲν τε κλέος εὐρὺ διὰ ξεῖνοι φορέουσι / πάντας ἐπ' ἀνθρώπους, πολλοὶ τέ μιν ἐσθλὸν ἔειπον.

<sup>26</sup> Las relaciones entre las representaciones homéricas y el mundo real contemporáneo (fines del siglo VIII-primer mitad del siglo VII) van siendo reafirmadas cada vez con más fuerza; puede verse, en este sentido, en último lugar, J. P. Crielaard, «Honour and Valour as Discourse for Early Greek Colonialism (8th-7th centuries B. C.)». F. Krinzing (ed.) *Die Ägäis und das westliche Mittelmeer. Beziehungen und Wechselwirkungen 8. bis 5. Jh. v. Chr.* Viena, 2000, pp. 499-506.

Zeus Xenios u hospitalario, brinda al forastero y asume (necesita asumir) que quien le acoge es partícipe, como él, de ese mismo ambiente. De ahí la pregunta recurrente, al llegar a cualquier nuevo lugar, acerca del carácter de los allí residentes, en especial sobre su propensión o no a acoger extranjeros.

## LOS INICIOS DEL COMERCIO GRIEGO EN EL MEDITERRÁNEO

Si situamos lo hasta aquí visto en un contexto más histórico, podríamos sugerir, siquiera como una primera hipótesis de trabajo, que a su llegada a los mercados orientales, por ejemplo en las ciudades costeras levantinas, los griegos se encuentran ante unas estructuras comerciales ampliamente desarrolladas por parte de las ciudades-estado que, tanto en el ámbito nor-sirio como en el fenicio, han sido las principales responsables del despegue comercial de ese ámbito geográfico ya desde el siglo X a.C. Y los griegos, si quieren participar en ellas, se ven obligados a plegarse a las normas, mecanismos y procedimientos de ese mundo levantino, tras el que hay siglos de experiencia en los intercambios<sup>27</sup>. Es un hecho hoy admitido que, por ejemplo, en el mundo tirio, es el santuario de Melqart quien gestiona, controla o dirige el comercio a larga distancia de la ciudad<sup>28</sup>; no conocemos en detalle cómo pudo producirse (y no me cabe duda de que se produjo) el comercio de los griegos con la ciudad de Tiro durante el siglo VIII que, en cierto modo, viene sugerido por la existencia en la ciudad de cerámicas griegas de ese y otros momentos<sup>29</sup>, fenómeno también extensible a

---

<sup>27</sup> A. J. Domínguez Monedero, «Algunos instrumentos y procedimientos de intercambio en la Grecia Arcaica», en *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo*. Centro de Estudios Fenicios y Púnicos. Madrid, 1998 (en prensa); cf. también S. Aro, «Keramikfunde als Hinweis auf die Euböer als kulturvermittler zwischen dem vorderen Orient und Italien». *Interactions in the Iron Age: Phoenicians, Greeks and the Indigenous Peoples of Western Mediterranean*, HBA, 19-20, 1992-93, pp. 217-218.

<sup>28</sup> J. Alvar, «Interacción económica y social de los fenicios en la Tartésida». *II Congreso de Historia Antigua de Málaga. Comercio y Comerciantes en la Historia Antigua de Málaga*. Málaga, 2001, pp. 11-33.

<sup>29</sup> J. N. Coldstream, P. M. Bikai, «Early Greek Pottery at Tyre and Cyprus: Some preliminary comparisons». *RDAC*. 1988, pp. 35-44; R. A. Kearsley, «Greeks Overseas in the 8th century B. C.: Euboeans, Al Mina and Assyrian Imperialism». G. R. Tsetskhladze (ed.) *Ancient Greeks West and East*. Leiden, 1999, p. 117.

otras ciudades fenicias<sup>30</sup> y, en general, a toda la costa sirio-palestina<sup>31</sup>. De cualquier modo, y aunque ese comercio acaso no fuese de gran intensidad, la llegada de comerciantes griegos a las costas fenicias no sólo no es descartable sino que, incluso, podríamos considerarla «necesaria»<sup>32</sup>. Por otro lado, ya en algunas lenguas semíticas occidentales la palabra «puerto» (maHûzâ) parece nombrar, en palabras de Teixidor «une structure économique assez proche de celle qu'englobe le terme *emporion*», y tanto el término como el concepto estarían ya presentes en Ugarit<sup>33</sup>; por ende, la presencia de lugares de culto en los puertos griegos es un fenómeno que puede atestiguararse ya, al menos, desde el siglo VIII a.C.<sup>34</sup>.

De cualquier modo, no es en las ciudades fenicias donde los testimonios de un comercio directo ejercido por los griegos con el área levantina pueden ser observados de la mejor manera; es, sobre todo, en las áreas septentrionales limítrofes de lo que podríamos considerar como la Fenicia propiamente dicha donde los testimonios de estas relaciones pueden observarse mejor. Sin duda ninguna, uno de los puntos privilegiados podría ser Al Mina, no tanto para abordar el tema que aquí nos ocupa, sino para analizar los inicios de la presencia comercial griega en el Levante mediterráneo. El problema se halla, precisamente, en las diferentes interpretaciones provocadas en buena medida ya desde su excavación por Woolley en los años 30, sobre todo por su sumaria publicación<sup>35</sup> y la permanencia de las cerámicas en los almacenes de diversos museos desde entonces, sin haber sido apenas estudiadas<sup>36</sup>. No obstante, tampoco el

---

<sup>30</sup> P. J. Riis, «Les problèmes actuels de l'établissement pré-hellénistique de Grecs sur la côte phénicienne (lieux, dates, modalités)». *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, I. Roma, 1991, pp. 203-211.

<sup>31</sup> J. C. Waldbaum, «Early Greek contacts with the southern Levant, c. 1000-600 B. C. The Eastern perspective». *BASOR*, 293, 1994, pp. 53-66.

<sup>32</sup> No obstante, *vid.* las cautelas inicialmente avanzadas por Waldbaum, *op. cit.* nota 31, pp. 60-61, especialmente para Palestina, posteriormente algo matizadas en *Id.*, «Greeks in the East or Greeks and the East? Problems in the Definition of presence». *BASOR*, 305, 1997, p. 12.

<sup>33</sup> J. Teixidor, «Un terme ouest-sémitique pur emporion?». A. Bresson, P. Rouillard (eds.), *L'Emporion*. París, 1993, pp. 85-87.

<sup>34</sup> Romero, «Limén...» cit. nota 1, pp. 389-406.

<sup>35</sup> L. Woolley, «Excavations at Al Mina, Sueidia (I y II)». *JHS*, 58, 1938, pp. 1-30; 133-170.

<sup>36</sup> R. A. Kearsley, «The Greek Geometric wares from Al Mina levels 10-8 and associated pottery». *MedArch*, 8, 1995, pp. 7-81.

estudio de estas cerámicas y la revisión de las excavaciones resuelven por completo todos los problemas.

Lo que, sin embargo, empieza a ir pareciendo claro es que, frente a algunas opiniones, recientes incluso, que rechazan incluso la posibilidad de que allí hubiese griegos viviendo<sup>37</sup>, lo que parece probable, sin embargo, es que el establecimiento de griegos haya tenido lugar en territorio virgen, no ocupado con anterioridad por los indígenas de la zona<sup>38</sup>; no obstante, si Al Mina empezó siendo un asentamiento de mercenarios, luego transformado en un «puerto de comercio» como ha sugerido no hace mucho Kearsley<sup>39</sup> o un establecimiento de griegos dedicados al comercio y tolerado por las autoridades indígenas<sup>40</sup>, lo cual a mí me parece más probable, lo que resulta claro es que Al Mina puede considerarse, en el estado actual de la investigación, un establecimiento griego<sup>41</sup>, cuyas semejanzas con lo que está ocurriendo al mismo tiempo en Pitecusa y con lo que un siglo después ocurrirá en Náucratis han sido subrayadas recientemente por Boardman<sup>42</sup>.

Todo ello, a su vez, sería una prueba de que los griegos están insertándose en unos mecanismos, ampliamente desarrollados en el Próximo Oriente, y que implican, sobre todo, la adopción de toda una serie de comportamientos que les hagan aceptables ante las comunidades anfitrionas<sup>43</sup>. No perdamos de vista que, como ya hemos tenido ocasión de ir viendo en el rápido repaso que hemos hecho de la tradición homérica, ésta insiste en el desarrollo de unas formas de relación codificadas según las cuales, el

<sup>37</sup> J. Y. Perreault, «Les emporia grecs du Levant: mythe ou réalité?». A. Bresson, P. Rouillard (eds.), *L'Emporion*. París, 1993, pp. 59-83.

<sup>38</sup> Kearsley, *op. cit.* nota 29, p. 117.

<sup>39</sup> Kearsley, *op. cit.* nota 29, p. 119; 127-131.

<sup>40</sup> J. Boardman, *The Greeks Overseas. Their Early Colonies and Trade*. 4.<sup>a</sup> ed. Londres, 1999, p. 270; *Id.*, «The excavated history of Al Mina». G. R. Tsetschkladze (ed.) *Ancient Greeks West and East*. Leiden, 1999, pp. 154-155.

<sup>41</sup> Kearsley, *op. cit.* nota 29, p. 128.

<sup>42</sup> Boardman, «The excavated...», cit. nota 40, p. 155.

<sup>43</sup> Al final de su artículo sobre los griegos y Oriente, Waldbaum, «Greeks...», cit. nota 32, p. 12, se plantea si «Did Greeks in the East make their presence felt in any significant way, other than as purveyors of attractive tableware and other commodities? Or did the sophisticated easterners simply ignore them as western barbarians?». Cualquiera que sea la respuesta a dar a estas cuestiones, creo que no podemos dudar que, de aceptarse su presencia en la franja costera sirio-palestina durante los siglos VIII y VII a.C., la misma tuvo que desarrollarse de forma aceptable para los intereses y prácticas comerciales de sus anfitriones orientales.

navegante, el recién llegado, debe acogerse a la protección del anfitrión, sobre la idea de que los dioses, y sobre todo el dios de los suplicantes y de los extranjeros, Zeus Xenios, vigila, supervisa y, en su caso, castiga, tales comportamientos; del mismo modo, el impulso y la implicación aristocráticas en los inicios de la expansión ultramarina griega (sobre todo eubea) parecen hoy día fuera de duda<sup>44</sup>.

Por ende, el que buena parte de los inicios de la presencia griega en Occidente, concretamente en el caso de Pitecusa, pueda ser considerada, al menos en cierto modo, una «joint venture», una empresa conjunta griega y fenicia<sup>45</sup>, sugiere que, más allá de la visión negativa con que los fenicios son presentados en los Poemas Homéricos<sup>46</sup>, los griegos están empezando a compartir con los fenicios unos mismos modos de comportamiento en su expansión comercial por el Mediterráneo.

Como veremos más adelante, el asentamiento griego en Náucratis viene caracterizado, ante todo, por la erección de un santuario, como ocurre también en otros puntos. Si Al Mina es un *emporion*<sup>47</sup>, o si Pitecusa es también un *emporion* son cuestiones que también han hecho correr ríos de tinta<sup>48</sup>; no obstante, si la semejanza entre los tres sitios es tan estrecha como

---

<sup>44</sup> Vid. sobre las pruebas de esta participación aristocrática y sobre sus posibles motivos J. P. Crielaard, «How the West was won: Euboeans vs. Phoenicians. Interactions in the Iron Age: Phoenicians, Greeks and the Indigenous Peoples of Western Mediterranean». *HBA*, 19-20, 1992-93, pp. 235-249.

<sup>45</sup> J. Boardman, «Al Mina and History». *OJA*, 9, 1990, pp. 169-190; *Id.*, «Greek colonization: the Eastern contribution». *La Colonisation Grecque en Méditerranée Occidentale*. Roma, 1999, pp. 39-50; D. Ridgway, «Phoenicians and Greeks in the West: a view from Pithekoussai». G. R. Tsetskhladze, F. De Angelis (eds.) *The Archaeology of Greek Colonisation. Essays dedicated to Sir John Boardman*. Oxford, 1994, pp. 35-46; *cf.* también Kearsley, *op. cit.* nota 36, p. 80.

<sup>46</sup> J. Latacz, «Die Phönizier bei Homer». U. Gehrig, H. G. Niemeyer (eds.), *Die Phönizier im Zeitalter Homers*. Maguncia, 1990, pp. 11-21; D. Musti, «Modi e fasi della rappresentazione dei Fenici nelle fonti letterarie greche». *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, I*. Roma, 1991, pp. 161-168; I. J. Winter, «Homer's Phoenicians: History, Ethnography, or Literary Trope?. [A Perspective on Early Orientalism]». *The Ages of Homer. A tribute to E. T. Vermeule*. Austin, 1995, pp. 247-271.

<sup>47</sup> Vid. una rápida revisión historiográfica en Riis, *op. cit.* nota 30, pp. 203-211.

<sup>48</sup> Algunas de las principales aportaciones a este debate son D. Ridgway, *L'alba della Magna Grecia*. Milán, 1984, pp. 121-124; *cf.* J. P. Wilson, «The nature of Greek overseas settlements in the Archaic Period. Emporion or apoikia?». L. G. Mitchell, P. J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*. Londres, 1997, pp. 199-207 y

ha sugerido Boardman<sup>49</sup> hemos de pensar que también en ellas y, especialmente en la primera, un santuario pudo actuar como un foco importante. Sin embargo, el hecho de que no se haya hallado sólo está mostrando que, en la extensión excavada (unos 1.700 m<sup>2</sup>) no debía de encontrarse dicho lugar de culto.

Donde sí parecen haberse hallado restos de una estructura de culto es en otro de los puntos costeros del norte de Siria, situado a unos 90 Km al sur de Al Mina. Se trata de Tell Sukas, donde el inicio de una presencia griega estable puede datarse hacia fines del primer cuarto del siglo VII a.C., aunque parece haber habido un período previo de estancias esporádicas, tal vez a cargo de gentes de origen eubeo<sup>50</sup>. El inicio de esa presencia vendría señalado mediante la construcción de un santuario, cuya divinidad tutelar quizá se identificase con alguna otra deidad local<sup>51</sup>; el que esa divinidad sea Apolo-Helios y su equivalente indígena pueda haber sido Resheph o Baal Hadad<sup>52</sup> es, sin embargo, más problemático<sup>53</sup>. Es poco razonable pensar en términos de una colonia griega y ya los excavadores sugirieron que podría ser un *enoikismos* en el que un grupo de griegos cohabitaba junto a los nativos<sup>54</sup>, y quizá si lo considerásemos simplemente

---

E. Greco, «Pithekoussai: Empòrion o Apoikia?». *APOIKIA. I più antichi insediamenti greci in Occidente: Funzione e modi dell'organizzazione politica e sociale. Scritti in onore di G. Buchner. AION(archeol)*, N. S., 1, 1994, pp. 11-18.

<sup>49</sup> Según sus palabras, «the origins of the three phenomena —Al Mina, Ischia, Naukratis (also with no demonstrable earlier history)— are rather more similar than we may have thought»: Boardman, «The excavated...», cit. nota 40, p. 155. Esta observación, en mi opinión, no queda desmentida por las siempre fluctuantes cronologías de las cerámicas griegas representativas de los primeros momentos de la actividad griega (eubea, concretamente); sobre estas cronologías, *vid.* el reciente panorama de Aro, *op. cit.* nota 27, pp. 218-229.

<sup>50</sup> P. J. Riis, *Sukas I. The North East Sanctuary and the first settling of Greeks in Syria and Palestine*. Copenhagen, 1970, pp. 150-156; *Id.*, «Griechen in Phönizien». *Phönizier im Westen. Madrider Beiträge*, 8, 1982, pp. 242-245. Esta interpretación es admitida, aunque con reticencias, incluso por autores especialmente críticos a aceptar una fuerte presencia griega en el Próximo Oriente; *cf.*, en este sentido, Waldbaum, «Greeks...», cit. nota 32, p. 11.

<sup>51</sup> Riis, «Sukas I», cit. nota 50, pp. 128-129.

<sup>52</sup> Riis, «Sukas I», cit. nota 50, pp. 128-129.

<sup>53</sup> D. Hegyi, «Greek cults in Syria in the Archaic Age». *Proceedings of the First International Congress on the Hellenic Diaspora from Antiquity to Modern Times*. Vol. I. Amsterdam, 1991, p. 200. El principal argumento para pensar en Helios es un *graffiti* sobre un vaso de tipo fenicio en el que puede leerse (h)αλιo ηυ(έ).

<sup>54</sup> Riis, «Sukas I», cit. nota 50, p. 129.

un *emporion*<sup>55</sup> no necesitaríamos complicarnos mucho más. Se conoce también la necrópolis, con tumbas de tipo griego y cuya mayor densidad corresponde al siglo VI a.C.<sup>56</sup>, pero en la que también se atestiguan tumbas de tipología fenicia y, a partir de mediados del siglo VI, en medio de ella, una pequeña capilla con un betilo y altares; estaba dedicada a Afrodita-Astarté y a Heracles-Melqart<sup>57</sup>.

Volviendo al santuario de Sukas, se trata de un edificio con orientación E-W, que estuvo cubierto con tejas; frente a su extremo oriental se construyó un posible altar con gran número de huesos de animales en una masa de cenizas. Todo el conjunto estuvo rodeado de un peribolo, y fue ampliado durante la primera mitad del siglo VI a.C.. En la zona aparecen abundantes cerámicas griegas, en las tejas se inscribieron letras griegas y aparecen también inscripciones dedicatorias griegas en cerámicas locales; sin embargo, parece haber también una terraza cultual de tipo fenicio, que parece ser, incluso, anterior a los edificios griegos<sup>58</sup>. Autores más críticos rechazan que podamos hablar aquí de un santuario de tipo griego, y se inclinarían más por uno de tipo fenicio aun cuando no pueden dejar de reconocer que alguna intervención griega tiene que haber habido, como mostraría la presencia de tejas y la inscripción que menciona a Helios<sup>59</sup>. De cualquier modo, y a los efectos que aquí nos interesan es, hasta cierto punto irrelevante si existe un santuario creado por los griegos o si, por el contrario, los griegos han hecho uso de un santuario

<sup>55</sup> Hegyi, *op. cit.* nota 53, p. 200.

<sup>56</sup> P. J. Riis, *Sukas VI. The Graeco-Phoenician Cemetery and Sanctuary at the Southern Harbour*. Copenhagen, 1979; *cf.*, sin embargo, las reservas de Waldbaum, «Greeks...», *cit.* nota 32, p. 11.

<sup>57</sup> Riis, *op. cit.* nota 56, p. 68; *Id.*, «La ville phénicienne de Soukas de la fin de l'Age du Bronze à la conquête romaine». *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*. Roma, 1983, pp. 509-514.

<sup>58</sup> Riis, «Sukas I», *cit.* nota 50, *passim*; *Id.*, «Griechen...», *cit.* nota 50, pp. 246-249. El análisis de las cerámicas en G. Ploug, *Sukas, II. The Aegean, Corinthian and Eastern Greek Pottery and Terracottas*. Copenhagen, 1973.

<sup>59</sup> Principal representante de esta visión hipercrítica que afecta tanto a Sukas como a Al Mina y a Bassit, es Perreault, *op. cit.* nota 37, que sin embargo admite (p. 77) «la présence de tuiles et l'inscription portant le nom d'Hélios sont des preuves indéniables d'une participation des Grecs, mais seulement à l'extrême fin du VII<sup>e</sup> siècle».

preexistente<sup>60</sup>; quizá tampoco debamos otorgar una importancia excesiva a que el tipo de vivienda que se atestigua en Al Mina y acaso en Sukas sea de tipo local y no, por el contrario, griego<sup>61</sup>.

La situación en otros puntos de la costa levantina, en los que han aparecido o se mencionan cerámicas griegas<sup>62</sup>, no es tan bien conocida como en Tell Sukas y en Al Mina y, en menor medida, en Ras-el-Bassit<sup>63</sup> y, por lo tanto, poco sabemos de la implantación en esos otros puntos de eventuales áreas culturales griegas en los puertos y lugares de intercambio existentes a lo largo de toda esa costa.

Lo excavado en Tell Sukas no nos permite, lamentablemente, llegar a conocer con detalle cómo se materializaba la religiosidad de aquellos griegos que acudían al lugar a realizar sus transacciones económicas, aunque es más que posible que, al menos desde el punto de vista de la materialización de la misma, el modo de expresar la vinculación con la divinidad implicase la libación y la deposición del objeto utilizado en la misma. Como veíamos en el repaso de la tradición homérica, el extranjero es invitado a realizar libaciones antes, incluso, de iniciar cualquier otro procedi-

<sup>60</sup> Naturalmente, esto sí tiene importancia para quienes, como Perreault, *op. cit.* nota 37, pp. 59-83 intentan minimizar o rechazar la presencia griega en Levante sobre la base de negar cualquier influencia directa por su parte y limitando su papel, como mucho, a meros traficantes de cerámicas.

<sup>61</sup> Éste es también el argumento de Perreault, *op. cit.* nota 37, p. 82, para rechazar que estos puntos de la costa levantina sean *emporía*: «l'installation des Grecs dans ces ports n'avait rien de commun avec des établissements comme Naucratis en Égypte ou Gravisca en Italie par exemple. Dans ces cités, les Grecs vivaient dans des quartiers délimités, dont l'architecture leur était propre». Por lo que yo sé, sin embargo, para Naucratis el conocimiento de las viviendas no aclara demasiado porque no queda claro si corresponden a época arcaica o a momentos posteriores y, para Gravisca, la zona mejor conocida es la correspondiente a los santuarios.

<sup>62</sup> Riis, «Griechen...», cit. nota 50, pp. 251-255; A. M. Collombier, «Céramique grecque et échanges en Méditerranée orientale: Chypre et la côte syro-phénicienne (fin VIIIe-fin IV siècles av. J. C.)». *Phoenicia and the East Mediterranean in the first millennium B. C. Studia Phoenicia*, 5. Lovaina, 1987, pp. 239-248; R. Wenning, «Nachrichten über Griechen in Palästina in der Eisenzeit». *Proceedings of the First International Congress on the Hellenic Diaspora from Antiquity to Modern Times. Vol. I.* Amsterdam, 1991, pp. 207-219.

<sup>63</sup> P. Courbin, «Bassit». *Syria*, 63, 1986, pp. 175-220; *Id.*, «Bassit-Posidaion in the Early Iron Age». J. P. Descoedres (Ed.). *Greek Colonists and native populations*. Oxford, 1990. pp. 503-509.

miento tendente a investigar su personalidad, los motivos de su llegada, etc. Lo más que podemos decir es que, al menos tras el regreso a sus respectivos lugares de origen aquellos comerciantes involucrados en transacciones a larga distancia solían hacer dedicación de una parte de sus ganancias (generalmente el diezmo) en los santuarios patrios, de modo tal que son éstos los que presentan la principal información arqueológica que poseemos sobre los contactos exteriores griegos<sup>64</sup>. Sí que podemos observar, a partir de esto, que las ofrendas que aparecen en los santuarios de Grecia son de una calidad y de una categoría bastante superior a las que podemos detectar en los santuarios, griegos o frecuentados por griegos, que se conocen en otros puntos del Mediterráneo; esto puede deberse a que el comerciante prefería realizar la principal exhibición de las riquezas obtenidas en su ciudad natal, en un ambiente que le resultaba más adecuado y donde podía honrar, además, a su divinidad tutelar en su propio santuario matriz<sup>65</sup>.

#### EL DESARROLLO DEL MODELO DEL *EMPORION* Y LA GENERALIZACIÓN DE UNOS MECANISMOS DE RELACIÓN

El progresivo desarrollo del modelo del *emporion* a lo largo del siglo VII va introduciendo unos modos de comportamiento cada vez más normalizados entre los comerciantes griegos, responsables en buena medida de la propia difusión de este mecanismo de relación con las diversas culturas con las que a lo largo de ese período van entrando en contacto<sup>66</sup>. Ello se traduce, necesariamente, en la sistematización de unos mecanismos en los que, cada vez más, la existencia del lugar de culto se revela como imprescindible<sup>67</sup> porque es él el que facilita el tránsito entre las diferentes

<sup>64</sup> I. Strom, «Evidence from the sanctuaries». *Greece Between East and West: 10th-8th centuries B. C.* Maguncia, 1992, p. 49.

<sup>65</sup> Puede mencionarse, como ejemplificación de este hecho, el comportamiento de Coleo de Samos, tal y como lo narra Heródoto, IV, 152.

<sup>66</sup> Sobre este proceso, *vid.* Domínguez Monedero, *op. cit.* nota 27. *Cf.* también P. Rouillard, «Les emporia dans la Méditerranée occidentale aux époques archaïque et classique». *Les Grecs et l'Occident*. Roma, 1995, p. 101, que destaca hasta qué punto está ligado el fenómeno del *emporion* a los griegos, tanto a la existencia de una comunidad griega establecida en el *emporion* cuanto a la propia percepción, griega, del *emporion*.

<sup>67</sup> *Cf.* Rouillard, *op. cit.* nota 66, p. 107, para quien el templo es uno de los elementos que estructuran el *emporion*.

mentalidades de los individuos que protagonizan los intercambios. No cabe duda de que los griegos de época arcaica siguen interpretando las relaciones que mantienen con los representantes de las diversas culturas con las que entran en contacto desde el punto de vista de la vieja hospitalidad llamémosla «homérica»; un breve recorrido por algunos casos bastará para recordarlo.

La concesión que reciben los griegos para hacer uso de Náucratis, tal y como lo relata Heródoto, es consecuencia directa de la amistad (*philia*) que el rey egipcio ha establecido con aquéllos:

«Amasis, habiéndose convertido en amigo de los griegos... concedió a aquéllos que llegaban hasta Egipto la ciudad de Náucratis para que se establecieran; a aquéllos que no querían establecerse allí, pero que llegaban hasta allí navegando, les dio terrenos para que dedicaran altares y recintos sagrados a los dioses»<sup>68</sup> (Hdt., II, 178, 1).

Del mismo modo, vemos que cuando el rey Argantonio de Tarteso ofrece a los foceos establecerse en su territorio es como consecuencia de la amistad que habían entablado mutuamente:

«Los foceos se hicieron tan grandes amigos de este hombre, que, primero, les animó a abandonar Jonia y a establecerse en la zona de sus dominios que prefiriesen»<sup>69</sup> (Hdt., I, 163, 3).

Aristóteles asegura que el fundador de Masalia, Aristoxeno, era *xenos* del rey indígena Nano (Arist., *frag.* 549 Rose)<sup>70</sup>, y Foxo de Focea, que promueve la fundación de Lámpsaco, era *philos* y *xenos* del rey Mandrón de los Bébrices, consecuencia de lo cual fue el ofrecimiento de tierras que el rey indígena hizo a Foxo y a los foceos:

<sup>68</sup> Φιλέλλην δὲ γενόμενος ὁ Ἄμασις [...] τοῖσι ἀπικνεομένοισι ἐς Αἴγυπτον ἔδωκε Ναύκρατιν πόλιν ἐνοικῆσαι· τοῖσι δὲ μὴ βουλομένοισι αὐτῶν ἐνοικέειν, αὐτόσε δὲ ναυτιλλομένοισι ἔδωκε χώρους ἐνιδρύσασθαι βωμοὺς καὶ τεμένεα θεοῖσι. Las traducciones de Heródoto que utilizo son de C. Schrader (Madrid, 1977-1979).

<sup>69</sup> Τοῦτῳ δὴ τῷ ἀνδρὶ προσφιλέες οἱ Φωκαῖές οὔτῳ δὴ τι ἐγένοντο, ὡς τὰ μὲν πρῶτᾶ σφεας ἐκλιπόντας Ἴωνίην ἐκέλευε τῆς ἐωυτοῦ χώρης οἰκῆσαι ὅκου βούλονται ...

<sup>70</sup> Εὐξενος δ' ὁ Φωκαεὺς Νάνῳ τῷ βασιλεῖ [...] ἦν ξένος.

«[Foxo] habiéndose hecho amigo y huésped de Mandrón que era rey de los bébrices... los auxilió... Mandrón dio abundantes testimonios de amistad a Foxo a su partida y prometió concederles una parte de la región y de la ciudad si quería establecerse en Pitioesa con colonos foceos»<sup>71</sup> (Plut., *Mor.*, 255 a2-b3).

Podríamos proseguir este recorrido mencionando muchos más casos, pero en todos ellos hay algunos rasgos comunes, aunque también haya diferencias. Ciertamente, en Tarteso no surgirá nunca una *polis* griega y Náucratis, si llegó a serlo, fue bastante tiempo después, mientras que Masalia y Lámpsaco serán *poleis* griegas; pero, no obstante, la relación que los griegos que aparecen en estos textos establecen con los indígenas son siempre del tipo de la *philia* y de la *xenia* y, por lo tanto, desde el punto de vista griego están sancionadas por todo el esquema de valores que formaba parte consustancial de su cultura, y cuya práctica muestran tan a las claras los poemas homéricos. Por otro lado, y aunque no conocemos ni los nombres ni la categoría de aquéllos que tratan directamente con Amasis o con Argantonio, sí que conocemos al que trata con el rey Nano, Aristoxeno, para el que podemos suponer un carácter aristocrático y, sobre todo, el que trata con Mandrón, Foxo, de la familia de los Códridas de Focea, que además realiza «negocios particulares» (*idia pragmata*) en Pario, aunque había asumido, cuando entra en relación con Mandrón, el poder y el rango regio<sup>72</sup> (Plut., *Mor.* 255 a 2-6).

Por consiguiente, creo que no cabe duda de que, durante época arcaica, las relaciones que se establecen, cada vez con más frecuencia,

<sup>71</sup> [ὁ Φόξος] γενόμενος φίλος καὶ ξένος Μάνδρωνι, βασιλεύοντι Βεβρύκων [...] ἐβοήθησε [...] αὐτοῖς [...]. ὁ δὲ Μάνδρων ἄλλην τε πολλὴν ἐνεδείξατο τῷ Φόξῳ φιλοφροσύνην ἀποπλέοντι καὶ μέρος τῆς τε χώρας καὶ τῆς πόλεως ὑπισχνεῖτο δῶσειν, εἰ βούλοιο Φωκαεῖς ἔχων ἐποίκους εἰς τὴν Πιτυόεσσαν ἀφικέσθαι.

<sup>72</sup> En efecto, tanto Foxo como su hermano gemelo Blepsos eran de la familia de los Códridas de Focea: Ἐκ Φωκαίας τοῦ Κοδριδῶν γένους ἦσαν ἀδελφοὶ δίδυμοι Φόξος καὶ Βλέψος; además, Foxo había asumido el rango y la dignidad real: [ὁ Φόξος] ἔχων δὲ δύνειν καὶ βασιλικὸν ἀξίωμα... Una reflexión sobre estos comportamientos en A. J. Domínguez Monedero, «Phocaeans and other Ionians in Western Mediterranean». F. Krinzinger (ed.) *Die Ägäis und das westliche Mittelmeer. Beziehungen und Wechselwirkungen 8. bis 5. Jh. v. Chr.* Viena, 2000, pp. 508-509.

entre los griegos y sus interlocutores no griegos, asumen el mecanismo básico de la amistad ritualizada en el que hay un fortísimo componente ritual. Poco importa que algunas de estas relaciones se mantengan siempre, o mientras duren, en un plano meramente comercial o que otras puedan dar lugar al establecimiento de *poleis* griegas; lo interesante es que durante un tiempo el resultado de ese tipo de contacto dará lugar a un tipo especial de entorno en el que predominarán los espacios de culto.

La arqueología ha permitido analizar algunos de estos lugares e, incluso, parte de los restos materiales de la piedad de quienes hasta ellos llegaban después de haber atravesado los mares. A este respecto, uno de los puntos más importantes viene representado por Náucratis. Uno de los problemas que plantea Náucratis es que fue excavado a partir de los años 80 del siglo XIX lo que hace muy complicado el análisis del yacimiento y los propios excavadores fueron modificando sus criterios durante las diferentes campañas que se sucedieron en el sitio. El texto más importante relativo a los santuarios de Náucratis es, como se sabe, el de Heródoto, en el que puede leerse lo siguiente:

«Pues bien, el mayor de esos recintos (que, al tiempo, es el más renombrado y frecuentado y que se llama Helenio) lo fundaron en común las siguientes ciudades: Quíos, Teos, Focea y Clazómenas, entre las jonias; Rodas, Cnido, Halicarnaso y Fasélide, entre las dorias, y solamente Mitilene, entre las eolias. A estas ciudades pertenece ese sagrado recinto [...] Aparte de este santuario, los eginetas han erigido por su propia cuenta un recinto consagrado a Zeus; los samios, otro a Hera, y los milesios, otro a Apolo»<sup>73</sup> (Hdt., II, 178-179).

Además de estos cuatro santuarios que menciona Heródoto, también hay referencias a otro dedicado a Afrodita cuya estatua, según la tradición, habría sido llevada desde Pafos durante la vigésimotercera Olimpíada

<sup>73</sup> Τὸ μὲν νυν μέγιστον αὐτῶν τέμενος καὶ ὀνομαστότατον ἔον καὶ χρησιμώτατον, καλεόμενον δὲ Ἑλλήνιον, αἶδε πόλιές εἰσι αἱ ἰδρυμέναι κοινῆ-Ἰώνων μὲν Χίος καὶ Τέως καὶ Φώκαια καὶ Κλαζομεναί, Δωριέων δὲ Ῥόδος καὶ Κνίδος καὶ Ἄλικαρνησσός καὶ Φάσηλις, Αἰωλέων δὲ ἡ Μυτιληναίων μούνη. Τουτέων μὲν ἐστὶ τοῦτο τὸ τέμενος [...] Χωρὶς δὲ Αἰγινῆται ἐπὶ ἐωυτῶν ἰδρῦσαντο τέμενος Διός, καὶ ἄλλο Σάμιοι Ἥρης, καὶ Μιλήσιοι Ἀπόλλωνος.

(689-686 a.C.) (Ateneo, *Deipn.*, XV, 675 f-676 a); esta fecha, aunque nos situaría en un momento sumamente remoto, da a entender, no obstante, que el santuario de Afrodita podría haber sido uno de los más antiguos de los establecidos en Náucratis.

La organización del *emporion*, desde el punto de vista griego, estaba confiada a los «intendentes del mercado» (προστάται του ἔμπορίου) que eran nombrados por las nueve ciudades de las que dependía también el Helenio (Hdt., II, 178, 3), lo que muestra el interés conjunto de tales *poleis* tanto por el control de la actividad comercial como por proporcionar lugares de culto a los griegos que acudían hasta ese lejano mercado<sup>74</sup>. Los lugares de culto, por lo tanto, servían como medio para garantizar, siquiera de modo simbólico, la alianza con el Faraón que había permitido el establecimiento del *emporion*<sup>75</sup> y, por otro lado, para permitir a los comerciantes que allí acudían mostrar su gratitud a las divinidades correspondientes por el éxito de sus empresas.

Los santuarios, identificados a partir de los epígrafes incisos o pintados hallados en las cerámicas excavadas en sus témenos respectivos, son los de Afrodita, en la parte central del establecimiento, así como los de Hera (o Zeus Apotropaïos), Apolo, los Dióscuros y, quizá, el Helenio, en la parte norte de la ciudad<sup>76</sup>.

Las excavaciones en Náucratis sacaron a la luz varios miles de fragmentos cerámicos de tipo griego, de los que una parte muy considerable

<sup>74</sup> H. Bowden, «The Greek Settlement and Sanctuaries at Naukratis: Herodotus and Archaeology». M. H. Hansen, K. Raaflaub (eds.), *More Studies in the Ancient Greek Polis. Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 3, 1996, pp. 17-37; *vid.* también Möller, *op. cit.* nota 2, pp. 194-196.

<sup>75</sup> Acerca de las ofrendas de los faraones en santuarios griegos, que pueden entenderse desde el punto de vista de la «propaganda» pueden verse las observaciones de Bowden, *op. cit.* nota 74, pp. 34-35: «dedications from foreign rulers in Greek sanctuaries are a form of self-advertisement. This should be unsurprising, since one of the important roles of sanctuaries in Greek political life was to provide a means of access for outsiders to communicate with Greek communities».

<sup>76</sup> Completo panorama general en A. Bernand, *Le Delta Egyptien d'après les textes grecs. I. - Les confins libyques*. El Cairo, 1970, pp. 817-849; *cf.* también Bowden, *op. cit.* nota 74, pp. 17-37; Boardman, «The Greeks...», *cit.* nota 40, pp. 119-121. *Vid.* en último lugar Möller, *op. cit.* nota 2, pp. 94-108.

<sup>77</sup> *Vid.* sobre estos últimos, con una bibliografía general, S. M. Venit, *Painted pottery from the Greek mainland found in Egypt, 650-450 B. C.* Diss. Univ. de Nueva York, 1982.

eran cerámicas de la Grecia del Este, aunque también había varios centenares de vasos de otros orígenes, sobre todo corintios y áticos<sup>77</sup>; en buena medida, estos objetos eran las ofrendas que los visitantes griegos realizaron a los diversos santuarios y se trata, en su mayoría de la forma conocida como «copa jonia»<sup>78</sup>. Para confirmar el carácter votivo de buena parte de esas cerámicas, más de mil *graffiti* muestran la devoción de sus propietarios hacia los dioses<sup>79</sup>. Los tipos más recurrentes de inscripción pueden agruparse en tres tipos:

- Nombre del dedicante en nominativo, verbo ἀνατίθημι (en aoristo, ἀνέθηκε), nombre de la divinidad en dativo y nombre de la ofrenda en acusativo.
- Indicación de la pertenencia a la divinidad, expresada con su nombre en genitivo.
- El objeto toma la palabra para declarar que es de la divinidad (cuyo nombre aparece en genitivo) o para dirigirse a la divinidad (apareciendo su nombre en vocativo) y declararse suyo<sup>80</sup>.

El dios que aparece mencionado con más frecuencia en este tipo de dedicatorias es Apolo, a veces con el epíteto de Milesio; le sigue Afrodita, así como el genérico «a los dioses de los griegos» (τοῖς θεοῖς τῶν Ἑλλήνων); por detrás, los Díoscuros, Hera, Ártemis, Zeus y Heracles, los dos últimos sólo mencionados en una ocasión cada uno<sup>81</sup>. Además de las cerámicas, también fueron dedicados otros tipos de objetos, como estatuillas de diferentes tipos y materiales (piedra, terracota, fayenza)<sup>82</sup>. La categoría de las ofrendas, al menos hasta donde se conocen, es relativamente modesta, por más que haya algunos vasos de especial calidad, a lo que parece y ello contrasta, tanto más, con las ofrendas que, para el mismo momento, se conocen en algunos santuarios metropolitanos como puede

---

Un rapidísimo panorama general, con bibliografía previa puede verse también en Boardman, «The Greeks...», cit. nota 40, pp. 122-125; una amplia reseña de los hallazgos nautáritas en Möller, *op. cit.* nota 2, pp. 119-147.

<sup>78</sup> W. F. Petrie, *Naukratis I: 1884-85*. Londres, 1886, p. 20, lám. X.

<sup>79</sup> Bernand, *op. cit.* nota 76, pp. 641-768; Möller, *op. cit.* nota 2, pp. 166-181.

<sup>80</sup> Bernand, *op. cit.* nota 76, p. 771.

<sup>81</sup> Bernand, *op. cit.* nota 76, p. 772.

<sup>82</sup> Möller, *op. cit.* nota 2, pp. 148-166.

ser, por ejemplo, el hereo de Samos<sup>83</sup> o el Artemisio de Éfeso<sup>84</sup>. Más adelante retomaremos una posible interpretación de este hecho, completando algo ya mencionado páginas atrás, pero ahora pasemos a considerar algún otro *emporion*.

Me centraré ahora en el caso de Gravisca, ante todo porque los datos allí existentes sobre las actividades comerciales griegas son bastante más abundantes que en otros lugares de un tipo emparentado, como pudiera ser el santuario, sin duda también empórico, de Pyrgi<sup>85</sup>. Las excavaciones en Gravisca sacaron a la luz una serie de recintos sagrados, aparentemente construidos por los griegos del Este desde inicios del siglo VI a.C., y que parecen surgir en torno a un templo dedicado a Afrodita<sup>86</sup>. Las importaciones cerámicas allí halladas muestran una gran semejanza con las ya conocidas de Náucratis, con un predominio absoluto de las copas, ya sean del tipo jonio<sup>87</sup> durante buena parte del s. VI ya áticas de barniz negro a partir de fines del s. VI y primer cuarto del s. V<sup>88</sup>. Igual que en el santuario de Náucratis, muchos de los dedicantes de objetos realizaban *graffiti* en los mismos, que muestran que, durante el siglo VI, las divinidades veneradas

<sup>83</sup> La bibliografía sobre las excavaciones de Samos y sus hallazgos es abundantísima; aquí mencionaré únicamente un par de títulos generales: H. Kyrieleis, *Führer durch das Heraion von Samos*. Atenas, 1981; *Id.*, «The Heraion at Samos». *Greek Sanctuaries. New Approaches*. Londres, 1993, pp. 125-153.

<sup>84</sup> También la bibliografía es muy abundante sobre las excavaciones y los hallazgos en el Artemisio de Éfeso; mencionaré, a título de ejemplo, A. Bammer, U. Muss, *Das Artemision von Ephesos. Das Weltwunder Ioniens in Archaischer und Klassischer Zeit*. Maguncia, 1996; U. Muss, «Das Artemision von Ephesos. Wege von und nach Westen». F. Krinzinger (ed.) *Die Ägäis und das Westliche Mittelmeer. Beziehungen und Wechselwirkungen 8. bis 5. Jh. v. Chr.* Viena, 2000, pp. 149-155.

<sup>85</sup> *Vid.* un panorama general de la historia del santuario en G. Colonna, «Novità sui culti di Pyrgi». *RPAA*, 57, 1984-85, pp. 57-88; *cf.* también F. R. Serra Ridgway, «Etruscans, Greeks, Carthaginians: the Sanctuary at Pyrgi». J. P. Descoeudres (Ed.), *Greek Colonists and native populations*. Oxford, 1990, pp. 511-530.

<sup>86</sup> M. Torelli, «Per la definizione del commercio greco-orientale: il caso di Gravisca». *I Focei dall'Anatolia all'Oceano*, PP, 37, 1982, p. 310; *Id.*, «Riflessione a margine dell'emporion di Gravisca». *Navies and Commerce of the Greeks, the Carthaginians and the Etruscans in the Tyrrhenian Sea*. P. A. C. T. 20. Estrasburgo, 1988, p. 181.

<sup>87</sup> S. Boldrini, *Le ceramiche ioniche. Gravisca. Scavi nel santuario greco, II-4*. Bari, 1994, pp. 147-186, pp. 222-233.

<sup>88</sup> V. Valentini, *Le ceramiche a vernice nera. Gravisca. Scavi nel Santuario Greco, II-9*. Bari, 1993, pp. 17-57.

en Gravisca eran, según el número de inscripciones, Hera, Afrodita, Apolo, Deméter y los Dióscuros (estos dos últimos con sólo una inscripción cada uno)<sup>89</sup>. Las fórmulas presentes no son demasiado variadas:

- Nombre de la divinidad, bien en genitivo (indicando que el objeto se convierte en su propiedad), bien en dativo, en este caso a veces con el nombre del dedicante en nominativo, y a veces con el verbo ἀνατίθημι en aoristo (ἀνέθηκε).
- Simple referencia a que el objeto se halla consagrado (ἱρόν, ἱερόν), aun cuando no se mencione el nombre de la divinidad.

De este modo, la copa, convertida en el objeto principal destinado a las ofrendas a los dioses, tanto en Gravisca como en Náucratis, parece mostrarnos rituales semejantes, máxime cuando se acompañan de inscripciones incisas que muestran el carácter votivo que estos objetos adquieren en ambos santuarios. Por ende, si como parece, puede afirmarse la identidad entre muchos (o algunos) de los dedicantes atestiguados en Náucratis, y los atestiguados en Gravisca<sup>90</sup>, podremos concluir que los modos de relacionarse con las divinidades del *emporion* son semejantes. Otro de los elementos que pueden vincular ambos *emporion* puede haber sido la práctica en ellos de la prostitución sagrada, vinculada a Afrodita<sup>91</sup>; sin embargo, por la propia característica de esta actividad siempre queda la duda de si sus usuarios lo percibían como una forma de rendir culto a la diosa o, por el contrario, veían en la misma una relación más prosaica.

Caso especial, en el santuario graviscano, lo representa una ofrenda de un tipo diferente de las usuales; se trata del ancla de mármol que dedica Sótrato a Apolo Egineta, con la fórmula que indica la propiedad de la divinidad. Las dedicatorias de anclas en santuarios no son un hecho desconocido ni en el mundo fenicio-púnico ni en el griego<sup>92</sup>, pero sí resultan ofrendas de un valor claramente superior al de una libación seguida de la deposición de la copa con la que se ha realizado. Tanto el ancla de Sótrato

<sup>89</sup> Torelli, «Per la definizione...», cit. nota 86, pp. 309-311. A Jonhston, M. Pandolfini, *Le Iscrizioni. Gravisca. Scavi nel santuario greco, II-15*. Bari, 2000, pp. 17-19.

<sup>90</sup> Torelli, «Per la definizione...», cit. nota 86, pp. 315-321.

<sup>91</sup> A. J. Domínguez Monedero, «Las esclavas sagradas de Afrodita». *ARYS*, 4 (en prensa).

<sup>92</sup> Romero Recio, «Cultos...», cit. nota 1, pp. 29-54.

(que puede o puede no ser el mismo al que alude Heródoto), como otra, procedente de las proximidades del santuario de Hera Lacinia de Crotona, dedicada por un tal Failo, que parece ser el mismo que venció en los Juegos Píticos en varias ocasiones y que participó, con un barco fletado por él mismo, en la batalla de Salamina<sup>93</sup>, sugieren un importante nivel económico y, sobre todo, social, de sus respectivos dedicantes. Si bien la ofrenda de Failo habría que incluirla entre las dedicatorias que los habitantes de una *polis* realizan en los santuarios patrios, la de Sótrato entra en una consideración diferente, porque procede de un santuario situado fuera de su ciudad, Egina, y porque está dedicada, incluso, a una versión del dios Apolo que no parece ser la habitual en tal santuario, puesto que el ancla reclama el ser propiedad del Apolo Egineta.

Creo que no es erróneo interpretar la ofrenda de Sótrato como una ofrenda cualitativamente distinta de las dedicatorias de libaciones y copas frecuentes en el santuario; tal presente va dirigido, ante todo, a las autoridades (¿etruscas?) que controlan el *emporion* y es posible que debamos entenderla como un regalo introductorio, presente de hospitalidad que el aristócrata-comerciante entrega para garantizar su derecho a comerciar en el *emporion*. Sería, pues, más que una acción de gracias dirigida hacia los dioses del *emporion*, que por lo general se conforman con la libación, de la que el recuerdo es el vaso con el que se ha realizado, una afirmación de la personalidad y de los deseos del oferente egineta; la existencia de más anclas en el santuario de Gravisca, aunque sin inscripción, muestran lo relativamente común que es dicha ofrenda en tal santuario<sup>94</sup>; por último, tampoco puede descartarse por completo que en Gravisca pueda haber existido un santuario erigido por los comerciantes eginetas en honor a su dios nacional, del mismo tipo que el que atestigua Heródoto para Náucratis<sup>95</sup>, lo que abundaría más en el carácter especial de esa ofrenda.

<sup>93</sup> P. A. Gianfrotta, «Le ancore di Sostrato di Egina e di Faillo di Crotona». *PP*, 30, 1975, pp. 311-318.

<sup>94</sup> Gianfrotta, *op. cit.* nota 93, pp. 312-313; *cf.* M. Torelli, «Il Santuario Greco di Gravisca». *PP*, 32, 1977, pp. 412-413.

<sup>95</sup> Aunque M. Torelli, «Il santuario di Hera a Gravisca». *PP*, 26, 1971, pp. 58-59 se mostraba escéptico sobre ello, F. D. Harvey, Sostratos of Aegina. *PP*, 31, 1976, p. 213 argumentó de modo bastante convincente acerca de tal posibilidad; *vid.* en último término S. Hiller, «Die Handelsbeziehungen Äginas mit Italien». F. Krinzinger (ed.) *Die Ägäis und das Westliche Mittelmeer. Beziehungen und Wechselwirkungen 8. bis 5. Jh. v. Chr.* Viena, 2000, pp. 461-469.

También en el apartado de las ofrendas en los santuarios de Gravisca podemos incluir un cofre de marfil, dos estatuas de bronce mostrando la imagen de una divinidad guerrera<sup>96</sup>, o un caldero o lebes de bronce decorado en su borde con grifos<sup>97</sup>. Estos artículos pasaban a formar parte de las propiedades, de los tesoros, de las riquezas de los santuarios. Hay una cuestión, sin embargo, que no queda del todo clara en el caso de Gravisca, y es la de la titularidad del santuario. Creo que, a pesar de que podamos considerar que los templos, tanto el más antiguo, pero también los que le sucedieron durante el siglo VI<sup>98</sup>, han sido erigidos por griegos y que tal vez buena parte del culto siguiese las pautas griegas, no podemos perder de vista que quienes han autorizado el desarrollo de tal culto son las autoridades etruscas de Tarquinia.

La existencia de dedicatorias etruscas muestra también la frecuentación del santuario empórico por parte de los nativos, lo que nos sitúa ante este elemento indígena y parece también fuera de duda que, a partir del inicio del s. V, el santuario proseguirá un desarrollo puramente etrusco, una vez que el período de la frecuentación greco-oriental llegue a su fin. No conocemos con detalle, en el caso de Gravisca, cómo y de qué manera las autoridades etruscas intervenían en el santuario pero si podemos aplicar el paralelo que el cercano santuario de Pyrgi nos brinda, podremos observar cómo no hay lugar a dudas a cómo se produce esta intervención. Las tablillas de oro que se hallaron en este último santuario, una en lengua fenicia y dos en lengua etrusca, muestran cómo el «rey» de Caere, Thefàrie Vèlianas, dedicó, según parece, un nuevo edificio de culto (el llamado templo B) a la diosa Uni-Astarté hacia el 510 a.C.<sup>99</sup>; la intervención de la autoridad política en el santuario resulta así evidente, como promotor de nuevos edificios de culto y, por lo tanto, como interesado en el desarrollo de las actividades allí realizadas y beneficiario, en último lugar, siquiera como

<sup>96</sup> Torelli, *op. cit.* nota 94, pp. 403-404.

<sup>97</sup> Torelli, *op. cit.* nota 94, pp. 408-409.

<sup>98</sup> Torelli, *op. cit.* nota 94, pp. 398-458.

<sup>99</sup> El carácter exacto de la ofrenda de Thefàrie Vèlianas ha sido objeto de disputa, habiendo quienes piensan que consistió, precisamente, en dicho edificio B y quienes consideran que el rey pudo haber realizado otro tipo de ofrenda; *vid.* al respecto G. Colonna, «'Tempio' e 'santuario' nel lessico delle lamine di Pyrgi». *ANATHEMA. Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico. Scienze dell'Antichità. Stor. Arch. Antrop.*, 3-4, 1989-90, pp. 197-216.

gobernante de la ciudad, de todo lo que allí se desarrollaba. También en otras áreas itálicas, como puede ser el caso de Roma, la zona del *Ara Maxima* en el Foro Boario muestra interesantes conexiones empóricas al aparecer componentes ya presentes en otros *emporion* como pueden ser el intercambio de bienes, la prostitución sagrada o el papel desempeñado por el propio poder político, aspectos todos ellos visibles en la tradición mítica relativa a Acca Larentia<sup>100</sup>.

Por consiguiente, dedicatorias especialmente valiosas, aun cuando amortizadas en los santuarios, constituían también objeto de interés para las autoridades indígenas que habían permitido la instalación de los lugares de culto, y que al tiempo ejercían también una labor de supervisión, no sólo de las transacciones económicas que tenían lugar en el *emporion* sino, además, de las actividades rituales y culturales que se desarrollaban en el mismo.

Otro de los grandes *emporion* del Mediterráneo, Tarteso, es aún poco conocido en su visión de conjunto, aun cuando las excavaciones de los últimos años han permitido ir adquiriendo conocimientos fragmentarios que, en algún momento, podrán integrarse en esa necesaria visión general. Las excavaciones que se iniciaron en Huelva en la calle del Puerto 10 en 1980<sup>101</sup>, proseguidas en esa misma zona de la ciudad durante los años siguientes<sup>102</sup> y, por equipos distintos con posterioridad<sup>103</sup> muestran que, en esa parte de la ciudad, donde se había detectado una extraordinaria concentración de cerámica griega del siglo VI a.C.<sup>104</sup>, se hallaban, además de áreas destinadas a la transformación de los minerales argen-

<sup>100</sup> Sobre el mito de Acca Larentia y sus connotaciones «empóricas», vid. F. Coarelli, «I santuari, il fiume, gli empori». *Storia di Roma. I. - Roma in Italia*. Turín, 1988, pp. 128-131; vid. además J. Martínez-Pinna, *Tarquino Prisco. Ensayo histórico sobre Roma Arcaica*. Madrid, 1995, pp. 195-197.

<sup>101</sup> J. P. Garrido Roiz, E. M. Orta García, *El hábitat antiguo de Huelva (períodos orientalizante y arcaico)*. La primera excavación arqueológica en la Calle del Puerto. Madrid, 1994.

<sup>102</sup> J. Fernández Jurado, «Tartessos y Huelva». *Huelva Arqueológica*, 10-11, 1988-89.

<sup>103</sup> M. Osuna, J. Bedia, A. Domínguez, «El santuario protohistórico hallado en la calle Méndez Núñez (Huelva)». *Ceràmiques Jònies d'època arcaica: Centres de producció i comercialització al Mediterrani Occidental. Monografies Emporitanes*, 11. Barcelona, 2001, pp. 177-188.

<sup>104</sup> P. Cabrera Bonet, «El comercio foceo en Huelva: cronología y fisonomía». *Tartessos y Huelva*, vol. 3. *Huelva Arqueológica*, 10-11, 1988-89, pp. 41-100.

tíferos<sup>105</sup>, posibles áreas culturales que fueron ya sugeridas durante las primeras excavaciones<sup>106</sup> y que parecen haberse confirmado durante las más recientes<sup>107</sup>. Aún es pronto para pronunciarse sobre estas áreas culturales, pero da la impresión de que se trataría de zonas sagradas de tipo indígena, aun cuando quizá puedan observarse influencias fenicias, no en vano la ciudad de Huelva estuvo ampliamente vinculada a ese mundo ya desde el siglo VIII a.C.<sup>108</sup>; sin embargo, la gran abundancia y, sobre todo, los porcentajes de cerámicas griegas, así como la frecuencia de tipologías que, como las copas o los cuencos, los convierten en las formas mayoritarias, sugerirían también un claro carácter cultural y su utilización por los griegos.

A diferencia de otros casos analizados, la epigrafía no ayuda demasiado en el caso onubense, al menos por el momento<sup>109</sup>; en todo caso, si podemos aceptar la noticia herodotea sobre la amistad entre los foceos y Argantonio, así como la acogida que éste dispensó a aquéllos, no cabe duda de que la existencia de lugares de culto aptos para que los griegos pudieran realizar sus rituales es un requisito necesario para entender la presencia de aquéllos en Tarteso. No es improbable que, al menos, una de las divinidades allí veneradas pueda haber sido Afrodita, a partir de algunos hallazgos efectuados en Huelva de terracotas que tal vez la represen-

<sup>105</sup> J. Fernández Jurado, D. Ruiz Mata, «La metalurgia de la plata en época tartésica en Huelva». *Pyrenae*, 21, 1985, pp. 23-44; J. Fernández Jurado, «Aspectos de la minería y la metalurgia en la protohistoria de Huelva». *Tartessos y Huelva. Vol. 3. Huelva Arqueológica*, 10-11, 1988-89, pp. 177-214.

<sup>106</sup> Garrido y Orta, *op. cit.* nota 101, p. 344.

<sup>107</sup> Osuna *et al.*, *op. cit.* nota 103; *vid.* también M. Belén, «El país: territorio y poblamiento». *Argantonio. Rey de Tartessos*. Sevilla, 2000, p. 90; P. Cabrera Bonet, «Los primeros viajes al Extremo Occidente: Tartessos y la fundación de Ampurias». P. Cabrera, C. Sánchez (eds.) *Los griegos en España. Tras las huellas de Heracles*. Madrid, 2000, p. 78; 247; 252; 257.

<sup>108</sup> *Vid.* en último lugar P. Rufete Tomico, «Las primeras cerámicas fenicias en los poblados tartésicos de Huelva». A. González Prats (ed.) *La cerámica fenicia en Occidente. Centros de producción y áreas de comercio*. Alicante, 1999, pp. 215-240.

<sup>109</sup> Aunque se han hallado más, los *graffiti* griegos publicados son, únicamente, dos: uno ilegible y otro, que parece ser una dedicatoria a un tal Nietho. Sobre el primero, *vid.* J. Fernández Jurado, *La presencia griega arcaica en Huelva*. Huelva, 1984, 32; fig. 11, n.º 21; sobre el segundo, *vid.* J. Fernández Jurado, R. Olmos, «Una inscripción jonia arcaica en Huelva». *Lucentum*, 4, 1985, pp. 107-113.

ten<sup>110</sup>. Sea como fuere, en el caso tartésico la relación entre *philia* greco-tartésica y aceptación de una presencia griega parece clara y tampoco cabe duda de que tal presencia se articula, como suele ser frecuente en el Mediterráneo, en torno a lugares de culto.

Para otro de los *emporion* que conocemos y que llevó, precisamente, el nombre de Emporion, apenas disponemos de informaciones acerca de la articulación de la religiosidad de los comerciantes que frecuentaban dicho *emporion*. El descubrimiento de una compleja área sacra situada al sur de la ciudad en tierra firme o *Neapolis*, erigida durante el siglo V y en un primer momento extramuros<sup>111</sup>, puede corresponder a alguno de estos lugares de culto empóricos<sup>112</sup>. Sin embargo, desconocemos por completo cómo se articuló el primer *emporion* griego que, sin duda, estuvo en lo que luego los ampuritanos llamaron *Palaiapolis*, identificable con San Martín de Ampurias, donde las recientes excavaciones aún no han detectado con seguridad ningún lugar de culto<sup>113</sup>; por fin, el conocimiento de otro posible *emporion*,

<sup>110</sup> R. Olmos, «Una estatuilla antropomórfica de terracota en Huelva», en Garrido y Orta, *op. cit.* nota 101, pp. 258-259; J. P. Garrido Roiz, «Nuevas aportaciones sobre la presencia griega y fenicia al oeste del Estrecho de Gibraltar: La colonia focense occidental de Olbia». *Actas del II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar. II. - Arqueología Clásica e Historia Antigua*. Madrid, 1995, pp. 71-83.

<sup>111</sup> E. Sanmartí Grego, P. Castañer, J. Tremoleda, «Nuevos datos sobre la historia y la topografía de las murallas de Emporion». *MDAI(M)*, 33, 1992, pp. 102-112.

<sup>112</sup> Creo que un paralelo interesante para este tipo de santuario lo encontramos en Locris Epicefira; en efecto, allí se conoce una estructura, bautizada como «estoa en U», con diversas fases de desarrollo durante el siglo VI a.C., a la que se le une tiempo después un templo a Afrodita (Marasà Sud); este conjunto sacro se encuentra en relación con el puerto de Locris y, al construirse la muralla a mediados del siglo VI, el conjunto fue dejado voluntariamente fuera de la misma; su carácter empórico ha sido subrayado de forma prácticamente unánime. Sobre este conjunto, puede verse, de entre una amplísima bibliografía, M. Torelli, «I culti di Locri». *XVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia*. Tarento, 1977, p. 147-156; *Id.*, «Considerazioni sugli aspetti religiosi e culturali». *Le Tavole di Locri. Atti del Colloquio sugli aspetti politici, economici, culturali e linguistici dei testi dell'archivio locrese*. Roma, 1979, p. 98-100; M. Barra Bagnasco, (ed.) *Locri Epizerifi IV. Lo scavo di Marasà Sud. Il sacello tardo arcaico e la 'casa dei leoni'*. Turin, 1992, p. 6-18; 85-111; *Id.*, «Fortificazioni e città a Locri Epizerifi, alla luce delle più recenti scoperte». *MDAI(R)*, 103, 1996, p. 255-258.

<sup>113</sup> *Vid.* un panorama preliminar en X. Aquilué, P. Castanyer, M. Santos, J. Tremoleda, «Nuevos datos sobre la fundación de Emporion». P. Cabrera, C. Sánchez (eds.) *Los griegos en España. Tras las huellas de Heracles*. Madrid, 2000, pp. 89-105; X. Aquilué *et al.* «Les ceràmiques grecques arcaïques de la Palaià Polis d'Empòrion». *Ceràmiques Jònies*

el localizado en La Picola (Santa Pola), es tan exiguo que nos impide conocer cualquier detalle relativo a su organización política y religiosa<sup>114</sup>.

## EL INICIO DEL CAMBIO: DEL *EMPORION* ARCAICO AL CLÁSICO, Y ALGUNAS PERVIVENCIAS

El final del arcaísmo parece ir imponiendo, paulatinamente, una visión del *emporion* en la que, aunque no se termine de perder por completo el aspecto religioso, garante de unas transacciones que, al menos en origen, no habían sido de índole económica, sino que más bien se entendían desde el punto de vista de las contrapartidas a realizarse entre los huéspedes, se van a ir introduciendo otros mecanismos, de un tipo mucho más político y administrativo. En efecto, y aun cuando el aspecto impositivo parece haber tenido gran importancia desde el inicio del establecimiento de *emporion*, todo ello parece haber quedado subsumido bajo el manto de lo religioso, que imperaría en el mundo del *emporion*. Frente a esta imagen, el siglo V marcará, sobre todo en Atenas, la introducción de una nueva visión en la que serán los magistrados y los funcionarios de la *polis* quienes se encargarán de recaudar los tributos y las tasas que el uso del *emporion* genera (p. ej., Arist., *Ath. Pol.*, 51, 4); ello es tanto más claro en el caso de Atenas que, además de poner a disposición de los comerciantes toda un área delimitada en el puerto del Pireo, llegará a considerarse a sí misma, al menos desde un punto de vista ideológico, como un *emporion*, ubicado en el centro de Grecia y abierto a todo aquél que lo necesitase (Isoc., *Paneg.* 42)<sup>115</sup>. Curiosamente, en la descripción que hace

---

*d'època arcaica: Centres de producció y comercialització al Mediterrani Occidental. Monografies Emporitanes, 11.* Barcelona, 2001, pp. 285-337; en un reciente trabajo, M. J. Pena, «Les cultes d'Emporion». A. Hermay, H. Tréziny (eds.) *Les Cultes des cités phocéennes*. Aix-en-Provence, 2000, pp. 62-63 muestra su perplejidad por la confusa situación que presentan los lugares de culto ampuritanos revelados por la arqueología.

<sup>114</sup> A. Badie *et al.*, *Le site antique de La Picola à Santa Pola (Alicante, Espagne)*. París-Madrid, 2000, esp. pp. 255-265.

<sup>115</sup> Naturalmente, esta visión es claramente deudora del desarrollo de la política exterior ateniense durante el siglo V que tiende a privilegiar el propio *emporion* de Atenas, en detrimento de otros mercados previamente existentes; sobre esta política puede verse en último lugar C. Pébarthe, «Thasos, l'empire de Athènes et les emporia de Thrace». *ZPE*, 126, 1999, pp. 131-154.

Platón de su ciudad ideal sobre el tratamiento a dar las diferentes clases de forasteros, dice el ateniense con respecto a los comerciantes que cada año acudirían a la ciudad lo siguiente:

«Pues bien, a éste es preciso que los magistrados designados a tal fin le den acceso a mercados, puertos y edificios públicos, pero fuera de la ciudad, aunque no lejos de ella; y que vigilando, por una parte, para que ninguno de los tales forasteros introduzca innovación alguna, pero también administrándoles justicia como es debido, tengan con ello el trato indispensable en el menor grado posible»<sup>116</sup> (Platón, *Leyes*, XII, 952e-953 a).

En la visión de Platón, por consiguiente, situada ya en el mundo ateniense del siglo IV, bastante diferente de aquél que vio la aparición de los *emporía* arcaicos, el comerciante, recluido en el *emporion*, que es ahora entendido como una parte de la ciudad, reservada al comercio a larga distancia<sup>117</sup>, tiene una serie de necesidades que podríamos definir como políticas, económicas y administrativas, pero el filósofo ateniense no le otorga necesidades religiosas.

De hecho, en el puerto ateniense del Pireo, donde se conocen bastantes lugares de culto y santuarios dedicados a un sinnúmero de divinidades, griegas y extranjeras<sup>118</sup>, el único lugar sagrado que se hallaba dentro del recinto del *emporion* parece haber sido la estela de Posidón, datada hacia el 375/4 a.C. (*SEG*, XXVI, 72, ll. 41-47) y junto a la que actuaban los agorónomos, rodeados de las leyes que regulaban las actividades del mercado<sup>119</sup>. El *emporion* de Atenas se hallaba circundado por una serie de *horoi* que segregaban ese espacio del resto del Pireo<sup>120</sup>, pero al ser un área no residencial, sin duda los comerciantes extranjeros podían encontrar, en

<sup>116</sup> ὄν ἀγοραῖς καὶ λιμέσι καὶ δημοσίοις οἰκοδομήμασιν ἔξω τῆς πόλεως πρὸς τῇ πόλει ὑποδέχεσθαι χρῆ τοὺς ἐπὶ τούτοις ἄρχοντας τεταγμένους, φυλάττοντας μὴ νεωτερίζῃ τίς τι τῶν τοιούτων ξένων, καὶ δίκας αὐτοῖς ὀρθῶς διανέμοντας, ἀνακαῖα μὲν, ὡς ὀλίγιστα δ' ἐπιχρωμένους.

<sup>117</sup> Cf. Hansen, *op. cit.* nota 3, p. 85.

<sup>118</sup> R. S. J. Garland, *The Piraeus from the fifth to the first century B. C.* Londres, 1987, pp. 101-138.

<sup>119</sup> Garland, *op. cit.* nota 118, p. 153.

<sup>120</sup> Garland, *op. cit.* nota 118, p. 225; Dem., XXXV, 28; *IG I<sup>3</sup> 1101 A-B* (mediados del s. V a.C.)

el resto del Pireo, los santuarios necesarios para satisfacer sus necesidades espirituales.

De cualquier modo, en los varios discursos demosténicos que abordan litigios comerciales<sup>121</sup>, parece haberse perdido ya cualquier referencia, al menos a efectos tan prácticos como podía ser un proceso judicial, a la antigua religiosidad que parece haber impregnado a los *emporía* arcaicos; en ninguno de esos discursos hay argumentos que no nos lleven al mundo del derecho; las relaciones entre los comerciantes o entre éstos y los prestamistas se rigen por la ley y por la emisión de contratos que establecen con absoluta claridad las obligaciones de cada parte. Da la impresión de que, al menos por lo que se refiere al *emporion* de Atenas el aspecto religioso, que posiblemente en época arcaica había sido el garante de las transacciones, ha dejado paso a otro tipo de garantía, en esta ocasión encomendada a la ley y a los encargados de administrarla, ante todo los ἐπιμελητοὶ τοῦ ἐμπορίου<sup>122</sup>.

Pero aún en estos momentos, parecen seguir existiendo, en otros lugares del mundo griego, establecimientos de tipo empórico que, aunque ya no situados junto al mar, parecen estar más próximos en muchos aspectos de los viejos *emporía* arcaicos que del *emporion* de Atenas. Es el caso del *emporion* de Pistiro, conocido gracias a una inscripción que se encontró en el valle del río Maritza, en la Bulgaria interior<sup>123</sup>, y que se abre, en la parte conservada, con la referencia a un juramento a Dioniso (líneas 2-4), relativo al pago de una suma adeudada<sup>124</sup>. Aunque no podemos saber con

<sup>121</sup> Vid. C. Mossé, «The 'World of the Emporium' in the private speeches of Demosthenes». P. Garnsey, K. Hopkins, C. R. Whittaker (eds.) *Trade in the Ancient Economy*. Londres, 1983, pp. 53-63.

<sup>122</sup> Sobre el funcionamiento del *emporion* ateniense en el siglo IV, vid. en último lugar V. J. Rosivach, «Some Economic Aspects of the Fourth-Century Athenian Market in grain». *Chiron*, 30, 2000, pp. 44-53, con las referencias anteriores.

<sup>123</sup> J. Bouzek, M. Domaradzki, Z. H. Archibald (eds.) *Pistiros I. Excavations and studies*. Praga, 1996.

<sup>124</sup> Sobre el epígrafe, vid. V. Velkov, L. Domaradzka, «Kotys I (383/2-359) et l'emporion de Pistiros en Thrace». *BCH*, 118, 1994, pp. 1-15; también Z. H. Archibald, *The Odrysian Kingdom of Thrace. Orpheus Unmasked*. Oxford, 1998. pp. 226-228 así como el *Dossier Nouvelles perspectives pour l'étude de l'inscription de Pistiros* publicado en *BCH*, 123, 1999, pp. 245-371, con toda la bibliografía previa. En esas tres líneas puede leerse δὲ... / [...ὀμνύτ]ω τὸν Διόνυσον καὶ / [οφείλ]έτω. lo que podemos traducir algo así como «... si..., (que preste juramento) por Dioniso y (...) (¿no?) pague la suma adeudada».

exactitud en qué contexto se sitúa este juramento ni quién debe pagar a quien<sup>125</sup>, es harto probable que aquí Dioniso figure como una de las divinidades principales del *emporion*, admitida tanto por los griegos como por los indígenas, por lo que un juramento ante él, en el santuario o lugar de culto a él dedicado, tendría validez no sólo desde el punto de vista religioso sino, también, económico y administrativo. La realización de transacciones queda amparada, pues, por los dioses que tutelan el *emporion* y puede que, por ello mismo, entronque también con otra función primordial del *emporion* como lugar donde deben dirimirse conflictos entre intereses contrapuestos, aspecto que también queda claro en el mencionado epígrafe de Pistiro<sup>126</sup> y que quizá pueda sugerirse, a partir también de documentación epigráfica para otros lugares que, han podido ser, asimismo, *emporion*<sup>127</sup>.

<sup>125</sup> Cf., sin embargo, O. Picard, «Le commerce de l'argent dans la charte de Pistiros». *Dossier: nouvelles perspectives pour l'étude de l'inscription de Pistiros*. BCH, 123, 1999, pp. 336-337 que equipara este juramento con la práctica bien conocida en la Grecia arcaica del «juramento purgatorio».

<sup>126</sup> En las líneas 4-7 del epígrafe de Pistiro puede leerse lo siguiente: ὁ τι ἄν δέ τις τῶν / [ἐμ]ποριτέων ἐπικαλῆι ὁ ἔτεπος τ- / [ῶι ε] τέρωι κρίνεσθαι αὐτοὺς ἐπι τ- / [οῖς] συγγενέσι, lo que podríamos traducir algo así como «si alguno de los emporitas realiza una acusación contra algún otro, que se resuelva por sus compatriotas». Sobre la interpretación en el sentido aquí dado de la palabra *syngeneis* que aparece en el texto, *vid.* las observaciones de A. Avram, «Notes sur l'inscription de l'Emporion de Pistiros en Thrace». *Il Mar Nero*, 3, 1997-98, pp. 39-40 y de I. Von Bredow, «Das Emporion Pistiros in Thracien». *Orbis Terrarum*, 3, 1997, p. 111; con una interpretación semejante, pero con interesantes matices, F. Salviat, «Le roi Kersobleptès, Maronée, Apollonia, Thasos, Pistiros et l'histoire d'Hérodote». *Dossier: nouvelles perspectives pour l'étude de l'inscription de Pistiros*. BCH, 123, 1999, pp. 262-263, quien señala también las semejanzas que se observan entre las prácticas de este *emporion* clásico y las conocidas para el *emporion* arcaico de Náucratis, aspecto que también trata L. Loukopoulou, «Sur le statut et l'importance de l'emporion de Pistiros», en *ibid.*, pp. 366-368. También matizada, e igualmente compatible con la opinión aquí adoptada, la interpretación de B. Bravo, S. Chankowski, «Cités et emporia dans le commerce avec les barbares à la lumière du document dit à tort 'inscription de Pistiros'», en *ibid.*, pp. 288-289.

<sup>127</sup> Me refiero aquí a la transacción económica que relata el plomo de Pech Maho y que ha permitido a algún autor sugerir que dicho documento presupone la existencia de alguna «court or a formalised arbitration system for dealing with potentially complex commercial disputes» que no sería otra cosa que un antecedente de las *dikai emporikai* atenienses de época clásica: J. P. Wilson, «The 'Illiterate Trader'?». *BICS*, 42, 1997-98, p. 50, 53. Aunque este autor supone que dicho «tribunal» podría estar en la propia Pech Maho ello no sería, en

## CONCLUSIÓN

Por consiguiente, y para concluir, la religión empórica presenta rasgos peculiares con respecto a otras manifestaciones religiosas griegas; la primera de ellas deriva del carácter, en cierto modo extraterritorial que implica. Durante la época arcaica los *emporion* están situados, casi por definición, en territorios no griegos; allí se venera a divinidades griegas o a divinidades no griegas pero entendidas por los comerciantes griegos a la griega; en esos lugares el comerciante griego está sometido a las normas que establece su anfitrión no griego y el santuario, el lugar de culto, sirve como punto intermedio, como garantía no sólo de las transacciones, sino de la propia seguridad y libertad del comerciante<sup>128</sup>. En este sentido, el paralelo homérico resulta pertinente; al huésped extranjero sólo le queda confiar en su anfitrión o, mejor, en que su anfitrión sea temeroso de los dioses y, por ello, acepte las normas que éstos establecen sobre el trato hacia los extranjeros. La religión en los emporios arcaicos es, por lo tanto, un aspecto fundamental pues se configura como el requisito último para que exista el *emporion*; podríamos decir que un *emporion* no puede existir si no lleva anexo, o si no se organiza en torno a un espacio de culto, puesto que es ese el que va a introducir entre los griegos la necesaria confianza para poder seguir visitándolo con asiduidad.

Aparte de otros ritos y ceremonias, que sin duda existirían, pero de los que no nos han quedado huellas ni en las fuentes escritas ni en la arqueología, la religiosidad griega implicaba la idea del sacrificio y la ofrenda a

---

absoluto, imprescindible porque la transacción registrada en el documento se realiza en tres momentos diferentes y, eventualmente, en dos o tres lugares distintos, uno de los cuales es precisamente Emporion, uno de los lugares idóneos para ubicar ese tribunal o para llevar a cabo los arbitrajes correspondientes, alguno de los cuales podría consistir en el «juramento purgatorio» que parece mencionarse en el epígrafe del *emporion* de Pistiro (*vid. supra* nota 125). Sobre el plomo de Pech Maho mencionaré la *editio princeps*, M. Lejeune, J. Pouilloux, Y. Solier, «Etrusque et ionien archaïques sur un plomb de Pech Maho (Aude)». *RAN*, 21, 1988, pp. 19-59 y un trabajo reciente, que recoge buena parte del debate actual sobre este texto, J. de Hoz, «Los negocios del señor Heronoiyos. Un documento mercantil, jonio clásico temprano, del Sur de Francia». J. L. López Fdez (ed.) *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C.* Madrid, 1999, pp. 61-90.

<sup>128</sup> *Vid.*, en general, las observaciones de M. Gras, «Pour un Méditerranée des emporia». A. Bresson, P. Rouillard (eds.) *L'Emporion*. París, 1993. pp. 103-112 sobre muchos de los matices que presenta el Mediterráneo de los *emporion*.

la divinidad en petición de favores y en reconocimiento de favores otorgados. Da la impresión de que en los emporios lo que predominaría sería el primer aspecto, la petición de benevolencia a la divinidad local por parte del que ha llegado de fuera y espera tener una buena estancia y éxito en sus transacciones, bajo el amparo divino; sin embargo, el reconocimiento por los favores parecería reservarse a los santuarios existentes en la ciudad de la que procede el comerciante. Eso explicaría el gran auge económico, las grandes riquezas de los santuarios de la madre patria frente a la relativa modestia de los santuarios empóricos; en efecto, la gran ofrenda tras haber finalizado por completo la transacción se realizaría en el santuario de la divinidad tutelar, mientras que el o los santuarios empóricos intermedios recibirían ofrendas normalizadas, consistentes por lo general en una libación y la deposición u ofrenda del objeto empleado para la misma, frecuentemente adquirible en el mismo entorno del santuario o, incluso, fabricado en el mismo. Un ejemplo paradigmático nos lo ofrece el conocido caso de Coleo de Samos que no realiza su gran ofrenda a la diosa de Hera en Samos sino cuando ha finalizado la gran transacción económica que realizó en Tarteso y que le reportó un beneficio neto equivalente a 1. 500 Kg de plata, de los que dedica la décima parte (6 talentos, unos 150 Kg de plata) a la diosa Hera (Hdt. IV, 152); lo mismo se podría decir de otros casos en donde los beneficios obtenidos en las transacciones comerciales van a beneficiar, en último término, no a los lugares que están donde se realiza la transacción, por lo general en territorio no griego, sino, por el contrario, a los ubicados en la ciudad griega de la que proviene el comerciante. Y, durante época arcaica, esos santuarios, de los que quizá el caso más representativo es el Hereo de Samos, se enriquecen y monumentalizan precisamente como consecuencia de la veneración y agradecimiento que los comerciantes manifiestan por su intervención.

Pero no pensemos que esto desentona con lo que venimos viendo; en el mundo homérico, al que aludíamos al principio de este trabajo, los contactos entre un huésped y su anfitrión implican libaciones, atenciones, cuidados, manutención, etc., durante la estancia en territorio extraño; sin embargo, el testimonio material de esa relación de amistad no se queda en el lugar del encuentro, sino que el huésped se lo lleva consigo a su casa, donde pasará a constituir su tesoro, sus *keimelia* y desde donde podrá darles el uso que estime más adecuado y donde su contemplación servirá para mantener vivo el recuerdo de esa amistad. El comerciante arcaico, que participa de una mentalidad parecida dejará la huella material de la transac-

ción que ha realizado en el santuario de la divinidad de su ciudad, donde tanto él como sus conciudadanos, conservarán su recuerdo, al menos mientras esa ofrenda siga visible. Por lo tanto, los santuarios de las ciudades de procedencia de los comerciantes, así como los santuarios empóricos, ubicados en el lugar mismo donde se realizan los intercambios, no son sino espacios complementarios de un mismo fenómeno, cual es la religión empórica.