

VI. EL DIOS LIBERADOR: DE ZEUS *ELEUTHERIOS* A DIONISO *ELEUTHEREUS*

VI.1. INTRODUCCIÓN: *ELEUTHERIA* Y AUTOCTONÍA

En los oradores del s.IV la noción de autoctonía¹⁰⁴¹ no va sólo asociada a la “*eugeneia*” o buen linaje¹⁰⁴², sino también a la *eleutheria*¹⁰⁴³, especialmente vinculada a la democracia de Atenas, que confiere y justifica, en los discursos de autoctonía, la superioridad de los atenienses. Licurgo menciona al pueblo ateniense como el que se gloriaba de ser “autóctono y libre”. En Demóstenes, en Lisias y en otros autores del s.IV se asocia, asimismo, el concepto de la autoctonía con el de democracia y libertad de todos¹⁰⁴⁴.

Esta conexión entre el tema de autoctonía/vínculo con la tierra y libertad/democracia se halla ya en el *epitaphios logos* de Pericles en Tucídides, en el que el discurso por los caídos por la patria enterrados en la Tierra del Ática y repatriados (ligado, por tanto, a la autoctonía) se encuentra junto a la alabanza del régimen político de la democracia como fuente de la superioridad de Atenas frente a los otros pueblos¹⁰⁴⁵. En la misma línea se percibe esta conexión en las *Suplicantes* de Eurípides,

¹⁰⁴¹ Para autoctonía en oradores del s.IV: Gotteland, 2001, p. 319ss.

¹⁰⁴² Ver *supra* en texto.

¹⁰⁴³ Miller, 1983, pp. 23 y 27.

¹⁰⁴⁴ Licurgo, *Leocrat.*, 41. «Pues no eran (los atenienses) como los más de los pueblos, un grupo de gentes de toda procedencia que hubiese ocupado un país ajeno después de expulsar de él a otros, sino que, siendo autóctonos, una misma tierra fue para ellos madre y patria. Y también fueron los primeros, y los únicos en aquel tiempo, que derrocaron las monarquías que entre ellos se daban para instaurar la democracia, persuadidos de que no hay mayor concordia que la libertad de todos...»: Lisias, *Discurso Fúnebre*, 17-18 (trad. M. Fernández-Galiano). Dem., (19), *Sobre la embajada fraudulenta*, 261 (libertad y autoctonía). En Hipérides, *Discurso fúnebre*, 5.6. (igualdad y autoctonía). También en Isócrates, *Panegírico*, 24-27. Pl., *Menexeno*, 237a-238d.

¹⁰⁴⁵ Th., 2.36.1: «Comenzaré, ante todo, por nuestros antepasados. Es justo a la vez que adecuado en una ocasión como ésta tributarles el homenaje del recuerdo. Ellos habitaron siempre esta tierra y, en el sucederse de las generaciones, nos la han transmitido libre hasta nuestro días gracias a su valor» Trad. J. J. Torres Esbarranch); ver también: Th., 2.37 y 2.43.3-4.

donde se vincula, de nuevo, el tema del entierro de los muertos y de su repatriación¹⁰⁴⁶ con la defensa de régimen democrático y la libertad de los atenienses en boca del rey Teseo¹⁰⁴⁷. En Tucídides se asocia la idea de la ocupación continua de la Tierra y la autoctonía con la de la *libertad* del Ática como tierra nunca conquistada/devastada por los dorios¹⁰⁴⁸.

En efecto, en plena democracia imperialista en el s.V, escenario del auge del tema de la autoctonía como fuente que legitima el dominio, es cuando se produce un pleno desarrollo del concepto, complejo y lleno de matices como ha mostrado Raaflaub, de *eleutheria*.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁶ En este caso los argivos caídos en Tebas, que son traídos a Atenas (cuando la tradición decía que fueron sepultados en Tebas mismo), y enterrados cerca de Eleusis (tema posiblemente ya en la obra de Esquilo de *Eleusinos*), en *Eleutherai* (Eur., *Suppl.*, 759): ver la Introducción de Fabbri, 1995, pp. V-XVI. Eleusis es, además, el lugar de culto de Deméter, cercana a la Tierra, donde reposarán sus restos. También en *Las Suplicantes* de Esquilo, están presentes las ideas de autoctonía (en el rey argivo Pelasgo) y democracia (de Argos y no de Atenas como en la obra de Eurípides): ver Cerri, 2004, p. 190.

¹⁰⁴⁷ Eur., *Suppl.*, 353: libertad y mismo derecho de voto; 405-408, 477.

¹⁰⁴⁸ Th., 2.36.1: τὴν γὰρ χώραν οἱ αὐτοὶ αἰεὶ οἰκοῦντες διαδοχῆ τῶν ἐπιγιγνομένων μέχρι τοῦδε ἐλευθέραν δι' ἀρετὴν παρέδοσαν; Ver notas 126 y 1140. También en Tucídides (7.69.2) se alude a la patria de Atenas, “la tierra más libre de todas”, con referencia al sistema político de la democracia. Y *supra*, en texto, la referencia a Eur., *Medea*, 824-6.

¹⁰⁴⁹ Raaflaub, 2000, p. 263; Raaflaub, 2004 (1984), esp. capítulos 5 y 6 para el uso o los usos de “libertad” (asociada con el imperio y con la democracia) por parte de Atenas. Para la relación en democracia de la libertad del *demos* y la participación en el poder como elementos interdependientes (en política interna y externa): p. 189 (ver especialmente Ps.Xen., *AP*, 1.8-9; Eur., *Suppl.*, 352-53; Th., 8.68.4; 6.89.6). No coincidimos, sin embargo, con este autor en la idea de que la libertad se asocie a la democracia y a la participación política del *demos* sólo a partir de los años 440s-430s (Raaflaub, 2004, cap. 6; ver también Romilly, 1989, p. 59ss.), como consecuencia fundamentalmente, según este autor, de la polarización entre “democracia” y “oligarquía”, sobre todo porque, aunque es cierto que términos como “democracia”, “oligarquía” (o la “*eleutheria*” misma) no aparecen hasta el s.V, ya existe un contraste *consciente* y contraposición desde Clístenes (si no, desde antes, desde Solón) entre el gobierno y participación política de muchos (integrados en la ciudadanía que preserva de la esclavitud) y el de unos pocos, en el enfrentamiento, por ejemplo, con Iságoras ayudado por los espartanos a fines del s.VI (ver Arist., *Ath.*, 20 y notas 435, 1059 y 1275), momento en el que se ven amenazadas, al mismo tiempo, la participación política, la ciudadanía y la libertad (con la exclusión de la ciudadanía o el *diapsephismos* previo a Clístenes y la exclusión de los “esclavos metecos” o “impuros”: ver notas 831, 1054 y 1372). Posteriormente esta oposición se materializa también con las reformas de Efialtes, que consolida una línea política iniciada por Temístocles, que terminará en alianza con Argos democrática, ciudad a la que alude Esquilo en *Las Suplicantes*. La obra (del 463 a.C.) enfatiza sobre todo la soberanía del pueblo y el voto, pero asocia también este ejercicio del pueblo con la libertad en las palabras: “Así lo ha proclamado y ratificado la ciudad de Argos por voto unánime. Y el decreto está bien clavado, de modo que nadie será poderoso a moverlo. No lo hemos grabado en tablas, ni lo refrendamos y confirmamos en las vueltas de un papiro; pero te lo dice, fiándotelo, la boca de un hombre libre” (ἐλευθεροστόμου) (942-948: Trad., L.A. de Cuenca). También en Heródoto se vincula la isonomía clisténica con la libertad (Hdt., 5.78), en este caso opuesta a la tiranía, contraposición que enfatiza este autor desde su perspectiva antitiránica, cuando, en realidad, la principal oposición al régimen clisténico vino, en su momento, de parte de los *aristoi* (liderados por Iságoras), ayudados por los espartanos, como se ha señalado más arriba, situación que no pasaría desapercibida al *demos* ateniense. Es posible, por tanto, que desde entonces (desde Clístenes) la *isonomía* se asocie ya a la libertad no sólo a la libertad en el ejercicio político (independiente de las dependencias frente a los *aristoi*) sino también fundamentalmente a la propia libertad individual, preservada por la integración en la ciudadanía en esos momentos, que supone, por ende, una actividad política activa.

Si bien es cierto que tanto la *eleutheria*, como el tema de la autoctonía, tienen su auge en el s.V, el concepto de la libertad comunitaria, ligado además con la Tierra del Ática y asociado igualmente a cierta igualdad ciudadana ante la ley¹⁰⁵⁰ y con un sentido ya político, comienza a desarrollarse en la Atenas del s.VI y específicamente con las medidas adoptadas por Solón. Esta integración ciudadana y libertad del *demós* que habita “la más antigua tierra de Jonia” (Sol., fr. 4 D.), descendiente de Erecteo, con Solón¹⁰⁵¹, se perpetúa en cierto modo con los tiranos, en momentos en que la “liberación” consistiría más que en el autogobierno¹⁰⁵², en la emancipación de las dependencias aristocráticas y en la integración cívica y cultural manifestada a través del ritual, específicamente dionisiaco, como veremos más adelante.

Es posible que a finales del s.VI se asocie ya la noción de “liberación” con el derrocamiento de la tiranía, de igual modo que en Samos, como dan a entender Heródoto¹⁰⁵³ y la *Constitución de Atenas* al mencionar la expulsión del Ática de la tiranía por parte de los espartanos¹⁰⁵⁴. En este caso la “liberación” (como

¹⁰⁵⁰ Para la relación estrecha de libertad e igualdad ante la ley en el concepto atenienses de libertad en el s.V: Romilly, 1989, pp. 66-68.

¹⁰⁵¹ Ambos, la Tierra y Erecteo eran venerados en las *Genesisias* reorganizadas por Solón: ver n. 234.

¹⁰⁵² Solón mismo advierte de la *δουλοσύνη* que supone plegarse a la tiranía: Sol., 8 y 10 D. Aún así al tirano lo apoya el pueblo, posiblemente reunido en asamblea (ver Arist., *Ath.*, 14.1), y no es impensable que la *Heliea* (asociada a los jueces por *demós*), como otras instituciones de Solón que respetaría el tirano (Pisístrato gobernó de una forma más constitucional que tiránica: Arist., *Ath.*, 16.3) hubiera seguido funcionando: Valdés, 2003d. En cualquier caso la tiranía también se asocia en las fuentes con la libertad, como en Píndaro, tal y como ha señalado McGlew, 1993, p. 140; ver Píndaro, *Pítica*, 1.61-62 y 71-75. McGlew analiza la relación del concepto de liberación y la tiranía (McGlew, 1993, p. 134-150), señalando la continuidad entre tiranías y los gobiernos colectivos que les suceden (*idem*, 1993, p. 148), algo resaltado también por Lavelle, 2005, p. 162 ss., en el caso de Pisístrato.

¹⁰⁵³ Hdt., 5.55. También en Hdt., 1.62 Heródoto menciona a los partidarios de Pisístrato que se le unen en Maratón, como aquellos a los que “agradaba más la tiranía que la libertad”. Esta contraposición entre “tiranía y libertad” se desarrolla sobre todo en el s.V, fundamentalmente a partir de la propaganda de la democracia del s.V, después de las guerras médicas, en torno a la liberación acaecida a finales del s.VI con las figuras de los (en principio aristocráticos) tiranicidas, Harmodio y Aristogitón. Sin embargo, no hay que perder de vista que ya en el s.VI, en las poesías de Solón, existe esta asociación de tiranía-esclavitud contraria por tanto a la libertad (ver n. anterior). Para libertad y esclavitud de los griegos jonios en relación con los persas ver por ejemplo: Hdt.1.170 ó 5.49. Para tiranicidas y propaganda en torno a ellos ver *infra* n. 1056 (Moggi).

¹⁰⁵⁴ Oráculo que apremiaba a los espartanos a liberar Atenas: Arist., *Ath.*, 19.4. Ver Tucídides, 6.53.3. Raaflaub (2000, p. 260), sin embargo, piensa que el concepto de liberación en el pasaje de la *Constitución de Atenas* no pertenece al s.VI sino al autor del s.IV. A pesar de ello, la expulsión de los tiranos fue presentada como una liberación ya al menos desde Heródoto (ver n. anterior); también el pasaje de *Lisístrata* (614), «no debe dormirse el que es libre» (*eleuhteros*), apremiando a reconquistar la acrópolis, en manos de las mujeres, con referencias y símiles constantes en los versos siguientes a la tiranía y la expulsión de la misma en Atenas (*Lys.*, 1149-1156), indica esta asociación en el s.V. El texto menciona también a los *Lykopodes*, que aunque posiblemente son los seguidores (extranjeros y elementos de baja clase social) del tirano, luego abrazan la ideología de reforma clistélica incluyendo la glorificación de los tiranicidas; *cfr.* Bing, 1976/77; posiblemente estos *Lykopodes* son los *neopolitai* que luego enrola Clístenes en sus filas, los esclavos-metecos para los que puede verse: ver Plácido, 1985. Esta “liberación” de la tiranía, en principio de carácter oligáquico y con la ayuda de Esparta, podría haber sido recibida en su primer momento con reticencia por el *demós* como en el caso de Samos narrado por Meandrios (ver nota siguiente).

la isonomía y libertad en Samos de Meandrios¹⁰⁵⁵), ligada en origen a las figuras aristocráticas de Harmodio y Aristogitón y a los espartanos, es de carácter oligárquico, aun cuando se utilice *a posteriori* a los tiranicidas (y la noción de “libertad”) como propaganda antitiránica en la Atenas democrática¹⁰⁵⁶. A pesar de las reticencias de Raaflaub en aceptar el pasaje de Meandrios de Samos¹⁰⁵⁷, todo parece apuntar a que el concepto de libertad política, desarrollado en el s.V, se inicia ya en el arcaísmo, no sólo como concepto contrapuesto (y a veces asociado) a la tiranía, como supone McGlew¹⁰⁵⁸, sino también posiblemente, como señalábamos antes, en relación con Solón, asociado al de “ciudadanía” (o participación en la *politeia*), conseguida mediante la liberación/integración del *demos*, que comportaba al mismo tiempo un ejercicio político activo aunque fuese restringido.

Finalmente con Clístenes se inaugura, después de la caída de la tiranía, la democracia, que se opone fundamentalmente en un primer momento, más que a los tiranos, expulsados ya del Ática, al dominio oligárquico que se quiere instaurar bajo presión espartana, como alternativa a la tiranía de Atenas con Iságoras¹⁰⁵⁹. De nuevo la emancipación de las “clientelas” que comenzaría a producirse en la Atenas de Solón y sobre todo de los Pisistrátida con los jueces por *demos*¹⁰⁶⁰, pero que se consolida con la nueva organización territorial y política clistélica, hace posible la

¹⁰⁵⁵ Hdt., 3.142.

¹⁰⁵⁶ Heródoto señala cómo la liberación de los tiranos se produce en Atenas no tanto por la acción de los tiranicidas (Hdt., 5.56-57), que no termina con la tiranía, sino gracias a la ayuda de Cleómenes y los espartanos (incitados por el oráculo de Delfos influenciado por los Alcmeónidas: Hdt., 5.62-63); ver también Aristófanes, *Lys.*, 1149-1156; Th., 6.53.3. Para la (segunda) expedición espartana al frente de la cual se hallaba Cleómenes: Hdt., 5.64-65. Para tiranicidas y propaganda ateniense ver especialmente Moggi, 1971; Moggi señala que la preeminencia de los tiranicidas pudo haber nacido en una corriente contraria a los Alcmeónidas, presidida por Temístocles, dado que además esta familia, los Alcmeónidas (acusados también de filopersas en la batalla de Maratón), se acerca a principios del s. V a la facción que simpatiza con los descendientes de los tiranos (Moggi, 1971, pp. 35-36); según este autor no se establecería el culto oficial de los tiranicidas, ya con una connotación democrática, hasta inicios del s.V con el impulso de Temístocles. En una línea similar: Podlecki (1966, pp. 129-141), siguiendo a Jacoby, 1973 (1949), pp. 152-168 (tradición de tiranicida promovida por nobles opuestos a los Alcmeónidas). Para la propaganda antitiránica de época clásica inspirada en el vituperio de los tiranos de la aristocracia arcaica: Catenacci, 1996, pp. 9-10. Transformación del tema del tiranicidio y en concreto del de Harmodio y Aristogitón en paradigma del heroísmo cívico: Petre, 1997; este autor se inclina por la inauguración como culto público con Clístenes (p. 1211); en este línea también Thomas, 1989, pp. 257-261; Anderson, 2003, p. 203. Ver también Castriota, 1998, pp. 213-5. Tiranía opuesta a libertad en el imaginario del s.V: Raaflaub, 2004, pp. 203-205. Ver también: Raaflaub, 2003. Para cantos populares: Ateneo 15.695a-b = *PMG*, 474-475, n^os 893-96.

¹⁰⁵⁷ Raaflaub, 2000, p. 253ss.; Raaflaub, 2004, pp. 110-111.

¹⁰⁵⁸ McGlew, 1993, p. 131 (con crítica a Raaflaub, aceptando el pasaje de Heródoto sobre Samos). Este tema desarrollado también especialmente en el s.V en relación con las actitudes antitiránicas en Siracusa: McGlew, 1993, p. 133, n. 18 (aunque es posiblemente anterior a ellos: ver Valdés, 2003a, pp. 300-303). Para la propaganda antitiránica de Atenas ver nota anterior. McGlew, sin embargo, destaca también la relación de tiranía y libertad: ver n. 1052 *supra*.

¹⁰⁵⁹ Hdt., 5.66-72. Arist., *Ath.*, 20. Ver para estos años y la figura de Iságoras: Moggi, 1971, pp. 25-32.

¹⁰⁶⁰ Arist., *Ath.*, 16.5. *Cfr.* Valdés, 2003d.

“libertad”¹⁰⁶¹ y, en este caso, la participación política activa del *demos*, con una igualdad ante la ley¹⁰⁶².

En este capítulo vamos a tratar de “rastrear” el origen de la noción de *eleutheria* comunitaria y cívica en Atenas en el s.VI, en relación, además, con el vínculo con la Tierra y la autoctonía, expresado fundamentalmente a través del culto de Gea (*eleuthera*), de Zeus *Eleutherios* y de Dioniso *Eleuthereus*.

VI.2. LIBERACIÓN DE LA TIERRA: *GAIA ELEUTHERA* Y ZEUS *ELEUTHERIOS*

Aún cuando en su estudio sobre la noción de libertad K. Raaflaub supone que este concepto y la proyección política de la *eleutheria* se desarrollan fundamentalmente en Atenas a partir de las guerras médicas, como liberación de la amenaza externa de los persas¹⁰⁶³, momento en que se levanta un altar en Platea en honor de Zeus *Eleutherios*¹⁰⁶⁴, lo cierto es que existen indicios del desarrollo de la *eleutheria* en el arcaísmo, específicamente en el siglo VI, como también del culto de Zeus (o Hera)

¹⁰⁶¹ Más que la libertad, lo que se enfatiza ahora es la *isonomía* (ver nota siguiente) como señala Raaflaub (2000, p. 263; Raaflaub, 2004, pp. 94-95). Es posiblemente la *isonomía* la que se pone en un primer plano, sobre todo si la expulsión anterior de la tiranía de tinte oligárquico y espartano se había presentado como una liberación (tanto en Samos como quizás en Atenas); aún así es probable también que ya desde el inicio los Alcmeónidas y el propio Clístenes se atribuyan el mérito de la liberación de los tiranos y que lleven a cabo una propaganda en este sentido que se vincula en Heródoto (5.78) con el régimen de isegoría instaurado por Clístenes. En cualquier caso tampoco hay que desechar, ya en el momento de la instauración del régimen clistéutico, la relación entre el nuevo régimen isonómico y la libertad (individual y política) que proporciona el estar incluido en una ciudadanía y que queda contrapuesta a la amenaza de exclusión que implicaba el gobierno de unos pocos propiciado por Iságora y por los espartanos, y que se tradujo, en efecto, en un *diapsephismos* tras la tiranía: ver n. 1049.

¹⁰⁶² Es posible que la *isonomía* haya tenido con anterioridad un tinte oligárquico y tome más fuertemente un sentido “democrático” con Clístenes. Para el tinte aristocrático, de igualdad de nobles frente al tirano, ver Raaflaub, 1996a, pp. 144-145; Raaflaub, 2004, pp. 94-95 (con bibliografía). Cree, sin embargo, que está ligada desde el inicio a la democracia: Vlastos, 1953. Raaflaub destaca la contraposición entre el régimen basado en igualdad de derechos (en boca de los corintios, que tenían un régimen oligárquico) y el de los tiranos (Hdt., 5.92.1-2), así como la oligarquía isonómica de los tebanos: Th., 3.62.3. En esta línea, la misma “isonomía” y “libertad”, contrapuestas a la tiranía de Polícrates, que quiso instaurar Meandrios (Hdt., 3.142) pudieron ser de tinte oligárquico, o restringido: ver Shipley, 1987, p. 103ss.; ver, de todas formas, más abajo el texto y n. 1089. Para isonomía con Clístenes: Lévêque – Vidal-Naquet, 1964, p. 25ss. En Mileto: Hdt., 5.37.2. (*isonomía*: régimen opuesto a tiranía afinales del s.VI). *Isonomía* con un significado de democracia en Heródoto: Hdt., 3.80 ss; Vlastos, 1953, p. 337. Según Podlecki es Temístocles (el responsable de la propaganda de los tiranícidas: n. 1056) quien da a “isonomía” su sesgo “democrático”: Podlecki, 1966, p. 139. Ver Rausch, 1999.

¹⁰⁶³ Raaflaub, 2000; Raaflaub, 2004, p. 58ss.; según este autor también el concepto de libertad política interna opuesto a la tiranía se desarrolla en el momento de la experiencia de las guerras médicas: Raaflaub, 2004, pp. 100-101. Para otros estudios de libertad en Grecia ver Pohlenz, 1963 (1955); Romilly, 1989.

¹⁰⁶⁴ Para el culto en Platea: Simónides, F. 140 Bergk; Strab., 9.2.31 C412 a (epigrama escrito en el altar de Zeus *Eleutherios* en Platea por voluntad de los atenienses y atribuido a Simónides: Simónides 15 *FGE*); ver Aloni, 1998, p. 210; Plut., *Aristid.*, 11 (Zeus *Soter*), 19 y 20 (*Eleutherios*); Paus., 9.2.5. (composición de Simónides –8 *FGE*– para los atenienses después de vencer a los persas).

con este epíteto¹⁰⁶⁵. Esta “libertad” no sólo se puede postular en relación con la liberación individual sino también como logro comunitario, asociado a la promoción/integración en la ciudadanía de las clases marginadas y por tanto con una proyección política y de participación cívica, que se opone, ya desde el s.VI, a una restricción en la ciudadanía y en el ejercicio político del *demos*, defendida, antes de las reformas clisténicas, por Iságoras con la colaboración espartana¹⁰⁶⁶.

Según la teoría de Raaflaub, la noción o el concepto abstracto y con contenido político y comunitario de la *eleutheria* se forma por primera vez a raíz de la experiencia de la amenaza externa derivada del ataque de los persas¹⁰⁶⁷. Aunque en efecto el nombre abstracto aparece por primera vez en el s.V¹⁰⁶⁸, la existencia en época arcaica del nombre, del adjetivo (*eleutheros/eleuthera*) y del verbo desde Homero¹⁰⁶⁹, además de los epítetos *Eleutheria/Eleutherios* al menos en el s.VI (en Crotona y en Samos)¹⁰⁷⁰, así como de la experiencia de la esclavitud interna (esclavitud por deudas y otras formas de dependencia) no ya sólo vivida a nivel individual sino experimentada de forma colectiva por una parte significativa de la comunidad, del *demos* (en muchos casos, al menos para la Atenas presoloniana, pequeños y medianos campesinos “desposeídos”), como los hectémoros y campesinos endeudados en Atenas o los *Parthenias* en Esparta¹⁰⁷¹, pudo llevar a la aspiración no sólo individual sino comunitaria de “liberación” y de “integración” en la ciudadanía de parte del *demos* “degrada-

¹⁰⁶⁵ Ver en texto más abajo. Existe, además del episodio de Samos con Meandrio narrado por Heródoto (ver más abajo), otro testimonio que podría remontarse a época arcaica del culto de Zeus *Eleutherios*, como es la mención de “Ζαμί τ’ ἐλευθερίῳ” en un fragmento de lírica recogido por Herodianus, *Peri kliseos onomaton* 978c (Page, 1962, p. 642, lin. 18; También en Campbell, 1993, p. 144).

¹⁰⁶⁶ Ver n. 435.

¹⁰⁶⁷ Raaflaub, 2004, p. 58ss., esp., p. 86: nacimiento del término *eleutheria* en el contexto de guerras médicas. Este autor analiza la situación de Atenas con Solón, llegando a una conclusión negativa en relación con el desarrollo de una noción de libertad desde el punto de vista político; para él la noción de libertad es personal, en momentos en los que la ciudadanía aún no estaría perfilada o definida y no comportaría unos privilegios destacables: Raaflaub, 2004, pp. 45-53; el autor no menciona instituciones como la asamblea o la Heliea en estos momentos. En cualquier caso, aunque rechaza que la libertad se convierta en un problema y valor político central de forma permanente, admite que sí se pone en primer plano de forma transitoria como objeto de debate político, aunque se trata todavía de la libertad del ciudadano individual en la esfera privada: Raaflaub, 2004, p. 52.

¹⁰⁶⁸ Ver nota anterior. Raaflaub, 2004, p. 86. “*Eleutheria*” está en una inscripción de Crotona del s.VI, aunque la mayoría de los autores se inclinan a pensar que se trata del epíteto de la diosa Hera: Maddoli, 1987/88, p. 145. Ver n. 1094.

¹⁰⁶⁹ Ya en las tablillas micénicas aparece “e-re-u-te-ro”: Maddoli, 1987/88, p. 144; Puhvel, 1964. Referencias en la épica: Hom., *Il.*, 6.455; 6.528; 16.831; 20.193; Eumelo de Corinto, fr 1 Bergk. En líricos como Alceo (fr. 72 V); Teognis (lin. 1380); Solón (24 D); ver también Anacreonte, fr. 17, lin. 6 y fr. 15, lin. 18; en el código de Gortina (Lévy, 1997); en la legislación de Dracón (IG I³ 104.36-37); en la legislación de Solón: Plut., *Sol.*, 23.1 y 30.6; en Hecateo de Mileto (*FGrH* I F 345 Jacoby); ver más fuentes en Nestle, 1967, p. 16ss.; Raaflaub, 2004, pp. 23-26.

¹⁰⁷⁰ Ver notas 1068 y 1055. Valdés, 2003a.

¹⁰⁷¹ Según la versión de Antíoco, los *Parthenias* son hijos de hilotas, espartanos degradados (*atimoi*, como los campesinos endeudados en el Ática que se hacen semejantes a los hectémoros: ver n. 264) por negarse a participar en la guerra (Antíoco de Siracusa, *FGrH* 555 F 13 = Str., 6.3.2), aunque Éforo (*FGrH* 79 F 216 = Str. 6.3.3) los presenta como hijos de ciudadanos espartanos. Ver especialmente: Musti, 1988. Ver *infra* n. 1075 (Luraghi).

do”¹⁰⁷², como una aspiración política¹⁰⁷³. Esta parece ser la realidad que se consigue tras las reformas de Solón, aunque la aspiración del *demos* esclavizado (probablemente a establecer un tirano que solucionara su situación de esclavización), que cuaja, con el nombramiento de un pacificador y árbitro de la situación (con aceptación de los Eupátridas) –Solón– se manifiesta de forma colectiva con anterioridad a la elección del legislador en el contexto de la *stasis* de la ciudad¹⁰⁷⁴.

Por otra parte también en el ámbito colonial, y específicamente en Tarento, fundado por los *Parthenias*, se resuelve la aspiración a la liberación de una parte de la comunidad; este grupo pretendió asimismo, con su revuelta (como los campesinos endeudados y hectémoros en Atenas), su (re)integración y rehabilitación, después de un probable proceso de degradación en Esparta, *polis* que se halla en esos momentos en proceso de definición ciudadana y de formación de una esclavitud comunitaria, en la que es importante la conquista pero también probablemente otros factores como la “esclavitud por deudas”¹⁰⁷⁵. La consecución de la libertad y de una ciudadanía en el ámbito colonial había sido precedida por la *stasis* y rebelión previa comunitaria de los *Parthenias* con la colaboración de hilotas en el ágora de Esparta (o en Amiclas, según otras versiones), que fracasa en la propia Esparta.¹⁰⁷⁶

En una obra reciente Patterson ha destacado la formación de una conciencia de libertad y de aspiración a la libertad, a partir de la experiencia de la esclavitud y por contraste/distinción con el desarrollo de la esclavitud-mercancía, que comienza en el s.VI a.C.¹⁰⁷⁷. El s.VI en Atenas es el momento en el que, como la otra cara de la moneda a la libertad del *demos* campesino y artesano, comienza a desarrollarse (aunque existe desde antes) la esclavitud-mercancía (como muestran las leyes de Solón), que llegará a su auge en el s.V.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷² Para esta idea de degradación del campesinado: Lévêque, 1979, p. 117ss.; Valdés, 2006b.

¹⁰⁷³ Raaflaub admite este “grito” de libertad de la comunidad como reivindicación política, pero no cree que, a raíz de ello, se desarrolle de forma permanente el concepto de libertad: Raaflaub, 2004, pp. 45-53. En cualquier caso este autor señala que las reformas de Solón serán la base sobre la que podrá emerger el concepto de libertad política: Raaflaub, 2004, p. 53.

¹⁰⁷⁴ Solón no sólo presenta como “esclavitud” (*δουλοσύνη*) la tiranía (Sol., 8 D, lin. 4 y 10 D, lin. 4), sino la situación del despojamiento del *demos* por la rapiña de los ricos que suscita una “infame esclavitud” (*κακήν δουλοσύνην*: Sol., 3 D, lin. 18), un mal para *demos* (lin., 23), en el que los pobres son vendidos como esclavos en el extranjero (lin., 23-25), lo que lleva a la *stasis* en la ciudad (lin., 19). El mismo Raaflaub reconoce que la libertad se ha transformado en estos momentos en un grito y en una reivindicación política del *demos* y que Solón tuvo que contar con una fuerte base de apoyo popular para llevar a cabo sus reformas: Raaflaub, 2004, pp. 46, 48 56-57. Para el papel del *demos*, proclive a buscarse un tirano, en la elección de Solón: Domínguez Monedero, 2001, p. 16-18. Protagonismo del *demos* en el s.VI en la elección de sus líderes: Lavelle, 2005, pp. 75-77 (con Solón y con Pisistrato).

¹⁰⁷⁵ Para la conquista: van Wees, 2003. En el proceso de esclavización (o hilotización), que pudo ser más paulatino de lo que se piensa, pudieron jugar un papel diversas fuentes de sometimiento como la “esclavitud por deudas”: Luraghi, 2003.

¹⁰⁷⁶ Ver n. 1071. Valdés, 2003a, pp. 303-313.

¹⁰⁷⁷ Patterson, 1991, p. 64ss.

¹⁰⁷⁸ Mactoux, 1986. Ver Patterson, 1991, pp. 66-80. Para las medidas de Solón y la relación del final de la esclavitud por deudas con el inicio de la esclavitud mercancía: Finley, 2000 (1953), pp. 176-188. Garlan, 1995 (1982), pp. 43-46.

La aspiración a la liberación comunitaria y a la integración ciudadana, en el contexto de la creación de una clase de dependientes internos (con frecuencia alimentada con la “degradación” de miembros del *demos*) y su resolución en el ámbito colonial o en Atenas con Solón, provoca que se dé valor y exista ya en el arcaísmo una noción de libertad comunitaria (además de la individual¹⁰⁷⁹) unida a la integración en el cuerpo cívico y a la participación en la *politeia*. Aunque Raaflaub llega a una conclusión negativa a la pregunta de si la libertad era ya un componente esencial de la ciudadanía con las reformas de Solón, fundamentalmente por el hecho de que en esas fechas, según este autor, el ser ciudadano no estaba aún nítidamente definido ni comportaba unos privilegios especiales¹⁰⁸⁰, sin embargo, hay que señalar que en estos momentos¹⁰⁸¹ es cuando se perfila, como destacábamos arriba, una línea de demarcación clara entre ciudadano y esclavo(-mercancía), analizado por M.-M. Mactoux¹⁰⁸², siendo prerrogativa del ciudadano, precisamente, no poder ser vendido como esclavo ni tomada su persona como garantía de un préstamo¹⁰⁸³. Se produce un acercamiento entre “libre” y “ciudadano”, cuando, además, todavía no está definido el estatuto de “meteco”¹⁰⁸⁴. Por otra parte el ser miembro libre de la comunidad, integrado en el cuerpo cívico, no implicaba sólo la imposibilidad (al menos teórica) de convertirse en esclavo, sino el derecho a participar de la *politeia*, como mínimo –para la clase más baja de los thetes– en la asamblea y en la Heliea, con posibilidad de cierto control en la rendición de cuentas de los magistrados¹⁰⁸⁵. De este modo, al definir a la comunidad como cuerpo cívico, el conflicto social será a partir de entonces fundamentalmente conflicto político¹⁰⁸⁶, y la cuestión de la pertenencia a la ciudadanía irá ligada a la idea de preservar la libertad, que a pesar de las medidas de Solón, no quedan, una y otra (ciudadanía y libertad), completamente garantizadas, como muestra la situación a finales del s.VI de la revisión de la ciudadanía (Arist., *Ath.*, 13.5), siendo los que quedan fuera de ella susceptibles de ser considerados como “esclavos/metecos”¹⁰⁸⁷. En definitiva, ya en el s.VI, desde Solón, es la ciudadanía la que preserva de la esclavitud; en caso contrario (no ser ciudadano) la libertad no está garantizada.

Vinculada con esta realidad de aspiración a la liberación/integración ciudadana y con el reconocimiento de esta libertad/ciudadanía después de una *stasis* o en el

¹⁰⁷⁹ Libertad individual en fuentes de época arcaica: ver n. 1069. En Crotona, por ejemplo, en liberaciones de esclavos en el santuario de Hera: ver n. 1094.

¹⁰⁸⁰ Raaflaub, 2004, pp. 50-51.

¹⁰⁸¹ Que constituyen un hito importante en la definición ciudadana: Manville, 1990, p. 132ss.

¹⁰⁸² Mactoux, 1986, esp. pp. 339-347.

¹⁰⁸³ Mactoux, 1986, p. 348. Arist., *Ath.* 9.1. Ver también para este vínculo de libertad y ciudadanía: Finley, 1982, p. 114; Gallego, 2005, pp. 99-100.

¹⁰⁸⁴ Este vínculo entre libre y ciudadano se estrecha todavía más en Atenas en estos momentos si se tiene en cuenta la ley de Solón de concesión de la ciudadanía a todo aquel extranjero (libre) que llegara a la ciudad y se instalara con vistas a ejercer un oficio (Plut., *Sol.*, 25.4). Para metecos, cuyo estatuto se define a fines del s.VI, véase: Whitehead, 1977, p. 140ss. Ver también: Casevitz, 1985, p. 177ss.

¹⁰⁸⁵ Cfr. Valdés, 2005a (con fuentes y bibliografía)

¹⁰⁸⁶ Domínguez Mondero, 2001, p. 55.

¹⁰⁸⁷ Arist., *Pol.*, III, 1275b 32-7; ver Plácido, 1985.

ámbito colonial, puede rastrearse ya en época arcaica la probable existencia de un culto de Zeus *Eleutherios*.

En otro lugar hemos discutido cómo la noticia de Heródoto relativa a Meandrios en Samos del culto de Zeus *Eleutherios* y la liberación de la tiranía de Polícrates en el 522, que Raaflaub desecha como falsa, no sólo habría que tomarla en consideración¹⁰⁸⁸ sino también reflexionar sobre la situación de fondo por la que se rechaza esta “liberación”. Algunos autores han supuesto que la propuesta de Meandrios tiene un tinte oligárquico¹⁰⁸⁹, lo que propiciaría que el *demos* se mostrara “indiferente” ante esta “libertad” que se les ofrece, siendo favorable a la situación de la tiranía anterior que había comenzado con la revuelta de nueve generales a inicios del s.VI, quienes habían liberado (ἐλευθερῶσαι)¹⁰⁹⁰ Samos de la oligarquía de los *Geomoroi*. Esta “liberación”, que pudo inaugurar un gobierno de tendencia más “popular”, fue seguida finalmente por la implantación de la tiranía del “δημοτικὸς” Syloson¹⁰⁹¹ hacia el 590, presumiblemente uno de los originarios generales de la rebelión contra los oligarcas. La tiranía, en este caso, supuso probablemente la ampliación del cuerpo cívico y la concesión de tierras al *demos* samio, del mismo modo que pocos años antes, la conjura de los nueve generales conllevó la integración en la ciudadanía de los megarenses, esclavos liberados, que contribuyeron al derrocamiento del gobierno de los *Geomoroi*¹⁰⁹². Fue tal vez en esa ocasión, a inicios del s.VI, antes del establecimiento de Syloson como tirano, cuando se inauguró en Samos el culto de Zeus *Eleutherios* vinculado al nuevo edificio construido (*Pedetes*) por los generales que Plutarco asocia con la liberación de la ciudad y con las cadenas de los prisioneros megarenses liberados a los que se concede la ciudadanía¹⁰⁹³. La nueva situación de “liberación” e integración pudo tener igualmente una conexión con el culto de Hera, lugar de refugio y asilo, vinculada, en Crotona por ejemplo, como *Eleutheria*, a la liberación de esclavos en el s.VI¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁸⁸ Como hace McGlew, con crítica a Raaflaub: ver n. 1058.

¹⁰⁸⁹ Esta es la opinión de Mitchell (1975) y de Shipley (1987, p. 103ss). Otros autores defienden, sin embargo, que Meandrios tiene una tendencia “democrática” al proponer la isonomía (que, sin embargo, podría tener connotaciones aristocráticas en esta época: ver n. 1062) y ser rebatido por un tal Telesarco, probablemente un noble, que lo llama “malnacido”; ver McGlew, 1993, p. 124-34 y Kurke, 1999, pp. 123-124 (con bibliografía); Robinson, 1997, p. 119. En cualquier caso, sea o no Meandrios un miembro de la aristocracia, el episodio muestra la lucha por el poder entre miembros de la oligarquía (ver Hdt., 3.143 y 3.83.3), sin que parezca que intervenga el *demos* en la “negociación”, ni que dé como resultado un cambio de régimen.

¹⁰⁹⁰ Plut., *Mor.*, 303C-304E –*Quest. Graec.*, 57 (con integración en la ciudadanía de los megarenses que habían ayudado a la revuelta). Valdés, 2003a, pp. 315-317.

¹⁰⁹¹ Polyæn, 6.45.

¹⁰⁹² Valdés, 2003a, pp. 315-317. Ver Shipley, 1987, p. 49ss.

¹⁰⁹³ Ver n. 1090. Para ofrenda de cepos y cadenas en santuarios, muchos de ellos lugares de refugio donde se llevaba a cabo la liberación de esclavos (como en Crotona, dedicado a Hera Lacinia y probablemente *Eleutheria*), ver nota siguiente.

¹⁰⁹⁴ Santuario de Hera en Samos (como en Argos y Crotona: Plut., *Pomp.*, 24) como *asylon*: Sinn, 2000, p. 165. Giangiulio, 1989, p. 60. Hera asociada a la manumisión de esclavos en Crotona: Giangiulio, 1989, pp. 58-59. Maddoli., 1987/88, p. 148.

En cualquier caso, si el culto al Zeus *Eleutherios* se instaura con el golpe de los nueve generales contra la oligarquía de los *Geomoroi* que pudo inaugurar un gobierno de tendencia más popular (del que sería continuación la tiranía) como supuso Barron¹⁰⁹⁵, posiblemente el culto, en el caso de que continuara existiendo con los tiranos, no fue foco de atención especial por parte de éstos (dadas las características del gobierno y del poder tiránicos), quienes sí se centraron probablemente con más énfasis en el culto de Hera¹⁰⁹⁶.

En este caso la (re)instauración por parte de Meandrio (fuese o no un líder popular)¹⁰⁹⁷ del culto al dios tendría que haber reproducido (o estaba ideada para reproducir) ante la población ecos muy significativos, al emular el régimen que terminó, a inicios del siglo, con la oligarquía de los *Geomoroi*, antes del establecimiento y la estabilización de la tiranía con Syloson.

Si el culto en Samos se remonta a inicios del s.VI, el epíteto podría haberse tomado del culto al dios de la súplica y de la liberación del Peloponeso (*Hiketas/ Eleutherios*). Samos tiene en el arcaísmo un contacto asiduo, cultural y artístico, con Esparta donde, como hemos señalado en otro lugar, existe un culto de Zeus *Eleutherios* e *Hiketas* a inicios del s.V, documentado en una inscripción, asociado probablemente al movimiento hilótico¹⁰⁹⁸, que podría tener raíces muy antiguas, dada la importancia y el papel del dios *Eleutherios* en el ágora de la colonia espartana de Tarento, fundada, en el s.VIII por los *Parthenias*, hijos de hilotas¹⁰⁹⁹, que encuentran su integración ciudadana en el ámbito colonial. También Zeus Itomatas de los mesenios está ligado ya desde el inicio de las guerras mesénicas con la idea de la libertad de la comunidad, como veremos después en un fragmento de Eumelo de Corinto.

Similar a la rebelión de los *Parthenias* en Esparta, dirigidos por Falanto, en la que el signo de la conspiración consistía en ponerse el *pilos*, símbolo militar pero también de liberación y de manumisión de esclavos¹¹⁰⁰, se produce, según la tradición, en Atenas, la “rebelión” de Solón como heraldo (con el *pilos*), congregando al *demos* en armas, por el asunto de Salamina¹¹⁰¹.

En el artículo citado relacionábamos ambos episodios con la integración ciudadana y el aumento del contingente para la guerra. En el caso de los *Parthenias* su

¹⁰⁹⁵ Barron, 1964, esp., pp. 211-2 (lo llama directamente régimen democrático, lo que resulta ciertamente anacrónico para esa época; el régimen instaurado pudo ser similar al de Solón en Atenas con una apertura de la ciudadanía y la posibilidad del inicio de la participación política más activa para el *demos*). Ver también el análisis más cauteloso de Robinson, 1997, pp. 118-119.

¹⁰⁹⁶ Trabajos en el Hereon de Samos en el s.VI a.C.: Barron, 1964, pp. 213-215.

¹⁰⁹⁷ Ver notas 10621 y 1089. El golpe de mano pudo fracasar por el “desinterés” del *demos* en una lucha entre facciones oligárquicas, o quizás por el boicot de los propios oligarcas hacia una iniciativa de un gobierno más popular, que termina de nuevo con una tiranía.

¹⁰⁹⁸ Valdés, 2003a. Valdés 2008. Inscripción del s.V: IG V 2, 700. Zeus *Eleutherios-Soter* en Laconia en época romana: IG V 1,403 e IG V 1, 407-445.

¹⁰⁹⁹ Antíoco *FGrH* 555 F 13. Musti, 1988. Borgino, 1994. Más bibliografía en Valdés 2003a.

¹¹⁰⁰ Valdés, 2003a.

¹¹⁰¹ Episodio del *pilos* con Solón: Plu., *Sol.*, 8.1-2. Valdés, 2003a.

falta de integración en la propia Esparta se resuelve, como alternativa a la sumisión y “esclavización”, con la colonización y formalización de una nueva ciudadanía en la *polis* de Tarento. Varios indicios llevan a pensar que aquí el culto de Zeus *Eleutherios*, como en Siracusa, podría remontarse al momento de la fundación de la colonia y por tanto asociarse con la “liberación” de los *Parthenias*.

No vamos a entrar en detalle en este tema que hemos analizado en otro lugar, sino tan sólo destacar una noticia que nos había pasado desapercibida y que tiene una gran trascendencia en este sentido, no sólo para el posible culto de Zeus *Eleutherios* en el arcaísmo, relacionado con Tarento y Siracusa, sino para el concepto de “libertad” comunitaria asociada tanto a la liberación del peligro externo como, a la vez, al hecho de evitar la esclavización interna.

Un fragmento de Eumelo de Corinto, autor que se ha situado en la segunda mitad del s.VIII o inicios del s.VII, hace referencia, en el contexto ritual de la fiesta dedicada a Zeus Itomatas, a la libertad de los Mesenios:

Τῶ γὰρ Ἰθωμάτῃ καταθύμιος ἔπλετο μῶισα
ἀ καθαρά καὶ ἐλεύθερα σάμβαλ' ἔχουσα¹¹⁰²

Estos versos han sido estudiados en detalle por Bowra, quien examina la fecha de composición a partir de otras fuentes llegando a la conclusión de que fueron realizados al inicio de la tercera guerra mesénica (740-720 a.C.), hacia el 730¹¹⁰³. Este autor señala que las alusiones a “*kathara*” y “*eleuthera*”, se refieren a la reivindicación de los mesenios de su pureza frente a las acusaciones de polución al inicio de la guerra¹¹⁰⁴, así como a su condición, amenazada con la guerra, de “hombres libres”¹¹⁰⁵. Bowra destaca también la noticia de Clemente¹¹⁰⁶ que asocia a Eumelo con Arquias, el fundador de la colonia de Siracusa, inaugurada por esas fechas hacia el 733. Allí, como en Tarento (fundada en el 709), existía un culto de Zeus *Eleutherios*, asociado con el final de la tiranía de Trasíbulo en el 466, pero que se refunda probablemente sobre un culto anterior de Zeus¹¹⁰⁷, tal vez conocido ya

¹¹⁰² Eumelo, fr. 1P: «Por el Zeus del Ítome es querida la Musa / la que es pura; libres son sus sandalias». Versos citados por Pausanias, 4.33.2, de una serie de himnos procesionales compuestos para los mesenios que van a Delos (Paus., 4.4.1). Según Huxley (1969, p. 62) el himno fue compuesto hacia el 730, tal vez ya en momentos en los que había estallado la amenaza de la guerra con Esparta (la primera guerra mesénica) y los mesenios habían tenido que abandonar el santuario de Zeus en el Ítome.

¹¹⁰³ Bowra, 1963.

¹¹⁰⁴ Antioco de Siracusa *FGrH* 555 F 9 (= Str., 6.1.6, p. 257); Str., 8.4.9, p. 362; Str., 6.3.3, p. 279.

¹¹⁰⁵ Bowra, 1963, p. 152. Aun cuando en la formación del hilotismo debió de jugar un papel importante la esclavización interna (por deudas y otros motivos), sobre todo quizás en Laconia (ver más arriba: Luraghi en nota 1075), no hay que dejar de lado tampoco la conquista del territorio como señala van Wees, 2003.

¹¹⁰⁶ Clem Alex, *Strom.*, 1.131.8.

¹¹⁰⁷ Zeus *Eleutherios* (Hsch., s.v. *Eleutherios Zeus*), inaugurado según Raaflaub en el 466/465 momento del derrocamiento del tirano Trasíbulo: Raaflaub, 2000, p. 254; Raaflaub, 2004, pp. 90 y 104. La estatua se hallaba probablemente en el ágora: Diod., 11.72.2 (estatua colosal y fiesta de *Eleutheria*). Culto a Zeus Olímpicos en el ágora: Diod., 16.83.2.

como *Eleutherios*, si se tienen en cuenta los problemas de “exceso de población” en relación con la tierra en el origen de la colonia, que podrían estar vinculados a procesos, como en Esparta o en Atenas, de degradación del campesinado por “esclavitud por deudas” y pérdida de la “ciudadanía” (o pertenencia a la comunidad) e incluso de la libertad¹¹⁰⁸.

En cualquier caso habría que destacar, por último, que el culto de Zeus *Eleutherios* se encuentra también en el ámbito colonial en Hímera, junto al de *Tyche Soteira*, “hija de Zeus Liberador” mencionados por Píndaro (*Ol.*, 12.1). Aunque la invocación hace referencia a la liberación del tirano Trasideo y del gobierno de Siracusa, puede evocar también situaciones anteriores como la liberación de los cartagineses en la batalla de Hímera en el 480¹¹⁰⁹, reinterpretando quizás un culto anterior que podría remontarse al arcaísmo, al origen de la colonia. En este sentido podría ser significativo el hecho de que Hímera, fundada en el 648, tenga una proporción importante de siracusanos en su composición inicial¹¹¹⁰, y, sobre todo, que su ciudad madre sea Zancle, colonia a su vez de origen euboico, de Calcis, ciudad aliada de Corinto en la guerra Lelantina, como destaca Bowra en su artículo sobre Eumelo, donde se habrían refugiado mesenios a raíz de la primera guerra mesénica¹¹¹¹. A Zancle emigran posiblemente también mesenios después de la segunda guerra mesénica, recibiendo igualmente en el s.V, como consecuencia de la agitación hilótica de inicios del s.V y de la tercera guerra mesénica, una proporción importante de exiliados mesenios, por lo que la ciudad adopta, por iniciativa del tirano de Regio, Anaxilas, el nombre de “Mesina”¹¹¹². Hímera, colonia de Zancle con composición también inicial de siracusanos, bien pudo heredar en el momento de su fundación el culto del Zeus Liberador (el Zeus Itomatas de los Mesenios), que se veneraba asimismo en Siracusa y en Tarento.

Por último, en otra ciudad del ámbito colonial, fundación aquea, Crotona, se han encontrado inscripciones que ligan a la diosa Hera con la liberación de esclavos. Una de ellas, que se remonta al s.VI, nombra a la diosa como “*Eleutheria*”. Hera, conocida asimismo fundamentalmente con el epíteto de “Lacinia”, tiene una clara

¹¹⁰⁸ Ver Valdés, 2003a, pp. 300-301. Exceso de población en el origen de la colonia en Tenea al sur de Corinto: Str., 8.6.22 (380). Para la realidad de la *atimia* vinculada a las deudas y a la pérdida de ciudadanía: Valdés, 2006b.

¹¹⁰⁹ Ver Raaflaub, 2004, p. 61 (aunque este autor cree que no se asocia el tema de la libertad del dominio externo con la batalla de Hímera desde el inicio: p. 80).

¹¹¹⁰ Th., 6.5.1. Ver para esta colonia: Domínguez Monedero, 1989, p. 333ss.

¹¹¹¹ Bowra, 1963, pp. 152-53: señala la posibilidad de que el coro enviado por los mesenios exiliados temporalmente de Mesenia procediera de Eubea, desde donde serían enviados luego al oeste con los colonos de Calcis hacia Zancle y Regio (fundadas hacia el 730-720 a.C.); ver Antioco de Siracusa *FGrH* 555 F 9 = Str., 6.1.6, p. 257 (recibe refugiados mesenios de la primera guerra, mencionando la violación de las jóvenes de *Limnais*). Tal vez Eumelo lo escribe porque existe ya una amistad entre Corinto y Calcis (juntos en guerra lelantina). Para la fundación de Zancle: Domínguez Monedero, 1987, pp. 961-963.

¹¹¹² Ver para “Mesina”: Deshours, 1993. Para esta “conquista” de Zancle por los mesenios en el s.V: Paus., 4.23.6-9. En Mesene en el Peloponeso se inaugurará en el momento de su fundación (370) un culto de Zeus *Soter* (identificado con frecuencia con *Eleutherios*): ver Valdés 2008.

influencia de Argos, como señala Giangiulio¹¹¹³, ciudad en la que existía una clase de dependientes similares a los hilotas (los *gymnetes*) y un lugar llamado *Eleutherion*, mencionado por Pausanias, donde tenían lugar manumisiones de esclavos; la zona era conocida como un acceso al mundo subterráneo, según Hesiquio, en el área del santuario mismo de Hera argiva en Prosymna¹¹¹⁴.

Todo ello lleva a pensar que la noción de libertad, asociada a los términos “*eleutheros*, *eleuthera*” tenía ya una larga trayectoria cuando se populariza con las guerras médicas y se utiliza por parte de Atenas en la propaganda de su régimen político y de su política imperialista, en el contexto de la liga de Delos¹¹¹⁵. Esta trayectoria contemplaba además, en el ámbito religioso, tanto una dimensión privada del culto (manumisiones de Hera Lacinia y culto de Zeus *Eleutherios* de Laconia) como probablemente pública, en Tarento, Samos o en Atenas si se acepta el culto al dios en el arcaísmo, en relación, por otra parte, con la “liberación” de dependientes/esclavos (*Parthenias*, hectémoros, ¿esclavos en Samos?) y su establecimiento (significativamente) en el *ágora* de estas ciudades. En algunos casos excepcionales como tal vez en Samos (de forma no estable) y principalmente en Atenas, pero especialmente en el ámbito colonial (Tarento, Siracusa, Zancle-Hímera), se dan las condiciones y la posibilidad, sobre todo al inicio del acto fundacional, para la integración ciudadana, el reparto de tierras a poblaciones que en el caso de proceder de situaciones de dependencia o pérdida de propiedad por deudas (*atimia*) en su lugar de origen y, con frecuencia, incluso, de esclavización literal, la liberación y consecuentemente el culto de Zeus *Eleutherios*, se convierten en hitos fundamentales al inicio de la recién construida *polis*. Las razones del silencio sobre estos cultos y reinterpretación de los mismos (por ejemplo en Siracusa) en el sentido de liberación de la tiranía y del peligro externo en el s.V, habría que buscarlas, quizás, en la reproducción de situaciones que dieron lugar al origen a las colonias (siendo ahora los descendientes de los primeros colonos, la clase dominante) que podrían hacer que resultase “incómodo” recordar las causas de las reivindicaciones de los primeros que emigraron a las colonias¹¹¹⁶, motivos que recuerda, en cierto modo, Eumelo, en sus versos sobre los mesenios exiliados del s.VIII.

No vamos a insistir en la relación que existe en Atenas entre la liberación de la esclavitud y del hectemorado con Solón, el aumento del contingente para la guerra

¹¹¹³ Giangiulio, 1989, p. 59.

¹¹¹⁴ *Eleutherion*: Paus., 2.17.1 (utilizado por sacerdotisas para purificaciones o para los sacrificios secretos). Musti-Torelli, 1986, p. 267; Hesiquio: s.v. ἐλευθέριον ὕδωρ: «En Argos aquellos de los esclavos que eran liberados bebían del Kynadra, por el hecho de que el perro Cerbero había escapado en este lugar y había sido liberado» (Frazer, 1898, p. 180). En Argos existen varios ritos vinculados al lavado de estatua y ritos con agua: ver Battista D’Alessio, 2004, p. 121, n. 70. Lavado de estatua: Ginouvès, 1962; Kahil, 1994. Bettinetti, 2001, pp. 143-160. Baño de Hera en Nauplia donde la diosa recobraba anualmente su virginidad: Paus., 2.38.2-3. En Argos existía una clase de dependientes, similares a los hilotas espartanos, denominados *gymnetes*: Poll., 3.83.

¹¹¹⁵ Ver para estos desarrollos: Raaflaub, 2004, pp. 166-193.

¹¹¹⁶ Valdés, 2003a, p. 303.

y la reorganización del reclutamiento en esos momentos¹¹¹⁷. Tan sólo queríamos volver a destacar que la acción liberadora de Solón, que él mismo reivindica en sus poesías (ἐλευθέρους ἔθηκα) pudo ser acompañada, como muchas otras de sus medidas, por el establecimiento de un culto a Zeus *Eleutherios*, epíteto para el que se pudo inspirar en la misma Samos (o en Esparta), en uno de sus viajes a la zona de Jonia antes de su legislación¹¹¹⁸; este dios tenía además una vertiente “militar” pues a él se ofrecían los escudos de los hoplitas en fechas posteriores¹¹¹⁹.

De hecho, se remontan al s.VI a.C. un altar, un templo y una estatua atribuidos a Zeus¹¹²⁰ en el lugar en el que luego se construirá la Estoa de Zeus *Eleutherios*, junto a la Estoa *Basileios*. Cerca de esta zona pudo realizarse, en el *lithos*, el juramento de los arcontes por Zeus *Katharsios*, *Exakester* e *Hikesios* (el epíteto que se reconoce junto al *Eleutherios* de Esparta –*Hiketās*– a inicios del s.V)¹¹²¹. Esta área pudo ser elegida por el legislador para establecer un culto a Zeus. El dios conocido en primer lugar con el epíteto *Basileus*, garante de las leyes (en la poesía de Solón: Sol., 28D), publicadas en las *kyrbeis* y situadas en este lugar según Aristóteles (Arist., *Ath.*, 7.1)¹¹²², y posiblemente también *Eleutherios*, sancionaría la liberación derivada de la Sisactía.¹¹²³

El testimonio del mismo Solón sobre la liberación que realizó de los atenienses, se asocia, pocos versos después, con cierta igualdad ante las leyes (leyes tanto para el pobre como para el rico: Sol., 14 D, lin., 18), en un poema en el que se incide, sobre todo, al mismo tiempo, en la liberación de la Tierra, reconocida como una gran diosa, la “gran Madre de los dioses Olímpicos” (del mismo modo que en el himno homérico), “antes esclava y ahora libre”¹¹²⁴:

Συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ χρόνου
Μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων
ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγὼ ποτε
ὄρους ἀνεῖλον πολλαχῆ πεπηγότας·
πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα.

¹¹¹⁷ Valdés, 2003a. Reclutamiento: Valdés, 2004d.

¹¹¹⁸ Alessandri, 1989, p. 202ss. (a Mileto). Viajes juveniles de Solón: Manfredini-Piccirilli, 1977, p. 117ss. Verosimilitud de estos viajes: Domínguez Monedero, 2001, p. 100ss. Ver más arriba el fragmento de lírica arcaica en n. 1065.

¹¹¹⁹ Wycherley, 1957, p. 25s. De este aumento del contingente para guerra, así como de la proyección militar de los *zeugitai* puede ser un eco el “desarme” de Pisístrato del *demos* en el *Theseion*: Arist., *Ath.*, 15.4; Polyæn., 1.21.2.

¹¹²⁰ Thompson-Wycherley, 1972, p. 83.

¹¹²¹ Ver n. 1098. Para juramento de Solón: n. 38.

¹¹²² Credibilidad de esta noticia por los materiales de construcción reutilizados de época arcaica en la construcción de la Estoa, según Thompson y Wycherley (1972, p. 88).

¹¹²³ Para los argumentos de esta hipótesis de la inauguración de este espacio con Solón (con fuentes y bibliografía): Valdés, 2004e.

¹¹²⁴ Sol., 24 D., lin., 3-7. Para el himno homérico a *Gea*: Humbert, 1936, p. 239ss.

Gaia es *eleuthera* como lo son los atenienses (Sol., 24D. lin. 23-14), los hijos de la Tierra en la ideología de la autoctonía; en los versos de Solón se muestra ya en ciernes tanto el desarrollo del concepto de libertad, en este caso del *demos*, de la opresión oligárquica y de la exclusión de la ciudadanía (atimía) así como de la esclavitud, como la gestación de cierta noción de autoctonía, a través de la idea de la Tierra Madre, libre, y antigua (Sol., 4D.); ambos conceptos, el de la libertad del ciudadano y el autoctonía de la Tierra del Ática se vincularán de forma estrecha en los discursos de época clásica con los que comenzábamos este capítulo.

El juramento por “*Gaia*, Helios y Zeus”, que se menciona ya repetidas veces en Homero y que se reencuentra posteriormente en diversos lugares en relación con la manumisión de esclavos¹¹²⁵, es el que probablemente toma Solón como base para realizar el de los heliastas de la ciudad establecidos ahora, entre quienes se encuentran miembros del *demos* integrados en la ciudadanía y con participación política¹¹²⁶. El juramento de Solón se hará, como hemos argumentado en otros trabajos, por Deméter (que sustituye o se asimila a *Gaia*)¹¹²⁷, por Apolo *Patroos* (asociado con Helios¹¹²⁸) y por Zeus *Basileus* garante de las leyes. No vamos a insistir de nuevo en la semejanza y confluencia de los cultos de Deméter, Gea y la Madre en Atenas en el s.VI, que hemos revisado ya en otro capítulo¹¹²⁹, sino más bien en la coincidencia de la inauguración de este juramento de Solón, similar al utilizado en fórmulas de manumisión de esclavos en fechas posteriores¹¹³⁰, en el momento precisamente de la liberación de los esclavos, hectémoros y *atimoi* del Ática¹¹³¹. La Heliea será además el órgano encargado de asegurar, entre otras cosas, el cumplimiento de las leyes de Solón¹¹³² que pro-

¹¹²⁵ Hom., *Il.*, 3.103 ss; *Il.* 3.276; *Il.*, 19.258; Zeus y Helios: *Il.*, 19.197. Zeus, Gea y Helios asociados a la liberación de esclavos: Calderini, 1965, p. 102; Valdés, 2003a, p. 321 (referencias en n. 100)

¹¹²⁶ Juramento: Poll., 8. 122; Sch. Aeschin., (1) *Timarcos*, 114 (Apolo *Patroos*, Deméter y Zeus); An. Gr. Bekker, I, 443, 29 ss (Zeus, Deméter y Helios). Para este juramento y la Heliea: Valdés, 2001a; Valdés, 2002a, p. 36ss.

¹¹²⁷ Ver notas 35 a 39 (juramento de Solón, de heliastas y en Homero, en los que Deméter sustituye a Gea).

¹¹²⁸ Ver *supra* en texto, capítulo 1.

¹¹²⁹ La sustitución de Gea (del juramento de Homero) por Deméter es comprensible en las circunstancias de la época de Solón en la que se consolida (mediante manipulación del rito) el territorio de Eleusis. Para el problema de Eleusis en época de Solón: L’Homm-Wéry, 1996 (aunque no coincidimos con la autora en su interpretación de la crisis de estos momento del Ática fundamentalmente como crisis de frontera). Ver también Plácido-Valdés, 1998. Valdés, 2002a, cap. 10 (con bibliografía).

¹¹³⁰ Ver n. 40 *supra*. Atribución también a Helios del epíteto *Eleutherios* en algunos casos: Paus., 2.31.5; ver comentario de Musti - Torelli, 1986, p. 317. Zeus *Eleutherios* y Helios asociados en la manumisión de esclavos: Calderini, 1965, p. 121, n. 6. Jessen *RE* VIII, col. 72 y 73. Helios asociado a la *eleutheria* (en Rodas): Antología Palatina, VI, 171. Zeus y Helios vinculados a la *eleutheria* (en Epidauro): IG IV 1 (1902) 1001-1002 = IV 1 (2) (1929), 424-425. Para Helios en general: *RE*, VIII, 1, s.v. *Helios*, col. 58 ss (Jessen).

¹¹³¹ Ver más arriba el capítulo 2. Valdés, 2006b (con bibliografía); Valdés, 2007a.

¹¹³² Heliea atribuida a Solón: Arist., *Ath.*, 7.3 y 9.1; Dem., *Corona*, 6; *Timócrates*, 147-8; Arist. *Pol.*, 1274a; Plut., *Sol.* 18. Juramento de heliastas atribuido a Solón: Dem., *Corona*, 6; *Timócrates*, 148. Para la actuación de los jueces o heliastas (de los que participaban también los thetes, posiblemente de forma restringida) inmediatamente después de las reformas de Solón, encargados de dirimir las cuestiones suscitadas por la Sisactía: Plut., *Sol.*, 18.3-4; Arist., *Ath.*, 9.2. Para la hipótesis de la identidad de la *Boule* soloniana con la Heliea: Jeffery, 1976, pp. 93-94, 231-232; también Valdés 2001a; Valdés 2002a, p. 36ss. (con posibilidad

híbe la esclavización del *demos* del Ática¹¹³³. Los tres dioses, Deméter, Apolo *Patroos* y Zeus, se instalan probablemente en el ágora nueva del Cerámico¹¹³⁴. Zeus, mencionado en el juramento y en los poemas de Solón como *Basileus* y garante de las leyes¹¹³⁵, se sitúa posiblemente en las cercanías de la posterior Estoa *Basileios* (dedicada a Zeus *Basileus*)¹¹³⁶ y de Zeus *Eleutherios*¹¹³⁷, bajo la que se encuentran los restos arcaicos de templo, estatua y altar, en el centro cívico o ágora nueva de Atenas, con una dimensión cívica y política fundamental.¹¹³⁸

De este modo, el concepto de “libre” se aplica ya tanto al conjunto del *demos* liberado, integrado en la ciudadanía (incluidos los *thetes*) y con proyección política comunitaria, como a la Tierra, identificada o asociada a la diosa Deméter, cuyos Misterios se reorganizan ahora, coincidiendo con la consolidación definitiva del territorio frente a Mégara¹¹³⁹. La Tierra (“jonía”: Sol., 4 D.) del Ática es libre (Sol., 24 D.), por tanto, frente al enemigo externo¹¹⁴⁰, pero también y, sobre todo, libre de los “mojones”¹¹⁴¹ que la esclavizaban. El acto de liberación y la libertad recientemente adquirida de los atenienses, después de la crisis y de la *stasis* padecida por la ciudad desde el s.VII, adquiere una

de *epheis* a la asamblea). Ver también para la aceptación de la existencia de la *Boule* de Solón que tendría funciones no sólo probouléticas, sino también ejecutivas y judiciales: Ste Croix, 2004, pp. 83-89.

¹¹³³ Integrado en la ciudadanía y en las clases censitarias; para éstas, n. 82.

¹¹³⁴ Valdés, 2004e.

¹¹³⁵ Sol., 28 D. El juramento de los heliastas obligaba a guardar y gobernar según las leyes de la ciudad. Dem., *Timócrates* (24), 1. El hecho de que en el juramento de finales del s.VI se prohíba de forma explícita “la abolición de deudas privadas, el reparto de tierras y de casas de los ciudadanos atenienses”, así como la restitución de los exiliados (tareas todas ellas llevadas a cabo por Solón), indica posiblemente (como hemos argumentado en otro lugar: Valdés, 2001a; *idem*, 2002a, p. 40) que había sido función del Consejo/Heliea el llevarlas a cabo (como prolongación de los poderes excepcionales de Solón) después de las reformas del legislador, prohibidas en este momento de reelaboración del juramento (fechas en las que han quedado separados como dos órganos distintos el Consejo y la Heliea).

¹¹³⁶ Hsch., s.v. *Basileios Stoa* (= An. Gr. Bekker, I, 222, 29).

¹¹³⁷ Las estoas de Zeus *Eleutherios* y la Estoa *Basileios* fueron confundidas por autores modernos (con ambigüedad también en las fuentes antiguas) hasta el descubrimiento en 1970 de la Estoa real: Ver Shear, 1971; Shear, 1975, p. 369. Thompson-Wycherley, 1972, p. 83ss. (*Stoa Basileios*) y 96ss. (*Stoa* de Zeus *Eleutherios*). Fuentes: Wycherley, 1957, p. 21ss. (*Stoa Basileios*) y p. 25ss. (*Stoa* de Zeus *Eleutherios*). Para bibliografía y discusión más reciente: Valdés, 2004e.

¹¹³⁸ El hecho de ser ciudadano de Atenas comportaba, como mínimo (para el *demos*, incluidos los de la categoría más baja, los *thetes*), la posibilidad de una incidencia o control incipiente en la docimasía y rendición de cuentas de los magistrados, como señalan Aristóteles y Plutarco (Arist., *Ath.*, 7.1; Plu., *Sol.*, 25.1-2; Aris., *Pol.*, II, 1274 a 15-18; 3, 1281 b 32-4.), probablemente a través de la Heliea/(Consejo) y de la asamblea. Ver Valdés, 2005a (con bibliografía y discusión anterior: esp. n. 45).

¹¹³⁹ Ver n. 638. Para el proceso de integración del territorio de Eleusis y de sus Misterios en la *polis* de Atenas: Valdés, 2002a, p. 213ss. Se produce una delimitación de las fronteras externas e internas (de la ciudadanía).

¹¹⁴⁰ Libre de los “dorios” de Mégara en estos momentos, como lo será a inicios del s.V frente a los persas o, en los desarrollos del imaginario, libre de los “dorios” en el momento de las migraciones, tema utilizado en el s.V en el enfrentamiento con Esparta.

¹¹⁴¹ *Horoi* hipotecarios: Bravo, 1990. Un sentido metafórico de los *horoi*: Harris, 1997. Interpretados como *horoi* de frontera: L.-M. L’Homme-Wéry, 1996, p. 23ss. *Horoi* hipotecarios en el s.IV: Fine, 1951; Finley, 1973 (1951). Millet, 1991, pp. 222-224. Ver para tres posibles usos de mojones que marcaran la tierra en época de Solón: Valdés, 2006b.

dimensión, en estos momentos, “comunitaria”, pública y oficial, y un sentido político. Esta libertad garantizada (teóricamente) por la ciudadanía, tiene fundamentalmente, sin dejar de lado tampoco las posibles connotaciones de liberación del peligro externo y de consolidación de las fronteras, un sentido de liberación interior, tanto de la tierra del Ática como de las poblaciones dependientes o esclavas que se integran en un *demos* formalizado políticamente¹¹⁴². Esta libertad interior pudo tener su expresión cultural en el dios Zeus con el epíteto *Eleutherios* (como en Samos, en Tarento, Siracusa o Hímera). El dios se instala (sea o no con este epíteto) sin duda, como muestran los restos del templo y del altar arcaicos, en la parte noroccidental del ágora donde se levantarán posteriormente las estoas contiguas *Basileios* y de Zeus *Eleutherios*.

Algo de esta realidad de liberación interior y promoción de clases marginadas se advina en fechas posteriores en el culto a Zeus *Eleutherios* en Atenas, aún cuando estos aspectos quedan en cierto modo relegados o en un segundo plano por el vínculo, establecido y promocionado en el s.V, entre el dios y la liberación de los persas, que se utiliza, en cualquier caso –por lo menos en el caso del Peloponeso y de Esparta– como propaganda para “desviar” la atención y el significado originario del culto (ligado a las aspiraciones de clases dependientes) hacia problemas externos; en este sentido se comprende la acusación de medismo del regente Pausanias de Esparta, el que instala el culto de Zeus *Eleutherios* en Platea, que se asocia con una conspiración de hilotas, o la misma acusación realizada contra Caria, la ciudad laconia rebelde en el s.V y IV que según el léxico de Hesiquio rendía culto también a Zeus *Eleutherios*, el mismo dios que aparece en la inscripción laconia mencionada (Zeus *Eleutherios* e *Hiketias*) de inicios del s.V.¹¹⁴³

Esta promoción de esclavos o marginados podría estar detrás de la relación que establece el orador Hiperides del s.IV entre el culto del dios en Atenas, en el momento de la construcción de la Estoa de Zeus *Eleutherios*¹¹⁴⁴, con la situación de los *exeleutherios*, anteriormente libres, esclavizados y luego liberados¹¹⁴⁵. Quizás, incluso, podría

¹¹⁴² Plutarco (*Sol.*, 18.2) afirma que Solón permitió la participación política activa incluso de los thetes que podían asistir a la asamblea (συνεκκλησιάζειν) y juzgar (δικάζειν). En la *Constitución de Atenas* (9.1) se dice que el legislador concedió al *demos* el derecho de apelar al tribunal (τὸ δικαστήριον ἔφεσις) y en la *Política* (II, 1274a) Aristóteles señala que Solón “institucionalizó” al pueblo (τὸν δὲ δῆμον καταστήσαι), creando los tribunales compuestos por todos los ciudadanos (τὰ δικαστήρια ποιήσας ἐκ πάντων).

¹¹⁴³ Ver Valdés 2008. Para la inscripción de Zeus *Eleutherios* e *Hiketias* ver n. 1098. *Hikesios* en Esparta en relación con Pausanias: Paus., 3.17.9. Pausanias acusado de medismo y de conspirar con los hilotas: Th., 1.132.4; Paus., 3.6; Arist., *Pol.*, 1307 a 1-5; Lazenby, 1975 (especialmente pp. 246-8); Plácido, 1994, pp. 127-128. Ducat, 1978, esp., pp. 26-27. Altar y culto de Platea: Simónides, F. 140 Bergk; Th., 2.71.2, 4; Str., 9.2.31 C412 a; Plu., *Arist.*, 11 (Zeus *Soter*), 19 y 20 (*Eleutherios*); Paus., 9.2.5. Simónides, F. 140 Bergk; Th., 2.71.2, 4; Str., 9.2.31 C412 a; Plu., *Arist.*, 11 (Zeus *Soter*), 19 y 20 (*Eleutherios*); Paus., 9.2.5. Culto en Caria: ἐλευθέριος Ζεὺς: ... τῶν Μήδων ἐκφυγόντες ἰδρύσατο τὸν Ἐλευθέριον Δία. τοῦτον δὲ ἔνιοι καὶ Σωτήρᾳ φασί. τιμᾶται δὲ καὶ ἐν Συρακοῦσαις καὶ παρὰ Ταραντίνους καὶ ἐν Πλαταιαῖς καὶ ἐν Καρίᾳ ὃ Ἐλευθέριος Ζεὺς (sch., Pl., in *Erx.*, 392 A; sch., Paus., 1.3.2); corregido Καρίᾳς por Καρύαις: Farnell, 1977 (1894), vol. I, p. 62. Para el medismo y rebelión de Caria: Valdés, 2003a, n. 42.

¹¹⁴⁴ Para la Estoa ver n. 1137.

¹¹⁴⁵ Hiperides, fr. 197 = Harp. s. v. Ἐλευθέριος Ζεὺς τῷ μὲν τοίνυν Διὶ ὧ ἄνδρες δικασταὶ ἢ ἐπωνυμία γένοιτο τοῦ ἐλευθέριον προσαγορεύεθαι διὰ τὸ τοὺς ἐξελευθέρους τὴν στοᾶν οἰκοδομήσαι τὴν πλησίον αὐτοῦ.

ser un eco de la situación de los atenienses en época de Solón, que caen en “esclavitud por deudas” y son liberados y por tanto, *exeleutherios* y no *apeleutherioi*.¹¹⁴⁶

En cualquier caso el primer documento directo que atestigua el culto del dios en Atenas es de mediados del s.V. Se trata de un *horos* con el nombre del dios de esas fechas¹¹⁴⁷. El culto podría asociarse en esos momentos tanto con la política de Efialtes y con sus consecuencias en la década posterior –la implantación de la democracia radical, con un aumento paulatino de la importancia, por tanto, de los *thetes* en la asamblea–, en momentos en los que se recuerdan las leyes de Solón que Efialtes “baja” de la Acrópolis al ágora¹¹⁴⁸. Esta noticia podría incluso apuntar a una “revitalización” de algunas medidas de Solón (como las concernientes al Areópago), así como quizás la reactualización de un hipotético culto a Zeus *Eleutherios* establecido con Solón después de la liberación del *demos*, pero caído en desuso. Es curioso que en Atenas el culto de Zeus *Eleutherios* no se establezca tras las Guerras Médicas o se asocie inmediatamente con ellas (como habría sido lo lógico, en la línea del culto en Platea)¹¹⁴⁹; las razones podrían buscarse, quizás, en las connotaciones de liberación interna (la *Sisactía*) que tenía ya en Atenas el culto al dios (como en el Peloponeso) que lo hacía incompatible con el ascenso político del Areópago y del aristocrático Cimón en esos años¹¹⁵⁰, mientras que encaja con las reformas de Efialtes que “bajó las leyes de Solón” de la Acrópolis al ágora.

Tampoco puede descartarse que el culto se (re)instalara tras la “paz de Calias” en el 499¹¹⁵¹, momento en el que cesan las hostilidades frente al persa y se lleva a cabo en Atenas un programa de reconstrucciones de templos, asociado a Pericles, desplegándose una actitud ya abiertamente imperialista (que repercutirá en el protagonismo político de los *thetes*)¹¹⁵², sin la justificación de la amenaza persa.

En cualquier caso no cabe duda de que el culto del dios se liga fuertemente en Atenas no sólo con la liberación externa (como el concepto mismo de *eleutheria*)

¹¹⁴⁶ Rosivach (1978, p. 41, n. 33) destaca que los *exeleutherioi* son libres caídos en esclavitud por deudas y luego liberados. Ver también de este autor: Rosivach, 1987b.

¹¹⁴⁷ Véase Meritt, 1952, p. 374, n° 25: IG II² 43; las letras indican una fecha hacia mediados del s.V, procedente de un altar o de un muro; según Meritt quizás podría ponerse en relación con la restauración del templo tras paz de Calias de 499. Un fragmento de Sófocles menciona a “Libertad, feliz hija de Zeus” (Ἐλευθερία Διὸς ὄλβιον τέκος: fr 927b Radt), lo que puede ser un eco del culto a Zeus con este epíteto en Atenas y recuerda asimismo la alusión de Píndaro a *Tyche Soteira*, hija de Zeus Liberador (de Hímera): *Ol.*, 12.1.

¹¹⁴⁸ Anaxímenes *FGrH* 72 F 13 (= Harp., Sud., s.v. ὁ κάτωθεν νόμος). Ver Jones, 1987. Thompson ha bajado recientemente la fecha de construcción de la Estoa *Basileios* a la época de Efialtes, pero señalando que la Estoa se construye con materiales reutilizados de época arcaica: Thompson, 1988. Durante el gobierno de los Treinta no sólo se retiran las leyes de Efialtes concernientes al Areópago, sino también las de Solón: Arist., *Ath.*, 35.2. Ver para la relación de la democracia con la libertad, con las objeciones de Raaflaub para estas fechas y con crítica a los planteamientos de este autor en este punto, la n. 1049.

¹¹⁴⁹ Valdés, 2003a, pp. 322-323.

¹¹⁵⁰ Plut., *Cimón*, 8 y 15.2-3. Arist., *Ath.*, 25 y 26.1. Ver Ober, 1989, pp. 77-78.

¹¹⁵¹ Haya o no paz (que es controvertida por no aparecer en las fuentes del s.V) al menos sí hay cese de hostilidades, lo que da cierta credibilidad a la existencia de un tratado de paz: Meiggs, 1972, cap. 8.

¹¹⁵² Ver especialmente para la imbricación democracia-imperio en el s.V que permite la concordia en la Pentecontecia, aunque el conflicto latente se manifiesta o surge durante la Guerra del Peloponeso: Plácido, 1997 (Zeus *Eleutherios*: pp. 265-266).

sino también con la promoción de las clases más bajas como los *thetes* (o incluso de esclavos y de metecos), que no deja de tener su vínculo con la preservación de lo que hace posible esta libertad del *demos*, es decir, sobre todo el poder y el imperio de Atenas¹¹⁵³ estrechamente ligado con la democracia radical en el s.V y perdido definitivamente, a pesar de los intentos de recuperación, en el s.IV.

Zeus *Eleutherios* se identifica en el s.IV, y en cierto modo se ve “sustituido” por Zeus *Soter* (situado en el ágora de varias ciudades tras la liberación del yugo espartano)¹¹⁵⁴, dios que hereda, sin embargo, tanto el sentido de libertad frente al peligro externo (en este caso los espartanos en el momento de su hegemonía), como también la idea de la promoción de tendencias democráticas que abrían la ciudadanía a las clases más bajas del *demos* e incluso a antiguos esclavos como los mesenios. En Atenas, de nuevo, este significado del dios está muy presente, puesto que su “utilización” como “bandera” contra la oligárquica Esparta, se liga (como en Mantinea, Megalópolis o Mesene), a la promoción de la democracia más radical que iba asociada, en Atenas, a los intentos de recuperación del imperio, representados por figuras como Conón en el 394.¹¹⁵⁵

En cualquier caso, tal vez el culto de *Soter* en el Pireo podría fecharse en el momento de la reinstauración de la democracia en el 403. El culto goza de una popularidad (tanto en lo público como en lo privado) durante todo el s.IV, siendo posiblemente renovado por Licurgo, que revive igualmente el culto de “Democracia”, cuyo origen podría también remontarse a la restauración democrática¹¹⁵⁶. En este caso

¹¹⁵³ Para un análisis de la libertad que proporciona el imperio ver Raaflaub, 2004, p. 166ss.

¹¹⁵⁴ Aunque en Atenas Zeus *Soter* se conoce ya en el s.V (de hecho Raaflaub –2004, p. 191– supone que es anterior al culto de *Eleutherios* en el ágora, lo que no está documentado como tampoco lo está su existencia en el s.VI), su culto se desarrolla fundamentalmente en un ámbito privado (con excepciones, como los votos al dios en la batalla de las Arginusas: D.S., 13.102.1): Parker, 1996, p. 239. El culto de Zeus *Soter* en el s.IV, que adquiere una orientación política/pública esencial en el ágora de ciertas ciudades “liberadas”, es heredero probablemente (al menos en Atenas con Conón –ver nota siguiente–, pero posiblemente también en el Peloponeso), del culto de Zeus *Eleutherios* como dios de la súplica y de la aspiración a la liberación y a la integración de poblaciones dominadas, dependientes o esclavas (en el caso de los mesenios), pero también asociado con las tendencias más democráticas (como la representada por Conón en Atenas). Ver para estas reflexiones: Valdés 2008, n. 9 y n. 14 (culto de Zeus *Soter*). La primera mención del culto a Zeus *Soter* es de Píndaro: *O.*, 5.17; 8.21; 13.54; *I.* 8.6. Para la identificación *Eleutherios/Soter*: Hsch., s.v. *eleutherios Zeus*; Menandro en Harpocración (s.v. *eleutherios*); sch., *Ar.*, *Pl.*, 1175. Wycherley, 1957, p. 25ss. En la misma Esparta, en época imperial romana, se produce esta identificación entre *Eleutherios* y *Soter*: H. von Schwabl, *Zeus*, *RE* suppl., 15, München 1978, col. 1086: Ἐλευθέριος Ἀντωνείνος Σωτήρ: ver IG V 1, 403 e IG V 1, 407-445.

¹¹⁵⁵ En Mesene, Megalópolis y Mantinea: Paus., 4.31.6; Paus., 8.30.10; Paus., 8.9.2. *Cfr.* Jost, 1996, p. 104; Zunino, 1997, p. 94ss.; Valdés 2008. Estatua de Conón en la Estoa de Zeus *Eleutherios/Soter* en el ágora: Isoc., 9.56-57 (Conón liberó a los helenos: οἱ δ’ Ἕλληνας ἠλευθέρωθησαν); Demóstenes, 20.69-70; Paus., 1.3.2. Para el culto de Zeus *Soter* en Atenas: Parker, 1996, p. 238ss; Rosivach, 1987b.

¹¹⁵⁶ No se conoce con exactitud la fecha de la inauguración del culto de Zeus *Soter* en el puerto del Pireo (Paus., 1.1.3), aunque parece plausible situarlo a finales del s.V, como supone Parker (1996, p. 240, n. 80: con fuentes y bibliografía); *contra*: Garland, 1985, p. 137. Aristófanes menciona en Pluto un sacerdote del dios: *Ar.*, *Pl.*, 1171. El culto es objeto de atención en época de Licurgo: IG IF 410: (del 330 a.C.); la popularidad del culto en esta época se ve por los ingresos derivados de la venta de las pieles de los animales que le eran sacrificados: IG IF 1496.88-89 (334/3), 118-19 (333/2). El culto a la Democracia es objeto de atención por parte de Licurgo, pero pudo haber sido ya instaurado con la restauración democrática: Parker, 1996, pp. 228-229 (con fuentes y bibliografía).

sería significativo de esta tendencia “democrática” del dios el hecho de que el Pireo (una de las sedes del culto) albergue en el 403 la facción más democrática, liderada en estos momentos por Trasíbulo que llega a proponer, sin éxito, la liberación e integración en el cuerpo cívico de esclavos que habían luchado a favor de la restauración democrática¹¹⁵⁷. Esto mismo es lo que propone Hiperides (la liberación de esclavos y la integración de metecos en la ciudadanía) en el momento de peligro después Queronea, lo que también da que pensar por el hecho de ser el autor que preserva la noticia de la relación del culto de Zeus *Eleutherios* con la liberación de esclavos, frente a la de Dídimo, en los léxicos tardíos, que lo asocia sólo con los persas¹¹⁵⁸.

Otros documentos del s.IV, como la carta de fundación de la “segunda confederación” ateniense¹¹⁵⁹ o el decreto honrando a Eufron de Sición, el “liberador”¹¹⁶⁰, muestran igualmente la estrecha relación entre el culto al dios, el régimen democrático y la autonomía o intentos de recuperación de posiciones en el ámbito externo¹¹⁶¹.

Desde esta revisión de la documentación se puede afirmar que en Atenas el culto de Zeus *Eleutherios* (*Soter*) tiene una fuerte connotación social de liberación interna-integración en la ciudadanía y promoción de las clases bajas, ligándose así con tendencias democráticas. Las características del culto, aunque inseparable de los aspectos de liberación y autonomía frente al enemigo externo (como los persas o los espartanos en el s.IV)¹¹⁶² y frente a la tiranía, apuntan igualmente al desarrollo del concepto de la libertad política, en relación con la realidad de la liberación de dependencias internas y de la integración en una ciudadanía que preserva de la esclavitud; esta realidad se da de forma preeminente en época de Solón en el s.VI, momento en el que hemos supuesto que se inaugura el culto a Zeus *Eleutherios* y *Basileus* en el lugar del ágora del Cerámico ocupado posteriormente por la Estoa de Zeus Liberador.

Tras la Sisactía o “Liberación” de Solón se percibe ya un acercamiento (en los propios poemas de Solón) entre la libertad del *demos*, expresada en el culto de Zeus *Eleutherios*, y la Tierra –*Gaia*– “libre” y “jonía” (fr. 4 y 24 D), asimilada o igualada a Deméter, en esos momentos, en el juramento del pueblo o de los heliastas en el

¹¹⁵⁷ Arist., *Ath.*, 38 y 40.2; *cfr.* Strauss, 1986, pp. 89, 92-93.

¹¹⁵⁸ Decreto propuesto por Hiperides: Lycurg., *Leocrates*, 36-41. D., 26 (*Contra Aristogitón* II), 11. Hyp., fr. 32-34 Müller; Ps-Plutarco, *Vida de los diez oradores*, 849a. Ver para Hiperides: Whitehead, 2000, esp. pp. 5 y 17, n. 69. Para el culto de Zeus *Eleutherios* en Hiperides y en Dídimo ver la entrada *Eleutherios Zeus* en Harpocración.

¹¹⁵⁹ IG II² 43.65-66 = SIG3 147: estela en stoa de Zeus *Eleutherios*.

¹¹⁶⁰ Durante la guerra lámica (318/317): IG II² 448.69-7. Poco antes, el orador Dinarco resalta también el ideal de independencia nacional vinculándolo con Zeus *Soter* (323): Dinarco, 3.15

¹¹⁶¹ El culto de Zeus *Soter* será utilizado con fines propagandísticos por monarcas helenísticos como Demetrio y Antígono: D. S., 20.46.2. Plut., *Demetr.*, 10.3. Ver Versnel, 1998 (1990), pp. 60-61 (relación de *eleutheria*, *autonomia* y *demokratia*: ver pp. 75-76).

¹¹⁶² Situación que está estrechamente imbricada con los desarrollos internos, como se ve por el vínculo entre las posibilidades de desarrollos democráticos y la liberación del dominio externo espartano (que promueve las oligarquías), o la relación entre las posibilidades de expansión imperialista de la democracia en Atenas con el pretexto de la lucha y liberación del peligro persa, y la promoción y participación de los *the*-tes en la política de forma activa, posibilitado por el *phoros* y otras ventajas derivadas del imperio. Para estos aspectos: Plácido, 1997.

que la diosa eleusina sustituye a la Tierra del juramento homérico¹¹⁶³. Este acercamiento del hecho de ser libre (y ciudadano) y del vínculo con la Tierra, inaugura y propicia lo que se consolidará con la afirmación del *demos* en la democracia: el vínculo entre autoctonía y *eleutheria*. La idea de “linaje” vinculada al *demos* también se inicia en estos momentos, desde Solón, en los que *gene* de campesinos (*agroikoi*) y de artesanos (*demiourgoi*) son integrados en la ciudadanía y participan en la *politeia*, ampliándose, con ello, el criterio del “linaje” a la comunidad en su conjunto¹¹⁶⁴. Ambos grupos, campesinos y artesanos, terminarán por asociarse en el s.VI, en el imaginario, con los padres de Erecteo/Erictonio: la Tierra (liberada) y Hefesto, integrado en el Olimpo de la mano de Dioniso, popularizado en las escenas de los vasos de estas fechas, como hemos comentado más arriba.¹¹⁶⁵

En el caso de que Solón instaurara un altar dedicado a Zeus *Eleutherios*, habría que plantearse si el culto continuó con los tiranos, dado que el templo de Zeus en el ágora es precisamente de esas fechas. Si así fuera, se entiende por qué no se utilizó el culto tras el derrocamiento de la tiranía para reivindicar la “liberación”¹¹⁶⁶, que adquirió además, en un primer momento un tinte aristocrático¹¹⁶⁷. Tal vez se reintrodujo el culto con Clístenes, aunque no hay ninguna prueba de ello (posiblemente, además, porque es el momento en el que se inicia toda la propaganda antitiránica de Atenas) y los primeros indicios apuntan, como señalábamos más arriba a la Atenas de las décadas de los 50, tras las reformas de Efiltes y/o la “Paz de Calias”.

En cualquier caso y a pesar de un posible funcionamiento de ciertas instituciones instauradas por Solón con los Pisistrátidas, como quizás la Heliea (en una versión remodelada por el tirano)¹¹⁶⁸, o la continuidad de ciertos cultos, como, tal vez, este culto de Zeus, lo que se enfatiza en época de los tiranos no consiste en una liberación y participación política, sino en una promoción cultural y cultural del *demos* y una integración ciudadana del mismo, inseparable de un “adelanto” de la imbricación del “campo - ciudad” y la liberación de dependencias, que se dan con la reforma clisténica de los *demos*.

Vamos a analizar el papel de Dioniso, y en concreto de Dioniso *Eleuthereus*, en estos desarrollos, en los que la “liberación” no es de índole política sino cultural, cultural, social y “psicológica”. Después de examinar los cultos de los padres de Erecteo/Erictonio, *Gaia* liberada y Hefesto integrado en Atenas, vamos a adentrarnos en el dios a Dioniso, el que conduce y asienta (a través del *komos*) a Hefesto en el Olimpo, en cierto modo metáfora o imagen de la aceptación del *demos* como *astoi*¹¹⁶⁹ (tanto en la ciudad, desde el campo, como, en su condición de inferiores, en la ciudadanía) y su conciencia cultu-

¹¹⁶³ Ver más arriba en texto, en el capítulo 1.

¹¹⁶⁴ Ver más arriba, capítulo 1.

¹¹⁶⁵ Ver n. 533.

¹¹⁶⁶ A diferencia de Samos, donde, sin embargo, no tuvo éxito la propuesta: ver notas 1055, 1062 y 1089.

¹¹⁶⁷ Ver más arriba en texto.

¹¹⁶⁸ Valdés, 2003d.

¹¹⁶⁹ Para las connotaciones fuertemente aristocrática de *astoi* (ciudadanos con participación política) en época arcaica especialmente: Fouchard, 1997, p. 36, n. 58 y pp. 46ss y 54ss.

ral de pertenencia a la *polis* de Atenas, que no deja de estar contestada, sin embargo, en el s.VI, como queda patente después de la caída de los tiranos.

VI.3. LOS TIRANOS Y EL CULTO DE DIONISO *ELEUTHEREUS*: LIBERACIÓN DE DEPENDENCIAS E INTEGRACIÓN CIUDADANA

VI.3.1. INTRODUCCIÓN

La tiranía en Atenas, tal y como dejan apreciar las fuentes, por lo menos en el momento de las sucesivas tomas de poder de Pisístrato, tiene un fuerte componente de apoyo popular tanto del *demos* hoplita, por su popularidad en la guerra contra Mégara (Hdt., 1.59), como del *demos* subhoplítico, entre los que pudieron reclutarse y entrenarse los famosos *korynephoros*¹¹⁷⁰ y se encuentran también los “impuros en su linaje”¹¹⁷¹ que luego integrará Clístenes en la ciudadanía¹¹⁷². Aristóteles describe a Pisístrato como el segundo *prostates tou demou* (después de Solón) y el más afín a los intereses del pueblo.¹¹⁷³

No vamos a entrar en detalle en este apoyo popular de la tiranía¹¹⁷⁴, analizado en detalle por Lavelle en sus trabajos¹¹⁷⁵ y que fue resaltado también en Atenas por autores posteriores de tendencias oligárquicas como Platón, Jenofonte o Aristóteles¹¹⁷⁶, sino tan sólo destacar que Pisístrato es, después de Solón que defraudó las expectativas de muchos, incluidos los que querían un reparto igualitario de la tierra¹¹⁷⁷, y antes de Clístenes, uno de los “líderes del *demos*”¹¹⁷⁸. De hecho toda la

¹¹⁷⁰ Valdés, 2004b. Pobres y thetes alineados con Pisístrato: Plut., *Sol.*, 29.1 y 30.4. Seguidores de Pisístrato: ver n. 764. Para el apoyo popular a Pisístrato y a los tiranos en general en época arcaica ver Wallace, 1998, pp. 14-15 y 24-25.

¹¹⁷¹ οἱ τῷ γένει μὴ καθαροὶ διὰ τὸν φόβον: Arist., *Ath.*, 13.5.

¹¹⁷² Después del *diapsephismos* que excluye a los “impuros” integrados por Pisístrato (Arist., *Ath.*, 13.5). Ver para la integración de “esclavos metecos” en la ciudadanía con Clístenes, las notas 1054 y 1372.

¹¹⁷³ Arist., *Ath.*, 13 y 14; 28.2. Para la popularidad de los Pisistrátidas durante toda la tiranía: Moggi, 1971, p. 34, n. 1.

¹¹⁷⁴ Ver nota anterior; Valdés, 2004b; Valdés, 2003d. Ver en este línea: Holladay (1977, pp. 40-56): apoyo de los thetes; Mossé, 1964, p. 411; Lévêque, 1978; Chambers, 1984; Gouschin, 1999. En contra: Cawkwell, 1995.

¹¹⁷⁵ Lavelle, 1993; Lavelle, 2005.

¹¹⁷⁶ Pl., *República*, 565d-566e. Arist., *Pol.*, 1313b38 (esclavos y mujeres favorables a la tiranía y presenta la democracia similar a la tiranía); *Pol.*, 1296a 1-5: la tiranía nace o bien de una oligarquía, o de una democracia radical; compara y asemeja también la tiranía a la democracia radical en *Pol.*, 1219b 28-30 (en común tienen la “anarquía de los esclavos, de las mujeres y de los niños y el tolerar que se viva como cada uno quiera”); tiranía aplicada al *demos*: Arist., *Pol.*, 1274a5-7; ver Kallet, 2003, pp. 121-122. Ver también: Jenofonte, *Mem.*, 1.2.56. En el Viejo Oligarca (Ps. Jenofonte, *Constitución de los atenienses*) se resalta también la relación del *demos* con el poder tanto frente a los *aristoi* como frente a los aliados.

¹¹⁷⁷ Sol., 23 D. lin., 20-21

¹¹⁷⁸ Ver n. 1173. Lavelle, 2005, p. 86ss. (cree que también los Alcmeónidas en el s.VI, en concreto Megacles, se encuentran en esta línea); Pericles, el líder más “tiránico” de la democracia ateniense, es asemejado al tirano Pisístrato por los cómicos atenienses y sus partidarios llamados “nuevos Pisistrátidas”: ver Plut., *Per.*, 3.5; 7.1 y 16.1; Lavelle, 2005, p. 166.

propaganda oficial, desarrollada en el s.V, en contra de la tiranía en el contexto de la democracia ateniense¹¹⁷⁹, no basta para oscurecer los indicios que han llegado hasta nosotros de esta orientación “popular” y “positiva” de la tiranía, en las comedias de Aristófanes por ejemplo¹¹⁸⁰, y que se ve en cierto modo reflejado en el hecho de que se considere el gobierno de Pisístrato como una “edad de oro” y se aprecie como moderada y beneficiosa su tiranía.¹¹⁸¹

El *demos* elige a Pisístrato en Atenas, probablemente reunido en una asamblea¹¹⁸², lo que indica ya un cierto grado de conciencia y participación política del pueblo¹¹⁸³, con la expectativa de mejorar su situación, que aunque “aliviada” con las reformas de Solón, al menos desde el punto de vista legal y político, sigue siendo, para la mayoría de los exhectémoros y pequeños campesinos¹¹⁸⁴ acuciante desde el punto de vista económico. Esta situación se agrava por la dependencia de estos pequeños campesinos de los nobles de la misma zona, con los que establecen relaciones de dependencia o clientelares¹¹⁸⁵. Solón rompe con el predominio eupátrida¹¹⁸⁶, pero no termina con el clientelismo como puede intuirse en el episodio de los 10 arcontes elegidos tras la crisis de Damasías¹¹⁸⁷. Las medidas políticas de Clístenes están encaminadas a hacer posible una participación política del *demos* (y de los demos) en las instituciones democráticas en la ciudad, que rompiera con las relaciones de dependencia características del s.VI. Entre Solón y Clístenes se encuentra Pisístrato, en un punto intermedio, pero también como precursor de Clístenes, al

¹¹⁷⁹ Ver fundamentalmente: Raaflaub, 2003; Raaflaub, 2004, pp. 133-134.

¹¹⁸⁰ En los análisis de Kallet (2003) y de Henderson, (2003), se presenta (en las fuentes y sobre todo en Aristófanes: ver, por ejemplo, Ar., *Eq.*, 1111-1114) a la tiranía como “deseable”: Ver también para las matizaciones y distintas corrientes de pensamiento que puede haber dentro de la democracia del s.V, la introducción de Morgan, de esta obra (2003), quien resalta la complejidad de la imagen de la tiranía en el s.V. Como destaca Henderson, la amenaza perpetua de la democracia no es la tiranía sino la oligarquía: Henderson, 2003, p. 155. Ver asimismo Connor, 1977 (analiza el concepto de tiranía como ambivalente y no sólo con connotaciones negativas, como señala Raaflaub –en n. 1056-); Th., 2.63.2 (el gobierno de los atenienses es como una tiranía, en el discurso de Pericles) y Th., 3.37.2 (referido a la figura de Cleón).

¹¹⁸¹ Ver Hdt., 1.59.6; Th., 6.54.5-6 (Pisístrato y Hípias). Arist., *Ath.*, 14.3; *Ath.*, 16.2 y 7-9. Atenienses entre los de la guardia de los tiranos: A., *Eq.*, 448-9; Arist., *Lys.*, 664-5 y escolio; ver Lavelle, 1992; Valdés, 2003d, esp. n. 56.

¹¹⁸² Tanto Heródoto como Aristóteles mencionan que el *demos* de Atenas le concede legalmente a Pisístrato una guardia, lo que implica la actuación del pueblo de forma legítima en asamblea; Arist., *Ath.* 14.1; Hdt., 1.59. También Solón hace referencia a la reunión de la asamblea para conceder el poder a Pisístrato: Sol., 11 D. lin., 6 (“pero todos reunidos...”). Menciona un Consejo D.L., I, 49 Reunión de la asamblea: Plut., *Sol.*, 30. 2-4.

¹¹⁸³ El *demos* elige y consiente el poder tiránico de Pisístrato: ver Lavelle, 2005, p. 15. Este autor señala que los poemas de Solón (ver nota anterior) muestran la actividad de un pueblo soberano (p. 15) y políticamente activo (p. 81). Ver también: Valdés, 2005a, p. 67.

¹¹⁸⁴ Ver más arriba el capítulo dedicado a la Tierra y a los campesinos.

¹¹⁸⁵ Muchos de ellos, además, seguirían siendo thetes, desposeídos de tierras (y por tanto sujetos al trabajo temporal en los campos de los ricos) o con parcelas minúsculas para su subsistencia. Para las relaciones “clientelares” de los campesinos con los nobles en relaciones de dependencia: Mossé, 1994, p. 29ss. Finley, 1983, p. 32ss.; Millet, 1989, p. 18ss.; Gallant, 1991, p. 159 ss.; Bintliff, 1994, 219 ss. Gamsey, 2003, esp. p. 90ss.

¹¹⁸⁶ Para este predominio en el gobierno de finales del s.VII ver Valdés, 2004a.

¹¹⁸⁷ Para una interpretación de los 10 arcontes como pertenecientes sólo a una de las facciones del Ática (de los Eupátridas del Pedion): Figueira, 1984.

menos en lo referente a la integración del demos en la *politeia* (Arist., *Ath.*, 13.5) y al intento de ruptura de las fidelidades regionales y liberación de dependencias.

La relación de la tiranía con la “liberación” o la “libertad”, que puede parecer paradójica, ha sido estudiada por McGlew y se remonta al menos a Píndaro que lo asocia con los tiranos de Siracusa, en relación con la amenaza externa¹¹⁸⁸. Este aspecto de “liberación” del peligro externo pudo también haber formado parte de la propaganda de Pisístrato en su campaña para hacerse tirano que logró gracias a su popularidad en la guerra contra Mégara (Hdt., 1.59). Sin embargo, quizás, el mayor aporte de Pisístrato fue el garantizar la ciudadanía que preservaba de la esclavitud, y la consolidación en ella de sus seguidores, fundamentalmente aquellos de las clases más bajas como los thetes y exhetémoros (lo que no excluye otros elementos de origen extranjero)¹¹⁸⁹, considerados “impuros”, que sitúa bajo el patronazgo de Atena y de Hefesto¹¹⁹⁰, dándoles un lugar en la comunidad ciudadana y en la ideología de pertenencia autóctona.

La liberación/integración que lleva a cabo Pisístrato no es tanto política, como cultural y cultural, económica (con la *dekate* que centraliza, en forma de impuesto al estado, y posiblemente minimiza la aportaciones de los campesinos a los nobles de las mismas zonas¹¹⁹¹) y judicial, con los jueces por demos. Esta integración tiene, además, en todos estos aspectos (cultural, cultural, económico y judicial), una proyección territorial importante, como lo tendrá, en el aspecto político, la reforma clisténea.

Pisístrato y sus hijos son los primeros que se preocupan directamente de integrar lo propio del *demos* no sólo cercano a la ciudad¹¹⁹² sino de otros territorios¹¹⁹³ (posiblemente con preferencia a los de la región de la que eran originarios, la Diacria¹¹⁹⁴), en primer lugar, como decimos, con medidas económicas y judiciales que tratan de

¹¹⁸⁸ «Tyranny functioned not simply as a liminal construct providing graphic images of incorrect citizen behavior, but as a defining model of political freedom, and as a bond between individual citizens»: McGlew, 1993, p. 183. Tiranía asociada con la libertad frente al peligro externo: ver n. 1058 *supra*.

¹¹⁸⁹ Para los seguidores de Pisístrato ver n. 764. Ver también en relación con la guardia del tirano como atenienses: Lavelle en n. 602. Atenienses y extranjeros: Valdés, 2004b.

¹¹⁹⁰ Para el aumento de dedicaciones de artesanos en la acrópolis en estas fechas: ver n. 500.

¹¹⁹¹ *Dekate*: Arist., *Ath.* 16.4 (un décimo); D.L. I, 53 (no pagados a Pisístrato a título particular sino a un fondo para gastos públicos como sacrificios o guerra); según Tucídides (6.54.5) era sólo una vigésima parte de sus productos. Para la *dekate* puede verse Descat, 1990. Tasas recolectadas en las Panateneas: Harris, 1995, pp. 8-10, 20. También: Picard, 1995, p. 30.

¹¹⁹² Como podría haber sido el caso de los diez arcontes elegidos tras Damasias: ver n. 1255.

¹¹⁹³ Apoyo en su tercera toma de poder de miembros del *demos* de distintos territorios, tanto del *asty*, como de los demos (entendido en sentido territorial): Hdt., 1.62 (οἱ τε ἐκ τοῦ ἄστυος στασιῶται ἀπίκουτο, ἄλλοι τε ἐκ τῶν δήμων προσέρρουσιν).

¹¹⁹⁴ Para las tres facciones (o mejor dicho, territorios) en las que estaba dividida en Ática: Arist., *Ath.*, 13.4. Hdt., 1.59. También en Plutarco, *Sol.*, 13. Contra la existencia de tres facciones: Lavelle, 2005, p. 67 ss. Para una revisión del asunto con nueva interpretación y bibliografía: Valdés, 2002a, pp. 73-74 y 119-120. Pisístrato, de Braurón (Davies, 1971, p. 444 ss; Bicknell, 1972, p. 32ss), de la Diacria: Arist., *Ath.* 13.4. El hecho de que Heródoto (1.59) no mencione a los de la facción de Pisístrato como *Diacrioi*, sino como *Hyperakrioi*, está indicando posiblemente (como en el caso posterior de Clístenes), que el tirano integra en su nueva (*hyperakrioi*) facción al *demos*, facción en la que se esconde, tras su aparente carácter territorial, una realidad social nueva de integración en ella del *demos* de distintos territorios (ver nota anterior). En defi-

romper el clientelismo regional (vigente todavía, sin embargo, en cierto modo con Cimón en su demo de Laciada¹¹⁹⁵) y contribuir al desarrollo de pequeños y medianos campesinos. Entre estas medidas está la labor de los jueces por *demos* y la de concesión de créditos a bajo interés a favor de los pequeños campesinos, que hemos analizado en otro capítulo¹¹⁹⁶. En cualquier caso, también cabe destacar, la presencia de Pisístrato en el territorio del Ática, no sólo en una dimensión militar, como en Maratón o en Palene, sino con un interés por la actividad de los campesinos.¹¹⁹⁷

En segundo lugar, la integración se realiza a través de medidas culturales/educativas, en concreto a través de los “Hermes” instaurados por Hiparco en todos los territorios, que unían el centro con la periferia, como una forma también de comunicación a través de las vías del Ática que contribuía a la educación de los ciudadanos¹¹⁹⁸. El centro de Atenas con los Pisistrátidas se instaura en el ágora nueva del Cerámico en el altar de los Doce dioses, trasunto del Hogar de Hestia en el Pritaneo¹¹⁹⁹, a partir del 522. El papel de Hermes, opuesto y complementario al de Hestia¹²⁰⁰, es el de la integración y conducción, como la que lleva a cabo de Heracles en el Olimpo y en el mundo subterráneo, pero también es un papel de integración cívica, en el espacio público y ciudadano por excelencia: el ágora.¹²⁰¹

Por último, la integración territorial se realiza desde un punto de vista cultural. No vamos a extendernos tampoco en ello¹²⁰², sino tan sólo mencionar cultos que adquieren un protagonismo o desarrollo especial en estos años de la tiranía, por lo que puede conjeturarse una intervención en ellos o al menos, la aceptación de los cambios por parte de los tiranos. En esta línea se encuentra, en primer lugar, el culto de Ártemis de Braurón, que posiblemente se integra en la Acrópolis de Atenas en estos años¹²⁰³; el culto de Dioniso de Icaria, en el camino hacia la zona de la Tetrápolis¹²⁰⁴; el culto del mismo Heracles tanto en Atenas como en otros santuarios

nitiva, durante la época arcaica la lucha de facciones aristocráticas de los nobles de distintas zonas, que tiene su razón de ser en un proceso conflictivo de sinecismo de distintos territorios, se contamina y se transforma, especialmente en el s.VI, en una lucha *stasis* social (más que territorial) en la que entra en juego, para los líderes, el atraerse al *demos* para adquirir la victoria.

¹¹⁹⁵ Plut., *Cim.*, 10.

¹¹⁹⁶ Ver más arriba capítulo 2, con n. 393.

¹¹⁹⁷ En este sentido, la anécdota de l labrador a quien pregunta: Arist., *Ath.*, 16.6.

¹¹⁹⁸ Pl., *Hipparch.*, 228c-229b; Arist., *Ath.*, 18.1. “Hermes” en todo el territorio del Ática, de los que Aloni (2000) ha destacado su función “educativa” e integradora del *demos*, con un papel también en la organización del territorio, reforzando el papel de Atenas como centro y “capital” del Ática: Mossé, 1969, pp. 66-78; Frontisi-Ducroux, 1991, pp. 214-215 (integración espacial, política y social). También: Lewis, 1988, p. 292 y fig. 29. Lavelle, 1985.

¹¹⁹⁹ Paralelismo entre altar de 12 Dioses y el Pritaneo: Sourvinou-Inwood, 2003, p. 91ss.

¹²⁰⁰ Ver Vernant, 1965.

¹²⁰¹ Valdés, 2003b.

¹²⁰² Analizado en detalle en Angiolillo, 1997.

¹²⁰³ Ver más arriba n. 168. Ver también: Angiolillo, 1983. Para el santuario y el culto ver recientemente: Themelis, 2002.

¹²⁰⁴ Ierano, 1992. Angiolillo, 1981. “Máscara” o cabeza (parte de estatua) allí encontrada perteneciente al dios del 530: Angiolillo, 1997, pp. 91-93 (fig. 45-46; con distintas teorías y bibliografía). Ver también

del Ática, entre los que destaca su santuario de Maratón, lugar con el que los Pisistrátidas tienen un vínculo especial¹²⁰⁵; el culto de Atenea en Palene¹²⁰⁶, en la antigua “frontera” entre la Paralia y el Pedion¹²⁰⁷; los cultos místéricos y con componentes órficos de otro distrito al norte de Atenas, en la llanura del Pedion, Flia, vinculado a una familia del entorno de los Pisistrátidas, los Licómidas¹²⁰⁸; el culto en Atenas y en Eleusis de las diosas de los Misterios¹²⁰⁹.

Quizás los cultos menos representados en estos años en la ciudad de Atenas son los del sur del Ática, dominio de los Alcmeónidas, que, a pesar de prestar su apoyo a la tiranía en sus primeras fases, terminan por alejarse de ella, refugiándose en Delfos y atrayéndose el apoyo del oráculo¹²¹⁰. Dejamos de lado otros cultos de carácter más “internacional”, como el acercamiento a Apolo “jónico” de Delos por parte de los Pisistrátidas, o el vínculo con Apolo en Beocia, así como posiblemente contactos e intercambios míticos y culturales también con Argos.¹²¹¹

Todos estos desarrollos junto con el impulso que reciben, ya desde antes pero también en esos momentos, las Panateneas (en las que se aprecia en estos años la participación de hoplitas en los agones¹²¹²), así como las Dionisias urbanas, que analizaremos más adelante, permiten postular un intento de integración de los distintos territorios (de los distritos, luego “demos”) y del *demos* en la ciudad, si no desde el punto de vista político¹²¹³, sí desde el punto de vista cultural, que posibilitó la creación o consolidación de una identidad común, reforzada por un imaginario compartido por campesinos y artesanos de la ciudad (el *asty*) y de los distintos territorios.

Frontisi-Ducroux, 1991, p. 218. Para la teoría de que se trata de parte de una estatua: Romano, 1982. Posibilidad de representación de Icaro que acoge a Dioniso en representaciones que comienzan en el s.VI: Angiolillo, 1997, fig. 81; Isler-Kerenyi, 2001, p. 56, fig. 28 (con posibilidad de identificaciones alternativas).

¹²⁰⁵ Para el culto de Heracles en el Ática ver n. 788. Culto en Maratón: Paus, 1.15.3; 1.32.4; Verbank-Piérart, 1995, p. 111. Vanderpool, 1966. Verbank-Piérard (1995, pp. 122-123) sugiere, incluso, que las *Herakleia*, fiesta pentetérica ateniense, fueron posiblemente organizadas como tal en época de los Pisistrátidas.

¹²⁰⁶ Aunque no se han encontrado restos del santuario arcaico, las fuentes escritas sitúan el culto de Atenea ya en época de los Pisistrátidas. Ver para la victoria allí de Pisístrato y el culto de la diosa las notas 811, 813.

¹²⁰⁷ Ver Valdés-Plácido, 1998.

¹²⁰⁸ Ver notas 177, 660.

¹²⁰⁹ Obras en estos momentos en el espacio sacro del “Eleusinio” de Atenas que se remonta al s.VII: Miles, 1998. Segundo Telesterion de Eleusis de época de Pisístrato (Mylonas, 1961, pp. 77-105) o de sus hijos (Shear, 1982). Ver evidencia en Travlos, 1988, pp. 91-102. Para la idea de su inauguración a finales del s.VI con la joven democracia: Clinton, 1994. Más bibliografía: Valdés, 2005g, p. 269.

¹²¹⁰ Larson, 2000, pp. 210-211 y 217. Arist., *Ath.*, 19.4. Campone, 2004, pp. 81, 93. Las malas relaciones con los Alcmeónidas (y con Delfos) no son probablemente permanentes. Exilio de Alcmeónidas y otras familias en el momento de la tercera toma de poder (tras la batalla de Palene): Hdt., 1.64. Ver Giuliani, 2001, p. 38ss.

¹²¹¹ Ver para el culto de Apolo con los Pisistrátidas: Aloni, 1989. Para la relación de Pisístrato con Argos, Bing, 1976/77. Coincidencia de ciertos personajes órfico-eleusinos en Argos y en Atenas: Valdés – Martínez Nieto, 2005, p. 47.

¹²¹² Ver más arriba en texto y notas 762, 771 y 797.

¹²¹³ El objetivo de Pisístrato era, según Aristóteles, que cada uno se ocupara de sus asuntos privados, mientras él se ocupaba de los públicos: Arist., *Ath.*, 15.5.

Las medidas de los Pisistrátidas posibilitan ya en algunos aspectos, por tanto, la integración del campo en la ciudad¹²¹⁴, así como la identificación de las clases populares en el *asty* con cultos en los que se reconocen y con los que se identifican (como el de Ártemis de Braurón para muchos de la zona de la Diacria), u otros que habían estado, y continuaban estando en gran medida de forma privilegiada en manos aristocráticas, como el culto mismo de Atenea y el de Erecteo en la Acrópolis¹²¹⁵.

En estos procesos “integradores” juega un papel importante tanto Heracles como Dioniso. Heracles, el héroe más popular del s.VI ateniense, se integra en estos años, de la mano de los Pisistrátidas, en la ciudadanía¹²¹⁶, haciendo de “bisagra”, imagen y justificación, tanto para la integración de elementos “extranjeros” como para “las clases bajas” o los “impuros en su linaje” seguidores del tirano, los famosos *korynephoroi* y/o los entrenados en el gimnasio del Cinosarges¹²¹⁷. Heracles no es autóctono, como “no lo son” los *xenoi* integrados en la ciudadanía o el linaje “pilio” del mismo Pisístrato, lo cual no significa que no se utilice, simultáneamente y de forma no contradictoria, la propaganda autóctona de Erictonio y la del héroe dorio.

Heracles no es sólo el héroe más ateniense, protegido por Atenea (al que imita Teseo y con el que se vincula en su ascenso a héroe representativo de la ciudadanía ateniense)¹²¹⁸, sino que además, desde nuestro punto de vista, se busca deliberadamente destacar sus similitudes o paralelismos con el autóctono por excelencia, Erictonio, especialmente en su caracterización como “henioco” conducido por Atenea; también le confiere su condición de “quasi” autóctono su papel en la lucha contra los terribles gigantes, “nacidos de la Tierra”, en el Ática (Palene), combate como el que despliegan el propio Erictonio y Atenea¹²¹⁹. La manipulación del imaginario hace posible presentar casi como autóctono, protegido por Atenea y defensor del Ática frente los gigantes, al “extranjero” Heracles¹²²⁰. Estamos en momentos de

¹²¹⁴ La reunión en el *asty* del *demos* con fines políticos, militares o religiosos (como las Diasias) era ya posible y factible desde antes, aun cuando no sería frecuente, y por otra parte se realizaría a través de, y bajo el control (también intitucional) de los *aristoi* de las fraternías: ver Valdés, 2004a. Para esta integración rural en relación con los cultos desarrollados en la segunda mitad del s.VI, como Braurón o Eleusis ver también Seaford, 1994, pp. 247-248.

¹²¹⁵ Ver para esta utilización ideológica e identificación de las familias aristocráticas con los cultos de la ciudad: ver notas 22 y 231 (Polignac).

¹²¹⁶ Adoptado por un personaje llamado, “Pilius”, del que se resalta la posible conexión con la familia “pilia” de los Pisistrátidas: Apoll., 2.5.12; Boardman, 1975, p. 6. Shapiro, 1983, p. 91ss.

¹²¹⁷ Ver Valdés, 2004b.

¹²¹⁸ Ver especialmente: Verbanck-Piérard, 1995 (resalta el poder de integración social de Heracles en el s.VI completamente « naturalizado » como ateniense); para la relación del héroe con Teseo: Verbanck-Piérard, 1995, p. 121. Este acercamiento entre Teseo y Heracles se inicia ya a comienzos del s.VI como muestra un relieve en un escudo de olimpia del 580 en el que se representa a Heracles rescatando a Teseo del Hades: Brommer, 1982, p. 101 y fig. 15; ver también Simon, 1963b, p. 46 con n. 11.

¹²¹⁹ En Tebas, Cadmo, el extranjero fenicio, se hace “autéctono”, después de matar al dragón que asolaba la región. Victorioso, conoce una heroización, haciendo de él un autóctono, ligado, también, a la serpiente en quien se metamorfosea: Gourmelen, 2004, pp. 393-400. Lucha de Heracles contra gigantes en Palene: Ver n. 814.

¹²²⁰ Verbanck-Piérard (1995, p. 119-121) destaca la relación entre el tema de nacimiento de Atenea y la divinización de Heracles en el s.VI en la iconografía del Ática, así como el papel del héroe en relación con los mitos fundadores de Atenas, como, posiblemente, el del nacimiento de Erictonio (tal vez represen-

formación –y por tanto abiertos todavía a nuevos aportes y “naturalizaciones”– tanto de la ciudadanía como de su definición en el imaginario a través de la autoctonía.

Hemos hablado de “liberación de dependencias” y de integración territorial y social en la *polis* con los Pisistrátidas. En ambos aspectos cabe destacar la figura de Dioniso al que prestan atención especial los tiranos.

Dioniso es el dios de la liberación (con el epíteto *Lysios*, por ejemplo¹²²¹) e integración (que sigue a la desintegración) por excelencia, tanto de “lo propio”, como dios cívico¹²²², como también de “lo diverso”, incluidos esclavos y mujeres¹²²³.

Quizás la cuestión central que cabría preguntarse es si los tiranos tomaron y utilizaron de forma consciente esta imagen de “dios liberador”, en concreto en relación con las dependencias del pueblo frente a los *aristoi* pero también en otros aspectos más “psicológicos”. La respuesta es incierta, pero posiblemente a los tiranos no les pasaría desapercibida la relación del dios con aspectos “liberadores”, e incluso tal vez la potenciaron a través de una imagen, un “icono”, como era la estatua de Zeus *Eleuthereus*¹²²⁴ integrada en Atenas en esos momentos.

En el s. VI hay ya una probable conciencia del *demos*, aprovechada y desarrollada por parte de los tiranos, de “liberación”, liberación de deudas y de la esclavitud, asegurada con la nueva definición ciudadana con Solón¹²²⁵. Esta nueva conciencia de liberación y práctica política del *demos* (aun cuando sea todavía restringida y desigual), adquirida a partir de Solón, fue posiblemente desarrollada por parte de Pisístrato, quien enfatiza, de nuevo, en su actuación en el campo económico, la liberación social de cargas o de dependencias que seguían agobiando a los pequeños campesinos, y la integración “cívica”, que se traduce no tanto en el terreno político, sino en el del culto, con la promoción de la participación del *demos*, sin cortapisas,

tados en un vaso –Paris, Louvre CA 1853, ARV 1121, 18: Schefold, 1981, fig. 62, aunque otros identifican al niño con Ion).

¹²²¹ Ver Casadio, 1999, p. 123 ss. Ver más abajo en texto.

¹²²² Ver en este sentido, como dios cívico: Seaford, 1994, p. 235ss.; Isler-Kerényi, 2001. Para bibliografía sobre este dios en Atenas y en el Ática: Valdés, 2006c.

¹²²³ Lo que recuerda la asociación que hace Aristóteles de la tiranía (y la democracia) con la “libertad” o mejor dicho, la licencia, de esclavos y mujeres: Aristóteles, *Política*, 1313b38: «también las medidas de la democracia extrema son todas también propias de la tiranía: la autoridad de las mujeres en sus casa para que delaten a los hombres, y licencia a los esclavos por la misma razón, pues ni los esclavos ni las mujeres conspiran contra los tiranos, y al vivir bien, necesariamente son favorables a las tiranías y a las democracias» (trad., M. García Valdés).

¹²²⁴ El epíteto del dios posiblemente alude a su condición de Dioniso de *Eleutherai*, localidad de Beocia cercana a la frontera con Atenas. Ver Paus., 1.2.5 y 1.38.8. El epónimo de *Eleutherai*, *Eleuther*, organiza el culto de Dioniso: ver Suda s.v. *Melanaigis*; Hygin. Fab. 225. Para el *aition* de las Dionisias urbanas, con la llegada de la estatua del dios desde *Eleutherai* (traída por un personaje de esta localidad, Pegaso): sch. Ar. *Ach.*, 243. Para la etimología del dios y su antigüedad (desde época micénica y en conexión con *eleutho*, “ser o hacer libre”): Puhvel, 1964.

¹²²⁵ Ver más arriba en texto. Esta liberación y nueva condición de “ciudadanos” de los atenienses, tiene, además, un campo de expresión político-judicial en instancias como la asamblea o la Heliea, lo que contribuye, mediante el creciente ejercicio político, a la toma de conciencia política y al incremento de la participación que hizo posible la elección de Pisístrato como líder del pueblo y la concesión de una guardia al tirano por parte del *demos*. Ver n. 835.

en fiestas de ciudad, sobre todo en las Dionisias de la ciudad pero también en las Panateneas, desde los distintos territorios.

Los cambios sociales, políticos y culturales no se improvisan. Si el *demos* tiene ya personalidad “autónoma” con Clístenes¹²²⁶ es porque se ha ido desarrollado en el s.VI, de Solón a Pisístrato, sin cerrar tampoco la puerta a una evolución anterior¹²²⁷. Conciencia y personalidad autónoma y noción de pertenencia y vinculación con Atenas del *demos* posibilitada por las reformas de Solón, pero también propiciada por la integración cultural y cultural realizada por los Pisistrátidas. Un elemento fundamental en este programa, además de los Hermes y la atención a determinados cultos periféricos o la utilización del un héroe popular como Heracles, es el desarrollo del culto de Dioniso o de las manifestaciones más populares e integradoras del culto al mismo¹²²⁸.

Dioniso no sólo asume estos aspectos integradores y de “liberación”, posiblemente de forma consciente por parte de Pisístrato y sus hijos¹²²⁹, en el culto al dios de las Dionisias urbanas, sino que además, en estos años, como hemos señalado en otros capítulos, se desarrolla probablemente todo un complejo de tradiciones y rituales en torno al Dioniso niño órfico (en los Pequeños Misterios de Agrads), en los que está muy presente el elemento ctónico y que se deja influir e influye al mismo tiempo en las corrientes de “nacimiento autóctono” que han comenzado a valorarse en esos años¹²³⁰. Son años en los que se abre o se promueve la iniciación mística en Eleusis de los extranjeros pero también de las clases bajas (los “portadores de maza”, los “esclavos metecos” que Clístenes naturaliza); a ella a la que se accede gracias a la iniciación y purificación en estos Misterios de Agrads¹²³¹, del mismo modo que se enfatiza también, como se reconoce en la iconografía, la integración de las mujeres a través de la iniciación mística¹²³².

¹²²⁶ Ober, 1989, p. 68; Ober, 1996, p. 52.

¹²²⁷ Para el papel del *demos* en la elección de Solón y en la etapa previa a su arcontado: ver n. 1074. Para la teoría del nacimiento de una primera isonomía y un protagonismo del *demos* ya en el s.VIII en Grecia: ver n. 936 (I. Morris). En cualquier caso la reunión del *demos* (política en asamblea y cultural, como en las Diasias) se realiza a través de la actuación de los *aristoi*: Valdés, 2004a.

¹²²⁸ Este carácter popular del Dionisismo (especialmente en relación con los Pisistrátidas) fue resaltado por autores como M.P. Nilsson (destaca para esas fechas en Atenas la reinterpretación, arraigada en creencias y “movimientos” populares, del dionisismo operada dentro el orfismo y que conlleva una visión antropológica, escatológica y religiosa relativamente nueva): Nilsson, 1935. Thomson (1972 (1940)) postuló la relación del nacimiento del orfismo en la Atenas del s.VI con elementos de población humildes, especialmente mineros (en Laurion y Tracia, asociados con los Pisistrátidas) y la relación, sobre todo en su origen, con una ideología “popular”, contraria a la mentalidad y el pensamiento “disgregante” aristocrático. Para una historiografía de culto de Dioniso: Henrichs, 1984; *idem*, 1996. Frontisi-Ducroux, 1997. Dioniso es el dios de la “deconstrucción” pero por ello, también, de la reconstrucción o integración. Ver más adelante para estos aspectos de “reversión”: n. 1324.

¹²²⁹ Como forma también quizás de compensar o contrarrestar otros aspectos de pérdida de “libertad” de actuación política en instituciones del estado para el *demos*.

¹²³⁰ Ver más arriba en texto y próximamente: Valdés (en prensa) *Revalorización*. Ver también: Breglia, 2000, p. 190.

¹²³¹ Valdés, 2004b. Valdés-Martínez Nieto, 2005.

¹²³² Ver para la relación de la “libertad de los esclavos y de las mujeres” con los tiranos la n. 1176. Iniciación femenina en la iconografía de la época de los Pisistrátidas: ver n. 944 (Isler-Kerényi). Para la situación de las mujeres en el s.VI ver más arriba en el texto y Valdés, 2007b.

VI.3.2. DIONISO LIBERADOR

La polémica sobre la fecha de fundación de las Dionisias urbanas es larga y está todavía abierta. Las dos opciones que se barajan son la época de los tiranos¹²³³ o la joven democracia clisténica¹²³⁴, aunque hay autores que reconocen incluso una mayor antigüedad en la fiesta, anterior a Pisístrato, en Atenas, no exenta, sin embargo, de cambios y transformaciones¹²³⁵, entre los que destaca la creación de la tragedia en el s.VI¹²³⁶ en el contexto de esta festividad dedicada al dios Dioniso.

Nosotros aceptamos y partimos de la hipótesis de la creación y/o recreación de la fiesta con los tiranos (y del nacimiento de la tragedia en estos momentos), como vamos a argumentar en estas páginas, pero antes sería conveniente enmarcar estos desarrollos en el tema del nacimiento del concepto de la autoctonía ateniense como símbolo y expresión de todo el cuerpo cívico de Atenas.

La *eleutheria* está estrechamente asociada a la autoctonía en época clásica y ambos son componentes esenciales de la democracia ateniense; ambos conceptos comparten el vínculo con la posibilidad de participación de todo el *demos* (hasta los no propietarios de tierra) en la *politeia* –todos de un mismo linaje–¹²³⁷, así como la relación con la justificación del dominio de Atenas¹²³⁸. En el apartado anterior hemos analizado cómo esta relación de la libertad con la autoctonía, como componente claro de ésta ya de forma consciente y enfatizada en los discursos del s.IV, pero presente también en el s.V, pudo comenzar a gestarse en el s.VI con Solón, cuando la libertad del *demos* (de las deudas, de la esclavización, pero también asociada a la aspiración de participación política o al control de la actividad política y judicial de los *aristoi*)¹²³⁹

¹²³³ Winkler (1990), quien distingue tres etapas: el establecimiento de la tragedia con Tespis en el 534, la introducción de premios para hombres y niños en los ditirambos en época de Clístenes y el origen de la comedia en el 486. Goldhill, 1987a. Para la fiesta y las fuentes ver especialmente: Pickard-Cambridge, 1968 (1953). Más bibliografía: Valdés, 2005g, p. 314ss.

¹²³⁴ Connor, 1989; West, 1989; Cartledge, 1997. Paléothodoros, 1999.

¹²³⁵ Sourvinou-Inwood, 1994; Sourvinou-Inwood, 2003, p. 67ss.

¹²³⁶ Bibliografía en Valdés, 2004c, p. 333ss. Ver también Martin, 1995 (con bibliografía); este autor no se decanta ni por los tiranos ni por la joven democracia, aunque deja abierta la puerta a una contribución a la fiesta de los Pisistrátidas y la posibilidad de la intervención de otras familias como los Alcmeónidas (tomado de Kinzl, 1980).

¹²³⁷ Como hijos de la Tierra y de Hefesto, herederos del ancestro Erecteo/Erictonio (ver más arriba capítulos 2 y 3); relación de autoctonía y libertad en época clásica: n. 1044. También el criterio de participación política en arcaísmo (en el s.VII) era el linaje o *genos*, concepto que se amplía al *demos* en el s.VI: ver más arriba en el texto. Se produce por tanto un proceso de “aristocratización del *demos*”, como supone Loraux (1990 (1981), pp. 50-51; *idem*, 1981a, pp. 151, 195-6); ver también en este sentido sobre todo: Plácido, 2004a, p. 34ss.

¹²³⁸ Superioridad derivada de y justificada por la autoctonía (ver más arriba en texto) y asentada en el imperialismo, vinculado al concepto de “libertad absoluta” (dominar y esclavizar para no ser dominados ni esclavizados), como ha desarrollado Raaflaub, 2004, pp. 177-192. En este sentido puede verse fundamentalmente el panfleto de Viejo Oligarca (*Constitución de los Atenienses*), en relación con el poder del *demos*, tanto con respecto a los nobles (disyuntiva de ser “esclavos” bajo un gobierno aristocrático o ser “libres y tener el poder” en la democracia) como con el imperio: ver esp. I, 1-9 y II, 1 ss.

¹²³⁹ Valdés, 2005a.

se vincula, en los poemas mismos de Solón, con la libertad de la Tierra del Ática (fuente de autoctonía), denominada “*eleuthera*” (y en otro fragmento, “jonía”).

La “liberación de las cargas” o Sisactía¹²⁴⁰ deja un profundo impacto en el *demos* ateniense, del mismo modo que lo dejan también los cambios institucionales¹²⁴¹, derivados de las reformas de Solón y que propician la toma de conciencia¹²⁴² de su “libertad política”, en el sentido, en estos momentos, de su capacidad de cierto control de la actividad político-judicial de los *aristoi* (con la posibilidad de iniciar un proceso “quien quisiera” –*ho boulomenos*– y de transferencia a la Heliea)¹²⁴³ y la implicación en la actividad política (en la asamblea) y en la toma de decisiones, del estilo del apoyo que se presta al tirano a quien se concede una guardia por parte de la asamblea del *demos*¹²⁴⁴. Esta “libertad” de elegir a sus líderes, como Pisístrato o Clístenes, es en cierta medida algo nuevo, puesto que con anterioridad, la elección de Solón (que tiene que ganarse también, en cualquier caso, el apoyo del *demos*) se realiza con aquiescencia (y control) eupátrida, para evitar una *stasis* mayor.¹²⁴⁵

Suponer, como Raaflaub, que la reivindicación de libertad con contenido político se inicia con Solón y que luego cae en el olvido¹²⁴⁶ hasta después de las guerras médicas, es minimizar en cierta medida ambos componentes citados en el párrafo anterior: la liberación de cargas (de las deudas y de la esclavitud) y la “libertad” para el *demos* de actuación política (eso sí, todavía restringida y con cortapisas, dependiendo además de la clase censitaria pero con unos derechos mínimos), garantizadas, ambas, por la ciudadanía¹²⁴⁷. El mismo Solón utiliza para contrarrestar la popularidad de Pisístrato y su aspiración a la tiranía (con apoyo del *demos*) la imagen que podría impactar más al pueblo ateniense, la de la “esclavitud” (*dolosune*)¹²⁴⁸, de alguna manera enfatizando lo que el *demos* podría perder con la elección del tirano, especialmente su capacidad y “libertad” política.

¹²⁴⁰ Para la Sisactía: n. 923. En las fuentes posteriores se recoge este sentido de “liberación” (reflejado en diferentes términos asociados con esta realidad) del *demos* o de los pobres. Aristóteles señala que Solón “liberó al *demos*” (ἠλευθέρωσε τὸν δῆμον: Arist., *Ath.*, 6.1); también Plutarco (*Sol.*, 15.7) se refiere a la Sisactía con el mismo término de liberación que Aristóteles; ver también D.L. I, 45 y 66.

¹²⁴¹ Como muestra el hecho de que se hicieran consultas constantes de las leyes de Solón al legislador (lo que podría ser reflejo de la práctica político-judicial de la Heliea): Plut., *Sol.*, 18.3-4; Arist., *Ath.*, 9.2. Ver Valdés, 2005a, pp. 65-66.

¹²⁴² Todavía matizada por relaciones clientelares. Para éstas ver n. 1185. Obligaciones de los campesinos del Ática frente a los *aristoi*: ver Valdés, 2006b.

¹²⁴³ Con lo que esto implicaría de oponerse y apelar ante las decisiones de los *aristoi* de su propio distrito, pero también ante situaciones injustas en la ciudad. Ver para el poder judicial del *demos* en estos momentos: Arist., *Ath.*, 7.3; 9.1. Arist., *Pol.*, II, 1273b 35-1274a 5; 1274a 15-18. Plu., *Sol.*, 18; P.J. Rhodes, 1981, 160. Valdés, 2002a, p. 38 (con bibliografía); Valdés, 2005a, pp. 65-67. Ver recientemente también Rhodes, 2006, esp., pp. 255-256.

¹²⁴⁴ Valdés, 2005a, p. 67.

¹²⁴⁵ Elección de Solón consensuada entre las facciones: Arist., *Ath.* 5.2; Plut., *Sol.*, 14.1. Ver Domínguez Monedero, 2001, pp. 47-51.

¹²⁴⁶ Raaflaub, 2004, pp. 50-53.

¹²⁴⁷ Ver notas 1049, 1067 y 1083.

¹²⁴⁸ Sol., 10 D., lin., 4.

La alusión a la *dolosune* no evoca, sin embargo, en el *demos* en estos momentos una tiranía (pues todavía no ha sufrido ninguna), sino más bien, como sugiere otro pasaje del mismo Solón que hace referencia a la *stasis* anterior¹²⁴⁹, recuerda la *esclavización derivada del gobierno y de la acción de los aristoi* que ha dejado una profunda huella en el *demos*. Solón pretende revivir ese miedo¹²⁵⁰ y esa tensión presentando la posibilidad de la tiranía como esa *dolosune* (o *doulie*), pero sin éxito. El gobierno de un tirano que hace promesas al *demos* no es lo mismo para éste que el gobierno oligárquico, restringido y exclusivo de los *aristoi*, bajo el que se encuentra sin protección judicial y sometido a las arbitrariedades del mismo.

El hecho de que la tiranía perdure tantos años, posiblemente contando con el apoyo popular (por lo menos, quizás, hasta los últimos años¹²⁵¹) demuestra que al *demos* no le preocupó la actuación del tirano en las cortapisas al primer aspecto (las deudas y la esclavización), sino que, por el contrario, se vio beneficiado con la política agraria y de préstamos del tirano (que habría sido parte de su propaganda)¹²⁵² que posibilitaba, conjuntamente con la actuación de los jueces por *demos*¹²⁵³, la relativa independencia o libertad de las obligaciones frente a los nobles en las diferentes localidades o en la ciudad misma¹²⁵⁴.

En cuanto al segundo aspecto Pisístrato debió de cuidarlo también, puesto que, aunque efectivamente se interrumpe o queda mermada la capacidad de decisión política del *demos* (que se “realizaba” antes, en cualquier caso, insistimos, con restricciones y controlada por los *aristoi*)¹²⁵⁵, las fuentes aluden a que el tirano respeta la constitución y

¹²⁴⁹ Sol., 3 D.: «Pero los mismos ἀσποῖ, con sus locuras quieren destruir nuestra gran ciudad, cediendo a la persuasión de las riquezas; y con ellos, las inicuas intenciones de los jefes del pueblo (δήμου δ' ἡγεμόνων)...: pues no saben frenar su hartura ni moderar en la paz del banquete sus alegrías de hoy...se enriquecen dejándose atraer por las acciones injustas.... Esta herida, imposible de evitar, alcanza entonces a la ciudad entera: rápidamente cae en una infame esclavitud (κακὴν δουλοσύνην), que despierta las luchas civiles (στάσις) y la guerra dormida... Estas son las calamidades que se incuban en el pueblo; y, en tanto, muchos de los pobres llegan a una tierra extraña, vendidos y atados con afrentosas ataduras» (traducción de F. Rodríguez Adrados).

¹²⁵⁰ «A otros, que aquí mismo sufrían humillante esclavitud (δουλίην ἀεικέα), temblando ante el semblante de sus amos, les hice libres»: Sol., 24 D., lin., 13-15 (traducción de F. Rodríguez Adrados).

¹²⁵¹ En los que se llega también probablemente a un consenso con la clase aristocrática como sugieren los nombres de los arcontes desde el 528: Valdés, 2002a, p. 74, n. 43. Ver Lavelle, 2005, pp. 152-153.

¹²⁵² Como podría deducirse de las aspiraciones de *isomoiria* del *demos* en los poemas de Solón: Sol., 23 D., lin., 19-21.

¹²⁵³ Ver notas 393 y 1060.

¹²⁵⁴ Del mismo modo que Hesíodo de Ascra tiene que acudir a los juicios de los *basileis* en la ciudad, Tespias, también los campesinos atenienses irían a Atenas ante el Areópago y la acción soberana de los magistrados. Ver Valdés, 2004a, p. 67. En la ciudad de Atenas se desarrolla en el s.VI, específicamente en época de la tiranía una cierta independencia, capacidad económica y toma de conciencia de artesanos que viven en el *asty*: ver *supra* el capítulo de Hefesto y los artesanos.

¹²⁵⁵ Como parece sugerir el episodio de Damasías donde hay un consenso entre los nobles (Eupátridas) de la zona central del Ática (*asty*) con los campesinos y, sobre todo, artesanos de esta zona: ver Figueira, 1984, p. 470ss. Pisístrato reúne al *demos* en asamblea para quitarles las armas de forma pacífica, instándoles a ocuparse de sus asuntos privados mientras él se ocupaba de los públicos: “ἀλλ' ἀπελθόντας ἐπὶ τῶν ἰδίων εἶναι, τῶν δὲ κοινῶν αὐτὸς ἐπιμελήσθαι πάντων” (Arist., *Ath.*, 15.4-5).

las leyes vigentes, gobernando de “modo más constitucional que tiránico”¹²⁵⁶, y salvaguardando, quizás, en favor del *demos*, la actuación de la Heliea en su versión judicial¹²⁵⁷. El *demos* “sacrifica” su exigua y restringida capacidad política y su “libertad” en este sentido, por una situación de mayor independencia, seguridad y protección frente a los particularismos de los *aristoi* y frente a su actuación conjunta (de los nobles) en el gobierno (específicamente en la ciudad¹²⁵⁸), así como por una mayor prosperidad y consolidación económica tanto de pequeños y medianos campesinos como de artesanos. Además se produce, como señalábamos en el apartado anterior, una integración desde el punto de vista ideológico en el *asty* (tanto físicamente¹²⁵⁹ como en el sentido de “integración ciudadanía”, del conjunto del *demos* como *astoi*¹²⁶⁰), cultural y cultural, de gran trascendencia para la toma de conciencia de una identidad ateniense.

En cualquier caso el mismo Pisístrato y sus hijos pudieron enfatizar estos aspectos de liberación de cargas o dependencias de forma consciente, conociendo la importancia de contar con el apoyo popular y de mantener ese apoyo durante la tiranía, aun cuando la estabilización y consolidación de la misma se consiguen a través de la riqueza, de las alianzas externas y del poder militar¹²⁶¹. En este sentido, la pérdida de libertad política (que, insistimos, era todavía precaria, pero no por ello menos significativa) se intentó minimizar o “compensar” con las medidas citadas más arriba, especialmente con la política agraria, con continuidad con la de “liberación de deudas” o Sisactía, pero también posiblemente con la introducción de forma consciente de un culto que enfatizara esta idea ya utilizada en época de Solón de la “liberación/libertad del *demos*” (sobre todo si con Solón, se había instaurado el culto de Zeus *Eleutherios*) y que sirviera, por tanto, de contrapeso frente a la “libertad” perdida (de la asamblea y del Consejo). Este culto nuevo pudo ser el de Dioniso *Eleuthereus* que representaba o simbolizaba asimismo la “integración del *demos*¹²⁶² en la ciudadanía y en la ciudad” (el *asty*), consolidada precisamente con Pisístrato, del mismo modo que su “identidad cívica”.

De este modo se preservan de un modo particular ambos elementos presentes ya en germen en las reformas de Solón, es decir la conciencia autóctona para el *demos*¹²⁶³ y la “libertad” del mismo, aun cuando en esta idea no se enfatice la “liber-

¹²⁵⁶ Arist., *Ath.*, 16.3; Hdt., 1.59.6; Th., 6.54.6; Arist., *Ath.*, 16.8; Plu., *Sol.*, 31.3.D.L. I, 53.

¹²⁵⁷ Ver Valdés, 2003d.

¹²⁵⁸ Ver más arriba en texto del capítulo 2.

¹²⁵⁹ Probablemente aumenta el *demos* urbano dedicado a la artesanía (ver capítulo 3), pero también la proporción de ciudadanos del campo que acuden a la ciudad con ocasión de actividades festivas, como las Panateneas o las Dionisias urbanas.

¹²⁶⁰ En época arcaica el término *astos* tiene connotaciones aristocráticas (dado que en muchas ciudades sólo son éstos los que participan de la *politeia*), como podría percibirse en el fragmento de Solón 3 D, lin., 6 (ver más arriba n. 1169). Ver también Valdés, 2002a, p. 71, n. 17 (con bibliografía).

¹²⁶¹ Ver Lavelle, 2005.

¹²⁶² Y especialmente el *demos* más desvaforecido como exhectémoros o thetes. Ver para los seguidores de Pisístrato las notas 764 y 1170.

¹²⁶³ Modelada sobre una idead de autoctonía anterior del *laos* (ver notas 186 y 886) y a partir del mito ya existente de Erecteo y de una autoctonía aristocrática en el s.VII: ver n. 195.

tad de actuación política”¹²⁶⁴ sino sobre todo la independencia o liberación de las cargas impuestas por los *aristoi* y la integración social en una ciudadanía que implicaba una identidad cultural y cultural con expresión y centralización en el *asty*.

El impacto de la “liberación” con Solón, lleva a pensar que el culto de Dioniso *Eleuthereus* se introdujo de forma consciente para enfatizar y manipular la relación de los tiranos (y del *demos*) con la libertad, a partir, en efecto, de la relación del epíteto del dios etimológicamente con la “liberación/libertad”¹²⁶⁵. Hay otro epíteto del dios que hace referencia también a estos aspectos de “liberación de vínculos o lazos”, como es *Lysios* (epíteto, por cierto, asociado en la forma *Epilysamene* con *Eleutheria*, Ilitía y Deméter, en Tarento, lugar de culto también a Zeus *Eleutherios*)¹²⁶⁶. La elección de *Eleuthereus* pudo ser debida a la proximidad de *Eleutherai* (en la frontera con el Ática) en Beocia, zona con la que, en principio, los tiranos mantuvieron buenas relaciones¹²⁶⁷, en la línea además de la integración y la

¹²⁶⁴ Que en cierto modo se mantiene con el “respeto a las leyes de Solón” (ver n. 447) y la posible actuación de la Heliea y de los jueces por *demos*: n. 1052.

¹²⁶⁵ Étnico para persona de *Eleutherai* en inscripción del s.V: IG I³ 1162.96 (entre las bajas de las víctimas de Atenas) designado como *Eleutherathen*; éste es el momento considerado por Parker (1996, p. 95, n.118) como el *terminus ante quem* de la integración de *Eleutherai* en el Ática. Ver más abajo (en texto y n. 1280). Para el epíteto *Eleuthereus* y su etimología antigua relacionada con la “libertad”: Puhvel, 1964, esp. p. 165; según este autor Dioniso en *Eleutherai* era originariamente llamado *Eleutheros* (ver más abajo para la posibilidad de ser conocido también allí como *Melanaigis*: la n. 1313); también Schachter, 1981, p. 175; Hsch., s.v. *Eleuthereus* (enmendado de *Eleutheros*: Schachter, 1981, p. 175, n. 3). Casadio, 1994, p. 22 (orígenes micénicos del dios con este epíteto). El epíteto del dios puede estar relacionado con la diosa “*Eleuthia*” (Ilitía), la “e-re-u-ti-ja” de Amnisos en Creta en Linear B (Dickinson, 2000 (1994), p. 342; Hom., *Od.*, 19.188), que recibe culto en Laconia (Parker, 1988, pp. 101-102; Jost, 1985, p. 339 s. y pp. 353-355) y Mesenia, y que es la contrapartida femenina de Dioniso cretense (Puhvel, 1964, p. 165). Puhvel (1964, p. 165) señala que *Eiluthia* ático es la forma femenina petrificada, participio intransitivo de *eleutho* (“ser o hacer libre”): Puhvel, 1964, p. 165. Para *Eleuthia* micénica también: Ruipérez - Melena, 1990, p. 187: posiblemente su nombre significa “libre de carga”, en relación con su función en los partos.

¹²⁶⁶ *Lysios* específicamente en Sición y en Corinto: Casadio, 1999, p. 123ss. Casadio destaca que Dioniso como *Lyaios* y *Lysios*, alivia los afanes que afligen a hombres, señalando que el *Lysios* de Sición provendría de Tebas en Beocia donde se conoce a Dioniso como “liberador”. Ver Hsch., s.v. Ἐπιλυσαμένη· ἐλευθερία. καὶ μία τῶν Εἰλειθυίων καὶ ἐπώνυμον Δήμητρος, παρὰ Ταραντίνους καὶ Συρακουσίοις («*Epilysamene*: *Eleutheria* y una de las Ilitias y epíteto de Deméter entre los tarentinos y siracusios»). Ver O. Jessen, *RE* VI 1, 1907, col 159 (*Epilysamene*); *RE* V 2, 1905, col., 1356 (*Eleutho*). M. Nafissi, –Lippolis– Garraffo, 1995, pp. 179-180. Valdés, 2003a, p. 302.

¹²⁶⁷ Es posible que Platea haga una primera alianza, poniéndose bajo la protección de Atenas, con los tiranos, hacia el 519 (fecha que da Tucídides, 3.68.5; ver Hammond, 1992, esp., pp. 143-144) o al menos antes de las reformas clistélicas y del 506 (Hdt., 6.108: menciona a los espartanos en el Ática y el arbitrio corintio en relación con Platea; para el enfrentamiento de la Atenas democrática con Tebas en el 506, que afectaría también a Platea: Hdt., 5.77); Parker, 1996, p. 95, n. 118. En el caso de que la primera alianza de Platea con Atenas coincida todavía con la tiranía (en momentos en los que se acababa de formar, hacia el 525-520, la confederación beocia, bajo el liderazgo de Tebas: Ducat, 1973 y Back, 1972, esp. p. 98, que prefiere la fecha de 519), esta situación supondría un alejamiento ya en esos momentos de Atenas y Tebas, que habrían mantenido, sin embargo, relaciones amistosas con anterioridad (del mismo modo que en otros lugares de Beocia), en época de Pisístrato (Hdt. 1.61; Buck, 1972, p. 95): ver más abajo, n. 1280. El hecho de que la relación de Tebas con la Atenas tiránica se deteriora por causa de Platea, hacia el 519 (lo que quizás atañe también a *Eleutherai*, vecina de Platea: ver n. 1280), no afecta a una posible introducción de la estatua de

centralización de la *chora* y del control de sus fronteras (aun cuando esta localidad quizás no se incorpora al Ática hasta más tarde¹²⁶⁸), pero también con el objetivo de evocar el epíteto de Zeus (*Eleutherios*) que pudo haberse establecido en el ágora con Solón y que conmemoraba la Sisactía y la liberación del pueblo de la *dolosune* provocada por los *hegemones tou demou* o los *aristoi*.¹²⁶⁹

Esta relación del establecimiento de Dioniso *Eleuthereus* con la libertad ha sido defendida por Connor (específicamente en este caso con la libertad política), quien lo vincula con la democracia clisténica, partiendo de la premisa de la libertad cívica del *demos* en esos momentos, según él, frente a la tiranía, y comparándolo con el establecimiento de los cultos de Liber, Ceres y Libera (Dioniso, Deméter y Perséfone) en Roma en el Aventino en el 496 utilizado posteriormente como lugar de reunión de la plebe.¹²⁷⁰

Aunque no coincidimos con Connor en la fecha de instauración del culto de Dioniso *Eleuthereus*, sí es, sin embargo, valiosa y adecuada, desde nuestro punto de vista, la relación que establece entre la libertad del pueblo (y la democracia) y el culto de Dioniso¹²⁷¹. A pesar de ello no tiene en cuenta, en relación con los tiranos, por un lado, el vínculo estrecho de Pisístrato con el *demos* y el apoyo popular a la tiranía, que hemos argumentado más arriba, y, por otro, el hecho de que la liberación de los tiranos es obra fundamentalmente de los *aristoi* y de los espartanos en un primer momento¹²⁷²; asimismo no considera el hecho de que la oposición fundamental a la

Dioniso *Eleuthereus* ni en época de Pisístrato (hacia el 534), momento de relaciones amistosas con toda Beocia, ni tampoco en el caso de que esta introducción se realizara al final de la tiranía (que rompe con Tebas pero no con los lugares fronterizos, como Platea o *Eleutherai*). En cualquier caso y a pesar del enfrentamiento de la joven democracia con Tebas en el 506, también los tebanos pudieron mantener relaciones amistosas con los Alcmeónidas (como muestran las dedicaciones de Apolo *Ptoion*), ayudando a la aristocracia ateniense a hacerse fuerte frente a los tiranos, en *Leipsydrión* en el Parnes (Buck, 1972, p. 98).

¹²⁶⁸ Pero sí pudieron tener relaciones amistosas y un vínculo especial desde antes, como con Platea, situada junto a *Eleutherai*. Ver nota anterior para Platea. En cualquier caso la relación con esta localidad implica una preocupación por la delimitación y control de la frontera y de la *chora* del Ática. Para esta definición del territorio y de las fronteras en relación con el culto de Dioniso ver Seaford, 1994, pp. 235-237.

¹²⁶⁹ Ver n. 1248.

¹²⁷⁰ Connor, 1989, p. 12, n. 17. Ver para Roma: Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.*, 6.17.2. Crítica de Raaflaub, 2000, pp. 256-257; este autor señala que el culto a estos dioses en Roma no tiene nada que ver con la liberación de la tiranía sino con las aspiraciones de integración social de la plebe. Sin embargo ésta (la integración social en la ciudadanía) es precisamente la reivindicación del *demos* ateniense, consolidada con los Pisistrátidas y que vuelve a ponerse en tela de juicio antes de Clístenes en Atenas (ver nota 831), frente al gobierno más restringido que quiere inaugurar Iságoras. Los cultos de Roma se sitúan en el Aventino, lugar en el que luego se instalará a Júpiter Libertas, el Zeus *Eleutherios* romano: ver Valdés, 2003a, pp.303-305.

¹²⁷¹ Connor, 1989, p. 17ss. Ver más adelante en texto.

¹²⁷² Sin descartar la posibilidad de que una parte de los hoplitas tomaran partido de forma activa contra los tiranos en estos momentos, la oposición principal vino de parte de la aristocracia coordinada para acabar con la tiranía, como sugiere el escolio de *Leipsydrión* de los “*agathoi* y Eupátridas” que perdieron la vida: Arist., *Ath.* 19.1-4. Para este carácter noble de esta primera lucha antitiránica: Moggi, 1971 (apoyo popular a la tiranía al principio y probablemente también al final: p. 34, n.1). Petre (1998, p. 1212) relaciona el primer honor a los tiranicidas de carácter público (en el supuesto grupo escultórico de Antenor) con Clístenes asociándolo con el nacimiento de la tragedia y del ostracismo en esos momentos; sin embargo, él mismo reconoce un origen anterior del drama con Pisístrato (p. 1212), lo que en cualquier caso no invalida tampoco el uso que la tragedia hace de la imagen del tirano (el primer ejemplo que pone el autor es la *Oresteia* de Esquilo del 458) en el s.V.

soberanía y al gobierno del *demos* cuando, tras la caída de la tiranía, reaparece como “protagonista” a través de un “Consejo”¹²⁷³ y es liderado por Clístenes¹²⁷⁴, viene de parte del “oligárquico” Iságoras (que quería introducir un consejo más restringido de 300, como el viejo Areópago) y de los espartanos, los “liberadores de la tiranía”.¹²⁷⁵

El punto de apoyo fundamental de la argumentación de Connor es una inscripción incompleta que no sirve para situar de forma concreta el origen de la tragedia, como ha señalado Osborne¹²⁷⁶. Por otra parte los primeros restos del templo de Dioniso *Eleuthereus* son más adecuados para una fecha en el 540-530 que en la última década del s.VI¹²⁷⁷, aunque no está tan clara la fecha del primer teatro en la ladera sur de la Acrópolis¹²⁷⁸. Además, la tesis de Connor, aunque ha mostrado las dificultades de la lectura del Mármol de Paros (A 43), no invalida las noticias que permiten suponer el origen de la tragedia con Tespis en el 534, en época de los tiranos, así como la existencia ya de representaciones en Atenas, con anterioridad a las reformas clisténicas, posiblemente en el ágora¹²⁷⁹. Por otra parte, otro de los argumentos de Connor, la inte-

¹²⁷³ Ver Valdés, 2003d, pp. 77-78 (con bibliografía).

¹²⁷⁴ Quien introdujo en su hetería (en principio aristocrática) al *demos*: Arist., *Ath.*, 10.1.

¹²⁷⁵ Iságoras: Arist., *Ath.*, 20.3. Hdt., 5.72. Para el carácter oligárquico y aristocrático de Iságoras ver también los planteamientos de Moggi, 1971, pp. 25-32.

¹²⁷⁶ IG II² 2318: [ΠΡΟ]ΤΟΝ ΚΩΜΟΙ ΗΞΑΝ Τ[ΩΙ ΔΙΟΝΥΣ]ΩΙ ΤΡΑΓΩΔΟΙ Δ[... («por primera vez hubo *komoi* de Dioniso, tragedias...») Connor se apoya en la lectura y reconstrucción de J. Gould y D.M. Lewis en su revisión de la obra de Pickard-Cambridge, 1968 (1953), p. 71 s. y apéndice al cap. II (pp. 101-197). Ver crítica de Osborne, 1993b, esp. pp. 27-28; este autor se centra (sin descartar otras acentuaciones) en los aspectos competitivos del festival y su desarrollo histórico. Crítica a Connor también en Parker, 1996, p. 95 y en Sourvinou-Inwood, 2003, pp. 103-104. Acepta interpretación de Connor: Anderson, 2003, p. 180.

¹²⁷⁷ Templo de época de los Pisistrátidas: Kolb, 1977, p. 124 y n. 155; Travlos, 1971, p. 537. Ver más recientemente (con bibliografía anterior y discusión): Angiolillo, 1997, pp. 71-73. Ver también Despinis, 1996-1997 (el argumento más convincente para situar en esas fechas el primer templo de Dioniso en esta zona sigue siendo el relieve fragmentario Atene, M.N. 3131: p. 212-213).

¹²⁷⁸ Angiolillo defiende recientemente (1997, pp. 71-73) la misma fecha de construcción para el teatro que para el templo de Dioniso, que hace remontar a la tiranía de Pisístrato, hacia 534. Ver para el teatro las excavaciones realizadas por Dörpfled, 1896; Dinsmoor, 1952 (del 500); Pickard-Cambridge, 1946, pp. 2-15 (contempla la posibilidad, a partir de los estudios de Dörpfled, de que el viejo templo de Dioniso y el primer “teatro” –la *orchestra* e *ikria*– en esta zona se remontan al s.VI, a la época de los Pisistrátidas quienes construirían el templo para albergar la estatua de Dioniso de *Eleutherai*); Polacco, 1990; este autor supone, en cambio, la existencia de la *orchestra*, *ikria* y *trapeza* (el “teatro” arcaico) en el ágora del Cerámico (siguiendo a Kolb: ver *infra*), donde se celebraría la primera representación de Tespis en el 534 (en el conjunto de *orchestra-ikria-trapeza*), y la construcción del teatro en la ladera de la acrópolis en el 499 (pp. 24-27 y pp. 159-160), aunque supone una mayor antigüedad para el culto de Dioniso en este lugar como *Eleuthereus* y una reorganización (con construcción de templete) en época de Pisístrato (pp. 157-158). Suponen una construcción del teatro a finales del s.VI, después, por tanto, que el templo de Dioniso *Eleuthereus*, que hacen remontar a la época de Pisístrato: Sourvinou-Inwood, 2003, pp. 91 y 104; también Shapiro, 1989, pp. 84-85. En este caso las representaciones se harían en la ciudad, desde el 534, en el ágora del Cerámico; ver en este sentido el artículo de Hammond, 1972, esp. pp. 391-403; ver también Kolb (1981, pp. 31-34 y 57; *idem*, 1977), quien supone que el ágora albergaba el Leneo y que las Dionisias urbanas se modelan a partir de esta fiesta y no de las Dionisias rurales.

¹²⁷⁹ Mar. Par., *FGrH* 239 A 43 (ver comentario de Jacoby, 1962, pp. 691-692); ver también el fragmento A 46: primeros coros de hombres, presumiblemente ditirambos, en el festival hacia el 508/7; Jacoby, 1962, p. 692; Osborne, 1993b, p. 28; Suda (s.v.); ver para las fuentes sobre este personaje: Pickard-Cambridge, 1968 (1953), p. 69ss. Ver dificultades en torno a las fuentes como el texto del Mármol de Paros y la Suda:

gración del territorio de *Eleutherai* con Clístenes, tampoco es válido, dado que la razón por la que esta localidad no se encuentra entre los demos clisténicos, en el caso de que se anexionara a Atenas en el s.VI (parece que lo hace más bien de forma voluntaria más tarde), no debe buscarse en la fecha sino en el tipo de integración en la *polis* de Atenas (como Salamina) tal y como ha destacado Ehrhardt¹²⁸⁰.

El texto de Pausanias no hace coincidir, además, la anexión del territorio, con el traslado de la estatua a Atenas¹²⁸¹, que pudo realizarse, por tanto, de forma pacífica o amistosa, sin incorporación del territorio. Pisístrato tiene una buena relación con

Connor, 1989, pp. 26-32; West, 1989; ver también Martin, 1995, pp. 16-17. Connor supone que la primera tragedia de Tespis se representaría en ámbito campestre, en el contexto de las Dionisias rurales (p. 13). Hammond (1972, pp. 391-404) propone el inicio de las representaciones en ámbito rural (también de Tespis) hasta el 534, momento en que inicia las representaciones en Atenas (p. 396). Algunos autores destacan, sin embargo, una probable anterioridad de las representaciones teatrales en Atenas, imitada por los demos en época clásica: Humphreys, 2004, pp. 139-140. Crítica a Connor también en Sourvinou-Inwood, 2003, p. 103ss (argumenta detalladamente la existencia de la fiesta en Atenas antes de Clístenes). Para Tespis de Icaria ver también la noticia de Suda, s.v. *Thespis*, que sitúa la primera tragedia en la Olimpiada 16 (536/5-633/2). Ver también Wilson (2000, p. 18), quien acepta la posibilidad de que la primera tragedia de Tespis se representara en ámbito rural (en Icaria, por ejemplo), aunque señala que las de *Choirilos* (en el 523) se realizaron en medio urbano con los tiranos (ver Suda, χ 594 (s.v. Χοιρίλος = *TrGF* Snell, vol., 1, 2 *Choerilus* T1), siendo el origen y las competiciones de la tragedia claramente precliténico (es interesante la relación que establece con las tres partes precliténicas del Ática: p. 19). Para hipótesis del origen de la tragedia en el demo de Icaria y las fuentes: Angiolillo, 1997, p. 92; en relación con Dioniso Leneo: Angiolillo, 1981, p. 18.

¹²⁸⁰ Sigue de cerca a Connor en este punto (y en otros): Anderson, 2003, pp. 180-181. Ver, sin embargo: Ehrhardt, 1990, p. 23. Nilsson supuso que *Eleutherai* se incorpora a Atenas también en el s.VI pero con Pisístrato: 1951, p. 26. Ver crítica de Osborne (1993, pp. 27-28) a la postura de Connor, señalando que la integración de la estatua no tuvo por qué coincidir con la integración de la localidad en la *polis* de Atenas. Fuentes de *Eleutherai*: Paus., 9.1 (Beocia linda con el Ática en varios lugares, uno de los cuales es donde Platea toca *Eleutherai*); Strab., 9.2.31 (en la frontera, según unos del Ática y según otros de Beocia); Steph, Byz., 265.10 (s.v. Ἐλευθεραί): *polis* de Beocia así llamada por *Eleutheros*, hijo de Apolo (también uno de los Curetes de Creta). Pausanias, 1.38.8: «Yendo de Eleusis a Beocia, la región de Platea es fronteriza con el Ática. Antes las fronteras con el Ática estaban en Eléuteran, pero desde que ésta se pasó a Atenas, la frontera con Beocia es el Citerón. Los de Eléuteran se pasaron no forzados por la guerra, sino deseosos de la ciudadanía de los atenienses y por odio a los tebanos. En esta llanura hay un templo de Dioniso, la xóana fue llevada de allí a Atenas antiguamente. La que está en Eléuteran en nuestro tiempo ha sido hecha imitando a aquélla» (trad. M^oC. Guerrero). Supone que la alianza de esta localidad con Atenas es del s.IV en lugar del s.VI (dado que Heródoto y Tucídides sólo conocen Énoe como fuerte fronterizo entre Atenas y Beocia, sin tener *Eleutherai* ningún protagonismo en este sentido): Chandler, 1926, pp. 8-10; ver, sin embargo, más arriba Parker (en n. 1265). La localidad parece haber mantenido siempre su identidad y tradición beocia; en este sentido: Polemón (fr. 2 Preller = Ateneo, XI, 486 d); Apolodoro, III, 5, 5 (43). Plut., *Quaest. Gr.*, 300A-C. Para esta zona ver Ober, 1985, pp. 223-224 y p. 117 (con bibliografía anterior). Santuario de Dioniso en esta localidad: Schachter, 1981, p. 175; Timágoras *FGrH* 381 F 1 (*patrios thysia* de tebanos en *Eleutherai*); el epíteto *Eleuthereus* es propio de Atenas y significa significa “el dios de *Eleutherai*”, en casa (en *Eleutherai*) Dioniso lleva el epíteto *eleutheros*: ver n. 1265); ver también Diod., 3.66.1-2: lugar de nacimiento del dios y Diod., 4,2,6: “En Beocia, Dioniso, en agradecimiento hacia su patria, liberó (ἐλευθερώσαι) todas las ciudades, y fundó una ciudad cuyo nombre significa “autonomía”, que es llamada *Eleutherai*”. La obra de Eurípides, *Antiope*, se ambienta aquí: ver fr. 203 Nauck, hace mención de un “στῦλον εἰς τοῦ θεοῦ” o pilar de Dioniso (ver más abajo para la estatua n. 1320 y Simon, 1983, p. 103). Se han encontrado en la región muchos *kantharoi*: ver Parker, 1996, p. 94, n. 116. El epónimo de *Eleutherai* es *Eleuther* (Suda s.v. *Melan*), quien organiza el culto de Dioniso: Hygin., *Fab.*, 225. Para el templo del dios en Atenas: Paus., 1.20.3. Ver n. 1277.

¹²⁸¹ Ver nota anterior. Para la estatua: Bettinetti: en n. 1320 *infra*.

los beocios que le ayudan en su tercera toma de poder con un contingente militar. Además el tirano y sus hijos mantienen un contacto especial con el culto de Apolo *Ptoion* en Beocia. De época de los tiranos data también la introducción del vaso típico de Dioniso, el *kantharos*, procedente de Beocia¹²⁸², que aparece en representaciones del dios en estos momentos en los que se incrementan las escenas dionisiacas, como la que se ha interpretado como el recibimiento de Dioniso por parte de “Icario”¹²⁸³. Es posible que al final de la tiranía, hacia el 519, se produzca un alejamiento y enfrentamiento con Tebas, por Platea, en momentos en los que se acaba de formar la confederación beocia, bajo el liderazgo de la ciudad de Tebas. En cualquier caso las relaciones amistosas y la alianza con la zona fronteriza (Platea y posiblemente *Eleutherai*) se mantienen¹²⁸⁴. La anexión de esta localidad, *Eleutherai*, pudo haberse producido en estos momentos, o como señalábamos más arriba, con posterioridad; sea como fuere, parece que ésta se hace de forma voluntaria. Por otra parte, la cuestión de la anexión de *Eleutherai* no afecta al traslado de la estatua del dios a Atenas, como parece sugerir Pausanias¹²⁸⁵, que pudo realizarse antes de la integración de esta localidad e independientemente de este proceso de anexión.

No vamos a entrar en detalle en los desarrollos (y cambios) de la fiesta desde el s. VI y en época clásica¹²⁸⁶, sino que nos centraremos tan sólo en la probable intervención, creación o recreación de la fiesta en el contexto de la tiranía de Pisístrato, con el traslado de la estatua de *Eleutherai* por primera (y única) vez a Atenas (atribuida, en el plano mítico, a Pegaso). Esta acción que achacamos al tirano encajaría con varias líneas político-culturales de estos momentos, como la integración de la *chora* en el *asty*, donde encuentra su proyección cívica y cultural el *demos* (con la creación de la tragedia), y la relación con Dioniso en esta línea, específicamente elegido como *Elethereus*, es decir con opción consciente del epíteto, como “dios de liberación”, después de la Sisactía y de las medidas políticas de Solón, pero dejando a un lado el “plano político” para resaltar los aspectos integradores del dios en el plano social y cultural, así como su dimensión cívica; no hay que olvidar que pro-

¹²⁸² Ayuda y generosidad de los tebanos con el tirano en el segundo exilio: Hdt., 1.63.3; Arist, *Ath.*, 15.2. Introducción del *kantharos*: Carpenter, 1986, pp. 117-123; Shapiro, 1989, p. 91; Angiolillo, 1997, p. 93; para *kantharoi* en *Eleutherai* ver n. 1280. Posibilidad de relación (e incluso tal vez promoción) de los Gefireos de Afidna, procedentes o vinculados con Beocia (y a los que pertenecen los tiranicidas, Harmodio y Aristogitón) con los Pisistrátidas en el s. VI: Valdés, 2002a, p. 74, n. 44; Valdés, 2002b, p. 217-218. Para un posible enfrentamiento, ya al final de la tiranía (hacia el 519) con Tebas por Platea: ver n. 1267.

¹²⁸³ Carpenter, 1986, pp. 46-47 (duda que sea “Icario” el personaje de las escenas); ver también Shapiro, 1989, p. 89ss; Angiolillo, 1997, p. 93; Isler-Kerenyi., 2001, esp., p.56.

¹²⁸⁴ Ver n. 1267. Es interesante y quizás no se ha resaltado lo suficiente la posible conexión del culto de Zeus *Eleutherios* en Platea (instalado a raíz de las guerras médicas) con el culto adyacente de Dioniso en *Eleutherai*, que tiene una gran antigüedad: ver n. 1224.

¹²⁸⁵ Ver n. 1280.

¹²⁸⁶ Para la fiesta ver Pickard-Cambridge, 1968 (1953), p. 57ss.; Deubner, 1932, pp. 138-142; Simon, 1983, pp. 102-104; Parke, 1977, pp. 125-136; Cole, 1993; Goldhill, 1987b; Noel, 1997; Seaford, 1994, p. 240ss. Destaca recientemente el análisis minucioso y penetrante de Sourvinou-Inwood, 2003, pp. 67-120 (para una reconstrucción arcaica de la fiesta, con la idea principal de *xenismos* del dios y de reversión –en el *komos*– y reestablecimiento del orden). Ver más arriba notas 1233 a 1235.

blemente las primeras representaciones en la ciudad de la tragedia (antes de la construcción del teatro) se realizaron en el ágora nueva, recientemente inaugurada como espacio cívico por excelencia, donde tenía lugar también la celebración de las Panateneas.

Para este traslado *único y significativo* del dios *Eleuthereus* desde su lugar de origen (a partir de entonces se realizaba simbólicamente y se repetía pero desde la Academia, en el Ática) se preparó la construcción de un templete al sureste de la Acrópolis (cerca del ágora vieja y posiblemente del santuario de Dioniso *en limnais*), cuyos restos se remontan precisamente a la época de los Pisistrátidas y más específicamente a la década entre el 540-530, que coincide con las últimas fases de la tiranía de Pisístrato¹²⁸⁷.

El *aition* de las Dionisias urbanas hace referencia a la historia de la llegada de la estatua del dios a Atenas con Pegaso de *Eleutherai*, que no fue bien recibida por los atenienses por lo que fueron castigados con una enfermedad en los genitales de la que sólo se liberarían, tras la consulta de un oráculo, con la fabricación de falos¹²⁸⁸.

La estatua del dios se llevaba antes de la fiesta a un templete en la Academia y desde allí era conducida a la ciudad¹²⁸⁹, pasando por el ágora del Cerámico, deteniéndose en algunos lugares significativos como el altar de los 12 dioses (levantado por Pisístrato el joven hacia el 522)¹²⁹⁰, desde donde era transportada al teatro (en el que asistía a las representaciones¹²⁹¹) y luego al templo situado en la ladera sur de la acrópolis. Es posible que en el s.VI, en época de los Pisistrátidas, se celebraran ya las representaciones en la zona del teatro si se acepta la teoría de la construcción de

¹²⁸⁷ Ver n. 1277 y Parker, 1996, p. 93, n. 111; Sourvinou-Inwood, 2003, p. 104.

¹²⁸⁸ Sch. Ar. *Ach.*, 243. Paus., 1.2.5. En *Eleutherai*, existe otro personaje (epónimo del distrito), *Eleuther* asociado al culto de Dioniso con el epíteto *Melanaigis*: ver más abajo notas 1311 y 1313; el hecho de que el epíteto que se resalta en estos momentos sea *Eleuthereus* y no *Melanaigis*, venerado también por esta zona fronteriza, es, desde nuestro punto, significativo e indicativo de la elección *consciente* de este epíteto concreto asociado a la libertad. Pegaso viene de *pegas* (fuente), por lo que tal vez podría existir alguna conexión con el santuario de Dioniso *en Limnais*, lugar de culto a las ninfas y de mezcla de vino y agua: ver Ateneo, 11, 13, 465 A (= Fanodemo, *FGrH* 325 F 12); en relación con Anfiction: Filócoro *FGrH* 328 F 5. Ver para Pegaso: *LIMC* VII, 1, 1994, 215-230 (C. Lochin) y específicamente para “Pegaso y el agua”: pp. 229-230.

¹²⁸⁹ Templo en la Academia: Paus., 1.29.2. Filóstrato, *Vit. Soph.*, II, 1.5 (549); la estatua se llevaba a la Academia y de allí hacia el teatro, pasando por el cerámico y el ágora. La ceremonia de entrada de la estatua del dios desde la Academia se ha interpretado –no sin dificultades– como el ritual conocido por las fuentes como “*eisagoge apo tes escharas*” (ver Pickard-Cambridge, 1968 (1953), p. 60: con fuentes, y Goldhill, 1987a); Sourvinou sitúa, sin embargo, la *eschara* en el ágora junto al altar de los 12 dioses (1994, pp. 281-285; Sourvinou-Inwood, 2003, pp. 69-70), aunque reconoce que el acto de traer la estatua sí comenzaba, en cualquier caso, desde la Academia. Sacrificio hecho por efebos en *eschara*: IG II² 1011; himnos cantados en este lugar: Alcifron, 4.18.16.

¹²⁹⁰ Ver n. 850. Ver Xen., *Hipparch.*, 3.2. No está claro si estos cantos y danzas en el altar de los 12 dioses se relacionan con la ceremonia conocida como *είσαγωγή ἀπὸ τῆς ἐσχάρα* o con la *πομπή*: ver Pickard-Cambridge, 1968 (1953), p. 62. Ver nota anterior. Sourvinou-Inwood cree que el lugar en el ágora donde estaba la estatua de Dioniso durante las representaciones (antes de la construcción del teatro) era el altar de los 12 dioses donde se entonó el ditirambo de Píndaro para los atenienses, fr. 75 S-M (altar con función similar al Pritaneo, como “*ἄσθεος ὀμφαλὸν θυόεντα*”); ver Sourvinou-Inwood, 2003, pp. 91-92 (equivalente al Pritaneo: p. 109).

¹²⁹¹ Pickard-Cambridge, 1968 (1953), p. 60, n.5.

un “primer teatro” en esas fechas junto con el templo del dios, como defiende recientemente Angiolillo¹²⁹²; sin embargo cabe también la posibilidad de que en estos momentos no existiera todavía el teatro al sur de la Acrópolis (pero sí el templo) y la estatua del dios permaneciera, por tanto, en el ágora del Cerámico durante las representaciones, en el “teatro” primitivo o *ikria*.¹²⁹³

En la fiesta en época clásica, se realizaban, además de las representaciones dramáticas y los ditirambos, la ceremonia de “*eisagoge apo tes escharas*”, la *pompe* y el *komos*, cuya distribución a lo largo de la fiesta y su contenido no están del todo claros, a lo que se suma, además, la posibilidad de cambios en la fiesta tanto en el s.VI (con Pisístrato, con los hijos del tirano y con Clístenes) como en el s.V.¹²⁹⁴

Algunos autores, como Connor han postulado que la ceremonia de la entrada de la estatua en la ciudad puede interpretarse como un ritual de “anexión” del territorio de *Eleutherai*¹²⁹⁵, sin explicar, sin embargo por qué después este acto se realizaba desde la Academia en lugar de *Eleutherai* en la frontera con Beocia; además, como señalábamos arriba, no está claro que la anexión de *Eleutherai* al Ática se produzca en el s.VI, ni que coincidan por tanto ambos eventos (la integración del *xoanon* y de la localidad). Sourvinou-Inwood, por su parte, ha criticado esta teoría de “ritual de anexión”, poniendo el acento en la importancia del “ritual de *xenismos*” o recibimiento del dios que considera muy antiguo; esta autora ha quitado también importancia al hecho de llevar la estatua a la Academia que queda, en su argumentación, sin explicar satisfactoriamente¹²⁹⁶. La entrada de la estatua desde la Academia con-

¹²⁹² Ver nota 1278 (Angiolillo) y Pickard, 1946, pp. 5-15; este autor supone la existencia de *ikria* (terrazas de tierra aprovechando la ladera con estructuras –bancos– de madera: ver n. 1278) no sólo en el ágora del Cerámico sino en la ladera de la acrópolis, en el lugar del posterior teatro (pp. 11-15). La mayoría de los autores suponen la existencia, a partir de las fuentes, de *ikria* en el ágora del Cerámico (ver n. 1278: Hammond, Kolb y Polacco, 1990, p. 24 ss – con recopilación de fuentes en apéndice: pp. 29-32). No podemos entrar en detalle en esta discusión, pero quizás sería interesante contemplar o adentrarse en la posibilidad de que el “ágora” a la que se refieren los léxicos (fundamentalmente Focio, a partir de Eustathius, Od., III, 350: Phot., s.v. ἰκρία: τὰ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀφ’ ὧν ἐθεῶντο τὸ παλαιὸν τοὺς Διωνυσιακοὺς ἀγῶνας πρὶν ἢ κατασκευασθῆναι τὸ ἐν Διούσου θέατρον), fuera el ágora vieja al sureste de la Acrópolis (como en Pausanias donde “ágora” se utiliza siempre para designar el ágora vieja, no el ágora del Cerámico). En esta misma línea probablemente tanto el templo como el teatro se levantaron en este emplazamiento al sureste de la acrópolis posiblemente por su proximidad con el ágora vieja situada cerca de esta zona (ver n. 715), aunque no hay que perder de vista tampoco, para la elección del lugar, la proximidad con el área del santuario de Dioniso en *Limnais* cercano al Iliso (ver para éste: Valdes, 2002a, p. 44, n. 55; Valdés, 2005g, p. 271). Varios autores, como E. Greco, sitúan recientemente el ágora vieja más hacia el sudeste de la Acrópolis que en el este o en el nordeste; ver de este autor: Greco, 2001.

¹²⁹³ Ver n. 1278 y la nota anterior.

¹²⁹⁴ Ver Pickard-Cambridge, 1968 (1953), pp. 60-65. Es interesante la reconstrucción de Sourvinou-Inwood, que supone un núcleo antiguo de la fiesta en el ágora vieja, en concreto en el Pitaneo: 2003, pp. 106-118. Esta autora relaciona, por ejemplo, los rituales de la Academia (ver n. 1289) con el *komos* más que con la ceremonia de “*eisagoge apo tes escharas*”. Otra reconstrucción del desarrollo de la fiesta: Seaford, 1994, pp. 241-242 (enfatiza el cambio de acentuación de la importancia de los ritos “externos” a la ciudad a los ritos realizados en la ciudad, perdiendo importancia la “excursión” de salida y retorno de la estatua).

¹²⁹⁵ Connor, 1989, pp. 9-10.

¹²⁹⁶ Sourvinou-Inwood, 2003, pp. 100-104. El hecho de que el núcleo y parte central esencial de la festividad se realice en Atenas, no resta importancia al hecho de que en algún momento determinado se asoció con la Academia, que debe ser también explicado históricamente. Ver la nota anterior.

memorando su venida desde *Eleutherai*, puede tener su razón de ser, sin embargo, en el contexto histórico de la fiesta y de los cambios que se producen en ella en un momento determinado, que obviamente no es el s.V, sino que, como hemos adelantado más arriba y veremos ahora, pudo ser el s.VI, en el momento de la intervención de Pisístrato.

Sourvinou-Inwood propone también la hipótesis de un primitivo ritual de *xenismos* (de acogida) del dios en Atenas en el Pritaneo del ágora vieja¹²⁹⁷, que se traslada con la reorganización de la fiesta (en época de los Pisistrátidas¹²⁹⁸) al ágora y específicamente a la zona del altar de los 12 dioses, cuya función es similar (como centro de la ciudad) a la del Pritaneo¹²⁹⁹.

El acto de llevar la estatua del dios a la Academia y de traerla desde allí (pasando por el ágora), tiene, sin duda, un significado especial en un determinado momento histórico, como evento que conmemoraba la recepción de la estatua desde *Eleutherai*, que independientemente de un posible origen anterior de la fiesta en la ciudad de Atenas, parece ligada a la novedad de la construcción de un templo para albergar al dios con el nuevo epíteto, *Eleuthereus* (“liberador”), allí asentado, que rememorara o evocara no tanto la anexión de un territorio adyacente, sino sobre todo, la liberación y promoción del *demos* dentro de la ciudad. Dioniso con esta designación (probablemente novedosa para el dios en Atenas¹³⁰⁰) se vincula, además, con innovaciones importantes en los ritos sacrificiales, con canto y danza, asociados al mismo¹³⁰¹, que llevan a la creación de la tragedia (con un papel importante de Téspis) como expresión colectiva del *demos* de Atenas, y por tanto abierto a la participación del mismo en el ágora en un primer momento y luego en el teatro¹³⁰², con aspectos de liberación y de catarsis; asimismo se produce la introducción de rasgos de otras fiestas del dios como la *phallophoria* de las Dionisias rurales, que evoca igualmente la integración del campo en la ciudad en estos momentos¹³⁰³, así como otros elementos de las Antesterias y de las Leneas¹³⁰⁴.

¹²⁹⁷ Sourvinou-Inwood, 2003, pp. 106-118. Por esta zona existe un edificio donde tenía lugar también la ceremonia dionisiaca de la *hierogamia* de las Antesterias, el *Boucolion*: Arist., *Ath.*, 3.5.

¹²⁹⁸ Aunque no entra a considerar la dimensión histórica de estos cambios en el contexto de la tiranía y su significado en la política global de los tiranos.

¹²⁹⁹ Ver notas 1289 y 1290.

¹³⁰⁰ Es más, la historia de recibimiento del dios con Pegaso es redundante en Atenas, que como Icaria, ya tiene probablemente desde antes, un mito de recepción de Dioniso ligado al rey Anfición y al santuario de Dioniso en *Limnais* (ver n. 1288). Ver para el recibimiento del dios: Demóstenes, 21 (*Meidias*), 52. Recibido también por *Semachos* y sus hijas: Steph. Byz., s.v. *Semachidai*; Filócoro, *FGrH* 328 F 206.

¹³⁰¹ Para el origen ritual de la tragedia: Burkert, 1966. Pámias Massana, 2001. Para la importancia también del sacrificio del *tragos* (en las representaciones de Dioniso en la segunda mitad del s.VI) vinculado al *xenismos* del dios: Sourvinou-Inwood, 2003, pp. 110-118 (esp., n. 227).

¹³⁰² Frente al Pritaneo, en el caso de que se construya la fiesta sobre un núcleo primitivo que se celebraba allí como supone Sourvinou-Inwood. Para todo el proceso de formación de la tragedia puede verse el análisis exhaustivo de esta autora.

¹³⁰³ Para esta realidad de la “urbanización” del hecho festivo agrícola incorporado en la ciudad con las Dionisias urbanas, como elemento integrador del territorio: ver Plácido, 1997, p. 231.

¹³⁰⁴ Sourvinou-Inwood, 2003, pp. 104-106. Para la influencia de las Leneas: ver notas 1278 y 1279 *supra* (Kolb y Angiolillo).

Se sabe con certeza que los Pisistrátidas intervinieron en la zona de la Academia construyendo un muro y un altar de Eros¹³⁰⁵, así como probablemente también otro altar dedicado al dios Hefesto y a Prometeo¹³⁰⁶. La Academia, por otra parte, está cerca del demo Laciada donde los Filaidas tenían sus posesiones. Esta familia tiene su relación particular con los Pisistrátidas –quienes pertenecen al distrito de *Philaidai* en Braurón–, con conexiones genealógicas también con los Pilios y Neleidas, manteniendo, como parte de la aristocracia durante la tiranía, unas relaciones ambiguas con los tiranos, no exenta de colaboración o de aceptación mutua.¹³⁰⁷

Por otra parte el hecho de que *Eleutherai* no se anexiona probablemente al Ática en estos momentos, no quita que el ritual de traer la estatua desde esta localidad no pueda interpretarse como un acto de “control o civilización” de la *chora* y de delimitación de las fronteras¹³⁰⁸ (cuestión de la que se preocupa también Pisístrato en relación con Eleusis y Mégara), como lo sería también, después, de forma simbólica, la llegada de la estatua desde la Academia durante la fiesta, escoltada por los *kouroi* o efebos¹³⁰⁹, especialmente implicados en la defensa de los límites del Ática¹³¹⁰.

Varios autores han señalado, además, la relación de esta zona de *Eleutherai* en la frontera con el Ática con el lugar de la lucha mítica entre Janto y Melanto, *aition* de la Apaturias y de la efebía ateniense¹³¹¹, historia que tiene también su probable relación con los Pisistrátidas –descendientes de Melanto y Codro¹³¹²–, quienes promocionaron quizás estos mitos relacionados con Dioniso *Melanaigis*¹³¹³, de los que se puede conjeturar, sin embargo, una mayor antigüedad¹³¹⁴. La lucha entre Janto y

¹³⁰⁵ Ver notas 546 y 856.

¹³⁰⁶ Relieve arcaico de Prometeo y de Hefesto en la Academia: Apolodoro de Atenas *FGrH* 244 F 147: Sch. Soph. *OC*. 56; Robertson, 1996a, p. 63.

¹³⁰⁷ Ver notas 542, 683 y 810.

¹³⁰⁸ Ver en el sentido de integración y control del territorio desde sus límites: Seaford, 1994, pp. 245-246.

¹³⁰⁹ Ver Pickard-Cambridge, 1968 (1953), pp. 60-61 y especialmente, Winkler, 1990.

¹³¹⁰ Para efebos y juramento de éstos: Pélékidis, 1962, p. 110ss. (también relación de efebos con las Boedromias); Brulé, 1987, p. 33; Poll., 8.106; D., (19) *Sobre la embajada fraudulenta*, 303; Lycurg., *Leocrates*, 76; Siewert, 1977. Efebos y fronteras del Ática: ver Vidal-Naquet, 1981, pp. 153-154.

¹³¹¹ Winkler, 1990, p. 35; ver especialmente: Kolb, 1977, pp. 125-130; defiende que hay que identificar a Dioniso *Elethereus* con *Melanaigis*; Helánico, *FGrH* 4 F 125 (= sch. Platon, *Symp.*, 208D): Janto-Melanto: unos dicen que en Énoe y Panacto y otros, que en *Melainai*; Harpocración (citando un pasaje de Éforo), señala que se produjo el enfrentamiento “ὑπὲρ τῆς μελανίας χώρας” (s.v. *Apatourias*). Para el mito de Janto y Melanto ver especialmente Vidal-Naquet, 1981, p. 156ss. También: Brelich, 1961, p. 55ss.

¹³¹² Ver para el linaje “pilio” de los Pisistrátidas: Shapiro, 1983. Ver Angiolillo, 1997, p. 93 y nota anterior (especialmente Kolb). D.L., I, 53.

¹³¹³ Culto de Dioniso *Melanaigis* asociado con las Apaturias atenienses: An. Gr. Bekker, I.417.32. Vinculado a la zona fronteriza con Beocia y en concreto con *Eleutherai*: Suda, s.v. *Melan* (ver *supra* n. 1224); esto lleva a Kolb (1977, p. 124) a identificar *Elethereus* con *Melanaigis*. Más escéptico Parker, 1996, p. 94. Schachter, 1981 (vol. I), p. 175 (Dioniso *Eletheros* y *Melanaigis*? en *Eleutherai*). Ver también Seaford, 1994, p. 245 (con n. 43). Ver también Konon, *FGrH* 26 F 1 (reconoce como el lugar del enfrentamiento entre Janto y Melanto, Énoe y menciona el culto de dioniso *Melanaigis* en Atenas, en las Apaturias) e IG II² 1358 B 17-18: sacrificio de cabra negra en primer día de Dionisias urbanas; a pesar de ello, no está claro ni es seguro que *Melanaigis* sea *Elethereus*.

¹³¹⁴ El mito de Janto (“el rubio”) y de Melanto (“el negro”), el primer rey de la segunda dinastía de Atenas (el padre de Codro), tiene que ver, según Buck (1979), con las últimas etapas de la conquista de

Melanto se sitúa o se asocia en las fuentes, en cualquier caso, con diversos lugares (*Melainai*, Énoe, Panacto y *Eleutherai*), todos localizados en la zona fronteriza con Beocia, pero que pudieron adquirir relevancia según el momento histórico, con la “relocalización” conveniente del mito.¹³¹⁵

Así pues, si el lugar originario del enfrentamiento fue posiblemente *Melainai* (lugar de culto de Dioniso *Melanaigis*)¹³¹⁶, el “traslado” o el énfasis en *Eleutherai*¹³¹⁷, como, después, en Énoe o Panacto, puede situarse en algún momento histórico en el que esta localidad, *Eleutherai*, cobrara protagonismo. La importancia del lugar no deriva tanto de su anexión al Ática (que, como hemos visto, pudo ocurrir más tarde o no ligarse con la entrada de la estatua), sino sobre todo del hecho de ser el lugar de culto del dios Dioniso con el epíteto “*Eleutheros*” o “*Eleuthereus*”¹³¹⁸ –liberador– que interesa resaltar en estos momentos, en los que, después de la Sisactía (o liberación de cargas) de Solón, se pretende una continuidad y un avance en este sentido y en la liberación de cargas impuestas por la aristocracia, pero con recortes, al mismo tiempo, en las posibilidades de participación política del *demos*, por el carácter mismo de la tiranía.

La llegada desde la Academia (que tiene también sus paralelismos con el ágora vieja y la zona del Pritaneo, como el altar de los 12 dioses)¹³¹⁹, de la estatua o “ídolo” (*stylos*) de Dioniso¹³²⁰, imagen del dios que Ateneo asimila a la de Pisístrato¹³²¹, tiene su importancia, por tanto, no sólo como “ritual de *xenismos*” o acogida de la divinidad sino como entrada del dios que enfatiza los aspectos “liberadores” de Dioniso *Eleuthereus* (epíteto de Dioniso desconocido con anterioridad en Atenas), en un contexto propicio también para el nacimiento de la tragedia, como

Beocia, es decir del valle del Asopo, por parte de los *Boiottioi*, provenientes de Tesalia. En el valle del Asopo se encuentra el epíteto *Melanaigis*, relacionado con Dioniso (ver nota anterior), pero también con Melanto. Por otra parte, las tradiciones relativas a los habitantes originarios de Beocia expulsados hacia el Ática, Eubea y Asia Menor, enlazan con la migración jonia (realidad vinculada probablemente a las Apaturias, propia de todos los jonios: Hdt., 1.147); ver para el valle del Asopo (donde se encuentran los nombres de *Melainai*, *Melaneus* y *Melanthus*): Buck, 1979, pp. 78-79. Janto y Melanto, además de estar presentes en tradiciones beocias y atenienses, también se encuentran como topónimos en Asia Menor: Str., 14.1.13; Hdt., 1, 176; ver Rodríguez Adrados, 1979, p. 104. Para la antigüedad de estas tradiciones relacionadas con las migraciones de época oscura: Valdés, 2002a, pp. 97-105 y Lavelle, 2005, p. 18ss.

¹³¹⁵ Ver n. 1311; sch. Pl., *Symp*, 208 d (Énoe, Panacto o *Melainai*); ver también Huxley, 1966, p. 31. Jacoby, 1954, vol. II, pp. 49-51; Brelich, 1961, pp. 53-59; Winkler, 1990, p. 24. Para esta zona: Chandler, 1926, 8ss.

¹³¹⁶ Ver nota anterior y n. 1313.

¹³¹⁷ Para la relación de *Melanaigis* con *Eleutherai* ver notas 1224 y 1313.

¹³¹⁸ Ver n. 1265.

¹³¹⁹ Igualmente vinculada, probablemente ya a partir del s. VI, con las Panateneas, como el lugar desde donde partía la carrera de antorchas (habitualmente vinculada al Pritaneo, sede de Hestia): ver notas 1199 y 1290. Para el paralelismo de la Academia también con el *Anakeion*, situado en el ágora vieja (en relación con la caballería y con las Panateneas) ver Valdés, 2002a, p. 168; Valdés, 2000a, esp. p. 53. Otro lugar común de la celebración de las Dionisias y las Panateneas es el Cerámico (ver para las Dionisias: Sourvinou-Inwood, 2003, p. 79).

¹³²⁰ Ver Bettinetti, 2001, pp. 192-195 (ídolo en forma de columna o pilar en el que se colgaba una máscara transportado a Atenas con los Pisistrátidas); ver Eurípides, fr. 203 Nauck (*Antiope*); Simon, 1983, p. 103.

¹³²¹ Ateneo, 12, 533C: ὁ δὲ Πεισίστρατος καὶ ἐν πολλοῖς βαρῦς ἐγένετο, ὅπου καὶ τὸ Ἀθήναισι τοῦ Διωνύσου πρόσωπον ἐκείνου τιτὲς φασὶν εἰκόνα (se refiere a una cara terrificante o *mormolukeya*, apotropáico)

expresión colectiva (liberadora asimismo de tensiones) e integradora del *demos* y de los demos o distritos del Ática en el *asty*.

Desde este punto de vista se debería reflexionar sobre el hecho de que la manifestación literaria más importante de la democracia, la tragedia¹³²², empiece con los tiranos, lo que indica, desde nuestro punto de vista, la relación de los mismos con la afirmación de la identidad colectiva del *demos* y con la “liberación” psicológica (la catarsis)¹³²³ que tenía lugar en ella, enfatizada de forma consciente a través del epíteto del dios conmemorado (*Eleuthereus*). Este tipo de liberación no debería desligarse tampoco de otros aspectos como el político (fundamentalmente la posibilidad para el *demos* de zafarse de la arbitrariedad judicial y política de los *aristoi*) o la integración sociocultural y cívica de un *demos* constituido por agricultores y artesanos.

Más arriba hemos señalado la asociación de Dioniso con la “libertad” y la “liberación”, como *Lysios* y *Eleuthereus*, especialmente en relación con cultos de Corinto, Sición y Beocia, aspecto que no deja de tener su vínculo con la reversión y la transgresión típicas del dios¹³²⁴. Varios autores antiguos destacan este rasgo del dios, como Plutarco, quien señala que Dioniso es *Lysios* y *Lyaaios* porque “desata los frenos de la lengua y da a la palabra una gran libertad”¹³²⁵, o porque preside el término de las fatigas de la jornada¹³²⁶ y quita del ánimo la inhibición de sujeción, permitiendo tratar con otros con sinceridad y franqueza¹³²⁷.

¹³²² Plácido, 1997, p. 230.

¹³²³ Efecto “catártico”, liberador y evasivo de la tragedia: Plácido, 1997, pp. 231-233. Ver Connor, 1989, p. 23 (con bibliografía). Ver Platón, *Leyes*, 701a: «De ello se derivó el que los públicos de los teatros, antes silenciosos, se hicieron vocingleros, como si entendiesen lo que está bien o mal en música, y en lugar de la aristocracia, el mando de los mejores, se produjo en ese campo una detestable teatocracia. Y si hubiera sido sólo en la música donde se hubiese producido una cierta democracia de hombres libres, no hubiera sido el hecho tan terrible; pero lo cierto es que a partir de ella empezó para nosotros la opinión de que todo el mundo lo sabía todo y estaba sobre la ley, con lo cual vino la libertad»; Wilson, 2000, p. 17. Ver también Saïd, 1998, esp., p. 277. Esta purificación, catarsis y carácter apotropaico de la tragedia se dirige también después de la caída de la tiranía contra la misma, en la imagen del asesinato y liberación del tirano y la restauración del orden cívico: Petre, 1996, p. 1212 (ver para los planteamientos de este autor más arriba notas 1056 y 1272).

¹³²⁴ Para Dioniso *Lysios* y estos aspectos del dios: ver notas 1266 y 1327; ver Versnel, 1998 (1990), pp. 85, 139, 166 con n. 261, 193 con n. 331; Henrichs, 1994, p. 58 y n. 105. Dioniso *Eleutheros* en Beocia: Schachter, 1981 (vo. I), 175; Seaford, 1993, p.146, n. 32. Hoffman, 1989. Ver también Valdés 2007c.

¹³²⁵ εἰ δὲ πάντων μὲν ὁ Διόνυσος Λύσιός ἐστι καὶ Λυαίος, μάλιστα δὲ τῆς γλώττης ἀφαιρεῖται τὰ χαλινὰ καὶ πλείστην ἑλευθερίαν τῇ φωνῇ δίδωσιν: Plut., *Quaest. Conv.*, I, 613c.

¹³²⁶ Plut., *Quaest. Conv.*, III, 654f: Τὴν γὰρ ἐσπέραν, ὧ̄ ἔταϊρε, τῶν πόνων ἀνάπαυσιν... καὶ τὴν μὲν ὁ Λύσιος ἐπισκοπεῖ Διόνυσος.

¹³²⁷ Plut., *Quaestiones convivales*, VII, 716 b-c: «Pero los antiguos llamaban a Dioniso liberador (*Ἐλευθερέα*) y *Lysios*... porque liberando nuestra alma de la servilidad, del temor y de la desconfianza, nos concede tratar unos con otros con sinceridad (*ἀληθεία*) y franqueza (*παρρησία*)». También Cornuto, *De natura deorum*, XXX, 214 dice que Dioniso es *Lysios* o *Lyaaios* porque libera de los afanes (*merimnai*); ver Casadio, 1999, pp. 126-131; este autor destaca estos aspectos de Dioniso como dios del entusiasmo, asociado con la purificación, la liberación (de *merimnai*, *ponoi*), a la acción de apaciguar, curar, liberar de la angustia, con una vertiente salvífica, citando asimismo la obra de Píndaro en este sentido: Casadio, 1999, pp. 130-132. Ver también Phot., s.v. λύσιοι θεοί· οἱ καθάρσιοι, λυτικὸὶ κακῶν; Phot., s.v. λύσιοι τελεταὶ y Hsch., s.v. λύσειοι τελεταί.

Algo de esta realidad se recoge claramente en las Dionisias urbanas, no sólo en el carácter “purificador y liberador” de la tragedia que tenía lugar en ellas¹³²⁸, sino también en otros detalles como el hecho de que algunos atenienses usaran el festival para anunciar la liberación de esclavos¹³²⁹, quienes participaban también en otras fiestas similares de reversión como las Cronia o las Dionisias rurales.¹³³⁰

Ya hemos destacado la conexión que establece Connor entre el culto de Dioniso y la libertad del *demos*, que será aprovechada, por ejemplo, por Demetrio Poliorcetes, “el liberador” y “salvador”, cuya imagen y entrada en la ciudad se asemeja a la del dios¹³³¹.

Dioniso, como Heracles¹³³² o Hefesto, se constituye en instancia de la integración del *demos*, como muestran las imágenes del dios artesano conducido al Olimpo en el contexto del *komos* dionisiaco. Esta integración consiste en una aceptación y consolidación en la ciudadanía de todo el *demos* de Atenas, incluidos los de la clase más baja: exhectémoros o thetes, pero también en menor medida y ocasionalmente, de extranjeros¹³³³. La integración se realiza especialmente en el plano cultural, y encuentra un eco también en la figura de Heracles, adoptado en la ciudadanía e iniciado en los Misterios eleusinos a través de los Misterios de Agrads donde tenía su papel Dioniso niño, hijo de Perséfone y de Zeus ctónico conocido como Miliquion en esta zona¹³³⁴.

Todo ello lleva a postular que en el s.VI ya existía una conciencia y un concepto de “liberación”, comunitaria y pública, utilizada como propaganda política, no sólo en un sentido económico y político con Solón, sino también enfatizada por Pisístrato y sus hijos desde una perspectiva “psicológica”, social, cultural y cultural, estrechamente vinculada con la idea de integración cívica, de la que se beneficia el *demos* ateniense y especialmente los más desfavorecidos o “impuros” que verán peligrar su pertenencia a la ciudad después de la caída de la tiranía. En este sentido la política de Clístenes es, en algunos aspectos, una continuación (también como *prostates tou demou*) de la de Pisístrato¹³³⁵, hecho que queda oculto aunque no completamente oscurecido, con la propaganda anti-tiránica de la joven democracia. Tanto la política de Pisístrato como la de Clístenes se contraponen a la idea de control, preeminencia y exclusión (de la *politeia*) impuesta por los *aristoi* de forma arbitraria que lleva a la *stasis* y causa

¹³²⁸ Ver n. 1323.

¹³²⁹ Estos anuncios prohibidos ocasionalmente: ver Esquines 3 (*contra Ctesifon*), 41-45.

¹³³⁰ Plut., *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1098 b. En las Antesterias: Burkert, 1983 (1972), p. 218, n. 9. Cronia: Deubner, 1932, pp. 152-55; Versnel, 1987. Ver Valdés 2007c.

¹³³¹ Con otros ejemplos de la relación de Dioniso con la libertad/liberación: Connor, 1989, pp. 18-20. Liberación de Demetrio en Atenas: Plut., *Dem.*, cap. 8-10; Diod. 20.45-46; Polyæn, 4.7.6.

¹³³² Es curioso la confluencia y similitudes en la iconografía de la representación de Dioniso y Heracles en el s.VI: ver Carpenter, 1986, p. 98ss.

¹³³³ Valdés, 2004b, p. 174.

¹³³⁴ Valdés-Martínez Nieto, 2005, pp. 60-61. Ver también próximamente: Valdés (en prensa) *Revalorización*.

¹³³⁵ Ver las conclusiones del libro de Lavelle, 2005, esp., p. 162ss.

la esclavitud, tal y como se encuentra recogido ya en los poemas del mismo Solón¹³³⁶.

En el caso dudoso de que ya con Clístenes se reviviera el culto de Zeus *Eleutherios* instaurado probablemente con Solón (“sustituído” en cierto modo por Dioniso *Elethereus* con los tiranos), la oposición fundamental que se habría querido resaltar, aun cuando ya hubiera empezado a funcionar la “propaganda antitiránica”, habría sido, sobre todo, la contraposición al gobierno oligárquico y exclusivo –con consiguiente expulsión de la ciudadanía de parte del *demos*– de los *aristoi* liderados por Iságoras, con apoyo espartano. En cualquier caso, parece más plausible que el culto de Zeus *Eleutherios* no se reviviera en Atenas hasta después de las reformas de Efialtes o a mediados del s.V, como vimos en el apartado anterior.

Liberación e integración ciudadana son dos caras de la misma moneda que se dan ya de forma consciente en el s.VI. En este sentido los tiranos, a caballo entre la integración y la liberación de dependencias y el recorte de actuación política (propio de la tiranía), optan por privilegiar a un dios, Dioniso *Elethereus*, que satisface en parte las aspiraciones del *demos*, sin entrar de forma directa (a diferencia del Zeus *Eleutherios* del ágora) en el espinoso terreno de la participación (y libertad) política con el que aquél estaba ligado.

Desde esta perspectiva la figura y la actuación de los tiranos y específicamente de Pisístrato, de vuelta a la “edad de Crono” y a los orígenes, momento de reversión, pero también de abundancia, se equipara con la del dios Dioniso, pudiendo decir Ateneo que la imagen de tirano es como el icono de Dioniso en Atenas.¹³³⁷

¹³³⁶ Ver n. 1248.

¹³³⁷ Edad de Crono: Arist., *Ath.*, 16.7 y Platón, *Hipparchus*, 229b. Ver Ateneo en n. 1321. Valdés 2007c, artículo en el que enfatizamos la relación de los tiranos con el dios Crono y la fiesta de Cronia, que tiene un doble carácter (acorde con estos momentos) de integración campesina y de “esclavos” (en esta época muchos exhectémoros y thetes habían sido liberados de la esclavitud literal o figurada), pero también se relaciona en el templo de Zeus Olimpio, que tenía un recinto dedicado a Crono y Rea, con la diosa Tierra, Gea: Paus., 1.18.7; Ver, Versnel, 1987, p. 128.