

La impronta indígena en la religiosidad oficial de la ciudad griega de Estratonicea.

Conexiones entre política y religión

ARMINDA LOZANO
Universidad Complutense. Madrid

El ámbito geográfico elegido por el monarca seleúcida Antioco I para llevar a cabo una de sus fundaciones urbanas, la caria Estratonicea ¹, era un territorio en cuyo suelo, antes de proceder a crear este nuevo establecimiento, existían una serie de aldeas indígenas, pobladas por carios. Todo aquel entorno gozaba de una fama considerable ya en fechas anteriores al mencionado hecho fundacional, gracias a la circunstancia de encontrarse allí la sede de conocidos santuarios, uno de los cuales era el centro de la confederación caria. No es inverosímil pensar que precisamente por ello se decidiera la instalación allí de una ciudad tipo griego. Habría que ver en ésta, efectivamente, el resultado de una acción política, emanada de la voluntad gubernamental del monarca de restar fuerza por este sistema al elemento autóctono, dada la cohesión y organización que, en este caso, presentaban los carios. Es obvio que cualquier unidad de agrupamiento político, como el poseído por los carios, representaba una amenaza para el tipo de autoridad revestido por las dinastías helenísticas y que por esa razón pretendiera el rey seleúcida introducir un elemento de ruptura en esa unidad o confederación.

La fundación de Estratonicea fue, pues, un acto político, llevado a cabo mediante sinecismo, pasando las antiguas *komai*, o aldeas carias, a integrarse en la nueva ciudad en calidad de *phylai* o demos y es de este modo como se nos ha perpetuado su recuerdo en las inscripciones griegas

¹ La cronología exacta de la fundación es asunto discutido, dado el desacuerdo manifestado por las propias fuentes antiguas sobre este hecho. Cf. RUGE, *RE* Band IV A, 1 (1945), art. *Stratonikeia*, col. 322-323. J.L. ROBERT, *Mélanges Isidore Levy*, Bruselas 1955, 553 ss. señalan que el territorio de Estratonicea estaba, en torno al 276, en manos de los Ptolomeos. Este dato, unido a la noticia de una inscripción encontrada por Sahin en el área de la ciudad, datada en el 268, durante el reinado de Antioco I y su hijo Antioco II, permite concluir que la fecha de su fundación debe encontrarse entre estos dos años mencionados.

posteriores². Adquiría así una apariencia totalmente griega, pues otras ciudades propiamente carias, como Mylasa, Alabanda etc. tenían otra clase de subdivisiones, las *syngeneiai*, en vez de las mencionadas. Estratonicea, en efecto, contaba con una serie de demos de diferente importancia si hemos de juzgar por la mención variable de los demóticos correspondientes en los epígrafes³. De ellos, cinco revestían una importancia más considerable al acaparar el mayor índice de aparición en los documentos. En cuanto a su denominación, cuatro mantuvieron su antiguo nombre cario —Koraza, Koliorga, Koraia y Lobolda— y sólo uno griego, el llamado *Hiera Kome* o Aldea Sagrada. Esta denominación no podía deberse a algo casual o caprichoso sino que su razón de ser hay que verla en la circunstancia antes aludida: el tratarse de un importante centro religioso.

Desde este punto de vista religioso, conviene señalar ya que la integración de las antiguas aldeas en la nueva ciudad llevó aparejado que este mismo fenómeno se diera en la esfera religiosa, es decir, las antiguas divinidades de las aldeas carias pasaron a formar parte del panteón sacro de la ciudad, adaptadas y sincretizadas a divinidades griegas, aunque manteniendo las más de las veces sus tradicionales rasgos⁴.

El culto más importante de esta zona era, según el testimonio de Estrabón⁵, el dispensado a Hekate en su templo de Lagina. Junto a éste, menciona el de Zeus Chrysaoreus, situado en las inmediaciones de Estratonicea y donde se reunía la Liga Chrysaorica, o *systema Chrysaoreon*, para discutir sus asuntos⁶. El geógrafo nada dice acerca de si, además del tem-

² En muchas ocasiones no se tiene un testimonio directo del nombre de estas aldeas o *komai* carias preexistentes a la fundación de Estratonicea y sólo nos es dado conocerlo a través del demótico formado a partir del nombre de cada aldea y mencionado, como era costumbre, entre los elementos que componían la denominación personal del individuo. La forma de aparecer en las inscripciones es o bien el adjetivo entero, con todas las letras, o bien en abreviatura. Quiere esto decir, que cada una de ellas se mantuvo posteriormente en calidad de demos de la nueva ciudad.

³ A. LAUMONIER, *Les cultes indigenes en Carie*, Paris 1958, p. 197 ss. y M. ÇETIN SAHIN, *The political and religious Structure in the territory of Stratonikeia in Caria*. Ankara 1976 p. 17 ss., 33 s. 37 ss. mantienen puntos de vista diferentes respecto a este asunto. La visión de Sahin es mucho más exhaustiva en cuanto que su tratamiento es exclusivo de Estratonicea, pero a veces sus argumentos me parecen demasiado forzados y obedecen al deseo de conseguir una explicación satisfactoria a todos los hechos. Así, por ejemplo, arguye que los demóticos corresponden en realidad a *phylai*, tribus, pero que se indican como demóticos para facilitar su reconocimiento a quienes no conocieran de cerca la realidad de la estructuración administrativa del territorio de la ciudad (cf. p. 38-39). No obstante, es preciso reconocer lo sugerente de muchas de sus explicaciones al intentar desentrañar las diferentes formas de agrupamiento existentes en el área en fechas previas a la fundación de la ciudad.

⁴ Para las características de estos cultos, cf. A. Laumonier, *op. cit.*, pp. 190 ss.

⁵ Str. XIV, 2, 25.

⁶ Es curioso que, sin embargo, no diga una sola palabra acerca del culto de Zeus Panamaros, pues aún admitiendo que su importancia fuera adquirida en épocas posteriores, ya era un centro religioso sobresaliente en los tiempos del propio Estrabón.

plo, había o no un asentamiento humano, pero por varias razones puede asumirse su existencia ⁷. Sería este núcleo, cuya denominación, de acuerdo con el epíteto de la divinidad, no podía ser otra que Chrysaoris, el que recibiría el nombre de Hiera Kome. Este punto, sin embargo, no deja de suscitar controversia al atender las datos aportados por las fuentes antiguas ⁸.

Dice Pausanias que Chrysaoris era el nombre antiguo de la ciudad y el territorio de Estratonicea ⁹. Esteban de Bizancio, de acuerdo con la información proporcionada por el cario Apolonio de Afrodisias, atribuye este mismo nombre, Chrysaoris, a una ciudad de Caria, llamada posteriormente Idrias ¹⁰, noticia que en cierta manera aparece apoyada en la narración de Heródoto, al hablar del punto de reunión de los carios durante la Revuelta de Jonia ¹¹. El razonado examen de estos y otros datos procedentes de inscripciones permite a Sahin afirmar la ecuación Chrysaoris— Idrias— Hiera Kome: los dos primeros serían previos a la existencia de Estratonicea y el tercero, tras la fundación de la ciudad ¹². No sería, por tanto, Estratonicea la que reemplazaría propiamente a Chrysaoris, sino que el asentamiento o aldea antigua heredera de aquella perviviría en la nueva ciudad como uno de sus distritos o demos. La tradición antigua queda de esta manera a salvo. Durante un tiempo, el santuario de Zeus Chrysaoreus continuó siendo el centro religioso de aquel territorio, políticamente controlado por la polis de Estratonicea, hasta que en un determinado momento, situado tras el fin del dominio rodio de la región en 167 a. J., el protagonismo religioso de esa divinidad caria fue sustituido por el de Hekate de Lagina. A raíz de eso, de acuerdo con la tesis de Sahin, Chrysaoris— Idrias, que ya había dejado de ser por lo dicho el centro religioso del territorio, pero que aún denotaba al conjunto de sus habitantes, cambiaría su nombre por Hiera Kome ¹³.

⁷ Cf. M. ÇETİN SAHİN, *op. cit.*, p. 6-7. Una de las razones esgrimidas para suponer la existencia de un núcleo urbano en torno al templo de Zeus Chrysaoreus, pese a la ausencia absoluta de noticias sobre él, es que la presencia de un santuario obedece a las necesidades religiosas presentes en una comunidad determinada, sin la cual no tiene razón de ser. Igualmente, el paralelismo con Lagina, donde sí está atestiguado un asentamiento en torno al templo, da pie para afirmar la existencia de algo similar en relación con el templo de Zeus Chrysaoreus.

⁸ De hecho la mayoría de los autores moderno interpretan esta denominación no como el nombre de una ciudad sino de una región. Cf. LAUMONIER, *op. cit.*, p. 194-195, con la discusión de las fuentes antiguas y la crítica moderna sobre ellas a propósito de esta cuestión.

⁹ Paus. V, 21, 10.

¹⁰ Steph. Biz., *Ethnika*, arts. «Chrysaoris» e «Idrias».

¹¹ Herod. V, 118.

¹² Cf. M. Ç. SAHİN, *op. cit.*, p. 7 ss. da a su vez su opinión de cómo se produjo este proceso de cambio de nombre. Dado que el más antiguo de Chrysaoris y su demótico correspondiente, chrysaoreo, pasó gradualmente a designar Caria y a la totalidad de los carios, como demostraría Esteban de Bizancio, los habitantes del territorio primitivo y original de Chrysaoris debieron buscar otro nombre para designarse a sí mismos y a su ciudad, lo cual explicaría el surgimiento de Idrias e idrieos.

¹³ Cf. SAHİN, *op. cit.*, p. 45.

A mi entender, sin embargo, dicha mutación no aparece suficientemente razonada, pues la incorporación de la sede religiosa con su agrupamiento humano correspondiente podía haberse producido de modo similar a los demás demos, es decir, conservando su antiguo nombre. Por tanto, si se dio un nuevo nombre al primitivo asentamiento, Hiera Kome, es porque ello obedecía a unas razones políticas concretas, las mismas apuntadas más arriba, a saber, el deseo expreso de borrar la connotación nacionalista caria como un paso más en el proceso de supresión de esos lazos espirituales y efectivos, actuales, existentes entre los componentes de ese pueblo. No hay que olvidar que Zeus Chrysaor, o Chrysaoreus, era la divinidad caria por excelencia, como recuerda su epíteto de Propátor, testimoniado hasta bien entrada la época imperial romana. En este sentido, que ello se hiciera tras el fin del dominio rodio en la región tiene pleno sentido, dadas las diferentes estructuras de poder imperantes en Rodas y la monarquía seleúcida. Por lo demás, que los autóctonos mantenían la conciencia de su entidad como pueblo aparte y de ahí lo acertado de la política seleúcida de pretender eliminarla por todos los medios, se demuestra en los acontecimientos políticos protagonizados por Aristónico, pues no puede considerarse casual que se hiciera fuerte precisamente en territorio cario.

Conviene señalar además, que la plena integración de las aldeas carias preexistentes en la ciudad sólo se hizo efectiva de verdad a partir de la definitiva desaparición de la autoridad rodia, pues durante el siglo tercero, en los comienzos de la nueva ciudad, dicha incorporación no fue general o, si se hizo, sólo se consideraba nominal. Es claro, en todo caso, que, al menos, existieron diferencias entre las distintas aldeas, puesto que sabemos con certeza que algunas de ellas siguieron manteniendo su autonomía interna total, como nos enseña el caso de Panamara¹⁴.

La identificación propuesta por Sahin entre Chrysaoris— Idrias con Hiera Kome choca con la aceptada generalmente por los investigadores y propuesta en su día por L. Robert. El estudioso francés lanzó la hipótesis de que la Aldea Sagrada fuera precisamente aquella en que se encontraba la sede del culto más importante de la región, es decir, Lagina¹⁵. Sin embargo, es claro que Hekate, aún poseyendo un culto local importante, no alcanzó la difusión y brillantez que nos muestran las inscripciones hasta una fecha, como hemos visto, situada en torno a mediados del s. II a. J., pues indudablemente el protagonismo religioso del territorio en la etapas previas lo tenía el Zeus cario. La cuestión en sí es sumamente difícil de aclarar con seguridad pues la documentación a nuestro alcance es tardía, cuan-

¹⁴ La confirmación de ello se obtiene a través de los documentos relativos a la concesión del derecho de ciudadanía por parte de Panamara, o mejor, de la comunidad de panamareos, en una fecha tan tardía como comienzos del s. II a. J. Cf. BCH 28, 1904, 351, nº6; 348 ss. nº 4 y S. H. OPPERMAN, *Zeus Panamaros*, Giessen 1924, p. 22 ss.

¹⁵ Cf. *Etudes Anatoliennes*, p. 555 ss.

do ya se había consolidado la fama de la diosa. Es cierto, de todos modos, que Lagina no tiene demótico propio. Así, mientras Sahin la sitúa en Koraza, cuyo nombre se cambiaría en Lagina tras la expansión del culto de Hekate, pero conservando sus habitantes el demótico anterior de Korazeus (o Korazeis en plural), Robert la identifica con Hiera Kome, correspondiendo consecuentemente a sus pobladores el de hierokometai. Lo único en que coinciden es en que se llevó a cabo un cambio de denominación como consecuencia del protagonismo religioso de su diosa ¹⁶.

Las causas conducentes a este auge del culto de Hekate son desconocidas, aunque hemos de pensar no serían ajenas a las motivaciones políticas anteriormente expuestas, pues no se justifica por ningún suceso externo del que tengamos conocimiento ¹⁷. Se trataría, por tanto, de un intento de desviar la atención religiosa de aquellas gentes hacia una divinidad que poseyendo el arraigo necesario y unos caracteres atendibles por todos, estaba desprovista, sin embargo, de connotaciones nacionalistas y por ende, políticas. Fue entonces cuando se construyó en Lagina un templo fastuoso, acorde con las nuevas circunstancias culturales que le dieron la capitalidad religiosa de la región ¹⁸. Por otro lado, de manera casi simultánea, algo más tardiamente, se registra el ascenso de la otra divinidad fundamental en el panorama religioso de la ciudad, Zeus Panamaros ¹⁹. Así, a partir de ahora, serán estos dos cultos los que marcarán definitivamente la impronta religiosa de la ciudad apoyados, además, en lo sucesivo por las autoridades romanas. Es, en efecto, de esos dos recintos sagrados de donde procede la inmensa mayoría de nuestra documentación.

De acuerdo con ésta, durante la época romana la vida religiosa de la ciudad puede calificarse de muy activa, no sólo por las divinidades allí adoradas sino por los consiguientes actos culturales y fiestas que se celebraban en su honor. En todo caso, puede señalarse el absoluto predominio de las divinidades indígenas y con ellas de los ritos que les eran propios. Esta serie de celebraciones tenían, por lo general, un carácter local, dándose únicamente en los distritos donde tenían su sede los distintos templos. Del cúmulo de fiestas conocidas, dos de ellas, no obstante, so-

¹⁶ SAHIN, *op. cit.* p. 45 argumenta para justificar su postura de la denominación de sus habitantes como Korazeis que el santuario común de esta comunidad estaría en el distrito principal de Koraza, pues el de Hékate no sería el templo común de aquella comunidad sino de la totalidad de pobladores del territorio de Estratonicea.

¹⁷ El testimonio epigráfico más antiguo relativo con seguridad al culto de Hékate data de comienzos del s. II a. J (BCH 14, 1890, 365, n°4). No obstante, parecen existir indicios arqueológicos para poder afirmar su existencia mucho antes, ya en el s. V Cf. SAHIN, *op. cit.*, p. 27, n.63, donde da cuenta del hallazgo por el Prof. Y. Boysal de una serie de objetos encontrados inmediatamente enfrente del templo de Hékate, datados de la segunda mitad del s. V, que avalarían la existencia allí en aquella época de un lugar de culto.

¹⁸ Para una descripción del edificio, cronología etc. cf. G. E. BEAN, *Turkey beyond the Meander*, London 1971, 98 ss.

¹⁹ Cf. H. OPPERMAN, *Zeus Panamaros*, Giessen 1924.

brepasaban los estrechos límites de sus correspondientes circunscripciones y alcanzaban al conjunto de la población de Estratonicea: la klidagogía y las Panamareia, en honor de las dos divinidades más sobresalientes de la ciudad, respectivamente la diosa de Lagina, Hekate y el Zeus de Panamara.

Ambas celebraciones tenían rasgos comunes, como su carácter anual y el contenido, una procesión que, partiendo de los santuarios locales, y llevando la imagen de la divinidad, se dirigía a la ciudad, para acabar con el depósito de las imágenes sagradas en el corazón político de la vida ciudadana, el bouleuterion. Cada una de ellas tendría asignado un momento determinado del año, extremo este que, sin embargo, desconocemos. De las diferencias hablaremos después.

Respecto a la primera de las mencionadas, y de acuerdo con la propia significación de la palabra, la *klidós agogé* consistiría en la «procesión de la llave» es decir, la llave del templo de la diosa sería llevada a la ciudad en una solemne procesión que discurriría por el Camino sagrado que unía Lagina y Estratonicea²⁰, donde quedaría depositada durante el día, o los días, que durara la celebración de la fiesta. Este punto resulta problemático, puesto que los epígrafes no mencionan nada relativo a ello y no sabemos, por tanto, cuantos días permanecía allí. Se podría pensar que existiera en este aspecto un paralelismo con las Panamareia, celebradas durante diez días, pero se trata simplemente de una suposición sin justificación documental. Tan sólo existe un texto, datado a finales del s. II y procedente, además, de Panamara no de Lagina, donde se dice que la pareja sacerdotal en cuestión ejerció», ellos los primeros, la gymnasiarquía en la ciudad en la procesión de la llave dos días». Más bien, por tanto, hay que admitir que la duración normal de la fiesta era hasta ese momento de un único día, consolidándose, posteriormente su ampliación a dos jornadas²¹.

Al intentar analizar el contenido de esta fiesta, la primera cuestión a considerar no puede ser otra que la verdadera acepción de *kleis*, enmarcada en el contexto general de la naturaleza de la divinidad con que está relacionada. Como ya he dicho más arriba, lo más normal es atribuir a la palabra su significado normal de «llave». Ésta estaría destinada, por consiguiente, a guardar el templo de Lagina²², o bien, si se acepta un sentido simbólico, representaría la llave del Hades, señal del poder de Heka-

²⁰ Cf. G. E. BEAN, *op. cit.*, p. 98.

²¹ M. ÇETIN SAHIN, *Die Inschriften von Stratonikeia I-II*, Bonn, Habelt, 1981 y M. Ç. SAHIN—A. LOZANO VELILLA, II, 2, 1990 (en la serie *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, vols. 21, 221 y 22, 2). Citado en adelante *IS*. Cf. *IS* 701. Los sacerdotes que se glorian de haber sido ellos los primeros en ejercer dicho cargo dos días en la klidagogía eran Tib. Claudius Aristeas Menander y Aelia Glykinna. El resto de las menciones, datadas en el s. III, se refieren de modo impreciso a «los días de la klidagogía». Eran, por tanto, más de uno: cf. *IS* 704; 705; 735.

²² Tal la interpretación, por ejemplo, de SAHIN, *op. cit.*, p. 50.

te en aquel mundo ultraterreno ²³. Existe, sin embargo, un estudio profundo sobre los denominados «dioses encadenados», cuya autoría corresponde a K. Meuli y difundido en fechas más recientes por su discípulo R. Merkelbach, que prueba con claridad meridiana la falsedad de tal asunción ²⁴.

Los mencionados estudios nos demuestran en primer lugar la enorme antigüedad de este fenómeno, algunos de cuyos elementos pueden rastrearse en la Prehistoria. De entre las distintas clases de dioses encadenados diferenciados ²⁵, los más importantes son aquellos que aunan un carácter positivo, benéfico, y su contrario, maléfico y, por tanto, peligroso. Sus rasgos específicos más notables son los siguientes: se trata en todos los casos de dioses «liberados» por un período de tiempo determinado. Esta liberación se producía el día de la gran fiesta del dios: se le quitaban las cadenas para a continuación sacarlo del templo y llevarlo por la ciudad en una gran procesión. En ocasiones, incluso, podía ser bañado en una ceremonia apropiada. En su paseo solemne por el recinto ciudadano, la imagen de la divinidad solía ir acompañada frecuentemente por un séquito de gente enmascarada, lo cual está en sintonía con el hecho de que casi siempre los dioses arcaicos encadenados parecen haber sido al mismo tiempo los dioses de grandes fiestas de máscaras, por ejemplo, Dioniso, Crono o Artemis. A su vez, las marchas o desfiles de personas enmascaradas iban acompañadas de música, cantos y danzas. La liberación de la divinidad significaba también para los hombres algo parecido, pues

²³ Así, entre otros, A. LAUMONIER, *op. cit.*, p. 398. Cf. igualmente HECKENBACH, art. «Hekate», *RE* Band VII 2, 1958, col.2773. También en función de este carácter de Hékate, explica el autor algunos de los atributos con que se presentan las imágenes de esta diosa, como el *polos*. No obstante, para otra explicación distinta, cf. K. Meuli y R. Merkelbach, citados en notas siguientes.

²⁴ K. MEULI, «Gefesselte Götter» en *Gesammelten Schriften* II, Basel 1975, pp. 1043-1081 y R. MERKELBACH, «Gefesselte Götter», *Antaios* XII, 38, 1971, pp. 549-565. El análisis de la cuestión comienza con el conocido episodio del encadenamiento de la diosa Hera, narrado en dos himnos por Homero y Alceo, cuyo mito fue reconstruido a partir de ellos por Wilamowitz. A continuación, se ponen de manifiesto los numerosos testimonios existentes relativos a dioses encadenados, y su gran antigüedad, explicando previamente las razones que pudieron impulsar a los hombres a encadenar a sus dioses. Éstas se reducen básicamente a tres:

1ª. La consideración del dios como donante de toda suerte de bienes despertaba entre sus fieles el deseo de retenerlo con ellos para siempre. En este grupo puede considerarse, por ejemplo, a Tyche, que también puede aparecer encadenada.

2ª. La contraria, es decir, que el dios fuera de naturaleza perversa y de ahí, mediante su encadenamiento, evitar que continuara ejerciendo el mal. Dentro de éste se alude especialmente a los dioses de la guerra o de la muerte. La Odisea narra el encadenamiento de Ares y Afrodita. En la ciudad panfilia de Syedra había una estatua de Ares encadenado.

3ª. Las dos cosas simultáneamente, el dios podía ser positivo y peligroso a la vez, de manera que los hombres quisieran tenerlo siempre entre ellos pero bajo un control estricto.

²⁵ Cf. nota anterior.

en el día de la fiesta se liberaban de las limitaciones impuestas por los usos y costumbres propios de cada momento. En época arcaica, uno de los rasgos más sobresalientes es que estos dioses encadenados son siempre dioses-árbol ²⁶.

Los testimonios relativos a esta clase de divinidades son muy numerosos, tanto en la mitología como en el culto. Sin entrar ahora en este punto ²⁷, sólo mencionaré que una gran parte de ellos se encuentran en distintas regiones de Asia Menor e islas adyacentes. De acuerdo con el Prof. Merkelbach, sólo en territorio minorasiático se encuentran más de cien variantes de la diosa-árbol primitiva, siendo de todas ellas la más famosa la Artemis efesia. Determinadas representaciones en monedas la representan atada a su pedestal mediante cadenas. Existen estatuillas de diferentes épocas que la presentan de distintas formas. En una de ellas, arcaica, hecha de madera, de la cabeza de la diosa sale un árbol alto, en cuya cima se ve un pájaro. Otra nos la muestra provista de un huso, como señora del destino, con un pájaro en la mano, y su cuerpo cubierto por una especie de malla. Una tercera es la figuración de la diosa rígida, hierática, con las manos esposadas o sujetas una con otra. Su cuerpo, como en el caso anterior, se

²⁶ R. MERKELBACH, *art. cit.*, p. 554 ss. explica esta característica como parte de un fenómeno religioso de indudable complejidad, a la par que pone de relieve el que tales representaciones se han de contar entre las más antiguas manifestaciones religiosas de la Humanidad. Tal hecho no es extraño, si se piensa que, en efecto, en los tiempos en que los hombres vivían de los frutos que recolectaban y cazaban, casi todo procedía de los árboles y los bosques. Es legítimo, por tanto, suponer que muchas fiestas religiosas de los hombres primitivos tenían lugar bajo árboles sagrados o que eran desfiles o procesiones con árboles sagrados. El dios-árbol es, pues, una figura enormemente positiva y bienhechora, presentándose ante todo como dador de los frutos y señor de los animales del bosque. No sorprende, pues, que los dioses encadenados, divinidades de cortejos festivos, fiestas de máscaras y bailes, sean casi siempre dioses-árbol (p. 558). Igualmente son dioses-columna, en cuanto es este elemento el que posibilita al hombre en primer lugar construirse una casa sólida y un techo con que protegerse de las inclemencias del tiempo.

Es claro que con el paso del tiempo estas concepciones primitivas fueron modificándose, pero sin que ello significara olvidar completamente el pasado, puesto que se mantuvieron determinados rasgos externos recordatorios de esas atribuciones primarias, sin las cuales no encuentran una significación satisfactoria. Así, por ejemplo, la imagen cultural de Hera en uno de sus más famosos centros, la isla de Samos, está encadenada. No sólo aparece con las manos encadenadas sino que de ellas se reparten lazos y cadenas por el resto del cuerpo. Siempre se presenta erguida como una columna, no siendo visibles en ninguna ocasión sus pies debajo de la túnica.

²⁷ Cf. K. MEULI, *art. cit.*, *passim*. Entre las más famosas destaca la Artemis Orthia de Esparta, llamada también por el epíteto de Lygodesma, alusivo a su encadenamiento, diosa-árbol en cuyo se celebraba una fiesta de máscaras de carácter extático. Su estatua era muy peligrosa: los dos hombres que la encontraron se volvieron locos por el sólo hecho de haberla mirado. Otra de las destacadas es la Artemis efesia: su imagen presenta las manos ligadas a la base mediante cadenas o bien, en ocasiones, con vendas, pudiendo aparecer en su lugar en otras representaciones candelabros o antorchas, o toda vendada como una momia. Algunas estatuas de esta diosa la figuran vestida con una suerte de indumentaria de cadenas.

presenta embutido en un vestido de cadenas ²⁸. El nombre de esta indumentaria es *kleis*, pues la diosa está «encerrada» en su vestido.

Además de la Artemis efesia, otras divinidades adoradas en ciudades ubicadas en ámbitos vecinos al que aquí interesa, presentan características similares. Así, por ejemplo, Core, diosa de Sardes, en Lidia, aparece representada con una indumentaria parecida a la descrita para Artemis, pero con la cabeza completamente cubierta. La Afrodita adorada en Afrodisias, conocida por múltiples estatuas, presenta en alguna ocasión una representación similar. Otras, cuyas imágenes nos son conocidas a través de monedas de época imperial romana, son la Artemis Leukophryne de Magnesia de Meandro, la diosa Astias de Iasos en Caria, la Artemis de Apamea en Frigia, Artemis Kindyas, adorada en la ciudad caria de Bargilia y un largo etc.

Con estos ejemplos a la vista, es indudable que la diosa de Lagina pertenece a esta misma clase, pues las monedas presentan una imagen que avalla esta afirmación ²⁹. A ello se añade la propia personalidad de Hekate, una divinidad «desgajada» de Artemis, en cuanto que originariamente Hekate no era sino un sobrenombre de Artemis, para posteriormente ser equiparada a ella ³⁰. En todo caso, el arraigo y la antigüedad de este tipo divino «encadenado» en el ámbito minorasiático, en el que Artemis ocupa un puesto primordial, queda, por tanto, fuera de toda duda.

Volviendo a la *klidós agogé*, parece claro después de lo dicho hasta aquí, que no se trata, como suele afirmarse, de una procesión donde la llave, independientemente de su significado real o simbólico, sería llevada hasta el corazón de Estratonicea, sino que era la propia imagen de la diosa la transportada en el desfile procesional. La fiesta de la *klidagogía* tal y como la tenemos atestiguada, es decir, una fiesta municipal con claro carácter político, se debe retrotraer a la propia fundación de la ciudad o a su consolidación como tal a partir del 169 a. J., aunque los testimonios directos sobre ella sean posteriores. Pero de acuerdo con las características de los dioses «encadenados», esta fiesta no sería una creación *ex nihilo*, sino la continuación de una celebración preexistente, de dimensiones seguramente más reducidas y circunscrita sólo a Lagina ³¹. La ciudad la asumiría con el

²⁸ Para las ilustraciones, cf. R. FLEISCHER, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, EPRO 35, Leiden 1973. En p. 324 ss. habla de algunas divinidades similares a la de Estratonicea, aunque sin mencionar a ésta, en diversas ciudades de Asia Menor.

²⁹ Cf. K. MEULI, *art. cit.*, p. 1058. Puede verse, en efecto, a la diosa, en actitud totalmente hierática, con los antebrazos separados del cuerpo pero sujetos al basamento mediante cadenas y todo el cuerpo sujeto por un vestido a modo de malla. En la cabeza lleva un alto *polos*, similar a un árbol o columna.

³⁰ Para las etapas históricas que atravesó la figura divina de Hékate, su diferenciación de Artemis, los diferentes atributos que le son propios, los ámbitos donde actuaba etc., cf. HECKENBACH, *art. cit.*, RE VII 2, cols. 2769-2782.

³¹ El geógrafo Estrabón recuerda de manera expresa que en Lagina tenían lugar grandes fiestas que se celebraban anualmente (XIV 2, 25 p. 660).

propio culto de Hekate una vez que Lagina se incorporó a Estratonicea, aunque es incierto si su generalización y elevación a categoría de fiesta municipal se llevó a efecto entonces o algunas décadas después con el florecimiento y expansión del culto.

Del mismo modo, es asumible que el contenido mismo de esta procesión no se diferenciara de las celebradas en el marco del culto dispensado a otras diosas encadenadas en diferentes ciudades griegas y minorasiáticas. Sería, por tanto, un alegre desfile de fieles, quizá enmascarados, que, durante el trayecto de Lagina a Estratonicea y viceversa, cantaban y danzaban de manera similar a como se nos representan los komos dionisiacos. No obstante, las inscripciones son poco explícitas al respecto, no ofreciendo referencias alusivas a ello. Simplemente se recogen los gastos extraordinarios ocasionados con este motivo, pues, dada su calidad de documentos sacerdotales, el sacerdote o pareja sacerdotal del año no podía dejar de recordarlos para realzar su papel y destacar la generosidad demostrada durante las fiestas municipales. Es así como sabemos algo del modo de participación de la ciudadanía en ellas y de cómo resultaba afectada.

El tipo de largueza conectada con esta fiesta y atestiguada en un mayor número de ocasiones es el reparto de aceite, especificándose, a veces, qué parte de la población era la destinataria. En todo caso, se aprehende de los textos epigráficos que estos actos de generosidad sacerdotal se efectuaban bien en el propio recinto sagrado de Lagina, en la propia ciudad o en ambros lugares simultáneamente³². Ningún otro detalle se precisa³³.

La otra gran fiesta municipal era la dedicada a Zeus Panamaros, divinidad que, junto a Hekate, dominaba el panorama religioso de Estratonicea. Su significado desde el punto de vista político era, asimismo, similar al de la klidagoguía, es decir, rememorar anualmente la integración de la aldea primitiva en la ciudad griega. Cuantitativamente, sin embargo, las Panamareia aparecen documentadas con mayor frecuencia que las consagradas a la divinidad femenina, lo cual puede valorarse como una señal, entre las varias que podrían aducirse, de la diferente importancia concedida a una y otra.

La duración era, por ejemplo y como he dicho anteriormente, mayor.

³² *IS* 310 (a todos los ciudadanos, extranjeros, y a todos los que se encontraran en la ciudad, aunque se trata de sacerdotes que no ejercieron su cargo en Lagina); 685 (a los de toda edad y condición); 701 (en la ciudad dos días y en el peripolio los días acostumbrados); 704 (en la ciudad y en el peripolio); 705 (en la ciudad); 706 A (a todos en el gimnasio); 735 (en la ciudad durante todos los días de la klidagoguía). Existen otras citas relativas a días festivos-*heortai hemerai*—, pero no puede afirmarse con seguridad que aludan a la klidagogía. Personalmente me inclino más por ver en ellas menciones de fiestas ordinarias, dentro del calendario cultural de Hékate. De hecho en algún epígrafe ambos términos aparecen diferenciados, como en *IS* 685. Los textos son: *IS* 678; 684; 685; 1034; 1046; 1325 A.

³³ Los testimonios que mencionan celebraciones de carácter musical, teatral etc. no los relacionan con la «procesión de la llave», sino como parte de los actos consagrados a la diosa y sufragados por sus sacerdotes. Cf. por ejemplo, *IS* 530; 668; 684; 685; 691; 706.

Estas festividades, en efecto, se prolongaban a lo largo de 10 días, entre el 20 y el 30 del mes en cuestión, lo que las situaba, por tanto, a la cabeza de cuantas fiestas tenían lugar tanto en la propia Estratonicea como en los respectivos santuarios locales³⁴. Tenemos constancia de que al menos en una ocasión, de manera excepcional por tanto, este período festivo fue elevado a un mes completo³⁵.

A lo largo de este período se sucedían una serie de celebraciones, cuya mayor o menor magnificencia y brillantez hay que poner en relación directa con las disponibilidades económicas dedicadas a este fin por los sacerdotes de cada año. Lo que sí es claro es que fueron incrementándose con el transcurso del tiempo lo que contribuiría decididamente a la expansión del culto, cuyo culmen se aprecia en la segunda mitad del s. II y primeras décadas del s. III³⁶.

Tampoco puede establecerse cómo se insertaban las Panamareia dentro del calendario festivo y cultural en general, consagrado al Zeus local, es decir, la sucesión temporal de los distintos actos³⁷.

La gran fiesta daba comienzo con una procesión, designada como *proodos*, durante la cual la imagen del dios supremo de Panamara era transportada solemnemente a caballo desde su templo a la ciudad³⁸. Tras varias horas de marcha se llegaba a Estratonicea en cuyo Bouleuterion era depositada para permanecer allí los días de duración de las fiestas³⁹. A dicha estancia alude la *epidemia tou theou* que se menciona en los epígrafes⁴⁰.

³⁴ Alusiones a la duración de estas fiestas se encuentran en muchas de las inscripciones acerca de las Panamareia. Cf. IS 205; 244; 245; 246; 247; 255; 295 a y b; 299; 309; 316; 318; 341; 345.

³⁵ IS 309, 18, gracias a la generosidad de Claudius Ulpus Asclepiades y Ulpia Aelia Plautilla, a comienzos del s. III. Ambos, según el texto de la inscripción, habrían sido los primeros en tomar una medida de esta clase. En general, en efecto, los testimonios a nuestro alcance hablan de los diez días habituales.

³⁶ Cf. A. LAUMONIER, *op. cit.* p. 234 ss. ofrece una breve sinopsis evolutiva del culto. Para diversas consideraciones de las liberalidades sacerdotales, clases, lugares etc. cf. P. DEBORD, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie greco-romain*, Leiden, Brill, 1982 (EPRO 88). El caso de Estratonicea aparece recogido en p. 74 ss.

³⁷ Únicamente es posible afirmar la mayor duración de las Panamareia respecto a las demás fiestas atestiguadas, tanto locales como municipales, lo que de por sí constituye una prueba fehaciente de su importancia y significado. En el caso de Hékate, tampoco es posible establecer una sucesión cronológica de sus festividades, ni siquiera a nivel local en el propio recinto de Lagina.

³⁸ Cf. IS 309, 16; 310; 324. La última inscripción se refiere sin duda a las Panamareia aunque no consta de manera expresa. Probablemente en este descenso Zeus estaría acompañado por Hera pues se habla de imágenes en plural (*agalmata ta en Panamarois*).

³⁹ En IS 266, 15-23 se recoge un milagro, consistente en que un buey, por mandato de Zeus, condujo al sacerdote al Bouleuterion de Estratonicea, donde desapareció una vez ejecutado el sacrificio. Existen noticias similares sobre la realización de estos hechos maravillosos en alguna otra localidad minorasiática. Cf. H. OPPERMANN, *op. cit.* p. 61.

⁴⁰ Cf. IS II, 2 (Wörterverzeichnis). Sobre el carácter del Bouleuterion no sólo como centro cívico sino como centro religioso de la ciudad, cf. A. LAUMONIER, *op. cit.*, p. 398-399. Las inscripciones de M. Sempronius Clemens mencionan la construcción allí de una capilla destinada a albergar las imágenes de las divinidades más representativas de la ciudad, entre las cuales se citaban las de Zeus Panamaros y Hékate (IS 289 ss.).

Para subrayar el júbilo que acompañaba a la entrada de la divinidad en la ciudad —*eisodos tou theou (o tou hippou)*— los sacerdotes podían celebrarlo de un modo especial, de acuerdo con los hábitos establecidos para cualquier solemnidad religiosa allí festejada ⁴¹.

Las celebraciones estaban marcadas por una serie de actos, algunos de los cuales tenían un acentuado carácter profano, mientras que otros, por el contrario, contendrían una significación religiosa. En cualquier caso, tan solo tenemos información sobre aquellos que eran debidos a las larguezas sacerdotales. De los puramente cultuales, si es que los había —y es lógico pensar que así fuera— nuestro conocimiento es muy escaso, condicionados como estamos por el tipo de documentación a nuestro alcance. Es probable, no obstante, que su mención expresa pudiera obviarse por considerar que eran actos conocidos a la perfección no solo por los habitantes de Estratonicea, sino por todo el conjunto de fieles del culto panamareo.

Así pues y respecto a estos actos, tenemos razones para suponer que una parte importante de esos ritos religiosos era la constituida por los sacrificios ofrecidos a Zeus Panamaros, consistente sobre todo en *bouthysiai* o sacrificios de bueyes, pues la conexión de estos animales con el dios de Panamara es clara ⁴². Los primeros testimonios sobre esta clase de sacrificios se remontan a la primera inscripción conservada, precisamente un calendario ritual del s. III a. J. donde hay una reiterada mención de *bouthysiai* ⁴³.

Aparte de ello, los aspectos más aparentes u ostentosos de las fiestas quedan perfilados con mayor claridad. La generosidad sacerdotal solía traducirse en distribuciones de distinta clase entre los fieles o la población en general. Entre éstas el producto más repetido es el aceite, objeto de las gymnasiarquías revestidas por los sacerdotes. Hasta tal punto era normal este reparto de aceite que la mención de las fiestas en las inscripciones es inseparable del recuerdo de dichas distribuciones. Las fórmulas utilizadas para expresarlo varían de un documento a otro, pero básicamente son similares. El aceite solía repartirse en los baños —había dos, uno para hombres y otro para mujeres— y en los gimnasios. Ocasionalmente encontramos algunas precisiones que completan este hecho: si se realizaba durante todos los días de las fiestas, si abarcaba día y noche ininterrumpidamente,

⁴¹ IS 254, 4, recuerda la gymnasiarquía ofrecida para celebrar tal acto, a cargo de Demetrios Damylas (época de Antonino Pio); 309, 16, donde se recoge la realización de un acto similar al del epígrafe anterior, acompañado en esta ocasión de una distribución monetaria de dos dracmas por cabeza, sufragada por Claudius Ulpus Aelius Asclepiades y Ulpia Aelia Plautilla (comienzos del s. III). Ambas corresponden al período más floreciente del culto panamareo.

⁴² Cf. la ya mencionada IS 266 (n. 17) a propósito del «milagro» protagonizado por el buey. En IS 160 se mencionan 12 *bouthysiai* realizadas aquel año, 10 de ellas sufragadas por el sacerdote y dos por su hijo, lo cual equivale al sacrificio de un animal por mes.

⁴³ IS 1.

etc.⁴⁴. A su vez, el aceite podía estar además acompañado por otros productos similares pero perfumados⁴⁵, o ser sustituido por estos ungüentos (designados como *alimma*, *epaleimmata u oinanthe*), presuntamente mucho más caros que el producto ordinario, al constituir artículo de lujo.

Otro tipo de repartos consistían en vino⁴⁶, distintas sumas de dinero, destinadas o no a algo concreto previsto de antemano⁴⁷ o comidas⁴⁸. No obstante, su alusión en los epígrafes es de todos modos mucho menos frecuente que los productos anteriormente citados.

A propósito de las comidas, los textos, en general, establecen una serie de distinciones léxicas entre ellas, que traducen sin duda unos contenidos diferenciados. Se habla, en efecto, de *demothyndai*, *hestiaseis* y *deipna*. Su mención simultánea en un mismo documento⁴⁹, refiriéndose a la misma fiesta, es suficientemente elocuente de las diferencias existentes y que serían de conocimiento general. Vamos a detenernos en las dos primeras con objeto de dilucidar en lo posible su contenido y significado⁵⁰.

Las primeras o *demothyndai*, consistían en comidas públicas de carácter festivo, en las que se daba una participación masiva del pueblo. Las *hestiaseis*, sin embargo, poseían una innegable carga religiosa, pues desde el comienzo de nuestra documentación —el calendario ritual de Panamara ya aludido— aparecen formando parte de los actos culturales propiamente dichos⁵¹. Laumonier pone de relieve que, dada su antigüedad, las *hestiaseis* serían en principio simples comidas del koinón de los panamarenses, similares a las efectuadas por otras asociaciones del mismo tipo. Posteriormente, al producirse la fusión de esta comunidad con Estratonicea, dichas *hestiaseis* se convertirían en algo común a todos⁵², sin que ello conllevara una

⁴⁴ También el producto en cuestión puede encontrarse citado simplemente, *elaion*, alusivo probablemente a un tipo de aceite corriente, o bien ser *elaion helkyston*, es decir, aceite refinado, de mejor calidad, por tanto, que el anterior. La cantidad puesta a disposición de los usuarios podía ser limitada, depositada al efecto en un recipiente o ser ilimitada (*ametra*).

⁴⁵ IS 197; 203; 205; 218; 245; 247; 281; 295 a y b.

⁴⁶ Cf. IS 256 (época de Marco Aurelio), donde se habla de vinos añejos; 266 (primer cuarto del s. III).

⁴⁷ Cf. IS 172 (finales s. I); 197 (época de Adriano); 254; 311-312 (s. II), para comidas a celebrar por triclínarchías.

⁴⁸ Cf. IS 245; 254; 262 (segunda mitad s. II); 724.

⁴⁹ Cf. por ejemplo, IS 266.

⁵⁰ El tercer término de los utilizados, *deipna* o alguna forma del verbo correspondiente —*deipnizo*—, carece de connotaciones dignas de mención. Se recurre a él, o ellas, en los casos de repartos de raciones alimenticias simples, obsequiadas por los sacerdotes a los fieles que acudían a los lugares sagrados para los distintos actos culturales, independientemente de la celebración de las grandes fiestas. Estaban destinadas a ser consumidas de inmediato, en los días de su reparto, pero también podían ir encaminadas a servir de refrigerio en la vuelta a casa de los fieles afectados por ellas. Así, se habla de *deipnon apophoretou*, es decir, «comida para llevar». Por otro lado, sólo se encuentra una conexión, al menos aparentemente, con las Panamareia. Cf. IS 262.

⁵¹ IS n° 1.

⁵² A. LAUMONIER, *op. cit.* p. 318-9.

pérdida de su significado religioso, manteniendo el sentido de comunión mística entre todos los participantes de ellas. Sólo entendiéndolo así, se explica su inclusión entre los actos consignados en el calendario ritual. Dada su ligazón originaria con el culto panamareo, hemos de pensar que su celebración se efectuara de forma regular como parte integrante de los actos culturales ordinarios, escalonados a lo largo del año y no únicamente en ocasión de celebraciones festivas de carácter extraordinario, aunque periódico.

De lo dicho se obtiene otra conclusión importante y es que mientras las *demothyniai* aparecen mencionadas por vez primera a finales del s. I d. J., las *hestiaseis*, con las cuales están generalmente asociadas, constituyen uno de los elementos más expresivos y además originarios del culto panamareo. Las *demothyniai*, por el contrario, tienen un carácter accesorio y serían pensadas o concebidas como refuerzo de las *hestiaseis*, pero con un cariz más oficial y, por así decirlo, político. De ahí, por los cuantiosos recursos exigidos para su celebración, que su mención en las inscripciones sea notoriamente inferior a las de las comidas rituales. Importa señalar además, que la celebración de unas u otras no era de obligado cumplimiento para los sacerdotes. Ello es claro para las *demothyniai* por su propio carácter accesorio, pero también debía suceder en el caso de las *hestiaseis* pues no aparecen citadas siempre en nuestros textos, sino más bien de forma irregular. Ante estos hechos no cabe otra interpretación que ver en ellos actos potestativos de los sacerdotes, que por lo mismo podían o no celebrar, en función de los recursos que quisieran o pudieran emplear durante su sacerdocio.

Esto mismo puede constatarse mediante la noticia ofrecida por otro epígrafe, según la cual durante un período de tiempo, por lo demás impreciso, y por causas asimismo desconocidas, pero que presuntamente obedecerían a falta de recursos económicos, se suspendió en Panamara la celebración de ambas clases de comidas. Así, el sacerdote Tib. Claudius Lainas y su madre Claudia Mamalon se glorían, a fines del s. I, de haber restablecido los dos tipos de banquetes⁵³.

Pero la generosidad sacerdotal no se circunscribía únicamente al tipo de dádivas ya explicitadas. Era necesario subvenir también a otro tipo de actividades que constituirían el envoltorio necesario a toda fiesta para realzarla, destinadas en gran medida a distraer a la población. Me refiero con ello naturalmente a actos de carácter musical, gimnástico etc. Respecto a las primeras, no cabe la menor duda que el acompañamiento musical era un ingrediente básico de las celebraciones religiosas del mundo antiguo. Lo mismo cabría decir de las competiciones atléticas, pues siendo indudable su origen religioso, paulatinamente fueron perdiendo dichas connotaciones, para adquirir, por el contrario, un tono cada vez más profano, aún sin

⁵³ IS 172, 11. Curiosamente algunos años después, en época de Trajano, vuelve a hablarse de este mismo acto restitutorio, a cargo esta vez de Tib. Flavius Sabinianus Diomedes Mennippus, sobrino del anterior como hijo de su hermana Claudia Leontis.

perder nunca del todo su raigambre y conexión con las festividades religiosas. Conviene llamar la atención en este punto sobre el propio sentido de la *gymnasiarquía*, tan presente en las *Panamareia*, dado que, al menos en su origen, suponía la preparación para competiciones de tipo atlético o gimnástico ⁵⁴.

En *Estratonicea*, tenemos constancia de las actividades de una y otra clase, si bien su vinculación directa con las *Panamareia*, como ya he dicho a propósito de la *klidagogía*, no siempre es clara y desde luego bastante tardía ⁵⁵. En todo caso, los sacerdotes se jactan de sufragar los gastos inherentes al alquiler y permanencia en la ciudad de grupos dedicados a ofrecer espectáculos de variado género, tanto musicales, como teatrales en sentido amplio, y atléticos, asimismo de distintas especialidades ⁵⁶.

Los epígrafes suelen recordar, aunque no de modo invariable, a los destinatarios de esta serie de dádivas y actos festivos. Se afirma normalmente que suelen ir dirigidos al conjunto de la población ⁵⁷, rasgo este con-

⁵⁴ Cf. art. «*Gymnasiarchos*», en *RE* vol. col 1975, ss.

⁵⁵ Cf. A. LAUMONIER, *op. cit.* p. 302.

⁵⁶ La frase habitualmente utilizada, con variantes, es: *misthosas ta epidemesanta en te poi akroamata* o *ton epidemesanta orchesten kai ta alla akroamata panta*. Así *IS* 197, 14-15 (época de Adriano): verosíblemente se trata de las *Panamareia*; 199, 3 (época de Adriano): su vinculación con las *Panamareia* es más clara aunque toda la fraseología utilizada es sumamente estereotipada. Sólo la colocación de las frases relativas a ellas, es decir, su mayor o menor proximidad a la mención de las *Panamareia* da pie para establecer o no conexión entre ambas; 245, 7 y 247, 21-23 (época de M. Aurelio), ambas de la misma pareja sacerdotal compuesta por P. Aelius Hekatomnos Phaidros y Apphias Tryphaina Drakontis. Por lo que respecta a *IS* 266, 28-30, inscripción correspondiente al sacerdote Diomedes Sosandros, hijo de Diomedes, se da cuenta en ella de la celebración de un agón con la participación de atletas *thymelikous kai xystikous*, es decir, una competición de carácter teatral y musical, además de las propiamente gimnásticas o deportivas. Aunque no aparezcan relacionadas expresamente con las *Panamareia*, parece, sin embargo, que dicha correlación debe establecerse por dos hechos: el propio paralelismo con otras actuaciones similares de los sacerdotes en estas ocasiones festivas, como atestiguan los epígrafes, y por la circunstancia de ser un agón, en singular, apunta a su consideración como algo excepcional que sólo tendría justificación en el marco de las grandes fiestas. Los mismos términos son los utilizados en la mención de estos actos, efectuados durante los sacerdocios de M. Sempronius Clemens en el s. III (*IS* 295 a, 11-12 y b, 11). Dado que dicho cargo lo revistió en repetidas ocasiones, su mención se hace igualmente en plural.

⁵⁷ Cf., por ejemplo, *IS* 205, 15, (también en 268, 7; 295 a y b) donde se recuerda que son «para los de toda edad y condición» (*pase helikía kai tyche*), según la expresión acuñada para ello, alusiva a la no exclusión por edad o por condición económica. En *IS* 218, 5, sólo se refiere a este último aspecto. En otras inscripciones, sin embargo, se precisan más los grupos afectados. Así en *IS* 244, 21, 245, 5, 247, 15, 248, 5 (las cuatro de la misma pareja sacerdotal de época de Marco Aurelio, P. Ael. Hekatomnos Phaidros y Apphias Tryphaina Drakontis) se habla de todos los entopioi, extranjeros, y mujeres. En *IS* 256, 7, de la misma época de los epígrafes anteriores, se mencionan a hombres y mujeres de toda edad y condición, mientras que en 262, 7-8 se refiere «a los de toda condición de los entopion y extranjeros»; en 266, 13-15, encontramos la misma generalización aludida al principio, pero extendida también al santuario de Hekate (en Lagina).

siderado como una de las señas de identidad del culto panamareo: su igualitarismo, no teniendo cabida en él las diferenciaciones sociales. Ya a propósito del estudio consagrado a las fiestas locales de Zeus, señalaba que tal presupuesto no se puede afirmar sin más ⁵⁸. Es necesario, en efecto, partir de la base que dicha generalización no se produce siempre, sino que ocasionalmente se precisan los grupos humanos afectados ⁵⁹, por más que las expresiones utilizadas sean a veces un tanto enigmáticas y sea difícil, por ello, establecer con claridad el punto que ahora consideramos. Para ejemplificar, podemos transcribir el contenido de una inscripción de época antoniniana (Marco Aurelio), relativa a las celebraciones acaecidas durante el sacerdocio de Tib. Flavius Iason Aeneas y Aelia Statilia Pythiane: «ofrecieron durante los 10 días de la fiesta (*heorté*) de las Panamareia aceite en los gimnasios (en plural) para los de toda edad y condición ininterrumpidamente de noche y de día y ungüentos y dieron a todas las mujeres aceite en los baños femeninos...» ⁶⁰. A partir de aquí, se deduce con claridad que el primero de los repartos de aceite a que se hace alusión afectaba tan sólo a los que tenían acceso a los gimnasios, en todo caso sólo a los hombres —aunque eso sí, «de toda edad y condición»— puesto que acto seguido se atestigua la misma dádiva hecha a las mujeres —sin dar más detalles— esta vez en los baños. Otras veces faltan, sin embargo, precisiones de esta clase, por lo que cabe preguntarse si por norma general el elemento femenino de la población no quedaba excluido de tales generosidades, dirigidas, por tanto, y pensadas para los hombres. Así, sólo cuando dejaba de observarse esta regla resultarían afectadas las mujeres ⁶¹. La misma observación y por ende, similares consecuencias, se deducen a propósito de otras menciones, por ejemplo, las alusivas a extranjeros ⁶²: si sólo se citan de manera esporádica, es lícito suponer que ello se debe a que sólo en tales ocasiones eran incluidas en dichas distribuciones.

Resulta, pues, de lo dicho hasta aquí, que la pretendida igualdad y generalización de la población probabilísimamente no era tal, pues diferentes grupos sociales, como las mujeres, quedaban excluidos. Y si esto sucedía en el ámbito ciudadano ¿qué no acontecería con otros grupos de

⁵⁸ Cf. A. LOZANO VELILLA, «Las Komyria: unas fiestas religiosas dedicadas a los hombres» en *Actas del III Coloquio ARYS*, Jarandilla 1991, en prensa. De hecho, mientras en las Heraia o Komyria se mencionan de modo expreso a libres y esclavos —para incluirlos en ellas—, no sucede lo mismo con las Panamareia.

⁵⁹ Así, en *IS* 172, 12, se recuerda la concesión hecha durante las Panamareia a las Boulai de 2.400 dracmas o el reparto de aceite hecho a las mujeres en los baños femeninos (*IS* 205, 17-18).

⁶⁰ *IS* 205, 12-20.

⁶¹ Véanse las precisiones de determinados epígrafes, citados en n. 56.

⁶² Cf. n. 56.

población como extranjeros, paroikos, esclavos etc.? ⁶³. La respuesta no puede ser otra que admitir su exclusión, salvo disposiciones en contrario. Puede, por tanto, afirmarse que las Panamareia eran fiestas, cuyos participantes por excelencia eran los hombres de condición ciudadana.

La conclusión de este período festivo está marcada por el retorno de la imagen del dios a su santuario de Panamara. Este acontecimiento recibe una denominación específica, al igual que sucedía con la procesión inicial: es la llamada *anabasis tou theou* o *anodos tou theou*, ocasión aprovechada por los sacerdotes para renovar sus actos de generosidad de la forma habitual ⁶⁴. Lo llamativo del caso es que su mención se hace desligada de las Panamareia, cuando lo lógico sería que si constituían efectivamente el acto final de éstas, fueran colocadas inmediatamente detrás. Pues bien, esto sólo en una ocasión es así e incluso se puede encontrar citada antes del recuerdo de las Panamareia ⁶⁵ o a veces en epígrafes donde no se tratan en absoluto las fiestas ciudadanas ⁶⁶. Al propio tiempo, resulta sorprendente que las dádivas sacerdotales recaigan en estas ocasiones de modo preferente en las mujeres. Ello, sin embargo, y aunque pueda parecer contradictorio a primera vista, no hace sino reafirmar la idea ya expresada anteriormente: sólo se explica asumiendo que los sacerdotes intentaran compensar a este grupo por su marginación durante los días festivos anteriores.

Todo ello podría llevar a admitir que se tratara de una fiesta independiente, hipótesis, sin embargo, que personalmente rechazo. En primer lugar, por consideraciones estrictamente léxicas: la *anábasis* o *anodos* alude claramente al hecho de la subida de la imagen del dios, y ello únicamente podía producirse al final de las fiestas. Por tanto, tratando de encontrar una explicación satisfactoria al curioso modo de su citación en las inscripciones, lo único que se puede suponer son consideraciones subjetivas de los

⁶³ Cabe aquí resaltar por lo significativo que resulta, el contraste ofrecido por las menciones de esta fiesta ciudadana con las de carácter local celebradas en Panamara para hombres y mujeres (*Komyria* y *Heraia* respectivamente), pues mientras en éstas se habla de extranjeros, libres y esclavos, este estamento social no aparece nunca citado en relación con la celebración de las Panamareia. Sólo existe una excepción, la inscripción *IS 256*, en la cual se recoge el envío realizado por la pareja sacerdotal («los primeros y únicos») a todos los ciudadanos, extranjeros, libres y esclavos, si bien su vinculación con las Panamareia, aunque verosímil, no es totalmente segura.

⁶⁴ Las dos menciones seguras de dicha *anábasis* del dios se recogen en *IS 309*, 10 y 341, 3. En la primera se les dió sólo a las mujeres dos dracmas a cada una; en la segunda, de acuerdo con la reconstrucción del texto propuesta por Sahin, serían afectados los ciudadanos y las mujeres, dándose, en este caso, una dracma por cabeza.

La segunda fórmula o *ánodos* del dios está mencionada en *IS 311*, 15-16, donde aparece festejada con la distribución de una dracma a cada una de las mujeres y *IS 312*, 6, con la misma cláusula. De todas formas, ambas responden a la misma pareja sacerdotal, Aur. Arrianus Arbyles y Aurelia Chotarion (s.III), por lo que se deben de referir a una única ocasión.

⁶⁵ Cf. *IS 205* y 309.

⁶⁶ Así sucede, por ejemplo, en *IS 311* y 312.

sacerdotes. Siempre y cuando entendieran este último día de clausura de las fiestas como algo especial y actuaran en consecuencia con dádivas extraordinarias, reseñarían separadamente lo ofrecido con tal motivo, de la misma manera que el acontecimiento inicial, la entrada del caballo con la imagen divina en la ciudad, se encuentra mencionada — y celebrada— aparte en los documentos sacerdotales ⁶⁷. Después de todo, el número global de estos casos es notoriamente inferior a los testimonios sobre las Panamareia, lo cual confirma indirectamente que no estamos ante una festividad independiente sino ante un modo brillante de cerrar las fiestas anuales.

Los datos ofrecidos por la documentación sobre las fiestas municipales de Estratonicea permiten unas consideraciones finales.

En primer lugar, realzar lo evidente: sin el sustento económico de los sacerdotes, las actividades religiosas conectadas tanto con el dios de Panamara como con la divinidad de Lagina, hubieran pasado absolutamente desapercibidas para los propios contemporáneos y, por supuesto, para la posteridad. En este sentido, el evergetismo protagonizado por los miembros de la oligarquía local —abundante y magníficamente ejemplificado en las inscripciones de los dos santuarios de Panamara y Lagina— constituye un rasgo absolutamente fundamental en el desarrollo de la vida religiosa de Estratonicea.

Por otro lado, es claro que entre las dos fiestas municipales, eran las Panamareia las que revistieron un mayor esplendor, tanto por su duración, como por la variada serie de actos a que su celebración, como se ha visto, daba lugar. Y ello, pese al favor que las autoridades romanas dispensaron a la diosa lagineta. A partir de ahí, me parece lícito avanzar una hipótesis que pueda explicar estas diferencias tan marcadas en función de la diferente valoración de ambas divinidades, y sobre todo de lo que representaban, por los habitantes de Estratonicea y su territorio. En mi opinión, habría que ver en el Zeus Panamareus el heredero en alguna medida del Zeus Chrysaor, divinidad caria por excelencia y representante por sí sola de dicho pueblo. Los acontecimientos políticos protagonizados por Aristónico y la implantación del poderío romano en la región habrían acarreado entre otras consecuencias el definitivo abandono de cualquier aspiración de sesgo nacionalista por parte de los carios. Es así que el mantenimiento del culto a un dios con dichas concomitancias en las mismas condiciones en que se le dispensaba en la etapa anterior, era inviable en las nuevas circunstancias. Por ello, y sin que Zeus Chrysaor desapareciera,— ya he mencionado que aparece ocasionalmente en las inscripciones de época imperial— es cierto que su figura quedó relegada, a la par que, coincidiendo con su ocaso, empieza a surgir el culto de Panamara. Este fenómeno no puede ser casual y sólo se explica por esa serie de causas de diferente naturaleza:

⁶⁷ Cf. *IS* 254, 4, mediante una gymnasiarquía y 309, 16, con una gymnasiarquía y el reparto de dos dracmas por cabeza.

1.º Los deseos y sentimientos de los habitantes de la ciudad, mayoritariamente indígenas carios aunque helenizados, que «trasladarían» o depositarían en Zeus Panamaros la ideología política de sesgo nacionalista que había fundamentado el culto de Chrysaor, por tratarse de una divinidad asimismo caria, autóctona, pero cuyo culto no despertaba recelos en los representantes del poder político. Resulta ilustrativo en este sentido el que en las inscripciones más antiguas de Panamara, datadas en los s. II y I a. J, el epíteto atribuido al dios local sincretizado con el griego Zeus era el de *karios*, que sólo más tarde, a partir de Sila, aparece sustituido definitivamente por el derivado de la localidad, es decir, Panamaros ⁶⁸.

2.º los intereses de los nuevos señores romanos, promotores de divinidades desprovistas de toda connotación independentista, entendida como subversiva y peligrosa. En Estratonicea primaron especialmente a Hekate, pero aceptaron igualmente al dios de Panamara, porque tampoco les resultaba sospechoso. Sin embargo, para los autóctonos era, como he mostrado, más representativo de su propia entidad.

Este conjunto de factores, en modo alguno explícitos, pero pertenecientes unos a los rasgos definitorios de la actuación romana en ámbito provincial, aprehensibles otros de la atmósfera presentada por las propias inscripciones, debieron manifestarse con fuerza en los años siguientes al nacimiento de la provincia romana de Asia, es decir, cuando se inició el auge de los dos grandes cultos de la ciudad caria.

⁶⁸ Cf. H. OPPERMAN, *op. cit.*, p. 84-85 y A. LOZANO, «Festividades religiosas de ámbito local en Estratonicea de Caria», *Gerion*, 10, 1992, p. 86 y n. 5. Dicha denominación, utilizada por los colonos griegos de Estratonicea para diferenciar esta divinidad de la propiamente griega, ilustra suficientemente la consideración de este dios por parte de aquellos como representativa de la misma nación caria, pues indudablemente la denominación original, primaria, de dicha divinidad era Panamaros como puede deducirse por la estructura misma del nombre.

