

La esclavitud sagrada minorasiática: elementos griegos y orientales

Arminda Lozano
Universidad Complutense de Madrid

SUMMARY

In this article the author tries to elucidate the significance of sacred slavery in Minor Asiatic areas according to the extant sources. It is already clear that the terms used for expressing it (*hieroi*, *hierodouli*, etc.) embody different realities in the West and East parts of this region. The article attempts to determine the real content of these terms in the light of sociological and religious traditions lying behind them, still living in the Roman Empire.

La existencia de distintas clases de personal subalterno dedicado al mantenimiento de las tareas inherentes a los cultos no constituye de por sí una característica privativa de alguna región concreta del Mundo Antiguo sino que la encontramos en las diferentes partes del mundo griego, aunque son en los territorios asiáticos donde la tipología es más rica y variada. Precisamente por ello, resulta complicado intentar estudiar de un modo unitario el estatuto personal de tales individuos. No obstante, conviene señalar antes de nada que después de la serie de estudios dedicados a esta temática, es decir, a aclarar el contenido de términos como *hieroi* o *hierodouloi* y con ello la significación social de todos los así designados tanto en las fuentes literarias como en las epigráficas, nuestro conocimiento sobre dichas personas se ha ampliado y clarificado notablemente ¹, persistiendo todavía, no obstante, situaciones en las que es necesario profundizar.

¹ Voy a citar, sin intención de ser exhaustiva algunos de estos estudios, aquellos que, en mi opinión han contribuido en mayor medida a la aclaración de la situación de estos

Es evidente, y ha sido repetido en innumerables ocasiones, que las situaciones existentes en la Anatolia helenísticorromana lejos de ser uniformes u homogéneas varían notablemente de unas regiones a otras. Tales diferencias se manifiestan sobre todo en aspectos sociológicos e ideológicos, puesto que los de otro tipo, así, por ejemplo, los administrativos u económicos, eran susceptibles en mayor medida de ser unificados por el poder político dominante. Así, las regiones minorasiáticas fuera de las zonas costeras, profunda y tempranamente helenizadas, conservaron sus elementos diferenciadores, propios de una mentalidad que podemos calificar de oriental, distinta de la griega, de manera que sus componentes sociales se regían por un tipo de normas distintas de las habituales entre los griegos. Naturalmente, tales principios ideológicos de carácter asiático u oriental no los encontramos ya en la época a que nos referimos en estado puro, sino que están, o pueden estarlo, muy contaminados, mezclados con los griegos y justamente es aquí donde residen las dificultades para interpretar correctamente la documentación histórica a nuestro alcance, una documentación que, además y para mayor complicación está escrita en griego, realmente la lengua que tras la caída en desuso de las lenguas propias de las diferentes regiones, –frigio, cario, licio etc.– acabó convirtiéndose en la única lengua vehicular existente ². Posteriormente, se introduciría también el latín acompañando la expansión de la dominación romana. De este modo, la utilización de términos griegos para describir situaciones correspondientes a otra realidad cultural e ideológica puede dificultar nuestra comprensión de la misma, enmascarada así por una envoltura lingüística que no es la adecuada. Más adelante volveremos sobre la cuestión con los pertinentes ejemplos.

Esta serie de consideraciones resultan desde luego imprescindibles a la hora de abordar la cuestión que aquí interesa ahora, la de los servidores

grupos de personas. Así, por ejemplo, Hepding «Hieroduloi» RE VIII-2, cols. 1459-68; Link, «Hieroi» RE VIII-2, cols. 1471-76; W. Otto, *Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Aegypten*, München 1949; G. Cardinali, «Note di terminologia epigraphica» *Rendiconti Acc. Lincei* 17, 1908, pp. 165-174; O. Kern, «Hieroi und Hierai», *Hermes*, 46, 1911, p. 300 ss.; F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. II: *Die sogenannte sakrale Freilassung in Griechenland und die δοῦλοι τεροι*, Wiesbaden 1960; P. Debord, «L'esclavage sacré: état de la question», *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage (1973)*, p. 135-150 y *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden 1982, pp. 77 ss.; A. Lozano, *La esclavitud en Asia Menor helenística*, Oviedo 1980, cap. IV, p. 139 ss.

² Una buena panorámica de la situación lingüística en Anatolia se encuentra en St. Mitchell, *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor*, vol. I, Oxford 1993, p. 172 ss. con la bibliografía más importante sobre la cuestión.

cultuales. Existían, como he dicho al principio, numerosos tipos con un común denominador: su pertenencia a los dioses. Esta pertenencia podía ser real o simplemente espiritual de manera que ello daba lugar en la vida ordinaria a una variedad de situaciones que podían ir desde la auténtica esclavitud o, en su caso, dependencia personal, donde el individuo no tenía capacidad para actuar conforme a su voluntad, hasta la absoluta libertad entendida en su sentido físico, pero que no excluía la sumisión espiritual a la divinidad. Es así como resulta complicado, o mejor, inadecuado intentar encasillar a estos grupos de personas dentro de las categorías jurídicas griegas por más que desde el punto de vista propedéutico resulte a veces necesario hacerlo.

En las distintas clasificaciones realizadas de esta clase de personal se intenta recoger la aludida variedad de situaciones personales reflejada en los textos. Hace ya un siglo Ramsay, teniendo a su alcance un monto de textos epigráficos muy inferior al actual, distinguía tres grupos de hieroi³: aquellos que se habían consagrado voluntariamente al servicio de la divinidad por un periodo de tiempo determinado o para toda la vida, prefiriendo esta situación a la existencia de un ciudadano corriente; los esclavos propiamente dichos dedicados a la divinidad, situación heredada por sus descendientes, los cuales, no obstante, podían con el paso del tiempo alcanzar la categoría de ciudadanos; personas que vivían en su medio social habitual pero que estaban unidos voluntariamente al santuario para determinados servicios durante épocas concretas, en cuyo transcurso abandonaban la vida ordinaria para entregarse al servicio divino. Quedaba aquí ya recogida la posibilidad de que estos hieroi fueran personas de condición libre y que tal designación se empleara también para esclavos manumitidos.

La investigación histórica posterior ha admitido con más o menos matizaciones esta división, aunque lo más habitual es reconocer únicamente dos grupos, –hieroi libres y hieroi no libres–, para, a partir de ahí, distinguir a su vez las situaciones diferenciadas existentes dentro de cada uno⁴ y que podían variar enormemente de un lugar a otro. Como afirma

³ Cf. W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford 1895, vol. I. p. 148.

⁴ Cf. L. Robert, *Hellenica* 6, 1948, p. 9 ss. dice que hieros tiene dos acepciones generales: la de persona perteneciente a la divinidad, ya sea esclavo o individuo consagrado al dios, y funcionario de un culto. También F. Bömer establece esta misma separación fundamental entre hieroi libres y no libres, estudiando los testimonios sobre ambos grupos en función de sus distribución geográfica dentro de los distintos ámbitos del mundo griego: cf. *Untersuchungen über die Religion der Sklaven*, vol. II p. 149 ss.

Bömer, es difícil decir algo sobre el origen y la evolución de estos grupos humanos sin emprender antes una investigación particular sobre cada templo y las peculiaridades históricas de cada uno de ellos ⁵. En todo caso, *hieros* en ámbito griego lo podemos encontrar aplicado a miembros de estamentos opuestos en la pirámide social, es decir, por un lado calificando a personas social y económicamente prominentes y por el otro a esclavos; entre ambos quedan una serie de escalones intermedios, reservados bien a funcionarios activos en tareas culturales, que podían ser desempeñadas por ciudadanos corrientes, como los dedicados en los templos a variados menesteres y cuya adscripción social correspondía a los estratos inferiores. Podría incluso establecerse, aún a sabiendas de su inexactitud, una diferenciación geográfica entre hieroi libres y no libres, pues, en efecto, los dos grupos básicos de hieroi parecen corresponderse con las dos partes del mundo griego: los primeros, es decir, los hieroi libres con la parte occidental, mientras los segundos, no libres, son más frecuentes en la oriental. Tal división, desde luego, no puede adoptarse como absoluta pero sí es bastante orientativa, porque los testimonios existentes apuntan a una mayor presencia de hieroi libres en la Grecia occidental, mientras que en Asia son más numerosos los no libres, entendidos éstos, al menos, en sentido religioso, si bien hay casos de ambos en las dos partes mencionadas.

De cualquier forma, la misma variedad de estatutos sociales observables en los casos atestiguados obliga a concluir que la designación de hieros no constituye una definición jurídicamente aplicable a un individuo o conjunto de individuos, sino que dicha denominación recogía tan sólo el hecho de la dedicación o consagración a la divinidad del afectado por ella, es decir, era esa acción de sometimiento, voluntaria o forzada, al poder de la divinidad lo que convertía a una persona en hieros, independientemente del grupo social al que perteneciera dentro de los existentes en las regiones, aldeas o ciudades donde aparezcan los textos que los mencionan. A partir, pues, de tales consideraciones es como únicamente puede abordarse el estudio de los hieroi minorasiáticos.

No creo necesario repetir en este espacio todos los testimonios relativos a hieroi o hierodouloi ⁶. Simplemente recordar que los empleados en el ejercicio de tareas inferiores tanto de carácter cultural como económico, aparecen un poco por todas partes, debiendo su presencia a la mayor o

⁵ Cf. nota anterior, p. 180.

⁶ Una panorámica de todos ellos, recogida y estructurada en forma de tablas es la ofrecida por P. Debord, *Aspects sociaux et économiques*, p. 117 ss., apéndice III.

menor complejidad de la organización de los templos, en función siempre de la importancia y difusión de sus cultos y de los recursos con que contarán. En Asia Menor han sido objeto de atención preferente, —precisamente por tratarse de un elemento diferenciador de este ámbito respecto a otros del mundo griego—, los hierodulos de los grandes templos asiáticos, conocidos sobre todo a través de la obra estraboniana y cuyo tratamiento aparece inserto con frecuencia dentro del estudio sobre la propiedad territorial y sus clases en ámbito asiático a partir del Helenismo ⁷.

Los sacerdotes se nos presentan aquí, en efecto, como grandes terratenientes, perpetuando una situación cuyos orígenes se remontaban siglos atrás y que permaneció prácticamente intocada durante época helenística hasta que los gobernantes romanos decidieron hacer extensivos a ellos también las oportunas disposiciones encaminadas a obtener el control político-administrativo del territorio minorasiático. Me refiero, claro está, a los casos tantas veces citados de los templos de ambas Comana, póntica y capadócia, Ameria, Zela, Venasa, Antioquía, Pesinunte etc., templos cuyas vastísimas propiedades territoriales requerían para su explotación económica, de ser atendibles los datos de Estrabón ⁸, la concurrencia de cientos e incluso miles de individuos calificados o definidos como hierodulos, esto es, campesinos con un estatuto sociojurídico definido como «dependencia» y semejante al de otros grupos de características ocupacionales o laborales parecidas, existentes en las grandes propiedades de reyes u otros

⁷ No pretendo ser exhaustiva en cuanto a las citas bibliográficas relativas a esta cuestión. Son clásicas las obras siempre citadas de W. M. Ramsay, *Cities and Bishoptics* ya mencionado o su *Asiatic elements in Greek civilisation* 1928 p. 47; M. Rosstovtzeff, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates*, Leipzig-Berlin, 1910; *Historia social y económica del mundo helenístico*, Madrid 1967; T. R. S. Broughton, *Roman Asia Minor* en T. Frank, *An economic Survey of ancient Rom*, vol. IV pp. 497-950, Baltimore 1938; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950; T. Zawadzki, «Quelques remarques sur l'étendue et l'accroissement des domaines des grands temples en Asie Mineure», *Eos* 46, I, 1952-3, pp. 83-96; F. Bömer, *Untersuchungen*, vol. II p. 160 ss.; A. Lozano, *La esclavitud en Asia Menor helenística*, cap. IV, p. 169 ss.; *Eadem*, «Relaciones templo-poder político en Asia menor helenística», *Ξαίρη. Homenaje al Prof. F. Gascó*. Sevilla 1997, pp. 451-461; P. Debord, *Aspects sociaux et économiques*, p. 83 ss.

⁸ Las citas del autor de Amasia se encuentran, por las zonas aquí consideradas, sobre todo en los libros XI y XII de su *Geografía*. La propia procedencia de Estrabón, unida al hecho de su pertenencia a una de las grandes familias sacerdotales del Ponto, como él mismo manifiesta en su obra, convierten su información en algo precioso para nosotros, por cuanto no existe ninguna otra fuente que se le pueda parangonar en este aspecto. Su información, por tanto, al menos en lo relacionado con este tema concreto, no sólo debe considerarse válida sino totalmente fidedigna, lo cual unido a que no poseemos otra fuente que se le pueda comparar lo convierte en imprescindible.

grandes señores orientales. Quiere esto decir, que estos hierodulos tendrían una libertad personal reducida: no se trataba de esclavos en el sentido estricto del término, puesto que gozarían de libertad restringida, sólo posible de ejercer en el seno de las comunidades en que se encontraban, sin posibilidad de moverse libremente por el territorio, no estándoles permitido, por tanto, cambiar voluntariamente de domicilio. Estaban, pues, ligados a la tierra que trabajaban, y sujetos a la autoridad del sacerdote, quien podía disponer de sus personas, aunque, al parecer, con alguna limitación, como nos muestra Estrabón sucedía en el templo de Comana pónica, cuyo sacerdote era κύριος de los hierodulos pero no le estaba permitido venderlos ⁹. Se trataba, sin duda, de una situación heredada, transmitida de generación en generación durante siglos y que no resultaba afectada en tanto en cuanto los territorios en los que se encontraban no sufrieran modificaciones. La suerte de estos grupos de campesinos «sagrados» corría, por tanto, pareja a la de la tierra que trabajaban, de suerte que la secularización de estas grandes propiedades sagradas minorasiáticas determinó el cambio de adscripción de estas poblaciones rurales, dejando así de estar bajo la autoridad de los sacerdotes para pasar a la de las magistraturas civiles correspondientes o engrosando grupos sociales ciudadanos, dependiendo de la clase de disposiciones administrativas adoptadas.

Uno de los ejemplos más claros, aducido siempre como confirmación de la política secularizadora respecto a los territorios poseídos por los grandes templos llevada a cabo por los reyes helenísticos es el del templo frigio de Ezanoi. De acuerdo con la primera inscripción conocida ¹⁰, su ἱερά χωρά habría sido secularizada, al menos en parte, en época helenística por Seleúcidas y Atálidas y dividida en lotes (kleros), razón por la cual los campesinos que las trabajaban dejaron de ser «sagrados» para obtener el estatuto de clerucos. Tal interpretación ¹¹ hubo de ser, sin embargo, abandonada tras la publicación posterior de otro epígrafe ¹², dado en el 128 durante el reinado del emperador Adriano, y que pone de manifiesto justamente lo contrario: las tierras habían sido dedicadas a

⁹ Strab. XII 3, 34.

¹⁰ Aparece en la recopilación de Dittemberger (OGI II 502).

¹¹ Fue la mantenida entre otros por Rostovtzeff, *Kolonat*, p. 275-6 o E. V. Hansen, *The Attalids of Pergamon*, Cornell Univ. Press, 1972, p. 167.

¹² La primera publicación fue la de G. Jacopi, «Nota anatolice», *Bulletino del Museo dell'Impero romano* 9, 1938, p. 44-9, recogida después en *L'Année Epigraphique* 1940, n.º 44. Un amplio comentario de la misma fue hecho años más tarde por Broughton, «New evidence on temple-estates in Asia Minor», *Studies in honor of Allan Chester Johnson*, ed. por P. R. Coleman-Norton, Princeton 1951, pp. 236-250.

Zeus por los reyes, –por Átalo I entre el 228 y 222, ratificado después por Prusias I hacia el 190 a. J.–, razón por la cual los ocupantes de los lotes de tierra debían pagar los correspondientes impuestos a partir de entonces al tesoro del templo. Dichas tierras eran propiedad sagrada, aunque divididas en lotes para una mejor explotación¹³. El caso de Ezanoi no es aislado y su consideración conjunta¹⁴ obligan a modificar la visión, dominante en gran parte de la bibliografía hasta los años setenta, que presentaba a los poderes políticos helenísticos y romanos como contrarios al mantenimiento de las propiedades sagradas por cuanto ello significaba que extensiones considerables del territorio de las distintas monarquías establecidas en Asia Menor escapaban a su control, hecho éste contrario al propio carácter de la monarquía absoluta representada por sus reyes¹⁵.

El tipo de hierodulía a que me he referido en lo hasta aquí dicho constituye, por tanto, un rasgo peculiar de los templos minorasiáticos, cuyas raíces se hunden en el pasado histórico de estos pueblos orientales, perdurando aún en época helenística en las regiones del interior que conservaron más intactas sus estructuras originarias en virtud de su lejanía o marginación respecto a los grandes focos de helenización o de las zonas de interés económico prioritario.

Pero, aparte de Estrabón, es la epigrafía la fuente que nos proporciona, sin duda, una mayor información sobre los hierodouloi o grupos asimilables a éstos. No obstante, se trata ya de casos puntuales y sin la visión o la perspectiva más amplia aportada por el geógrafo de Amasia lo cual obliga a una reconstrucción del contexto no siempre legítima.

Podemos destacar entre las inscripciones que hablan de ellos, por la calidad y extensión de los datos aportados, las de Comagene, erigidas con el fin de dar la necesaria publicidad a las disposiciones establecidas por su rey, Antíoco I, para el mantenimiento del culto instituido por él tanto a sí mismo como a su padre Mitrídates Calínico y destinado a perpetuar la memoria de ambos¹⁶. Tal fundación contemplaba, de acuerdo con los

¹³ Cf. D. Magie, *Roman Rule*, p. 140-7 y nota 64

¹⁴ Cf. distintos ejemplos sobre la actitud de los reyes hacia los templos en A. Lozano, *La esclavitud en Asia Menor helenística*, p. 141 s. con las notas correspondientes y la discusión general del problema a la luz de las teorías más destacadas.

¹⁵ Cf. además de la bibliografía citada A. Lozano, «Relaciones templo-poder político en Asia Menor helenística», *Ξοαρρ. Homenaje al Prof. F. Gascó*, Sevilla 1997, pp. 451-461, donde se da un repaso a las fuentes y las opiniones modernas sobre esta cuestión.

¹⁶ Dos son las inscripciones: OGI 383: de Nemrud-Dag. Ley religiosa de Antíoco I (mediados del s. I a. J.). Dörner-Goell, *Arsameia am Nymphaïos*, *Istambuler Forschungen*, 23. S. I. a. J. De Arsameia. Ambas guardan un tremendo paralelismo en cuanto a contenido y expresión.

textos epigráficos, no sólo la celebración de actos culturales más o menos habituales –ofrendas, fiestas etc.– sino la provisión de los recursos necesarios para todo ello, que se obtendrían de la explotación de un lote de tierra perteneciente a la corona, cuya administración y vigilancia son dadas a los sacerdotes ¹⁷. A su vez, se consagraba el personal específico para la atención del culto, un sacerdote, como dirigente de las funciones sagradas y administrador de los bienes del templo y de los esclavos sagrados. Éstos, o una parte de ellos, fueron consagrados como músicos, función que desempeñarían en exclusiva así como sus descendientes ¹⁸ a quienes instruirían en tal arte, liberándolos de cualquier otra ocupación. Igualmente los textos nos ilustran sobre las disposiciones establecidas para la protección futura de todo lo dedicado, de la *χώρα*, sus ingresos y las personas. Se pretendía con ello salvaguardar a los esclavos sagrados contra todo tipo de fuerza exterior ajena al templo, que pudiera atentar contra la situación establecida por el rey. Así, se manifiesta que ningún rey, dinasta, sacerdote o magistrado esclavizara a los hierodulos consagrados, ni que nadie pudiera apropiarse de ellos o perjudicarlos en cualquier sentido ¹⁹. Mediante tal dedicación, los hombres consagrados a la divinidad pasan a estar a su servicio en calidad de esclavos, sin que este servicio conllevara su libertad. La prohibición de ser esclavizados –*καταδούλοσις*– referida tanto a ellos como a toda su descendencia, asimismo esclava ²⁰, los protege contra todo posible abuso por parte de personas no pertenecientes al ámbito del santuario, realizándose así la exclusividad de su servicio al culto de los reyes-dioses comagenos ²¹.

Es evidente que todas estas disposiciones emanadas de la voluntad del rey de Comagene no constituyen una invención, sino que representan la plasmación de los hábitos al uso en aquel reino, donde, por su particular ubicación geográfica, confluían tradiciones de diferente signo, como

¹⁷ La fundación comprendía, además de lo dicho, el dotar a la ciudad de nuevas construcciones en el recinto del palacio real, se consolidaban las murallas, se harían nuevas conducciones destinadas al mejor aprovisionamiento de agua mediante fuentes, adorno de la ciudad etc. (ls. 46 ss. del texto de *Arsameia*).

¹⁸ Acto que daba origen, por tanto, a la situación de hierodulos para los nacidos de todos aquellos consagrados por Antíoco I.

¹⁹ Queda, pues, clara, la posición privilegiada de éstos últimos, sin que ello de pie para pensar en modo alguno que llevara implícita una condición de libertad personal.

²⁰ Nótese el sentido de este término en contexto oriental, contrario al poseído habitualmente en ámbito griego.

²¹ El sentido de este término griego es en ámbito asiático contrario al habitual en Grecia. Para esta cuestión, cf. A. Lozano, «La consagración a la divinidad» (ARYS en prensa).

queda evidenciado en los cultos allí instituidos y de que son testimonio los epígrafes citados, pues ponen de manifiesto, en efecto, una auténtica labor sincrética entre varias tradiciones religiosas. En todo caso, las disposiciones sobre consagración de tierras y personas obedecen a esa tradición genuinamente oriental vigente en aquellas regiones.

Además de esta clase de servidores sagrados relacionados fundamentalmente con la explotación económica de los templos, aparte del caso más complejo de Comagene, nos encontramos también otros tipos donde la relación del hieros con la divinidad se nos presenta de forma más nítida, más individualizada. Me refiero a todos aquellos cuya calificación de «sagrados» es el resultado de una consagración personal. En los tipos de esclavos sagrados resultantes de ella se manifiestan con especial claridad, como sucede con los grupos de hieroi y hierodouloi anteriormente mencionados, las características orientales poseídas por esta clase de esclavitud ²².

Como clase específica de personas ofrendadas al servicio de la divinidad podemos citar el caso de las prostitutas sagradas, costumbre ampliamente atestiguada en Asia Menor y relacionadas aquí específicamente, según testimonio de Estrabón, con la diosa persa Anaitis, en cuyos templos se ejercía de forma habitual. No obstante, no se trata de una institución, o mejor una práctica, exclusivamente oriental puesto que se conoce asimismo en Occidente, pero son, en efecto, los templos orientales donde se encuentran testimoniadas con mayor frecuencia ²³. De acuerdo con los siempre repetidos pasajes de Estrabón en que recuerda los templos donde estaban presentes ²⁴, y aunque las cita entre las esclavas dedicadas al servicio de la diosa ²⁵, no por ello se las debe considerar

²² Una revisión de este punto se encuentra en mi artículo citado en la nota anterior.

²³ Ciertamente se encuentra difundida tanto en Oriente como entre los griegos. Por ejemplo, Heródoto (I, 199) menciona la prostitución sagrada ejercida por las mujeres babilonias en el templo de Afrodita, así como las asirias y la que tenía lugar en Chipre, conectada al culto de Afrodita. Su presunto origen semita no puede demostrarse con absoluta garantía y es algo discutido. Toda esta cuestión está bien tratada por O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, B. I, p. 915 ss.; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöse Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig 1906, pp. 365-67; A. B. Cook, *Zeus. A study in Ancient Religion*, New York 1965, II, p. 960 s.

²⁴ Así, por ejemplo, XI 14, 16 sobre el templo armenio de Akiselene, donde recibía culto Anaitis.

²⁵ De acuerdo con la nomenclatura atribuida serían de facto esclavas, sin que nada las distinguiera de las esclavas ordinarias, a no ser la propia limitación temporal de dicha situación. Cf. Cardinali, «Note di terminología epigraphica» *Rendiconti Acc. Lincei* 17, 1908, p. 171, n. 1.

como jurídicamente esclavas, puesto que permanecían allí únicamente por un periodo de tiempo determinado y ello en virtud de la ventajosa posición social que disfrutaban al considerarse tal servicio en el templo como un honor ²⁶. Se trata, pues, de una situación que no responde a un esquema social e ideológico griego, sino que tan sólo puede explicarse con categorías orientales de acuerdo con las cuales y desde una perspectiva estrictamente religiosa no existían diferencias entre libre y esclavo, pues todos los hombres eran esclavos del dios, único y verdadero κύριος.

La práctica de la prostitución sagrada es conocida también en otro de los templos rememorados en la obra estraboniana, el de Comana póntica, de cuyo funcionamiento y estructura el geógrafo de Amasia estaba particularmente bien informado por ser él mismo miembro de una familia sacerdotal de dicho templo ²⁷. Aludiendo al lujo en el que vivían los habitantes de Comana, nos dice que había allí una multitud de mujeres que trabajaban con su cuerpo, de las cuales la mayoría eran ἱεροί y estaban dedicadas a la diosa ²⁸.

La misma costumbre la considera también Estrabón característica de las mujeres lidias, haciéndose eco de la tradición recogida ya por Heródoto ²⁹. En este caso, se trataría de una autoconsagración, puesto que se prostituían a sí mismas. La conocida inscripción de Tralles con la mención de L. Aurelia Aemilia, ἐκ προγόνων παλλακίδων ³⁰, suele citarse como confirmación de ello, por más que la terminología utilizada suscite dudas sobre la auténtica naturaleza de la situación descrita y que corresponde, en mi opinión, no ya a prostitución sagrada sino a concubinato con el dios ³¹. Así, en efecto, no parece legítimo considerar como

²⁶ El origen de esta práctica se halla en la creencia de que la divinidad podía encarnarse en un hombre y por tanto todo acto sexual era una comunión con ella.

²⁷ Strab. XII 3, 33 nombra a algunos de sus antepasados con su nombre y grado de parentesco.

²⁸ Este hecho justifica que Estrabón XII 3, 36 la califique como «pequeña Corinto» pues, como es bien sabido, la ciudad del Istmo era famosa en la Antigüedad por su gran abundancia de heteras, muchas de las cuales, como recuerda Estrabón (cf. también VIII 6, 20), estaban dedicadas a Afrodita y eran, por tanto, también, ἱεροί. No obstante, conviene advertir que las alusiones del geógrafo se refieren a la etapa de la Comana contemporánea con él, es decir, al periodo romano, una vez operadas ya las modificaciones que afectaron a la situación del templo, realizadas sobre todo por Pompeyo.

²⁹ Strab. XI, 14, 16 donde acepta el dato de Heródoto (I, 93, 99) que él recoge.

³⁰ La mencionada era hija de otra L. Aurelia, παλλακευσοσα. Cf. Ramsay, *Cities and Bishophrics of Phygia* I, p. 115, n.º 18 y el comentario de Ramsay p. 93 ss.

³¹ Me estoy refiriendo a la diferencia de significado existente entre el verbo utilizado por los autores griegos, πορνευσειν = ejercer la prostitución» (πόρνη = prostituta) y el que aparece en el epígrafe citado, παλλακή = concubina, por lo cual el paralelismo no me

prostituta sagrada a esta *παλλακή* de la inscripción de Tralles, Aurelia Aemilia, sin duda una mujer de rango social elevado a juzgar por su onomástica. De acuerdo con el texto del epígrafe, esta mujer, miembro de una muy honorable familia de Tralles, habría sucedido en el desempeño del concubinato con el dios a antepasadas suyas que habrían ocupado este cargo de carácter sacerdotal, distinto totalmente de las funciones ejercidas por las prostitutas sagradas, hierodulas o *ἱεροί* ³². Por lo demás, la transmisión de tal ocupación en el seno de las mismas familias está corroborada mediante otra inscripción, también de Tralles, que recuerda a Meltine Moscha, *παλλακή* en el templo de Zeus, madre de otra *παλλακή*, Paylenes, y donde se insiste en que ambas no hacían sino continuar el mismo cargo que habían ocupado sus mayores ³³.

Respecto al origen de esta práctica religiosa, se la consideraba de origen minorasiático aunque está atestiguada en diferentes lugares del ámbito griego ³⁴. Resulta significativo, no obstante, que en ciudades de Asia Menor más sometidas a la influencia griega, tal costumbre se fuera perdiendo lentamente, como sucedió, por ejemplo, en Éfeso. El culto celebrado allí en el famoso templo de Ártemis, —divinidad que no era realmente sino una antiquísima diosa-madre asiática sincretizada con la Ártemis griega—, se caracterizaba por sus prácticas culturales sangrientas y licenciosas, entre las que probabísimamente, dado el carácter de la diosa, estaría la prostitución sagrada. Con el tiempo, aquellas fueron

parece exacto. Más bien, se está haciendo referencia a dos costumbres bien diferenciadas, la prostitución sagrada y el concubinato con el dios respectivamente. El resultado era lo contrario a la prostitución, pues dado que constituía la forma más elevada de unión con la divinidad, conllevaba la prohibición de mantener relaciones sexuales con un mortal. Cf. entre otros A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Stuttgart 1966, p. 121 donde cita una serie de ejemplos de autores tanto griegos como latinos donde se habla del *hieros gamos* con la divinidad.

³² Cf. K. Latte, art. *Orakel*, RE XVIII, 1, col. 840.

³³ L. Robert, *Etudes Anatoliennes* p. 407 publica ambas inscripciones de Tralles, considerándolas en principio como alusivas a la práctica de la prostitución sagrada, opinión modificada posteriormente en el *Bulletin Epigraphique* de la REG 1940, p. 225 donde se adhiere a la opinión de Latte (ver nota anterior). Cf. P. Debord, «Esclavage sacré» en *Actes du Colloque sur l'Esclavage*, Besançon 1971 (1973), p. 140, notas 83-89 inclusive.

³⁴ Herod. I, 182, sobre las concubinas del templo de Zeus en Tebas y su comparación con la misma práctica efectuada en el templo de Zeus Belo en Babilonia. Hecateo de Abdera (FHG, ed. Müller, 2389-91) hace una referencia similar respecto a la profetisa de Patara (Licia). Estrabón (XVII 1, 46, p. 816) contradiciendo la afirmación de Heródoto según la cual tales concubinas no tenían trato con ningún hombre a excepción del dios, dice, sin embargo, que esta *παλλακή* podía cohabitar con hombres distintos, debido a que éstos representaban a la divinidad: es decir, su personificación no era siempre uniforme ni a través de la misma persona.

cediendo el paso a otras menos impactantes y más de acuerdo con las dedicadas a las divinidades griegas, lo que significa que el carácter asiático, autóctono, del culto fue desdibujándose en beneficio de los rasgos más típicamente griegos ³⁵.

Directamente relacionados con las tareas cultuales están testimonios los llamados ἱεροὶ παῖδες cuya presencia se agrupa, por lo que a Asia Menor se refiere, en sus regiones occidentales, a diferencia de los hierodulos, más abundantes en las centrales y orientales. No obstante, no se trata de algo exclusivo del mundo minorasiático pues se encuentran ἱεροὶ παῖδες en otros ámbitos griegos. Considerados en conjunto, no forman un grupo homogéneo, pudiendo denominarse así personas de muy diferente condición jurídica y social desde miembros jóvenes de familias sacerdotales o de asociaciones cultuales hasta esclavos, además de convertirse, ya en épocas más tardías, en un título que honraba a quien lo poseía ³⁶. En Asia Menor, a juzgar por el contenido de las inscripciones que nos hablan de ellos, su situación podía ser, al igual que los casos vistos anteriormente, producto de la herencia, pero teniendo ésta también como causa última, es decir, como motivo a partir del cual se derivó, una consagración personal resultante de una ofrenda a la divinidad. En cualquier caso y de acuerdo con nuestra información, estos hieroi paides, como demuestran los ejemplos que mencionamos a continuación, pertenecían al grupo de los no libres, siendo, por tanto, algo así como esclavos sagrados.

Su presencia está atestiguada en Mileto, agrupados en los documentos relativos a la construcción del templo de Apolo en Dídima ³⁷. En las inscripciones se presentan bien como οἱ τοῖ θεοὶ παῖδες, así en la mayor

³⁵ Se llegó así incluso a exigir la virginidad a las muchachas dedicadas al servicio de la diosa efesia, en una ciudad que conservó su fama de lujuriosa. De hecho, según la referencia recogida por P. Debord, *Aspects sociaux et économiques*, p. 81, Aquiles Tacio habla de la prohibición existente en el templo de Éfeso de entrar a las mujeres libres, estando abierto únicamente a los hombres y a las παρθένοι. Si alguna otra mujer entraba, el castigo era la muerte. Cf. Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris 1922, p. 231 ss. donde habla del carácter del culto efesio.

³⁶ Cf. F. Bömer, *Untersuchungen* II, p. 179, recoge los distintos grupos existentes. Como denominación honorífica el caso más conspicuo es el de Delfos (BCH 20, 1986, 719, n.º 2, del s. II d. J.)

³⁷ A. Rehm, *Die Inschriften von Didyma*, en Th. Wiegand, *Didyma, Her. Teil*, Berlin 1958, núms. 26 A-B, 27 A-B, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 40, 47. El contexto suele ser parecido en todos ellos, mencionándose a principio el personal técnico, arquitecto o arquitectos, encargados de la dirección de las obras, y a continuación los trabajadores, los esclavos sagrados de cuya labor respondía el επιστάτης, mencionado inmediatamente antes que ellos.

parte de los casos, o simplemente οἱ ἱεροὶ παῖδες. La utilización de la primera denominación es cronológicamente más antigua que la segunda y es la que recoge de manera más clara y acusada la pertenencia al dios de estos esclavos. En cuanto al tipo de tareas encomendadas a ellos, las inscripciones los presentan colaborando en el transporte de materiales, en la construcción de caminos etc.³⁸. También tenían asignada la función de vigilar y cuidar los establos del templo, así como la de las acémilas, pudiendo recibir en este caso el nombre de hemigonegoi. El contexto en que aparecen mencionados estos últimos es en el de una ofrenda, realizada por el frigio Filomelo, hijo de Lisias³⁹, consistente en cinco pares de mulas con sus muleros correspondientes encargados de su cuidado. A partir de entonces se convirtieron en propiedad de la divinidad a la que habían sido consagrados⁴⁰. Ejemplos paralelos los tenemos en las personas consagradas por el bitinio Nicomedes III, en su mayoría pastores, mediante la ofrenda hecha al Apolo de Delfos o en la de la misma clase realizada a la Atenea de Ilión por el rey pergameno Átalo II⁴¹.

Otro testimonio también epigráfico sobre hieroi paides procede de Pérgamo. Se trata de un decreto de la ciudad donde se conceden al sacerdote de Asclepio una serie de privilegios, como la explotación y disfrute perenne del temenos perteneciente al santuario, junto a otra serie de privilegios⁴². Entre ellos cabe señalar su condición de «señor», «dueño» (κύριος) de los ἱεροὶ παῖδες, y es esta frase la que nos ilumina la condición de éstos que no podría ser otra que la de esclavos del templo, puesto que el término κύριος implica un total dominio, material y moral sobre ellos⁴³. Aparte de lo dicho, el documento no aporta

³⁸ Por ejemplo, A. Rehm, *Didyma* n.º 40, construcción del camino sagrado; 41, transporte de materiales. Ambas son del 179-78 a. J.

³⁹ Para la personalidad de Filomelo, cf. Pol. XXI 35, 2. Lo sitúa en el año 189 a. J.

⁴⁰ Una corroboración de lo dicho la tenemos en las noticias referentes a este mismo templo y que por una curiosa coincidencia aluden a la existencia de acemileros, mencionados entre los ἱεροὶ παῖδες: cf. A. Rehm, *Didyma*, n.º 41 (S. E. G IV, 447). Año 179-7 a. J. En este sentido, me parece poco relevante tratar de identificar a este grupo de muleros como idénticos o distintos de los dedicados por Filomeno. Cf. A. Rehm, *Didyma* II, p. 54; F. Bömer, *Untersuchungen* II, p. 171-2.

⁴¹ *Fouilles de Delphes* III, n.º 77: decreto delfio en honor de Nicomedes y Laódice (año 92-91 a. J.); de los treinta esclavos enviados, la mayor parte fueron dedicados al cuidado de ovejas, cabras, vacas y asnos. Welles, *Royal Correspondence*, n.º 62, l. 10-11: el rey hace una ofrenda a la diosa de bueyes con sus correspondientes boyeros.

⁴² Dittemb., Syll 3 1007; Fränkel, *Inschriften von Pergamon* 251. Está fechada en el s. II a. J. pero es muy discutido si es anterior o posterior al 133.

⁴³ Cardinali, «*Note di terminologia...*» p. 165; Hepding, «*hieroduloi*», RE VIII-2, col. 1463; Link, «*Hieroi*», RE VIII-2, col. 1475; F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*,

ningún otro dato en torno a las actividades concretas encomendadas a los hieroi paides.

Poco, aparte de su propia existencia, es también lo que podemos saber acerca de los hieroi paides del templo de Apolo y Artemis de la caria Olimo ⁴⁴. Su mención se hace en la inscripción junto a la de los δημόσιοι o esclavos públicos, lo cual puede dar idea de la interrelación existente entre las dos administraciones, sagrada y civil. Se trataba en todo caso de un antiguo templo que albergaba un culto autóctono, sincretizado posteriormente con las figuras de los gemelos divinos griegos. Sabemos que poseía una ἱερά χώρα apreciable de cuya administración se conservan bastantes detalles ⁴⁵. Es posible que los hieroi paides formaran parte del personal adscrito a la explotación de ese territorio, pero ningún dato fehaciente autoriza una aseveración en este sentido, de manera que también resulta posible suponerlos adscritos a tareas culturales o de cualquier otro tipo, desempeñadas habitualmente por esclavos.

Otro ejemplo que guarda un paralelo exacto al que acabo de citar lo provee la vecina ciudad de Milasa en cuyas proximidades estaba situado el templo de Labraunda, sede de un culto autóctono sincretizado con Zeus, como recuerda su epíteto de Labraundos y cuyo material epigráfico nos ilustra sobre la relevancia del templo en un periodo incluso anterior a época helenística. Su riqueza consistía en la propiedad de tierra sagrada ⁴⁶, ἱερά γῆ, además de otros ingresos. Inscripciones datadas a comienzos de época imperial mencionan la existencia allí de esclavos públicos, δημόσιοι, así como sagrados, ἱεροί πύιδες, desempeñando éstos funciones inferiores ⁴⁷, mientras los δημόσιοι, en un contexto en el

Paris 1955, p. 41; F. Bömer, *Untersuchungen II*, p. 173, donde menciona la presencia también de hieroi paides en el templo de Asclepio en Epidauro.

⁴⁴ Ph. Le Bas-W. H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure pendant 1834 et 1844. Inscriptions grecques et latines. IIIè partie: Asie Mineure*, Paris 1847-1877 (cit. LW), n.º 333

⁴⁵ Así las transacciones de compras de tierras hechas por cuenta de Apolo Artemis, efectuadas en los siglos II y I a. J. (LW III 331-339). Cf. A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris 1958, p. 145 ss. comenta las inscripciones de traspaso de tierras de manos de particulares a los santuarios, señalando que constituyen la razón de profundos cambios operados en la vida de esta región. Igualmente señala, tomando como base la inscripción mencionada, la intensa relación entre el demos y el santuario.

⁴⁶ La antigüedad de esta posesión se desprende del texto de la inscripción n.º 1 publicada por J. Crampa, *Labraunda, Swedish Excavations and Researches*, III, 1: *The Greek Inscriptions*, Lund 1969

⁴⁷ J. Crampa, *Labraunda*, III, 2, n.º 60 donde se menciona, por ejemplo, la ocupación de uno de ellos como ayudante del que vigilaba la puerta.

de toda clase de trabajos necesarios para el normal funcionamiento del templo, el más célebre sin duda de Asia Menor occidental. Dicha diversificación laboral está recogida en una variedad de nombres correspondientes a cada función específica.

Este personal subalterno hace su aparición epigráfica ya en los documentos alusivos a la reconstrucción del Artemisión, efectuada en el s. V a. J. Uno de sus arquitectos fue Demetrios al que el propio Vitrubio menciona junto con Paeonios, denominándolo como *ipsius Dianae servus*, término este que no es sino la traducción latina del griego ἱερός⁵⁵. Posteriormente, en inscripciones fechadas en el s. II a. J. vuelven a aparecer en las inscripciones menciones de hieroi y aunque los criterios para suponer su situación de esclavitud no son definitivos, el ejercicio de tareas inferiores dentro del culto apunta a que, en efecto, lo eran⁵⁶. Ello está además en consonancia con la propia naturaleza del templo, de impronta asiática, sede del culto a una antigua divinidad frigia y donde, como era normal en todos los templos de larga tradición indígena, los hieroi eran esclavos sagrados, hombres entregados en cuerpo y alma a una divinidad considerada como su auténtica dueña y señora⁵⁷. Tal circunstancia es necesario considerarla, de acuerdo con lo visto anteriormente, como un producto de la mentalidad oriental, independientemente del enmarque jurídico de tales personas.

Por otro lado, en Éfeso, además de las ya citadas, se atestiguan una gran diversidad de funciones culturales, o conectadas al culto, de carácter secundario, cumplimentadas por el personal correspondiente. Pueden destacarse entre ellas la de los ἄκροβάται, conocidos en otros famosos templos de este mismo ámbito y que veremos después⁵⁸. Estos danzantes bailaban ante los altares y las imágenes sagradas durante las procesiones, sacrificios y cualquier otra fiesta del culto, manteniéndose sobre las puntas de los pies, actitud ésta reflejada en pequeñas figurillas de bronce cuyos orígenes son estrictamente orientales. A veces, podían desempeñar al mismo tiempo otros cargos en la esfera del culto como los antes mencionados.

⁵⁵ Vitr. VII, 16, ed. Rose, p. 159, citado por Ch. Picard, *Ephèse et Claros*; cf. Heping, art. «Hieroduloi», RE VIII, 2, col. 1463.

⁵⁶ *Ephesos I*, 280, n.º 35. Hicks, GIBM, 589 a b la atribuye a época imperial. Los criterios a que me refiero es su mención con un único nombre y el desempeño de unas funciones de inferior categoría como era la de vigilar los objetos de plata realizar las libaciones (σπονδοποιός). Esto último, al menos en Olimpia, estaba en manos de los esclavos sagrados.

⁵⁷ Cf. F. Bömer, *Untersuchungen III*, p. 52; Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 255

⁵⁸ Cf. F. Poland, *Geschichte der griechischen Vereinswesen*, Leipzig 1909, p. 392, n. 3

Sobre la posición de los hieroi en Éfeso tenemos un documento especialmente importante, que no es otro que el famoso decreto, del año 85 a. J., promulgado por la ciudad con ocasión de la declaración de guerra al rey del Ponto. La gravedad de la situación dictó la puesta en práctica de una serie de medidas entre las que figura la concesión del derecho de ciudadanía a algunos grupos sociales carentes de ella, con objeto de que pudieran tomar las armas en contra de Mitrídates ⁵⁹. En el texto, los hieroi están puestos en situación de igualdad con gente que de ningún modo eran esclavos ⁶⁰: no eran politai, es decir, no disfrutaban de la totalidad de derechos ciudadanos, pero sí eran de condición libre. Por otra parte, entre los grupos favorecidos a los que se les concede la libertad y el estatuto de los paroikoi ⁶¹ aparecen los δημόσιοι, esclavos públicos, una categoría siempre especial, de posición mucho más destacada que el resto de miembros de dicha categoría social ⁶². Así pues, dada la inclusión de los hieroi con estos grupos concretos de población, parece evidente que no se trataba de auténticos esclavos sino de personas ligadas al servicio del templo pero sin que ello conllevara una pérdida de su libertad personal y conservando una ligazón con la vida cívica.

Avanzando todavía un poco más en la búsqueda de una explicación aclaratoria de su realidad, cabría incluso la posibilidad de que se tratara de descendientes de antiguos grupos de campesinos dependientes de la ἱερά χώρα del templo, los cuales, habida cuenta de la ubicación de éste en un medio profundamente helenizado, con el tiempo irían perdiendo las características propias de tales grupos, sólo conservadas, como se ha visto, en las zonas más apartadas de la influencia griega. De este modo, la misma importancia de la ciudad donde estaba situado determinaría una aproximación, un mayor contacto, entre esta clase de personas «sagradas» y la propia polis, por más que en virtud de esa vinculación con el templo continuaran detentando, como es claro, su calidad de hieroi.

Cabe, no obstante, otra interpretación, plausible a mi juicio. Consiste en considerar que los hieroi mencionados en el citado documento fueran únicamente aquellas personas que se hubieran hecho acreedoras de dicha

⁵⁹ Ditt., *Syll.* 3, 742 (LW III, 136 a); *Forschungen in Ephesos* I, p. 280, n.º 34

⁶⁰ Así, los grupos mencionados son en concreto, los ἰσοτελεῖς, παροίκοι, ἱεροί, ἐξελυθεροί, ξενοί.

⁶¹ En el decreto no se menciona para nada al grupo de οἰκέται, es decir, de los esclavos corrientes en posesión de particulares, lo cual implica que no obtuvieron ninguna mejora y que la ciudad no contó con ellos para acometer su defensa ante la ofensiva de Mitrídates.

⁶² Cf. A. Lozano, *La Esclavitud en Asia Menor helenística*, p. 125 ss.

que se habla de las obras realizadas en el templo, aparecen como receptores de un salario (μισθός) por su trabajo, pagado de los ingresos del dios. Unos y otros estaban sujetos al cumplimiento de la ley sagrada que, de ser transgredida, daba lugar a la imposición de los correspondientes castigos ⁴⁸ Como se ha dicho más arriba, esta aparición conjunta ilustra las relaciones entre las dos administraciones, sagrada, de Labraunda y cívica, de Milasa. Por lo demás, este templo constituye uno de los escasos ejemplos que nos informan sobre las nada pacíficas condiciones en que se efectuó en ocasiones el establecimiento de las formas de vida griegas, pues los sacerdotes de Labraunda opusieron una enconada resistencia a la intromisión de los poderes cívicos de Milasa en el templo. La lógica de dicha actitud reside en que ello suponía un recorte no sólo en la autonomía del templo sino al propio poder de los sacerdotes, investidos desde épocas tempranas de grandes privilegios ⁴⁹.

Como he dicho más arriba, la información sobre la existencia de grandes propiedades territoriales pertenecientes a los templos se refiere a ámbitos orientales o a los alejados en general de los grandes centros griegos, pero ello no implica que esté circunscrita únicamente a los mencionados. Otros, situados ya en las zonas occidentales, poseían tierras y otras propiedades en virtud del prestigio de los cultos allí albergados, aunque no siempre resulta posible establecer con seguridad el modo de explotación de dichas tierras. No obstante, estos templos occidentales, por ricos que fueran, no parece que puedan parangonarse a los orientales en cuanto a la posición que ocupaban en las regiones donde se encontraban, es decir, a su entidad como unidades económico-territoriales, prácticamente independientes. Por tanto, los templos ubicados en el occidente minorasiático, aunque entre ellos debemos contar algunos de gran importancia, caso, por ejemplo, de Dídima en Mileto o el de Ártemis en Éfeso, eran desde este punto de vista territorial mucho más reducidos por lo general que los orientales ⁵⁰.

Un ejemplo de esta segunda clase lo proporciona el templo de Amizón en Caria, sede de un antiguo culto autóctono cario, sincretizado con la Ártemis griega, que alcanzó su máximo esplendor en época helenística, gracias a los favores dispensados por Antíoco III y su ministro

⁴⁸ J. Crampa, *Labraunda*, III, 2, n.º 59 del s. II d. J.

⁴⁹ Esta cuestión está contextualizada de otro modo y debatida en mi artículo «Los Seleúcidas y sus sistemas de control territorial», *Gerión*, 14, 1996, p. 192 s.

⁵⁰ Para una revisión de ambos tipos de templos y los testimonios sobre unos y otros, cf. P. Debord, *Aspects sociaux et économiques*, cap. VI, p. 163 ss.

Zeuxis ⁵¹. Poseía una considerable *ἱερά χώρα* así como esclavos sagrados –hieroi– aunque ignoramos si éstos estaban dedicados a las labores agrícolas para la explotación de aquella, si ejercían actividades relacionadas con el culto o simplemente realizaban cualquier clase de trabajo en el interior del recinto sagrado, habida cuenta de las importantes instalaciones existentes allí y que configuraban, de acuerdo con la opinión expresada por Laumonier, una auténtica ciudad santa ⁵². En realidad, lo normal debía ser esta multiplicidad de actividades, puesto que, dada su condición de servidores, debían atender cualquier tarea necesaria para el mantenimiento del templo, la explotación y administración de sus recursos así como para subvenir a las necesidades de los allí residentes y de cuantos fieles asistieran para participar en los actos sacros.

También del otro importante templo de la ciudad de Milasa antes citada, el de Zeus Osogoa, uno de esos cultos indígenas tan presentes en la región de Caria, es conocida su riqueza en tierras a través sobre todo de epígrafes que recuerdan diferentes transacciones realizadas con ellas. Uno de estos documentos habla de la donación de tierras hecha a los de Milasa para este templo por el dinasta Olímpico, pero nada se dice respecto a si en ellas estaban comprendidos también sus habitantes ⁵³. Realmente las noticias sobre la existencia en dicho recinto de esclavos sagrados están circunscritas a la mención de dos hieroi, enterrados en una tumba descrita como heroon, hecho que en sí mismo arroja bastantes dudas sobre el auténtico status de dichos hombres ⁵⁴.

Los testimonios sobre esta clase de personal, hieroi o similares, adscrito a templos del occidente minorasiático, no son raros, aunque pesa sobre ellos normalmente esta misma incertidumbre respecto a sus ocupaciones laborales.

Entre los más significativos hemos de mencionar los del Artemisión efesio. Dada la significación y magnitud de este templo, donde se veneraba una antiquísima diosa madre asociada por los griegos con Artemis, contaba con un nutrido número de servidores, encargados

⁵¹ Cf. L. Robert, CRAI 1949, p. 304 ss; CRAI 1953, p. 135; *Hellenica* 11-12, 1960, p. 135.

⁵² Cf. *Cultes indigènes en Carie*, p. 430. Se refiere el autor a la disposición del conjunto en dos terrazas, con muro, escalera, propileo jonio, templo dórico, altar y *ἄλσος*.

⁵³ Son varias las inscripciones sobre transacciones de tierras: cf. LW III, 414, 415; CIG 2694 b

⁵⁴ Cf. A: Laumonier, *Cultes indigènes* p.117 da como segura la situación de tales hieroi como esclavos.

denominación en virtud de una consagración personal de carácter espiritual a la divinidad. Tal hecho no comportaba la pérdida de la libertad personal ni la vinculación real con el templo en el sentido de tener obligación de prestar servicio allí, lo cual es especialmente importante y claro en el ámbito de los cultos orientales ⁶³.

Así, siempre de acuerdo con la interpretación de la documentación a nuestro alcance ⁶⁴, estaríamos ante la coexistencia de dos usos que en realidad ejemplificarían la evolución experimentada en esta costumbre: uno, el tradicional en Oriente, vigente desde épocas muy antiguas, conllevaba, en efecto, el traspaso de la persona afectada por la consagración al servicio real de los dioses y otro, más evolucionado, donde sólo se puede hablar de vinculación moral, sin implicaciones de otro tipo.

Ya P. Koschaker planteó como posible la existencia de una evolución. Según este autor, al comienzo, dicha consagración comportaba, como he dicho antes, una obligación verdadera de servir al dios, si bien representaría para la persona en cuestión una mejora notable dentro de su situación de esclavitud, dados los privilegios que los esclavos sagrados tenían, ausentes para los esclavos ordinarios. No debe resultar extraño, por ello, que los documentos más antiguos concernientes a la manumisión estén concebidos bajo forma de dedicación a la divinidad. Pero este acto pasó a significar la concesión de la libertad al anterior esclavo en el momento en el cual la propiedad sobre el esclavo obtenida por la divinidad se convirtió en simbólica ⁶⁵. Así, según Koschaker, de una manera muy lenta, habida cuenta de que nos estamos moviendo en un terreno tan conservador como el religioso, se fueron haciendo raros los testimonios relativos a un traspaso real al servicio de la divinidad, aunque sin llegar a la total identificación con el sentido griego de la manumisión. La divinidad ciertamente no perdió autoridad, reclamando su poder moral o espiritual sobre el manumitido, el cual, a su vez, no sólo conservaba tales lazos sino que mantenía determinadas obligaciones para con ella.

⁶³ F. Bömer, *Untersuchungen*, II, p. 111. Tod a esta problemática está inserta en la cuestión relativa a las manumisiones sagradas y su significado en este ámbito asiático, contrario al habitual en el mundo griego, sobre el que recientemente me he pronunciado lo que me excusa de entrar ahora en profundidad. Cf. A. Lozano, «La consagración a la divinidad. Consideraciones sobre la dependencia personal en los cultos minorasiáticos» (en prensa en la revista *ARYS*).

⁶⁴ Son una serie de inscripciones, procedentes de regiones distintas de Asia Menor, comentadas en el trabajo de referencia citado en la nota anterior.

⁶⁵ P. Koschaker, *Über einige Rechtsurkunden*, p. 69.

Así pues, en el caso concreto de Éfeso y el Artemisión parece lógico pensar que dicha evolución se hubiera producido tempranamente al socaire, como se ha dicho, de la facilidad ofrecida por la propia localización geográfica del templo, inmerso en un ámbito muy helenizado y donde, además, Éfeso constituía uno de los centros políticos clave de toda esa región minorasiática, todo lo cual determinaría que se produjera un progresivo acercamiento entre la ciudad y el templo, con la pérdida de independencia y autonomía que ello conllevaba para este último, de acuerdo con un proceso que es posible atisbar sólo en algunos casos, como el ya citado de Labraunda. Desde esta perspectiva es posible comprender la existencia de un sector de la población específico y significativo, los hieroi, aludidos en el decreto mencionado entre otros grupos de población de Éfeso beneficiados por la concesión del derecho de ciudadanía. Es más, el decreto, en realidad, simboliza la conclusión o cuando menos la fase final de ese proceso evolutivo al que me he referido.

La inexistencia de testimonios directos sobre hieroi libres en el Artemisión no sólo no es ningún obstáculo para la aceptación de dicha hipótesis, sino que por el contrario se corresponde efectivamente con esta circunstancia: en el templo había servidores dedicados a las múltiples tareas culturales, económicas y administrativas, los cuales en virtud de ello eran denominados, como no podía ser de otro modo, «sagrados», hieroi; pero junto a éstos existían otros, miembros de la comunidad efesia, que se denominan de la misma manera por su vinculación espiritual con la divinidad, fruto de la evolución mencionada, y que, sin embargo, vivían su vida fuera del recinto sagrado, como individuos laicos normales. Es a este último grupo al que favorece el susodicho decreto del 85 a. J.: su paso a la categoría de ciudadanos no significaba, por lo demás, la supresión de su calidad de hieroi, al tratarse de dos aspectos distintos que ya en estos momentos no eran necesariamente excluyentes entre sí. Ello implica además dos cosas: la primera, obvia, su significación para la ciudad y la segunda su importancia numérica hasta el punto de configurar un destacado contingente de la población efesia.

Queda claro, después de lo dicho, que en esta época, el siglo I a. J. la relación entre la ciudad y el templo era intensa, es decir, el Artemisión no podía ya considerarse una entidad aparte e independiente de la ciudad. Constancia de ello, la tenemos, entre otros documentos, a través del edicto de Fabio Pérsico, fechado en el año 30 a. J. La intervención cada vez más acusada de Roma en los asuntos del Oriente mediterráneo, sobre todo tras la formación de la provincia romana de Asia a consecuencia del legado del reino de Pérgamo por su último rey, Átalo III, determinó que

las autoridades correspondientes intentaran poner bajo su control también los asuntos financieros de los templos. El Artemisión, uno de los más ricos del occidente minorasiático, no podía dejar de ser sometido a esa fiscalización. El edicto de Fabio Pérsico dispone, —entre otros asuntos, como venta de sacerdocios, coste de los concursos pentetéricos etc.—, que los esclavos públicos, demosioi, deben efectuar su trabajo sin que sean reemplazados por asalariados libres y que no deben vender sus hijos a la diosa para que ésta no se vea obligada a mantenerlos ⁶⁶.

El interés de este documento es grande porque evidencia de manera clara que dicha clase de esclavos de la ciudad, públicos, tenían unas determinadas funciones dentro del templo y que debía existir cierta tradición o costumbre entre ellos de consagrar sus hijos a la diosa. Éstos se convertían así en hieroi, pero como servidores auténticos puesto que era la divinidad la que, tras dicha consagración, se hacía cargo de ellos. Vemos, pues, cómo el templo de la Ártemis efesia, aún quedando dentro del proceso histórico general del occidente anatolio conducente a poner bajo el control político las instituciones religiosas, representa un magnífico e ilustrativo ejemplo de la posibilidad de coexistencia entre prácticas antiguas, tradicionales en los medios dominados por la mentalidad oriental, y presentes en los cultos que permanecieron más intactos, junto a otras evolucionadas por influencia de los hábitos griegos ⁶⁷. En este sentido el culto efesio mantuvo algunos rasgos identificativos que recordaban su carácter autóctono, tal, por ejemplo, la propia imagen cultual de la diosa «de los múltiples pechos», hierática y de un tipo muy similar al poseído por otras diosas asimilables, todas ellas de raigambre anatolia ⁶⁸.

Otra de las ciudades más notables desde este punto de vista religioso en la región occidental minorasiática es Magnesia del Meandro, donde estaban ubicados dos templos famosos e importantes, uno dedicado a Apolo y otro a Artemis Leucofrina. Las inscripciones informan no sólo

⁶⁶ Publicada en su totalidad y comentada por F. K. Dörner, *Der Erlass des Statthalters von Asia Paullus Fabius Persicus*, Greifswald 1935.

⁶⁷ Recordar también lo dicho *supra* (p. 9-10) en relación con la práctica en el Artemisión de la prostitución sagrada.

⁶⁸ Cf. K. Meuli, «Gefesselte Götter», *Gesammelten Schriften II*, Basel 1975, pp. 1043-1081 y R. Merkelbach, «Gefesselte Götter», *Antaios XII*, 38, 1971, pp. 549-565. La antigüedad de estas diosas, según Merkelbach, se remonta a la Prehistoria. Entre las citadas por estos autores como pertenecientes a esta categoría está la Hera de Samos, Artemis Orthia de Esparta, Hécate de Lagina, Artemis de Efeso etc. Para esta cuestión, cf. R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, EPRO 35, Leiden 1973.

sobre particularidades de los cultos dispensados a dichos dioses, sino que gracias a ellas conocemos sus riquezas, una parte de las cuales consistía en propiedades territoriales de una extensión, debemos suponer, considerable. En relación con el primero de ellos, una carta del s. V a. J. enviada por Darío I al sátrapa de la región, Gadatas, alude a los *φυτουργοὺς γὰρ ἱεροῦς Ἀπολλώνου*, —esto es, los jardineros sagrados de Apolo—, dentro de un contexto relativo a las protestas dirigidas por el sacerdote al Gran Rey contra su sátrapa a causa de los abusos cometidos hacia ese personal sagrado al que Gadatas había obligado a trabajar la tierra que no era propiedad del templo ⁶⁹. El rey persa debía por tanto dispensar la protección correspondiente a dichos individuos. Aunque ya no se dan más datos sobre ellos, parece claro que se trata de un tipo de esclavo sagrado, *ἱερός*, similar a los hierodulos que hemos encontrado en otros templos, esto es, campesinos dedicados a la explotación de la tierra sagrada en una situación cuya naturaleza ha sido ya comentada y que, en principio, hemos de suponer bastante homogénea en todo Oriente desde tiempo inmemorial ⁷⁰. Desconocemos, por lo demás, cómo acabó esta cuestión, así como la evolución posterior de las citadas propiedades sagradas y de sus hieroi.

No obstante, noticias bastante posteriores sobre el Apolo de Magnesia (en Hylai-Aulai) aluden a unos *ἄνδρες ἱεροὶ* adoradores de dicha divinidad que, poseídos por ella, recorrían la montaña, desarrollando entonces una fuerza tal que les permitía arrancar los árboles para cargárselos después a la espalda, recibiendo por ello el nombre de *δενδροφόροι* ⁷¹. Es claro que en este caso dichos hieroi son de un tipo muy diferente a los anteriormente considerados: eran «sagrados» en un sentido estrictamente cultural, es decir, personas entregadas al culto de dicho dios sin relación con su condición jurídica dentro de la sociedad. Sería, pues, significativo

⁶⁹ O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Meander*, Berlin 1900, n.º 115 (Dittemb., Syll. 3, n.º 22). Esta inscripción constituye además una prueba palpable de que los templos ejercían un usufructo de ciertos territorios en calidad de privilegio especial concedido por los reyes. El epígrafe da cuenta del litigio existente a propósito de unos viñedos entre Gadatas y el santuario de Apolo en Magnesia, dado que el disfrute de dichas viñas lo había tenido anteriormente dicho sátrapa y pretendía seguir con él.

⁷⁰ Son claros los antecedentes entre otros pueblos orientales anteriores como babilonios e hititas: cf. R. P. Dougherty, *The Sirkātu of Babylonian Deities*, Yale Oriental Series, Researches, New Haven 1925; A. Archi, «Città sacre d' Asia Minore», PP 164, 1975, p. 338 ss. Véanse los comentarios sobre ello de P. Debord, *Aspects sociaux et économiques* p. 85 y la bibliografía citada en las notas correspondientes.

⁷¹ Paus. X, 32, 6

en este aspecto su propia mención como ἄνδρες ἱεροί, en vez de las que aparecen más frecuentemente, hieroi a secas u otras equivalentes ya vistas. El adjetivo, en efecto, serviría para definir con precisión el sustantivo, evidenciando su cualidad de «sagrados», en cuanto dedicados a la divinidad.

Por relevante que fuera el culto de Apolo en Magnesia, no cabe duda, sin embargo, que era Artemis Leucofrina la diosa más renombrada de la ciudad, como las inscripciones helenísticas y posteriores se encargan de demostrar. Gracias a ellas, en efecto, sabemos de las riquezas poseídas por su templo ⁷² Son éstas igualmente las que nos informan sobre la existencia en el templo de hieroi, mencionándose en dos tipos de epígrafes: uno, cuyo contenido es una relación de funcionarios cultuales y otro, las llamadas «Topos-Inschriften». En el primero de ellos ⁷³ vemos a hieroi en el desempeño de funciones habituales también en otros templos, como, por ejemplo, el Artemisión de Éfeso y al igual que sucedía allí, tales hieroi, de acuerdo con las funciones de baja categoría desempeñadas –χρυσόφοροι, ἀκροβάτης–, serían de extracción social inferior. En cuanto a la segunda clase de inscripciones, señalan los lugares de colocación de determinado grupo de individuos: de éstas una menciona el lugar de los ἱεροί ἀυλητρίδαι καὶ ακροβάται ⁷⁴. Se trata, por tanto, en todos los casos, de funciones estrictamente relacionadas con el culto. No obstante, y como he venido repitiendo, no es su estatuto jurídico real lo verdaderamente determinante en su situación como «sagrado», sino es

⁷² Las inscripciones (cf. *Inschr. von Magnesia* n.º 32, 31, 93 y 105, todas ellas de época helenística) mencionan los ingresos procedentes de la ἱερὰ χώρα, aunque sin aludir al modo se su explotación, es decir, si había o no en ella campesinos dependientes del templo y sus sacerdotes, encargadas de las tareas agrícolas correspondientes.

⁷³ *Inschr. von Magnesia a. M.*, n.º 119

⁷⁴ *Inschr. v. Magnesia*, 122a y 237. Ya se ha comentado más arriba a propósito del mismo tipo de personas testimoniada en Éfeso, las competencias que tenían. Habría que añadir aquí la n.º 239 donde se mencionan unos ὑπηρέται οἰκοδομῶν cuya situación no está clara. Quizá se tratara de δημοσιοι, es decir, grupos de esclavos públicos empleados temporalmente en la realización de determinadas obras dentro del templo de Ártemis Leucofrina, como, por ejemplo, está atestiguado, según se ha visto, en Dídima. Se trataría, pues, de una situación paralela a la de otras ciudades del entorno (cf. lo dicho a propósito de Éfeso, de Amizón o Labraunda) e indicativa de la intervención de la administración cívica en la vida del templo.

⁷⁵ Un epígrafe sepulcral de Magnesia (*Inschr. v. Magnesia* n.º 310) señala la tumba de un hieros, mencionado probablemente con un solo elemento onomástico (aunque hay una laguna justo en el lugar donde se encontraba su nombre), seguido de un genitivo con artículo, todo lo cual indicaría que el difunto era un antiguo esclavo (el nombre del dueño, correspondería al genitivo que le acompaña), posteriormente consagrado a la divinidad.

su relación con la divinidad lo que lo define como tal ⁷⁵. Hay que tener presente que, como se ha visto a propósito de la Ártemis de Éfeso, también en este caso, la diosa magnesia que nos ocupa no es una divinidad griega sino una antigua diosa madre asiática sincretizada con la Artemis griega, razón que explica el que persistieran en dicho culto hábitos y formas propias, orientales, a las que, de acuerdo con el propio desarrollo de la ciudad y la presencia de población griega, se irían superponiendo otras de raigambre helénica, las cuales, con el andar del tiempo, serían responsables de la evolución experimentada por estos cultos ancestrales. Un análisis detallado de los datos epigráficos sobre los hieroi nos informa suficientemente, como vemos, de la evolución experimentada por estos cultos autóctonos en un ambiente griego.

Otra ciudad interesante para analizar la evolución experimentada por los hieroi en ámbito grecoanatólico es Esmirna. La epigrafía de esta ciudad proporciona, en efecto, un ejemplo de la coexistencia de tipos de personas diferentes pero partícipes de una única denominación. Una de las inscripciones menciona a un tal Ikios cuyo nombre aparece seguido de dos patronímicos, uno el de su padre y otro el de su abuelo, razón que nos permite asegurar que se trata de una persona de condición libre si bien sus antepasados habrían sido esclavos: su abuelo fue un esclavo público perteneciente a uno de los demos de Esmirna, manumitido por el sistema de dedicación a la divinidad, hecho que le valió su condición y denominación de hieros, transmitida posteriormente a su descendencia. Por lo demás, la propia conexión con el demos al que había pertenecido se siguió también manteniendo después; de ahí la mención de Ikios como ἱερός Συμυρναίον.

La relación de un hieros con su antiguo dueño era, pues, perfectamente posible y no sólo eso: un esclavo manumitido por un documento que atestigüe su consagración a la divinidad, pero estando ligado todavía al cumplimiento de las condiciones de la paramoné, era propiedad simultáneamente de su dueño, hasta que dicha paramoné se cumpliera, y del dios ⁷⁶. Tal circunstancia la tenemos atestiguada en Esmirna ⁷⁷ en el caso de un tal Elpidianos, hieros, quien hace una dedicatoria a su dueño –τὸν ἰδίον δεσπότην–, términos ambos que revelan las especiales circunstancias concurrentes en su persona y esa doble ligazón a un hombre y a un

⁷⁶ Cf. F. Sokolowski, «The real meaning of sacral manumission», *HTHR* 47, 1954, p. 176.

⁷⁷ LW III, 1552 a. Se trata de una inscripción sepulcral de época helenística tardía. Cf. Ramsay, *Cities and Bishoprics* I, p. 148.

dios. Estrictamente considerado, Elpidianos sería ya un liberto puesto que había sido liberado mediante una manumisión de carácter sacral aunque sujeto todavía a su antiguo dueño a través de las condiciones de la paramoné y ofrendado simultáneamente a la divinidad. En la misma ciudad existe otro ejemplo, paralelo en cierta medida, protagonizado esta vez por Mousaios ἱερός Ζμυρνῶτιος el cual procuró una tumba al que presumiblemente habría sido su dueño antes de entrar al servicio de la divinidad. No obstante, no tenemos constancia de tal situación de una manera fehaciente puesto que el texto del epígrafe no contiene ningún término alusivo a la existencia de dicha relación, como era, sin embargo, el caso de Elpidianos ⁷⁸. Por lo demás, otros documentos atestiguan la presencia de esclavos sagrados en los templos esmirnotas, dedicados a la realización de tareas inferiores dentro de ellos ⁷⁹.

En otras ocasiones, no podemos estar seguros de cual era realmente la situación de los mencionados como hieroi. Entre éstos podemos citar la serie de nombres testimoniados en Priene, grabados en las paredes del gimnasio de esta ciudad. El hecho de encontrarse en un centro educativo de esta naturaleza implica que los mencionados formaban parte de los jóvenes que recibían allí la pertinente instrucción. Ya esta circunstancia podría excluir de modo decisivo la hipótesis de su pertenencia a los esclavos. A ello se añade su citación con patronímico, aunque en este caso, el argumento podría no ser del todo significativo dada la abundancia de individuos que aparecen en estos grafitos de las paredes del gimnasio sin la anotación de este dato, lo cual de considerarse al pie de la letra, llevaría a la conclusión de la asistencia de gran número de esclavos a los gimnasios para recibir el mismo tipo de educación de los libres ⁸⁰. Ciertamente, esta posibilidad ha sido considerada como real y una innovación más de la época helenística, es decir, la apertura de ciertos círculos antes

⁷⁸ H. W. Pleket, *The Greek Inscriptions of the Rijksmuseum van Oudheden at Leiden*, Leiden 1958, n.º 6. F. Bömer, *Untersuchungen* II, p. 177 piensa que se trata de un liberto, pero, como he dicho, no hay en el texto epigráfico nada que aluda a la existencia de esa situación sino que la deduce del hecho de que Musaios se cuidara de la tumba de un tal Diógenes. Lo único cierto es que Mousaios era hieros.

⁷⁹ CIG 3152. Su mención con un solo nombre, seguido de su denominación como hieros, permite deducir su situación como personal no libre. Por otro lado, la mención en otro epígrafe de la οἴκεσιν τῶν ἱεροδουλῶν καὶ τῶν θεῶν θεραπευοντῶν a propósito de las obras dedicadas al templo de Apolo, (Ditt. Syll. 3, 996, del s. I a. J.) certifica la existencia en Esmirna de esclavos al servicio de los templos.

⁸⁰ Hiller von Gaertringen, *Inschriften von Priene*, n.º 313 (n.º 243, 577, 578 respectivamente).

exclusivos de los ciudadanos a otras esferas sociales más bajas, incluida la de los esclavos ⁸¹. De admitirse esta hipótesis, no tendría nada de extraño la presencia de esclavos en el gimnasio de Priene, y por la misma razón, tampoco la de esclavos sagrados. Se trataría, así, de esclavos manumitidos mediante su consagración a la divinidad y que por ello conservarían el patronímico de su anterior dueño. No obstante, no es esta la única explicación posible, pues también podría tratarse de personas libres, miembros de la población de la ciudad, pero cuya especial vinculación con la divinidad justificaría su denominación como hieroi, al estilo de lo ya visto en Éfeso. Hay que señalar, además, que en Priene tenemos constancia a través de varios epígrafes de la presencia de hieroi libres, adscritos con certeza al culto de Demeter ⁸², posibles descendientes de auténticos servidores de una antigua divinidad asiática, sincretizada después con dicha diosa griega.

Esta serie de ejemplos mencionados en último lugar nos sirven como referencia para confirmar una vez más la pervivencia en las ciudades griegas del litoral occidental anatolio de formas originales, autóctonas, características del modo de vida y pensamiento oriental, contrapuesto o en todo caso distinto del griego, cuyas huellas sólo son observables a través de los aspectos religiosos, por esencia conservadores en cuanto que por pertenecer a la parte más íntima del ser humano difícilmente desaparecen. Es así, que en un caso como el de Anatolia donde se estableció una cultura diferente a la preexistente, las formas religiosas anteriores quedaron tan sólo enmascaradas, sincretizándose paulatinamente con las nuevas, pero sin llegar a desaparecer definitivamente. La misma variedad de formas alcanzada por el servicio a los dioses constituye un testimonio de lo dicho: como tal institución conservó en parte el carácter oriental que había tenido antes, pero al propio tiempo se observan aspectos distintos, griegos, comunes a otros lugares del mundo griego, como, por ejemplo, la posibilidad de que los hieroi fueran personas no sólo de condición libre sino incluso pertenecientes a estratos sociales altos, siendo para éstos la denominación de «sagrados» un título honorífico. Que este proceso evolutivo se diera con una celeridad mayor o menor, dependía estrictamente de cada lugar y del arraigo y su conservadurismo respecto a las antiguas costumbres. Dos ejemplos servirán para ilustrar lo dicho, tanto el avance

⁸¹ Cf. A. Lozano, *La Esclavitud en Asia Menor helenística*, cap. V A y 195 s. sobre los testimonios acerca de la formación dada o recomendada como positiva y económicamente rentable, a los esclavos.

⁸² Hiller von Gaertringen, *Inschriften von Priene*, n.º 170, 172, 173.

experimentado por esta institución como lo contrario.

Por un lado, cabe señalar la coexistencia de las distintas maneras de entender el servicio a la divinidad, oriental y griega, en el seno de una misma ciudad, como evidencian los casos reseñados de Éfeso, Magnesia del Meandro (Hylai Aulai), Esmirna, Priene, o Elea en la Eólida ⁸³, por citar sólo alguno de ellos, pero situados en su totalidad dentro del ámbito griego minorasiático más puro. La calificación de hieros con carácter honorífico está testimoniada en Afrodísias en una inscripción de época tardía, imperial ⁸⁴, donde un hieros, mencionado con patronímico, sin duda un ciudadano prominente, era lo suficientemente rico como para ofrecer al culto de Afrodita la nada despreciable cantidad de 122 mil denarios que habían de emplearse en libaciones y banquetes para los ciudadanos ⁸⁵. Igualmente un hieros de la ciudad caria de Antioquía del Meandro de nombre Adrasto debía poseer una cierta categoría pues aparece como vencedor de una prueba deportiva ⁸⁶. Un caso distinto a los analizados es el recogido en una inscripción de Calcedón donde los hieroi parecen ser sacerdotes digamos de rango inferior, portadores de los dones que debían conducir y ofrendar ante los altares ⁸⁷. Bömer los consideraba como una especie de personal contratado del templo, pues sólo eran requeridos en momentos de necesidad de modo similar a los existentes en Andania ⁸⁸.

No del todo clara, y por ello objeto de discusión, es la situación de los hieroi de Magnesia del Sípilo, en Lidia. La inscripción que los menciona

⁸³ Aquí, los hieroi forman un grupo similar al de Éfeso, mencionados también junto al demos : no formaban parte de los ciudadanos plenos, sino entre la población sin totalidad de derechos: Pottier-Hauvette-Desnault, *BCH* 4, 1880, 380, n.º 7. Cf. F. Bömer, *Untersuchungen* II, p. 167

⁸⁴ El propio templo de esta ciudad es tardío, de la época del emperador Adriano, el gran protector de Afrodísias.

⁸⁵ Th. Reinach, *REG*, 19, 1906, 242 ss.; L. Robert, *Études Anatoliennes*, p. 299, n. 2; Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie* p. 485.

⁸⁶ La procedencia geográfica de esta inscripción no es del todo segura: Ramsay, *Cities and Bishoprics*, I, p. 190, n.º 73 la incluye como proveniente de Heraclea Salbace; Cardinali, «Note di terminologia epigraphica», p. 167 la da como de Tralles; L. Robert, *RPh* 55, 1929, p. 133, n. 6 no considera a Adrastos como esclavo sagrado, poniéndolo en paralelo con los hieroi de los misterios de Andania que eran libres. En todo caso, he de recalcar una vez más en que no se tenía en cuenta a la hora de emitir estas opiniones la perspectiva llamémosle autóctona sino que sólo se considera el punto de vista griego.

⁸⁷ Syll.3 1010 (SGDI III, 30519. Del s. III a. J.). Cf. F. Poland, *Geschichte der griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1909, p. 301-2. Cardinali, «Note di terminologia epigraphica» p. 183 alude a este tipo de hieroi como cargos sacerdotales inferiores atestiguados en un epígrafe de Ambracia (CIG 1798)

⁸⁸ cf. Bömer, *Untersuchungen* II, p. 166

lo hace incluyéndolos entre los *θεραπεύται* de los dioses egipcios Ísis y Serapis. Su estatuto jurídico es incierto, pues tanto libres como esclavos están testimoniados entre éstos en otras ciudades griegas de manera que al faltar, de hecho, señales objetivas que permitan la adopción de un criterio determinado es imposible decantarse por una cosa u otra ⁸⁹. No obstante, me parece que la misma procedencia de la inscripción, de un medio como el lidio, es, en este sentido, significativa: tales personas, aunque jurídicamente libres, se consideraban tan ligados a las divinidades como para definirse como «sagrados», o bien, puede pensarse igualmente en que se hubieran dedicado voluntariamente al servicio de los dioses ⁹⁰, es decir, se trataría de la expresión de una ligazón característica de la religiosidad oriental donde el intento de encasillar jurídicamente a los afectados carece de sentido.

En todos estos casos, los hieroi libres se habían formado como un grupo determinado insertado entre la población civil por un proceso evolutivo del que ya hemos hablado. Así, los antepasados de todos ellos, en épocas más menos remotas, habrían servido como auténticos esclavos en los templos y a través de una progresiva liberalización tras la lenta adopción de las costumbres griegas, se habrían ido desligando físicamente de sus obligaciones con el servicio del culto, aunque conservando unos lazos con el templo que justifican el mantenimiento de su denominación como hieroi –tales como el deber de asistir a las fiestas religiosas o actos semejantes– y que no impedía su libertad personal ni tener un papel determinado dentro de la sociedad.

Si se atiende a los lugares de procedencia de las inscripciones donde con claridad puede hablarse de hieroi libres, se observa que éstos se formaron fundamentalmente en las ciudades de la costa occidental minora-siática, es decir, en los centros donde la civilización, ideas y costumbres griegas eran más fuertes y más capaces, por ello, de esconder y absorber el sustrato indígena. Así, a la inversa, en las regiones menos afectadas por la influencia griega, no se dan testimonios de hieroi libres como los vistos, sino que prevalecieron en ellas durante siglos, en plena época impe-

⁸⁹ La grabación del epígrafe se hizo en dos épocas distintas: una, del s. II a. J. comprende la dedicatoria a las mencionadas divinidades hechas por una sola persona; el resto es del s. II d. J. y es aquí donde aparecen entre los miembros de la asociación de *therapeutai* dos hieroi. Cf. L. Robert, «Inscriptions de Magnesie du Sipyle» *Hellenica* 6, 1948, p. 10: cita las asociaciones de *therapeutai* existentes en Pérgamo, Delos, Demetrias, Cícico y dentro de la misma región de Lidia, en Sardes, aquí en el culto de Zeus.

⁹⁰ Cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la méditerranée, vol. III, Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*, EPRO XXVII, Leiden 1973, p. 80-1

rial, los signos de su poca evolucionada vida, apegados y encerrados como estaban en sus tradiciones seculares a las que, en el contexto religioso, era ajeno desde luego el concepto de libertad. Muy ilustrativos de la veracidad de esta afirmación son los documentos procedentes de aldeas situadas en regiones del interior como Frigia o Lidia: me refiero a las llamadas inscripciones de confesión y expiación.

En alguno de estos epígrafes se mencionan hieroi, como es el caso de Kula, alusivos al personal del heroon donde, al igual que en otros muchos templos de los aquí citados, ocupaban los puestos inferiores del personal adscrito a él ⁹¹. Pero mucho más expresivas de la mentalidad religiosa existente en tales ámbitos son las inscripciones del santuario de Apolo Laerbeno, en realidad una divinidad autóctona sincretizada, aunque sólo superficialmente, con el Apolo griego como evidencia su epíteto ⁹². En ellas el dios aparece en calidad de kúpios, es decir, de dueño y señor absoluto de la aldea «sagrada», *ἑρὸ κώμη*, donde se encontraba el templo y esta soberanía la ejercía igualmente sobre los creyentes y fieles de su culto, los cuales, de acuerdo con los textos, actuaban siguiendo las órdenes del dios (*κατ', ἐπιταγήν τοῦ θεοῦ*) ⁹³. En este ámbito de alta tensión religiosa, tan controlado por la divinidad, resulta complicado decidir qué clase de personas son los denominados como hieroi, pues la significación tanto de éste como de otros términos puede diferir de la habitual en el mundo griego. De hecho, como he dicho anteriormente, al utilizarse esta lengua –por gentes, además, que no la dominaban– para describir costumbres e instituciones autóctonas sin paralelos exactos en el mundo griego, la posibilidad de que surjan malos entendidos es enorme ⁹⁴. En todo caso, dado que se trata de un santuario indígena, se le ha supuesto la estructura más o menos típica de esta clase de instalaciones,

⁹¹ Cf. Keil- von Premerstein, *Bericht über eine zweite Reise in Lydien*, Denkschr. d. Akad. Wiss. Wien 54, 1911, 99, n.º 196. Para aclaraciones sobre este término en dicho templo, cf. la opinión de Hepding, RE VIII, 1462, 63 ss.

⁹² Sobre este templo, Oppermann, RE Supp. 5, 521 ss.; L. Robert, *Villes d'Asie Mineure*, 127 ss.

⁹³ Véanse para ello las inscripciones recogidas en el MAMA IV, números 275 y ss.

⁹⁴ Resulta evidente en este aspecto las diferencias de significado de los mismos términos en tre estos documentos frigios donde se constatan consagraciones personales a los dioses y los textos griegos de manumisión. Cf. A. Lozano, «La consagración a la divinidad». (ARYS en prensa, con la discusión de las distintas opiniones al respecto recogidas en la bibliografía citada allí.

⁹⁵ F. Bömer, *Untersuchungen II*, p. 166-7 recoge las distintas opiniones sobre la cuestión, referidas sobre todo a la consideración de estos hieroi como esclavos sagrados o como campesinos dependientes de las propiedades sagradas.

con su correspondiente base económica de la que dependería la propia subsistencia del templo y su sacerdocio. De acuerdo con ello el templo poseería una determinada superficie de tierra sagrada, explotada por campesinos dependientes de los sacerdotes: éstos o sus descendientes serían los *hieroi* mencionados en los epígrafes ⁹⁵.

Personalmente, sin embargo, me parece que lo más conforme a esta atmósfera es ver en ellos a adoradores de dicho culto y que en virtud de ese lazo tan intenso existente entre el dios y sus fieles, éstos se califican de «sagrados». Pero es que, además, no se dan en las inscripciones signos externos en la mención de tales personas que permita ver en ellos a personas susceptibles de ser consideradas como esclavos en la acepción griega del término, pues, al menos en alguno de los testimonios disponibles, el *hieros* hace constar su filiación, tiene mujer legítima, además de poseer bienes personales, todo lo cual le separa de los esclavos corrientes ⁹⁶. Quiere decirse que cuando aquí se habla de esclavo sagrado, *hieros*, el sustantivo debe entenderse en clave religiosa, esto es, el de persona sometida por completo a la voluntad de un dios al que se aceptaba y consideraba como señor de vida y muerte, controlador absoluto del destino del hombre y no sólo en un aspecto meramente espiritual sino también en el físico, real ⁹⁷.

Como refrendo de esta manera tan particular no solo de pensar sino de sentir e incluso de vivir y de ese sometimiento a la voluntad divina, puede aducirse el testimonio de Pablo de Tarso cuando habla de que la verdadera libertad –ἐλευθερία– consiste en la δουλεία θεοῦ, lo cual creo que ilumina realmente el sentido de esa «esclavitud sagrada» atestiguada en los epígrafes aludidos ⁹⁸. Esta ideología, que aparece también expresada en multitud de inscripciones cristianas, tiene un origen sin duda oriental, completamente contraria desde luego a la ideología griega, de manera que mensajes de dicha naturaleza podían ser perfectamente comprendidos por las poblaciones autóctonas minorasiáticas, razón por la cual no debe extrañar encontrarlos expresados por boca de Pablo o sus discípulos cuya predicación se desarrolló en parte por este ámbito frigio-lidio.

⁹⁶ Cf. *JHS* 4, 1883, 380, n.º 3.

⁹⁷ Una muestra de la pervivencia de la mentalidad religiosa propia, diferenciada de la griega y poco afectada por ésta es el estudio sobre los cultos lidios de J. Keil, «Die Kulte Lydiens», *Anatolian Studies* W. M. Ramsay, 1923, 262 ss.

⁹⁸ 1 Cor. 7, 22; Rom. 6, 22.