

V. TESTIMONIOS GRIEGOS Y JUDEO-HELENÍSTICOS SOBRE EL THÍASOS Y OTRAS INSTITUCIONES

En el capítulo anterior observamos que a veces los testimonios semíticos que se acompañan de un texto en griego muestran un paralelo entre el *marzeah* y ciertas instituciones del mundo griego y helenístico. Esta idea se confirma en la traducción de LXX del término *marzeah* por *thiasos* (θίασος)¹. El punto de partida de nuestro análisis se va a apoyar en dos tipos de documentos:

(1) Jr 16,5 en LXX: «Porque así dice Yahveh: “No entres en su *thiasos* (TM: *bet-marzeah*) ni vayas a hacer duelo ni a lamentarte por ellos, porque he retirado mi paz de este pueblo”»;

(2) las inscripciones bilingües semítico-griegas: (a) los dos textos de Palmira en arameo y griego, en los que al líder del *marzeah* se le llama *symposiarchos* («presidente del banquete»); *PAT* 1357; 0316), y, sobre todo, (b) la inscripción fenicio-griega de El Pireo (el puerto de Atenas) firmada por «el *koinón* (la comunidad) de los sidonios» (*KAI* 60)².

¹ Éste es el motivo de que utilizemos el término *thiasos* para referirnos normalmente al paralelo del *marzeah* semítico en el ámbito griego. Sin embargo, a lo largo de este capítulo conviene tener muy presentes dos cuestiones: (1) son varios los nombres de las instituciones griegas que también podrían entenderse como paralelos del *marzeah* y (2) el carácter convivial del *thiasos* y sobre todo su sentido de institución privada no se dieron desde siempre, sino que fueron adquiridos con el tiempo (generalizándose a partir de época helenística).

² En la isla de Delos se ha encontrado una inscripción en griego relativa a una comunidad de sidonios, similar a la de El Pireo, en la que se utiliza también el término *koinón*: «El *koinón* de los Poseidoniastas de Beryto (= Beirut), comerciantes, navieros y agentes...» (τὸ κοινὸν τῶν ἐν Δήλῳ Βηρυτιῶν Ποσειδωνιαστῶν μπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων...; *IDelos* 1520). Eran comerciantes que se organizaron en torno a los ss.II-I a.C. bajo el patronazgo del dios Poseidón. Tenían un lugar específico de reunión, un *oikos* situado en la colina noroeste del Lago Sagrado y predominaban los altares dedicados a las divinidades (cf. el plano del edificio recogido por Harland 2003:67). Estaba presidido por el «líder del *thiasos*» (ἀρχιθιασίτης), intervenía un sacerdote y los miembros eran llamados *thiasótai*. A veces se empleaba para referirse a ellos *synodos* ‘reunión’, equivalente a *koinón*. Además, otras asociaciones parecidas se dieron en Delos, como, p.e., los *Heraclēistai* de Tiro (*IDelos* 1519), los judíos (I, *AI* XIV 213ss; cf. c.V 2.2.2), etc., denominados con los vocablos *thiasos*, *koinón* y *synodos*; cf. Carter 1997:99s., Smith 2003:105, Harland 2003:65s. En otras islas también se observan numerosos ejemplos; p.e., en Rodas hay una asociación de sidonios, otra de judíos, etc. (Harland 2003:34, 65s). Así pues, encontramos grupos que comparten características de las entidades semíticas y que se presentan como auténticas asociaciones de influencia helenística.

De aquí se deduce que los vocablos griegos *koinón* y *thiasos* podían referirse a entidades similares al *marzeah* semítico. Sin embargo, sorprende que en los trabajos más exhaustivos que se han llevado a cabo hasta el momento se obvие esta relación: Bryan (1973) sólo se ocupa de los pasajes donde aparece la palabra *marzeah* y McLaughlin (2001) prefiere eludir el problema, pese a que ambos en sus introducciones ponen de manifiesto esta semejanza. En cualquier caso, si bien no se ha tratado en profundidad este tema, parece que al menos algunos autores intuyen una conexión cuando aplican el nombre de *thiasos* a la institución semítica (p.e., Starcky 1949:59, Gawlikowski 1971:415,420, Lipiński 1989:131, etc.). En uno de los últimos estudios se analizan los nexos entre las asociaciones greco-helenísticas (*thiasos*, *koinón*, *synodos*, *orgeónes*, etc.) y el *marzeah* (Carter 1997:72ss.), revelando que ambas instituciones pudieron reconocerse mutuamente. Es posible, entonces, que la celebración de un *marzeah* resultara para el mundo griego un acontecimiento mucho más familiar de lo que la investigación ha planteado. De la misma manera, la imagen del *thiasos* también debió suponer un acercamiento del universo semítico a la cultura griega³.

El objetivo de este capítulo consiste en señalar las características de los grupos greco-helenísticos que nos han inducido a pensar en un paralelo con nuestra institución. Será necesario el análisis de distintos documentos: los textos griegos relativos a entidades simpóticas de diversos periodos y ámbitos geográficos (Lacedemonia, Creta, Atenas), los de LXX donde se emplea *thiasos* (Jr 16,5 y Sab 12) y la interpretación de este término por los historiadores judeo-helenísticos (Filón de Alejandría y Flavio Josefo)⁴.

1. INSTITUCIONES GRIEGAS Y HELENÍSTICAS

Debido al sorprendente número de instituciones que existieron entre el periodo pre-clásico y el mundo helenístico-romano es imposible abarcar todos los testimonios. Por esta razón, hemos preferido seleccionar sólo los documentos relativos a las asociaciones griegas que entraron en contacto directa o indirectamente con los semitas. Nos vemos obligados a excluir así las agrupaciones propiamente romanas (*collegia*), bien porque se alejan de nuestro modelo semita o porque parten de esquemas heredados de sus vecinos, en especial los helenos⁵. En segundo lugar, como

³ Harland (2003) profundiza en las conexiones entre las asociaciones griegas, romanas, semíticas, judías y cristianas, observando sus características e influencias, pero no se plantea las semejanzas entre el *thiasos-koinón* y el *marzeah*.

⁴ Para las citas de las obras literarias se sigue a Adrados 1989.

⁵ *Collegia* (sing. *collegium*) era el nombre habitual de los clubs romanos. Poseían una dimensión religiosa y social, eran de carácter público y privado y se encontraban en todos los estratos de la sociedad, por lo que en cierta forma se diferencian de nuestro *marzeah*, exclusivo para ciertas clases. Estaban dedicados a los dioses romanos, como el de Júpiter Capitolino, pero también a las divinidades extranjeras, como el de Baco, Cibeles, Isis y Mitra. Podían reunirse por motivos profesionales o asociarse como un club fúnebre (p.e., la asociación de Diana y Antinoo, *CIL* XIV 2112). Una de sus expresiones más importantes era la del banquete. Sobre las agrupaciones romanas cf. el resumen de Ferguson 1993:132s., Freedman *ABD* s.v. "Associations, Clubs,

el material sigue siendo ingente, se han escogido testimonios representativos de las agrupaciones convivales según los criterios que en su momento justificaremos⁶.

Además, en paralelo a los datos epigráficos y literarios, contamos con la información que nos aporta la arqueología (p.e., los recintos identificados como salas de reunión y de banquete) y las manifestaciones artísticas con escenas simpóticas (p.e., las de los vasos atenienses). No obstante, es necesario abordar tales imágenes con cautela, ya que existe el riesgo de que cuando se sitúan los personajes en un espacio mítico de dioses y héroes se magnifiquen los acontecimientos.

La Grecia antigua era un conjunto de comunidades de diversa índole que se regían por constituciones y costumbres diferentes. Por este motivo, al analizar las asociaciones convivales, se distingue entre las que son propias de Esparta y Creta, por sus similitudes, y las atenienses. Sin embargo, no debemos olvidar que la razón principal de este estudio es averiguar las afinidades entre el *marzeah* y las asociaciones griegas, por encima de singularidades geográficas, políticas, etc. Así pues, una vez definidas las particularidades de cada zona, intentaremos poner de manifiesto hasta qué punto calaron estas formas de sociabilidad entre judíos, fenicios y otros pueblos semitas. Algunos autores hablan incluso de un «periodo orientalizante», comprendido entre el 750-650 a.C., en el que destaca como uso social más llamativo «la práctica de recostarse en lechos durante los banquetes, en lugar de sentarse, como lo habían hecho los héroes homéricos» (Murray 1983:78; cf. p.188)⁷.

1.1. ESPARTA Y CRETA

Son pocos los datos que nos han llegado sobre los ritos de comensalía espartanos a través de los autores lacedemonios, pero conocemos su desarrollo por las fuentes literarias del Ática. Mucho más complicado resulta el acercamiento a las formas

Thiasoi”; para un estudio más completo cf. Kloppenborg 1996:16ss, Smith 2003:95ss. (sobre la asociación de Diana y Antinoo cf. pp.97ss. y 126ss.) y Harland 2003:162ss. (sobre la asociación de Diana y Antinoo cf. p.84). Sobre los elementos del banquete romano cf. la obra de Dunbabin 2003, en la que, apoyándose en la iconografía, las fuentes literarias y la arqueología, desarrolla los diferentes aspectos de tales reuniones (la forma de reclinarsse, los lugares, los banquetes públicos, los que tienen lugar en las tumbas, etc.).

⁶ Lo mismo sucede con los nombres específicos que han recibido las agrupaciones, pues pueden responder a una finalidad (comercial, tribal, etc.) o a una característica particular (devotos de un dios, de una filosofía, etc.). Tod (1974:75s.) los clasifica según su nombre derive del dios patrón, del de su/s fundador/es o de sus localidades o nacionalidades. Smith (2003:90) los divide entre nombres específicos por motivos religiosos (*therapeutai*, *mystai*, etc.), por relaciones sociales (*frátores*, *filoi*, etc.) o por ser devotos de un dios (*dionisiastas*) y nombres colectivos (*synodos*, *koinón*, etc.). En cambio, Harland (2003:28ss.) prefiere apoyarse en el origen y el carácter de las asociaciones, en vez de en el nombre, distinguiendo cinco tipos según sus conexiones: familiares, étnicas o geográficas, de vecindad, profesionales y con un templo o culto. En nuestro estudio predominarán los términos que se ajusten a las formas de convivialidad del *marzeah* (*koinón*, *thiasos*, *eranos*, *orgeónes*, etc.).

⁷ A continuación dice: «La estrechez del contacto entre los griegos y los fenicios está demostrada por el número de palabras semíticas tomadas en préstamo por el griego, en especial en el campo de la cultura material». Murray (1995:256s.) afirma que las grandes diferencias convivales entre el hombre heroico y el arcaico, que situaríamos en esta época, consisten en «la práctica de recostarse» y en «la separación entre celebrar un banquete y beber». En el primer caso alude a Am 6,3-7 y en el segundo a la distinción entre el *deípnnon* (la parte de la comida) y el *sympósion* (la de la bebida).

cretenses, ya que sólo contamos con la arqueología y las referencias sobre la analogía de sus costumbres con las laconias. No obstante, no sólo es posible observar modelos convivales comunes, sino también situarlos en paralelo con la institución semítica.

1.1.1. *Syssítia* (συσσίτια) espartanos (§ 31)

El primer problema que se nos plantea consiste en identificar qué tipo de reuniones se establecieron en Esparta y, a continuación, cuál era la coincidencia con las formas cretenses. Según los testimonios, las comidas espartanas en común se conocían con el nombre de *syssítia* y tenían un marcado carácter militar. P.e., Heródoto (s.V a.C.), al hablar de la organización social promovida por Licurgo⁸, menciona los *syssítia* entre los distintos estamentos político-militares:

A continuación, Licurgo estableció lo relativo a la guerra: las enomotías, triécadas⁹ y los *syssítia*, también los éforos y los gerontes¹⁰. (Hdt. I 65,5)

Así pues, aunque tradicionalmente la imagen popular de la sociedad espartana se identifica con un banquete en el que todos los hombres tienen cabida, las fuentes nos informan de que sólo los varones espartanos, en grupos castrenses relativamente reducidos, podían participar. El acceso a estas comidas, consideradas públicas (*fidítia*), no resultaba tan sencillo: sólo tenían derecho a intervenir los *hómoioi* ‘los iguales’, es decir, los ciudadanos libres que podían costearse la cuota establecida¹¹. Varios son los testimonios que aluden a las antiguas prácticas de comensalía espartana, entre los que destacan el de Jenofonte (ss.V-IV a.C.) y el de Plutarco (ss.I-II d.C.). Así describe Jenofonte en *Sobre la República de los lacedemonios* la reforma de Licurgo en el campo de las relaciones convivales:

² Pues bien, Licurgo encontró a su llegada que los espartanos, como los demás griegos, hacían la vida en sus casas; y dándose cuenta de que, en estas condiciones, muchísimas cosas eran hechas descuidadamente, instituyó las comidas públicas y en

⁸ De la vida de Licurgo se tienen muy pocos datos: se cree que vivió entre los ss.XI-IX a.C., pero, como es de suponer, su existencia forma parte de la leyenda. Se cuenta que se dedicó a viajar y a conocer el régimen político de los pueblos que visitaba; de ahí que la constitución y las leyes espartanas se le atribuyan a su persona.

⁹ La enomotía era un grupo de unos veinticinco hombres que forman la unidad menor del ejército lacedemonio. La triécada, como su nombre indica, debió de ser un grupo de unos treinta varones.

¹⁰ Los éforos constituían un poderoso grupo de cinco magistrados que se ocupan de mantener las leyes. Los gerontes formaban la *gerousía*, esto es, el senado, compuesto de veintiocho miembros de edad superior a sesenta años y de dos reyes, cuyas funciones eran legislativas y judiciales.

¹¹ De Coulanges (1968:136) subraya que, al contrario de lo que se piensa, entre las actividades de la vida privada de los espartanos estaba la de comer en su casa con cierta frecuencia. Sólo un par de veces al mes, más los días festivos, se reunían para celebrar un banquete en común con carácter religioso. Sin embargo, existía una comida diaria de unos ciudadanos elegidos que debía realizarse ante los dioses en el recinto del Pritaneo. La omisión de este acto podía suponer una desgracia para la ciudad. Murray (1995:261), en cambio, cree que los espartanos se reunían diariamente para celebrar el *fidition* (la comida en común). Lo cierto es que ambas posturas se pueden conjugar: por un lado, pudieron existir comidas diarias mucho más austeras, según veremos, y también días señalados donde las reuniones tenían una dimensión religiosa explícita.

común (τὰ συσκήνια), pensando que de este modo no sería ya tan fácil transgredir las órdenes. ³ Y aun la comida misma se la racionó, de modo que ni se hartaran ni quedaran hambrientos; aunque muchas cosas, a más de las previstas obtiéndose de las cacerías, y los ricos en ocasiones, aportan incluso el pan; de modo que ni vacía de manjares llega nunca a estar la mesa, hasta que se separan, ni pródiga tampoco en ellos. ⁴ Aún más, en lo que al beber se refiere, puso fin a los brindis obligados que dan al traste con cuerpos y mentes, y dispuso que cada uno bebiera cuando tuviera sed, pensando que así es como la bebida es menos perniciosa y más agradable. Con este modo de convivencia, ¿cómo podría nadie, ni por glotonería ni por incontinencia en la bebida, causarse daño a sí mismo o a su hacienda? ⁵ Pues, además, en las demás ciudades, generalmente, los de una misma edad suelen andar siempre juntos, y en sus reuniones reina la menor cantidad posible de decoro; pero Licurgo en Esparta los mezcló de modo que los más jóvenes fuesen en muchas cosas instruidos por la experiencia de los más viejos. ⁶ Pues, en efecto, es de tradición allí que en los *filítia* (banquetes públicos en común) se hable de todo cuanto bueno puede hacerse en la ciudad; así que allí ni insolencia, ni embriaguez, ni acciones torpes ni torpes palabras tienen cabida. ⁷ Por el contrario, la comida pública (ἡ ἔξω σίτησις) produce beneficios, y son éstos: que les obliga a regresar a sus casas andando, y procurando, además, no ir dando traspisés a causa del vino, sabedores como son de que no se van a quedar en el mismo sitio en que comían, y que han de usar de la noche como si día fuera: pues ni a la luz de una antorcha le es lícito andar al que ya está en las armas. (X., *Lac* V 2-7; trad. Rico Gómez 1973)

Varias son las características que se extraen de las palabras de Jenofonte sobre las reuniones convivales en Esparta.

(a) Sus comidas consisten en *syskēnia*, *filítia* (pl.) y *sitēsis* (sing.): «comidas públicas en común» (sinónimos del vocablo *sysstítia*). No fue así desde el principio, sino que Licurgo instituyó tal modelo, quizás importado, para prevenir los excesos y los defectos tanto en el comportamiento como en la alimentación.

(b) Sólo se hace referencia a los «espartanos», esto es, a los ciudadanos libres y no a todos los habitantes. Así pues, pese al sentido de «comida pública» de los términos anteriores, no todos podían participar en el evento. Por otro lado, es llamativa la preocupación de Licurgo por asegurarse la presencia de los jóvenes junto a sus mayores, con lo que se pone de relieve la importancia de los banquetes en la formación del ciudadano.

(c) Este texto contrasta con la opulencia del *marzeah*, en particular con la descripción del profeta Amós de las carnes pingües y del vino abundante de los samaritanos (6,4ss.). Aquí la clave reside en evitar la glotonería o la embriaguez (λιχνεία ἢ οἶνοφλυγία), de manera que cada uno comiera lo necesario para su sustento y únicamente bebiera por sed. Éste sería, a primera vista, uno de los puntos de divergencia entre el *marzeah* y los *sysstítia* espartanos.

(d) Se dice que los productos provienen de la caza y que en ocasiones los ricos aportan el pan, pero no se especifica quién proporciona el vino. Si los «ciudadanos»

tenían un estatus social superior al del resto de las clases, se supone que también gozaban, en mayor o menor medida, de ciertos recursos con los que sufragar los gastos de las celebraciones. De hecho, en el texto de Plutarco, que a continuación presentamos, se ofrece una lista de los bienes que cada uno debía dedicar a este fin.

(e) Jenofonte alude además a un elemento del mobiliario de gran importancia, «la mesa» (ἡ τράπεζα) en la que se depositaban los alimentos; por tanto, se supone que en torno a ella transcurría la comida. Este objeto indica que debía estar habilitado un lugar para el banquete público frente a las comidas en casa. Esto se confirma al final de la cita cuando se dice que son «sabedores... de que no se van a quedar en el mismo sitio en que comían».

Si bien el texto de Jenofonte recoge una descripción relativamente cercana a su época, el de Plutarco en *Vidas paralelas* es muy tardío (ss.I-II d.C.). No obstante, se debe haber inspirado en fuentes antiguas, pues presenta un retrato detallado de los *syssítia* bastante coincidente con el anterior.

²Se reunían en grupos de quince y de poco más o menos. Aportaba al mes cada uno de los comensales (ἕκαστος κατὰ μῆνα τῶν συσσίτων) un mediano¹² de cebada, ocho *chóes*¹³ de vino, cinco minas¹⁴ de queso, cinco semiminas de higos y, encima, para la compra de provisiones, una cantidad ciertamente pequeña de dinero. Por otra parte, quien hacía un sacrificio también enviaba al *syssítion* las primicias y quien iba de caza, una parte. Y es que estaba permitido almorzar en casa si uno celebraba un sacrificio o se le hacía tarde cazando, pero los demás debían asistir. [...]

⁴A los *syssítia* también acudían los niños, conducidos allí como a escuelas de cordura, y no sólo escuchaban discursos políticos y presenciaban diversiones propias de hombres libres, sino que también ellos mismos se habituaban a divertirse y dar bromas sin mal gusto y a no enfadarse cuando eran objeto de ellas, pues parece que era especialmente lacónico eso de aguantar una broma, pero quien no las toleraba, se excusaba y el bromista se mantenía aparte.

⁵A cada uno, conforme entra, el más anciano le señala la puerta y le dice: “Por éstas no sale fuera ni una palabra”. Y dicen que de esta forma era examinado el que aspiraba a participar en el *syssítion*: cada uno de los comensales (τῶν συσσίτων ἕκαστος) tomaba una bolita de pan en la mano y, al pasar el sirviente con una urna en la cabeza, la echaba dentro, en silencio, como voto: el que daba su aprobación, tal cual, y el que no lo recusaba, después de aplastarla bien con la mano, ⁶pues la aplastada equivale a la horadada. Con sólo que encuentren una de esta clase, no admiten al aspirante, pues quieren que todos se encuentren a gusto entre ellos. Y el que de esta forma es rechazado, dicen que ha sido “cadiqueado”, pues *káddichos* se llama la urna en la que echan las bolitas de pan.

¹² Un *médimnos* era aproximadamente 52 L.

¹³ Un *chóos* equivale a 3,275 L.

¹⁴ Cada mina corresponde ca.600gr. dependiendo del sistema que se haya adoptado.

De los platos era muy apreciado, entre ellos, el caldo negro; tanto que los ancianos ni siquiera pedían un trozo de carne, sino que se lo dejaban a los jovencitos, y ellos comían sirviéndose el caldo.

7[...]

Tras beber moderadamente, se marchan sin antorcha...

Ésas, son, en suma, las leyes que rigen los *syssítia* (Plu., *Lyc.* XII 2,4-6,7; trad. de Pérez Jiménez 1985).

El texto de Plutarco completa la imagen del *syssítion* que presentaba Jenofonte y, además, aporta nuevos datos que, más adelante, pueden ayudarnos a resolver algunos aspectos del *marzeah* de los que carecíamos de información.

(a) Aquí se concreta el número de comensales en los banquetes: alrededor de quince varones, a los que se les llama *syssítoi* ('los que comen conjuntamente', 'participantes de un *syssítion*') y, cuya asistencia, salvo en casos excepcionales, era obligatoria. Por tanto, al ser un grupo reducido es lógico pensar en la existencia de varios *syssítia*, que podían tener lugar simultáneamente.

Además, los niños (adolescentes) asistían a las comidas para formarse como ciudadanos políticos y libres, aprender las normas sociales y habituarse a la diversión haciendo y tolerando las bromas.

(b) También se especifica qué productos y en qué cantidad se deben entregar para el evento junto a una suma de dinero, de la que sólo se dice que es «pequeña». Asimismo, se tenía en cuenta si se hacía un sacrificio o se iba de caza, ya que al *syssítion* se destinaba una parte.

El banquete se componía de los alimentos básicos de la dieta griega y, en general, mediterránea: cereales (cebada), queso, higos, la carne de los sacrificios y de la caza, acompañados por la bebida característica de la Antigüedad: el vino¹⁵. Esta sustancia debía beberse moderadamente y, aunque no lo especifique, mezclarse con agua según costumbre griega¹⁶. Por otro lado, se menciona el llamado «caldo negro», por su tono oscuro, que era considerado más exquisito que la carne¹⁷.

¹⁵ Aunque la arqueología nos informa de la utilización de la cebada en la zona del Egeo desde el Neolítico, en Grecia se empleaba más que el trigo por su resistencia a los cambios climáticos y a los suelos; en el texto no se especifica para qué se entrega la cebada, pero se supone que para hacer el pan; cf. García Soler 2001:74, 95ss. De la leche se elaboraban algunos productos, entre los que destacaba el queso; cf. García Soler 2001:271ss. El higo era una fruta muy apreciada, porque además de su consumo natural podía secarse y conservarse por mucho tiempo; sobre las distintas variedades cf. García Soler 2001:111ss. Igual que sucede en el mundo semita, la carne era un alimento muy apreciado, que se consumía en ocasiones especiales; sobre sus usos cf. García Soler 2001:217ss. El vino era la bebida por excelencia de los griegos, del que se conoce su proceso de elaboración, sus clases (vino añejo, vino con miel, aromático, etc.) y su utilización en la cocina; cf. García Soler 2001:283ss.

¹⁶ Lo habitual era mezclar vino con agua en los banquetes, ya que beber vino puro se consideraba costumbre de bárbaros. El vaso para la mezcla se llamaba *kratêr* y las proporciones variaban según el ritmo de la reunión, aunque en principio consistía en una parte de vino por tres de agua; cf. Murray 1983:189/1983a:258ss./1995:257s.

¹⁷ Ferécates habla de «ríos de caldo negro», pues la sopa negra espartana se preparaba con sangre (en Ath. VI 268e y IV 136e), era de cerdo al ser la habitual en sus comidas; sobre la sopa negra y las formas de preparar la carne en la antigua Grecia cf. García Soler 2001:36 y n.44 y 235ss. En Plu., *Lyc.* XII 7 se cuenta incluso que un rey del Ponto contrató a un cocinero laconio para que le hiciera sopa negra.

(c) La asistencia requiere un alto grado de confidencialidad y discreción, que un anciano recuerda en cada sesión a la entrada del recinto («por éstas no sale fuera ni una palabra»). Lo mismo sucede con el ingreso de un nuevo miembro: el candidato era aprobado o rechazado a través del voto de todos los comensales, pues si todas las bolitas de pan de la urna eran redondas, se admitía, pero si había alguna aplastada era excluido.

(d) No se menciona ningún mobiliario, pero se alude indirectamente a un lugar habilitado para los festejos del grupo («A cada uno, conforme entra... “Por éstas no sale fuera ni una palabra”»), opuesto a las casas propias («estaba permitido almorzar en casa»).

Por último, en los versos de Alcman, uno de los primeros poetas líricos de Grecia, que vivió en la Esparta del s.VII a.C., encontramos un cuadro distinto a las descripciones anteriores de los *sympósia* lacedemonios. Sin embargo, ya se puede observar la importancia que tienen en el banquete el uso de un mobiliario específico y la práctica de la música.

Siete lechos (κλίνας) y otras tantas mesas (τραπέσσαι) repletas de pasteles de amapola, de lino y de sésamo, y entre las copas de madera hay confituras de miel [para los jóvenes] (Alcm. XIX)

En los festines y en los *thíasoi* de los *andréia*, entre los que banquetean es lícito comenzar el peán¹⁸ (Alcm. XCVIII)¹⁹

(a) La influencia orientalizante se muestra principalmente en el mobiliario, ya que el grado de sofisticación importado a la Hélade permitió instaurar la costumbre de reclinarsse en los banquetes (Murray 1983:188). La cerámica laconia del s.VI a.C. es un buen ejemplo de ello. Así, en un periodo tan temprano, Alcman menciona esta característica postura, que se practica por la misma época en Babilonia (cf. “la fiesta de Ašurbanipal”; cf. c.I 2.1). Por tanto, se supone que la relación con el mundo oriental y sobre todo semita fue relativamente estrecha²⁰. Este refinamiento no sólo caló en las formas (divanes dispuestos en torno a unas mesas), sino también en los gustos, ya que el menú que nos presentaba Plutarco contrasta con las palabras de Alcman: «Mesas

¹⁸ Canto coral dedicado habitualmente a temas bélicos.

¹⁹ Según la ed. de Page 1962.

²⁰ A finales del s.IX a.C. ya encontramos en Creta a los artesanos fenicios trabajando el metal y produciendo objetos rituales. Se cree que estas gentes pudieron establecerse también en otras partes de Grecia, como, p.e., en Atenas (Murray 1983:79). Boardman (1994:122ss.) observa que en Atenas la adopción del diván fue en época temprana, pues recoge una serie imágenes de *klínai* que aparecen en las escenas fúnebres de los vasos atenienses desde tiempos del estilo geométrico (s.VIII a.C.).

²¹ Sobre el empleo en la cocina de las adormideras, como la amapola, cf. García Soler 2001:243s. El lino se utilizaba tanto en la industria textil como en los usos culinarios y medicinales; sus semillas eran muy apreciadas y probablemente usadas en el plato del que nos informa Alcman, *chrysokóllos*: un pan compuesto de semillas de lino y miel (García Soler 2001:347, 382). El sésamo se utilizaba como condimento, en especial en

repletas de pasteles de amapola, de lino y de sésamo» y «confituras de miel²¹». Con todo, es posible que este poeta no se limitara a describir un *sysstition* cualquiera, sino el festejo de un acontecimiento determinado, pues se sabe de la existencia de reuniones excepcionales²². Por otro lado, tampoco debemos obviar que se trata de testimonios pertenecientes a momentos históricos distintos.

(b) La música debió ser un elemento fundamental no sólo en estos eventos, sino en cualquier festín. Además, si los espartiatas eran aristócratas versados en el arte bélico, lógicamente sus cantos, los peanes, tratarían el objetivo fundamental de su existencia: la guerra. Esta temática, en efecto, la confirma el historiador ateniense Filócoro (s.IV a.C.) al referirse a la práctica lacedemonia de entonar un canto bélico en los banquetes: «Filócoro dice que, una vez que los lacedemonios conquistaron a los mesenios gracias al mando de Tirteo, instituyeron una costumbre en las campañas: después de cenar y de entonar el peán, cada uno canta las [hazañas] de Tirteo²³; entonces el polemenco²⁴ juzga para entregar un premio [consistente en] carne al vencedor» (recogido por Ath. Naucr. XIV 29,10; *FGrHist* 328 F 216).

CERÁMICA LACONIA

(en Dentzer 1982)



Copa laconia
(Mus. del Louvre E 667, París)



Copa laconia
(Mus. Nacional. de Tarento)

la preparación de panes y postres; cf. García Soler 2001:359, 383ss. La miel era el edulcorante más utilizado por los griegos y por los pueblos mediterráneos y orientales, por lo que se empleaba en todo tipo de postres; cf. García Soler 2001:375ss.

²² Murray (1995:261) señala que los «componentes de la comida estaban fijados y consistían en pasteles de cebada, cerdo cocido y el famoso caldo negro espartano», por tanto, la descripción de Alcman responde a una forma más elaborada del banquete.

²³ Tirteo fue un poeta espartano del s.VII a.C. que cantaba las hazañas bélicas, las virtudes del heroísmo. En la actualidad se conservan algunos fragmentos. Sobre su vida y obra cf. Adrados 1992:133ss.

²⁴ En Esparta el polemenco era un jefe militar.

1.1.2. Semejanzas entre las reuniones convivales de Esparta y Creta (§ 32)

Aunque no nos han llegado fuentes autóctonas sobre las formas simpóticas cretenses, los autores griegos observaron un claro paralelo con las laconias. Encontramos varios testimonios al respecto, de los que, al menos, dos son temporalmente cercanos a las costumbres que describen. El primero se ha tratado en el apartado anterior: «A continuación, Licurgo estableció lo relativo a la guerra: las enomotías, triécadas y los *syssítia*, también los éforos y los gerontes» (Hdt. I 65,5). Lo interesante en este caso reside en la información precedente: Heródoto dice sobre las leyes espartanas que «... Licurgo se las trajo de Creta...» (I 65,4); por tanto, si la constitución laconia estaba basada en la cretense, es posible que también la organización militar con sus *syssítia*.

Aristóteles (s.IV a.C.) no sólo equipara las comidas en común de los espartanos con las de los cretenses, sino que recoge los distintos vocablos con los que unos y otros se refieren a ellas. Este paralelo es confirmado unos cinco siglos más tarde por el testimonio de Plutarco (ss.I-II d.C.), en el que además propone distintos significados para el término espartano:

La ordenación cretense es análoga a la de Laconia. A unos les labran la tierra los hilotas²⁵ y a los cretenses los periecos. No sólo tienen unos y otros *syssítia*, sino además en época antigua los laconios no los llamaban *fidítia* sino *andreía*, igual que los cretenses, por lo que es evidente que ha venido de allí. (Arist., *Pol.* 1272a)

A los *syssítia* los cretenses los llaman *andreía* y los lacedemonios *fidítia*, ya sea porque son principio de amistad (*filia*) y afecto –sustituyendo la l por la d–, o porque acostumbran a la frugalidad y al ahorro; pero tampoco se excluye que el primer sonido fuera una adición foránea, como algunos dicen, cuando se llamaban *editia* por la dieta (*diaita*) y la comida (*edōdē*). (Plu., *Lyc.* XII 1; trad. de Pérez Jiménez 1985)

(a) Al igual que el sistema socio-político cretense es similar al laconio, las comidas en común responden también a un mismo modelo. La diferencia consiste básicamente en la denominación: los continentales los llaman *fidítia* y los isleños *andreía*.

(b) En la época arcaica los *fidítia* espartanos se conocían también con el nombre de *andreía*; de ahí que Alcman se refiera a «los *thiásoi* de los *andreía*» (XCVIII).

(c) El término *fidítia*, empleado por los laconios, es intercambiable con el de *filítia*, según la etimología expuesta por Plutarco y el uso de los vocablos en los textos; p.e., Jenofonte (*Lac* V 6) habla de *filítia* con el sentido de *fidítia*. Ambos, a su vez, pueden ser intercambiables por *syssítia*.

²⁵ Grupo social sin derechos, pertenecían al estado y éste les asignaba a los ciudadanos para que cultivaran las tierras o trabajaran en las casas. Sólo el propio estado podía manumitirlos.

Finalmente, Estrabón (s.I a.C. – s.I d.C.) completa la información de Alcman sobre los cantos espartanos calificando de hábitos cretenses tanto el acompañamiento musical como las danzas:

Entre los espartanos son habituales la danza, los ritmos y los peanes, que se entonan según la ley y muchas otras costumbres se llaman cretenses entre ellos.
(Str. X 4,18)

En la cerámica laconia del s.VI a.C. podemos observar la presencia de músicos, entre los que se encuentran figuras femeninas (cf. las imágenes anteriores)²⁶. Estas mujeres, por lo general esclavas jóvenes, al contrario que las ciudadanas de pleno derecho, podían participar en los banquetes, de manera que algunos autores creen que incluso recibían una educación musical y artística orientada a este fin (cf. Murray 1995:264).

Los pasajes nos descubren, en definitiva, un punto de encuentro entre la cultura del continente y la de Creta, la isla más influyente del Mediterráneo por ser cuna de civilizaciones (la minoica, sustituida después por la micénica) y puente entre Asia (pueblos camito-semíticos) y Europa (indoeuropeos).

1.1.3. Conexión con el mundo semítico (§ 33)

Encontramos dos indicios que muestran un nexo entre el mundo laconio-cretense y el semítico. Éstos consisten en un texto de Aristóteles y una serie de representaciones arqueológico-artísticas, que se basan en los paralelismos con las del Oriente Medio.

En primer lugar, Aristóteles no sólo advierte la conexión entre las formas socio-políticas y las costumbres de comensalía de laconios y cretenses, sino que observa que un tercer grupo, los cartagineses, comparte características similares.

Parece que los cartagineses no sólo se gobiernan de hermosa manera, sino que en muchas cuestiones de forma superior a los otros; en algunas, particularmente, de forma semejante a los laconios, ya que estas tres *políteiai* (constituciones) de alguna manera están cercanas entre sí y se diferencian mucho de las otras – la cretense, la laconia y la tercera de éstas: la de los cartagineses [...]

Tiene semejanzas con la *políteiai* laconia: los *sysstia* de las asociaciones de compañeros (*hetairai*) como los *fiditia*... (Arist., *Pol.* 1272b)

Mientras que en el pasaje aristotélico anterior (*Pol.* 1272a) se alude al nombre específico de las comidas en común (*fiditia* según los laconios y *andreía* para los cretenses), en este caso sólo se dice que los *sysstia* cartagineses son semejantes a las reuniones convivales lacedemonias (Aristóteles no se pronuncia sobre el término con el que es conocida esta práctica). Carter (1997:97) entiende que la institución semítica

²⁶ Dentzer (1982:87ss.) analiza estas manifestaciones artísticas y extrae las características principales de los banquetes. Observa que, a pesar de las innovaciones respecto a la cerámica corintia, reconocen importantes semejanzas: presencia de músicos, el estar echado, etc.

que se esconde tras el vocablo griego *sysstition* es la del *marzeah*. Lo cierto es que la asociación semítica, en buena medida, presenta elementos análogos a los de los *sysstia* cretenses y laconios: (a) un grupo relativamente pequeño (sobre quince individuos, habitualmente varones²⁷), (b) sus miembros pertenecen a una clase social alta con recursos económicos, (c) una cantidad estipulada para la celebración de banquetes en los que predomina el consumo de vino, (d) la comida puede estar amenizada con cantos y danzas, (e) se reserva un lugar determinado para el festejo, amueblado con mesas y asientos²⁸, etc. Parece, sin embargo, que existen dudas respecto al contexto religioso. Carter (1997:97) las resuelve basándose en el texto de Alcman (XCVIII): la referencia a «los *thiasoi* de los *andreia*» da a entender que «ocasiones rituales, *thiasoi*, tuvieron lugar entre los *sysstia* espartanos». Esta conclusión la podríamos aplicar también a Creta y a Cartago, con lo que nos acercáramos todavía más al *marzeah* semítico.

Por otro lado, entre las manifestaciones artísticas de Creta que propone Carter (1997) destacan dos: una estatuilla de bronce de un músico y el templo A de Prinias (en las siguientes imágenes). La crítica coincide tanto en el origen cretense de la estatua como en su datación, s.VII a.C. (Carter, p.72). El músico tiene una lira en sus manos y junto a él aparece un acompañante más pequeño. Aunque es el único ejemplo en el que un lirista se representa con un compañero, las representaciones de músicos fueron frecuentes en esta zona y en todo el Mediterráneo. Algunos de los ejemplos que conectarían con estas imágenes serían los músicos de Ašdod en Canaán (cf. c.III 1.3.1.b), las referencias bíblicas (p.e., Am 6,5; Is 5,12) y los dibujos de Kuntillet ‘Ajrud en el Sinaí (c.III 1.1.2.a.). Además, hay al menos un texto semítico donde se menciona el sonido de la lira en el contexto del *marzeah* (Am 6).

IMÁGENES DE CRETA (s.VII a.C.)



Estatua de bronce compuesta por músico con lira y acompañante, Creta, s.VII a.C.

(J. Paul Getty Museum, 90.AB.6) (en Carter 1997²⁹)

²⁷ Aunque sabemos que en esta época las agrupaciones estaban formadas principalmente por hombres libres y que las mujeres que participaban eran *hetairai* ('compañeras', esclavas dedicadas a servir en los banquetes, a las cuestiones musicales, etc.), nos encontramos con un problema al enfrentarnos al caso de Safo de Mitilene (Lesbos) y su *thiasos* femenino. La crítica opta por obviarlo, dejarlo en un segundo plano o dedicarle un apartado especial. Lo cierto es que resulta un acontecimiento bastante excepcional en el mundo griego; sin embargo, debemos subrayar respecto al *marzeah* que en un primer momento se negó la presencia de mujeres, pero después incluso se propuso algún texto donde se observaba la participación femenina (Am 4,1; cf. c.III 1.1.2.).

²⁸ Según Murray (1995:260), una de las diferencias que se encuentran en Creta reside en mantener la antigua costumbre de estar sentados en el *andreion*, cuando ya en el s.VII a.C. parece que se impuso el nuevo estilo de estar reclinado.

²⁹ También en <http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=15113>



Dintel decorado con dos diosas y panteras del templo A de Prinias, Creta



Guerrero a caballo, detalle del friso del templo A de Prinias (todas en Carter 1997³⁰)

Según Carter (pp.86ss.), el templo A de Prinias, datado también del s.VII a.C., puede identificarse con el recinto del *andreïon*, tanto porque en el suelo se han hallado restos de cerámica (jarras, copas, cráteras para mezclar el vino, etc.) y huesos de animales mezclados con cenizas, como por sus representaciones artísticas³¹. Éstas coinciden con algunos de los motivos encontrados en los marfiles palaciegos de Nimrud, Arslan-Tash y Khorsabad y en los de Samaria (Reino Norte de Israel; cf. I 2.1.a.). En el dintel aparecen animales por ambas partes: panteras por una y ciervos pastando por la otra, sobre él se encuentran dos figuras femeninas sentadas frente a frente y en los muros hay guerreros montados a caballo. Además, en la reconstrucción que propone Beyer (cf. Carter, p.95) se observan diosas aladas. Todas estas representaciones conectan con la iconografía siro-fenicia del *marzeah*, en la que predominan los elementos y las divinidades de la fertilidad (las esfinges aladas, los ciervos, los leones-panteras, etc.). De hecho, Carter (p.95) relaciona las figuras de las diosas sentadas con el motivo de “la mujer en la ventana” que aparece en los marfiles palaciegos (c. III 2.c.).

El único punto en el que diferimos con Carter es la dimensión funeraria que le atribuye al *marzeah* y a las imágenes del templo de Prinias. (a) Hasta el momento, sólo el texto de Jr 16 sitúa la institución en un contexto fúnebre; en los demás ejemplos el tema predominante suele ser el de la fertilidad. (b) Las figuras de los guerreros a

³⁰ Dintel decorado en <http://individual.utoronto.ca/CLA160Y/Nov15.html>

Guerrero a caballo en <http://classics.unc.edu/courses/clar049/Prinias.html>

³¹ Además, la autora se plantea la posibilidad de que el templo B de Prinias también pudiera contener recintos para este fin (pp.89ss.).

caballo pueden representar simplemente a los ciudadanos de pleno derecho en su papel de héroes, que tenían acceso a los *sysstia*; de hecho, la educación laconia y supuestamente la cretense es ante todo bélica. (c) La coincidencia de esta iconografía con la de las tumbas del Oriente Medio y el mundo griego se explica con las palabras de Murray (1983:189): «cuando los aristócratas arcaicos querían recordar los goces de la vida en la muerte, se hacían retratar a sí mismos en el *sympósion*,... rodeados por sus compañeros y gozando de los perpetuos placeres del festín». No se niega, sin embargo, que alguna vez haya sido homenajeada la figura de un antepasado o de un compañero fallecido por los miembros del grupo.

1.2. ATENAS

El caso ateniense es mucho más complicado, pues sabemos de la existencia de numerosas asociaciones establecidas de forma privada, pero reconocidas como parte de la organización del estado. Las fuentes literarias y epigráficas nos han dejado referencias y descripciones de ellas, pero también contamos con las manifestaciones artísticas.

1.2.1. Iconografía

El problema principal que se nos plantea reside en distinguir cuándo una representación responde a un encuentro simpótico real y cuándo se reproduce el universo mítico. A su vez, tampoco sabemos con seguridad si estas imágenes, reales o míticas, recogen banquetes propios de las instituciones que nos interesan o festejos convivales cualesquiera. Esto no ha impedido que ciertos autores analizaran algunas de las escenas de las vasijas atenienses como expresiones de los *thiasoi* y de otros grupos similares.

Así, Carter (1997:101ss.), después de subrayar varios puntos de encuentro entre el *marzeah* y los *sysstia* espartano-cretenses, se sirve de los motivos presentes en unas ánforas para conectar las asociaciones atenienses con la entidad semítica. La razón que arguye para darles primacía es la ausencia de testimonios literarios anteriores a Solón (s.VI a.C.). Pese a que en estos vasos sólo hay una escena fúnebre explícita (una persona en posición horizontal rodeada por otros individuos), relaciona también los demás motivos con el Más Allá. Sin embargo, debemos desechar este material en nuestro análisis por varias razones, sobre todo porque no se ha probado una conexión intrínseca entre el *marzeah* y el mundo de los difuntos. Así pues, si ya es difícil relacionar esta iconografía con las instituciones atenienses, mucho más lo sería establecer un posible nexo con el *marzeah*.

Otros autores, como Schöne (1987), prefieren los vasos atenienses de figuras negras y figuras rojas de los ss.VI-V a.C. (de las que presentamos algunas imágenes a continuación). Esta investigadora centra su atención en la figura de Dioniso, catalogando de *thiasoi* a las escenas relacionadas con esta divinidad³². Sin embargo,

³² Schöne trata cada uno de los motivos que aparecen en los vasos: los sátiros, las ménades, bailarines, otros dioses relacionados con Dioniso, el éxtasis, las fiestas de Atenas, etc; cf. el apéndice de imágenes al final

dependemos de la identificación de los personajes (Dioniso u otros dioses vinculados a él, como Heracles o Ariadna, los sátiros, las ménades, etc.) y la interpretación de sus acciones para admitir la representación de *thiasoi* en las vasijas atenienses. Además, pese a descubrir elementos dionisiacos, los personajes no aparecen siempre en un banquete³³. En cualquier caso, podemos entender el *thiasos* dionisiaco, de forma más general, como el conjunto de personajes y elementos relacionados con el dios que se sitúan en el plano mítico y que participan en sus ritos, en especial del simposio. Esta interpretación es aplicable, como veremos después, al uso del término que hace Eurípides en su tragedia *Bacantes*, ya que se refiere al cortejo de seguidores del dios como *thiasos*.

Lo cierto es que la iconografía de los vasos atenienses, vinculada al contexto mítico (tanto dionisiaco como de otros dioses) o simplemente al humano, nos resulta mucho más valiosa como apoyo a otras fuentes que por sí misma, pues tiene una gran importancia a la hora de perfilar los elementos característicos de cualquier banquete: el tipo de mobiliario, el papel de la mujer, los instrumentos musicales de la época, etc. (cf. Dunbabin 2003:15ss.). Por tanto, su utilización como testimonios de los grupos atenienses se reduce a aspectos puntuales.

IMÁGENES DE BANQUETE



Copa ática de figuras negras
(Mus. Nacional de Tarento inv. 4479)
(en Dentzer 1982, fig. 110)

de su trabajo. Carpenter (1995:145ss.) prefiere hablar de *sympósion* de los dioses para referirse a aquellas escenas conviviales donde se representan personajes mitológicos (dioses, semidioses). Su estudio analiza los vasos atenienses donde aparecen los dioses entre los habituales motivos simpóticos: divanes, cráteras, etc.

³³ Otra de las interpretaciones consiste en explicarlas como representaciones funerarias, sin embargo, Dentzer (1982:119s.) señala con buen criterio que es difícil confirmar esta hipótesis sólo a través de las escenas.



Cótilo ático de figuras rojas
(Kuntshist. Mus. de Viena inv. IV 3710)
(en Dentzer 1982, fig. 113)

IMÁGENES DE DIONISO



Figuras áticas negras, s.VI a.C.
Detalle: Dioniso sosteniendo un cántaro con dos ménades,
una con una liebre y la otra con un cervatillo,
vestidas con pieles de pantera.
(París, Cabinet des Médailles 222. Phot. Mus. C 104087)
(Simon 1981 pl.XXIII y pl.169 y en *LIMC* III 2, p.328³⁴)

³⁴ También en en <http://www.utexas.edu/courses/mymyth/pics12/9901060032.jpg>



Kýlix de figuras áticas rojas, s.V a.C.

Dioniso sosteniendo una copa, con un sátiro tocando el *aulós* y ménades que llevan pieles de pantera y tirsos.

(Munich, Staatliche Antikensammlungen 2645. Phot. Mus.)

(en *LIMC* III 2, p.334³⁵)

1.2.2. Tipos de asociaciones

Sin salirnos de la órbita del Ática podemos encontrar un importante número de grupos que se organizan de forma privada, pero con la aprobación del estado. Las fuentes literarias y epigráficas nos ofrecen una valiosa información acerca de ellas, pero, debido a su abundancia, hemos de hacer una selección de acuerdo con nuestros intereses. Por otro lado, la terminología empleada por los autores es mucho más complicada que en el caso de Esparta. Además, la mayoría de las veces se ha confundido el carácter de las entidades con rituales y celebraciones públicas o privadas que exceden la participación en banquetes (p.e., el caso de los misterios). En este análisis intentaremos centrarnos, en la medida de lo posible, en las propias asociaciones, dejando de lado otros festejos que simultánea y/o paralelamente pueden haberse producido en la zona para honrar a un mismo dios³⁶.

Los vocablos más frecuentes para referirse a las asociaciones son *thiasos*, *koinón*, *éranos* y *orgeónes*³⁷. Los tres primeros corresponden al nombre de la entidad, al conjunto de individuos; en cambio, con *orgeónes* no se alude al grupo, sino a los propios miembros que lo forman³⁸. Éste último término es, probablemente por su significado, el más utilizado por las fuentes; por tanto, comenzaremos nuestro análisis por aquí.

³⁵ También en <http://www.utexas.edu/courses/mythmoore/imagesfiles10/images10/dioscene2.jpg>

³⁶ La crítica suele resolver este problema dividiendo en apartados las manifestaciones religiosas; p.e., Burkert (1987:31ss.), respecto al tema de los misterios, distingue entre tres formas principales de organización: (1) «the itinerant practitioner or charismatic», (2) «the clergy attached to a sanctuary» y (3) «the association of worshipers in a form of club, *thiasos*».

³⁷ Smith (2003:89s.) los considera «nombres genéricos de los clubs griegos», frente a otros más específicos que aluden a la propia identidad.

³⁸ Hasta el estudio de Ferguson (1944) la investigación no tenía claro si el término *orgeónes* correspondía a una asociación o a sus miembros. Este autor recogió todas las referencias que aparecían en los lexicógrafos, las leyes atenienses y los testimonios epigráficos llegando a esta conclusión. De hecho, al comienzo de su análisis dice que, mientras que con *gennētai* se pueden referir a ellos mismos o al *génos*, con «orgeones, however, had to designate themselves» (p.62).

1.2.2.1. *Orgeōnes* (ὄργεῶνες) (§ 34)

Los *orgeōnes*, a los que la crítica suele definir como «asociados que sacrifican» (cf. Ferguson 1993:131, Smith 2003:90)³⁹, debieron existir desde tiempos de Solón (s.VI a.C.) e incluso antes (Ferguson 1944:68)⁴⁰. En teoría, la primera referencia que tenemos proviene de una cita recogida por Justiniano en *Digesta* (s.VI d.C.), en la que remite una ley romana a tiempos del legislador⁴¹. En ella se informa de la libertad que tienen las asociaciones para alcanzar acuerdos:

TEXTO DE JUSTINIANO

Gayo en su libro cuarto según la ley de las doce tablas (dice): Son *sodales* los que están en el mismo *collegium*, que los griegos llaman *hetaireía*. A éstos la ley les da permiso para llevar a cabo el pacto que quieran, mientras que no infrinjan en nada la ley pública. Sin embargo, esta ley parece que se transfirió de la ley de Solón, que dice así:

CITA DE SOLÓN

Si un *dēmos* o *frátores* u *orgeōnes* de héroes o *gennētai*⁴² o *sýssitoi* o *homótafoi* (asociaciones funerarias) o *thiasōtai* o piratas o comerciantes⁴³ llegan a acuerdos entre ellos, serán obligatorios, excepto si presentan objeciones a los escritos públicos. (Iust., *Dig.* XLVII 22,4)

³⁹ El término *orgeōnes* deriva de la palabra *órgia*, que alude a los cultos de cada asociación hacia un dios o a las ceremonias de los misterios. Están vinculados especialmente a Dioniso y a la religión primitiva: carreras por el campo, generalmente nocturnas, acompañadas de seres mitológicos y de música, etc. (cf. Gernet – Boulanger 1960:78s.).

⁴⁰ Solón (ss. VII-VI a.C.) fue el impulsor de la democracia ateniense, reformando la política y la sociedad de su tiempo desde temas como el sistema de pesos y monedas a la distribución de la población en cuatro clases, el equilibrio entre el consejo, la asamblea popular y los arcontes, etc. Sin embargo, según sucede con los grandes personajes de la Antigüedad, su vida está envuelta en leyenda; cf. Domínguez Monedero 2001:12s.

⁴¹ El prof. D. Alberto Bernabé Pajares me ha informado de la existencia de un posible testimonio de época micénica (ss. XV-XIII a.C.), que se encuentra en una tablilla de Pilo, donde se puede leer: *wo-ro-ki-jo-ne-jo* (PY Un 718.11); cf. Aura Jorro 1993:446s.

⁴² Siguiendo a Ferguson (1944:64). Los manuscritos recogen «santos misterios» (ιερώων ὀργίων), pero no han faltado las distintas correcciones en busca de un texto original (cf. Ferguson 1944:64n.5). En base a las numerosas inscripciones que aluden a los *orgeōnes* de héroes áticos, parece que la corrección de Ferguson encajaría mejor en este texto; por otro lado, sería muy extraño que Solón en su ley no se refiera a ellos. Además, la lectura de «santos misterios» rompe la enumeración de asociaciones.

Los manuscritos también presentan distintas lecturas en lugar de γεννήται, entre las que destaca ναῦται, que literalmente significa «marineros». Aunque aquí preferimos la corrección de Ferguson, debemos señalar que *naútai* tiene un uso metafórico relacionado con el significado de asociación. Así, entre las acepciones que recogen Liddell – Scott (s.v. “ναύτης”) encontramos συμποσιον ναῦται «mates in the drinking bout». Sobre las asociaciones basadas en lazos de consanguinidad cf. Harland 2003:30ss.

⁴³ Lit. «Los que van tras un botín o tras el comercio». Sobre las asociaciones de profesionales cf. Harland 2003:38ss., en especial la lista de inscripciones que cataloga por oficios.

Solón regula las sociedades privadas como parte del estado, tanto las de carácter básicamente consanguíneo (*frátores*, *gennḗtai*) como las que están constituidas por otras razones, como es el caso de los *orgeōnes*. De hecho, Murray (1995:272) observa que las leyes de Solón establecían las reglas de la esfera política y judicial, de la misma manera que para «los banquetes privados aristocráticos y los religiosos». Por tanto, los *orgeōnes*, a los que distingue de los *thiasōtai*⁴⁴, no sólo están reconocidos por los poderes públicos, sino que su libertad para decidir acaba, como es lógico, donde comienzan las leyes de la ciudad.

Este interés político por el control de las asociaciones continuó en los siglos posteriores a Solón. Dos ejemplos de ello los encontramos en la *Attis* de Filócoro (s.IV a.C.) y en el *Banquete* (*Deipnosofistai*) de Ateneo de Naucratis (ss.IV-III a.C.).

Filócoro ha escrito con relación a los *orgeōnes*: “Los *frátores* están obligados a recibir tanto a los *orgeōnes* como a los *homogálaktas*, a los que llamamos *gennḗtai* (Philoch. en Sud. s.v. “Ὀργεῶνες”; *FGrHist* 328 F 35a)⁴⁵.

Cuando los legisladores tomaron medidas acerca de los banquetes actuales, determinaron tanto los [banquetes] de las tribus como los de los demos, así como también los de los *thiasoi*, las fratrías y, a su vez, los de los llamados *orgeōnes* (Ath.Naucr. V 186a).

Aunque no sabemos con seguridad a qué ley se refiere Filócoro⁴⁶, sus palabras subrayan la preocupación existente en estos siglos (*ca.*VI-IV a.C.) por integrar las asociaciones privadas y los *génē* en el nuevo funcionamiento del estado. Por otro lado, la noticia que recoge Ateneo confirma la importancia que fue adquiriendo el banquete en todas estas formas de sociabilidad, hasta que paulatinamente logró alcanzar un papel central entre sus ritos (cf. Murray 1995:272s.). Fueron, sin embargo, los lexicógrafos quienes se ocuparon de concretar el término; p.e., Suidas, basándose en el uso que hacían los autores, define *orgeōnes* de este modo:

Orgeōnes: Son los que cumplen con los ritos en honor de los dioses establecidos de forma privada. *Orgiázein* significa, por tanto, llevar a cabo los *orgia* de los dioses, es decir: los misterios y los ritos acostumbrados [...]

⁴⁴ Según Ferguson (1944:66), los *thiasōtai* que menciona Solón eran los miembros de los *thiasoi* como los de Dioniso o Heracles, de lo que deducimos que no se refería a otras acepciones como, p.e., las antiguas divisiones de la sociedad arcaica. Sobre las asociaciones religiosas en Asia Menor, Egipto y otros puntos del Mediterráneo cf. Harland 2003:44ss.

⁴⁵ Harpocración (s.I/II d.C.) recoge un texto similar (Harp., s.v. “Γεννήται”).

⁴⁶ Probablemente esté relacionada con la legislación de Clístenes o con alguna de las reformas posteriores; cf. Ferguson 1944:68ss. Clístenes fue un político ateniense del s.VI a.C. que defendió las leyes de Solón y llevó a cabo su propia reforma. Redistribuyó a la población en diez tribus, prefiriendo el criterio territorial al del *génos* y creó un nuevo consejo.

Seleuco en su comentario a los *axones*⁴⁷ de Solón dice que se llaman *orgeōnes* quienes participan en las reuniones en torno a ciertos héroes o dioses (Sud. s.v. “Ὀργεῶνες”; *FGrHist* 328 F 35a).

Además de su definición como miembros de un grupo que rinde culto a un dios o a un héroe, de su descripción se deducen varias de las características de estas entidades que se van a ver corroboradas por otros testimonios:

(a) Los cultos de la divinidad se establecen «de forma privada» (ἰδίᾳ), pero además Pólux (s.II d.C.) añade que «los *orgeōnes* son los que ofrecen sacrificios en los demos en días determinados» (Poll. VIII 107). Si son sociedades privadas, es lógico tanto que los sacrificios que se hagan en los demos se financien al margen del estado, como que existan unos días reservados para ello⁴⁸. Este gasto indica que los miembros disfrutaban de una buena situación económica.

(b) Las ceremonias consisten en los *orgia*, es decir, en «los misterios y los ritos acostumbrados». Se entiende, por tanto, que las asociaciones son de índole religiosa y que cada una de ellas tendrá unos cultos particulares dependiendo de su dios o héroe. Esto no impide que participaran a su vez en los festejos de la ciudad o en los misterios, llevando a cabo sus propias prácticas.

(c) La referencia a los *orgeōnes* en los *axones* de Solón confirma la cita recogida por Justiniano sobre la existencia de estas entidades, por lo menos, desde el s.VI a.C.

En la siguiente entrada de Suidas, relativa al acusativo pl. Ὀργεῶνας y con idéntico paralelo en Harpocración, se halla un elemento nuevo, que los conecta con los ritos de los difuntos:

No mucho después se ha tomado la costumbre de que algunos se reunieran para honrar a los difuntos y de igual manera llamarse *orgeōnes*, según se puede observar en los testamentos de Teofrasto (Sud. y Harp. s.v. “Ὀργεῶνας”).

En cierto momento debieron llevarse a cabo ritos funerarios por parte de unos individuos denominados *orgeōnes*, igual que los grupos que honraban a los dioses y a los héroes. No queda, sin embargo, demasiado claro si son dos tipos de asociaciones, donde las dedicadas a los difuntos habrían recibido el mismo nombre por su organización similar, o si existía tal variedad de *orgeōnes* que algunos pudieron adquirir esta dimensión⁴⁹. Con todo, resulta revelador para nuestro estudio que en

⁴⁷ Los *axones* eran unas «vigas de madera, que giraban sobre bastidores en los que se hallaban montadas» (Domínguez Monedero 2001:86).

⁴⁸ Harpocración, de hecho, distingue entre los sacrificios costeados públicamente y por los demos y los pagados por los *orgeōnes* y los *génē* (s.v. Δημοτελή και δημοτικά ιερα); cf. Ferguson 1944:63.

⁴⁹ Ferguson (1944:62s.n.3) observa que los *nomima* o «ritos acostumbrados» de la cita de Suidas relativa a los *axones* de Solón no implican un culto funerario. Se conoce el caso de los *orgeōnes* de Amyso, Asclepio y Dexion, de los que el último personaje corresponde al tragediógrafo Sófocles convertido en héroe tras su

algunas ocasiones se puedan admitir como ritos «orgeónicos» los homenajes a los difuntos. Esto nos hace pensar que tal vez con el *marzeah* podría haber sucedido algo similar.

Además de las leyes atenienses y de las definiciones de los lexicógrafos, existe un importante material epigráfico, que informa de la variedad y cantidad de *orgeōnes* que surgieron en Atenas a lo largo de cinco siglos (ss.V-I a.C.). Basándose en este material, Ferguson (1944:73ss.) dividió los *orgeōnes* en dos clases: (a) los dedicados a los héroes y heroínas o a ambos (p.e., los *orgeōnes* de Egretes, los de Hypodektes, los de Amysos, Asclepio y Dexion, etc.) y (b) los establecidos en honor de los dioses, por lo general de origen extranjero (p.e., los de Bendis, los de la Madre de los Dioses, los de Dioniso o *Dionysistai*, etc.). Como en el presente estudio es imposible analizar todas las inscripciones, hemos elegido el decreto más antiguo que se conoce. Éste se recoge en la inscripción del s.III a.C., hallada en el Areópago, junto a una ordenanza sobre los *orgeōnes* del héroe Echelos y las heroínas, aunque es probablemente un decreto del s.V a.C. (Ferguson 1944:76, Smith 2003:91)⁵⁰.

ORDENANZA (s.III a.C.)

Lisias de Plotheia, hijo de Periandro, dijo: “Que se cumpla: / Resuelto por los *orgeōnes*: Para que pueda ser observada / la comunidad (*koinōnía*) de sacrificios todo el tiempo por el *koinón* / de Kallifanes y del Héroe / (5) Echelos, después de que los que tienen alguna duda para la comunidad grabaron (aquello sobre lo que dudan) en una estela de piedra, se levantará junto al altar / en el templo, tanto con la suma total como con el interés que / cada uno ha acumulado. Los decretos antiguos también serán grabados / sobre la estela. / (10) La inscripción y la erección de la estela se encargarán, y / lo que se gaste para ello se cargará al *koinón*. /

DECRETO ANTIGUO (s.V a.C.)

Decretado por los *orgeōnes*: el anfitrión ofrecerá el sacrificio / el diecisiete y el dieciocho de *Hekatombaiōn*. / El primer día sacrificará un cochinillo a las Heroínas y / (15) una víctima adulta para el Héroe; y organizará una mesa, y el /

muerte (cf. *IG* II² 1259; 1252; 1253; Ferguson 1944:86ss.). Carter (1997:101) encuentra aquí un punto de apoyo para confirmar el carácter funerario del *marzeah* y de las asociaciones griegas. Sin embargo, más que al Sófocles-difunto parece que se honra al Sófocles-héroe, por lo que habría que matizar su hipótesis. De hecho, parece que la autora misma se ha dado cuenta de ello y contestando a la pregunta de Ferguson (1944:126) «does the cult of heroes and of heroines inherently involve a cult of the dead?», responde que «ritual in honor of (dead) heroes and heroines is nothing other than cult for the dead» (Carter 101:48). También nos encontramos los *orgeōnes* dedicados a Dioniso, los *Dionysistai*, que además de honrar a este dios, divinizan a su sacerdote una vez fallecido, convirtiéndolo en un héroe (*IG* II² 1325; 1326; 2948; Ferguson 1944:115ss.). Harland (2003:84ss.) observa que como parte de la vida diaria muchas asociaciones tienen una dimensión fúnebre en cierto momento: banquetes en honor de los miembros que ya no están o rituales funerarios.

⁵⁰ El primero en reconstruir y publicar la inscripción fue Meritt (1942:283), después Ferguson (1944:73ss.) presentó una trad. en inglés del decreto antiguo y Smith (2003:91) la trad. también al inglés de ambas partes.

segundo día, una víctima adulta para el Héroe. Llevará la cuenta de sus / gastos y no gastará más que los ingresos. / [Distribuirá] la carne como sigue: a los *orgeōnes* entregará (una porción), / a los hijos una porción sin exceder una mitad, y a las mujeres de los *orgeōnes* / (20) [que están con ellos]⁵¹, una porción igual a la de las mujeres libres⁵², para las hijas / una porción no excediendo una mitad, y a una encargada (por cada matrona) una porción no excediendo una mitad. / (Repartirá) la porción de la mujer al hombre. // Decretado por los *orgeōnes*: el anfitrión (con referencia) al interés...

El antiguo decreto y la ordenanza promovida por Lisias de Plotheia⁵³ son dos buenos ejemplos del grado de regulación que alcanzaron los *orgeōnes* en la pólis ateniense. Si bien son asociaciones privadas, a nivel legislativo funcionan como las instituciones democráticas de la Atenas clásica, lo que nos permite conocer sus características y su funcionamiento.

(a) Se menciona una «*koinōnía* (comunidad) de sacrificios» de la corporación de Kallifanes y del Héroe Echelos. Ferguson (1944:76) cree que se trata de dos asociaciones (*koiná*) distintas que se unen para realizar las oblaciones establecidas: la del Héroe Echelos y la de un grupo indeterminado de Heroínas relacionadas con la propiedad de Kallifanes. No es extraño que los *orgeōnes* de dos colectivos distintos ofrezcan sacrificios conjuntamente, pero también es posible que sea una sola agrupación que honra a varios héroes o dioses (como, p.e., la de Amysos, Asclepio y Dexion).

(b) La estela grabada se colocará junto al altar en el templo. Esto significa que tenían un recinto sagrado propio para la realización de las ofrendas que, según el decreto antiguo, servía también para llevar a cabo el banquete («organizará una mesa»). Este lugar debía estar equipado con el mobiliario habitual para el simposio: mesa/s y seguramente divanes⁵⁴.

(c) No sólo se habla de un lugar específico para la celebración de los sacrificios y el banquete, sino que además se especifican los días, «el diecisiete y el dieciocho de *Hekatombaiōn*». Según parece, tenían una reunión anual, a mediados del verano, que duraba dos días y en la que llevaban a cabo estos eventos.

(d) El *hestiatōr* o anfitrión es la figura principal entre los *orgeōnes*, pues, además de presidir la ceremonia, se encarga de preparar los sacrificios y el banquete y de

⁵¹ Difícil reconstrucción: [μετ' αὐτ]οῦς (Meritt: «Con ellos») / [ἄν ηἰ β]οῦς (Ferguson: «Si fuera sacrificado un buey»).

⁵² Dependiendo de la reconstrucción tenemos variantes importantes: ταῖς ἐλευθέραις (Meritt con la trad. que aquí presentamos) / αἱ ἐλεύθεραι (Ferguson: «A las matronas libres una porción igual (a la de los *orgeōnes*)»).

⁵³ Un ciudadano ateniense, miembro de una conocida familia (cf. Ferguson 1944:77 y n.22).

⁵⁴ P.e., en la inscripción de los *orgeōnes* de héroe Egretes (s.IV a.C.) se dice: «Cuando los *orgeōnes* hacen sacrificios al héroe en el mes de Boedromion (septiembre), Diogneto ofrecerá su casa abierta, de la que forma parte el templo, una sala cubierta, la cocina, los divanes y mesas para dos triclinios (καὶ κλίνας καὶ τραπέζας εἰς δύο τρίκλινα)» (IG II² 2499). Dunbabin (2003:36ss.) nos ofrece la reconstrucción de algunos recintos griegos y romanos en los que se celebraban banquetes. Entre ellos encontramos distintos *andrones* griegos y *triclinia* romanos. Sobre la función de la mesa en estas reuniones cf. Dow – Gill 1965:103ss.

distribuir la carne. A su vez, parece que también es el tesorero de la comunidad («Llevará la cuenta de sus gastos y no gastará más que los ingresos»).

(e) Los bienes inmuebles, la referencia a ingresos, gastos, a «la suma total» y a sacrificios-comidas indican que la asociación gozaba de una notable provisión de fondos y que, por tanto, sus miembros debían pertenecer a una clase social alta.

(f) La distribución de la carne demuestra que junto a los *orgeōnes*, varones adultos, que recibían la porción más grande, se encontraban también sus hijos e hijas, sus esposas y algunas mujeres independientes (¿viudas, hijas casadas?). Todos ellos participaban del banquete, pero no eran *orgeōnes* según el final del decreto: «(Repartirá) la porción de la mujer al hombre». Con todo, es importante la participación de mujeres libres en las reuniones convivales, ya que las únicas que, en principio, podían intervenir eran las esclavas. Por tanto, la presencia femenina puede estar condicionada hasta cierto punto por el tipo de divinidad y de asociación⁵⁵.

(g) La referencia a los hijos y a la familia supone que la categoría de *orgeōn* era posiblemente hereditaria. Un dato que lo atestiguaría son algunos de los textos que hemos visto antes, donde junto a los *orgeōnes* se mencionan otras corporaciones a las que se accede por lazos genéticos (tribu, fratría, etc.).

1.2.2.2. *Koinón, thiasos, éranos* (κοινόν, θίασος, έρανος) (§ 35)

La crítica coincide en que *koinón, thiasos y éranos* son términos intercambiables diferenciados entre sí por algunos matices. *Koinón* sería el vocablo más neutro de los tres, frente a *thiasos*, que tiene una importante connotación religiosa⁵⁶, y *éranos*, con el que se prioriza la idea de comida en común⁵⁷. Un texto clave que confirma la sinonimia entre ellos lo encontramos en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (s.IV a.C.):

Parece que algunas de las *koinōnīai* surgen por placer: los *thiasōtai* y los *eranistai*, pues éstos (se establecen) por el sacrificio y la *synousia* (reunión) (Arist., *EN* 1160a).

Llama la atención que Aristóteles en lugar de utilizar *thiasos* y *éranos* prefiera referirse a los *thiasōtai* y *eranistai*, que Ateneo define, como es de suponer, como los miembros de estas comunidades:

⁵⁵ Con la llegada de los cultos extranjeros se encuentran casos donde las mujeres tienen un papel predominante como, p.e., el de sacerdotisa de los *orgeōnes* de la Madre de los Dioses (cf. Ferguson 1944:107ss.). Sobre la heterogeneidad de algunas asociaciones cf. Harland 2003:43s.

⁵⁶ Ferguson (1944:62) señala que *thiasos* es un término más expresivo, pero que se intentó evitar habitualmente porque fue usado con sentido técnico por las fratrías y con un sentido general se relacionó con los desórdenes festivos.

⁵⁷ Murray (1995:276) dice: «El *éranos* fue en un principio un banquete organizado sobre la base de contribuciones compartidas y se transformó, con el tiempo, en una importante institución para la ayuda mutua mediante el préstamo de dinero sin interés a sus miembros; a menudo se centraba en un culto e incluía banquetes comunes».

Ésta es llamada tanto *éranos* como *thiasos* y los que se reúnen *eranistai* y *thiasótai* (Ath.Naucr. VIII 362e).

El empleo de *éranos* y *thiasos* se conoce desde época arcaica. *Éranos* aparece en Homero (*Od.* I 227; XI 415) con el sentido de «una comida pagada por las contribuciones comunes de los participantes» (Smith 2003:89). Así, Pabón (1993) propone traducirlo por «a escote»: «¿Qué festín se da aquí? ¿Para qué esta reunión? ¿Qué motivo hubo a hacerla? ¿Es convite o banquete de bodas? No escote (ἔρανος) ciertamente» (*Od.* I 225-227). «Así colmilludos jabatos van muriendo en la casa de un noble opulento en los días de comidas a escote (ἐράνω), de bodas, de ricos festines» (*Od.* XI 413-415). *Thiasos* y *thiasótai* los hallábamos respectivamente en Alcman (XCVIII) y en la ley de Solón recogida en *Digesta*; sin embargo, la definición de *thiasos* es bastante más complicada, ya que no tuvo desde siempre un carácter convival (y mucho menos en el marco de una institución privada), sino que lo fue adquiriendo con el tiempo. Así, Ferguson (1944:67s.) divide en tres clases los distintos *thiasoi* atenienses, datando los dos primeros en época temprana y el último como más tardío: (1) los *thiasótai* que menciona la ley de Solón, como los de Dioniso y Heracles, que en ocasiones son llamados también *koiná*; (2) las subdivisiones de las fraternías, probablemente de tiempos de Clístenes, como los *thiasótai* de Zeus Fratrios y Atenea Fratría; (3) los *thiasótai* de cultos, por lo general, extranjeros, a los que se les suele denominar *koiná* y fecharse con posterioridad al s.IV a.C. Pese a este intento, todavía quedan cuestiones sin resolver: ¿por qué los cultos extranjeros tomaron este nombre?, ¿qué institución semítica se esconde tras el vocablo?, ¿su uso por estas comunidades fue siempre el mismo?, ¿existió un *thiasos* mítico, en el que su máximo representante fue Dioniso?, ¿tuvo conocimiento de este *thiasos* báquico el mundo semita?

Con los datos que tenemos resulta relativamente fácil responder a algunas de las preguntas anteriores. Seguramente se produjo un acercamiento entre los semitas, en especial los fenicios, y los griegos, ya que desde principios del primer milenio a.C. este pueblo viajó por todo el Mediterráneo fundando colonias o/y estableciendo relaciones comerciales. En Creta encontramos un buen ejemplo de ello, pues en los yacimientos aparecen objetos y motivos fenicios desde época arcaica⁵⁸. Por otro lado, aunque el puerto de El Pireo no fue un punto comercial tan importante como las islas o el norte de África, es aquí donde encontramos una conexión directa entre el *marzeah* semítico y el *thiasos-koinón* griego. Se trata de una inscripción bilingüe, que ya estudiamos en el capítulo IV (*KAI* 60), en la que se da cuenta de los honores concedidos por los sidonios a un personaje en agradecimiento por su servicio al templo de Ba'al Şafón. El texto comienza en fenicio con las palabras «en el día 4 del *marzeah*» y termina con las griegas «el *koinón* de los sidonios». Por tanto, los sidonios debieron descubrir

⁵⁸ Otro ejemplo de influencia fenicia en la población griega es la isla Rodas en el Mediterráneo Oriental; cf. Harland 2003:34.

similitudes tan cercanas al *thiasos* de época helenística que al *marzeah* le dieron el nombre de *koinón*. A su vez, estos nuevos *thiasoi* tuvieron que ser bien aceptados por la población autóctona al reconocer en ellos sus propias asociaciones.

Más complicadas son, en cambio, las otras cuestiones, debido a que, además de distinguir entre *thiasos* mítico y *thiasos* real, debemos averiguar si esta diferencia también fue reconocida por las comunidades semitas.

1.2.2.3. *Thiasos mítico y thiasos real*

Como el material sobre el *thiasos* es inabarcable para un estudio como el nuestro, hemos preferido centrarnos en dos tipos de *thiasoi* que giran en torno al dios Dioniso/Baco, uno de los más populares de la Antigüedad greco-romana⁵⁹. El máximo exponente del *thiasos* mítico lo podemos encontrar en la obra de Eurípides *Bacantes*, mientras que el de un *thiasos* real estaría representado por la sociedad de los *Ióbakchoi* de Atenas. Por otro lado, se conoce un uso del término desprovisto de toda connotación religiosa, al que aludiremos al final y del que Filón de Alejandría se sirve en numerosas ocasiones.

A. *Bacantes* (§ 36)

Al tratar el tema del menadismo⁶⁰, Dodds (1985:251ss.) observa que todas sus manifestaciones tuvieron lugar en la vida real y que en numerosas ciudades se permitió e incluso fomentó la participación de grupos de mujeres enloquecidas en los festivales (Tebas, Opos, Melos, Pérgamo, Priene, Rodas, Creta,...), de manera que *Bacantes* sería un reflejo de este fenómeno. Rechaza entonces la idea de Sandys, que proponía relegar al ámbito del arte y la poesía «los estados salvajes de entusiasmo» como producto de la «imaginación» (cf. Harland 2003:74s.). Lo cierto es que, aunque debemos admitir que el culto a Dioniso estaba muy extendido y disfrutaba de múltiples formas de expresión (asociaciones, misterios, fiestas, etc.), el caso de *Bacantes* lo situamos claramente, y en contra de la opinión de Dodds, en el universo mítico. Además, todas las manifestaciones históricas relacionadas con Dioniso que este autor nos propone se producen con el consentimiento de las autoridades, casi siempre en el marco de los festivales públicos y no suelen superar los límites establecidos a pesar del «entusiasmo». Por tanto, es posible que respondieran a ritos ancestrales,

⁵⁹ Dioniso, como Heracles, es un semidios, hijo de Zeus y de la mortal Semele, hija de Cadmo. Dioniso conoció dos nacimientos, del vientre de su madre y del muslo paterno, ya que al morir ésta Zeus lo cosió a su pierna para que acabara de formarse (cf. E., *Ba.* 96; González Merino 2003:159). Una vez adulto se le relacionó con el vino, la vid y los estados de desenfreno y locura (menadismo, p.e.). Si bien puede haber sido uno de los últimos dioses en incorporarse al panteón griego clásico, triunfó sobre muchos otros en poco tiempo: se conocen *thiasoi* de Dioniso, misterios, fiestas estatales, etc. (p.e., cf. la cantidad de documentos relativos a sociedades báquicas distribuidas por todo el Mediterráneo mencionados por Harland 2003:46ss., 74ss.). Además, llegó a Roma y se instaló en su panteón con el nombre de Baco.

⁶⁰ Las ménades forman un grupo de mujeres enloquecidas, devotas de Dioniso, que entre carreras por el monte, danzas y cantos acaban despedazando un animal y comiéndoselo crudo (lo que se conoce como *sparagmós* y omofagia). Cf. Dodds 1985:251ss. (sobre la *omofagia* cf. pp.257ss.), Freyburger *et al.* 1986:55ss. En el caso de *Bacantes* esta víctima es un ser humano (Penteo). Para una visión del menadismo cf. Henrichs 1978:121ss.

que de alguna manera en ciertas culturas se han mantenido vivos hasta nuestros días (cf. los ejemplos que presenta Dodds), donde el ser humano, en este caso la mujer, entraba en contacto directo con la divinidad. Sin embargo, en tiempos de los griegos la literatura y el arte se habrían hecho cargo poco a poco de estos estados alterados de la conciencia, mientras que en el plano real el «entusiasmo» iría desembocando en representaciones báquicas más reguladas.

Si entendemos el *thiasos* mítico según la definición que ofrecíamos respecto a la iconografía de los vasos atenienses (el conjunto de los personajes y elementos relacionados con el dios que se sitúan en el plano mítico y que participan en sus ritos), el caso de *Bacantes* de Eurípides es, sin duda, el ejemplo más representativo de todos⁶¹. Aquí la imagen del dios encuentra su máxima expresión: por un lado, invita a vivir y a disfrutar de los placeres, pero, por otro, trasciende los valores sociales favoreciendo el menadismo y sobrepasando los límites entre la vida y la muerte al incitar al asesinato y a la omofagia⁶².

En esta tragedia, la única que nos ha llegado completa de tema dionisiaco, el dios se propone castigar a su primo hermano Penteo, rey de Tebas y nieto de Cadmo, y a toda la casa real por su negativa a aceptar sus ritos. Para ello convierte a las mujeres en bacantes que, sin ser conscientes de su acción, descuartizan a un Penteo vestido con atuendo femenino. El coro tiene un gran peso en la obra, de manera que las referencias a los *thiasoi* son numerosas. No obstante, aquí se han recogido los pasajes que, desde nuestro punto de vista, mejor caracterizan a los tropeles femeninos aguijoneados por el dios⁶³. En primer lugar, hemos seleccionado del prólogo la llamada de Dioniso al coro de bacantes (55-63), después, parte de la estrofa y del épodo del ritual dionisiaco cantado por el coro (73-82 y 135-162), luego, las referencias al vino en los *thiasoi* (221-225 y 378-385) y, por último, la conversión de las bacantes en «perras de la Rabia» a comienzo de la estrofa (977s.).

PRÓLOGO DE DIONISO⁶⁴

Pero, ¿eh vosotras que abandonasteis el Tmolo, baluarte de Lidia, mujeres que formáis mi *thiasos*, a las que he traído de entre los bárbaros como compañeras de reposo y de andanza, blandid en alto el instrumento peculiar del país de los

⁶¹ Sobre el argumento, la representación, la psicología, etc. de *Bacantes* se puede consultar numerosa bibliografía, entre la que destacamos el prólogo a la trad. de Gredos de García Gual 1985, el estudio de López Férrez 1992:374ss. y la trad. y comentario de González Merino 2003.

⁶² Muchos han visto en Dioniso un dios de la muerte, sin embargo, la descripción de Gernet (1980:78s.) es mucho más acertada: «Dioniso no es un dios de la muerte ni de la inmortalidad; “no se encuentra a gusto en el reino subterráneo” de Hades; “sería igualmente inexacto hablar a su respecto de una estancia paradisíaca en que se reunirían sus escogidos”... Su trato con el mundo de los difuntos es el de un dios ubicuitario. Su sola presencia impone una idea de *más allá*». Lo cierto es que Dioniso es el dios de la vida y la naturaleza salvaje, que como es habitual entre los semitas y los cretenses (minotauro) aparece identificado con el toro (E., *Ba.* 100; cf. Gernet – Boulanger 1960:88).

⁶³ Las citas donde aparece el vocablo, pero que no se van a tratar, se hallan en *Ba.* 532; 546; 558; 584; 680.

⁶⁴ Todas las trads. de *Bacantes* son de García Gual 1985 con pequeñas variantes.

frigios, el tamboril, invento de la Madre Rea y mío, y, acudiendo en torno de este palacio real de Penteo, hacedlo resonar, para que lo vea la ciudad de Cadmo! Y yo, yéndome con las bacantes que están en los valles del Citerón, participaré de sus danzas. (*Ba.* 55-63)

RITUAL DIONISIACO DEL CORO

[ESTROFA] ¡Oh, feliz aquel que, dichoso concedor de los misterios de los dioses, (75) santifica su vida y se hace en su alma compañero del *thiasos* del dios, danzando por los montes como bacante en santas purificaciones, celebrando los ritos de la Gran Madre Cíbele, (80) agitando en lo alto su tirso y, coronado de yedra, sirve a Dioniso! (*Ba.* 73-82)

[EPODO] (135) ¡Qué gozo en las montañas, cuando en medio del *thiasos* lanzado a la carrera se arroja al suelo, con su sacro hábito de piel de corzo, buscando la sangre del cabrito inmolado, delicia de la carne cruda, (140) mientras va impetuoso por montes frigios, lidios! ¡He aquí a nuestro jefe Bromio, evohé!

¡Brotó del suelo leche, brotó vino, brotó néctar de abejas! ¡Hay un vaho como de incienso de Siria! (145) El bacante que alta sostiene la roja llama de su antorcha, marca el compás con su tirso, impele a la carrera y a las danzas a las errantes mujeres excitándolas con sus alaridos, (150) mientras lanza al aire puro su desmelenada cabellera.

En medio de los gritos de evohé responde este bramido: (155) ¡Venid bacantes! ¡Venid bacantes! Con la suntuosidad del Tmolo de áureas corrientes cantad a Dioniso, al son de los panderos de sordo retumbo, festejando con gritos de ¡evohé! Al dios del evohé, entre los gritos y aclamaciones frigias, (160) al tiempo que la sagrada flauta de loto melodiosa modula sus sagradas tonadas, en acompañamiento para las que acuden al monte, (165) al monte. Alborozada entonces, como la potranca junto a su madre en el prado, avanza su pierna de raudo paso en brincos la bacante. (*Ba.* 135-162)

REFERENCIAS AL VINO

(HABLA PENTEIO) ¡Llenas de vino están en medio de sus *thiasoi* las cráteras; y cada una por su lado se desliza en la soledad para servir a sus amantes en el lecho, con el pretexto de que son, sí, ménades dedicadas a su culto! Pero anteponen Afrodita a Baco. (*Ba.* 221-225)

(HABLA DIONISO) Él (Bromio = Dioniso), que se ocupa de esto: de guiar a su *thiasos* en las danzas, de reír al son de la flauta, y de aquietar las penas, en cuanto aparece el fruto brillante del racimo en el banquete de los dioses, y cuando en los festejos de los hombres coronados de hiedra la vasija de vino despliega sobre ellos el sueño. (*Ba.* 379-385)

BACANTES ENFURECIDAS

[ESTROFA] ¡Acudid, rápidas perras de la Rabia, acudid al monte, donde tienen su *thiasos* las hijas de Cadmo! (*Ba.* 977-978).

El dios Dioniso es un personaje más que interviene directamente sobre el devenir de los acontecimientos. Si los habitantes de Tebas responden a su llamada y cumplen sus ritos, Dioniso les será propicio; en cambio, al que lo rechace, como es el caso de Penteo (que lo llama «una divinidad de hace poco, a Dioniso, quienquiera que sea»; 220; cf. 234s.), lo castigará con toda la furia de sus bacantes. Por tanto, la acción, que tiene lugar en una geografía concreta, Tebas y sus montes, se desarrolla en un tiempo mítico, en el que los dioses se hacen hombres y participan de la vida de los ciudadanos. En este contexto es donde Eurípides presenta los *thiasoi* de Dioniso, entendiendo el término en sentido general como los cortejos. Los rasgos de este grupo que descubrimos en la obra se resumen en los siguientes:

(a) El *thiasos* de Dioniso tiene un marcado carácter religioso. Consiste, sobre todo, en procesiones nocturnas por los montes, danzas, cantos y gritos, que sirven para purificarse (*Ba.* 74ss., 135ss.)⁶⁵ y que están muy asociados a los ritos de fertilidad propios de las diosas femeninas de la tierra, como «la Gran Madre Cibele» (*Ba.* 79)⁶⁶. De hecho, Dioniso es el dios de la naturaleza salvaje y como tal aparece revestido con los elementos representativos de la fecundidad: la hiedra, las coronas de serpientes y los cuernos de toro (cf. *Ba.* 100ss.). En uno de los pasajes, las delicias de la tierra surgen de forma espontánea por influencia del dios: «¡Brota del suelo leche, brota vino, brota néctar de abejas! ¡Hay un vaho como de incienso de Siria!» (*Ba.* 142ss.). A su vez, las bacantes son descritas «como la potranca junto a su madre en el prado» (165ss.).

La euforia de los participantes alcanza su clímax con el *sparagmós* y la *omofagia*, que podemos leer en el segundo texto: «¡Qué gozo en las montañas, cuando en medio del *thiasos* lanzado a la carrera se arroja al suelo, con su sacro hábito de piel de corzo, buscando la sangre del cabrito inmolado, delicia de la carne cruda...» (*Ba.* 135ss.). Se trata, entonces, de los ritos del descuartizamiento del animal y de la ingestión de carne cruda, que celebran el renacimiento de Dioniso⁶⁷. Así, Dodds (1985:258) justifica antropológicamente la *omofagia* de la siguiente manera: «Si uno quiere tener corazón de león debe comer león; si uno quiere ser astuto, debe comer serpiente; los que comen pollos y liebres serán cobardes; los que comen cerdo, tendrán ojos de

⁶⁵ Uno de los pasos del ritual dionisiaco es la *oreibasia*, que consiste en la subida del grupo a los montes, abandonando las casas en la ciudad, para llevar a cabo las prácticas establecidas; cf. Dodds 1985:251ss.

⁶⁶ En los misterios lo vemos relacionado con Deméter y otras divinidades de la fertilidad; cf. Gernet – Boulanger 1960:87ss., González Merino 2003:158.

⁶⁷ Una de las historias que se cuentan sobre el dios es la Dioniso Zagreo, el cual después de ser descuartizado, cocido y engullido por los titanes, resucitó gracias a que Atenea había recogido su corazón y se lo había entregado a Zeus. Éste se lo tragó y devolvió así al dios a la vida (Haufe 1973:119); sobre éste y otros nombres que recibe el dios cf. Freyburger *et al.* 1986:75ss.

cerdo. En virtud de un razonamiento análogo, el que quiera ser como dios, deberá comer a dios (o por lo menos algo que sea θεῖος ‘divino’)).

En estas ceremonias, como es propio de los cultos de fertilidad, se ponen de manifiesto también los desórdenes sexuales relacionados con el dios, hasta el punto de que Penteo critica precisamente que sus seguidoras «anteponen Afrodita a Baco» (*Ba.* 225), es decir, prefieren a la diosa de los placeres sexuales antes que a Dioniso (cf. González Merino 2003:173).

(b) La referencia a la música y el baile es constante en *Bacantes* con frecuentes alusiones: (a) las danzas en los valles y montes (*Ba.* 54s; 76; 148; a continuación menciona las procesiones, en *Ba.* 85s.); (b) los instrumentos musicales: el tamboril frigio (*Ba.* 58), los panderos (156), la flauta de loto (160), la flauta (380), que Dodds (1985:254) identifica como «los instrumentos orgiásticos por excelencia» (cf. González Merino 2003:154s.); (c) el grito de «evohé», los alaridos y cantos (*Ba.* 141; 149; 155s.); (d) el compás marcado por el tirso (*Ba.* 146)⁶⁸. En la iconografía de las vasijas griegas encontramos escenas con estos motivos que podrían simbolizar este mundo dionisiaco. La música, de hecho, es un elemento esencial en la religión báquica, ya que ayuda a las ménades y a otros seguidores a purificarse y alcanzar la catarsis⁶⁹.

(c) Un elemento que conecta con la expresión musical y la desinhibición es sin duda el vino. En *Bacantes* aparece vinculado al *thiasos* en dos pasajes, en los que se revela ambivalente como el propio Dioniso: favorece la inclusión en el grupo de ménades y la participación en los cultos, pero, a su vez, provoca la trasgresión de lo moral. Así, en el primero de los textos (*Ba.* 221-225) Penteo denuncia su efecto sobre la conducta sexual, mientras que en el segundo (*Ba.* 378ss.) Dioniso ensalza sus virtudes somníferas, que calman los pesares e incitan a los ritos báquicos⁷⁰.

Además se mencionan otros componentes propios de los banquetes que están emparentados con este licor: las copas y los racimos de uvas. Las cráteras, que aparecen también en la iconografía de las vasijas, servían no sólo para beber, sino también para realizar las mezclas de agua y vino y las libaciones. Asimismo, el racimo de uvas implica, por un lado, el consumo alcohólico y, por otro, la presencia misma del dios, ya que es uno de sus símbolos⁷¹.

⁶⁸ Harland (2003:38, 46) nos informa de la existencia de asociaciones de artistas (actores, músicos, bailarines) vinculadas al dios Dioniso y a su dimensión trágica, que se sitúan en distintos puntos del Mediterráneo. Cf. las inscripciones que recoge en la p.40.

⁶⁹ Esta liberación se logra a través de un lenguaje y unas formas propias recogidos bajo el nombre de «ditirambo». En época clásica el ditirambo es un género literario-musical reglamentado, pero se conoce además un estadio anterior que vendría a representar estos cantos primitivos de las ménades, que vemos en la presente tragedia (cf. Gernet 1980:62 y 66s.).

⁷⁰ En *Ba.* 757 y 761 se muestra cómo las bacantes son inmunes al dolor. Dodds (1985:255) cree que este efecto analgésico es producto por el estado de locura al que Dioniso las induce. Si en la obra se nos dice que Dioniso no es ya el dios del vino, sino el propio vino (*Ba.* 284, 300), esta bebida es, en definitiva, el desencadenante de esta situación. Sobre la relación de Dioniso con el vino en la obra cf. González Merino 2003:19.

⁷¹ No sólo aparecen estos objetos en los dibujos, sino que en las propias cráteras se han encontrado escenas simpóticas; de hecho, Lissarrague (1994:196ss.) se propone reconstruir el espacio convivial a partir de estas pinturas.

(d) El *thiasos* de Dioniso se distingue, al mismo tiempo, por una sorprendente parafernalia que también encontramos en las representaciones de los vasos atenienses. El propio dios y sus seguidores se coronan con hiedra (*Ba.* 81; 344), su vestido es una piel de animal (*Ba.* 138) y llevan un tirso (*Ba.* 80). El *thyrsos*, vocablo posiblemente hitita o de alguna de las lenguas del Asia Menor, es la vara característica de Dioniso. Su traducción literal sería «sarmiento», aunque también hay otras interpretaciones (caña, jabalina, etc.). De este instrumento se sirve Dioniso para dirigir su cortejo («¿Por dónde, pues, guías con el tirso tu thíasos, Dioniso?», *Ba.* 558).

Esta indumentaria, más algunos otros elementos como la decoración con serpientes en las ropas, el pelo o el tirso (cf. Dodds 1985:256s.), es la típica de los grupos de bacantes masculinos. Respecto a los femeninos podríamos añadir el hecho de llevar la cabellera suelta y despeinada (cf. Dodds, pp.254s.). Dos pasajes confirman estos atributos: en uno aparece Tiresias, el viejo y ciego augur de las tragedias, que incita a Cadmo, el rey mítico de Tebas abuelo de Penteo y Dioniso, a honrar al dios: «Tomaríamos los tirsos, vestiríamos las pieles de corzo, y coronaríamos nuestras cabezas con brotes de yedra» (*Ba.* 175ss; cf. Dodds, p.253); en el segundo, el mensajero describe a los *thiasoi* de mujeres como jóvenes, viejas y doncellas, que han abandonado sus casas, se han soltado la cabellera, colocado las pieles de corzo con serpientes que lamen sus mejillas, se han coronado con hiedra y han tomado sus tirsos con los que hacen brotar rocío, fuentes de agua y leche (*Ba.* 680ss.).

(e) Según hemos visto, los *thiasoi* están compuestos por extranjeras, de Anatolia, convocadas por Dioniso, a las que se les unen los grupos de tebanas, entre las que destacan las mujeres de la corte. Sin embargo, no sólo hay bacantes femeninas, sino que también se distinguen figuras masculinas, de gran importancia en la tragedia, dispuestos a participar en los ritos del dios (Cadmo y Tiresias). Por tanto, aunque predominan principalmente las *bákchai* (las bacantes), también se conocen grupos de *bákchoi* (cf. Gernet – Boulanger 1960:84, Haufe 1973:120)⁷².

(f) En el último de estos pasajes las bacantes son poseídas y enfurecidas hasta el punto de ser llamadas «rápidas perras de la Rabia» (θραὶ Λύσσας κύνες). A partir de aquí tiene lugar el *sparagmós* y la *omofagia* de Penteo, sin ser conscientes de que se trata de un ser humano en lugar de un animal. Dioniso, entonces, se transforma en un dios de destrucción y muerte, frente a su carácter primitivo garante de la abundancia y la fertilidad: la negativa de Penteo a rendirle culto activa este otro aspecto de su ambigua naturaleza.

Esta imagen del *thiasos* de Dioniso que nos ha dibujado Eurípides se va a mantener durante siglos y, según veremos más adelante, es una de las interpretaciones que llegó hasta la Biblia.

⁷² Gernet – Boulanger (p.84n.58) cita como grupo de *bákchoi* a los varones que intentan cazar a las bacantes, entre las que se encuentra Ágave, la madre de Penteo (*Ba.* 714ss.).

B. Los *ióbakchoi* de Atenas (§ 37)

Mientras que el teatro aceptó sin problemas la representación de *Bacantes*, parece que con el paso del tiempo la sociedad fue adoptando una actitud mucho más crítica respecto a los *thiasoi* y a otras manifestaciones fuera del ámbito mítico⁷³.

El desenfreno de la tragedia contrasta con la comunidad misteriosa de los *ióbakchoi* atenienses⁷⁴. Según una inscripción, anterior al s.II d.C.⁷⁵, sus estatutos eran muy rígidos y el ritual estaba completamente organizado: frente a la *mania* que dominaba al *thiasos* de *Bacantes*, aquí se castigan los excesos. El documento es bastante amplio y se ha conservado en buen estado y en él no aparece el vocablo *thiasos*, sino su equivalente *koinón*.

SIG 1109 = IG II² 1368⁷⁶

(I) A la buena Fortuna.

Durante el arcontado de Arrio Epafrodito, / en el día 8º del mes de *Elafēboliōn*⁷⁷, una reunión / ha convocado por primera vez el sacerdote designado / (5) por Aurelio Nicómaco, que ha / sido vice-presidente durante 17 años y sacerdote / por 23 años, y ha renunciado en vida / a su posición y a la honra del *bakcheíon* / (10) en favor del muy noble Claudio Herodes⁷⁸. Puesto que por éste (Herodes) ha sido designado (Nicómaco) / vice-presidente, lee los estatutos / de los que fueron sacerdotes, Crisipo y Dioniso. Una vez que los han aprobado el sacerdote, el / *archibachos* y el mecenas gritan: “De éstos / siempre estamos necesitados”, “Muy bien (dices), sacerdote”, “Restaura / (15) los estatutos”, “Te conviene”, “Estabilidad y buen orden para el *bakcheíon*”, “En una estela los / estatutos”, “Haz la pregunta”. El

⁷³ El recelo que pudieron despertar los *thiasoi* y los ritos dionisiacos se manifestó no sólo en Grecia, sino en otras partes: en Egipto encontramos un edicto de Ptolomeo IV Filopátor que va dirigido a los líderes de las comunidades báquicas para que acudan a inscribirse a Alejandría. En Roma uno de los casos más llamativos relacionados con las fiestas del dios es el decreto del Senado sobre las Bacanales del 186 a.C. (*CIL* I 185). En él se prohíbe la participación en estos festejos o asociaciones, a no ser que se cumplan una serie de requisitos que debe aprobar el Senado; cf. Freyburger *et al.* 1986:171ss. Ambos textos se pueden consultar en Leipoldt – Grundmann 1975:89ss.

⁷⁴ Smith (2003:111, 327n.116) considera que este nombre deriva del que reciben las fiestas atenienses dedicadas a Dioniso: *Iobakcheía* (cf. E., *Ba.* 578); cf. Freyburger *et al.* 1986:67s.

⁷⁵ Según Tod (1974:86) y Freyburger *et al.* (1986:69) anterior al 178 a.C.

⁷⁶ La inscripción fue hallada entre el Areópago y la asamblea popular de Atenas. Harland (2003:81ss.) recoge un plano del lugar de reunión o *bakcheíon* de este grupo acompañado por una descripción, así como también un dibujo de la columna que contiene las reglas de los *Ióbakchoi*. Su descripción se puede consultar también en SIG 1109. Tod (1974:86ss.) y Smith (2003:129ss.) presentan una trad. al inglés (que en parte reproduce Harland (2003:76) y en Leipoldt – Grundmann (1975:92ss.) podemos encontrar una trad. al español de parte de la inscripción, concretamente de la segunda columna, un comentario en francés en Freyburger *et al.* (1986:65ss.).

⁷⁷ Entre marzo y abril. Era la época de las grandes Dionisiacas, las fiestas de Baco, donde tenían lugar las representaciones teatrales más importantes.

⁷⁸ Tod (1974:86) y Freyburger *et al.* (1986:69) lo identifican como Herodes Ático, un distinguido ciudadano ateniense de esta época.

sacerdote responde: “Ya que tanto / a mí y a mis compañeros sacerdotes como a todos vosotros nos satisface, según solicitáis, os / (20) responderemos”. Entonces planteó (esta cuestión) el / presidente Rufo, hijo de Afrodísio: “Quien considere / que son excelentes los estatutos leídos / para grabarlos en la estela, que levante / las manos”. Todos las levantaron. Gritaron: “Larga / (25) vida para el excelentísimo sacerdote Herodes”. / “Ahora sois afortunados, ahora sois los primeros de todos / los *bakcheía*”, “Bien (dicho), vice-sacerdote, / que se erija la estela”. Respondió el vice-sacerdote: “Estará la / (30) estela sobre un pilar y serán / inscritos (los estatutos). Los líderes tendrán la seguridad, entonces, / de que ninguno de ellos (= de los estatutos) será derogado”.

(II) A nadie le estará permitido ser *iobakchos*, si primero no / realiza ante el sacerdote / (35) la solicitud por escrito acostumbrada y / se somete a la votación de los *iobakchoi*: / si se muestra digno y apto / del *bakcheíon*. La cuota de entrada será / para quien su padre no fue miembro de 50 denarios y una libación. / (40) De la misma manera, también los que tienen un padre miembro se / registrarán con 25 (denarios), pagando la mitad de la cuota, / hasta que estén en edad de tomar esposa.

Se reunirán los *iobakchoi* los días novenos / de cada mes, los aniversarios de su fundación, en las *Bakcheía* (= las fiestas en honor a Baco) / y si hay alguna fiesta extraordinaria del dios, / (45) aportando cada uno, tanto si habla, como si desempeña alguna labor o tiene un / cargo honorífico, la cuota / mensual fijada para el vino. / Si no le satisface, quedará excluido de la *stibás* (= un tipo de banquete) y lo ratificarán los inscritos / (50) por votación, excepto en el caso de ausencia del país, / un luto, una enfermedad o si es un pariente muy (cerca) / que debe ser aceptado en la *stibás*, / en el caso de que lo decidan los sacerdotes. Si el hermano / de un *iobakchos* entra, después de ser aprobado por votación, / (55) entregará 50 denarios. En cambio, si un niño consagrado, considerado un no miembro, / paga lo (establecido) para los dioses y el *bakcheíon*, / será *iobakchos* junto a su padre con una sola / libación del padre. Al inscrito y registrado por votación el sacerdote le otorgará una / (60) certificación de que es *iobakchos*, si primeramente / le entrega al sacerdote la cuota de entrada, quedando registrado / en la certificación el contenido de la tablilla.

A nadie le estará permitido en la *stibás* ni cantar / ni hacer ruido ni aplaudir, sino en / (65) completo orden y con tranquilidad exponer y realizar / las (respectivas) tareas, según lo mande el sacerdote o el *archibakchos*. No le estará permitido / a ninguno de los *iobakchoi* que no haya pagado (la cuota) / en el día noveno (de cada mes) y en los aniversarios de la fundación / (70) entrar a la *stibás* hasta que / se decida por los sacerdotes si debe / pagar o entrar.

Si alguien / comienza una pelea o se le sorprende en desorden u / (75) ocupando un lecho ajeno, o injuriando / o profiriendo ofensas contra alguien, entonces el ofendido / o injuriado presentará dos testigos de entre / los *iobakchoi*, (que afirmen) que escucharon / que fue injuriado u ofendido. Quien haya injuriado y ofendido pagará (80) al *koinón* 25 dracmas de bronce y quien sea / causa de pelea

pagará los / mismos 25 dracmas o bien no tendrá relaciones con los *ióbakchoi* hasta que los pague.

(85) Si alguien llega a los golpes, el golpeado / registrará (lo sucedido) ante el sacerdote o el vice-sacerdote; / entonces éste convocará necesariamente una asamblea, y por / votación los *ióbakchoi* decidirán bajo / la presidencia del sacerdote. Entonces será castigado / con un periodo de exclusión de cuanto se estime / (90) y (una multa) de hasta 25 (denarios) de plata. / La misma pena tendrá también el golpeado que / no acuda al sacerdote o al / *archíbakchos*, pero que realice su acusación en público. / También tendrá los mismos castigos el *eukósmos* (= encargado del orden) / (95) que no expulse a los que pelean. Si alguno de los *ióbakchoi*, sabiendo que para esto debe ser convocada una asamblea, no / se presenta, pagará al *koinón* / 50 dracmas de cobre. Si desobedece al ser reclamado, / (100) le estará permitido al administrador prohibirle / la entrada al *Bakcheíon* hasta / que pague. Si alguno de los que entran no entrega / la cuota de entrada al sacerdote o al vice-sacerdote, se le apartará / (105) del banquete hasta que la / entregue, y se le reclamará de la manera que / el sacerdote lo ordene.

Nadie pronunciará / un discurso si no lo autoriza el / sacerdote o el vice-sacerdote, o en tal caso será deudor / (110) (de una multa) al *koinón* de 30 dracmas de cobre. El sacerdote realizará los rituales / acostumbrados de la *stibás* y del aniversario de la / fundación de manera adecuada y establecerá / una libación del Festival de Llegada (*katagógia*) para la / (115) *stibás* y un discurso solemne (*theología*), que / comenzó a realizar por (su propia) distinción / Nicómaco cuando era sacerdote.

El *archí/bakchos* ofrecerá el sacrificio al / (120) dios y establecerá la libación / el día décimo del mes de / *Elafēbolión*. Después de distribuirse las partes / las tomará el sacerdote, el vice-sacerdote, / el *archíbakchos*, el administrador, el bailarín consagrado (*boukolikós*), Dioniso, Koré, Palemón, Afrodita, / (125) Proteurritmo. Los / nombres de éstos se sortearán entre todos.

El que de los *ióbakchoi* obtenga una / herencia o un honor o un cargo, entregará a los / *ióbakchoi* una libación digna de su rango, / (130) del matrimonio, del nacimiento, de la libación sobre las tumbas (*choaí*), de la llegada a la adolescencia (*efēbia*), / de la ciudadanía (*poleiteía*), del portador de la vara (*rabdoforía*), miembro del consejo (la *Boulē*), / de la presidencia de los juegos, la consejería de la liga panhelénica, la pertenencia al senado (*gerousía*), la posición como legislador (*thesmothesia*), un cargo de poder, / la delegación para el sacrificio (*synthysía*), juez municipal (*eirēnarchía*), un título de vencedor de las fiestas (*ieroneikou*), (135) y si resulta que algún *ióbakchos* obtiene un (cargo) excelente.

El *eukósmos* será designado por suerte o / nombrado por el sacerdote, dirigiendo contra el que / monte desorden o haga alboroto el tirso del / dios. Ante quien sea colocado el tirso, / (140) si lo considera el sacerdote o el *archíbakchos*, / deberá salir de la sala del banquete. Si / no obedece, lo echarán / los nombrados por los / sacerdotes como *hippoi* (= caballos), y será responsable (145) de las penas de los que se pelean./

Al administrador lo elegirán los / *ióbakchoi* por votación para un periodo de dos años, recibirá para el registro todos los bienes / del *Bakcheíon* y de la misma manera

se los entregará al (150) administrador que le suceda. Suministrará / de su propia casa el aceite de las lámparas en los días / novenos, el aniversario de su fundación, la *stibás*, / cuantos días son habituales del dios y / los días por sorteos, honores / (155) o nombramientos. Tomará un escriba, / si lo desea, por su cuenta y riesgo, / pero se le concederá la libación / del tesorero y estará exento de impuestos / por dos años.

Si fallece / un *ióbakchos*, se le dedicará una corona / de hasta 5 denarios, y a los asistentes al funeral / se les entregará una jarra de vino, pero quien no / asista al entierro se abstendrá del vino.

La inscripción es una de las más completas relativas a un *thiasos-koinón* ático que ha aparecido hasta el momento y, como tal, ha despertado un gran interés. Uno de los análisis más exhaustivos que se han realizado sobre esta institución es el de Smith (2003:111ss.), por lo que, en buena medida, nos vamos apoyar en su estudio para extraer la información que nos interesa. Lo primero que se aprecia es la división física del documento en dos columnas, que, a nivel de contenido, corresponden a las dos partes de la inscripción: (I) la primera, que se subdivide, a su vez, en dos secciones: (1) la renuncia de Aurelio Nicómaco a su cargo y al *bakcheíon* en favor de Claudio Herodes (1-10) y (2) la ratificación de los estatutos por votación (10-32), y (II) los estatutos en sí (33ss.). En esta última sección será, sobre todo, donde encontraremos las características de la asociación.

(a) Según parece, los *ióbakchoi* eran un grupo exclusivamente masculino, en el que para entrar había que cumplir una serie de requisitos que los miembros evaluaban y votaban (33-38). Una vez que era aceptado en el *bakcheíon*, había que pagar la cuota establecida: «50 denarios y una libación» (38s.). Había quienes disfrutaban de ciertos privilegios como los familiares de los *ióbakchoi*: los hijos pagan la mitad (40-42), los hermanos 50 denarios (no se dice nada de la libación) y son sometidos a votación, pero parece que el proceso es más rápido (53-55), y los niños consagrados, utilizados por su inocencia en los cultos, dan lo establecido pero la libación de su padre sirve para ambos (55-58). Una vez cumplidos todos los pasos, al nuevo socio se le otorgará una certificación de su nuevo estatus (59-62).

(b) Había distintos cargos dentro de la asociación que duraban un cierto tiempo y que se concedían por tres métodos: (1) la designación, como es el caso de Claudio Herodes (1-10), (2) por votación, como es el del administrador, que duraba dos años y tenía una serie de beneficios y obligaciones (145-158) y (3) por sorteo, como, p.e., el de *eukósmos*, que contemplaba también la opción del nombramiento por el sacerdote (136-139). Además, en la fiesta principal se sorteaban los papeles a representar relacionados con el entorno báquico: Dioniso, Koré, Palemón, Afrodita, Proteurritmo⁷⁹. También se contempla un puesto opcional, el de secretario, que depende sólo de la necesidad y de la economía del administrador (157).

⁷⁹ Antes de mencionarse a las divinidades se habla del sacerdote, el vice-sacerdote, el *archibakchos*, el administrador y el bailarín consagrado. Éstos posiblemente se elegían por otro método, frente a los papeles de las divinidades que eran por sorteo. Por tanto, cuando el texto dice τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν debe aludir al segundo grupo (125s.).

(c) Los miembros del *bakcheíon* debían pertenecer a una clase social acomodada, ya que la institución gozaba de abundantes recursos económicos y posiblemente bienes inmuebles. Tenían un administrador que gestionaba los asuntos y se pagaban numerosas cuotas: la de entrada (38-42, 53-62), la mensual del vino y la anual: «En el día noveno de cada mes y en los aniversarios de la fundación» (68s.). A esto hay que añadir el dinero recaudado por las multas: por injuriar a alguien, comenzar una pelea, por no cumplir la normativa establecida cuando se juzguen los hechos, por ocupar el asiento de otro, por saltarse el orden establecido, etc. (74-110)⁸⁰. Además, la vida de la asociación no sólo se limita a cuestiones internas, sino que los cargos que un individuo obtiene o los acontecimientos que le suceden implican una obligación con su comunidad: los cambios de estatus (matrimonio), los puestos políticos o sociales, etc. (126-135).

Por otro lado, los *ióbakchoi* se reunían en un recinto perteneciente a la comunidad, al que sólo ellos tenían acceso (cf. Harland 2003:81). El término *bakcheíon*, de hecho, posee distintas acepciones en esta inscripción: (1) el grupo dionisiaco, cuyo sinónimo es *koinón* (9,16,38,56,148) y (2) el espacio físico de reunión (101), relacionado con «la sala del banquete» (τοῦ ἰστιατορείου; 141)⁸¹. Este doble uso no debe resultarnos tan novedoso, ya que con el *marzeah* sucedía lo mismo: a veces se referían a la institución, otras al lugar e incluso se podía aludir a la fiesta en sí.

(d) Los encuentros estaban bien indicados a lo largo del año: «Los días novenos de cada mes, los aniversarios de la fundación, en las *Bakcheía* y si hay alguna fiesta extraordinaria del dios» (42-44), habrá una libación el día principal de las Grandes Dionisiacas («el día décimo del mes de Elafēbolión», 121s; cf. 127ss.), se reunirán también en la fiesta de la *stibás* (152) y los días en los que tengan lugar «sorteos, honores o nombramientos» (154s.), cuando haya un funeral se le entregará a los que asistan una jarra de vino (159-163)⁸².

(e) Los actos principales de la asociación eran la libación y especialmente el banquete. Los términos que se emplean en la inscripción para hablar de la reunión convivial son *hestiasis* (*festín*, 105) y, sobre todo, *stibás*. Este último vocablo se especializó probablemente para referirse a las celebraciones báquicas. *Stibádes* alude en su origen a los lechos de hojas que se utilizaban en los ágapes campesinos antiguos (Gernet 1980:27) y a las camas de paja que hacían los soldados en el campo (Smith 2003:104). Los grupos dionisiacos utilizaron el término para referirse a un tipo de diván decorado con los motivos propios del dios (hiedra, serpientes, etc.). A partir

⁸⁰ Smith (2003:113) distingue entre dos tipos de encuentros: las fiestas conviviales (*stibás*) y las reuniones de negocios, donde estarían todos estos casos.

⁸¹ Smith (2003:123) observa que el lugar donde se encontró la inscripción ha sido excavado y se ha identificado con el *bakcheíon*. Estaba localizado en la pendiente suroeste del Areópago de Atenas. Era un edificio rectangular con tres habitaciones, una de las cuales parece que fue la principal. Sorprende que no se haya encontrado una sala específica del banquete, pero pudieron adaptar una para este fin. Cf. Harland 2003:81ss.

⁸² Además se mencionan «los días habituales del dios» (153) que no sabemos exactamente cuáles son. Es posible que se refiera a los ya aludidos (Smith 2003:112s.).

de este uso pasó a designar no sólo el sillón donde se recostaban, sino el propio banquete⁸³. Según la inscripción, se supone la existencia de dos tipos de festejos recogidos con el nombre de *stibádes*: (1) los banquetes habituales, el día noveno de cada mes, cuya participación depende de que se haya pagado la cuota del vino (48ss.), y (2) la fiesta anual en la que tiene lugar un gran simposio (111ss. y 152). Era, por tanto, el acontecimiento más importante de la institución, de manera que el castigo de un miembro muchas veces consistía en prohibirle el acceso a la *stibás* (49).

En las *stibádes* predominaban los elementos característicos de los banquetes griegos en general y del báquico en particular: el consumo de vino, que según la cuota mensual, debía ser abundante y el diván (κλισίαν, 75) decorado con los motivos propios de la *stibás*, que cada uno tenía asignado y no podía ser ocupado por otro so pena de multa.

(f) La dimensión religiosa del club de los *ióbakchoi* se aprecia, además de en la dedicación exclusiva a un dios, en su estricto ritual. Frente al desenfreno de *Bacantes* aquí las ceremonias están totalmente reglamentadas, no puede haber excesos, ya que todo debe estar sometido «al orden y la tranquilidad» (ἐὺκοσμίας καὶ ἡσυχίας, 65): no se puede cantar ni aplaudir, sino seguir las instrucciones que marque el sacerdote o el *archibakchos* (63ss.), tampoco se puede pronunciar un discurso sin autorización (108), el sacerdote será el encargado de establecer los «rituales acostumbrados» (111), etc.

También otros procesos están absolutamente regulados. En el festival anual de Dióniso, las Antesterias (en conexión con el vino nuevo), en paralelo a los festejos de la ciudad, los *ióbakchoi* tienen los suyos propios: la libación por la procesión llamada el «festival de llegada» y el «discurso solemne» (112ss.)⁸⁴. Incluso en la comida sacrificial del diez de *elafēboliōn* estaban todos los pasos contemplados: el *archibakchos* realiza la oblación y después diez individuos, uno por uno según el cargo, toman su trozo de carne (119-126).

Para que este orden se pueda cumplir y la dramatización de los ritos tenga éxito hay personajes dedicados exclusivamente a mantener las reglas establecidas: el *eukósmos*, que con su tirso, otro elemento teatral, señala quién debe salir de la sala y los *hippoi* ‘los caballos’, que serían los encargados de excluir a alguien del banquete por la fuerza (139-145).

C. *Thiasos* sin connotación religiosa

Se conoce un uso del término, probablemente derivado de la definición de «cortejo», que consiste en aplicar el vocablo *thiasos* al grupo de partidarios de un concepto metafísico como la Razón, el Amor, el Mal, etc. P.e, en la obra de Jenofonte

⁸³ Smith (2003:114) informa del empleo del término en latín como *stibadeion* o *stibadium* con un sentido técnico (cf. Philostr., *VS* II 3).

⁸⁴ Smith (2003:116s.) relaciona esta procesión con la llegada de Dioniso y las ceremonias asociadas a ella de las ciudades del Asia Menor. El dios es llevado en un barco sobre un carro, como podemos ver en los vasos atenienses. El *sermón* o discurso también era habitual en las Antesterias y se atestigua en época romana (cf. Philostr., *VA* IV 21).

(ss.V-IV a.C.) se dice de la Maldad personificada: «¿Quién, que sea sensato, osaría ser de tu *thiasos*? (ἢ τίς ἂν εὖ φρονῶν τοῦ σοῦ θιάσου τολμήσειεν εἶναι;)» (X., *Mem.* II 31,6). Este mismo autor pone en boca de Sócrates un reconocimiento del Amor, Eros, como una de las divinidades más antiguas, por lo que él y sus compañeros son «seguidores de este dios» (τοῦ θεοῦ τούτου θιασῶται; X., *Sym* VIII 2,1). Si bien esta acepción no nos aporta ningún dato interesante acerca de las asociaciones griegas, no podemos obviarla, ya que este uso de *thiasos* también va a tener una manifestación importante en el judaísmo, concretamente en la obra de Filón de Alejandría, que trataremos después.

2. THÍASOS SEGÚN LA INTERPRETACIÓN JUDÍA

El análisis de los testimonios griegos sobre las formas de asociación convivales y su conexión con el mundo semítico nos permite abordar ahora los textos judeo-helenísticos relativos al *thiasos*. Según la inscripción bilingüe de los fenicios de El Pireo, el *marzeah* encontraba un claro paralelo con el *koinón* griego, de manera que utilizó ambos vocablos, el semítico y el helénico, para calificar al grupo. Si, a su vez, *koinón* es un sinónimo de *thiasos*, entonces este último término se puede entender también como el paralelo griego de *marzeah*. Esta equivalencia se confirma con la interpretación de Jr 16,5 en LXX (TM: *bet-marzeah* = LXX: *thiasos*).

Además de este versículo, encontramos otros textos judíos que aluden al *thiasos* y que son un ejemplo de la influencia helenística sobre el pueblo judío. Estos testimonios consisten en un pasaje del libro de la Sabiduría y varias citas de las obras de Filón de Alejandría y Flavio Josefo, los escritores judeo-helenísticos más sobresalientes del cambio de era. La cuestión principal consiste, entonces, en averiguar qué tipo de *thiasos* conocieron: ¿acaso un *thiasos* báquico donde predomina el desenfreno, como en *Bacantes*, o bien un *thiasos* con un sólido reglamento, en el que se alienta a la moderación y al orden, similar a los *ióbakchoi* atenienses?

2.1. TESTIMONIOS BÍBLICOS: LXX JR 16,5 Y SAB 12,5 (§ 38)

En el primer capítulo de nuestro trabajo se estudió el caso de Jr 16,5-9, en el que se aludía al *bet-marzeah* (v.5) en oposición al *bet-mišteh* (v.8). Al mismo tiempo el profeta enfrentaba respectivamente un contexto fúnebre con un acontecimiento de júbilo (unas nupcias). Observamos que de la misma manera que *bet-mišteh* se refería a una «casa en fiestas» más que a un festejo de bodas, *bet-marzeah* también podía tener otros sentidos, que conectaran con acontecimientos negativos. Llamaba la atención, entonces, que el profeta no hubiera usado una expresión más específica relacionada con los ritos fúnebres, como en Qo 7,2 (*bet-'ebel*, ‘casa en duelo’). Por otro lado, la participación en un duelo o en una boda se enmarcaba en lo que el rabinismo llamó “obras de misericordia”, que quedan abolidas, como sucede aquí, con la retirada de la benevolencia divina. Así pues, es posible que el profeta jugara

con las formas convivales admitidas por el judaísmo: la reunión en una «casa en fiestas» (*bet-mišteh*) frente a los festejos de una asociación semítica caracterizada por la idolatría (*bet-marzeah*; cf. Am 6,4-7). De ahí pudo surgir esta identificación con un suceso negativo en la vida del hombre, que anunciaba desgracias futuras.

Con todo, Jr 16,5 representa el primer caso seguro donde el *marzeah* se asocia, por el motivo que se quiera argumentar, con los ritos de los difuntos. Sin embargo, llama la atención que LXX no intentara solventar esta dificultad traduciendo el hebreo *bet-marzeah* por algún vocablo griego relativo al duelo. Lo cierto es que LXX complicó todavía más la interpretación del pasaje al sustituir el término hebreo por *thiasos*:

₃Esto dice el Señor: No entres en su *thiasos* ni vayas a hacer duelo ni a lamentarte por ellos, porque he retirado mi paz de este pueblo. ₄No harán duelo por ellos ni se harán incisiones ni se repararán. ₅No partirán el pan en su duelo para consuelo por el difunto, no le darán a beber la copa de consolación por su padre o su madre.

₆No entres en la *oikian pótou* (casa de la bebida) para sentarte con ellos a comer y a beber, porque esto dice el Señor, dios de Israel: He aquí que yo voy a hacer desaparecer de este lugar, ante vuestros ojos y en vuestros días, todo grito de alborozo y grito de alegría, grito de esposo y grito de esposa (LXX Jr 16,5-9)⁸⁵.

Parece que en LXX hay un interés por buscar equivalentes helénicos para *bet-mišteh* y *bet-marzeah*. El primero de los términos se traduce literalmente a la nueva lengua: *oikian pótou* ‘casa de la bebida’. Para el segundo, en cambio, prefieren uno de los conceptos griegos análogos a la palabra semítica: *thiasos*.

En LXX, igual que en el TM, sabemos que se trata de un festejo de bodas o una ceremonia fúnebre por el contexto, no por los términos empleados. Sin embargo, mientras que *oikian pótou* se ajusta a la celebración que representa, el uso de *thiasos* no responde exactamente a los ritos de los difuntos. Una dificultad añadida es que *thiasos* no se identifica con un lugar específico, como puede suceder con *marzeah*, sino con un grupo concreto y a veces con su comida en común. Es necesario, entonces, definir ante qué tipo de *thiasos* nos sitúa LXX.

Algunos datos que nos ofrece la descripción del duelo («ni se harán incisiones ni se repararán») pueden explicarse como manifestaciones de la desesperación que provoca la pérdida de un ser querido, que incita a una cierta gestualidad. En este sentido, podemos entender que el *thiasos* de Jr 16,5 estaba relacionado, en buena medida, con los grupos de exaltados seguidores de un dios, de forma similar al de *Bacantes*⁸⁶.

⁸⁵ El texto no presenta demasiadas variantes respecto al TM. En el v.5 hay un ἀὐτῶν sin paralelo en el TM; en el v.6 falta la primera parte del TM («Pues morirán grandes y pequeños en este país»); en el v.9 Dios ya no tiene el apelativo de Yahveh *š'ba'ot*.

⁸⁶ No obstante, aquí se dice que se rapan el pelo, según las antiguas costumbres de Canaán, mientras que en el caso de *Bacantes* se sueltan la melena. Las incisiones sí pueden ser punto en común entre unos y otras. Sin embargo, más que a una indumentaria y unas costumbres similares parece que se alude a los comportamientos de ambos *thiasoi* y a los sentimientos negativos que despiertan.

Los ritos más importantes del cortejo dionisiaco consisten en el despedazamiento de un animal y la ingesta de carne cruda, simbolizando la propia historia del dios. En el caso de Eurípides se lleva incluso hasta el extremo de que lo inmolado es un ser humano, el propio Penteo víctima de la posesión báquica de su madre. Sin embargo, aunque LXX no ofrezca una descripción tan tremenda, es muy probable que sus autores tuvieran en mente la popular imagen del *thiasos* báquico y el mito del dios que es asesinado y devuelto a la vida. En tiempos de LXX, tanto en la comunidad alejandrina como en otras partes del Mediterráneo se conocía la figura de Dioniso, junto con sus ritos y sus misterios, y es probable incluso que también se divulgara el imaginario de la tragedia⁸⁷. Esta hipótesis se puede confirmar con el segundo de los textos bíblicos donde aparece el término.

El siguiente testimonio que alude al *thiasos* lo encontramos en el libro de la Sabiduría. Esta obra surgió en el seno de la comunidad judeo-helenística de Alejandría, al igual que LXX y los escritos del historiador-filósofo Filón. Las propuestas de datación han sido varias, pero en la actualidad la mayoría de los comentaristas opta por el s.I a.C. (antes de la dominación romana de Egipto) o por la época de Augusto (30 a.C. – 14 d.C.)⁸⁸. Así pues, el autor de Sabiduría estuvo influido tanto por el judaísmo alejandrino, que favoreció nuevos desarrollos de los temas bíblicos, como por el helenismo con sus distintas corrientes filosóficas (estoicismo, epicureísmo, etc.) y el florecimiento de los cultos místéricos greco-orientalizantes. El fragmento que nos interesa pertenece a los versículos relativos a los juicios históricos de Dios sobre los egipcios y los cananeos (Sab 11,15-12,27) y, en concreto, a la descripción de las prácticas de éstos últimos (Sab 12,3-7)⁸⁹.

³Así pues, ya que a los antiguos habitantes de tu tierra santa, ⁴odiabas por llevar a cabo prácticas detestables: de hechicería e iniciaciones impías⁹⁰, ⁵incompasivos asesinos de niños y festín canibalesco de carnes y sangre humanas, iniciados del medio del *thiasos*⁹¹, ⁶progenitores homicidas de vidas indefensas, quisiste

⁸⁷ La trad. de LXX se realizó en su mayor parte en Alejandría en los ss.III-II a.C. La comunidad alejandrina mantenía intensos contactos con la jerosolimitana, que les permitieron desarrollar su fe, pero, además, se situaron en un contexto cultural totalmente helenístico en el que las artes y las letras del periodo clásico conocieron un nuevo esplendor. P.e., en esta época se sitúa la fundación de la gran biblioteca y del museo de la ciudad. Por tanto, no es difícil imaginar que los traductores asimilaran la cultura griega, aplicándola a su propia obra. Sobre LXX cf. Trebelle Barrera 1998:331s. y sobre la biblioteca de Alejandría cf. pp.153ss.

⁸⁸ Vélchez (1990:60ss.) divide las propuestas de datación entre: (a) s.III a.C. – primera mitad s.II a.C., (b) segunda mitad s.II a.C., (c) s.I a.C. antes de la dominación romana, (d) 30 a.C. – finales s.I a.C., (e) alrededor de la era cristiana, (f) hacia el año 40 d.C., (g) s.II d.C. En su caso, basándose en la situación histórica de Sab, opta por la época de Augusto (cf. también Vélchez 1995:312s.).

⁸⁹ Los autores suelen coincidir en dividir el texto entre: palabras contra los egipcios (Sab 11,15-12,2), contra los cananeos (Sab 12,3-18) y conclusión (12,19-27). A su vez, dentro de la sección contra los cananeos se distingue entre la descripción de sus prácticas, que es el texto que aquí recogemos, y los castigos moderados de Dios.

⁹⁰ Winston (1979:238) considera que LXX traduce el hebreo *zimmah* ‘abominación’.

⁹¹ El v.5c presenta muchos problemas a la hora de fijar el texto, de manera que Vg. elige un término distinto a cualquier lectura de LXX (*sacramento*). En la actualidad se suele seguir la ed. de Ralphs (sobre las variantes

exterminarlos por mano de nuestros padres, „para que un digno asentamiento de hijos de Dios acogiera la tierra más apreciada por ti de todas. (Sab 12, 3-7)

El autor de Sab justifica el castigo de los cananeos («los antiguos habitantes de tu tierra santa») y el establecimiento en Israel de los hebreos que salieron de Egipto («nuestros padres») por motivos históricos y teológicos. La «tierra santa» y la «tierra más apreciada» es la parcela que Dios le otorgó a los patriarcas y a su descendencia (Gn 12,7; 15,18; etc.). Este lugar estaba habitado por distintos pueblos a los que se les conoce como «cananeos». Debido a sus prácticas idolátricas, los nuevos moradores los exterminarán y establecerán un «asentamiento de hijos de Dios», que será conocido como Israel⁹².

Los cananeos contaminan la tierra más apreciada por Dios con cultos contrarios a Yahveh. Algunos de estos ritos fueron denunciados especialmente por los grandes profetas cuando el propio pueblo de Israel los adoptó (p.e., el sacrificio de niños), pero de otros o bien no se tiene constancia ni a través de la arqueología ni por la literatura bíblica (el consumo de carne humana) o no son más que anacronismos (las iniciaciones místicas). El problema no es difícil de resolver si partimos de la explicación de Vélchez (1990:332): «El autor no pretende hacer historia; habla en estilo parenético y dentro del género midrástico. Interpreta, por tanto, a su modo la historia». Siguiendo esta idea, habrá que averiguar qué tipo de ritos se practican y qué interpretación del *thiasos*, de las que conocemos por los documentos griegos, enlaza con éstos.

(a) «Hechicería». La magia es una de las abominaciones prohibidas por Yahveh, frecuente en otros pueblos y en ocasiones aprendida por Israel (Dt 18,10s; Lv 20,6). El término *farmakeia*, que en su origen tendría el significado de «poción», es usado también para referirse a los maleficios y sortilegios de la brujería (cf. Larcher 1985:706, Scarpat 1996:457). En LXX el vocablo se relaciona con las prácticas de los magos egipcios (Éx 7,11.22; 8,3.14; cf. Sab 18,13) y con la idolátrica Babilonia (Is 47,9.12)⁹³.

(b) «Ritos de iniciación». El vocablo *teletai* alude a los ritos de iniciación de los cultos místicos, que el autor de Sab interpreta como actos de idolatría. Prueba

cf. Larcher 1985:709, el aparato crítico de Ralphs y, en especial, Scarpat 1996:460). A su vez, los que optan por esta variante proponen distintas interpretaciones; así Clarke (1973:80): «Initiates of a secret ritual», Winston (1979:237): «Initiates from the midst of a Dionysian blood revel», Larcher (1985:705): «De tels initiés surpris en pleine orgie», Alonso Schökel (1974:157), Vélchez (1990:329): «A estos cofrades iniciados» y Scarpat (1996:451): «In mezzo al festino».

⁹² La expresión «tierra santa» se hizo popular a partir de la Edad Media y hoy es habitual para referirse a Israel-Palestina. En la Biblia sólo fue usada por Zac 2,16 y 2Mac 1,7. Parece que el término lo emplearon los judíos que vivían fuera de Judea (cf. Winston 1979:238; cf. Scarpat 1996:455s.); cf. Kel 1,6. Para una explicación teológica del concepto cf. Vélchez 1990:329s.

⁹³ En el NT se relaciona con las «obras de la carne» (Gál 5,20) y la idolatría (Ap 9,21; 18,23). En todos los casos tiene una connotación negativa, pues tanto la magia como quienes la practican tienen que ser desterrados de Israel (cf. Éx 22,17). En el *Libro de los vigilantes* de 1Henoc 7 (en las versiones etiópica y griega) se dice que a las mujeres se les enseñó «hechizos y encantamientos» (Corriente – Piñero 1982).

de ello son las otras dos citas donde emplea el vocablo. En Sab 14,15 se menciona el caso de un padre que tras perder a su hijo le hace una estatua y se encarga de transmitir sus *mystéria kai teletás*. Mucho más descriptiva es la imagen que presenta Sab 14,23: «Ejecutando iniciaciones infanticidas (τεκνοφόνους τελετάς), misterios secretos (κρύφια μυστήρια) o danzas frenéticas de ritos exóticos (έμμανείς έξάλλων θεσμών κώμους)». Este último caso se asocia directamente con la figura de Dioniso: el recuerdo del sacrificio del dios por los Titanes que se ritualiza con el despedazamiento de un animal, los grupos de ménades desenfrenadas, etc⁹⁴. Tal vez el autor ha utilizado los conceptos griegos (*teletai, mystai*), asimilados por la comunidad alejandrina en la que vive, y la conciencia histórica sobre el peligro de los cultos paganos relacionados con Israel (p.e., los de Ba'al P'or en Nm 25,1ss.) para exponer su propia versión de la idolatría.

(c) «Sacrificios de niños». La arqueología y la Biblia dejan constancia de los sacrificios humanos, sobre todo de niños, que los cananeos, otros pueblos del entorno y hasta los propios israelitas realizaron en honor de Molek y a veces de Ba'al (Lv 18,21; 20,2ss; Dt 12,31; 18,10; 2Re 3,27; 16,3; 23,10; Is 57,5s; Jr 7,31; 19,5; 32,35; Ez 16,20s; 20,31; 23,37; Sal 106,37s; cf. c.III 1.4.1.). No es difícil suponer que para la comunidad judía de Alejandría estas antiguas costumbres conectaran con el rito dionisiaco más sobresaliente: el descuartizamiento de un animal a semejanza de la propia historia del niño-dios⁹⁵.

(d) «Festín canibalesco». Pese a que sabemos que los israelitas ofrecieron sacrificios de niños, no hay ninguna prueba de que consumieran su carne. Lo más probable es que el autor actualizara los cultos cananeos incluyendo entre ellos la omofagia, un hábito contemporáneo de la religión dionisiaca, que consistía en la ingesta de carne cruda una vez que ha sido desmembrado el animal, evocando el festín de los titanes con la carne de Dioniso (cf. Doré 2003:44).

Según parece, los «iniciados del medio del *thiasos*» son los individuos que participan de los misterios báquicos (*mystai*) y que forman el «cortejo» del dios. En este sentido, debemos entender el vocablo *thiasos* como el grupo que lleva a cabo las danzas, los gritos, el *sparagmós* (descuartizamiento) y la omofagia. Por tanto, *thiasos* se emplea aquí no para referirse a una asociación religiosa regulada por unas normas⁹⁶, sino al cortejo dionisiaco, similar al de *Bacantes* (*thiasos* mítico), que cuando traspasa

⁹⁴ Además, frente a los misterios locales de la Grecia clásica (como, p.e., Eleusis; cf. Burkert 1983:248ss.), los báquicos llegaron a todos los estratos sociales e incluso fueron exportados (sobre todo, a Roma y Egipto). Winston (1979:238) recoge una cita de Livio en la que cuenta que en las Bacanales se daba rienda suelta a los apetitos sexuales (XXXIX 8-19). En Egipto encontramos a Filón despreciando los misterios (cf. *Spec.* I 319).

⁹⁵ Winston (1979:239), además de la historia de Dioniso Zagreo (niño Dioniso), menciona los casos de sacrificios infantiles en el norte de África según la costumbre púnica (cf. Tert., *Apol.* IX 2-4) y de un papiro en el que se cuenta un sacrificio humano en Egipto en tiempos romanos. Cf. Harland 2003:75.

⁹⁶ Los consejos ofrecidos en Eclo 31,25-32,13 para acudir a un banquete se podrían aplicar a este tipo de *thiasos*, pese a que no se refieran a una institución convivial: no bebas en demasía, no hables a destiempo ni interrumpas la música, no te sientes en el lugar que no te corresponde, etc. (cf. Eclo 31,12). Smith (2003:133ss.) toma estos versículos como modelo del banquete judío e incluso llega a afirmar que «these table rules correlate well with the “symposium laws” and the banquet rules of clubs and associations...» (p.139).

los límites literarios y se convierte en una práctica real puede despertar el recelo en la sociedad⁹⁷. Así pues, en el libro de Sab se actualizan los supuestos hábitos paganos del Oriente Próximo Antiguo a la luz de las nuevas creencias helenísticas.

2.2. TESTIMONIOS JUDEO-HELENÍSTICOS

En las obras de Filón de Alejandría (ca.20 a.C. – 50 d.C.) y de Flavio Josefo (37/38 – ca.100 d.C.) también aparecen referencias a los *thiasoi*. El primero, natural de la ciudad egipcia de Alejandría, utilizó el vocablo en numerosas ocasiones y con distintos sentidos; en cambio, el segundo, cuya vida transcurrió en Jerusalén y después en Roma, sólo lo emplea una única vez y con un significado muy claro. Los investigadores no han realizado un análisis exhaustivo sobre la interpretación de *thiasoi* en estos autores, por lo que, en principio, sólo podemos contar con las informaciones que los textos aportan.

2.2.1. *Thiasos* según Filón de Alejandría

Sab 12,5 es un testimonio directo de que en tiempos de Filón en Egipto se conocía la existencia de *thiasoi*, al menos en su manifestación más espectacular: la del grupo desenfrenado seguidor de un dios. Sin embargo, sabemos que el término tiene también otros significados: uno derivado posiblemente de este sentido de «cortejo», que solía aplicarse a conceptos metafísicos («grupo de seguidores de» la Razón, el Mal, el Amor, etc.), y otro con sentido de «asociación religiosa»⁹⁸. En los libros de este autor vamos a encontrar las dos últimas acepciones empleadas varias veces y también algún caso de *thiasos* que nos recordará al de *Bacantes*. Además, se utiliza con relativa frecuencia *thiasótēs* (en sing. / *thiasótai* en pl.) como miembro o seguidor de un *thiasos*. Debido al importante número de textos, nos vemos obligados a escoger algunos ejemplos representativos y a relegar a citas otros casos similares.

2.2.1.1. «Thiasos desenfrenado» (§ 39)

Filón en *Sobre las leyes particulares* I menciona un caso que podríamos incluir en este apartado, donde denuncia el tipo de individuos que son admitidos en los misterios:

Ahora sucede que muchas veces ningún hombre de bien es iniciado en los misterios, mientras que lo son ladrones, piratas y los *thiasoi* de mujeres detestables

⁹⁷ Winston (1979:240) y Vilchez (1990:332n.59) nos informan de la sugerencia de Gill: los motivos de la tragedia (asesinato de niños, canibalismo, etc.) eran bien conocidos por el helenismo. Por tanto, el autor de Sab al tratar las prácticas paganas de los antiguos cananeos pensó en las ceremonias helenísticas descritas en las obras teatrales.

⁹⁸ Scarpat (1996:460), al tratar el término en Sab 12,5, sólo menciona éste último sentido aludiendo a *Plant.* 58 y *Migr.* 90. Con relación a las asociaciones de Egipto Smith (2003:106) menciona *Flac.* 136 y Harland (2003:72s.) *Cont.* 83-89 (sobre los terapeutas).

y desenfrenadas, después de procurar dinero a los que conducen los *teletai* y a los *hierofantes*⁹⁹ (Ph., *Spec.* I 323,3-6).

Una de las razones por las que Filón no tiene en gran estima la participación en los misterios es precisamente la aceptación de grupos poco recomendables a cambio de dinero¹⁰⁰. Entre ellos, junto a los ladrones y piratas, se mencionan también los «*thiasoi* de mujeres detestables y desenfrenadas». Se entiende que estos grupos femeninos tienen una vida sin orden, dedicándose a profesiones poco recomendables. Esta misma idea es la que predomina en los coros de la tragedia griega, cuando las mujeres abandonan sus casas para seguir a Dioniso (E., *Ba.* 680ss.). Aunque es imposible conocer la intención de Filón, quizás el uso del término *thiasos* fuera deliberado, ya que pudo tener en mente estas escenas.

2.2.1.2. *Thiasos como «grupo de seguidores»* (§ 40)

Las citas más numerosas son, sin duda, las relativas a los *thiasoi* de seguidores de un concepto metafísico, negativo o positivo, o de un personaje que lo representa. En este apartado se incluyen también todas las referencias a los *thiasótai*. Hemos escogido cuatro ejemplos como muestra de esta acepción, dos positivos en torno al tema de la Sabiduría y dos negativos relacionados con el Mal.

Respecto a la connotación positiva presentamos un pasaje de *Sobre la posteridad de Caín* y otro de *Sobre los sacrificios de Abel y Caín*. En el primero, *thiasos* se refiere a los que intentan llegar a Dios a través de la filosofía, frente a las artimañas de los sofistas. En el otro, quienes reciben el conocimiento a través de la instrucción se oponen a los que adquieren sabiduría sin esfuerzo, como el patriarca Isaac, llamado aquí *thiasótēs*.

Thiasos (sentido positivo)

Ya que, en efecto, Dios es el primero y el único rey del Universo, también el camino que lleva a él que, como es del rey, se llama naturalmente real. Piensa que este (camino) es la filosofía, no la que persigue la tropa sofista de los contemporáneos –éstos, en efecto, al haberse ejercitado en las artes del discurso contra la verdad, llamaron *sofia* a su picardía, de manera que le concedieron un nombre divino a un hecho lamentable–, sino la que persiguió el antiguo *thiasos* de los que practican (ese arte), apartándose de los agradables encantamientos del placer [y] dedicándose con honorabilidad y austeridad a la práctica de la virtud (Ph., *Post.* 101,3-9).

⁹⁹ τοῖς τελούσι son los que conducen los ritos de iniciación, según hemos visto en los pasajes de Sab arriba citados, y ἱεροφαντοῦσιν hace referencia a quienes explican los misterios, a quienes tienen el ministerio de la *hierofantía*.

¹⁰⁰ Otro motivo consiste en que los participantes son habitualmente seguidores de la vanagloria: «Cuantos son *thiasótai* de la fama vacía (ὄσοι θιασῶται τῆς κενῆς δόξης εἰσίν)» (*Som.* II 78,4).

Thiasótēs (sentido positivo)

En cambio, los eximidos de la instrucción de los hombres, convertidos en alumnos capacitados de Dios, al obtener la sabiduría sin esfuerzo, son trasladados al *génos* incorruptible y perfectísimo; a éstos, entre los que Isaac se distingue como *thiasótēs*, se les ha asignado una porción más hermosa que a los anteriores (Ph., *Sac.* 7,4-6)

Estos términos no sólo se hallan en fragmentos sobre la sabiduría (*Cher.* 85,1; *Plant.* 58,1; *Som.* II 139,1; en *Spec.* I 344,1 *thiasótai* de la Razón frente a los Sentidos) o los representantes de ésta (Lot según *Migr.* 149,1, Jacob según *Fug.* 10,3 e Isaac en *Som.* II 10), sino también en contextos relacionados con otras virtudes y otros modelos humanos: *thiasótai* de Moisés (*Immut.* 120,5; *Plant.* 39,1), *thiasos* de almas incorpóreas (*Plant.* 14,1-3), *thiasos* de los levitas (*Ebr.* 94,5; *Fug.* 89,1), *thiasótēs* del coro profético (*Conf.* 44,2), *thiasos* de individuos buenos y sabios (*Mut.* 32,1), seguidores de Dios (*Som.* I 196,1; entre los que está la paz según *Som.* II 254,1), seguidores de la templanza, la sabiduría, la valentía y la justicia (*Mos.* II 185,2). Según se aprecia, no se alude a ningún tipo de asociación religiosa, sino simplemente a un grupo que tiene un mismo fin o comparte unas características.

En cuanto a la connotación negativa de los vocablos, proponemos como ejemplos otros dos textos: uno de *Sobre la Embajada a Cayo*, donde Filón le recuerda a éste cómo se meta-morfoseaba en distintos dioses hasta llegar a Ares en compañía de su *thiasos* de malvados; otro de *Lo peor ataca lo mejor*, en el que se alaba el sentido común de Rebeca por aconsejarle a Jacob que huyera de Esaú, «el *thiasótēs* de la maldad».

Thiasos (sentido negativo)

Muchas veces también vestido con su coraza, armado de espada, avanzaba con yelmo y escudo, proclamándose Ares. Además, a uno y otro lado los servidores (*therapeutai*) del nuevo [e inesperado] Ares lo acompañaron, *thiasos* de asesinos y verdugos, prestando malvados servicios a un asesino sediento además de sangre humana (Ph., *Legat.* 97,1-4)

Thiasótēs (sentido negativo)

Así pues, hubiera resultado beneficioso que Abel, haciendo uso del sentido común¹⁰¹, de la virtud salvadora, hubiera permanecido en casa, sin considerar la invitación para la controvertida y acalorada disputa, imitando a Rebeca en su perseverancia. Ésta, cuando Esaú, el *thiasótēs* de la maldad, amenazaba con matar

¹⁰¹ ἐὺλαβεῖα se refiere al temor para evitar algún acontecimiento negativo.

a Jacob, devoto de la virtud, le aconsejó salir huyendo a [él] que iba a ser objeto del complot, hasta que aquél cesara en su locura contra éste (Ph., *Det.* 45)

Como es de suponer, éstos no son los únicos ejemplos con connotación negativa; todo lo contrario, en las obras de Filón predominan los casos con este sentido. Además, al igual que antes, *thiasos* o *thiasótes*, indistintamente, pueden referirse a un concepto negativo o a la persona que lo encarna. Así, descubrimos otros grupos denominados de esta manera: los *thiasótai* de la maldad, como Caín (*Det.* 140,3) o Labán (*Som.* I 225,2), los seguidores de Koré (Qórah en hebreo cf. Nm 16; en *Fug.* 145,5), los *thiasótai* malvados (*Conf.* 83,1-4; *Fug.* 28), el *thiasos* de los sentidos (*Ebr.* 70,3; *Spec.* I 344,1), los *thiasótai* de la fama (*Som.* II 78), los del placer (*Som.* II 209), el *thiasos* de las pasiones (*Som.* II 277,3; del que participa el Faraón de Egipto), el *thiasos* de los egipcios destructores de las sinagogas judías (*Legat.* 166), el *thiasos* politeísta (*Mut.* 205,1), el de los que no tienen hábito de observación (*Fug.* 126,1)¹⁰².

Es evidente, entonces, que esta acepción de *thiasos* es la que menos nos interesa, ya que no se puede considerar un paralelo de *marzeah*. Consiste, pues, en un uso metafórico que Filón y otros autores emplean desprovoyéndolo de sentido cultural.

2.2.1.3. *Thiasos como «asociación»* (§ 41)

Filón emplea *thiasos* para referirse también a las agrupaciones de individuos que tienen su espacio en la sociedad, al igual que los tribunales, los consejos, las plazas, las asambleas, etc. Según un pasaje de *Sobre las leyes particulares* III, los *thiasoi* consisten en grupos de varones, cuyo ámbito es la vida pública, en oposición a la esfera doméstica de las mujeres:

Plazas, consejos, tribunales, *thiasoi*, reuniones de asambleas muy populosas y la vida al aire libre con discursos y actividades tanto en tiempo de guerra como de paz se ajustan a los hombres, mientras que a las mujeres la protección de la casa y la estancia en el interior... (Ph., *Spec.* III 169).

Su descripción recuerda, en buena medida, a las antiguas divisiones de las sociedades espartana y ateniense, donde los hombres formaban grupos de unas quince personas para llevar a cabo ciertos actos, como los convivales. Es evidente que en este caso, los *thiasoi* no responden a los mismos presupuestos que en la Antigüedad arcaica y clásica, pero parece que todavía se mantiene la idea de que es una formación en la que los varones deben intervenir como parte de la vida socio-política. Sin embargo, la visión de Filón no es por lo general positiva. En otro pasaje los llega a

¹⁰² El caso de *Som.* II 127 es difícil de catalogar, ya que debería considerarse un ejemplo positivo, pues habla del *thiasos* de los que se reúnen para leer los libros sagrados, pero esta costumbre contrasta con la circunstancia conflictiva en la que se encuentran, es decir, no se pueden entretener en estos temas en momentos de crisis: «¿Os vais a sentar en vuestras asambleas, reuniendo el *thiasos* acostumbrado y leyendo con seguridad los libros sagrados, poniendo de manifiesto si hubiera algún asunto no claro, entreteniéndoos con discusiones sobre la filosofía patria y también descansando?».

definir como «lugares en los que perder el tiempo» y «reunión de hombres triviales», por lo que no son aptos para los ejercitados en la filosofía:

Pues cuantos entre los helenos o entre los bárbaros están ejercitados en la filosofía y viven de forma irreprochable e irreprochable, sin agarrarse a cometer injusticia y a devolver injuria por injuria, se apartan de las compañías de los interesados en los asuntos ajenos y de los lugares en los que perder el tiempo; se han protegido contra los tribunales, los consejos, las plazas, las asambleas y, en general, donde haya un *thiasos* o una reunión de hombres triviales (*Spec.* II 44).

En ambos textos el vocablo *thiasos*, con el sentido de corporación de varones, aparece dentro de una enumeración de entidades públicas. De la misma manera lo encontramos también en *Migr.* 90,3; *Mut* 198; *Abr.* 20¹⁰³. Por tanto, lo más probable es que se trate de asociaciones que estuvieran, si no reconocidas, toleradas por el estado¹⁰⁴.

Por otro lado, los *thiasoi* se relacionan directamente con el banquete y los elementos que lo componen: el vino, la música, los preparativos, el mobiliario, etc. Además, en algunos pasajes el término aparece como sinónimo de *sympósia*, *sysstía*, *synodoi* y *klínai*. En el primer texto que presentamos, de *Sobre las leyes particulares* II, Filón imagina lo que podrían decir los que tienen otras creencias (los heterodoxos) acerca de la fiesta del ayuno judío, ya que no pueden concebir una celebración sin un banquete. Con el segundo, que pertenece al *Contra Flaco*¹⁰⁵, denuncia estas reuniones por el predominio de la embriaguez, en las que un tal Isidoro, uno de los encargados de la acusación contra Flaco, tiene el puesto principal a la cabeza del simposio.

Después de la de las trompetas viene la fiesta del ayuno¹⁰⁶. Quizá dijera alguno de los heterodoxos y de los que no se avergüenzan de censurar lo hermoso: “¿Es una fiesta una en la que no hay *sympósia*, *sysstía*, *thiasos* de anfitriones y de invitados, abundante vino puro, magníficas mesas, desembolsos, preparativos de todo (lo necesario) para un banquete público, placeres, danzas por las calles con regalos y burlas, juegos con flauta, lira, tímpanos, címbalos y todos los demás (instrumentos), cuantos son propios de la clase de música calmada y floreciente, despiertan las irresistibles pasiones a través de los oídos?” (Ph., *Spec.* II 193).

¹⁰³ Aquí no sólo se mencionan instituciones sociales sino también socio-culturales: «Repitiendo siempre estas cosas y otras tales engañan a los tribunales, las asambleas, los teatros, toda reunión y *thiasos* de hombres. ...» (*Mut.* 198) / «Además, por otro lado, el malvado, por pasarse la vida metiéndose en lo ajeno, recorre plazas, teatros, tribunales, consejos, asambleas, cualquier reunión y *thiasos* de hombres, ...» (*Abr.* 20).

¹⁰⁴ Algunos de estos grupos debían tener bastante poder, pues Filón se plantea el caso de qué hacer si traman una revolución (cf. *Spec.* IV 47).

¹⁰⁵ Flaco había sido nombrado prefecto de Alejandría y del país sobre el año 32 d.C. (cf. *Flac.* 2).

¹⁰⁶ El día de las trompetas es el primero del séptimo mes correspondiente al año civil hebreo (cf. Lv 23,23ss; Nm 29,1ss.), esto es, *Tišri* (septiembre/octubre), y la fiesta del ayuno o *Yom Kippur* (Día de la Expiación) tiene lugar el décimo día de este mes (Lv 16; 23,26ss; 25,9; Nm 29,7ss.); cf. *Spec.* I 186.

Hay *thiasoi* populosos en la ciudad, de cuya relación no comienza nada sano, sino el vino puro, la embriaguez, los insultos del ebrio y la soberbia descendiente de éstos; *synodoi* y *klinai* se denominan por los habitantes¹⁰⁷. En todos los *thiasoi* o en la mayor parte, Isidoro tiene los primeros puestos y se le llama el *symposiarchos*, el *klinarchēs*, el *taraxipolis* (perturbador de la ciudad)... (Ph., *Flac.* 136s.).

El aspecto más destacado del *thiasos* en estos ejemplos es el convival, ya que aparece junto a palabras donde prima esta idea: (a) la manifestación principal del *thiasos* es el *sympōsion*; (b) con *syssitia* se alude desde la época arcaica a las comidas en común de los varones; (c) *synodos* puede entenderse como un sinónimo de *koinón/thiasos*¹⁰⁸ y, por último, (d) *klinai*, aunque literalmente significa «divanes», se emplea a modo de sinécdoque para referirse a la reunión simpótica. Por otra parte, frente a los banquetes privados, en *Sobre las leyes* se menciona un «banquete público» (δημοθoinία), ya que, no era extraño que las asociaciones se reunieran paralelamente a los festejos de la ciudad para celebrar sus propios ritos¹⁰⁹.

Las descripciones de los banquetes coinciden con la imagen negativa del *thiasos* y del *marzeah*: (a) ingesta desmesurada de alcohol y sus consecuencias: «Abundante vino puro» (πολὺς ἄκρατος) / «la embriaguez, los insultos del ebrio y la soberbia», (b) comida en cantidad: «Magníficas mesas» (τράπεζαι πολυτελείς), (c) gastos y preparativos, (d) entretenimientos: danzas, burlas, juegos, música («flauta, lira, tímpanos, címbalos»), (e) el líder del simposio, llamado *symposiarchos*, *klinarchēs*, *taraxipolis*, y (f) un mobiliario específico: mesas y divanes. No obstante, frente a este retrato negativo que presenta Filón, nos ha llegado un papiro (ca.69-58 a.C.) en el que se recogen los estatutos de la *synodos* egipcia de Zeus Hypsistos. En estos estatutos se describen muchas de las características de las asociaciones griegas: una presidencia del grupo durante un tiempo determinado (un año), un lugar de reunión (el santuario de Zeus), contribuciones, etc., pero además se ponen de relieve valores morales: respeto por el presidente y los miembros del grupo, lealtad, cumplimiento con las cuotas. Así pues, no parece que los excesos alcohólicos fueran bien aceptados por esta asociación, ya que propiciarían problemas de conducta¹¹⁰. Es posible, entonces, que en Egipto, así como en otros centros helenísticos, se dieran ambas circunstancias: grupos donde se fomente la moderación y asociaciones que inciten a las actitudes que

¹⁰⁷ Cf. *Flac.* 4,7-8, donde se mencionan las *hetairias* y las *synodoi* también con sentido negativo.

¹⁰⁸ Smith (2003:107) señala que era el nombre genérico para referirse a las asociaciones en el territorio de Egipto.

¹⁰⁹ Éste era, p.e., el caso de los *iobakchoi* atenienses, que realizaban sus ritos en paralelo a las fiestas de la ciudad.

¹¹⁰ Este papiro, catalogado como *PLond* 2193, comienza precisamente subrayando la importancia del carácter comunitario de la asociación: «Horion hijo de Harytes... treinta y dos son 32. Buena Suerte. La ley que han establecido en común ([κα]τὰ κοινὸν) los de la *synodos* de Zeus Hypsistos (οἱ ἐκ τῆς τοῦ Διὸς Ὑψίστου συνόδου) que tenga autoridad...». Una trad. inglesa con un análisis de los estatutos se puede consultar en Smith 2003:116, 107ss. Sobre las asociaciones en Egipto cf. Ferguson 1993:133s. y su bibliografía.

denuncia Filón. Con todo, no debemos olvidar que el punto de vista del autor influye en la presentación de los hechos ni que los estatutos de una asociación pudieron incumplirse con frecuencia¹¹¹.

Además, Filón también aplicó el término *thiasos* a dos comunidades, una helenística y otra judía, que vivían al margen de la sociedad. A los seguidores de la doctrina de Pitágoras los llamó «*thiasos* sagradísimo de los pitagóricos» (τὸν μὲν οὖν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θιάσον; *Prob.* 2,1), pues formaban una asociación religiosa con normas de conducta propias, entre las que destacaban las alimenticias¹¹². La otra agrupación, de origen judío, es la que Filón y Flavio Josefo identifican como «esenios»¹¹³ y que la investigación actual suele emparentar con los descubrimientos de Qumrán¹¹⁴. En *Todo hombre bueno es libre* se recoge una exhaustiva descripción de los esenios en tiempos de Filón (*Prob.* 75ss.): son unos cuatro mil, habitan en aldeas, trabajan la tierra y tienen oficios que contribuyen a la paz, no acumulan bienes, no fabrican instrumentos bélicos, no tienen esclavos, cultivan la ética, la piedad, la santidad, la justicia, descansan el día séptimo, aman a Dios y a los hombres, comparten todas las pertenencias y alimentos, cuidan a los mayores y a los enfermos, etc. Como no tienen patrimonio propio, habitan las casas comunitarias de la siguiente manera:

Pues en primer lugar, ninguno tiene casa propia, que no resulte ser común para todos, ya que además de habitarla en común por *thiasoi* está también abierta a los que llegan con su mismo fervor de otros lugares (Ph., *Prob.* 85).

El uso de *thiasos* en esta cita responde a una de las formas de asociación de la Grecia arcaica, pues el vocablo no alude al total de la comunidad, como sucedía con los pitagóricos, sino a agrupaciones más pequeñas dentro de ella; de hecho a

¹¹¹ P.e., en los de los *iobakchoi* atenienses se recogen los castigos para aquellos miembros que quebrantan una norma.

¹¹² Los pitagóricos tenían una dieta alimenticia muy estricta basada en el vegetarianismo. La negativa a consumir carne se debe probablemente a la creencia en la trasmigración de las almas. Se piensa que esta corriente compartía importantes características con los cultos místéricos griegos, sobre todo con el órfico, y con la clase sacerdotal egipcia que también se caracterizaba por su vegetarianismo. De hecho, este movimiento tuvo mucha importancia en época helenística en Egipto. Sobre Pitágoras, los pitagóricos y sus normas cf. Dombrowski 1985:35ss.

¹¹³ Las referencias a los esenios en estos autores son en Filón: *Prob.* 75; 91; *Cont.*1; *Hyp.*XI 1 (recogido por Eusebio, *PE* VIII 11,1) y en Josefo: *AI* XIII 171s.298.311; XV 371-373.378; XVII 346; XVIII 11.18; *BI* I 78; II 113.119.158.160.567; III 11; V 145; *Vit.* 10. También tenemos el testimonio de Plinio el Viejo (*HN* V 15,73). Para un análisis sobre los esenios según Filón, Josefo y Plinio cf. Schürer 1985:II 723ss., Fernández-Galiano 1994:35ss. Sobre cómo Filón presenta a un público helenístico la organización esenia cf. Miralles Maciá 2005:27ss.

¹¹⁴ Para un resumen acerca de la diferentes hipótesis sobre el origen de la comunidad de Qumrán cf. Stegemann 1992:86ss., Vanderkam 1999:487ss., Roitman 2000:46ss. Cf. también la hipótesis de Schiffmann 1994:83ss. sobre unas posibles raíces saduceas y la “Hipótesis de Groningen”, la más seguida por la investigación, que considera que Qumrán se fundó por una escisión del movimiento esenio (García Martínez 2000:40ss.).

continuación el texto dice que tenían instituidos *syssítia* ‘comidas en común’. Sin embargo, mientras que en la Esparta del s.VI a.C. se distribuían por grupos para celebrar estas comidas, los miembros de los *thiasoi* esenios también comparten la misma casa, «el mismo techo, los mismos vestidos o la misma mesa» (*Prob.* 85-86). Por tanto, el término aludiría a las divisiones entre los miembros de la misma sociedad esenia. Esto lo confirma además un pasaje de *Defensa de los judíos* al informar de que los esenios «viven juntos distribuidos en *thiasoi*, *hetairíai* y *syssítia*» (*Hyp.* XI 5; cf. Miralles Maciá 2005:27ss.).

2.2.2. *Thiasos* según Flavio Josefo (§ 42)

En todas las obras de Josefo sólo aparece una referencia al *thiasos*. Se encuentra en las *Antigüedades de los judíos* junto a decretos del Senado y una serie de cartas de Julio César (XIV 185ss.). A través de estos documentos el autor se propone subrayar la fidelidad de los judíos a Roma y los privilegios obtenidos a cambio. En la carta dirigida por César a las autoridades y al pueblo de Pario¹¹⁵ se alude a los *thiasoi* existentes en la isla de Delos. Les recuerda que, si bien a los otros pueblos les está prohibido reunirse para celebrar sus comidas en común y sus ritos, éste no es el caso de la comunidad judía, por lo que les ordena derogar el decreto emitido contra ellos¹¹⁶.

²¹³Julio Cayo, pretor y cónsul de los romanos, saluda a los gobernadores de los habitantes de Pario, el consejo y el pueblo. Se entrevistaron conmigo los judíos de Delos y algunos judíos vecinos ante la presencia de vuestros embajadores y manifestaron que vosotros por decreto les prohibís realizar sus costumbres y cultos patrios. ²¹⁴A mí, pues, no me satisface que contra nuestros amigos y aliados existan tales decretos y que se les prohíba vivir según sus costumbres y aportar dinero para sus comidas en común y sus cultos, ya que ni en Roma se les ha impedido realizarlo. ²¹⁵Así pues, Cayo César nuestro pretor y cónsul, tras prohibir en una disposición que se reunieran los *thiasoi* en la ciudad, sólo a éstos no se lo prohibió ni tampoco contribuir con dinero ni realizar sus comidas en común. ²¹⁶De la misma manera, también yo, al prohibírselo a los otros *thiasoi*, sólo a éstos les concedo que se reúnan según sus costumbres y ritos patrios y celebrar banquetes. También vosotros, entonces, actuaríais correctamente en el caso de que, si emitisteis algún decreto contra nuestros amigos y aliados, lo anularais por su virtud y buena disposición hacia nosotros. (I, *AI* XIV 213-216)

Es evidente que *thiasos* tiene el sentido de asociación y, según el texto, en el s.I a.C. debieron existir varias corporaciones en la isla de Delos. Si estos grupos eran de origen semítico lo más probable es que se conocieran con el nombre de

¹¹⁵ Pario está en la costa de Troya al este del Helesponto. Algunos lo han corregido por Paros, una isla cercana a la de Delos (Schürer en la nota f de la ed. de Marcus 1966:561).

¹¹⁶ En *AI* XIV 235, que recoge una carta dirigida al pueblo de Sardes por el procuestor y propretor Lucio Antonio hijo de Marcos, se autoriza la *synodos* de los judíos constituido según sus leyes patrias.

marzeah. En el capítulo IV analizamos una serie de documentos en los que se aludía a comunidades semíticas denominadas así en diferentes puntos del Mediterráneo; p.e., en la inscripción bilingüe del puerto de Atenas (*KAI* 60) se equiparaba el *marzeah* de los sidonios con un *koinón*, es decir, con un sinónimo de *thiasos*. Además, en la isla de Delos se han hallado inscripciones relativas a *koinóna* fenicios como los Poseidoniastas de Beirut y los Herakleistas de Tiro (cf. n.2). Es lógico suponer que con esta expresión se denominaron también las instituciones semíticas.

Nos llama la atención que Josefo llame *thiasoi* a las asociaciones en general, pero que al mencionar el permiso que tenían los judíos para participar en sus «comidas en común» (σύνδειπνα) y «celebrar banquetes» (ἑστιᾶσθαι), evite, quizá de forma inconsciente, referirse directamente con este término a ellos. De hecho, habíamos visto que denominar a un grupo de individuos *thiasos* tenía connotaciones muy negativas para la mentalidad judía (cf. Sab 12,5).

3. CONCLUSIONES

En el presente capítulo no sólo hemos pasado revista a los tipos de asociaciones griegas que se fueron desarrollando a lo largo de casi un milenio (ss.VII a.C. – s.II d.C.), sino que también hemos buscado una conexión con el *marzeah* semítico. Pese al intento de síntesis, la información es muy abundante y diversa, por lo se hacen necesarias unas conclusiones.

Nuestro análisis, que comenzó con la identificación del *marzeah* con el *thiasos* en Jr 16,5 y con el *koinón* en *KAI* 60, ha resultado mucho más revelador de lo que en un principio cabría esperar: parece que el universo semítico adoptó las formas y la terminología helénica, así como también los griegos admitieron en sus comunidades las instituciones de sus vecinos. Además, los autores judíos (LXX, Filón y Josefo) asumieron los distintos modelos helenísticos, distinguiendo entre un *thiasos* mítico, una asociación real y unos usos derivados de los términos. A su vez, esta diversidad del vocablo *thiasos* nos puede ayudar a comprender que el *marzeah* no fue una institución unidimensional con características constantes a lo largo de tres milenios, sino que abarcó distintos ámbitos (mitológico o real) y sufrió una evolución.

3.1. ASOCIACIONES GRIEGAS

3.1.1. Asociaciones lacedemonias

a. *Syssítia* espartanos. Los *syssítia* eran las comidas en común de los laconios, conocidas también con el nombre de *fidítia/filítia*. En ellas debían participar los ciudadanos, varones libres de todas las edades, que pudieran aportar la cuota mensual para el vino y los alimentos. Se reunían en *thiasoi* de unas quince personas y celebran banquetes en los que predominaba el comportamiento ordenado y el consumo medido de alimentos y bebidas. Entre los objetivos de los *syssítia* estaba la formación del ciudadano, pues los más jóvenes aprendían a hablar y actuar en público como sus

mayores. La asistencia a un *syssítion* requería una confidencialidad absoluta, ya que no podían comentar fuera nada de lo ocurrido allí. Lo mismo sucedía con el acceso de un miembro nuevo a la reunión: se hacía por votación secreta y si se encontraba un solo voto negativo el aspirante era rechazado. El simposio tenía lugar en un recinto donde destacaba su mobiliario: mesas para colocar los alimentos y lechos para recostarse (desde al menos el s.VII a.C.). Estaba amenizado con música de la que se encargaban sobre todo las esclavas. Por último, se distinguían las comidas habituales, en las que se tomaban los productos de consumo diario (cereales, queso, higos, algo de carne, el caldo negro y vino mezclado con agua), de las ocasiones especiales con una cocina más elaborada (pasteles, confituras).

b. *Andreía* cretentes. Se llamó *andreíon* al paralelo isleño del *syssítion* lacedemonio. De hecho, los autores creían que la música de los banquetes espartanos era originaria de Creta. Además, *andreíon* se utilizó para denominar las comidas en común espartanas antes de que se implantara el nombre de *syssítion* o *fidítion* (aparece en pl: *fidítia*).

3.1.2. Asociaciones atenienses

a. *Orgeónes*. Se denominaban *orgeónes* los miembros de un grupo establecido de forma privada, para realizar sacrificios y honrar a un dios, a un héroe o a varios. Se reunían en un recinto específico (generalmente un templo), habilitado con mesas y divanes, en unos días determinados. Allí tenían lugar las ofrendas para el patrón y la comida en común. Además, era lícito asociarse con otros *orgeónes* para realizar sacrificios a un mismo dios. Destacaba la figura del anfitrión, que a veces se ocupaba también de la parte económica (recaudación, cuotas, gastos, alquileres del templo, etc.). El ingreso a este grupo, en principio, era hereditario y la familia de los *orgeónes* (mujeres y niños) podía beneficiarse de algunos privilegios (como el reparto de la carne). En época helenística las posibilidades se incrementaron, pues surgieron grupos que adoraban a una divinidad extranjera y la mujer intervino directamente en algunas de estas asociaciones (como sacerdotisa, anfitriona, etc.). Se conoce también el caso de algunos grupos dedicados al culto a los difuntos que recibieron el nombre de *orgeónes* por organizarse de forma similar.

b. *Éranos*, *koinón* y *thiasos*. Estos tres sinónimos aludían a las formas de asociación atenienses, que el helenismo acabó exportando después. La definición general es similar a la de los *orgeónes*: un grupo establecido, habitualmente de varones, que se reunían en torno a una divinidad para celebrar los ritos y la comida comunitaria. Las diferencias entre ellos corresponden a ciertos matices: mientras que *koinón* era un vocablo más neutro, *éranos* se empleaba para referirse al banquete y *thiasos* tenía una clara connotación religiosa. A éstos hay que añadir *synodos*, que significaba ‘reunión, asamblea’ y era todavía menos específico que *koinón*.

Los términos más utilizados fueron *koinón* y *thiasos*, que se interpretaron como paralelos griegos de *marzeah*. *Koinón* tuvo una gran acogida entre las comunidades semíticas, en especial las fenicias; así, encontramos la inscripción bilingüe del puerto de Atenas (*KAI* 60). Por otro lado, *thiasos* fue empleado por los judíos desde que se

consideró una traducción de *marzeah* en LXX Jr 16,5. Sin embargo, a pesar de que eran sinónimos intercambiables, *thiasos* no perdió el matiz religioso y acabó teniendo una fuerte connotación negativa.

c. *Thiasos-koinón* real y *thiasos* mítico. El problema principal para abordar el análisis de *thiasos* consiste en sus distintas acepciones a lo largo de su historia: (1) como la más pequeña de las antiguas divisiones de la sociedad arcaica-clásica (demos, fratría, etc., hasta los *thiasoi*); (2) como el «cortejo» de seguidores de una divinidad, sobre todo de Dioniso, según la tragedia y las representaciones de la cerámica ateniense; (3) como una institución bien reglamentada, sinónimo de *koinón*. A partir de la época clásica van a predominar los dos últimos sentidos y con el helenismo se van a asimilar por las nuevas comunidades.

Thiasos, como sinónimo de *koinón*, se define como una asociación que se instituye de manera privada, pero que está reconocida por el estado. Tenía un marcado carácter religioso que se manifestaba en un ritual en honor a su divinidad patrona. Los participantes en estos *thiasoi* solían ser varones con un cierto poder adquisitivo, que debían cumplir unos estatutos con predominio del orden y del respeto por los compañeros. Si alguno sobrepasaba las normas (hablaba a destiempo, aplaudía, gritaba, insultaba o pegaba a otro) debía ser castigado con una multa o incluso con la expulsión. Entre las funciones que se acataban por un periodo de tiempo indicado estaba la de presidente, sacerdote, tesorero, guardián del orden, los roles de distintas divinidades en los cultos, etc., que se sorteaban, se designaban por otros miembros o se votaban. Sus reuniones eran periódicas, pero a veces sucedían eventos especiales que les llevaba a encontrarse, como, p.e., la muerte de un miembro. Se reunían en paralelo a las fiestas de la ciudad para representar su propia versión del culto a la divinidad (con discursos, procesiones, etc.). Pagaban distintas cuotas para costear los sacrificios y banquetes (una de entrada, una mensual, otra anual, cuando se cambiaba de estado civil, se obtenía un cargo público, etc.). Solían tener un lugar de encuentro (posiblemente un templo) amueblado con mesas, divanes y los objetos que necesitaran. En cuanto al banquete, predominaba el consumo de carne y de vino en grandes cantidades pero con control, pues comportarse fuera de lugar era motivo de sanción. A menudo se empleaba el término *koinón* en lugar de *thiasos* por las connotaciones que éste último implicaba. Éste es el caso de los *ióbakchoi* de Atenas, un *koinón* que respondía a estos rasgos.

En oposición a estas instituciones, existían *thiasoi* desarrollados en el plano mítico, es decir, en la literatura y el arte, donde predominaban las escenas báquicas. La divinidad no sólo era receptora de los ritos, sino que se caracterizaba por su antropomorfismo y su participación en las ceremonias. El grupo, por otra parte, lo formaban seres mitológicos (sátiros y otros dioses) y figuras humanas, entre las que destacaban las ménades, revestidas con los atuendos específicos de Dioniso (hiedra en la cabeza, pieles de corzo o pantera, serpientes enroscadas, el pelo suelto, el tirso en la mano). También podían existir grupos de varones, aunque el peso de los cultos recaía sobre todo en las mujeres, pues el elemento femenino conectaba con los ritos de fertilidad. El punto culminante de la ceremonia, después de las procesiones, danzas y gritos, tenía lugar con el despedazamiento de un animal y la ingesta de su carne

cruda. Esta tradición ha inspirado escenas como la de *Bacantes* de Eurípides, donde el animal descuartizado es sustituido por un ser humano. Estas imágenes dionisiacas pasaron al imaginario popular y se transmitieron a las nuevas sociedades helenísticas. Debido a las evidentes connotaciones negativas, el término se especializó para referirse a los cortejos míticos; de hecho, cuando alguien quiso poner en práctica estos cultos desordenados el rechazo social no se hizo esperar.

Por último, se conoce un uso especial de *thiasos*, quizá derivado del sentido de «cortejo», que alude a los seguidores de un concepto metafísico o al personaje que lo encarna (*thiasos* de la Maldad, del Bien, de la Razón, etc.). Desprovisto de matices, se utiliza para referirse a los que cultivan alguna de estas ideas.

3.2. THIASOS EN EL JUDAÍSMO

3.2.1. Conexiones de las asociaciones helénicas con los semitas

a. Testimonios indirectos. Desde época arcaica en la isla de Creta se reconocen motivos orientales en las representaciones iconográficas: estatuas de músicos, frisos con ciervos, diosas de la fertilidad, etc. Además, se sabe que aquí, como en otros puntos del Mediterráneo, se había establecido una importante colonia de fenicios. Si añadimos que los habitantes griegos de Creta celebraban sus *sysstia*, no es difícil imaginar que los semitas hicieran lo mismo.

b. Testimonios directos. Las evidencias directas, tratadas ya numerosas veces, son la inscripción bilingüe de El Pireo en fenicio y griego, donde se lee respectivamente *marzeah* y *koinón*, y la traducción de Jr 16,5 en LXX, que pone en relación el vocablo semítico con el griego *thiasos*. Además, contamos con una serie de téseras palmirenses en las que aparece *marzeah* junto al término *symposiarchos* ‘presidente de la comunidad’.

3.2.2. Sentido de *thiasos* según los textos judíos

a. *Thiasos* como asociación. Esta acepción se encuentra en la obra de los escritores judeo-helenísticos, en Filón de Alejandría y en la única cita sobre el *thiasos* de Flavio Josefo. En ambos tiene una connotación totalmente negativa, pues lo relacionan con reuniones triviales y banquetes y ritos paganos contrarios a la religión judía. Filón denunciaba el desorden de los participantes por el consumo desmedido de vino, los excesos en las comidas (mesas repletas), el derroche (los preparativos) y el comportamiento inmoral (danzas, música, insultos). Josefo, por su parte, enfrentaba los *thiasoi* paganos, prohibidos por las autoridades romanas, a los *syndeipna* ‘comidas en común’ judíos, que estaban autorizados por el propio Julio César.

b. *Thiasos* como división o grupo de una comunidad. En algunos casos Filón menciona *thiasoi* junto a instituciones de la vida pública: tribunales, plazas, asambleas, incluso teatros; por tanto, se entendía como una agrupación dentro de la ciudad. El ejemplo más llamativo es el de los esenios, pues denomina *thiasoi* a los diferentes grupos de individuos, dentro de una misma comunidad, que comparten casa y mesa.

c. *Thiasos* como cortejo báquico. Los dos textos bíblicos donde aparece *thiasos* (Jr 16,5 y Sab 12,5) presentan reminiscencias de los grupos báquicos. La escena de Jr es equiparable a algunas manifestaciones del menadismo (incisiones, lamentos, consumo de vino, etc.); incluso su dimensión fúnebre encuentra un nexo con el mito del descuartizamiento de Dioniso por los Titanes o el de Penteo en *Bacantes* a manos de su propia madre. Además, Sab 12,5 confirma esta idea al denunciar los asesinatos de niños y el «festín canibalesco de carnes y sangre humanas» en medio del *thiasos*. Lo más probable es que estas descripciones no se correspondieran con hechos reales, lo mismo que sucedía con las escenas de la tragedia griega. Posiblemente a través de ellas los autores pudieron actualizar su concepto de la idolatría.

Por otro lado, Filón, cuando describía la situación de los misterios en su época, afirmaba que sólo accedían a ellos todo tipo de maleantes y los «*thiasoi* de mujeres detestables y desenfrenadas». Por tanto, el componente femenino es una vez más parte de la imagen negativa del *thiasos*.

d. *Thiasos* como grupo de seguidores de una idea metafísica. El empleo de *thiasos* con el sentido de seguidores de un concepto abstracto, positivo o negativo, o del individuo que lo encarna es frecuente en las obras de Filón. Sin embargo, como no tiene ninguna relación con el *marzeah*, no nos interesa para el presente estudio. Con todo, sorprende que un vocablo tan cargado de connotaciones perdiera sus matices al utilizarse en contextos filosóficos.

3.3. EL MARZEAH A LA LUZ DE LOS TESTIMONIOS GRIEGOS

El *thiasos* y las otras instituciones griegas coinciden, en buena medida, con muchas de las características del *marzeah* que hemos visto en los capítulos anteriores: un grupo compuesto por individuos con cualidades específicas (por lo general, varones de una misma cultura y condición social), el patronazgo de una divinidad, la celebración de un banquete como el acto principal de la asociación, un recinto equipado para sacrificios y comidas, unos días determinados de reunión, una serie de funciones distribuidas entre los miembros (sacerdote, presidente, tesorero, etc.), la posesión de bienes inmuebles y el alquiler de éstos (casas, campos, templos, etc.), el consumo de carne y vino, etc. Pero, además, los testimonios griegos pueden ayudarnos a entender los rasgos del *marzeah* que no habían quedado demasiado claros, como su relación con el mundo de los muertos, y a advertir distintos modelos de *marzeah*.

a. Relación con el Más Allá. Hace unos años los investigadores consideraban que los ritos fúnebres eran el marco esencial del *marzeah*. Sin embargo, esta idea se pone hoy en duda, ya que es habitual que, a excepción de Jr 16 y la literatura rabínica, no haya un contexto funerario evidente (cf. McLaughlin 2001). Los ejemplos griegos pueden iluminar la relación entre *marzeah* y los ritos fúnebres: sabemos que había ocasiones en que se reunían para despedir a un compañero fallecido, también que se constituyeron *orgeónes* dedicados al culto a los difuntos y que la celebración de la

muerte de Dioniso era el acto principal del *thiasos* báquico. No obstante, son casos puntuales: el honrar a un miembro difunto y darle el último adiós debía ser, al igual que sucede en la actualidad, un homenaje moralmente obligatorio de sus socios; los *orgeones* que honraban a los muertos constituían sociedades diferenciadas de los dedicados a un dios o a un héroe; el ritual báquico se centraba más que en la muerte del dios en su resurrección, pues Dioniso era ante todo un dios de la vida y la naturaleza salvaje. En definitiva, es lógico contemplar las mismas posibilidades respecto al *marzeah*: también sus miembros debieron rendir honores a los que habían fallecido y la divinidad a la que se dedicaba el *marzeah* pudo estar relacionada de alguna manera con el mundo de los muertos.

b. ¿Un *marzeah* real y otro mítico? Si distinguíamos entre un *thiasos* mítico y otro real, ¿por qué no hacer lo mismo con el *marzeah*? En los capítulos anteriores se advertía que no es lo mismo el *marzeah* referido en las tablillas e inscripciones legales y económicas y el de los documentos literarios. En los primeros se describe una institución bien regulada (gastos, cuotas, bienes, alimentos necesarios, ofrendas, etc.); en cambio, en los textos literarios predomina la embriaguez, los excesos, el despilfarro y toda clase de desórdenes. Parece, entonces, que al igual que encontramos dos tipos de *thiasoi* también podemos distinguir dos clases de *marzehim*: uno mítico (propio de las fuentes literarias) y otro real (documentos legales y económicos).