



Monografía

**Volcar la mesa: revolución, ritual y mito en el santuario de Apolo en
Delfos**

**Overturn the Table: Revolution, Ritual and Myth in the Sanctuary of
Apollo at Delphi**

David Hernández Castro

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)¹

Recibido: 01/11/2019

Aceptado: 26/11/2019

¹ Investigador Predoctoral en Formación (FPI). Departamento de Filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Despacho 2.28. Paseo Senda del Rey, 7 (28040) Madrid. dhernandez@fsof.uned.es. Este trabajo es resultado de una estancia de investigación en el Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione de la Università degli Studi di Torino (UNITO). Agradezco la colaboración del profesor Gaetano Chiurazzi. Las tesis vertidas aquí son exclusiva responsabilidad del autor.

Resumen: El ciclo de festivales enaetéricos del Septerion, la Herois y la Carila que se celebraba en el santuario de Apolo en Delfos tuvo una enorme importancia para la evolución de la experiencia religiosa en la Antigua Grecia. Los especialistas modernos los han relacionado con los ritos estacionales y de propiciación de la cosecha, los ritos de expiación y las «ceremonias de corte» (*incision ceremonies*), pero en los últimos años se han producido grandes avances en varios campos (las relaciones entre el ritual y el mito, la arqueología, la arqueoastronomía) que favorecen una interpretación más integral, donde se preste mayor atención a los contextos sociales, políticos, topográficos y narrativos. En este sentido, el ciclo de festivales del Septerion, la Herois y la Carila se encuentra en el centro del gran movimiento de reforma política y religiosa que se produjo en Delfos a finales del siglo VI a.C. y que tuvo como escenario de fondo el enfrentamiento entre los Alcmeónidas y los Pisistrátidas. En el ámbito religioso, el resultado de este movimiento fue la sustitución del Apolo *Kerdoos* de los tesalios por el Apolo *Katharsios* de los atenienses, del Apolo de la Ganancia, al Apolo de las Purificaciones. En el ámbito político, el desenlace fue la institución de la democracia y el declive de la tiranía.

Palabras clave: Alcmeónidas, Apolo *Kerdoos*, arqueoastronomía, Atenas, democracia antigua, mito, ritual, Tesalia, topografía, purificaciones.

Abstract: The cycle of the enneateric festivals of Septerion, Herois and Charilla that was celebrated in the sanctuary of Apollo at Delphi had an enormous importance for the evolution of the religious experience in Ancient Greece. Scholars have linked them to seasonal and harvesting rites, expiation rites and *incision ceremonies*, but in recent years there have been great advances in various fields (the relations between ritual and myth, archeology, archaeoastronomy) that favour a more comprehensive interpretation, where greater attention is given to social, political, topographic and narrative contexts. In this sense, the festival cycle of Septerion, Herois and Charilla is at the center of the great movement of political and religious reform that took place in Delphi at the end of the 6th century B.C. and that it had as background the conflict between Alcmaeonids and Pisistratids. In the religious sphere, the result of this movement was the replacement of the Apollo *Kerdoos* of the Thessalies by the Apollo *Katharsios* of the Athenians, of the Apollo of the Gain to the Apollo of the Purifications. In the political sphere, the outcome was the institution of democracy and the decline of tyranny.

Keywords: Alcmaeonids, ancient democracy, Apollo *Kerdoos*, archaeoastronomy, Athens, myth, ritual, Thessaly, topography, purifications.

Sumario: Introducción: Apolo, entre el ritual y el mito. 1. Primera Parte: El ciclo de Estaciones: el Septerion, la Herois y la Carila. 1.1. El festival del Septerion. 1.2. Los peanes y el ágora de Delfos. 1.3 El problema del combate. 1.4. La reforma del calendario. 1.5. Las Targelias y el Septerion. 1.6. Las Estaciones (o las Horas). 1.7. El festival de la Herois. 1.8. El festival de la Carila. 1.9 Atenas y Tesalia: las dos capas del ritual y el mito. 2. Segunda Parte: Del Apolo de la Ganancia al Apolo de las Purificaciones. 2.1. La fuente Castalia. 2.2. La *Doloneia*. 2.3. Las hecatombes perfectas. 2.4. La aurora. 2.5. La topografía del festival del Septerion: Apolo, el Sol y el solsticio de verano. 2.6. La *Dolonia*: una lampadedromía. 2.7. El Apolo de la Ganancia. 2.8. Tesalia y la tiranía de los Pisistrátidas. 2.9. Guerra de consignas: Hiparco y el amor por las ganancias. 2.10. Los Alcmeónidas y Delfos. 2.11. El Apolo de la Ganancia y la colonización. 2.12. El Apolo de las Purificaciones. 2.13. El vuelco de la mesa. 2.14. El rito de *Deipnias*. 2.15. La comida de la aurora. 3. Conclusiones. 4. Referencias. 5. Figuras.

ἄως δὴ πέλας, ἄως γίγνεται
La aurora se acerca, la aurora llega

Eurípides, *Reso*

Introducción: Apolo, entre el ritual y el mito

A finales del siglo I d.C. el santuario de Apolo en Delfos había perdido buena parte del esplendor que tuvo en el pasado, pero aún conservaba el suficiente prestigio como para atraer a visitantes de todo el mundo, fascinados por la posibilidad de escuchar el eco de la voz de Apolo o de admirar las ofrendas y monumentos de aquellos griegos legendarios que contra todo pronóstico habían conseguido doblegar al ejército del rey Darío. El santuario había sufrido varios expolios, y la visita de Nerón del año 67 a.C. solo sirvió para que los delfios comprobaran que el emperador tenía tanto talento con la cítara como buen ojo con las estatuas. «Como era de esperar —escribió Pausanias—, Nerón, que robó a Apolo quinientas imágenes de bronce, en parte de dioses y en parte de hombres, no había de dejar de experimentar el desprecio a todo» (10.7.1, trad. M. C. Herrero). Afortunadamente, la situación mejoró durante las siguientes décadas, un cambio que se benefició bastante de las buenas relaciones personales que uno de los nuevos sacerdotes del templo supo alimentar con importantes personalidades de Roma. Los delfios terminaron tan agradecidos con él que a su muerte se pusieron de acuerdo con los vecinos de su ciudad natal para rendirle tributo con una estatua. Este sacerdote era Plutarco, cuyos escritos hicieron tanto por la conservación de Delfos como sus relaciones personales. Pero las ideas de Plutarco nunca dejaron de estar troqueladas por el molde de la Academia de Atenas y de su maestro Amonio, cuyas lecciones al pie del templo de Apolo seguiría recordando con afecto hasta el final de sus días. Los platónicos eran unos auténticos entusiastas de la sabiduría de Apolo, pero no eran muy amigos de los relatos que rebajaban al dios a correr de un lado a otro arrastrado por las preocupaciones mundanas de los dioses de Homero. Y en lo que concierne a Apolo, se daba la circunstancia de que Delfos era precisamente la cuna del relato más importante de todos: el combate de Apolo contra la serpiente, que desembocaba en el drama de exilio y la servidumbre del dios, y la búsqueda de la redención en el valle de Tempe. Así que Plutarco, que siempre mantuvo una observancia escrupulosa de los ritos del santuario, decidió

tomarse ciertas libertades para decir lo que pensaba en uno de los diálogos que dedicó a los asuntos de Delfos, *De defectu oraculorum*, el documento que más nos ha revelado sobre el festival del Septerion (Σεπτήριον) que los delfios realizaban una vez cada ocho años para conmemorar el combate de Apolo contra la serpiente. Su opinión se puede resumir en una palabra, aunque nosotros necesitaremos dos para traducirla: «παγγέλοιο», es decir, «absolutamente ridículo» (418B 7)².

Los delfios consideraban que el relato del combate era el *aition* del santuario de Delfos y de los Juegos Píticos. Pero para comprender la importancia que este relato tenía para ellos es necesario añadirle el peso de los *charter myths* de B. Malinowski (mitos fundacionales o constituyentes), una categoría que ha permitido a los especialistas ampliar el horizonte de la función de los relatos etiológicos desde el ámbito de la explicación (la palabra *etiología* significa «dar una razón») al ámbito de la justificación³. Es decir, que si bien el mito del combate era un modo de explicar el origen del santuario, para comprender el fuerte arraigo que tuvo entre los delfios es necesario que desplacemos nuestra atención a la función que este mito desempeñaba como fuente de legitimación y justificación del poderoso estatus que la presencia del santuario le reportaba a la comunidad de Delfos. El mito del combate, por tanto, era tanto el *aition* del santuario como el de los ritos que se celebraban en el Septerion, lo que revela que para los delfios el mito y el ritual se encontraban estrechamente anudados, y que la celebración del ritual era una fuente de legitimación tan importante como el propio mito.

La compleja relación entre el mito y el ritual se convirtió en uno de los puntos calientes de los estudios clásicos desde el momento en que J. G. Frazer empezó a publicar *La rama dorada* (1890), desatando un debate que todavía no se ha enfriado, y en el que los avances han sido tan sonoros como los retrocesos. Sin embargo, a principios del siglo XXI este debate parece haber alcanzado un suelo bastante firme, como podemos comprobar en la obra de B. Kowalzig (2007). Su aportación ha resultado particularmente significativa a la hora de derribar los tabiques que seguían separando al mito del ritual, mostrando la importancia de tener en cuenta el medio en el que ambos interactúan y las implicaciones sociales que se desprenden de las situaciones en las que son representados (*performative situations*) (2007: 13). Esta postura

² Para la visita de Nerón a Delfos, cf. Weir (1999: 397-404), Scott (2014: 209-211); la relación de Plutarco con Delfos y Roma, cf. Stadter (2014: 70-81); la estatua, cf. *CID* 4:151 = *SIG3* 843; las lecciones de Amonio, cf. Plu. (*E apud Delp.* 384D-394C).

³ Cf. Malinowski (1926/1948: 84-85), Kirk (1970:20-21, 257-258), Malkin (1994, 1997), Hall (1997), Malkin (1998), Hall (2002); Kowalzig (2007: 13-55).

permite superar varios problemas que se habían convertido en un serio lastre para los esfuerzos de los especialistas. De manera destacada, la tendencia explícita o implícita a la búsqueda de la primacía entre el mito y el ritual. Pero también, la búsqueda de correspondencias, cuando esta búsqueda parte de la premisa de que el mito y el ritual se encuentran intrínsecamente relacionados, al margen de las circunstancias sociales particulares o de la forma en la que interactúan (el mito y el ritual) con el contexto de la representación (2007: 13). La cuestión de la primacía ya fue seriamente laminada por autores como C. Kluckhohn (1942), E. R. Leach (1954: 13-17) o S. J. Tambiah (1970: 307). Es en la cuestión de la correspondencia donde el trabajo de B. Kowalzig ha dado sus mejores frutos, sutilmente expresados en su propuesta de sustituir las nociones de «reflejo mutuo», «exclusividad» o «complementariedad» por la de «interacción». El mito y el ritual, en efecto, más que reflejarse o complementarse el uno al otro, están constantemente interactuando entre sí y con el medio que les rodea: «funcionan — dice Kowalzig— como modos estratégicos de acción humana, que instituyen, mantienen, impugnan, y transforman las relaciones sociales y de poder entre los miembros de la comunidad en la cual son interpretados» (2007: 23). Esto implica que el mito y el ritual están profundamente relacionados con el proceso histórico, una relación cuyos márgenes Kowalzig tuvo el acierto de ampliar incorporando un hallazgo del antropólogo de Cambridge S. Hugh-Jones: los mitos y los rituales interactúan entre sí, pero no con una relación exclusiva de uno a uno, sino como parte de una red de mitos y rituales (*network of interacting myths and rituals*) que interactúan los unos con los otros (Kowalzig, 2007: 23; Hugh-Jones, 1979: 260). Estas redes están constituidas por tradiciones que se relacionan en el tiempo y en el espacio. Fuera de ellas, el sentido de los mitos y los rituales se oscurece. Pero dentro de ellas, «incluso los mitos que superficialmente no tienen nada que ver con un ritual específico podrían terminar teniéndolo si se investigan en el contexto apropiado» (Kowalzig, 2007: 21-22). Como resumió R. Parker, el verdadero progreso que se ha producido en las últimas décadas en este debate ha sido la apreciación de cómo «los mitos dieron un sentido de identidad a los grupos humanos, enraizándolos en un paisaje, situándolos en la historia, trazando sus interrelaciones con otros grupos semejantes» (2011: 25).

Desde finales del siglo XIX los especialistas han sido conscientes de la importancia del festival del Septerion, un interés que se puede seguir como una línea de puntos desde A. Mommsen (1878) hasta R. Parker (2011), pasando por autores como J. E. Harrison (1903a/1908, 1912), M. P. Nilsson (1906), L. R. Farnell (1907), W. R. Halliday (1928), J. Fontenrose (1959/1980) o W. Burkert (1972/1983). Estas aproximaciones han dado resultados notables, pero cuanto más nos alejamos de R. Parker más fácil resulta

encontrarse con alguno de los problemas que acabo de mencionar. W. R. Halliday, por ejemplo, definió como una «empresa desesperada de especulación teológica» la asociación que los delfios hicieron del mito del combate con el ritual del Septerion (1928: 68). Las palabras que utiliza son bastante gruesas, y en parte, se deben a la herencia de la J. E. Harrison de los *Prologomena*, pero en el fondo, hay algo de lo que expresan que más tarde suscribirían autores de la talla de J. Fontenrose, G. S. Kirk o W. Burkert, que es la falta de correspondencia entre el ritual y el mito. «Como ya señaló Plutarco —confesó W. Burkert—, los detalles no concuerdan» (1972/1983: 129). El problema, en realidad, no es tanto la segunda parte de la frase («los detalles no concuerdan») como la primera («como ya señaló Plutarco»), porque denota una tendencia general en estos autores a darle más credibilidad a la interpretación que Plutarco hizo de los ritos que realizaban los delfios que a la interpretación que los delfios hicieron de sus propios ritos. Para los teólogos de Delfos —Plutarco no deja ninguna duda— los detalles sí concordaban. Y los detalles, retomando de nuevo a Hugh-Jones y Kowalzig, son extraordinariamente relevantes para los narradores de mitos. Estos se caracterizan precisamente por sus esfuerzos en ser precisos y consistentes con los detalles, dado el enorme valor que estos detalles tienen a la hora de distinguir entre los mitos propios y los ajenos (Hugh-Jones, 1979: 252-260; Kowalzig, 2007: 22). Los detalles desempeñan un papel crucial en la institución de la identidad comunitaria, y tomar partido por la forma en la que Plutarco los experimentaba, en lugar de por la forma en la que eran experimentados por la comunidad, puede tener efectos contraproducentes. No solo conduce a la disociación de los orígenes del ritual y el mito, sino que fácilmente se desliza a la disociación de ambos de las personas que los interpretaban, ensombreciendo el control que de hecho ejercían (o pugnaban por ejercer) sobre el significado de sus propios ritos. Cuando Plutarco, por ejemplo, fruncía las cejas porque la cabaña que se levantaba durante el Septerion parecía representar la morada de un tirano o un rey y no la guarida de una serpiente, como contaban los delfios (*De defect. orac.* 418A), la pregunta que de verdad tiene relevancia no es qué fue antes, si la cabaña (el ritual) o la guarida (el mito), sino qué sentido tenía para los delfios, y qué implicaciones sociales, el hecho de que representaran la guarida de la serpiente como una cabaña, o de que esta cabaña le pudiera parecer a Plutarco la morada de un rey o un tirano. Lo cierto es que a pesar de las dudas de Plutarco, y de todos los eruditos modernos que han asentido con la cabeza, los delfios se empeñaron durante siglos en sostener que estos detalles concordaban, y no parece que partir de la premisa de que no concordaban sea la mejor manera de averiguar el motivo de tanta tozudez. Muy al contrario, la clase de preguntas que debemos hacernos están relacionadas con el modo en el que los

delfios hacían que estos aspectos del mito y el ritual se correspondieran entre sí, o cómo los hacían interactuar con las circunstancias de la representación, o qué papel desempeñaban en el proceso de institución de las relaciones sociales y de poder. ¿Qué efecto tenía sobre la cabaña que representara la guarida de la serpiente? ¿Y cuáles eran las connotaciones para la guarida que fuera representada como una cabaña? ¿Fueron siempre las mismas? ¿Cuándo empezó la cabaña a parecerse a la morada de un tirano o un rey? ¿Qué implicaciones tenía?

Pero esto es solo el principio. El mito y el ritual tienen que ser emplazados en sus contextos narrativos, rituales, y topográficos. Hay que poner a la cabaña, la guarida y la morada, no solo en el contexto del mito y el ritual del Septerion sino en el de la red de mitos y rituales con los que el Septerion se relacionaba. Aquí, Plutarco lo puso demasiado fácil cuando señaló en sus *Quaestiones Graecae* que el Septerion formaba parte de un ciclo de festivales que incluía a la Herois (Ἡρωίς) y la Carila (Χαρίλα) (293C). Esto favoreció que autores como J. E. Harrison o J. Fontenrose agudizasen la vista para detectar los hilos de la trama que conectaban estos festivales. Pero no es suficiente. Hay que salir de Delfos, como hicieron M. P. Nilsson, L. R. Farnell y W. Burkert, y seguir los pasos de Apolo a través de la *Pythian Way*, conectando al festival del Septerion con el fondo de mitos y rituales que circulaba desde Tesalia hasta el valle de Crisa⁴. Precisamente, uno de los episodios más importantes del festival era la procesión que los delfios realizaban al valle de Tempe, una procesión que estaba asociada al relato de la huida, la servidumbre y la purificación de Apolo. Todo el mundo conocía el relato de la servidumbre de Apolo para el rey Admeto de Feras. Pero en las versiones más antiguas que nos han llegado el motivo de esta servidumbre era el crimen de Apolo contra los cíclopes que forjaron el rayo de Zeus (Hes. fr. 51-52 y 54 a-c Merkelbach-West; E. Alc. 1-7; Pherecyd. *FGrH* 3 F 5a). Feras estaba en el camino de la *Pythian Way*, siempre en disputa con la cercana Larisa. ¿En qué momento los delfios cambiaron a los cíclopes por la serpiente? (Anaxandr.Hist. *FGrH* 404 F 5) ¿Tuvo este cambio alguna implicación política?

Pero vayamos al valle de Tempe. Una vez allí, se realizaban unos ritos de purificación, y se cortaban de un árbol sagrado unas ramas de laurel que los miembros de la procesión utilizaban para hacer las coronas que se entregaban a los vencedores de los Juegos Píticos. Algunos especialistas han planteado que esta procesión o

⁴ Para la aproximación de Farnell al camino por el que los hiperbóreos enviaban las primicias al santuario de Delos (la *Pythian Way*), y su coincidencia con la ruta de la procesión del Septerion, cf. (1907: 101-109). Cf. Müller (1839: 202-208), Nilsson (1906: 153), Burkert (1972/1983: 128).

dafneforía era anterior al ritual del Septerion o al relato de las purificaciones de Apolo⁵. Es decir, que en algún momento (H. Jeanmaire señala vagamente al siglo VI a.C. [1939: 392]) los delfios decidieron incorporar el tema de las purificaciones a la procesión que llevaban tiempo realizando al valle de Tempe. Es llamativo que en otra versión del relato, que también nos transmite Plutarco, sea la serpiente la que huye hacia el valle de Tempe, agonizando por las heridas del combate, y sintiendo de cerca los pasos de Apolo (*Quaest. Graec.* 293C). En la versión del himno homérico (*h.Ap.*) no hay ni rastro de las purificaciones, pero tampoco de la huida de la serpiente al valle de Tempe. Esto parece apuntar a que tanto la versión de las purificaciones como la de la huida de la serpiente son posteriores a la del himno homérico, y todavía más, a que estas versiones, la de las purificaciones y la de la huida de la serpiente, no solo son distintas entre sí, sino también rivales. Hay una diferencia radical entre el Apolo que persigue y el Apolo que huye, entre el dios jactancioso que le grita a la serpiente que se pudra, y el dios que se siente atravesado por la mancha del crimen, la culpa y la vergüenza. El camino de Delfos al valle de Tempe seguía siendo el mismo, al igual que la procesión y las hojas de laurel que coronarían las cabezas de los vencedores de los Juegos Píticos, pero el sentido del mito y el ritual se habían transformado por completo, y no es probable que esta transformación fuera producto del azar, que algo tan importante como la impugnación del encarnizamiento de Apolo no tuviera implicaciones políticas y no se realizase con la intención de producir las. La experiencia religiosa del festival del Septerion sufrió una auténtica conmoción cuando el Apolo de las purificaciones ocupó el centro de la escena. ¿Quién lo invocó?

Por último, la topografía. El testimonio de Claudio Eliano (*VH* 3.1) permitió a L. R. Farnell reconstruir el itinerario de la procesión hacia el valle de Tempe, empezando por el territorio de los locrios ozolios hasta llegar al cauce umbroso del río Peneo, que transcurría entre los árboles frondosos del valle y el aroma constante de los sacrificios (1907: 101-109). Pero ninguno de los especialistas que ha tratado el Septerion ha podido localizar el ritual en la topografía del santuario, a pesar de que Plutarco nos informó exactamente de dónde se celebraba el episodio crucial de la cabaña: en la ἄλως, la Era a la que los miembros de la comitiva que acompañaba al *koros amphithalés* (κόρος ἀμφιθαλής) accedían en silencio antes de dejar atrás las puertas (διὰ τῶν θυρῶν) del santuario (*De defect. orac.* 418A). El problema no ha sido tanto que no se supiera dónde estaba la ἄλως como la inesperada contrariedad de que hasta el año 2014 se creía saberlo. Fue entonces cuando se publicaron los resultados

⁵ Cf. Nilsson (1906: 153-154), Jeanmaire (1939: 392), Brelich (1969: 387-438), Burkert (1972/1983: 128), Blech (1982: 225), Suárez de la Torre (1998: 72 n.43, 493-494).

de la investigación de A. Jacquemin y D. Laroche (2014: 727-753) que contradecían la ubicación tradicional de esta Era en el espacio abierto (conocido desde entonces como «l'Aire», la Era, en francés) que la *Grande Fouille* de finales del siglo XIX había desenterrado debajo de la terraza del templo de Apolo, junto al Pórtico de los Atenienses (fig. 1). La nueva ubicación, como veremos más adelante, resuelve varios problemas, y ha hecho aflorar la circunstancia sorprendente de que la ἄλωϝ de la que habla Plutarco no solo era realmente una *era*, sino que lo seguía siendo para los campesinos de Castri cuando los arqueólogos franceses llegaron con sus palas. Las condiciones del lugar resultan tan apropiadas para aventar el grano que dieciocho siglos después de Plutarco todavía era posible encontrar a una comunidad de campesinos que lo siguiera haciendo (Hansen, 2002: 305-315). La palabra ἄλωϝ, por consiguiente, debe tomarse literalmente. Los delfios celebraban el Septerion en el mismo lugar donde realizaban la trilla. Y esto, como veremos, tiene consecuencias para la interpretación del festival, porque refuerza el punto de vista de J. E. Harrison de que el Septerion, la Herois y la Carila eran un ciclo de festivales relacionados con la cosecha (aunque no exclusivamente)⁶.

Sin embargo, las implicaciones más novedosas de la nueva localización de la Era están relacionadas con la topografía del ritual. El resultado de mi investigación permite establecer que la estructura del ritual tenía una orientación topográfica, y que esta orientación se corresponde con la alineación de la ἄλωϝ con el solsticio de verano. Mi investigación, por tanto, confirma la sugerencia de J. Fontenrose de que esta era la fecha más probable para la celebración del festival del Septerion (1959/1980: 460), y contribuye también a respaldar la estrecha asociación entre el Apolo délfico y el solsticio de verano que ha sido establecida recientemente por T. Bilić (2012, 2016). Pero además, es un buen ejemplo de la siguiente afirmación de B. Kowalzig: «los mitos no “dicen” lo mismo que el ritual sino que de hecho dicen más si están relacionados con el ritual y viceversa» (2007: 23). Y ello por una razón. El emplazamiento del mito del combate dentro de la estructura topográfica del ritual del Septerion nos permite resolver una de las dificultades que más ha desalentado a los especialistas, muy bien resumida en las conclusiones de J. Fontenrose: «Podemos añadir que no parece haber en los ritos ningún combate, ni nadie ni nada que represente a Pitón» (1959/1980: 454). Pues bien, tal y como cabía esperar de la tesis de Kowalzig, bastaba con dejar interactuar a la estructura topográfica del ritual con la estructura narrativa del mito para que un foco de luz iluminara el lugar y el momento

⁶ Para la ἄλωϝ en las inscripciones de Delfos, cf. Jacquemin, Mulliez y Rougemont (2012: 165, 166, 167 [=SIG 671; FD III.3.238 Daux], 168 [=SIG 672; LSCG 80 Sokolowski]).

del combate: la fuente Castalia, cuando la noche, según las palabras de Odiseo, «ya está avanzada y cerca la aurora» (Il. 10.251, trad. E. Crespo)⁷.

1. Primera Parte:

El ciclo de Estaciones: el Septerion, la Herois y la Carila

1.1. El festival del Septerion

La descripción que Plutarco nos dejó del festival del Septerion comienza con un arranque de indignación. El protagonista de este ataque es Cleómbroto, cuya paciencia se desborda cuando saca a relucir los relatos que contaban los «teólogos de Delfos» (Δελφῶν θεολόγοι). Estos teólogos, dice Cleómbroto, son «quienes más se apartan de la verdad», al pensar que tuvo lugar un combate entre Apolo y la serpiente, y al permitir que los poetas y rétores utilicen este relato como motivo de sus competiciones en los teatros, «como si deliberadamente atestiguaran en contra de lo que ejecutan en su ritos más sagrados» (*De defect. orac.* 417F-418A, trad. J. A. Fernández)⁸. La mayoría de los especialistas están de acuerdo en que al menos en esta ocasión Cleómbroto está expresando el punto de vista del propio Plutarco. No se especifica quiénes eran estos teólogos de Delfos, pero tenemos suficientes razones para pensar que eran unos funcionarios especiales del santuario encargados de contar y custodiar los relatos que la tradición asociaba con sus templos, divinidades y ritos sagrados, una función realmente importante para una comunidad de narradores de

⁷ Fuentes antiguas para el Septerion: Plutarco (*De defectu oraculorum* 417E-418D; *Quaestiones Graecae* 293B-F), Pseudo Plutarco (*De musica* 1136A), Estrabón (*Chrestomathiae* 9.3.12 [=Éforo *FGrHist.* 70 F 31b]), Claudio Eliano (*Varia historia* 3.1 [=Teopompo *FGrHist.* 115 F 80]), Calímaco (fr. 87-89 y 194.34-36), Píndaro (A2 [*Pa. Xa*] Rutherford), schol. Pind. (*hypoth. Pyth.* c Drachmann 2 p. 4), Aristonoo de Corinto (2.4 Furley-Bremmer [=*Coll. Alex.* 162-164 Powell, FD III 2:191], Syll. 449), Esteban de Bizancio (*Ethnika* Δ 40. Δευτιιάς Kambylis [=223.12-16 Meineke]). Estudios modernos: Müller (1839: 202-208), Preller (1860: 220-225), Mommsen (1878: 206-213), Frazer (1898: 53-57), Harrison (1903a/1908: 113-114,), Usener (1904: 281-339), Nilsson (1906: 150-157), Farnell (1907: 293-297), Harrison (1912: 415-429), Pfister (1923: RE II A2 Septerion), Halliday (1928: 65-73), Jeanmaire (1939: 387-411), Simon (1953: 26-38), Defradas (1954/1972: 97-101), Fontenrose (1959/1980: 453-61), Gernet (1968: 154-171), Brelich (1969: 387-438), Burkert (1972/1983: 127-130), Calame (1977/2001: 100-104), Blech (1982: 137-8, 221-226), Cavalli (1994: 9-31), Suárez de la Torre (1998b: 483-496), Rutherford (2001: 111-2, 200-205), Parker (2011: 191-199).

⁸ Plutarco utiliza varias palabras para referirse a la serpiente. En *De defect. orac.*, ὄφις (417F, serpiente), δράκων (418A, dragón, serpiente), θηρίον (418B, una bestia o animal salvaje); y en *Quaest. Graec.* Πύθων (293C). En el himno homérico se habla de δράκαινα (*h.Ap.* 300, dragona), τέρας ἄγριον (302, monstruo salvaje), Πυθῶ (372-373) y πέλωρ (374, monstruo). Fontenrose ha estudiado este tipo de cambios en la denominación y el género de la serpiente a lo largo de las diferentes versiones y variantes del mito (1959/1980). Puesto que esta línea de investigación no afecta a mis conclusiones me referiré en general a la dragona, bestia, monstruo o serpiente contra la que combate Apolo con la palabra «serpiente».

mitos (*community of myth-tellers*). También existe un amplio consenso en que su versión del relato era la versión oficial del santuario⁹.

Plutarco no simpatizaba mucho con los relatos que le hacían perder el tiempo a los dioses luchando contra serpientes y otras criaturas monstruosas. Como hará decir a otro de sus personajes, es propio de ellos «mantenerse apartados de las cosas terrenales» (*De defect. orac.* 418E). Pero más escandaloso que el propio combate era el hecho de que este episodio fuera la antesala de una serie de acontecimientos que incluían el exilio, la servidumbre y las purificaciones de Apolo. Es absolutamente ridículo, dice el Cleómbroto de Plutarco, que después de matar a la serpiente el dios se vea obligado a huir a los confines de Grecia para purificarse como si fuera un hombre al que persiguen los espíritus de la venganza (418B-C).

El problema era que los delfios parecían vivir completamente ajenos al sentido del ridículo de Plutarco, y se empeñaban en interpretar cada uno de los actos rituales que se celebraban en el Seperion como una representación (o una imitación, un μίμημα) de los episodios del relato del combate, el exilio, la servidumbre y las purificaciones de Apolo. Pero para Cleómbroto, los detalles no concordaban: «Efectivamente, la cabaña que aquí se instala junto a la era cada ocho años no es la guarida de la serpiente sino la representación de la morada de un tirano o de un rey» (418A)¹⁰. Como ya he adelantado, desde la reciente investigación de A. Jacquemin y D. Laroche no es posible seguir localizando la Era de la que nos habla Plutarco en el espacio abierto

⁹ Para la comunidad de narradores de mitos, cf. Kowalzig (2007: 25). Para la versión oficial, cf. Fontenrose (1959/1980: 455). Para los *theologoi*, cf. Picard (1922: 249-257), Goldschmidt (1950: 23-24), Fishwick (1991: 571), Chlup (2000: 144-145), Burrell (2004: 43-44, 66, 346-349), Harland (2006: 40-43), Bremmer (2016: 25). En *De Iside* 369B 6-11, Plutarco alude a los θεολόγοι y νομοθέται, cuyas doctrinas se transmiten a través de los relatos (λόγοι) y tradiciones (φήμαι), pero también, a través de los ritos (τελεταί) y sacrificios (θυσία). La presencia de estos *theologoi* está atestiguada en Esmirna, Éfeso y Pérgamo. Las fuentes son de época imperial. Los cargos podrían ser anteriores (Goldschmidt, 1950: 23 n.8). No obstante, para la época clásica, cf. R. Parker: «La idea de un sacerdote o sacerdotisa atenienses relatando mitos es tan extraña como la idea de que usen libros para conducir el ritual» (2011: 21). Salvo excepciones (en especial, los misterios), los sacerdotes no solían relatar los mitos asociados a los cultos como parte de las ceremonias (2011: 22). Los relatos se cantaban y se estandarizaban a través de la representación de los coros en los festivales sagrados, aunque la estandarización no siempre se conseguía, porque coros diferentes cantaban versiones diferentes de los relatos (2011: 30). A menudo, versiones rivales, de manera que las competiciones de coros se convertían en batallas por la verdad (Kowalzig, 2007: 29, 36-43). En época imperial, junto a los *theologoi* encontramos otros cargos con una función similar llamados *hymnodoi* (ὕμνωδοί). Los primeros, actuaban en prosa, y los segundos, cantando himnos. Es evidente que el origen de estos cantores de himnos se encuentra en los himnos que cantaban los coros (cf. A. A.990, E. HF 394). Eurípides presenta al propio Apolo, sentado en el obliquo de la tierra en Delfos, cantando himnos (ὕμνωδεῖ) para los mortales (E. *Io*. 5-6). Es muy probable, por tanto, que Delfos, además de los *theologoi*, y al igual que Pérgamo, Esmirna y Éfeso, tuviera también un colegio de *hymnodoi*, y que este colegio tuviera su origen en los himnos a Apolo o peanes que se cantaban en el festival del Seperion. Para los peanes del festival, cf. Rutherford (2001: 111-112, 200-205), Parker (2011: 192 n.74), LeVen (2016: 157-164).

¹⁰ Trad. J. A. Fernández, modificada. La traducción literal de ἐννέα ἐτῶν sería «cada nueve años», pero se trataba de un período que concluía al noveno año, es decir, un período de ocho años. El ciclo de festivales ἐνναετηρίς, por tanto, era un ciclo que se celebraba cada ocho años (cf. DGE ἐννεετηρίς).

que las excavaciones desenterraron bajo la terraza del templo («l'Aire»), así que para seguir la acción del ritual tendremos que desplazarnos unos quinientos metros al suroeste, siguiendo el camino que transcurre desde la entrada del templo y por el lateral del Pórtico Oeste (de los Etolios) hasta dar con la explanada que todavía figura como *l'aire de battage de Castris* en las cartas de los arqueólogos (fig. 1). Allí, como acabamos de escuchar a Plutarco, los delfios levantaban una cabaña (καλιάς) cada ocho años. Ellos decían que esta cabaña representaba a la guarida o el cubil (φωλεώδης) de la serpiente, pero Cleómbroto protesta porque se parece más bien a la morada (οἴκησις) de un tirano o un rey. Lo siguiente que nos describe Plutarco es la entrada en escena de los Labíadas, que acceden a la Era «a través de la llamada *Dolonia*», en silencio, con antorchas encendidas, y escoltando a un joven cuyos padres todavía estaban vivos, el κόρος ἀμφιθαλής. Los Labíadas eran una fratría o un grupo gentilicio de Delfos, y es probable que los que participaban en este ritual fueran los miembros de alguna de sus agrupaciones religiosas¹¹. Los especialistas están divididos con la *Dolonia* (Δολωνία). Se ha sugerido que podría ser el nombre de un tramo de escalones, del camino por el que venía la comitiva, o del ataque que los Labíadas realizaban contra la cabaña¹². Hay consenso, sin embargo, en que el *koros amphithalés* representaba a Apolo.

Una vez en la Era, los Labíadas se dirigían a la cabaña y le prendían fuego con sus antorchas. Después, se volcaba una mesa, y toda la comitiva huía *sin mirar atrás* por las puertas del santuario. Plutarco se expresa con mucha ligereza en este punto, y aunque podría desprenderse que los que volcaban la mesa eran los Labíadas, más adelante ofreceré argumentos a favor de que se trataba del *koros amphithalés*. Empezaba aquí la segunda parte del ritual, una procesión hacia el valle de Tempe, que los delfios interpretaban como una representación del exilio o la fuga (φυγή), la servidumbre (λατρεία) y las purificaciones (καθαρμοί) de Apolo. La procesión atravesaba los territorios de los locrios ozolios, los dorios, los melieos, los enianes, los etolios, los pelasgos y los tesalios. Conocemos su itinerario gracias al testimonio de Claudio Eliano, quien además describió cómo los habitantes de estas regiones escoltaban a su regreso a los miembros de la comitiva con el mismo respeto y

¹¹ El texto de Plutarco está corrupto. La palabra «Λαβυάδαι» es una conjetura de H. Pomtow a partir de una glosa de Hesiquio, pero cuenta con un amplio respaldo entre los especialistas. Los Labíadas eran una fratría o grupo gentilicio de Delfos, de la que nos ha llegado una importante inscripción en la que se describe parte de su regulación interna. Algunas de sus agrupaciones, como los *damiorgoi* o los *pentamaritai*, tenían asignadas funciones religiosas. Podría ser que los que acompañaran al *koros* fueran los miembros de una de estas agrupaciones. Sin embargo, en el reglamento de la inscripción no se menciona al festival del Septerion. Cf. Rhodes y Osborne (2003: 2-12).

¹² Un tramo de escalones (Defradas, 1954/1972: 98; Fontenrose, 1959/1980: 453), un camino (trad. Babbitt, 1936; Gernet, 1968: 162 [el camino propiamente dicho, pero también el nombre de la procesión]), el ataque (Burkert, 1972/1983: 129).

dignidad que otorgaban a los que llevaban las ofrendas sagradas que los hiperbóreos enviaban a Delos (VH 3.1). Seguramente la ruta fuera la misma, como propuso razonablemente L. R. Farnell (1907: 104), de manera que el carácter de estas ofrendas (las primicias de la primera cosecha) vuelve a introducir el elemento agrario en el festival del Septerion. Es bastante notable que el viaje de Apolo comenzara en una era y transcurriera por el mismo camino por el que los hiperbóreos le hacían llegar al dios las primicias de la cosecha. Eliano no menciona a la ciudad de Feras, pero dado que Plutarco alude a la servidumbre de Apolo no hay ninguna razón para dudar de que esta fuera una de las etapas de la procesión. Más adelante, se debía atravesar el territorio de Larisa, hasta llegar, finalmente, al valle de Tempe, donde los miembros de la procesión realizaban unos sacrificios y libaciones en un altar que se encontraba junto al río Peneo (Πηνειός), y más importante aún, los ritos que reproducían las purificaciones de Apolo. Según Eliano, el dios, después de purificarse, se coronó con el laurel del valle de Tempe, cogió una rama con su mano derecha, y se dirigió a Delfos para tomar posesión del oráculo. Los delfios celebraban también este regreso triunfal de Apolo trenzando unas coronas con el laurel del mismo árbol sagrado¹³. Estas coronas eran las que más adelante se entregarían a los vencedores de los Juegos Píticos, y son uno de los argumentos que utiliza J. Fontenrose para datar el festival en el solsticio de verano (1959/1980: 460), una fecha que permitiría a la procesión viajar hasta el valle de Tempe y volver con las coronas de laurel todavía frescas para los Juegos. Otra fuente nos informa de que el *koros amphithalés*, según se contaba que había hecho el mismo Apolo, mantenía un ayuno hasta que se purificaba en el valle de Tempe (St.Byz. *Ethnika* 223.12-16 Meineke). Este ayuno se rompía cuando la procesión iniciaba el viaje de vuelta, concretamente, en la ciudad tesalia de *Deipnias*, a poca distancia de Larisa. La comitiva, además, iba acompañada por un auleta (Plu. *De mus.* 1136A).

1.2. Los peanes y el ágora de Delfos

Tenemos buenas razones para creer que en el festival se interpretaban peanes dedicados a Apolo, y el momento más indicado para hacerlo sería al regreso de la procesión del valle de Tempe¹⁴. Jacquemine y Laroche, después de descartar que la

¹³ Según Eliano, todos los miembros de la procesión llevaban el laurel a Delfos (VH 3.1), según la tercera hipótesis, el παῖς ἀμφιθαλής (schol. Pind. [*hypoth. Pyth.* c]).

¹⁴ Peanes en el Septerion, cf. Snell (1938: 439), Rutherford (2001: 111-2, 200-205), Parker (2011: 192 n74), Pi. A2 (Pa. X[a] Rutherford), Aristonoo (2.4 Furley-Bremmer). En el festival de las Targelias lo más probable es que el certamen de coros se celebrara al día siguiente del ritual de expulsión de los *pharmakoi* (cf. Parker, 205: 481). En el peán de Aristonoo Apolo ya es presentado como el dios «purificado en el valle de Tempe» (ἀγνισθείς ἐνί Τέμπειον) (2.4.17 Furley-Bremmer). No obstante, en el peán de Alceo (fr. 307c PMG) los delfios establecieron los coros y

explanada bajo la terraza del templo (*l'Aire*) fuera la Era de Plutarco, identificaron este espacio como el ágora de Delfos (2014: 744-753) (fig. 1)¹⁵. Esta identificación resulta particularmente atractiva para los peanes del Septerion, dado que una opción bastante plausible es que estos peanes se interpretaran en el ágora de la ciudad. En un epigrama atribuido a Simónides, Apolo es descrito como ἀγορῆς καλλιχόρου πρύτανις, es decir, Apolo, «prítano del Ágora, lugar de nobles coros de danzas» (Simon. Epigrammata 164 Bergk [=A. P. 6.212])¹⁶. Había una estatua de Apolo en el ágora de Corinto (Paus. 2.2.8), y es probable que el epigrama estuviera inscrito en una de sus ofrendas (Page, 1981: 284-285). Esta asociación entre Apolo, el ágora y los coros se repite en el ágora de Metaponto, donde volvemos a encontrar una estatua de Apolo, además de un *témenos* dedicado a Apolo y Aristeas (Hdt. 4.15) (fuertemente influenciado por el santuario de Delfos), y un enorme *ekklesiasterion* circular en el que probablemente se celebraban competiciones de coros (Mertens, 1982: 102-124, 2006: 162, 337)¹⁷. En el certamen de coros circulares que se celebraba en las Targelias, como veremos más adelante, se interpretaban peanes en honor a Apolo, y a D. Fearn le pareció encontrar en la paráfrasis que Himerio nos transmitió del peán de Alceo una «evidencia fascinante» de que estos coros se representaban también en Delfos (2007: 171-172; Him. Or. 48.10-11[=Alc. fr. 307c PMG]). Curiosamente, la paráfrasis de Himerio dice que los delfios compusieron un peán y una canción en honor a Apolo, y «organizaron coros de jóvenes solteros alrededor del trípode» (χορούς ἡϊθέων περὶ τὸν τρίποδα στήσαντες), lo que evoca poderosamente al gran monumento con un trípode que se encontraba alojado en la exedra SD 210 del ágora (*l'Aire*) de Delfos. El trípode medía unos seis metros y era el más grande del santuario. La datación de la exedra es del siglo IV a.C. y la de la base circular del trípode de mediados del siglo V a.C. (Jacquemin y Laroche, 2014: 731-739). Creo, para terminar, que también podría resultar significativo el hecho de que el peán a Apolo de Aristonoo, uno de nuestros mejores candidatos para el Septerion, fuera encontrado a tan solo unas decenas de metros de allí, grabado en un cipo de mármol junto al Tesoro de los Atenienses (Jacquemin, 1999: 181-182). Todos estos elementos se refuerzan entre sí y contribuyen a respaldar la hipótesis de Jacquemin y Laroche. La superficie conocida como *l'Aire* tuvo que ser en realidad el ágora de Delfos, pero los delfios utilizaron este

cantaron los peanes para que Apolo volviera del país de los hiperbóreos. Es posible, por tanto, que los peanes se interpretaran durante la ausencia del *koros* y la marcha de la procesión al valle de Tempe.

¹⁵ La propuesta ya fue planteada por Martin (1951: 239-240) y Roux (1979: 70).

¹⁶ Seguramente de período helenístico, cf. Page [1981: 285]).

¹⁷ Cf. Hernández Castro (2018: 111-128).

espacio no solo para su actividad política sino también para la representación de coros circulares que interpretaban peanes en honor a Apolo¹⁸.

1.3. El problema del combate

Después de Plutarco, el ataque más serio contra la interpretación de los teólogos de Delfos llegó de la mano de uno de los mayores expertos que han existido en la historia de la religión griega, M. P. Nilsson. Sus argumentos fueron tan consistentes que incluso hicieron retroceder a Harrison, que aprovechó la publicación de *Themis* para abandonar la trinchera que había estado ocupando junto a Mommsen y Frazer antes de que apareciera la caballería de Nilsson: «Debemos renunciar a la serpiente» (Harrison, 1912: 427, cf. n1). Hasta entonces, la credibilidad de los teólogos de Delfos había logrado zafarse de la crítica corrosiva de Plutarco, de manera que los primeros intentos modernos de interpretar el ritual del Septerion se caracterizaron por la búsqueda de soluciones ingeniosas al problema del combate. Mommsen sugirió que el *koros* disparaba una flecha contra la serpiente que estaba agazapada dentro de la cabaña (1878: 207), una sugerencia que respaldó Frazer (1898: 53), y de la que Harrison aceptó la serpiente dentro de la cabaña y el combate (fue más cauta con el disparo de la flecha) (1903a/1908: 114). Halliday, después de Nilsson, ya estaba listo para responder que este tipo de cosas no eran más que «adornos de la imaginación de Mommsen» (1928: 69). Lo cierto es que Plutarco solo habla de que la cabaña representaba para los delfios la guarida de la serpiente, y de que los miembros de la comitiva que acompañaban al *koros* le prendían fuego con sus antorchas. Disponemos, además, de la versión racionalista de Éforo que nos ha llegado a través de Estrabón. Aquí, Pitón ya no es una serpiente sino un hombre cruel llamado Pitón y conocido como el Dragón que se había convertido en un azote para los parnesios. El arco de Apolo los liberó de esta desgracia, mientras ellos animaban al dios con el famoso grito de *híe paián* (ἦε παιάν) que a partir de entonces se convirtió en un canto de guerra. «Y [dice también Éforo] que la tienda (σκηνή) de Pitón fue quemada entonces por los delfios, tal como siguen haciendo hasta hoy en memoria de los hechos que entonces acontecieron» (Str. *Chr.* 9.3.12, trad. J. J. Torres). Es decir, que primero Apolo mató a la serpiente, y después los delfios, representados en el ritual por los Labiadas, prendieron fuego a la cabaña. El orden de los acontecimientos está claro en la transmisión del relato que hace Estrabón. Pero además, está reforzado por las

¹⁸ La investigación más reciente ha revelado que los coros circulares no interpretaban necesariamente ditirambos. En el caso del certamen de las Targelias, se trataba de peanes dedicados a Apolo. Cf. Wilson (2000: 314 n22, 322 n115) y Parker (2005: 139 n12, 182).

palabras de Plutarco cuando señala que los miembros de la comitiva acceden a la Era en silencio. En la quema de la cabaña no hay ningún grito de guerra. El relato de Éforo es muy importante, y hasta principios del siglo XXI fue considerado por los especialistas nuestra fuente más antigua para el *Septerion*¹⁹. Su combinación con el testimonio de Plutarco constituye una poderosa toma de tierra para los adornos de la imaginación de Mommsen. El episodio de la quema de la cabaña, como sostuvo Halliday, difícilmente se puede considerar una representación del combate.

Sin embargo, Nilsson fue mucho más lejos. No solo cuestionó que la serpiente estuviera dentro de la cabaña sino el hecho de que el combate realmente tuviera lugar en el ritual del *Septerion*. Dedujo que si la muerte de la serpiente hubiera formado parte del ritual Plutarco no habría podido decir que la ceremonia iba en contra del relato tradicional del combate (1906: 153). Pero en esto Nilsson está forzando demasiado la posición de Plutarco. No hay nada que Plutarco dijera del combate de Apolo que no dijera también de su huida, servidumbre y purificaciones en el valle de Tempe. De hecho, como supo reconocer Harrison, Plutarco estaba mucho más escandalizado por la idea de las purificaciones que por la del combate (1903a/1908: 114), y no hay ninguna duda de que las purificaciones de Apolo estaban representadas en el ritual del valle de Tempe. Nilsson está en lo cierto al suponer que el relato de Plutarco no permite establecer que ninguno de los detalles que describe se corresponda con el momento del combate, pero va demasiado lejos al afirmar que el momento del combate no tuviera lugar en el ritual del *Septerion*. Plutarco no lo describe todo. No menciona, por ejemplo, algo de una importancia tan crucial como el hecho de que la procesión recogiera en el valle de Tempe las hojas de laurel con las que se realizaban las coronas de los vencedores de los Juegos Píticos. Tampoco dice una palabra sobre la ruptura del ayuno en la ciudad de *Deipnias*. Podríamos añadir más ejemplos, pero estos son suficientes para demostrar que los intereses de Plutarco dejaron fuera de campo a otros momentos importantes del ritual, y que por tanto, no es posible establecer que estos momentos no existieran por el hecho de que no fueran mencionados en su relato. La raíz del problema del combate es un simple malentendido. Tanto los partidarios como los detractores de la serpiente en la cabaña han tendido a suponer que Plutarco estaba describiendo el momento del ritual que para los delfios representaba el combate, cuando lo único que dice Plutarco es que la cabaña representaba para los delfios la guarida de la serpiente, y que a él le parecía la morada de un tirano o un rey. Es más, si comparamos su relato con el de Éforo, es

¹⁹ Hasta la atribución de Rutherford del peán A2 (*Pa. X[a]*) de Píndaro al festival del *Septerion* (2001: 200-205). No obstante, Snell ya había argumentado convincentemente a favor de esta posibilidad (1938: 439).

inevitable llegar a la conclusión de que cuando los Labíadas y el *koros* entran en la escena de la Era el combate ya había tenido lugar en otra parte. Retengamos esta cuestión, sobre la que volveremos más adelante.

La interpretación de Mommsen tomó como punto de partida el relato del combate (1878: 207). Frazer retrocedió a «los días del salvajismo griego primitivo, cuando se suponía que la matanza de ciertos animales necesitaba expiación» (1898: 55), una vía en la que profundizó Harrison en los *Prologomena*, relacionando la necesidad de esta expiación con la gran culpa (ἄγος) y desvergüenza (τόλμημα) que, según Plutarco, la ocurrencia de las purificaciones hacía recaer sobre Apolo (*De defect. orac.* 418B). Da igual si se trataba de una serpiente sagrada, un buey sagrado, o una víctima humana. Para los delfios, el τόλμημα del asesino hacía que incurriera inevitablemente en un gran ἄγος y en la necesidad de purificarse (1903a/1908: 114). Pero además, Harrison incluyó su tratamiento del Septerion en el capítulo que dedicó a los festivales de la cosecha, y señaló las semejanzas entre el festival de la Carila y el ateniense de las Targelias, sobre la base de los ritos de purificación y la ofrenda de las primicias. Más adelante, en *Themis*, llegó a la conclusión de que el ciclo de los tres festivales enaetéricos (el Septerion, la Herois y la Carila) se correspondía con la muerte y la resurrección (*death and resurrection*), el crecimiento y el declive (*waxing and waning*) del espíritu del año (que Harrison prefería llamar *Eniautos-Daimon*). La serpiente es ahora una forma de concebir la muerte del año viejo, que cede su lugar ante el nacimiento del año nuevo, representado por el *koros* llevando la rama de laurel (la serpiente muere, pero no es asesinada por Apolo) (1912: XIII, XVI, 428-429).

La interpretación de Nilsson, como hemos visto, puso en cuarentena el mito del combate, pero introdujo también otros aspectos de gran alcance. Para empezar, retomando una idea formulada por K. O. Müller (1839: 202-208), planteó que el culto a Apolo llegó a Delfos desde el valle de Tempe, y que la existencia de la procesión era un claro testimonio de que los delfios reconocían la prioridad de este culto local. Con el tiempo, y el incremento de la importancia de Delfos, este sentido se desvaneció, y la teoría sagrada que los delfios enviaban al valle de Tempe se terminó transformando en un viaje de expiación por el asesinato de la serpiente (Nilsson: 1906:153). Hay aquí dos ideas importantes. En primer lugar, que la región de Tesalia se encontraba estrechamente conectada con los orígenes del santuario, algo que ha sido fuertemente respaldado por los hallazgos de la arqueología del siglo XX (Lerat, 1961; Morgan, 1990: 112-116, 120, 141-147; Scott, 2014: 43, 45). Y en segundo lugar, y más problemático, que el ritual es anterior al mito, y que sus sedimentos más profundos son

precisamente aquellos que Nilsson y sus sucesores han tenido más dificultades para encajar dentro de la estructura narrativa del relato del combate: la quema de la cabaña, el vuelco de la mesa y la huida (Nilsson, 1906: 154). Esta segunda idea de Nilsson ejerció una gran influencia, como podemos comprobar en autores como W. R. Halliday (1928: 70), H. Jeanmaire (1939: 392) o W. Burkert (1972/1983: 128-129). Dejaré para más adelante la discusión sobre la antigüedad de los elementos que formaban parte del ritual. Por ahora, lo que más me interesa destacar de estas aportaciones de Nilsson es que por primera vez se plantea que en el festival del Septerion se superponían los sedimentos de dos capas diferentes: una, más reciente, depositada cuando la religión de Apolo adquirió un carácter expiatorio, y otra, más remota, cuyo origen hay que buscar en la región de Tesalia. Sin embargo, Nilsson no profundizó en los motivos que pudieron desencadenar la irrupción de este Apolo de las purificaciones en el valle de Tempe. Simplemente, el esplendor de Delfos se hizo cada vez mayor, y el sentido anterior de la procesión se desvaneció.

1.4. La reforma del calendario

Los argumentos de Nilsson fueron más contundentes en otro aspecto que las investigaciones posteriores no han hecho más que confirmar. Nilsson se dio cuenta de que el carácter enaetérico del ciclo de festivales del Septerion, la Herois y la Carila era una huella evidente de que Delfos fue el epicentro de la gran reforma del calendario que terminó imponiéndose en toda Grecia (1955: 644-647; cf. Hannah, 2005: 28, 35-41; Parker, 2011: 196-199). El motivo de esta reforma no fue simplemente que los calendarios variasen de una ciudad a otra, algo que siguió ocurriendo, y que de todas formas, los griegos no experimentaban como un inconveniente grave. El verdadero problema era que en la mayoría de los casos estos calendarios estaban diseñados sobre el ciclo lunar, de manera que se producía un desajuste con el año solar que aumentaba con el paso del tiempo. Para un griego, equivocarse con el día en el que su visita era esperada en otra ciudad podía ser un fastidio, pero equivocarse con el día en el que tenía la obligación de sacrificar a los dioses o celebrar un festival era bastante peligroso. Los dioses no toleraban muchos descuidos con estas cosas. Así que desde muy temprano los griegos intentaron compensar el desajuste mediante la introducción de meses intercalares. La solución más efectiva llegó con el ciclo octaetérico, que consistía en introducir tres meses lunares de treinta días en tres de los ocho años lunares (normalmente, el tercero, el quinto y el octavo) (Nilsson, 1955: 645). El calendario, para los griegos, tenía profundas connotaciones religiosas, pero también respondía a importantes necesidades prácticas, y muy especialmente, las de

la agricultura (Isager y Skydsgaard, 1992: 160-168). En realidad, ambas cosas formaban parte de la misma madeja. Cuando uno tira del hilo de la religión griega es inevitable que la agricultura salga por alguna parte, y lo mismo sucede al revés, como se puede comprobar fácilmente en los *Trabajos y Días* de Hesíodo. Nilsson demostró que en un mundo formado por un archipiélago de ciudades independientes muy celosas de sus costumbres locales el santuario de Apolo en Delfos era uno de los pocos lugares con la suficiente autoridad religiosa como para impulsar una reforma de este calado (1955: 646). Su argumento más contundente fue la existencia del ciclo de festivales enaetéricos, pero también se ha puesto de relieve la tradición, recogida tanto por la tercera hipótesis (schol. Pind. *hypoth. Pyth.* c) como por Censorino (*DN* 18.6), de que el propio festival de los Juegos Píticos también empezó celebrándose una vez cada ocho años (cf. Hannah, 2005: 36, Parker, 2011: 196). No hay consenso entre los especialistas de cuándo los juegos se celebraron por primera vez. Si se acepta la autoridad de Pausanias, debieron comenzar en el 586 a.C. (es decir, el tercer año de la 48ª olimpiada) (Paus. 10.7.4), pero hay razones de peso para considerar que lo hicieron un poco antes, en el 591/0 a.C., y que en el 582/1 a.C. adoptaron su organización definitiva (la inscripción del Mármol de Paros, cf. Mosshammer, 1982: 15-30). Para el caso que nos ocupa, lo importante es que la tercera hipótesis y el testimonio de Censorino relacionan los Juegos Píticos con el ciclo octaetérico, y por tanto, con la reforma del calendario, y con el ciclo de festivales del Septerion, la Herois y la Carila. Una relación que, además, está confirmada por el hecho de que prácticamente desde el principio los delfios mostraran su voluntad de conectar a los Juegos Píticos con el Septerion al elegir como premio para los vencedores las coronas que se hacían con el laurel del valle de Tempe (Paus. 10.7.5). Los juegos fueron instituidos por la Anficionía después de la Primera Guerra Sagrada. La tradición más plausible coloca al frente del ejército de la Anficionía a Euríloco de Tesalia, y esto, una vez más, vuelve a colocar a los tesalios como uno de los actores principales de Delfos (Parke y Wormell, 1956: 105-110; Scott, 2014: 71-73). Los anficiones utilizaron el botín de Crisa para financiar los premios de los primeros juegos, pero los premios en metálico pronto fueron sustituidos por las coronas de laurel del valle de Tempe. La tradición consagró al mito del combate como el *aition* de los Juegos Píticos (schol. Pind. *hypoth. Pyth.* a, c; Ou. *Met.* 1.445; Hyg. *Fab.* 145.5)²⁰.

1.5. Las Targelias y el Septerion

²⁰ Cf. Parke y Wormell (1956:108).

Como sostiene R. Parker, los grandes avances que se han producido en la heortología (el estudio de los festivales religiosos) han permitido dejar atrás muchas de las limitaciones del paradigma reduccionista de las relaciones estacionales de Mannhardt y Frazer, «pero evidentemente alguna conciencia de una relación con el ciclo agrícola debió formar parte de la experiencia de los participantes» (Parker, 2014: 198-199). Muchas festividades religiosas estaban estrechamente conectadas (incluso en el nombre) con el ciclo de las estaciones y el calendario del agricultor. Uno de los ejemplos más transparentes es el del festival ateniense de las Targelias, que ya hemos visto a Harrison poner en relación con la Carila, y cuya relación con el Septerion podemos empezar a divisar de la mano de R. Parker. En *On the Greek Religion*, Parker propuso a ambos festivales como un ejemplo del concepto de «ceremonias de corte» (*incision ceremonies*) acuñado por H. S. Versnel, un concepto que permite mantener la idea de renovación y nuevo comienzo, ante la evidencia de que los griegos carecían de festivales de principio de año nuevo. «La pureza después de la contaminación es un símbolo fácil de un corte» (Parker, 2011: 196-199)²¹. En el caso del Septerion, este corte se introduce con el regreso de Apolo después de la huida y purificación en el valle de Tempe, y en el de las Targelias, con la ofrenda de las primicias que sigue a la expulsión de los chivos expiatorios. La evidente relación de las Targelias, añade Parker, con el nuevo cereal del año es un símbolo potencial de nuevo comienzo (Parker, 2011: 197).

Pero los lazos entre ambos festivales son muchos más estrechos. Las Targelias eran un festival de purificación y propiciación²². Se celebraban los días 6 y 7 del mes de *Thargelion* (aproximadamente, a mediados de nuestro mes de mayo), y estaban dedicadas al dios Apolo. Aunque muchos de sus detalles siguen siendo objeto de discusión, sabemos que el festival contaba con tres eventos importantes: un ritual de expulsión de dos chivos expiatorios, una procesión con las primicias de la cosecha y una espectacular competición de coros cíclicos. El ritual de los chivos expiatorios tuvo que irrumpir en Grecia a través de Jonia, de donde Atenas importó el festival de las Targelias (Bremmer, 2008: 179). Básicamente, los atenienses lo celebraban escogiendo a dos víctimas, los *pharmakoi*, que después de ser mantenidas durante un tiempo a expensas de la ciudad, el día del ritual eran llevadas por una procesión a través de las calles de Atenas, azotadas con varas de higuera, y finalmente,

²¹ Cf. Versnel (1993: 119 n101). Sobre el principio de año nuevo, cf. Parker (2005: 194).

²² Para el festival de las Targelias, cf. Deubner (1932: 179-98), Parke (1977: 146-149), Parker (1983, 24-31; 2005: 203-211, 417, 481-483).

expulsadas de la ciudad²³. Las fuentes nos dicen que los criterios para elegir a los *pharmakoi* eran su pobreza y fealdad, pero como ya señaló Bremmer (2008: 179-180), estos criterios tienen que ocultar algo más profundo, ya que en otras ciudades o tradiciones los *pharmakoi* estaban representados no solo por criminales, esclavos o extranjeros, sino también por hombres jóvenes, mujeres e incluso reyes. El común denominador de todas estas categorías es que estaban situadas en los márgenes de la sociedad griega. En este sentido, el rey se sentaba tan solitario en la cima como el esclavo en lo más bajo. Pero los griegos tampoco ignoraban que sacrificar a un rey no era lo mismo que despachar a un pobre desgraciado. Si el propósito de estos rituales, como sostuvo W. Burkert (1979:70), era que los miembros de la comunidad pudieran salvar su propia piel a través del sacrificio (simbólico) de uno de sus miembros, la persona que se sacrificaba tenía que resultar particularmente valiosa, o al menos, parecerlo, y de ahí que los atenienses (y no solo ellos) trataran al *pharmakós* como una persona muy importante, alimentándolo a expensas de la ciudad. Es decir, que cuando el chivo expiatorio no era un rey, al menos era tratado a cuerpo de rey.

Después de expulsar a los chivos expiatorios, los atenienses celebraban una procesión con las primicias de la cosecha (Arist. *Ath.* 56.5). La mayoría de los especialistas están de acuerdo en que esta procesión coincide con la que según Porfirio (que parafrasea a Teofrasto) los atenienses dedicaban al Sol (Ἥλιος) y las Estaciones (o las Horas, Ὡραι) (Porph. *Abst.* 2.7.1), y también con las ofrendas al «Sol, las Estaciones y Apolo» que aparecen mencionadas en un decreto del siglo III a.C. (Parker, 2005: 203-204; SEG XXXIII 115). Es probable que esta procesión se realizara el día 7 del mes de *Thargelion*, coincidiendo con el gran certamen de coros que el festival celebraba en honor a Apolo. El premio de este certamen era un trípode que los ganadores ofrecían en el templo ateniense de Apolo Pitio. El número de personas involucradas en este concurso era realmente impresionante (posiblemente, quinientas personas, repartidas en cinco coros de hombres y cinco de jóvenes, con cincuenta participantes cada uno), y varios detalles han confirmado a los especialistas que su organización definitiva llevaba la huella de las reformas democráticas que Atenas acometió a finales del siglo VI a.C. Mencionaré solo tres: la selección de los coros entre las tribus clisténicas, la presencia del arconte epónimo en lugar del *basileus* en la organización oficial (Fearn, 2007:235), y la especial vinculación de la

²³ Y no sacrificadas, como se pensó durante bastante tiempo. La traducción más plausible para *pharmakós* es que se trate de la forma masculina de *pharmakón*, una droga, remedio o medicina. Para el *pharmakós* y los ritos relacionados, cf. Burkert (1979: 59-77), Hughes (1991: 140-141) y Bremmer (2008: 169-214).

estructura circular de los coros con la importancia simbólica que el círculo adquirió en el nuevo mundo que había resultado de las reformas de Clístenes (Wilson, 2000: 17)²⁴.

Las semejanzas entre los festivales de las Targelias y el Septerion son considerables. Ambos están caracterizados por la celebración de ritos de expiación y propiciación. W. R. Halliday (1928: 72) y J. Fontenrose (1959/1980: 460) estaban de acuerdo en que el joven que huía al valle de Tempe actuaba como un chivo expiatorio, cargando sobre sus espaldas la culpa de la comunidad para deshacerse de ella y regresar a Delfos purificado y transformado. Hemos visto que el chivo expiatorio era un *φαρμακός*, pero en otras fuentes se lo describe también como un *περίψημα* y un *κάθαρμα*, es decir, como una escoria o un desecho (Bremmer, 2008: 181). El *κάθαρμα* es importante, y revela que para los griegos que practicaban este ritual, como señalaron Deubner (1932: 193-8) y Burkert (1979: 65), se trataba inequívocamente de una *κάθαρσις*, una purificación. El escándalo de Plutarco se explica porque la mancha del *ἄγος* que los delfios atribuían a Apolo era algo tan repugnante que casi se podía experimentar físicamente (Burkert, 1977/1985: 81). No obstante, la creencia de que el dios fue al valle de Tempe a purificarse estaba demasiado arraigada como para que Plutarco pudiera convencer a nadie. Ni siquiera R. R. Dyer (1969: 43) tenía dudas de que Apolo fuera un dios de la pureza, a pesar del gran revuelo que levantó al sugerir que tal vez Apolo no fuera un dios de la purificación. El Apolo que abandona Delfos sin mirar atrás cargando con la vergüenza de la culpa es sin duda el Apolo *καθάρσιος* del Esquilo de las *Euménides* (A. *Eu.* 61-62).

El premio del certamen coral, un trípode, y el hecho de que fuera dedicado en el templo ateniense de Apolo Pitio, es otra prueba palpable de que los atenienses asociaron el festival de las Targelias con el santuario de Apolo en Delfos. Durante mucho tiempo se pensó que los coros circulares (*κύκλοι χοροί*) que se organizaban en este certamen eran ditirambos, pero la investigación más reciente ha resuelto esta anomalía al concluir que esta clase de coros circulares no estaba necesariamente relacionada con Dionisio, y que de hecho, en el caso de las Targelias lo más probable es que los coros que participaban interpretasen peanes dedicados a Apolo (Wilson, 2000: 314 n22, 322 n115; Parker, 2005: 139 n12, 182). Es muy probable que en el Septerion se interpretaban peanes (Parker, 2011: 192 n74), y también que los delfios interpretaban coros circulares en honor a Apolo (Fearn, 2007: 171-172; Alc. fr. 307c PMG). Uno de estos peanes fue probablemente el que se halló grabado en una

²⁴ Cf. Wilson (2000: 15-18), Fearn (2007:165-170, 234-241)

columna a poca distancia del Tesoro de los Atenenses, el peán de Aristonoo de Corinto (2.4 Furley-Bremmer, datado en el 334/3 a.C.). Las señales que este peán nos muestra de la relación entre los atenienses y el Septerion son todavía más tangibles, porque además de aludir a la purificación en el valle de Tempe, a las hojas de laurel, y a las corrientes de agua pura de la fuente Castalia, todo el poema está salpicado de referencias a la diosa Atenea, a la ayuda que esta diosa le prestó a Apolo en su camino a Pito, y al reconocimiento del dios por los favores prestados (LeVen, 2016: 157-164).

Las Targelias eran también un festival de propiciación. La procesión con las primicias de la cosecha debía propiciar que el Sol, las Estaciones y Apolo cuidaran de la maduración del grano. No es frecuente encontrar a Apolo en un campo de acción que los griegos solían reservar a Deméter, pero no se trata en absoluto de una excepción. El festival de las Targelias tenía notables paralelismos con el de la Pianepsias, que los atenienses celebraban en la estación de la siembra, y donde también se invocaba la protección de Apolo con la ofrenda de primicias y procesiones (Parker, 2005: 185-186, 203-204). Las raíces de este vínculo de Apolo con la propiciación de las cosechas son antiguas. En el alarde que el dios protagoniza sobre el cuerpo agonizante de la serpiente, Apolo le increpa a su enemigo que ya no vivirá para ser «una infame desgracia para los hombres mortales que / comen el fruto de la tierra generosa» (*h.Ap.* 363-364)²⁵. Hay aquí un detalle de suma importancia. El Apolo de himno homérico aparece representado como el dios que hace posible que los hombres puedan seguir comiendo el fruto de la tierra, y su modo de acción es el combate. Más adelante, el Esquilo de las *Euménides* describirá a los atenienses acompañando con veneración a Apolo en su marcha hacia la posesión del Oráculo de Delfos, y dirá que fue entonces cuando los atenienses construyeron el camino y «cultivaron una tierra hasta entonces inculta» (*A. Eu.* 13-14, trad. B. Perea)²⁶. Este pasaje, como ha señalado A. Avagianou (1998:129-130), presenta una gran semejanza con el comentario de Éforo que Estrabón recogió precisamente del lugar donde Éforo exponía su versión racionalista del relato del combate: «[Y dice Éforo que en este tiempo] Apolo visitó la tierra y cultivó a los hombres introduciendo frutas cultivadas y cultivados modos de vida» (*Str. Chr.* 9.3.12)²⁷. La palabra que en la traducción aparece como «cultivar» (y que podría igualmente haberse traducido por «civilizar»), *ἡμερώω*, tiene el sentido de

²⁵ οὐδὲ σύ γε ζώουσα κακὸν δῆλημα βροτοῖσιν
ἔσσειαι, οἳ γαίης πολυφόρβου καρπὸν ἔδοντες

²⁶ [...] χθόνα
ἀνήμερον τιθέντες ἡμερωμένην.

²⁷ καθ' ὃν χρόνον Ἀπόλλωνα τὴν γῆν ἐπιόντα ἡμεροῦν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τε τῶν ἡμέρων καρπῶν καὶ τῶν βίων.

«domesticar» cuando se aplica a los animales salvajes. Pero también los hombres, al igual que la tierra o los animales, cuando no se cultivan, son ἀνήμερος, es decir, salvajes. Lo que ha ocurrido es que el combate de Apolo contra la serpiente se ha desplazado al interior del hombre. En Esquilo el enemigo todavía está fuera: es la tierra salvaje contra la que el hombre combate siguiendo los pasos de Apolo. Pero en Éforo se ha instalado ya en el interior de los propios hombres: es su salvajismo lo que Apolo tiene que domesticar para que a su vez los hombres puedan domesticar los frutos de la tierra. Apolo, dice Éforo, *domesticó* a los hombres, no solo compartiendo con ellos el arte de domesticar los frutos de la tierra, sino domesticándolos también a ellos mismos, enseñándoles a domesticar sus modos de vida. La situación ha cambiado, pero el modo de acción sigue siendo el mismo. Y esto nos revela otra cosa importante. La estrecha relación que desde el principio las purificaciones tuvieron con Apolo se debe a que el modo de acción de las purificaciones es el combate. Ya sea emprendiéndola a pedradas contra un chivo expiatorio, o ya sea revolviéndonos contra nosotros mismos para limpiarnos de nuestras propias manchas, la purificación actúa mediante el combate, y su enemigo íntimo es la escoria, el desecho, la salvaje viscosidad de la serpiente.

Es muy probable que en el Septerion también se realizara una ofrenda de las primicias de la cosecha. Las novias del Parnaso realizaban una ofrenda de frutas (ὄπῳραι) al Apolo que había matado a la serpiente, una ofrenda que por las fechas en las que se celebraba el festival tenía que consistir en las primicias de la cosecha de frutas del verano (schol. Pind. *hypoth. Pyth.* c). Este aspecto se encuentra reforzado por el hecho de que el dios regresara a Delfos por el camino sagrado por el que los hiperbóreos enviaban a Delos las primicias de la cosecha (Ael. *VH* 3.1). Pero el componente agrario más evidente del festival era que el ritual de la cabaña se celebrara en una era, y no solo porque este fuera el lugar donde los delfios aventaban el grano, sino porque de acuerdo al calendario agrícola debían de estar haciéndolo por esas fechas (Isager y Skydsgaard, 1992: 162 fig. 11.1). El círculo se estrecha todavía más cuando tenemos en cuenta la conocida asociación que los griegos establecieron entre el aventamiento del grano y las purificaciones. El «aventador» (λίκνον), como señaló W. Burkert, *purifica* el grano, a la vez que el movimiento de oscilación del cesto permite que las ahechaduras vuelen con el viento (1977/1985: 76). El cesto en el que se aventaba era el λίκνον, una palabra que encontramos con frecuencia en el contexto de los ritos de purificación, y cuya relación con Dionisio es tan fuerte que llegó a convertirse en uno de sus epítetos: el Dionisio *Liknites* era el Dionisio «que está en el cesto (de aventar)», porque la tradición decía que el cesto era también la cuna del niño

Dionisio (Harrison, 1903b: 294-295). Plutarco aludió concisamente a un sacrificio secreto que se celebraba en el templo de Apolo, «cuando las *Thyiades* despiertan a *Liknites*» (Plu. *De Iside* 365A). Pero el *liknon* no era solamente el cesto para aventar el grano y la cuna de Dionisio, era también el cesto que se utilizaba para llevar las primicias (Harrison, 1903b: 296-299). Las *Thyiades*, por su parte, y en la época de Plutarco, eran un colegio de sacerdotisas dedicadas a Dionisio, que desempeñaban un papel fundamental en los otros dos festivales del ciclo enaetérico: la Herois y la Carila. El ciclo completo de estos festivales, según nos cuenta Plutarco, se celebraba una vez cada ocho años, «uno detrás de otro» (*Quaest. Graec.* 293B), y todos ellos, como veremos en seguida, estaban relacionados con el curso de las estaciones, el retorno de la prosperidad y la abundancia de las cosechas. Pero antes conviene decir algo más sobre la manera en la que los griegos (y los atenienses en particular) rendían culto a las Estaciones.

1.6. Las Estaciones (o las Horas)

Los atenienses tenían un santuario dedicado a las Estaciones (Ἔρραι), sin duda, relacionado con la procesión de las Targelias (como hemos visto, dedicada a Apolo, el Sol y las Estaciones). Este santuario contaba, entre otras cosas, con un altar donde se honraba a Dionisio Erguido (ὄρθός), cuya presencia era justificada por el hecho de que las Estaciones también contribuían a alimentar el fruto del vino (Philoch. *FGrH* 328 F 173 [=Ath. XIV.656a]; Paus. 9.35.2)²⁸. La división del año en cuatro estaciones a la que terminó desembocando la cultura grecolatina se superpuso sobre una concepción tripartita anterior que tenía profundas raíces en la tradición religiosa griega (Camps-Gaset, 1994: 22-25), y que incluía a las estaciones de la primavera (ἔαρ), el verano (θερος) y el invierno (χειμα), cuyos nombres encontramos ya en Homero y Hesíodo²⁹. Los atenienses las personificaron en su santuario con los nombres de *Auxó* (Αὐξώ), *Thalló* (Θαλλώ) y *Karpós* (Καρπός), que tal y como señaló M. Camps-Gaset, se corresponden perfectamente con las tres estaciones del año griego. *Auxó* (crecer) es el invierno, el tiempo de la germinación del grano, cuando Perséfone está en el Hades y Deméter llora a su hija. *Thalló* (florecer) es la primavera, cuando Perséfone está de regreso y se prepara la estación de la cosecha. Y finalmente, *Karpós* (dar frutos) es el verano, el tiempo de recoger los frutos de la tierra (Camps-Gaset, 1994: 24). En los

²⁸ Cf. Parker (2005: 204, 435).

²⁹ Alcman menciona una cuarta estación, ὀπώρα, pero se puede explicar por el contexto (Camps-Gaset, 1994: 25-27). Lo más probable es que no se tratara de una estación, sino de una parte de la estación del verano, la que media entre los ortos helíacos de Sirio y Arturo (en la Antigüedad, aproximadamente desde finales de julio a mediados de septiembre) (LSJ). Nilsson relaciona este período con la cosecha de fruta (1920: 72).

himnos homéricos, las Horas son las sirvientas de Deméter y Afrodita (*h.Cer.* 54, 192, 492; *h.Ven* 5). En la *Odisea*, ellas son las que se encargan de la maduración del grano y la viña (*Od.* 11.330). Y en la *Ilíada*, son ellas las que abren y cierran las puertas del Cielo (πύλαι ούρανοῦ) (*Il.* 5.749, 8.393).

1.7. El festival de la Herois

El testimonio de Plutarco sobre la Herois es realmente escueto: «La mayor parte de la Herois tiene un sentido secreto que las *Thyiades* conocen, pero por los ritos realizados públicamente podría conjeturarse que se trata del retorno (ἀναγωγή) de Sêmele» (*Quaest. Graec.*293C-D, trad. M. López Salvá). Sin embargo, si prestamos atención, hay varios aspectos que podemos establecer a ciencia cierta. En primer lugar, que una parte de las cosas que se hacían en el festival (las δρώμενα) se celebraban en secreto y otras públicamente. En segundo lugar, que las que se celebraban en secreto (μυστικός) estaban relacionadas con los misterios de Dionisio. Y en tercer lugar, que las públicas debían incluir algún aspecto que permitiera relacionarlas con el retorno de Sêmele. Prestemos un poco más de atención a este último aspecto.

La manera en la que se expresa Plutarco es cauta pero inequívoca. No dice que en las cosas (los ritos) que se realizaban públicamente se representara el retorno de Sêmele, sino *que había algo en ellas* que le permitía *conjeturar* (εικάσειε) que estaban relacionadas con este asunto («...por los ritos realizados públicamente podría conjeturarse que...»). El sentido de los ritos, por tanto, era confuso, pero debían incluir al menos un aspecto lo suficientemente claro como para que fuera posible deducir el retorno (o el rescate, la ἀναγωγή) de Sêmele. ¿Cuál podría ser este aspecto?

Dionisio, como sabemos, rescató del Hades a su madre, Sêmele, «y dándole el nombre de Tione ascendió con ella al Cielo» (*Apollod.* 3.5.3). Plutarco menciona este rescate en otro tratado, *De sera numinis vindicta*, que escribió bajo el fuerte influjo del mito de Er que Platón introdujo en la *República*. Allí, el fundador de la Academia describió el viaje que las almas recorrían después de la muerte. Su destino, una vez juzgadas, era repartirse entre el Cielo y el Hades, a donde ascendían, o descendían, a través de dos aberturas o simas (χάσματα) que se encontraban en la tierra una enfrente de otra³⁰. Estas aberturas se correspondían con otras dos que estaban en el Cielo (*Pl. R.* 614b-616a). Plutarco, en su tratado, alude con claridad a una de ellas, la

³⁰ Platón también se refiere a estas aberturas con la palabra στόμιον, es decir, la boca de una cueva (*Pl. R.* 615e).

que ascendía desde la tierra (o atravesando la tierra, si estabas en el Hades) hacia el Cielo. «Dionisio —dice Plutarco— subió por aquel camino en su ascensión a los dioses y más tarde también, cuando rescató a Sémele» (*De sera num. vin.* 566A).

Plutarco no era el único que en su época hablaba de estas aberturas del Cielo y la Tierra. Gracias a los testimonios de Porfirio (*Antr.* 21-23, 27-28 [=Numenius fr. 31-32 Des Places] y Macrobio (*Sat.* 1.17.58-63 [=Cornificius fr. 9 Funaioli]; *Comm.* 1.11.12) sabemos que también lo hicieron Numenio de Apamea, un autor de la segunda mitad del siglo II d.C., y el Cornificio de las *Etymis Deorum*, que probablemente escribió en el siglo I d.C. (quizás antes). Empezando por el primero, lo interesante es que no se limita a repetir lo que dijo Platón, sino que añade que las dos aberturas del Cielo del mito de Er se corresponden en realidad con las dos puertas (πύλαι) o extremos (ἄκραι) del Cielo, que son, al norte, y bajo el signo de Cáncer, el trópico de verano, y al sur, bajo el signo de Capricornio, el trópico de invierno (Porph. *Antr.* 21-22). Los teólogos, dice Numenio, las llamaron puertas, y Platón, aberturas. Las almas descienden por la puerta de Cáncer y ascienden por la de Capricornio, la última de las cuales no es el camino de los dioses sino el de aquellos que ascienden hacia los dioses (*Antr.* 23). Que estas puertas son los solsticios queda claro más adelante, cuando añade que Homero las llama las Puertas del Sol (Ἡλίου πύλας), «pues hasta estos límites efectivamente llega (el Sol) en su descenso de la región del viento boreal al sur y de allí en su ascenso a las regiones boreales» (*Antr.* 23, trad. E. A. Ramos, *Od.* 24.12). Inmediatamente antes, Porfirio acababa de mencionar, citando los versos de Homero, que las Puertas del Cielo estaban custodiadas por las Horas.

Macrobio se refiere con el mismo tenor a estas Puertas del Sol (*solis portas*), pero añade varios detalles muy interesantes. En las *Saturnalia*, citando un fragmento que atribuye a Eurípides (fr. 1111a Collard/Cropp [=937 Nauck])³¹, afirma que una de las explicaciones que se daban de la muerte de la serpiente se debía al curso sinuoso (*deflexione*) que recorre el Sol a lo largo del año por la línea eclíptica, un recorrido que recuerda al movimiento de ondulación (*flexum*) de una serpiente (*Sat.* 1.17.58-59). La atribución del fragmento fue cuestionada por los editores de Loeb, pero resulta oportuno traerlo a colación para conocer los antecedentes de la tradición sapiencial de la que bebe Macrobio:

La serpiente nacida del fuego muestra

³¹ La edición de Loeb establece erróneamente la correspondencia del fr. 1111a con 943 Nauck. La numeración correcta es 937 Nauck.

el camino a los cuatro aspectos de las estaciones
unciendo con armoniosa abundancia
el carro rico en frutos (fr. 1111a Collard/Cropp [=937 Nauck] trad. F. Navarro)³².

Macrobio añade que lo que se decía cuando el Sol había rematado (*confecisset*) su recorrido por el itinerario celeste era que había rematado (*confecisse*) a la serpiente, y que de ahí nació el mito (*Sat.* 1.17.59-60). Además, las flechas de Apolo simbolizaban a los rayos del sol porque estos rayos son más intensos cuando los días son más largos en el solsticio de verano, y es entonces cuando Apolo remata su recorrido, y por tanto, cuando remata a la serpiente. De ahí, los epítetos de Apolo Ἐκηβόλος y Ἐκατηβόλος, «el que dispara desde lejos» (*Sat.* 1.17.60). Es entonces cuando Macrobio recurre a Cornificio para señalar que Apolo recibe también el epíteto de Pitio porque el Sol, cuando está bajo el signo de Cáncer, empieza a retroceder por el solsticio de verano, es decir, a *correr* por última vez (ὡς πύματον θέων). A continuación, Macrobio añade que los signos de Cáncer y Capricornio son conocidos como las Puertas del Sol (*Sat.* 1.17.62-63), y aunque aquí no explica el motivo (solo se detiene en el origen de los nombres de Cáncer y Capricornio), podemos averiguarlo si nos desplazamos a su *Commentarii in Somnium Scipionis*, donde volvió a tratar del mismo asunto.

Es interesante señalar que en esta segunda ocasión Macrobio ya no menciona a Cornificio, sino de un modo más general, a los físicos (*physici*) (*Comm.* 1.11.12.1). Esto parece coincidir con la afirmación de Numenio de que Parménides mencionó en su *Física* a las Puertas de Cáncer y Capricornio (Porph. *Antr.* 23). Fueron los físicos, continúa Macrobio, los que llamaron a estos signos las Puertas del Sol debido a su asociación con el movimiento que el Sol realiza durante los solsticios. El Sol nunca abandona los límites de su trayecto porque los solsticios le cortan el paso, detienen su marcha y le hacen volver a su camino (Macr. *Comm.* 1.11.12.1). Acto seguido, y al igual que Porfirio, Macrobio alude al camino de las almas, que nunca dejan de atravesar estas puertas en sus viajes de ascenso y de descenso entre el Cielo y la Tierra. La primera puerta, la de Cáncer, es la puerta de los hombres, porque por ella las almas descienden a las regiones inferiores, y la segunda, la de Capricornio, la de los dioses, porque por ella ascienden a la inmortalidad y al número de los dioses (*Comm.* 1.11.12.2). Es llamativo que Macrobio se detenga para aclarar el mismo detalle en el que se detuvo Porfirio: que la Puerta de Capricornio no era la puerta de

³² πυριγενής δὲ δράκων ὁδὸν ἡγεῖται τετραμόρφω
ζευγνύς ἀρμονία πλούτου πολύκαρπον ὄχημα.

los dioses sino la de los hombres que ascendían hacia los dioses. ¿Por qué Macrobio y Porfirio, y posiblemente, sus fuentes, se tomaron la molestia de insistir en este punto? Probablemente, porque existía una tradición alternativa que defendía lo contrario, es decir, que la Puerta de Capricornio era la puerta por la que los dioses (y no los hombres) ascendían al Cielo, y esta tradición solo puede ser la que Plutarco recoge en su *De sera numinis vindicta*: la del rescate de Sémele. Dionisio ascendió con su madre al Cielo a través de la Puerta de Capricornio.

La lectura conjunta de Porfirio, Macrobio y Plutarco nos revela la existencia de una tradición sapiencial que asociaba el curso del Sol a lo largo del año con el movimiento de una serpiente, deslizándose sinuosamente entre los límites que le marcaban los solsticios de invierno y de verano³³. Para esta tradición, estos límites eran conocidos como las puertas del Cielo o del Sol, unas puertas que estaban custodiadas por las Horas, tal y como encontramos en Homero. Durante el solsticio de verano, cuando el Sol estaba en lo más alto y sus rayos eran más intensos, Apolo daba muerte a la serpiente. Y durante el solsticio de invierno, cuando el Sol alcanzaba su punto más bajo, Dionisio aprovechaba la Puerta de Capricornio para ascender al cielo con su madre Sémele. El fragmento que Macrobio atribuye a Eurípides asocia al ciclo de las estaciones (ῥῆραι) con el camino (ὁδός) de la serpiente (δράκων), y pone detrás de ellos al carro de la abundancia de los frutos de la tierra (πλούτου πολύκαρπον ὄχημα). Si este fragmento no pertenece a Eurípides, al menos el tema que recoge podría ser tan antiguo como él, porque ya en el himno homérico la victoria de Apolo contra la serpiente es la acción que permite a los hombres seguir comiendo el fruto (καρπός) de la tierra (*h.Ap.* 365). Mi opinión es que el origen de esta tradición sapiencial que reunía al relato del combate, al ciclo de las estaciones, y a la propiciación de las cosechas, tuvo que estar en Delfos, y que la forma en la que estos motivos cristalizaron dentro de la tradición tuvo que involucrar al ritual y al mito.

Como cabía esperar de la tesis de B. Kowalzig (2007: 23), el relato del combate no dice lo mismo que el ritual sino que dice mucho más en cuanto llega el solsticio de verano y lo proyectamos sobre la gran pantalla de la era. Pero también el ritual dice mucho más que el mito en cuanto dejamos que la humedad del solsticio de invierno penetre en el relato del retorno de Sémele. Los ritos de la Herois, como decía Plutarco, eran confusos, pero solo había que dejarlos interactuar con el mito para que empezaran a aclararse. Recordemos que las *Thyiades* celebraban un sacrificio secreto

³³ Plinio también se hace eco de esta tradición en su *Historia naturalis*, cf, *HN* 2.66-67.

en el templo de Apolo para despertar a Dionisio *Liknites*, el que está en el cesto de aventar el grano. Es probable que este sacrificio estuviera relacionado con los ritos que se celebraban en la Herois, y que la parte pública de estos ritos, al igual que el *Septerion*, se celebraran en la Era. Y si esto era así, la topografía del ritual llenaba de contenido al relato del rescate de Sêmele, resaltando la conexión del dios que se despierta en el cesto de aventar el grano con el ciclo de las estaciones y la fertilidad de la tierra. El ritual de la Herois no decía lo mismo que el relato del rescate de Sêmele. Decía mucho más.

La posibilidad de que la parte pública del festival de la Herois se representara en la Era sale fuertemente reforzada de la comparación con Atenas, donde encontramos el festival de las Haloas (Ἁλώα), literalmente, «de los ritos de la era», dedicado a Poseidón, Deméter y Kore, y Dionisio (visiblemente más a los tres últimos)³⁴. Este festival se celebraba, precisamente, durante el solsticio de invierno. Uno de sus ritos más espectaculares era una enorme hoguera que se encendía seguramente en el patio exterior del santuario de Eleusis, en un lugar que Pausanias llamó la Era de Triptólemo (*Paus.* 1.38.6). N. Robertson fue el primero en sugerir que el nombre del festival, el lugar donde se celebraba, y la hoguera, remitían poderosamente al festival del *Septerion* (1984: 5), una idea de la que se hizo eco R. Parker (2005: 200 n36). Pero tal vez la relación no fuera con el *Septerion* sino con la Herois. Las divinidades a las que estos festivales estaban dedicados constituyen un vínculo más poderoso que el de la hoguera, aunque tampoco la hoguera puede ser descartada en el caso de la Herois. Para un griego del siglo V a.C., el festival de las Haloas debía resonar en la Herois con la misma intensidad con la que el festival de las Targelias resonaba en el *Septerion*.

1.8. El festival de la Carila

Plutarco dedicó mucha más atención al festival de la Carila, cuyas características de expiación y propiciación resultan tan transparentes como las del *Septerion* (*Quaest. Graec.* 293D-F). La trama del festival era un relato protagonizado por una niña pobre y huérfana, de nombre Carila, que tomó la terrible decisión de ahorcarse con un cinturón después de ser maltratada por el rey cuando acudió a pedirle comida. Delfos se encontraba sumido en la hambruna como consecuencia de una terrible sequía, y el rey había limitado el reparto de cebada y legumbres a los ciudadanos más importantes.

³⁴ Sobre el festival de las Haloas, cf. Parke (1977: 98-100), Robertson (1984: 1-16), Parker (2005: 199-201).

Las demandas de la desgraciada Carila solo sirvieron para que el rey la golpeará con una sandalia. Pero este desprecio tuvo consecuencias. La hambruna aumentó, y pronto aparecieron las enfermedades, y el rey comprendió a través de un oráculo de la Pitia que las cosas no mejorarían hasta que Carila fuera aplacada con la institución del sacrificio y el rito de purificación que desde entonces se celebraban durante el transcurso del festival. Plutarco nos cuenta también que en el ritual se representaba a la figura del rey repartiendo legumbres y granos de cebada. Una vez que todos habían recibido su parte (tanto ciudadanos como extranjeros), el rey golpeaba a una muñeca con su sandalia, que acto seguido era levantada y conducida por la presidenta (ἀρχηγός) del colegio de las *Thyiades* al barranco donde Carila se suicidó. Una vez allí, le ponían a la muñeca una cuerda alrededor del cuello y la enterraban en el mismo sitio donde Carila murió.

Las aproximaciones de W. R. Halliday (1928: 72-73), J. Fontenrose (1959/1980: 458-460) y G. S. Kirk (1970: 15-17) hicieron hincapié en el contraste que parece darse en el festival entre los aspectos relacionados con la propiciación y la expiación. Por un lado, colgar y enterrar a un muñeco es un rasgo característico de los antiguos ritos estacionales, y por otro, los golpes a Carila parecen emparentarla estrechamente con los *pharmakoi* de las Targelias. Lo mismo podríamos decir de la representación del reparto del grano y de los ritos de purificación. W. R. Halliday experimentó este doble motivo como una inconsistencia de la lógica del ritual (1928:72), aunque es dudoso que los delfios o los atenienses experimentasen esta clase de inconsistencias cuando celebraban sus rituales. J. Fontenrose fue más sugerente al señalar que el relato de Carila tenía puntos en común con el relato del combate entre Euríbató y la serpiente Síbaris, una variante del relato del combate de Apolo contra la serpiente (1959/1980: 459-460). En esta variante, el monstruo que asolaba a los delfios era una bestia salvaje llamada Síbaris que habitaba en una cueva de la falda rocosa del monte Kirfis (Ant.Lib. 8). Euríbató la sacó de su guarida y la arrojó desde lo alto de la montaña contra las rocas. La serpiente desapareció, pero al golpear su cabeza contra el suelo hizo que brotara una fuente que los delfios llamaron Síbaris.

La cueva y la fuente de este relato fueron identificadas ya en el siglo XIX a ambos lados del barranco Pappadia (Ulrichs, 1840: 26-27), un barranco que nace a los pies de la fuente Castalia y que se extiende por la falda del monte Kirfis hasta el río Pleistos. Fontenrose sugirió que al principio la Carila tuvo que ser un doble del monstruo Síbaris, es decir, un espíritu de la sequía y el hambre que el rey consiguió vencer cuando consiguió comida para su pueblo (1959/1980: 459). Pero más adelante, este

espíritu se transformó, y la Carila terminó convirtiéndose en una muchacha humilde del pueblo. «Es posible —señala Fontenrose— que los cambios políticos en el estado délfico trajeran consigo los cambios correspondientes en el enfoque del mito de la Carila» (1959/1980: 460).

Fontenrose propuso que el barranco donde las *Thyiades* enterraban a la muñeca Carila debía ser el barranco Pappadia (1959/1980: 459), una propuesta que ha quedado enormemente reforzada con el descubrimiento de la nueva ubicación de la Era, ya que el barranco se encuentra atravesado por un antiguo camino (ya cartografiado por H. N. Ulrichs en 1840) que nace precisamente en la Era y conduce al santuario de Atenea Pronaia (fig. 1)³⁵. Es muy probable que este camino, que cubre una distancia de unos novecientos metros entre la Era y el barranco, siga el trazado del antiguo camino que recorrían las *Thyiades* en el festival de la Carila, y por tanto, que el ritual que describe Plutarco del reparto del grano se celebrara también en la Era, al igual que la parte pública de los rituales de la Herois y el episodio de la quema de la cabaña del Septerion. J. McInerney (1997) aportó muy buenos argumentos para relacionar la actividad de las *Thyiades* de Delfos con la cueva Coricia, pero prácticamente con los mismos argumentos se podría establecer que la cueva en la que realizaban sus ritos era la de Síbaris, o al menos, los ritos relacionados con la Herois y la Carila (fig. 1). Siguiendo la estela de G. Roux (1971: 154), que incidió en la clara asociación del mito de Sémele con el ciclo estacional del crecimiento de las plantas, McInerney también sugirió que los aspectos más importantes del festival de la Carila eran los que estaban relacionados con la cosecha y el almacenamiento de los productos agrarios. El propósito del sacrificio y la purificación sería por consiguiente la preservación del ciclo de las estaciones y la propiciación de la fertilidad de la tierra (McInerney, 1997: 273-275).

A diferencia de los solsticios, los equinoccios no pueden ser calculados a simple vista, y es bastante dudoso que los griegos de época arcaica dispusieran del aparato conceptual y astronómico que hubieran necesitado para poder hacerlo de otra manera (Dicks, 1966: 31-32). No obstante, los trabajos de preparación de la cosecha empezaban en la primavera, y ya en Hesíodo (*Op.* 385-387) podemos comprobar que a través del movimiento de las Pléyades los griegos introdujeron una fecha muy próxima al equinoccio en su calendario agrícola (Hannah, 2005: 22). El ritual del reparto del grano se corresponde con la estación de la primavera, cuando los campos

³⁵ Cf. Ulrichs (1840: 26-27, 40, Karte), Fontenrose (1959/1980: 547).

empiezan a florecer, Perséfone regresa del Hades, y se intenta propiciar a los dioses para la estación de la cosecha.

1.9. Tesalia y Atenas: las dos capas del ritual y el mito

Como hemos tenido ocasión de comprobar, las evidencias de que en el ciclo de festivales enaetéricos de Delfos se superponían varias capas del ritual y el mito son amplias y consistentes³⁶. La primera de estas capas, como supuso Nilsson, apunta a Tesalia, y la segunda, a la Atenas de las Targelias y las Haloas, pero muy especialmente, a sus ritos de purificación, a la práctica ritual de los *pharmakoi* que en algún momento de finales del siglo VI a.C. se convirtió en la sombra del Apolo que huye hacia el valle de Tempe³⁷. El ciclo lleva la impronta de la reforma del calendario que se impulsó en Delfos antes de la organización de los Juegos Píticos, y de un contexto cultural y religioso densamente poblado de ritos estacionales y de divinidades relacionadas con la fertilidad de la tierra. El festival del Septerion se celebraba en el solsticio de verano, el de la Herois, en el solsticio de invierno, y el de la Carila, cerca del equinoccio de primavera. El trasfondo ritual de estos festivales era la propiciación del ciclo de las estaciones y la abundancia de las cosechas, pero es importante tener en cuenta que este trasfondo no agotaba las posibilidades de comunicación del ritual, como ya intuyó Fontenrose cuando sugirió que los cambios en la interpretación del mito de la Carila podrían corresponderse con los cambios políticos que se estaban produciendo en Delfos (1959/1980: 460)³⁸. El modo de acción de Apolo es el combate. Al principio, se trata del combate del dios contra la serpiente, pero al final, con las purificaciones, se tratará del combate del dios contra sí mismo. El paso del uno al otro está acompañado por una abultada nómina de correspondencias entre los festivales de las Targelias y las Haloas, y los del Septerion, la Herois y la Carila³⁹. Este paso va

³⁶ Para la dinámica del ritual como superposición de capas del mito y el ritual, cf. Chaniotis (2002: 23-48), Kowalzig (2007: 352).

³⁷ En su aproximación al festival del Septerion Suárez de la Torre también sugirió esta sucesión de la influencia tesalia y ateniense (1998b: 492 n.65). Había, además, una tercera capa, con ascendencia cretense, que coincidió en el siglo VIII a.C. con la tesalia, y cobraría un nuevo impulso en el segundo cuarto del siglo VI a.C. Cf. Suárez de la Torre (1998a: 61-76, 1998b: 490-492). La influencia cretense se aprecia con claridad en el himno homérico (la tripulación del barco [*h.Ap.*388-646], primeros sacerdotes del templo [*h.Ap.*520-646]), y en la versión cretense del relato de las purificaciones (Paus. 2.7.7, 10.6.7 y 10.7.2; schol. Pind. *hypoth. Pyth.* c). Esta versión existía en los tiempos de Plutarco, pero no la consideró lo suficientemente importante como para mencionarla. Ya en el la tercera hipótesis de las odas de Píndaro (posiblemente, basada en las *Pythionikai* de Aristóteles, cf. Christesen, 2007: 192-194) se aprecia un notable esfuerzo por hacerla compatible con la versión oficial del santuario (Apolo viajó primero a Creta para purificarse y después al valle de Tempe a por el laurel).

³⁸ Para las posibilidades comunicativas del ritual, cf. Kowalzig (2007: 33).

³⁹ No son, sin embargo, las únicas correspondencias entre los festivales y ritos que los delfios y los atenienses dedicaban a Apolo y Dionisio: cf. Suárez de la Torre (1998a: 78-80). Además, para la influencia de Atenas en la configuración teológica del panteón délfico, cf. (1998a: 81-82), y para la relación entre Apolo y Dionisio en el contexto de Delfos, cf. (2013: 61-66).

mucho más lejos de los ritos de expiación y apunta claramente a una intensificación de la circulación de la actividad ritual entre Atenas y Delfos, que tuvo que producirse a finales del siglo VI a.C., coincidiendo con la reforma del certamen de coros de las Targelias y con la entrada definitiva de los atenienses en el santuario de Delfos. Pero antes de comprobar a dónde nos lleva este giro del combate de Apolo conviene que afrontemos el problema del que no pudo sacudirse J. Fontenrose. En el festival del Septerion parecen suceder toda clase de cosas, salvo la más importante: el combate de Apolo contra la serpiente.

2. Segunda parte:

Del Apolo de la Ganancia al Apolo de las Purificaciones

2.1. La fuente Castalia

Nilsson tenía razón. Los intentos de Mommsen, Frazer y Harrison de asociar el combate de Apolo con alguno de los actos rituales que se celebraban en la Era son bastante frágiles, o por decirlo con las palabras de Halliday, dejan demasiado a los «adornos de la imaginación» (1928: 69). Pero el esquema de la versión racionalista de Éforo nos ha transmitido una clave importante para resolver este problema, porque no deja ninguna duda de que el combate se celebró antes de la quema de la cabaña, y por tanto, antes de que el *koros amphithalés* y su comitiva accedieran a la Era. Esta idea encaja perfectamente con la respuesta que la mayoría de los griegos de la época de Plutarco le habrían dado a Nilsson o Fontenrose si hubieran tenido la oportunidad de intervenir en la conversación: era un hecho bastante conocido que el combate de Apolo contra la serpiente se produjo en la fuente Castalia. No hay razones para dudar de que esta fuera «la fuente de hermosa corriente» a la que se alude en el himno homérico (*h.Ap.* 300)⁴⁰, y debería tenerse en cuenta además la existencia de una tradición bastante asentada que la relacionaba con un importante lavado ritual de Apolo. Nuestras referencias más antiguas para esta tradición datan del siglo III a.C., pero H. W. Parke sostuvo con buen criterio que su origen debía ser más remoto, al menos, tanto como nuestras primeras evidencias de la aparición de las purificaciones en Delfos (1978: 204). Parke también relacionó esta tradición del lavado ritual de Apolo con un importante pasaje del *Ion* de Eurípides (*Io.* 94-97) que menciona al lavado ritual de los «siervos delfios de Febo» en la fuente Castalia (1978: 202), y más adelante, I. Rutherford ataría todos los cabos relacionando el pasaje del *Ion* con el

⁴⁰ Cf. Fontenrose (1959/1980: 546-547).

ritual del Septerion (2001: 111-112). J. Radding ha contribuido a reforzar estas primeras impresiones al recalcar en el detalle de que el protagonista de la escena de Eurípides, el joven Ion, se presentaba a sí mismo como un «huérfano de padre y madre» (ἀμήτωρ ἀπᾶτωρ τε γεγώς) (Io. 109), lo que confirma el efecto de contraste que a lo largo de toda la escena Eurípides buscaba dar entre el joven Ion y el *koros amphitalés*, el joven de padre y madre todavía vivos que protagonizaba el ritual del Septerion (2016: 204-205). La escena comienza con el desgraciado Ion limpiando la entrada del templo de Apolo con ramas de laurel. Aunque no sabe que en realidad es hijo de Apolo, Ion lo considera su padre, porque desde pequeño ha estado sirviendo en el templo. Enseguida se pone a evocar todos los elementos de la imaginaria delfica. El carro del Sol. El Parnaso. El trípode. La Pitia. Pero a continuación, añade una expresión que ha causado un gran desconcierto entre los especialistas: «Oh, siervos delficos de Febo, *pisad* en las corrientes de plata de Castalia» (Io. 109 94-96, trad. J. L. Calvo, modificada). Que se trata de un lavado ritual, queda claro por lo que sigue: «y purificados con sus límpidas gotas, venid a su templo» (Io. 96-97)⁴¹. La cuestión es que el uso de la palabra βαίνειν para indicar este tipo de baño o ablución ritual es muy poco frecuente. Aunque en este contexto se suele traducir como «meterse» o «sumergirse» («*sumergíos* en los remolinos de plata»), su sentido más literal es «caminar» o «pisar». Una inscripción que apareció en otra fuente del interior del santuario añadió todavía más confusión, puesto que se trataba de una prohibición para que nadie pisara dentro de ella (Parke, 1978: 203). Es decir, que los siervos delfios de Apolo, según Eurípides, podían pisar en la fuente Castalia, pero no dentro de las fuentes del santuario. Los especialistas, por tanto, no tienen claro si este ritual de «pisar» el agua implicaba simplemente rociarse con unas gotas simbólicas del agua de la fuente o meter los pies dentro de ella y limpiarse a conciencia las impurezas, lo que implicaría un contraste llamativo con lo que estaba prescrito para el interior del santuario. Además, tampoco está claro quiénes eran estos servidores delficos de Apolo. Si Eurípides se refiere a todos los delfios, como sostuvo Parke (1978: 202), hubiera sido necesario que la fuente contara con unas instalaciones que permitieran este lavado ritual de cientos de personas, cosa que no se ha encontrado en las excavaciones. Las instalaciones podrían haber sido provisionales, y el lavado ritual, unas gotas de agua, pero si aceptamos que el personaje de Ion era una parodia (sin padre, ni madre) del *koros amphitalés*, entonces lo que tiene más sentido es que los siervos delfios de Apolo a los que alude fueran la comitiva que acompañaba al

⁴¹ ἀλλ', ὦ Φοίβου Δελφοὶ θέραπες,
τὰς Κασταλίας ἀργυροειδεῖς
βαίνετε δῖνας, καθαραῖς δὲ δρόσοις
ἀφυδρανάμενοι στείχετε ναοῦς·

verdadero *koros amphitalés* en el ritual del Septerion, es decir, los Labíadas de Plutarco. El ritual, por tanto, empezaría en la fuente Castalia, desde donde el *koros amphitalés* se dirigiría hacia la Era escoltado por el fuego de las antorchas, pasando primero, como dice Ion («venid a su templo»), por el templo de Apolo. El recorrido completo, desde la fuente Castalia hasta la Era, suponía una distancia de unos novecientos veinte metros. Pero el aspecto que no tenemos que perder de vista es que si el ritual comenzaba en la fuente Castalia resulta difícil seguir esquivando a los teólogos de Delfos y no reconocer que la representación del combate formaba parte del festival del Septerion. Plutarco, como se recordará, escribió que cuando el *koros amphitalés* y su cortejo accedían a la Era venían de la *Dolonia*. Se ha sugerido que la *Dolonia* podía ser un tramo de escalones, el nombre del camino, o el nombre del ataque de los Labíadas a la cabaña. Antes de elegir entre estas alternativas, conviene que profundicemos un poco más en la *Doloneia*.

2.2. La *Doloneia*⁴²

El canto décimo de la *Ilíada*, que ya en la Antigüedad era conocido como la *Doloneia*, debe su nombre al personaje de Dolón, al que le bastaba con presentarse para dejar claras sus intenciones: Dolón (Δόλων) remite al δόλος, es decir, la «trampa» o el «engaño». Pero el canto décimo no trata simplemente del engaño de Dolón (o más bien, de su fracaso), sino del modo de engañar que complace a los dioses. De hecho, en la *Doloneia*, todos engañan, y aunque al principio los rivales de Dolón intentan recubrirse con el barniz de la gloria pronto quedará claro que sus acciones persiguen el mismo objetivo: el κέρδος, es decir, la ganancia. Puede que Dolón fuera de aspecto vil, y tal vez no tuviera mucha suerte con el nombre, pero sus motivaciones no eran peores que las de sus enemigos. Así que el tema de la *Doloneia*, en realidad, es la búsqueda de la ganancia, y de cuál es la mejor forma de hacerlo para conseguir que los dioses se pongan de nuestra parte. Evitaré los rodeos adelantando que ninguna de estas formas incluye la renuncia de la crueldad, el engaño o la rapiña. Los dioses de Homero no tenían muchos reparos con estas cosas. De hecho, uno de los epítetos que recibe la diosa a la que está dedicada la *Doloneia* es precisamente «la rapiñadora» (*Il.* 10.460). Y no era un insulto. Muy al contrario, se trataba, seguramente, de uno de los mayores atractivos que una diosa como Atenea podía tener para alguien como Odiseo. Por desgracia para los filósofos, la Atenea *Leitís* (ληϊπις) que acompaña

⁴² *Dolonia* (Δολωνία): festival del Septerion/*Doloneia* (Δολώνεια): canto décimo de la *Ilíada*.

a nuestros héroes no era la diosa de la sabiduría sino la diosa que rapiña o la que protege a los rapiñadores.

La trama de la *Doloneia* cruza el destino de tres personajes en mitad de la noche que comparten una misma misión y un mismo anhelo de ganancia. La misión es cruzar al campo del enemigo para intentar averiguar sus planes sin ser descubiertos. El anhelo de ganancia, para Dolón, tiene la mira puesta en el carro y los caballos de Aquiles. Y aunque para Diomedes y Odiseo se presenta más incierto, al final se sustanciará en los caballos del rey Reso. En la *Doloneia*, es Diomedes quien habla más claramente de la ganancia: es mejor que vayamos dos, porque «si no es uno es otro quien ve antes como sacar el κέρδος» (*Il.* 10.224-225). Un acento que Eurípides, en la versión de la *Doloneia* que encontramos en su tragedia *Reso*, pondrá en boca de Dolón: «si al trabajo le añades un κέρδος, se dobla el gusto que pongas en la tarea» (*E. Rh.* 163, trad. L. A. de Cuenca). La acción, por tanto, transcurre de noche, aunque no en cualquier momento de la noche. Podemos advertirlo cuando Odiseo le apremia el paso a Diomedes: «Ya está avanzada la noche y cerca la aurora. Los astros han recorrido su curso» y solo les queda por delante «una tercera parte» de la noche (*Il.* 10.251-253). Eurípides no olvidará este detalle: «la aurora se acerca, la aurora llega» (*Rh.* 535-536). Diomedes y Odiseo se internan en la filas del enemigo «como dos leones en medio de la negra noche» (*Il.* 10.297). Dolón se oculta bajo una piel de lobo. Cuando se cruzan en el camino, Dolón lleva las de perder. Sus enemigos lo capturan y le obligan a confesar la disposición de las tropas troyanas. No le servirá de nada. Una vez que los héroes aqueos han conseguido lo que quieren harán que su cabeza ruede por el suelo. Después, se dirigirán raudos al campamento del rey Reso y aprovechando que todos duermen harán una auténtica carnicería entre los tracios. Diomedes se arroja sobre ellos «como un león agrede a los rebaños que carecen de guarda» (*Il.* 10.485). Cuando consigue alcanzar al rey, los cadáveres de doce de sus guerreros se apilan a sus espaldas. Ninguno ha tenido oportunidad de defenderse. El rey, tampoco. Es entonces cuando Odiseo consigue hacerse con los magníficos caballos del rey, y los dos héroes emprenden la fuga al campamento aqueo. A su llegada, todos sus compañeros los reciben alegres. Estrechan sus manos. Se deshacen en elogios. A nadie se le pasa por la cabeza que el hecho de que los tracios estuvieran durmiendo pudiera deslucir el mérito de la hazaña. Para los griegos, la guerra de emboscada era algo tan heroico como la que se libraba en el campo de batalla (Dué y Ebbott, 2010: 31-87; Bierl, 2012: 139, 169). Finalmente, Diomedes y Odiseo se lavan en el mar, se ungen con aceite, y se sientan a desayunar satisfechos (*Il.* 10.571-579).

Cualquiera que lea el relato anterior debería sospechar que no hay ninguna diferencia entre Dolón y sus enemigos. Y tendría razón. Porque para no dejarnos despistar por el uso de los medios he omitido de mi relato aquello que realmente hace diferente al comportamiento de Diomedes y Odiseo. No se trata de la compasión, del estilo heroico de combate, o del patriotismo de la misión (del espionaje, ya nadie se acuerda al final de la historia). Se trata de la piedad. Dolón, es cierto, pica demasiado alto, pero lo realmente escandaloso de su actitud, y lo que terminará inclinando la balanza a favor de sus enemigos, es que su ambición le hace olvidar el respeto que le debe a los dioses. El Héctor de Eurípides reconocerá el riesgo de esta ambición: «También a ti te ciega, como a mí, el deseo de esos caballos» (*Rh.* 184). Un error que no cometerán ni Diomedes ni Odiseo, que no dan un paso sin encomendarse a la diosa Atenea. Nada más salir del campamento, Atenea les saluda con el gañido de una garza, y ellos le responden con una plegaria y la promesa del sacrificio de una ternera de ancho testuz y cuernos bañados en oro (*Il.* 10.274-295). Más adelante, cuando Diomedes hace rodar por el suelo la cabeza de Dolón, Odiseo tampoco se olvida de ofrecerle a la diosa las armas y los despojos de su enemigo (*Il.* 10.460-468). La diosa les responderá infundiéndole a Diomedes el furor guerrero con el que se arroja contra los tracios (*Il.* 10.482), y advirtiéndoles de cuándo es el momento de regresar a las naves (*Il.* 10.507-514). Sin embargo, el instinto de salvación no les impedirá detener su fuga para recoger los despojos de Dolón que le habían prometido a la diosa (*Il.* 10.526-529). Cuando llegue el momento, prepararán el sacrificio. Pero antes, se lavarán en el mar, desayunarán y ofrecerán libaciones de vino dulce como la miel a la diosa (*Il.* 10.577-579). Aquí, un detalle llama poderosamente la atención para los que todavía conservan en la retina el ritual de los servidores délficos de Apolo. Entre el lavado en las aguas del mar y el desayuno, los héroes «se metieron en unas bien pulidas bañeras y se bañaron» (*Il.* 10.576)⁴³. Se metieron (βάντες) como si pisaran el agua. Se metieron de la misma manera que los servidores délficos de Apolo convirtieron en un ritual en la fuente Castalia.

Como sostuvo B. Hainsworth, no hay ningún otro lugar de la *Ilíada* donde se contraste con más fuerza la prudencia y piedad de los aqueos con la arrogancia de los troyanos (1993: 158). La temeridad, la fanfarronería y la negligencia de Dolón son replicadas una y otra vez por la prudencia, la sencillez y la piedad de la que hace gala Odiseo. Hay muchos temas envueltos en la *Doloneia*, pero la piedad es lo que está en el

⁴³

ἔς ῥ' ἄσαμίνθους βάντες εὐξέστας λούσαντο

centro de toda la intriga. Es ella la que salva a Diomedes de caer en el abismo de la violencia salvaje de Aquiles, la que convierte a la voracidad del león en el coraje necesario para entrar en la batalla. Incluso cuando lo que uno busca es el κέρδος, la ganancia, esta búsqueda puede recibir el marchamo de lo conveniente si se hace con la piedad y el respeto que les debemos a los dioses.

2.3. Las hecatombes perfectas

Pero antes de poder asociar el combate de Apolo con la *Doloneia* deberíamos de ser capaces de responder a una pregunta: ¿dónde estaba la ganancia de Apolo? ¿Acaso el dios no se enfrentó a la serpiente para liberar a los hombres del azote que les impedía comer el fruto de la tierra? ¿Qué otra ganancia podría perseguir el cultivador de hombres, el dios que propicia la generosidad de la cosecha cada vez que tensa la cuerda de su arco contra la serpiente? Sin duda, desde el principio, los delfios reconocieron las consecuencias benéficas de las acciones de Apolo, pero los griegos no tenían la costumbre de engañarse a sí mismos con sus propios dioses. Aunque sus acciones pudieran resultar benéficas para los hombres (y aunque de hecho, en ocasiones, no persiguieran otra cosa), los dioses tenían su propia agenda, y había que ser bastante necio para no darse cuenta de que la única agenda que realmente importaba era la de los dioses. Si volvemos otra vez al himno homérico, no resultará difícil descubrir que Apolo estaba mucho más interesado en las hecatombes perfectas que en liberar a los hombres del azote de la serpiente, o por decirlo de otra manera, que la verdadera razón por la que Apolo quería liberar a los hombres del azote de la serpiente eran las hecatombes perfectas. Después del combate, Apolo le increpa a la serpiente que ya no vivirá para ser la desgracia de los hombres que comen el fruto de la tierra «y que traerán aquí hecatombes perfectas» (*h.Ap.* 366). Estas palabras constituyen un alivio para los hombres, pero también una advertencia de que el error de la serpiente no fue sembrar la desgracia entre los hombres sino interponerse en el camino de las hecatombes de Apolo. Desde su encuentro con Telfusa, el dios no deja de repetir lo mismo: pienso construirme un templo hermosísimo, con un oráculo que atraerá a los hombres de todas partes, «y que por siempre traerán hecatombes perfectas» (*h.Ap.* 249)⁴⁴.

Como supo apreciar G. Sissa (1989/1990: 103-115) los dioses se alimentan de los apetitosos vapores de los sacrificios con la misma voracidad con la que los hombres lo

⁴⁴ Cf. *h.Ap.* 260, 289, 532-537.

hacen de sus partes comestibles. Y en especial, Apolo. «Más que cualquier otro dios —escribe M. Detienne—, Apolo es muy aficionado a las hecatombes» (1998/2001: 68)⁴⁵. Por eso no es casualidad que el episodio del combate esté situado en el himno homérico justo después de la construcción del templo. Apolo se enfrenta a la serpiente para despejar el camino, para desprenderse del monstruo que se interponía entre él y los aromas de las hecatombes perfectas. Ningún griego sensato habría discutido que los hombres, tal y como dice el himno homérico, son tan solo unos seres desgraciados que ni siquiera han sido capaces de encontrar un remedio contra la muerte y un refugio contra la vejez (*h.Ap.* 189-193). Pero tienen el privilegio de comunicarse con los dioses a través de los sacrificios. El humo de los altares es lo que da esperanza a los hombres piadosos. Cuando un dios como Apolo tensa la cuerda de su arco, nunca es por los hombres como Dolón, sino por los que sacrifican piadosamente como Odiseo y Diomedes.

2.4. La aurora

El combate de Apolo contra la serpiente encaja perfectamente con el tema de la *Doloneia*, una emboscada nocturna, la clase de ataque que se apodera de las pertenencias del enemigo después de pasarlo a cuchillo mientras duerme⁴⁶. Diomedes y Odiseo se internaron en el campo de los troyanos arrastrados por la misma avidez de ganancias con la que Apolo se acercó a la fuente Castalia. La quema de la cabaña ha hecho suponer a muchos especialistas que esta parte del ritual se celebraba de noche, pero como ya señaló J. Fontenrose, Plutarco no dice nada de esto (1959/1980: 454 n19). Lo más probable es que se celebrara al amanecer. Se recordará que la incursión de Diomedes y Odiseo se produjo cuando quedaba una tercera parte de la noche. Este debía de ser el momento en el que el *koros amphitalés* representaba en la fuente Castalia el asesinato de la serpiente: «La aurora se acerca, la aurora llega» (*E. Rh.* 535-536). Después, el *koros* y su cortejo, los siervos delfios de Apolo, realizarían el lavado ritual en las aguas de la fuente y se encaminarían hacia el templo de Apolo. Una vez allí, tomarían el camino de la Era. Hay tres razones para pensar que su acceso a la Era se producía al amanecer. La primera, que este es el momento en el que concluye la *Doloneia* de Diomedes y Odiseo. La segunda, que inmediatamente después de quemar la cabaña, el *koros amphitalés* y su comitiva, sin detenerse

⁴⁵ Cf. Helly (1970: 185-186), Mili (2015: 64-69, 92-94).

⁴⁶ Esta es también la opinión de Burkert, pero el ataque era el que se producía contra la cabaña (1972/1983: 129). Para Gernet, lo más interesante es que se trataba de una procesión nocturna, como la incursión de Diomedes y Odiseo (1968: 162). Usener sostuvo que los delfios interpretaron el ritual como la caída de Troya y la quema del palacio de Príamo (1904: 331-339).

siquiera para mirar atrás, iniciaban la procesión hacia el valle de Tempe, y no es probable que esta parte de la procesión fuera nocturna. Pero la tercera razón es la más sustanciosa, porque además de poner en juego a la relación entre la estructura del ritual y la estructura narrativa del mito, las pone a ambas en relación con la estructura topográfica del medio en el que interactúan. Esto era algo que no podíamos hacer hasta que A. Jacquemin y D. Laroche descubrieron la auténtica localización de la Era del santuario, un descubrimiento cuyas consecuencias son mucho más amplias e importantes que la simple llegada del *koros amphithalés* al amanecer.

2.5. La topografía del festival del Septerion:

Apolo, el Sol y el solsticio de verano

El vínculo entre Apolo, el Sol (Helios) y el solsticio de verano ha dejado algunas huellas en las fuentes que en opinión de T. Bilić apuntan a la estructura narrativa del mito del viaje de Apolo al país de los hiperbóreos (2012). Bilić se hizo eco de la tesis de H. Reiche (1980: 186) según la cual en las culturas orales las formas narrativas son las que mejor se prestan al registro de la percepción de los fenómenos astronómicos, y aportó argumentos bastante convincentes de que los griegos de época arcaica tenían una tradición que no solo asociaba el curso del Sol con el curso del carro de Apolo, sino que interpretaba a los solsticios como a los postes o pilares (*turning-posts*) en los cuales el carro del dios cambiaba de dirección (Bilić, 2012: 509-512). El vestigio más antiguo de esta tradición es probablemente un peán que Alceo dedicó a Apolo y del que solo conservábamos una paráfrasis de Himeró (Alc. 307c Lobel-Page [=Himer. Or. 48.10–11]). Según esta paráfrasis, Apolo volvió del país de los hiperbóreos «a mediados del verano» (ἠέρου τὸ μέσον), es decir, coincidiendo con el solsticio, ya que para los griegos los solsticios no se producían al principio de las estaciones sino a mediados de ellas (Hannah, 2005: 26). Bilić sugirió que Platón tuvo en cuenta esta tradición cuando decidió introducir en las *Leyes* (767c-d) un festival dedicado a Apolo y Helios que debía celebrarse después del solsticio de verano (2012: 514-516). El curso político de los atenienses se iniciaba precisamente con la primera observación de la luna nueva después del solsticio, el día 1 del mes de Hecatombeón, una fecha que nos vuelve a poner en el rastro de las hecatombes perfectas de Apolo. Bilić también tomó nota de la aparición de los primeros dispositivos para medir los solsticios (los *heliotropia*), particularmente del que Metón instaló en la colina Pnyx⁴⁷, el lugar donde los atenienses celebraban sus asambleas (2012: 512-513; 2016: 201-224). Bilić no

⁴⁷ Seguramente este *heliotropion* utilizaba alguna clase de estela en la que se recortaba la posición del Sol durante los solsticios sobre el perfil de las cumbres de los montes Licabeto e Himeto, cf. Bilić (2012: 512-512 n3).

profundizó en la relación entre Apolo y los atenienses, pero las notas de la lira de Apolo reverberaban en cada rincón de la actividad política de la ciudad (Bowden: 2005). Especialmente en el *ekklesiasterion* de la colina Pnyx, cuyo recinto los atenienses delimitaban al principio de cada reunión por medio de un ritual estrechamente emparentado con Apolo: un magistrado llamado *peristiarcho*s se paseaba alrededor de este recinto rociando los asientos de los bordes con la sangre de una víctima purificatoria (un καθάρσιον) (Aeschin. 1.23). El modo en el que Aristófanes describe al heraldo animando a los ciudadanos a entrar en la asamblea no puede ser más significativo: «Pasad hacia adelante, pasad dentro de la purificación (κάθαρμα)» (Ar. *Ach.* 43-44). Habitualmente, se suele verter la expresión ἐντὸς καθάρματος como «dentro del recinto de la purificación», pero su traducción literal muestra que para los atenienses la purificación del recinto terminaba convirtiendo a la propia asamblea en un acto de purificación⁴⁸.

La noticia de Alceo de que Apolo llegaba del país de los hiperbóreos a mediados del verano ha ocasionado un sufrimiento tantálico a los especialistas, sobre todo porque se contradice con la información que nos ofrece Plutarco, según la cual Apolo regresaba de su estancia en el norte al finalizar los tres meses del invierno (*E apud Delp.* 389B-C). La fecha de Plutarco es mucho más plausible porque coincidiría con la fecha en la que los delfios celebraban el cumpleaños de Apolo, el 7 del mes de *Bysios*, es decir, el primer mes de la primavera del calendario délfico. Quizás el problema no sea tanto la contradicción entre Plutarco y Alceo como la irrefrenable propensión que tenemos los modernos de imputarle a los griegos nuestra alergia a la contradicción. Un griego podía soportar perfectamente que en el contexto de una tradición Apolo regresara del país de los hiperbóreos a mediados del verano y en el contexto de otra lo hiciera a principios de la primavera. Lo más significativo del peán del Alceo no es que contradiga a Plutarco, sino que nos muestra que el vínculo entre Apolo, el Sol y el solsticio de verano tenía profundas raíces en la tradición.

No obstante, la idea de que la versión del relato que estaba más arraigada en Delfos era la del retorno de Apolo a principios de la primavera ha recibido un fuerte espaldarazo en los últimos años desde el campo de la arqueoastronomía, cuyas investigaciones han permitido establecer que el templo de Apolo funcionaba con un observatorio solar estacional donde las posiciones en el cielo nocturno de las constelaciones favoritas de Apolo (el Cisne, la Lira y el Delfín) eran fijadas por los

⁴⁸ Para los *peristiarchoi*, cf. Parker (1983: 21), Detienne (1998/2001: 147-148, la relación con Apolo: 260-261), Mehl (2002: 41-44).

equinoccios y los solsticios (Liritzis y Castro, 2013: 184-206). Entre otras cosas, los investigadores han descubierto que la desaparición y aparición de las constelaciones de la Lira y el Cisne sobre el cénit del templo probablemente fueron interpretadas por los delfios como la marcha de Apolo al país de los hiperbóreos y su regreso (2013: 202)⁴⁹. Estos resultados se complementan con los de Bilić y nos permiten alcanzar una conclusión: los delfios no solo se adaptaron al paisaje integrándolo en la estructura narrativa de sus relatos, sino que integraron sus relatos en la estructura del paisaje adaptando la orientación de sus templos y rituales.

La fuente Castalia se encuentra a unos 780 metros en línea recta al noreste de la Era de Castri, tallada en la roca del barranco de las Fedríades, al pie del peñasco de Hiampia. Desde el promontorio de la Era, las siluetas de los dos cerros de las Fedríades (Nauplia y Hiampia), se recortan en el horizonte con la luz del amanecer (fig. 2). A partir del solsticio de invierno se puede apreciar cómo la salida del Sol se empieza a aproximar a la falda del Hiampia, el más oriental de los dos cerros, desde las cumbres del Kirfis y el valle del Pleistos. Es decir, alguien que acudiera a la era todas las mañanas a ver la salida del Sol, vería cómo el Sol se iba aproximando lentamente a la fuente Castalia (fig. 3). En el mes de abril, el Sol comenzaría a escalar por el costado meridional del Hiampia hasta que en el mes de junio el solsticio de verano detuviera su ascenso a la cumbre y le obligara a retroceder sobre sus propios pasos. Desde el punto de vista del observador, el día del solsticio el Sol aparece por detrás de la cresta del Hiampia, pero desde el punto de vista del horizonte verdadero, la salida del Sol se produce exactamente en la dirección de la fuente Castalia (fig. 1 y 4). El amanecer se demora perezosamente mientras el Sol va trepando por la espalda del Hiampia, hasta que los primeros rayos del solsticio caen sobre la Era por la misma dirección por la que el *koros amphitalés* y su comitiva llegaban de la *Dolonia*. El nombre de los dos peñascos entre los cuales estaba tallada la fuente Castalia, las Fedríades (Φαιδριάδες), significaba literalmente las «resplandecientes», un nombre que debía resultar especialmente apropiado para los que tenían la oportunidad de presenciar el espectáculo de la entrada del *koros* escoltado por su cortejo de antorchas. Hay un desnivel de casi veinte metros en la última curva del camino que conduce a la Era. Así que antes de ver al *koros*, lo primero que veían los que lo estaban esperando era el resplandor de las antorchas y la epifanía del Sol sobre las

⁴⁹ Además, por ejemplo, la desaparición, durante el solsticio de invierno, y unos pocos minutos después del anochecer, de las constelaciones del Cisne, la Lira y el Delfín por detrás del templo, podría ser interpretada como la partida de Apolo al país de los hiperbóreos (Liritzis y Castro, 2013: 192). El teatro de Delfos también estaba orientado en relación a las constelaciones del Delfín y la Lira, cf. Pantazis (2017: 189:190).

Fedriades anunciando la llegada triunfal de Apolo después del combate contra la serpiente. Pero todavía hay más.

Se recordará que gracias al testimonio de Claudio Eliano disponemos de un esquema del itinerario de la procesión al valle de Tempe (Ael. *VH* 3.1). Este esquema contiene importantes lagunas, pero hay un detalle en el que resulta completamente claro. La primera etapa de la procesión (o la última, según se volvía del valle de Tempe) atravesaba por el territorio de los locrios ozolios. La ciudad más importante de los locrios de occidente era Anfisa, una ciudad que se encontraba a tan solo doce kilómetros del santuario de Delfos, con el que mantuvo estrechas relaciones que han dejado un rastro significativo en las fuentes. Anfisa estaba situada al noroeste de Delfos, y el antiguo camino que conducía hasta ella por la llanura de Crisa sigue siendo la única ruta posible para atravesar los macizos montañosos del Parnaso y Giona (fig. 5) (Sánchez-Moreno, 2013: 328-329 y 328 n97). No hay duda de que era aquí donde se dirigía la procesión cuando sus miembros abandonaban el santuario sin mirar atrás.

Para los que se quedaban en Delfos, el espectáculo continuaba. El curso del Sol durante el solsticio terminaba su recorrido en la falda oriental del Parnaso, ocultándose exactamente en la dirección de Anfisa (fig. 6). Así, el mismo Sol que había anunciado la entrada en escena de Apolo por el bastidor de la fuente Castalia, anunciaba también su salida por el que conducía a la capital de los locrios ozolios. La Era funcionaba como un teatro en el que los decorados estaban hechos con la pintura natural del paisaje. Durante el solsticio de verano, la salida y la puesta del Sol se convertían en un recurso fundamental de la puesta en escena. Unas horas antes de que asomara por la cresta del Hiampia, los delfios podían presentir, recitando las palabras del coro de Eurípides («la aurora se acerca, la aurora llega»), que el combate estaba a punto de producirse en la fuente Castalia. Allí, según el testimonio de Éforo, los habitantes del Parnaso animaron a Apolo con el grito de *híe paián*. Es muy probable que esta fuera la señal del inicio del combate con la que los servidores delfios de Apolo, los Labíadas, debían de romper el silencio de la noche desde la fuente Castalia. Inmediatamente después, el lavado ritual, y luego el inicio de la procesión hacia el templo de Apolo. Una vez allí, continuaría su recorrido hasta la Era, anunciando su llegada con el resplandor de las antorchas y las primeras luces del amanecer. Su entrada en escena era solemne, en silencio. Los servidores delfios de Apolo quemaban la cabaña, el *koros* volcaba la mesa, y finalmente los miembros de la procesión abandonaban el santuario para tomar el camino de Anfisa. El Sol, desde el principio, iba siguiendo los

pasos de Apolo. Se lo veía por primera vez a la espalda del dios cuando el *koros* y su escolta de antorchas aparecían por la pendiente de la Era, pero también cuando la procesión se iba alejando de Delfos por el camino de Anfisa, y cuando al llegar las últimas luces del día, se acostaba en el horizonte de esta ciudad, donde los locrios celebraban gozosos la llegada de Apolo. Anfisa, según una tradición, debía su nombre a una princesa de los locrios que se convirtió en la amante de Apolo (Paus. 10.38.4). Era el principio de la red de relatos y rituales que transportaba el olor del laurel que crecía en el valle de Tempe. Pero una vez cada ocho años, durante el solsticio de verano, esta red se condensaba en la epifanía del dios, cuando el recorrido del Sol desde el amanecer hasta el anochecer se reflejaba como en un espejo en la marcha del *koros* desde los remolinos de plata de la fuente Castalia hasta los tentadores reclamos de la ciudad de Anfisa⁵⁰.

2.6. La *Dolonia*: una lampadedromía

En el año 160/159 a.C. los delfios instituyeron dos festivales en honor de los Atálidas de Pérgamo que habían favorecido al santuario con una generosa donación. El contexto de la donación y el contenido de los festivales fueron grabados en un grupo de cuatro decretos que los arqueólogos han tenido la suerte de recuperar en las excavaciones (Jacquemin, Mulliez y Rougemont, 2012: 165, 166, 167 [=SIG 671; FD III.3.238 Daux], 168 [=SIG 672; LSCG 80 Sokolowski]). Estos festivales se celebraban los días 12 y 13 del mes de *Herakleios*, el mes que se correspondía en el calendario delfico con el de *Thargelion* de los atenienses (aproximadamente, mayo-junio), y estaban dedicados a Eumenes II (póstumamente) y su hermano Átalo II de Pérgamo. El programa de las celebraciones incluía varias procesiones, sacrificios, banquetes públicos y al menos una carrera de antorchas. Esta lampadedromía salía desde el gimnasio, pasaba junto a la fuente Castalia y terminaba en el altar del templo de Apolo (donde el ganador encendía el fuego de las ofrendas sagradas) (fig. 1). Los decretos también nos informan de que las procesiones partían desde la *ἄλως* y terminaban en el templo de Apolo, lo que le ha dado a los arqueólogos un argumento de peso para desechar la antigua propuesta de ubicación de la *ἄλως* debajo de la terraza del

⁵⁰ Plutarco dice que los miembros de la procesión huían sin mirar atrás por las puertas del santuario (*διὰ τῶν θυρῶν*) (*De defect. orac.* 418a), pero estas puertas no tenían que ser necesariamente las de la entrada principal. El uso del plural podría implicar una puerta de entrada y otra de salida. Pausanias informa de que el muro del santuario tenía varias salidas (10.9.1). Cf. Jacquemin y Laroche (2014: 743-744, y 743 n59). El camino que en la actualidad es conocido como la «vía sagrada» y que parte de la entrada principal del santuario fue en realidad una creación de la última fase de la existencia de la antigua Delfos (siglo v/vi d.C.). En época clásica, había más entradas y senderos y la circulación en el interior del santuario era mucho más flexible. Ya a finales del siglo VI a.C. había otras entradas en las murallas perimetrales que permitían el acceso por cada uno de sus niveles aterrizados. Cf. Scott (2014: 103, 246, 293).

templo: a diferencia de *l'aire de battage de Castri*, la distancia es demasiado corta para el recorrido de una procesión (Jacquemin y Laroche, 2014: 742-744).

El itinerario de la lampadedromía (en el tramo entre la fuente Castalia y el templo de Apolo) se correspondía con el de la procesión de las antorchas del Septerion, así que cuando Plutarco dijo que los Labíadas y el *koros* accedían a la Era «a través de la llamada *Dolonia*» (διὰ τῆς ὀνομαζομένης Δολωνίας) (*De defect. orac.* 418A) lo más probable es que se estuviera refiriendo al camino por el que transcurría la carrera de antorchas. La *Dolonia*, por tanto, no era un tramo de escalones, sino el nombre que los delfios le daban a la lampadedromía, y por extensión, al camino por el que transcurría. Una circunstancia respalda poderosamente esta conclusión. Uno de los mayores logros de los que hizo gala la dinastía de los Atálidas fue su victoria contra los gálatas (Paus. 1.8.1), una tribu celta que antes de atacar el territorio de Pérgamo se había establecido en la zona de Tracia. Reso, como hemos tenido ocasión de comprobar, fue el rey legendario de los tracios, así que tiene mucho sentido que los delfios decidieran llamar a la carrera de antorchas que estaba dedicada a la dinastía que había derrotado a esta tribu que provenía de Tracia, con el nombre del canto de la *Ilíada* que estaba dedicado a la derrota del rey de los tracios.

Si la *Dolonia* era la lampadedromía (y el camino por el que transcurría) resulta difícil poner en duda que el ritual del Septerion comenzaba en la fuente Castalia. Pero esto abre también un escenario sugerente. El hecho de que el itinerario de la lampadedromía coincidiera con el de la procesión de las antorchas apunta con claridad a que los delfios organizaron esta competición inspirándose en ella. Ninguna de nuestras fuentes nos permite suponer (aunque tampoco descartar) que este tramo de la procesión se celebrara corriendo, pero el grito de *híe paían*, tal y como contaba Éforo, se había convertido en el grito que los ejércitos lanzaban antes de entrar en combate (Str. *Chr.* 9.3.12). Si los miembros de la procesión no iban corriendo, es posible que marcharan a ritmo de combate.

La celebración de lampadedromías está acreditada en Atenas y otras ciudades de Grecia (Parke, 1977: 45-46, Kyle, 1987: 190-193, Parisinou, 2000: 36-44, Valdés, 2008: 100-101, 101 n545, 147 n854). Los atenienses las relacionaron con Atenea, Prometeo, Hefesto y otras divinidades, pero no con Apolo⁵¹. Aunque nuestras fuentes más tempranas son del siglo V a.C., Parke (1977: 45-46), Kyle (1987: 191) y otros

⁵¹ Una relación que, sin embargo, pudo darse en la ciudad de Anfípolis, en el siglo IV a.C., cf. Parisinou (2000: 38).

autores han sostenido que pudieron haber sido establecidas por la tiranía. En este caso, resulta verosímil que los Pisistrátidas las introdujeran en Atenas en el contexto de la rivalidad que mantenían con los Alcmeónidas, asociando con las divinidades que estaban relacionadas con ellos una práctica ritual que en Delfos estaba relacionada con el Apolo de los Alcmeónidas. En seguida volveremos a tratar de esta rivalidad.

Lo importante ahora es señalar que el festival del Septerion es anterior a cualquiera de las lampadedromías que conocemos, y que una vez constatada la relación que los delfios establecieron entre el festival y las lampadedromías es posible considerar que el origen de estas carreras de antorchas estuviera en la procesión que se celebra durante el festival del Septerion. Pero además, esto nos permite interpretar que al menos al principio las lampadedromías tuvieron un sentido ritual, y que este sentido estaba relacionado con el carácter de la incursión nocturna de Apolo contra la serpiente. Los Pisistrátidas no se llevaron a Atenas el relato del combate, pero trasplantaron el tema de la incursión al primer festival al que incorporaron las carreras de antorchas, las Panateneas, precisamente el festival que estaba dedicado a la diosa de la rapiña que protagonizaba el canto décimo de la *Ilíada*. El hecho de que la *Doloneia* tenga tantas cosas en común con el ritual del Septerion (el carácter de la incursión nocturna, la búsqueda de la ganancia, el rito del pisado del agua, el rito de la comida de la aurora, del que hablaremos más adelante) probablemente se deba a que los Pisistrátidas favorecieron esta asociación al recolocar el ritual de las antorchas en el contexto narrativo de los cantos de Homero, que también se recitaban en una importante competición de rapsodas que los Pisistrátidas introdujeron en las Grandes Panateneas (Pl. *Hipparch.* 228b). La delfios instituyeron la *Dolonia* para homenajear a sus benefactores de Pérgamo, pero la asociación entre el canto décimo de la *Ilíada* y la procesión o las carreras de antorchas era muy anterior, y debió llegar a Delfos de la mano de los atenienses. Seguramente, cuando los delfios escogieron el nombre de la lampadedromía estaban teniendo en cuenta las dos cosas, tanto la victoria de los Atálidas contra los gálatas como el hecho de que la *Doloneia* estaba relacionada con las carreras de antorchas y la procesión que se celebra durante el Septerion.

2.7. El Apolo de la Ganancia

Había dos Apolos en el festival del Septerion. Por un lado, el Apolo de las Purificaciones, el Apolo *Katharsios* de las *Euménides* de Esquilo. Este Apolo rezumaba la piedad popular de los atenienses de las Targelias, la misma que rociaba con la sangre del *katharsion* los límites del recinto de la asamblea, o que cuando había

que volver a juzgar a un ciudadano que había sido condenado al exilio por un asesinato, hacía que el tribunal se reuniera en la orilla de la playa mientras el acusado permanecía en un bote para evitar que la ciudad se contaminara de nuevo (MacDowell, 1963: 82-84, Sealey 1983: 285-290). Por otro, estaba el Apolo de la Ganancia, el Apolo que en el himno homérico tiende su arco con saña para librarse de la serpiente que pone en peligro sus hecatombes perfectas. Este Apolo persigue al *kerdos* con la misma avidez y agresividad con la que Diomedes y Odiseo se lanzan a por los caballos de Reso. Y no por otra cosa, sino precisamente por esto, es un dios cuyos altares conviene no descuidar cuando se acerca la cosecha, porque este es el dios que enseñó a los hombres que el modo de obtener la ganancia de la tierra es el combate. Los campos, como en el relato de Éforo, no entregan su riqueza pacíficamente. Hay que domesticarlos como a las bestias salvajes para que accedan a repartir los frutos que guardan celosamente.

El Apolo de la Ganancia era tan real como el Apolo de las Purificaciones, y olía tanto al laurel de Tesalia como el Apolo *Katharsios* a la sal del puerto del Pireo. De hecho, a tan solo cuatro horas de camino del valle de Tempe tenía un importante santuario en una de las ciudades más prominentes de Tesalia, el santuario de Apolo *Kerdoos* de Larisa⁵². El culto de los tesalios a este Apolo ha dejado un rastro considerable, y uno de los retos que ha planteado a los especialistas es el sentido en el que interpretaban esta denominación. Sabemos que en la épica de Homero el *kerdos* aparece asociado a las habilidades que los guerreros y comerciantes ponían en juego para obtener beneficios a costa de otros (como hemos visto en el caso de la *Doloneia*). Estos beneficios, en fuentes posteriores, serán cada vez más personales y materiales, y más una consecuencia de la astucia y el engaño y un peligro para los intereses de la comunidad. Sin embargo, en el contexto de la magnificencia aristocrática (la *megaloprepeia*), todavía podrán adquirir una connotación positiva (Mili, 2011: 41-42). Lo importante, como señaló la investigación de M. Mili, es que todo esto nos indica que para acceder al sentido y la connotación del *kerdos* debemos prestar atención a la ocasión y el contexto (2011: 42), algo que en el caso del *kerdos* de Apolo implica mirar a Tesalia, a las relaciones sociales y políticas de los tesalios en las que se condensó la experiencia religiosa de la ganancia de Apolo.

⁵² En las inscripciones están atestiguados los epítetos *Kerdoos* y *Kerdoios*. Para el culto, cf. Mili (2011: 41-55; 2015: 135-140). Para la distancia entre Larisa y el valle de Tempe, cf. Helly (1987: 140). El culto a Apolo *Kerdoos* está atestiguado en Scotoussa, Larisa, quizás Phalanna, y la moderna Vlachogianni (puede que la antigua Ereikinion), cf. Mili (2015: 135).

Las investigaciones más recientes han liquidado la imagen tradicional que se tenía de Tesalia como una sociedad feudal y retrógrada en la que una pequeña élite de grandes propietarios de tierras, atrincherada en sus castillos señoriales, pasaba sus días guerreando los unos contra los otros, sin clase media, y sin vida cívica. En su lugar, ha aparecido un territorio cuya organización estaba anclada en la ciudad, que contaba con una sociedad con múltiples capas, caracterizada por una amplia distribución de la riqueza, y una vida social estable, unificada, y moderna (Mili, 2015: 54). Un aspecto fundamental de la organización social de los tesalios era el enorme peso que tenía entre ellos las clases de los *hippeis* e *hippotai*, los caballeros. Estaban formadas por grupos que tenían su base territorial en las ciudades, pero que compartían intereses económicos comunes y desempeñaban un importante rol militar (Mili, 2015: 58-59). Para hacernos una idea de lo que este rol representaba basta con señalar que según algunas fuentes la proporción en Tesalia entre los hoplitas y los caballeros era de 2 a 1, mientras que en el resto de Grecia era normalmente de 5 a 1, o incluso de 10 a 1 (Mili, 2011: 50). Tesalia era una sociedad basada en la caballería, y esto, como señaló Mili, debería suscitar la misma clase de reflexiones que se tuvieron en el pasado en torno a las implicaciones sociales de la irrupción del estilo de guerra hoplita y la ideología de los hoplitas (2011: 50)⁵³. La disciplina hoplita no promueve las mismas virtudes que la caballería. El hoplita tiene que permanecer en su puesto, resistir al enemigo, combatir cara a cara. Por el contrario, los pilares del estilo de combate de la caballería son la emboscada y la estratagema, y sus operaciones están caracterizadas por la maniobra, el abandono del campo de batalla y los ataques repentinos (Mili, 2011: 50). Y esto es precisamente lo que nos encontramos en la *Doloneia*. Muchos griegos se vieron obligados a recurrir en algún momento a la guerra de emboscada, pero para los tesalios la guerra de emboscada se convirtió en su estilo de hacer la guerra. Desde su punto de vista, la incursión de Diomedes y Odiseo no fue un paréntesis, sino la parte más importante de la historia.

Los tesalios no consideraron que la desigualdad fuera algo inapropiado ni que tuviera que ser ocultado. Por el contrario, el análisis de Mili se ocupó de mostrar que la riqueza y el poder individual estaban en el corazón de la sociedad tesalia, y que este era precisamente el lugar donde había que buscar el fundamento de la institución del culto al Apolo *Kerdoos*. Para los tesalios, la riqueza de uno redundaba en la ganancia de todos. El *kerdos* de la ciudad crecía con los beneficios de los nobles ricos, y ellos lo celebraban rindiendo culto al Apolo *Kerdoos*.

⁵³ Para la ideología hoplita, cf. Detienne (1968: 119-142) y Vidal-Naquet (1968: 161-181).

Todo esto contribuyó a sembrar la imagen que se hizo proverbial en época clásica de la afición de los nobles tesalios a los grandes banquetes, borracheras y excesos de toda clase. A nuestras fuentes le interesaron sobre todo los grandes banquetes privados de la aristocracia (las grandes comilonas siempre han dado mucho juego, tanto en su vertiente cómica, como en su vertiente trágica), aunque en un pasaje muy significativo de *Sobre la Abstinencia*, Porfirio sacó a relucir las opulentas hecatombes públicas que cierto tesalio ofreció en honor de Apolo Pitio (*Abst.* 2.15.1-3)⁵⁴. Volveremos a tratar de ello más adelante. Por ahora, conviene señalar que las evidencias que manejan los historiadores apuntan a que los banquetes privados y los sacrificios públicos que celebraban los tesalios formaban parte de una realidad más compleja que la que reflejaban los chismes que se contaban acerca de ellos. Es seguro que los aristócratas tesalios se reunían con sus parientes para celebrar banquetes, pero es bastante probable que estas celebraciones tuvieran también una vertiente pública con grandes sacrificios y festivales, en cuya organización estos grupos de parentesco tendrían un rol prominente. Posiblemente, este fuera el caso de los *Basaidai* de la ciudad de Metrópolis y el festival de Apolo *Hekatombios* (otra vez, las hecatombes de Apolo) (Mili, 2015: 92-93)⁵⁵.

Pero a pesar de este complejo sistema con el que los tesalios articulaban los sacrificios públicos, los banquetes de la aristocracia y la generosidad privada, no es probable que estuvieran a la altura de la imagen pantagruélica que los griegos tenían de ellos, una imagen que se forjó fundamentalmente en la Atenas de la democracia. La opulencia de sus banquetes (en particular, de las cenas) hizo las delicias de los autores de comedias. Esta opulencia, sin embargo, no estaba acompañada de refinamiento. Las cenas de los tesalios siempre estaban envueltas en una densa atmósfera de embriaguez, montañas de comida, vulgaridad y desenfreno. Los atenienses consideraban a los tesalios unos comedores compulsivos de carne, y estaban fascinados por la manera en la que la cortaban y el tamaño de las porciones. «Entre las buenas cosas de que se jactan los tesalios —dice Egisto en *Electra*— está el que despiezan bien un toro y sujetan a los caballos» (E. *El.* 815-818, trad. J. L. Calvo). «Hambrientos voraces» (ὄξυπείνοι), «de mesas lujosas» (εὐτράπεζοι) y «glotones» (πολυφάγοι), eran la clase de epítetos que solían acompañarles cuando salían a relucir en la escena de una comedia. Los tesalios comían mucha carne, y al parecer, la que les sobraba se la vendían a los atenienses. Tesalia fue también un

⁵⁴ También habla de las hecatombes Jenofonte (*HG* 6.4.28-29), cf. Mili (2015: 36-37).

⁵⁵ Cf. Helly (1970: 161-189).

mercado de carne barata para la ciudad⁵⁶. Por estas razones Sócrates, cuando Critón acudió a su rescate poco antes de que la sentencia se ejecutara, escuchó la voz de las leyes que le prevenían contra la indisciplina (ἀταξία) y el libertinaje (ἀκολασία) de los tesalios entre los que su discípulo pretendía buscarle refugio: «¿Qué vas a hacer en Tesalia sino darte buena vida como si hubieras hecho el viaje allí para ir a un banquete (δεῖπνον)? ¿Dónde se nos habrán ido aquellos discursos sobre la justicia y las otras formas de virtud?» (Pl. *Cri.* 53d-54a, trad. J. Calonge).

2.8. Tesalia y la tiranía de los Pisistrátidas

Mili resumió muy gráficamente las razones por las que cualquier buen demócrata debería despreciar a los tesalios: se habían puesto del lado de los persas, estaban gobernados por oligarquías, y su clase gobernante tenía lazos con Esparta, una ciudad con la que de hecho habían colaborado en el pasado. Además, era la tierra de Aquiles y Helena, lo que tampoco ayudaba mucho (2015: 259)⁵⁷. Sin embargo, las raíces de la animadversión que los demócratas atenienses sentían por los tesalios eran mucho más profundas. Un par de décadas antes de que las tropas de Darío desembarcaran en las costas del Ática, los caballos de los tesalios ya habían estado sembrando estragos en la llanura del Falero. La democracia ateniense fue el resultado de un largo conflicto social y político, cuyas horas más decisivas se vivieron cuando los Alcmeónidas lograron que los espartanos se movilizaran para derribar la tiranía. El primer asalto se produjo en la llanura del puerto de Falero, y el motivo por el que fracasó fue precisamente la caballería tesalia que los Pisistrátidas enviaron al encuentro de los espartanos. Heródoto nos cuenta que los tesalios pusieron al servicio de la tiranía un contingente de mil jinetes al mando del rey (βασιλεύς) Kineas (Hdt. 5.63.3)⁵⁸. Enfrentarse a los espartanos no era una decisión fácil, y puede que por esto Heródoto nos informara de que la razón por la que los tesalios decidieron responder a la petición de ayuda de los Pisistrátidas fuera que tenían concertada una alianza militar (συνμαχία) con ellos (Hdt. 5.63.3). No tenemos más información sobre esta alianza, pero hay dos razones que han hecho pensar a los especialistas que tenía un suelo bastante firme. La primera, que cuando Hippias partió definitivamente para el exilio los

⁵⁶ ὀξύπεινοι Antiphanes (fr. 249 Kassel-Austin [=Ath. 47b]), εὐτράπεζοι Eriphus (fr. 6 Kassel-Austin), πολυφάγοι Mnesimachus (fr. 8 Kassel-Austin). Cf. Ar. (fr. 507 Kassel-Austin), Critias (frs. 88 B 31, 33 DK). Tesalia mercado de carne, cf. Plu. *Moralia* 193e. Cf. Mili (2015: 259-268). Wecowski (2014: 99, 306-308).

⁵⁷ Tucídides describe el gobierno de los tesalios como una δυναστεία (4.78), un término con el que Aristóteles nombra a uno de los tipos de oligarquía (*Pol.* 1292b 5-10, 1293a 30-32). Cf. Mili (2015: 70).

⁵⁸ Cf. Arist. *Ath.* 19. Los βασιλεῖς, en realidad, no eran «reyes» sino «notables», o más exactamente, los «primeros de los notables», las figuras más destacadas de la aristocracia tesalia. Cf. Helly (1995: 125-130).

tesalios le ofrecieron quedarse en la ciudad de Yolcos (Hdt. 5.94.1)⁵⁹. La segunda, que uno de los hijos de Pisístrato llevaba el sobrenombre de Tésalo (Th. 1.20.2, 6.55.1; Arist. *Ath.* 17.3), lo que difícilmente habría ocurrido si no se correspondiera con el programa político del padre (Sordi, 1958: 55). Todo parece apuntar, por tanto, a que las relaciones entre los Pisistrátidas y los tesalios fueron antiguas y consistentes, y a que gracias a ello, la tiranía logró evitar el primer intento de los espartanos de expulsarla de Atenas⁶⁰. Para conseguirlo, los espartanos tuvieron que volver al año siguiente y emplearse a fondo. Solo entonces, ante una tropa mejor preparada y más numerosa, los tesalios se dieron a la fuga después de perder a cuarenta hombres (Hdt. 5.64.2). Los Pisistrátidas todavía intentaron resistirse atrincherándose en una fortaleza, pero tuvieron que abandonarla cuando sus hijos fueron capturados. Al final, en el año 510 a.C., Hippias se vio obligado a emprender el camino del exilio, el mismo camino que Clístenes tomaba de vuelta después del inestimable servicio que le habían prestado los espartanos. No tardaron en arrepentirse. Según Heródoto, cuando se dieron cuenta de que detrás de Clístenes sonaban los tambores de la democracia, los espartanos se sintieron engañados e intentaron dar marcha atrás y reponer a Hippias (Hdt. 5.91.2). Pero ya era demasiado tarde.

Este episodio no fue más que el último acto del áspero enfrentamiento que durante décadas mantuvieron las dos familias más poderosas de Atenas, los Alcmeónidas y los Pisistrátidas, una rivalidad que se fraguó al calor de las tensiones sociales de los atenienses pero que terminó convirtiéndose en el catalizador de un formidable movimiento de reforma política y religiosa que se extendió como una hoguera por toda Grecia. El centro religioso de este movimiento estaba en el santuario de Delfos, y los Alcmeónidas instalaron su centro político en la colina Pnyx en cuanto consiguieron trasladar su cuartel general del exilio. Hace tiempo que se estableció que el rasgo más importante de la historia del santuario durante la segunda mitad del siglo VI a.C. fue la influencia creciente de los Alcmeónidas (Scott, 2014: 98-111)⁶¹. Esta influencia alcanzó su punto culminante cuando en el año 514 a.C. lograron que la Anficiónía les adjudicara el contrato para finalizar las obras del templo de Apolo que había sido arrasado por un incendio devastador hacía más de treinta años (Hdt. 5.62.2). H. W. Parke y D. E. W. Wormell sugirieron que los Alcmeónidas pudieron utilizar parte de este dinero para financiar su campaña contra los Pisistrátidas (1956: 146). Heródoto

⁵⁹ Cf. Lewis (1988: 297).

⁶⁰ Para las relaciones entre los Pisistrátidas y Tesalia, cf. Sordi (1958: 55-58, 72-89), Larsen (1968: 111-114), Buck (1972: 94), Lewis (1988: 297-302), Helly (1995: 133-146), Nagy (2010: 148-149).

⁶¹ Cf. La Coste-Messelière (1946: 271-287), Parke y Wormell (1956: 144-150), Bicknell (1970: 129-131), Bowden (2005: 95-100).

fue bastante menos sutil y se arriesgó a utilizar la palabra «soborno» para referirse a la manera en la que convencieron a la Pitia para que cada vez que acudiera un espartano a consultar sobre cualquier cosa le respondiera con la cantinela de que los espartanos tenían que liberar Atenas (Hdt. 5.63.1)⁶². En aquel momento, los intereses políticos de los espartanos parecían apuntar en la misma dirección que los oráculos de la Pitia (Scott, 2014: 100-1)⁶³, pero si la historia de Heródoto es cierta, sin duda tuvo que ayudarles a tomar una decisión. Los espartanos eran famosos por la seriedad con la que se tomaban los oráculos del santuario de Delfos.

La tradición posterior de los Alcmeónidas alimentó la leyenda de que estuvieron exiliados durante todo el tiempo que duró la tiranía de los Pisistrátidas. Sin embargo, gracias a las inscripciones que se han conservado, sabemos que Clístenes fue arconte epónimo de Atenas en el año 525/524 a.C., un cargo importante que no hubiera podido desempeñar si la hostilidad con los Pisistrátidas no atravesara por un momento de calma, y desde luego, si se encontraba en el exilio (Scott, 2014: 99)⁶⁴. Pero en algún momento entre esta fecha y el 514 a.C. las hostilidades tuvieron que abrirse de nuevo, precipitando el desembarco definitivo de los Alcmeónidas en el santuario de Delfos.

2.9. Guerra de consignas: Hiparco y el amor por las ganancias

El año 514 a.C. resultó decisivo además por otro asunto de gran relevancia: el atentado de Harmodio y Aristogitón que terminó con la vida de Hiparco. Hasta ese momento, y desde la muerte de su padre (poco antes del arcontado de Clístenes), Hiparco ejerció la tiranía con su hermano Hipias, aunque la tiranía no tuvo en Atenas un estatus legal, y no estamos muy seguros de la manera en la que los hijos de Pisístrato se repartieron el poder⁶⁵. A pesar de esto, disponemos de algunos valiosos detalles del estilo de gobierno de Hiparco que nos han llegado a través de uno de los diálogos del corpus de Platón (el *Hiparco*), cuya atribución sigue siendo objeto de discusión entre los especialistas⁶⁶. No se discute, sin embargo, su antigüedad: si no fue escrito por Platón, tuvo que haberlo sido por uno de sus contemporáneos. El

⁶² «sobornaron a la Pitia a fuerza de dinero» (ἀνέπειθον τὴν Πυθίην χρήμασι).

⁶³ Cf. Lewis (1988: 301).

⁶⁴ Cf. Lewis (1988: 288), Osborne (2009: 269).

⁶⁵ Además, las fuentes se expresan con tanta ambigüedad, que en ocasiones no es posible establecer si con las expresiones «los tiranos» o «los Pisistrátidas» incluyen también a Pisístrato o solo a sus descendientes. Cf. Lewis (1988: 287-288).

⁶⁶ Su autenticidad fue cuestionada por la mayoría de los editores modernos. Sin embargo, desde Evans (1976) han aparecido argumentos muy consistentes a su favor. Cf. Altman (2016: 171-201).

motivo de este diálogo nos incumbe tanto como el propio Hiparco, y es muy probable que para su autor las dos cosas estuvieran más relacionadas de lo que hasta ahora han supuesto los especialistas. Este motivo era la ganancia (κέρδος), o más concretamente, el amor por las ganancias (φιλοκερδής), es decir: la codicia. La codicia y los codiciosos se convierten desde la primera frase en el objetivo de los dardos de Sócrates, que siguiendo su vieja costumbre se vale de uno de sus discípulos para mostrarnos todos los callejones sin salida a los que conducen las definiciones complacientes, y de paso, para recordarnos lo arriesgado que resultaba para sus discípulos intentar que su maestro les aclarase un concepto: después de un rato de conversación con él, la única conclusión que nos permite sacar sobre la codicia (si es que se puede sacar alguna) es que todos los hombres son codiciosos (*Hipparch.* 232c). Pero antes de llegar ahí, Sócrates dará un giro inesperado en la conversación para introducir a Hiparco (*Hipparch.* 228b). El pretexto, aparentemente, es la protesta que levanta su discípulo cuando se ve acorralado contra las cuerdas: «estás tratando de engañarme» (*Hipparch.* 228a, trad. J. Zaragoza). La respuesta de Sócrates es que él nunca haría tal cosa, porque estaría obrando mal si no hiciera caso de lo que dijo «un hombre bueno y sabio». Este hombre era Hiparco. Y lo que dijo fue: «no engañes a tu amigo» (μη φίλον ἐξαπάτα) (*Hipparch.* 228b). Por suerte, esta no fue la única cosa que Sócrates consideró digna de recordar de Hiparco, y añadió una batería de anécdotas y detalles cuyo tratamiento exhaustivo por parte de los especialistas ha dado muy buenos resultados. Uno de ellos tiene que ver con la decisión que tomó Hiparco de compartir su sabiduría con los ciudadanos y con los medios que utilizó para hacerlo.

Según el relato de Sócrates, Hiparco era un hombre de bien y quería compartir su sabiduría, no solo con los que vivían en la ciudad, sino también con los campesinos (*Hipparch.* 228c-229b). Para ello, dispuso que las máximas de su sabiduría se grabaran en unos hermas que ordenó colocar en los caminos que conducían de la ciudad a los demos del campo. Una de estas máximas fue la de «no engañes a tu amigo». Otra: «camina con sentimientos de justicia» (στεῖχε δίκαια φρονῶν) (*Hipparch.* 229a). Pero lo más interesante para nuestra discusión es que, llegados a este punto, Sócrates decidió matizar las motivaciones de Hiparco. En realidad, más que compartir su sabiduría con el mundo, lo que realmente pretendía era rivalizar con la sabiduría de Delfos: «De esta manera, en primer lugar sus conciudadanos no tendrían que seguir admirando las famosas inscripciones de Delfos, lo de “conócete a ti mismo” (γνώθι σαυτόν) y “nada en demasía” (μηδὲν ἄγαν) y otras parecidas» (*Hipparch.* 228d-e).

En el pasado, se podría haber sembrado la duda sobre si toda esta cuestión de los hermas no era más que una fabulación del autor del diálogo, pero esta posibilidad desapareció cuando los arqueólogos encontraron uno de ellos en el camino del demo de Cephale (Lewis, 1988: 292, 293 fig. 29). Los hermas de Hiparco existieron, y la posibilidad de que constituyeran un aparato de propaganda ideológica contra la sabiduría que irradiaba de las máximas de Delfos fue seriamente planteada por J. Bousquet (1956: 565-573), uno de los arqueólogos más eminentes de la Escuela Francesa de Atenas. Y no solo esto. Bousquet aportó argumentos muy sólidos a favor de la tesis de que los hermas de Hiparco reproducían la forma en la que estaban grabadas las máximas en el templo de Apolo. Estas máximas no se escribieron sobre los muros o las columnas de la fachada principal, sino en unos hermas con los que el visitante se encontraba cuando cruzaba la puerta del templo. Hermas como los que Hiparco esparció con su propio mensaje por el campo de Atenas, y como el que la ciudad ordenó colocar a la entrada de la acrópolis (Paus. 1.22.8) (seguramente, con la máxima délfica «conócete a ti mismo») en cuanto se consolidó la democracia (1956: 566-571). Es más, Bousquet se hizo eco de una sugerencia de A. Plassart que planteaba que estos hermas podrían haber sido un encargo de los Alcmeónidas a un escultor que estuviera trabajando para ellos en Delfos, un escultor para el que Bousquet incluso se arriesgó a proponer un nombre: Antenor, el autor más probable de las esculturas del pedimento este del templo de Apolo, y el autor seguro del grupo de bronce de Harmodio y Aristogitón que los demócratas atenienses colocaron en el ágora de su ciudad en honor de los asesinos de Hiparco (1956: 570 n2).

Las arraigadas connotaciones morales y filosóficas de la palabra «máxima» tal vez se hayan convertido en un obstáculo para apreciar el aire de fronda que tenían las dos sentencias con las que los Alcmeónidas consiguieron que el programa político de su revolución corriera como la pólvora. Para captar el impacto político que produjeron a finales del siglo VI a.C. probablemente fuera mejor referirse a ellas en este contexto con la palabra «consigna». Esto no significa que debamos prescindir de los acentos morales y religiosos de la sabiduría de Delfos, sino que mucho antes de que esta sabiduría adquiriese tintes filosóficos estaba cargada de connotaciones políticas. En la época de Clístenes la sabiduría no tenía nada que ver con subirse a una columna para predicar los rectos principios de la moral. Había empezado siendo la competencia en el dominio de un arte o una técnica, hasta terminar empapada de las connotaciones políticas del gobierno de la ciudad. Ser sabio era destacadamente ser capaz de gobernar con sabiduría, y era esta clase de sabiduría política la que la gente buscaba cuando acudía a Delfos. Es posible que las frases «conócete a ti mismo» y «nada en

demasia» formaran parte del acervo popular cuando los Alcmeónidas llegaron a Delfos, pero fueron ellos los que las convirtieron en un proyectil dirigido contra la línea de flotación de la tiranía. En este contexto, «conócete a ti mismo» no es una máxima que nos inste a bucear en nuestro interior para encontrarnos a nosotros mismos, sino una consigna revolucionaria que insta a los tiranos a reconocer los límites de su poder y a encontrar en estos límites la naturaleza política del ser humano. La fuerza de esta limitación, de esta consigna, radica en que estos límites son sagrados, porque el límite por antonomasia es el que separa a los seres mortales de los dioses. No se trata de un consejo. Es un imperativo destinado a socavar cualquier forma de desmesura, y más que ninguna otra, la de aquellos que se comportan como si fueran iguales a los dioses. Puede que la tiranía fuera injusta, pero lo que puso los clavos de su ataúd fue que los Alcmeónidas convencieron a los atenienses de que era una impiedad. Aquellos que intentan salvar el abismo que nos separa de los dioses solo consiguen atraer las desgracias sobre sí mismos y sobre su ciudad.

Hay, por otro lado, un efecto nivelador en el reconocimiento del abismo. La idea de que todos somos iguales frente al abismo prepara a la conciencia para la idea de que a este lado del abismo todos somos iguales. Este efecto resulta particularmente transparente en la segunda máxima de Delfos: «nada en demasia». Por tanto, el mensaje que estas consignas empezaron a transmitir por toda Grecia no era solamente un imperativo contra la desmesura sino también una proclama de que los límites del poder nos pertenecen, de que al limitar el poder de la tiranía nos hacemos dueños de los límites del poder. No se trataba solo de segar las espigas que descollaban en el campo de trigo. Se trataba de decidir quién era el propietario de la guadaña⁶⁷.

2.10. Los Alcmeónidas y Delfos

El interés de los Alcmeónidas por el santuario de Delfos empezó mucho antes de Clístenes, cuando el santuario se involucró en el primer intento de establecer una tiranía en Atenas y los Alcmeónidas encabezaron la resistencia contra el golpe (hacia el 630 a.C.) (Hdt. 5.71; Th. 1.126; Plu. *Sol.* 12). El intento fracasó, pero los vencedores cometieron la grave torpeza de no respetar las vidas de sus promotores a pesar de que se habían refugiado en la Acrópolis en calidad de suplicantes. Sus enemigos no tardaron en utilizar contra ellos este sacrilegio, que se terminó

⁶⁷ Cf. la historia de Periandro y Trasíbulo (Hdt. 5.92.F) y las conclusiones que Aristóteles saca de ella (*Pol.* 1284a 25-35).

convirtiéndose en una bomba política con la que tuvieron que lidiar todas las generaciones de la familia cada vez que la ciudad se veía abatida por una desgracia. Un tiempo después, los Alcmeónidas fueron desterrados, aunque lograron volver pronto de este primer exilio gracias a la política de reconciliación que impulsó Solón (Forrest, 1956: 39-42)⁶⁸.

Parece bastante claro que la acusación de sacrilegio que se arrojó contra los Alcmeónidas tuvo tanto éxito gracias a la cobertura religiosa de Delfos (que también había arrojado al líder del golpe con un oráculo) (Th. 1.126.3-6; Parke y Wormell, 1956: 120; Forrest, 1956: 39-41), así que no resulta extraño que, una generación más tarde, fueran los primeros en dar un paso al frente cuando Atenas decidió intervenir en la política del santuario en lo que se conoció como la Primera Guerra Sagrada (Scott, 2014: 75, 325 n14). Esto ocurrió en el año 590 a.C. Pero el liderazgo de esta guerra correspondió a los tesalios, que aprovecharon la presidencia del Consejo de la Anficiónía para ampliar su influencia en el centro y el sur de Grecia, y para dejar su huella en la importante reorganización del santuario que se saldó con la convocatoria de los primeros Juegos Píticos (Parke y Wormell, 1956: 103-110; Scott, 2015: 75). El momento de los Alcmeónidas no llegaría hasta que dos generaciones más tarde los miembros de la Anficiónía se vieran obligados a recurrir a ellos para solucionar el fiasco de los contratistas con las obras del templo. Así fue como después de varios destierros y guerras civiles, y un meticuloso trabajo de zapa que duró más de un siglo, los Alcmeónidas propiciaron un giro sorprendente en la historia del santuario. La situación en el año 514 a.C. era completamente distinta a la del año 630 a.C. Los oráculos de la Pitia habían pasado de regalar los oídos de los aspirantes a la tiranía de Atenas a sermonear a los espartanos porque tardaban mucho en liberarla de ella. Para los visitantes del santuario debía de resultar extraño que la misma familia de sacrilegos a los que maldijo la Pitia fueran los que se pasearan ahora por las obras del templo para comprobar que tuvieran un acabado perfecto. Como consecuencia de esta maldición, los Alcmeónidas tuvieron que abandonar Atenas por primera vez. Pero ahora, no solo iban a volver con las bendiciones del Oráculo, sino que lograrían ampliar estas bendiciones al paquete radical de reformas con el que pocos años después Clístenes abrió las puertas a la democracia y las cerró definitivamente para la tiranía (Arist. *Ath.* 21.6; Bowden, 2005: 95-100).

⁶⁸ Cf. Parke y Wormell (1956: 120), Bicknell (1970: 129-131).

Sabemos que Alcmeón, el abuelo de Clístenes, ya había conseguido darle un giro a la imagen de los Alcmeónidas en Delfos gracias a su participación en la Primera Guerra Sagrada. La política de reconciliación de Solón le había permitido volver a Atenas, pero la familia volvería a terminar en el destierro como consecuencia del ascenso de Pisístrato a la tiranía. En la actualidad, la mayoría de los especialistas están de acuerdo en que la influencia de los Alcmeónidas sobre el santuario se incrementó durante este segundo destierro, en parte, como sostiene M. Scott (2014: 99-100), por un argumento negativo: Delfos no mantuvo ninguna relación con Pisístrato, lo que llama poderosamente la atención, dado que el santuario tenía contactos con los tiranos de toda Grecia. Sin embargo, Pisístrato, que fue un gran constructor y promotor de importantes eventos en su ciudad, no consultó ni una sola vez al oráculo ni realizó ninguna ofrenda. Además, instituyó en Atenas un culto a Apolo Pitio, lo que lejos de considerarse una muestra de sintonía con el santuario de Apolo en Delfos, muchos interpretaron como un intento de rivalizar con él.

2.11. El Apolo de la Ganancia y la colonización

Los Alcmeónidas, encabezados ya por Megacles (el hijo de Alcmeón y padre de Clístenes), tuvieron que emplearse a fondo en el santuario para apartarlo del área de influencia de la tiranía de Pisístrato, pero la política general de Delfos en relación a la tiranía seguía siendo la misma que le había dado tantos quebraderos de cabeza a los Alcmeónidas. Durante los últimos siglos de la época arcaica, los grandes cambios políticos estuvieron sistemáticamente encabezados por la tiranía, y como demostró I. Malkin, el santuario siempre estuvo del lado de las fuerzas de la reforma, la colonización y la revolución en la *polis* (1989: 152)⁶⁹. Delfos fue bastante activo y consistente en su apoyo a los tiranos, una posición que Malkin pone en el contexto de la explosión colonial y de la emergencia de la figura de los *oikistai*, los poderosos líderes de los nuevos asentamientos, cuya legitimidad pasaba siempre por la consulta del oráculo. La fundación de una colonia solía traducirse en la institución de un nuevo orden social, un orden que con frecuencia laminaba la base del poder de las viejas aristocracias, y cuya legitimidad solía desprenderse del respaldo de Delfos a las reformas (1989: 132-136). No era extraño que los tiranos que se hacían con el poder en una colonia intentaran utilizar la figura de los fundadores para obtener réditos políticos, incluso presentándose a sí mismos como «nuevos *oikistai*» (Lane, 2009; 2). Todo esto resulta de gran importancia para nuestro estudio por una razón. El uso del

⁶⁹ Cf. Scott (2014: 58-59).

término «colonización», como sostuvieron R. Osborne (2009: 91-92) y M. Scott (2014: 59-60), induce a pensar en un modelo de apropiación territorial como el de la expansión colonial británica. Sin embargo, en el caso griego, solo en un sentido muy limitado puede considerarse que la fundación de las primeras colonias tenía un carácter «oficial». Las ciudades de Grecia no contaban con una organización suficiente como para liderar una apropiación organizada del territorio. En su lugar, tenemos que ver los asentamientos en tierras no griegas «como una manifestación de un grado excepcional de inquietud y ambición por parte de ciertos griegos individuales» (Osborne, 2009: 91). Algunos, se embarcaban impelidos por la pobreza, otros, por la impopularidad o los escándalos. Pero todos emigraban con la intención de adquirir tierras, de acceder a nuevos recursos, de conseguir ganancias. Hesíodo dice: «Reconoce el valor de una nave pequeña, pero coloca tus fardos en una grande. / A mayor carga, mayor ganancia se añadirá a tu ganancia» (*Op.* 643-644, trad. A. Pérez). Esta expresión, ἐπὶ κέρδει κέρδος, ganancia sobre ganancia, resume a la perfección el espíritu que animaba al proceso de colonización griego, un proceso que nació impulsado por hombres que estaban mucho más preocupados por hacer más grande el tamaño de sus bolsas que el nombre de sus patrias. Y esta es una buena razón para que esta clase de hombres terminara haciendo cola en el santuario de Delfos. El Apolo *Kerdoos* de los tesalios tenía todos los elementos a su favor para terminar convirtiéndose en el Apolo *Archegetes* (Ἀρχηγέτης) de la colonización griega. Y gracias a un verso de la *Alejandra* de Licofrón, podemos estar seguros de que el epíteto *kerdos* fue utilizado en la Antigüedad para referirse al Apolo del santuario de Delfos (*Alex.* 208)⁷⁰. Dentro de Tesalia, era la expresión religiosa de un complejo entramado de banquetes y sacrificios que ponía en circulación la riqueza de los ricos. Fuera de ella, se convirtió en la expresión religiosa de los que simplemente querían introducirse en el circuito del reparto de la riqueza. La abundancia de los tesalios era un lugar común en toda Grecia. Para los griegos que planeaban embarcarse en una aventura a la búsqueda de ganancias no debía resultar difícil llegar a la conclusión de que lo mejor era intentar propiciarse al dios de la ganancia que tantos beneficios repartía entre los tesalios.

2.12. El Apolo de las Purificaciones

⁷⁰ Licofrón escribió en el siglo III a.C. Fue conocido desde la Antigüedad por su estilo barroco y sus metáforas rebuscadas, lo que puede ser un indicio de que en su época el uso del epíteto *kerdos* para referirse al Apolo de Delfos era ya considerado un arcaísmo fuera de Tesalia. El contexto de la cita es también sugerente: Agamenón acude a Delfos para propiciarse a Dionisio, que comparte templo con el Apolo de la Ganancia, y que le prestará su ayuda durante los preliminares de la campaña de Troya.

Todo parece indicar que hasta el último cuarto del siglo VI a.C. la impronta del Apolo de la Ganancia siguió moldeando el culto del santuario de Delfos. Fue probablemente a partir de esta fecha cuando la campaña política de los Alcmeónidas empezó a ganar posiciones en el campo de los ritos y festivales, el escenario privilegiado de las guerras de propaganda griegas. Ya hemos visto cómo los Alcmeónidas utilizaron las máximas de Delfos como consignas políticas, y cómo Hiparco respondió llevando sus propias consignas al campo de Atenas. El culto de Apolo Pitio que instituyó su padre (y que los hijos continuaron) fue seguramente otro de los movimientos de esta guerra de posiciones. Los Alcmeónidas tenían poderosas razones para intentar subvertir el sentido de los rituales que se celebraban en Delfos. Estos rituales formaban parte de una red de relatos y rituales que daba cohesión a las ciudades y pueblos (*ethne*) que habitaban en el corredor que traía el laurel del valle de Tempe. A los Alcmeónidas no les preocupaba el laurel. Lo que de verdad les preocupaba era que por el mismo corredor se desplazaba la caballería tesalia. Hiparco protagonizó un gran movimiento para incorporar a Atenas a esta red de relatos, rituales, laurel y caballería tesalia cuando puso en marcha la competición de rapsodas del festival de las Panateneas. Una vez más, debemos este jugoso detalle al diálogo que lleva su nombre, en el que se nos informa que Hiparco fue el primero en llevar a Atenas los poemas de Homero y en organizar a los rapsodas para que los recitaran por turnos en las Grandes Panateneas (Pl. *Hipparch.* 228b). La mayoría de los especialistas consideran que esta versión de los acontecimientos es básicamente correcta. Puede que los poemas de Homero llegaran a Atenas antes que Hiparco, pero fue él quien organizó la competición que los convertiría en una realidad institucional, con unas consecuencias decisivas para la transmisión, la evolución y la fijación del texto (Bierl, 2012: 136). Esta realidad institucional, como precisó con acierto G. Nagy (2010: 22), era un ritual en sí mismo, un aspecto que resulta particularmente relevante a la hora de inscribir la iniciativa de Hiparco en el contexto de la rivalidad que la tiranía mantenía con el Delfos de los Alcmeónidas. Los Pisistrátidas intentaron apropiarse de los relatos de legitimación de la aristocracia para construir su propio discurso de legitimación política, y para ello recurrieron a los relatos que circulaban por el corredor de Tesalia⁷¹, institucionalizándolos, como dice Nagy, a través del ritual, y proyectándolos mediante el formidable altavoz de las Grandes Panateneas. Llevar al ágora la música y los recitales que solían estar confinados a los banquetes y celebraciones de la aristocracia no solo contribuyó a fortalecer el poder de los Pisistrátidas, sino que favoreció la

⁷¹ Para las raíces de la poesía oral sobre la guerra de Troya en la zona de Tesalia y Beocia, cf. Kirk (1976, 38-39). R. Fowler estableció que el foco de la poesía genealógica griega en época arcaica estuvo en Tesalia y en la Anfictionía de Delfos (1998: 11-15).

transferencia de los valores de la aristocracia al demos, unos valores que estaban particularmente relacionados con el talante competitivo y el ideal heroico de la lucha, es decir, el combate (Valdés, 2008: 138, 146). Hiparco amplió la base social del discurso, pero la lógica del discurso seguía siendo la misma. Un aristócrata tesalio que asistiera a la competición de rapsodas de las Grandes Panateneas no tendría problemas en reconocerla. Rezar a la diosa, matar a Reso mientras duerme y salir corriendo con sus caballos. Lo único insultante de la competición sería tener que presenciarla al lado de un vendedor de morcillas, aunque su disgusto quizás se compensara al descubrir que el vendedor de morcillas soñaba con huir con los caballos de Reso como si fuera Odiseo o Diomedes. Al menos, tendría una buena anécdota que contar al regresar a casa.

Mucho más difícil de digerir para nuestro aristócrata sería lo que en ese momento se estaba empezando a representar en Delfos. Durante mucho tiempo, el festival del Septerion había puesto en escena un ritual en el que los tesalios podían reconocer su huella por todas partes. Era una celebración del combate de Apolo contra la serpiente, del ansia de Apolo por las hecatombes perfectas, y de cómo esta ansia garantizaba el ciclo de las estaciones y la abundancia de las cosechas. La ganancia del dios era una ganancia para los hombres que comen el fruto de la tierra generosa, al igual que la ganancia de los nobles tesalios era una ganancia para los que vivían dentro de la ciudad y se beneficiaban de la circulación de la riqueza. Sin embargo, en algún momento de finales del siglo VI a.C., este Apolo de la Ganancia dejó de visitar el santuario de Delfos. En su lugar, apareció el Apolo de las Purificaciones, un dios que varios siglos más tarde seguiría despertando el escándalo de Plutarco y de todos los que pensaban que los dioses no tenían nada de lo que purificarse. La irrupción del Apolo *Katharsios* fue un acontecimiento político y religioso de primer orden. No porque condenara el comportamiento de un dios, sino porque por primera vez el combate importante era el del dios contra sí mismo. En el drama de las Purificaciones el verdadero enemigo no es la serpiente, sino el ansia desmedida del dios por las hecatombes perfectas, la voracidad con la que tensa su arco, la jactancia con la que profana el límite que separa a los dioses (y a los hombres) de las bestias. No obstante, en el ritual, es posible que el episodio de la fuente Castalia siguiera transcurriendo de la misma manera. Primero, el grito de *híe paián* con el que los siervos delfios de Apolo anunciaban el ataque del dios contra la serpiente. Y después, el lavado ritual. Los cambios deberían empezar a notarse más adelante, cuando el *koros* y su escolta de antorchas llegaran a la Era. Allí, nuestro aristócrata tesalio descubriría con incomodidad que los delfios le habían dado a la guarida de la serpiente el aspecto de

la morada de un tirano (τύραννος) o un rey (βασιλεύς), un mensaje bastante claro para sus aliados de Atenas y para los nobles más prominentes de su país (los βασιλεῖς). La sensación de incomodidad se volvería cada vez más intensa en cuanto viera a los siervos delfios de Apolo acercarse a la cabaña con las antorchas, hasta que sus peores expectativas se confirmaran en cuanto la cabaña empezara a arder. Pero la situación todavía podía volverse más violenta. Apolo, representado por el *koros amphitalés*, volcaba la mesa, un gesto ritual que solo podía interpretarse como una invitación a terminar con la fiesta de la tiranía y la aristocracia. Nuestro noble tesalio, acostumbrado al Apolo de los banquetes y las hecatombes perfectas, vería con horror cómo el Apolo que los tesalios habían dejado en Delfos se había convertido en un dios incendiario, un Apolo que irrumpe en las moradas de los poderosos para arruinarles el banquete y purificar sus excesos con el fuego de las antorchas.

2.13. El vuelco de la mesa

El «vuelco de la mesa» (τράπεζαν ἀνατρέψαντες), como han señalado algunos autores, evoca poderosamente a los mitos de Licaón y Tiestes (Gernet, 1968: 162 n44; Burkert, 1972/1983: 129). En el primero, es Zeus quien «volcó la mesa» (τράπεζαν ἀνέτρεψεν) de Licaón al darse cuenta de que la carne del banquete era la de un niño sacrificado (Apollod. 3.98, Burkert, 1972/1983: 84-93). En el segundo, es el hermano de Atreo, Tiestes, al descubrir que la carne era la de sus propios hijos (A. A. 1583-1604; Burkert, 1972/1983: 103-109). Más adelante, otro hijo de Tiestes, Egisto, se aliará con Clitemnestra para vengar a su padre. Las consecuencias las pagará Agamenón, el heredero de Atreo, quien al regresar de la guerra de Troya perderá la vida a manos de los conspiradores. Su esposa, Clitemnestra, tenía sus propias razones para blandir el cuchillo: Agamenón había sacrificado a su hija Ifigenia para poder continuar su viaje a Troya. Pero aun así, en su versión del relato, Esquilo no puede ocultar su desprecio por los asesinos de Agamenón, a los que baña con una lluvia de improperios cada vez que salen a escena. Nos interesa particularmente que en ambos casos recurra a la metáfora del león⁷². Esta metáfora, como hemos visto en el caso del Diomedes de la *Doloneia*, y como también podemos ver en el propio Esquilo cuando se trata de Agamenón (A. 1259), es una metáfora que generalmente indica nobleza o las virtudes heroicas del combate. Pero en el caso de los

⁷² Egisto es un león impotente (A. A. 1224) y Clitemnestra una leona con dos pies, que se acuesta con un lobo (1258-1259, esta vez, Egisto es un lobo). Y además, Clitemnestra es una perra odiosa (μισσητῆς κυνός, 1228), un monstruo aborrecible (δυσφιλές δάκος, 1232), una serpiente (ἀμφίσβαινα, 1233), e incluso, Escila (Σκύλλα, 1233). En el análisis de J. Fontenrose, Escila es otra de las formas de Equidna y Delfine, es decir, una variante de la serpiente Pitón. Cf. Fontenrose (1959/1980: 97-100).

conspiradores, lo que indica es una voracidad salvaje, la desmesura de su anhelo de venganza, que es como el hambre despiadada con la que el león se arroja sobre el ganado. En el canto veinticuatro de la *Ilíada* Apolo utilizará por primera vez esta metáfora como una recriminación, que el dios arroja contra Aquiles por vejar el cuerpo de Héctor y contra los dioses que lo contemplan sin hacer nada. Aquiles, dice Apolo, «solo conoce ferocidades, cual león / que dócil a su enorme fuerza y a su arrogante ánimo / ataca los ganados de los mortales para darse un festín» (Il. 24.41-44).

A finales del siglo VI a.C., la animadversión de Delfos a la tiranía de los Pisistrátidas se convirtió en una animadversión a la tiranía en general. El cambio coincidió con la presencia de los Alcmeónidas y se hizo más fuerte conforme aumentó el control de los atenienses del santuario (Malkin, 1989: 149-150; Scott, 2014: 128-130). El interés de los tiranos por conseguir la legitimación de Delfos no disminuyó, pero la Pitia se mostró cada vez menos dispuesta a concederles los oráculos que buscaban. Probablemente a partir de esta época empezaran a circular historias como las que nos ha transmitido Porfirio, en las que Apolo metía en cintura a los que pretendían conquistarlo a base de grandes sacrificios. Uno de ellos habría sido un tesalio que tuvo que tragarse la humillación de escuchar al dios decir que se sentía más satisfecho con la humilde torta de un ciudadano de Hermione que con sus hecatombes y bueyes de cuernos dorados (la torta, por cierto, ni siquiera estaba entera) (Porph. *Abst.* 2.15). Lo mismo les sucedió a los tiranos de Sicilia cuando descubrieron que sus espléndidas hecatombes no podían competir con el pastel de un pobre campesino de Delfos que no tenía más que un áspero pedregal y un puñado de harina (*Abst.* 2.15). Y también a un rico ciudadano de Magnesia (*Abst.* 2.16). M. P. Nilsson relacionó todas estas historias y el desprecio de Apolo a la tiranía con la impugnación de la desmesura que encerraba la máxima «nada en demasía» (1925/1949: 198)⁷³. Nilsson tenía razón. Pero además, el gesto ritual que expresaba esta impugnación era el vuelco de la mesa. Aquí, los mitos de Licaón y Tiestes se anudan con las historias que muestran la repulsa del dios por los grandes sacrificios. Heródoto atribuyó al oráculo una respuesta en la que recurría explícitamente a la imagen del león para referirse a la tiranía de Cípselo de Corinto, donde el león era descrito como una criatura poderosa, salvaje y hambrienta (Hdt. 5.92B.3)⁷⁴. Tenemos otros ejemplos de esta asociación en la poesía

⁷³ Cf. Parke y Wormell (1956: 384). Plutarco, en *De esu carnium* II (998A-C), asocia la progresión de los crímenes de la tiranía (al principio, un sicofanta despreciable, y al final, un filósofo como Polemarco), con la progresión de la violencia de los sacrificios (primero, una animal salvaje y depredador, después, un pájaro, al final, el manso cordero o el gallo que guarda la casa) y con la sed insaciable de sangre, que en última instancia es lo que nos ha conducido a los crímenes, las guerras y asesinatos.

⁷⁴ Aunque la tiranía de Cípselo se produjo en la segunda mitad del siglo VII a.C., lo más probable es que el oráculo sea una elaboración posterior. La historicidad de todos los oráculos anteriores al siglo V a.C. es fuertemente

arcaica (Alc. fr. 70.6 Lobel-Page, 129.23-4 Lobel-Page; Thgn. 1181 West)⁷⁵. En el último sueño que tuvo Hiparco, una figura misteriosa lo llama león (Hdt. 5.56). Por el tono, parece aludir a su condición de noble, pero se trata de una visión ambigua, porque la figura le advierte de que ningún hombre que comete injusticia escapa al castigo. Hiparco será asesinado al día siguiente.

H. Jeanmaire sugirió que Apolo se había sometido a la práctica de la purificación para dar ejemplo (1939: 392), pero lo cierto es que no fue al valle de Tempe por voluntad propia, sino por voluntad de Zeus (Aristonoo, 2.4.7-8 Furley-Bremmer), y que su ansia desmedida por las hecatombes perfectas era tan real como el ansia de la serpiente por las ovejas de los seres humanos (*h.Ap.* 303-304). Tampoco es posible seguir la tesis de M. P. Nilsson de que el vuelco de la mesa pertenecía a un estrato más antiguo del ritual porque no encajaba con la trama del combate (1906: 154). En realidad, encajaba perfectamente. Los delfios modificaron el ritual para integrar las purificaciones en la trama del combate, y una de estas modificaciones tuvo que ser el vuelco de la mesa, porque el gesto de Apolo responde completamente a la lógica de la purificación. En el ritual, la guarida de la serpiente se había convertido en la morada de los tiranos y los aristócratas. Todo el mundo debía saber que los aristócratas tesalios celebraban en sus banquetes al Apolo de la Ganancia. Así que el Apolo de la Purificaciones, al volcar la mesa de los aristócratas, estaba volcando también su propia mesa. En el gesto de Apolo se anudaba la purificación de su propia desmesura con la de los excesos de la aristocracia y la tiranía, y esta asociación le dio a las purificaciones unas connotaciones políticas explosivas. No es extraño que una de las primeras instituciones que Clístenes puso en marcha cuando regresó a Atenas fuera el ostracismo (Arist. *Ath.* 22)⁷⁶. Hace tiempo que J.-P. Vernant, siguiendo una idea de L. Gernet, planteó la estrecha relación que había entre esta institución y la práctica ritual del chivo expiatorio (Vernant, 1972/2002: 127-129). Las objeciones de autores como R. Parker (1983: 269-271) se basan principalmente en el argumento de que las motivaciones del ostracismo fueron más políticas que religiosas, pero estas objeciones desaparecen a partir del momento en el que le incorporamos a la práctica ritual de la expiación las connotaciones políticas que había adquirido en Delfos. La institución del ostracismo fue una transposición política de las purificaciones de Apolo⁷⁷. El mensaje estaba claro. La ciudad volcará las ambiciones de aquellos que no sean capaces de

cuestionada por los especialistas. Cf. Scott (2014: 11-12). Para la asociación de la imagen del león con la tiranía, cf. Brock (2013: 89-90).

⁷⁵ Cf. Brock (2013: 90).

⁷⁶ Cf. Forsdyke (2005: 133-143).

⁷⁷ Para el debate sobre la relación entre el ostracismo y el ritual del chivo expiatorio, cf. Forsdyke (2005: 156-157).

contener su desmesura, a los que no les quedará más remedio que seguir el camino de la purificación y el exilio de Apolo. El vuelco de la mesa en Delfos estaba anunciando el vuelco político de la ciudad.

2.14. El rito de *Deipnias*

Es bastante probable que los tesalios se resistieran hasta el final al Apolo de las Purificaciones. Para empezar, porque tenemos evidencias de que el culto al Apolo de la Ganancia permaneció arraigado en Tesalia al menos hasta el siglo I a.C. Este culto se mantuvo fundamentalmente en Larisa y los alrededores, donde se han encontrado también dedicatorias a Apolo con otras denominaciones, como *Tempeites*, *Delphaios* o *Pythios* (Mili, 2015: 303-324). El segundo argumento es algo que se desprende de un importante detalle que siempre ha intrigado a los especialistas: el hecho de que Apolo (y siguiendo sus pasos, el joven portador del laurel), al regresar del valle de Tempe, rompiera su ayuno en la localidad de *Deipnias*, una pequeña población cuyo emplazamiento más probable se ha situado a unos ocho kilómetros al este de la ciudad de Larisa (Mili: 2015: 191)⁷⁸. El rito de *Deipnias*, como señala Mili (2015: 191), marcaba un cambio definitivo del estado de Apolo, y la pregunta que surge inmediatamente es por qué un rito de esta importancia no se celebraba en la cercana ciudad de Larisa. Mili pensó que la elección del lugar podría estar relacionada con la búsqueda de un límite (*boundary*), natural o de otra clase, que sirviera para indicar el paso de un período de anormalidad a otro de recuperación del orden. Puesto que el paisaje de *Deipnias* no parece reunir las condiciones naturales para este propósito, Mili sugirió que podría tratarse de una marca política, la de la entrada al territorio de Larisa (3015: 191-192). Sin embargo, hay otra explicación, tan evidente que parece una tautología. El rito se celebraba en *Deipnias* porque en Larisa no se celebraba la ruptura del ayuno de Apolo. El ayuno formaba parte de las purificaciones, y si había alguien que podía sentirse directamente aludido por las connotaciones políticas del ritual eran los aristócratas de Larisa.

Sin embargo, no era de esperar que las provocaciones de los delfios hicieran que los lariseos renunciaran a una procesión que estaba firmemente incrustada en el corazón de su identidad política, cultural y religiosa. Los tesalios tenían motivos para creer que fueron ellos los que inventaron las dafneforías y los responsables de que esta práctica se extendiera a Delfos, Tebas y otras partes de Beocia (Mili, 2011:47; Kowalzig, 2007:

⁷⁸ En los alrededores de las modernas localizaciones de Glauke y Platykambos.

371-382). Y esto nos lleva a la tercera razón que parece respaldar la resistencia de los tesalios al Apolo de las Purificaciones, que es la segunda versión del relato del viaje de Apolo al valle de Tempe que nos ofrece Plutarco en su *Quaestiones Graecae* (293C). En la primera, el dios huía a Tempe porque necesitaba purificarse por el crimen de la serpiente. Esta, como sabemos, era la versión oficial del santuario en la época de Plutarco, el relato que contaban los teólogos de Delfos. Pero a continuación, Plutarco añade una segunda versión, en la que Apolo ya no es el que huye al valle de Tempe, sino Pitón, que ha sido malherido durante el combate y se arrastra agonizando por el camino sagrado. El dios le sigue de cerca, pero cuando consigue alcanzarlo, solo encuentra su cadáver, al que su hijo, de nombre Aix (la cabra), le ha tributado ya los honores fúnebres. Plutarco no nos dice quiénes eran los que contaban esta versión del relato, pero si hay que buscar a alguien que no simpatizara con la versión de las Purificaciones, no conviene alejarse mucho de la región de Tesalia. En el relato del combate del himno homérico la serpiente se pudre en el mismo lugar donde es abatida por el arco de Apolo (*h.Ap.* 363-369)⁷⁹. Así que la historia de su viaje agonizante al valle de Tempe tuvo que surgir posteriormente, cuando apareció la necesidad de ofrecer una explicación alternativa al relato de las purificaciones. Esto pudo ocurrir entre los tesalios, o entre alguno de los pueblos de su órbita cultural, a partir del siglo V a.C. En la época de Plutarco, estas versiones de la historia ya se habían convertido en un marcador de la identidad cultural de los pueblos que las contaban, pero es muy probable que el detalle de la huida de la serpiente tuviera su origen en una disputa por el significado cultural, político y religioso del viaje de Apolo al valle de Tempe. En el siglo V a.C. los tesalios pudieron seguir celebrando la dafneforía que los delfios les enviaban una vez cada ocho años sin compartir la nueva interpretación del ritual que se había instalado en el santuario de Delfos. Para ellos, dijera lo que dijera los propios delfios, la procesión debía ser el tributo que el santuario pagaba por la deuda que tenía con el Apolo de la Ganancia. No obstante, B. Helly formuló una hipótesis todavía más radical: la procesión del Septerion ni siquiera entraba en la ciudad de Larisa (1987: 140-142). Dado que no disponemos de ninguna evidencia de que lo hiciera realmente, es una posibilidad que no puede ser descartada.

Los especialistas han encontrado fuertes paralelismos entre la procesión que realizaban los delfios al valle de Tempe y la dafneforía que los tebanos realizaban al santuario de Apolo Ismenios (Calame (1977/2001: 100-104)⁸⁰. Nuestras fuentes se esforzaron en recoger los aspectos que consideraron más importantes de esta

⁷⁹ Y de ahí la etimología popular, entre pudrirse (πύθω); Pitón (Πυθών), la serpiente; y Pito (Πυθώ), el lugar (Delfos).

⁸⁰ Cf. Kowalzig (2007: 380-382).

procesión, pero también otros menos relevantes, como por ejemplo, que el joven portador del laurel llevaba el pelo suelto o incluso unos zapatos de estilo Ifícrates (Procl. *Chrest.* [Phot. *Bibl.* 321b Bekker]). El ayuno no se menciona en ningún momento. Y esto es un indicio claro de que se trataba de un aspecto del ritual que los delfios incluyeron en su procesión para distinguirla de las otras dafneforías. El ayuno, además, encaja perfectamente con el entramado narrativo de las purificaciones de Apolo y constituye la otra cara del vuelco de la mesa, el gesto que muestra el combate interior del dios contra su voraz apetito de hecatombes perfectas. Los aristócratas lariseos estaban demasiado apegados a sus banquetes como para celebrar esta ocurrencia, una buena razón para que los delfios se fueran a otra parte a festejar la ruptura del ayuno de Apolo. La elección de *Deipnias* resulta muy apropiada, no solo por la distancia al valle de Tempe (unas cuatro horas) sino porque el nombre de la población, Δειπνιάς, evoca inmediatamente al δειπνον, es decir, la comida (generalmente, la cena), lo que le brindaba a los delfios una gran oportunidad de justificar su elección con el relato etiológico. *Deipnias* fue el lugar donde Apolo celebró su primer *deipnon* después del ayuno.

2.15. La comida de la aurora

Todavía hay otro detalle más que merece la pena comentar. Si retrocedemos a la *Doloneia* y recuperamos a nuestros héroes Diomedes y Odiseo, a los que habíamos dejado sanos y salvos celebrando su incursión de rapiña, comprobaremos que justo después del lavado ritual y de ungiarse con graso aceite se sentaron a comer satisfechos. La palabra que utiliza el texto es δειπνον (*Il.* 10.578), pero como ya señaló un antiguo escoliasta (Arn/A), se trataba sin duda de un desayuno (un ἄριστον), dado que esta comida se celebró cuando llegó la aurora (Hainsworth, 1993: 209). Este es otro aspecto que el ritual del Septerion tenía en común con la *Doloneia*. El hecho de que en el drama de las purificaciones se celebrara más adelante no debería distraer nuestra atención, porque esta comida de la aurora ha dejado un rastro claro en el ritual del Septerion: el banquete de la Era cuya mesa terminaría volcando el Apolo de las Purificaciones. Antes de tomar la decisión de rebelarse contra su ansia de hecatombes perfectas, lo más probable es que el dios, después de matar a la serpiente y contemplar cómo las llamas quemaban su guarida, se sentase satisfecho a disfrutar de los deliciosos aromas del botín que le ofrecieron sus servidores délficos, mientras ellos devoraban la carne de los sacrificios en el banquete ritual de la Era. Hay, por tanto, dos comidas de la aurora, que se corresponden a los dos estratos del ritual. La primera, la del Apolo de la Ganancia, se celebraba en la Era. La segunda, la del Apolo

de las Purificaciones, en el pueblo de *Deipnias*. Entre la una y la otra está el acontecimiento de la terrible turbación del dios, y las consecuencias políticas que esta turbación provocó en toda Grecia. El festival del Septerion, como revela su etimología, era ante todo la fiesta del σέβας, del «temor reverencial», porque para los griegos la piedad (εὐσέβεια) empezaba siempre por el temor (σέβας) que inspiraban las cosas sagradas (Burkert, 1977/1985: 272-273). Los delfios celebraban el acontecimiento del temor de Apolo, el momento en el que toda la desmesura del dios, su arrogancia, su voraz apetito, su salvaje disposición a la muerte, quedó fulminada por el primer rayo de la aurora. Pero el temor no era suficiente para alcanzar la piedad. Era solo el primer paso del camino que separaba al σέβας de la εὐσέβεια, del camino sagrado de la purificación, que para Apolo estará empedrado por el exilio y la servidumbre. Aunque al final, el río Peneo se llevará la mancha de su crimen, el laurel del valle de Tempe coronará su cabeza, y el dios podrá celebrar la recuperación de su pureza con la comida de la aurora a la que tuvo que renunciar cuando el Sol amaneció por la fuente Castalia⁸¹.

3. Conclusiones

En el último cuarto del siglo VI a.C. el santuario de Apolo en Delfos fue el escenario de grandes cambios culturales, políticos y religiosos. Conocemos la envergadura de estos cambios a través del enorme impacto que tuvieron en la renovación del paisaje arquitectónico y la estructura urbana del santuario, cuyos elementos más visibles fueron la formidable reconstrucción del templo de Apolo que los Alcmeónidas lograron culminar en el año 506 a.C., y el papel cada vez más hegemónico de los atenienses en la guerra que los griegos libraron por la conquista del espacio del santuario a través de la colocación de ofrendas, tesoros e inscripciones (por la «monopolización espacial» [*spatial monopolization*], de acuerdo a la expresión de M. Scott [2014: 128]). Los atenienses no solo realizaban más ofrendas que nadie, sino que las colocaban

⁸¹ Los manuscritos dicen Σεπτήριον. Bernardakis (1889) introdujo la corrección Σεπτήριον, lo que se leería como el festival de la coronación o las guirnaldas, algo que parecía muy apropiado para un festival donde Apolo se coronaba con el laurel del valle de Tempe. Harrison (1903a/1908), Nilsson (1906), Farnell (1907) y otros aceptaron la sugerencia, pero actualmente, la mayoría de los especialistas está de acuerdo en que no hay suficiente base para modificar los manuscritos (Fontenrose, 1959/1980: 454 n.19; Burkert, 1972/1983: 128 n.65). Es muy interesante señalar que el *Lexicón* de Hesiquio recoge la entrada σεπτήρια, que traduce como καθαρισμός (purificación) y ἔκθυσας (expiación), lo que demuestra la asociación entre la denominación del festival y el concepto de las purificaciones. No obstante, existe la posibilidad (aunque no la necesidad) de que antes de la introducción del tema de las purificaciones el festival se llamara de otra manera. En este caso, y de un modo completamente especulativo, se podría acariciar la idea de que el nombre original del festival hubiera sido Σεπτήριον, hasta que la reforma de los Alcmeónidas hizo caer la letra tau. La sutilidad del cambio encaja con la estrategia del ritual: se trataría de una modificación apenas perceptible, pero que introduciría un cambio radical de sentido. Solo con omitir una letra, el festival de la coronación de Apolo se habría transformado en el festival de su purificación.

estratégicamente para suplantar a las de los otros en las mejores vistas del santuario. A partir del año 479 a.C., su ocupación del paisaje era ya tan intimidante que durante las siguientes dos décadas el resto de las potencias de Grecia apenas se atrevieron a realizar ninguna ofrenda monumental (Scott, 2014: 128-130).

Los especialistas conocen desde hace tiempo la extraordinaria influencia que los tesalios ejercieron sobre el santuario de Delfos durante la época arcaica (aunque los contactos entre la región de Delfos y Tesalia son mucho anteriores). Esta influencia tuvo un momento decisivo durante la Primera Guerra Sagrada y el liderazgo de los tesalios de la Anficiónía, que se saldó con la destrucción de Crisa, la organización de los Juegos Píticos, y la entrada de los Alcmeónidas en el escenario político de la región. Es igualmente conocido que la injerencia de esta familia en los asuntos del santuario no dejó de aumentar a lo largo de todo el siglo VI a.C. hasta convertir a los Alcmeónidas en el actor principal de su vida cultural, política y religiosa. A finales de siglo, ya habían conseguido que el viento de los oráculos de la Pitia soplara a su favor, y no solo para respaldar su regreso a Atenas sino también las importantes reformas políticas que conducirían a la institución de la democracia. Las investigaciones más recientes han confirmado la centralidad que Delfos siempre tuvo en el relato de legitimación de la democracia ateniense, y también han contribuido a dibujar un escenario consistente entre el incremento de la influencia de los Alcmeónidas en Delfos, el retroceso de la presencia tesalia, y la ausencia de relaciones con la tiranía de los Pisistrátidas. El conflicto de los Alcmeónidas con la tiranía de Pisístrato y su familia se extendió prácticamente a lo largo de todo el siglo, pero tuvo que alcanzar un punto de no retorno en algún momento posterior al arcontado de Clístenes en el año 525/524 a.C. Fue a partir de entonces cuando este conflicto alcanzó sus cotas más altas en el campo de batalla del ritual y el mito. El aparato de propaganda de Hiparco dio un salto cualitativo con la institución de la competición de rapsodas del festival de las Grandes Panateneas, con el que la tiranía trató de apropiarse del relato de legitimación de la aristocracia facilitando el acceso de las capas populares a sus valores y sus relatos. La campaña de los Pisistrátidas contribuyó al fortalecimiento de la identidad política de los atenienses, pero probablemente también contribuyó a que el partido de los Alcmeónidas se inclinara por el lado de la reforma, patrocinando aquellos aspectos de la tradición cultural y religiosa de Delfos que se prestaban mejor a la confrontación con la retórica política de la tiranía. Esto favoreció que la sabiduría del santuario girase cada vez más hacia la crítica a la desmesura, cuyas connotaciones políticas fueron alimentadas por los Alcmeónidas hasta convertirla en la base de un movimiento de reforma política y religiosa. El corazón de esta reforma se

concentró en las máximas que los Alcmeónidas hicieron grabar en la entrada del templo de Apolo, «conócete a ti mismo» y «nada en demasía», y es muy probable que los hermas que Hiparco esparció por el campo de Atenas revelen el arraigo que estas máximas estaban empezando a tener entre los atenienses y los intentos de la tiranía por contrarrestarlo.

En el campo del ritual y el mito, la reforma se sustanció con la incorporación del tema de las purificaciones a la estructura narrativa del mito del combate. Apolo podría haberse purificado de muchas maneras, pero el hecho de que tuviera que partir al exilio para poder hacerlo remite poderosamente a la práctica ritual de los *pharmakoi* de Atenas, lo que una vez más, refuerza la ascendencia que los Alcmeónidas tuvieron sobre la reforma. En el ritual, el tema de las purificaciones modificó radicalmente el sentido del festival del Septerion, pero lo hizo conservando elementos importantes de su estructura, porque para los griegos la antigüedad era una de las estrategias más importantes del ritual (Kowalzig, 2007: 34). Esta estructura estaba formada por una secuencia de episodios rituales que empezaban en la fuente Castalia, continuaban en el interior del santuario y la Era, y culminaban con una dafneforía que conectaba al santuario y los Juegos Píticos con el laurel del valle de Tempe. Los problemas con la ubicación de la Era han lastrado los resultados de la investigación, pero después de la nueva propuesta de A. Jacquemin y D. Laroche, la arqueoastronomía nos ha brindado importantes evidencias de que la fuente Castalia y la dafneforía formaban parte de la topografía del ritual desde el principio. El festival del Septerion se estableció teniendo en cuenta la orientación del solsticio de verano y, tal y como contaban los teólogos de Delfos, el relato del combate entre Apolo y la serpiente. Esto no quiere decir que algunos elementos del festival, como sugirió Nilsson, no pudieran tener su origen en prácticas rituales más antiguas (la quema de la cabaña parece el candidato más probable), sino que el festival sistematizó un conjunto de prácticas rituales sobre la base de la estructura narrativa del mito del combate.

El Apolo que celebraban los delfios cuando se instituyó el festival del Septerion era el Apolo de la Ganancia de los tesalios. El festival, al igual que la Herois y la Carila, estaba relacionado con la propiciación del ciclo de las estaciones y la riqueza de las cosechas, pero el relato que estaba asociado con él desempeñaba para los delfios una función mucho más relevante. El relato del combate era lo que legitimaba el estatus que los delfios habían conseguido como sede de una de las instituciones religiosas más importantes del mundo antiguo. El éxito del oráculo se debió a muchos factores (Scott, 2014: 51-70), pero lo que legitimaba este éxito fue la posición privilegiada que

Delfos ocupó en la red de mitos y rituales que se extendía desde la llanura de Crisa hasta el valle de Tempe. La matriz de esta red era Tesalia, y esto convirtió al Apolo de la Ganancia en la matriz de muchos de sus mitos y rituales. Es su sombra la que planea sobre el Apolo de las hecatombes perfectas del himno homérico, la que se asoma explícitamente por el himno de Hermes (*h.Merc.* 494-495)⁸², y la que convirtió al oráculo en el centro de peregrinación de todos los griegos que sentían por las ganancias la misma devoción que Apolo. Los delfios solían tener un cuchillo, el llamado «cuchillo délfico» (Δελφική μάχαιρα), que se hizo célebre en la Antigüedad por la avidez con la que sus propietarios lo desfundaban cada vez que tenían la oportunidad de llevarse una parte de un sacrificio. Sobre él se contaba este proverbio: «Se dice de las personas ávidas de ganancias (φιλοκερδῶν) y que eligen sacar partido de todo, exactamente como los delfios que tomaban una parte de las víctimas sagradas y se reservaban otra para el cuchillo» (Corpus Paroem. Gr. I 393.7-10 Leutsch-Schneidewin, trad. M. Llinares)⁸³.

El desembarco de los Alcmeónidas en Delfos tuvo consecuencias fatales para este Apolo. Su asociación con la aristocracia tesalia y la tiranía de Atenas lo convirtió en el objetivo principal de la reforma, y sus adversarios no debieron tardar mucho en darse cuenta de que su flanco más débil era la violencia, la arrogancia y la codicia con la que tensaba su arco. El programa político de los Alcmeónidas se registró en diferentes superficies de inscripción: en los hermas con las máximas que colocó a la entrada del nuevo templo de Apolo, en los magníficos relieves de sus pedimentos, y en el soporte fluido de los mitos y rituales⁸⁴. Los Alcmeónidas convirtieron a la purificación en el principio de la reforma, un principio que extrajeron de su experiencia vital del exilio y de la práctica ritual de los *pharmakoi* atenienses. Para acceder a la manera en la que lo pusieron en práctica ha resultado de gran utilidad la distinción conceptual que desarrolló M. Detienne (2000: 85-89), siguiendo los pasos de G. Dumézil, entre el campo y el modo de acción. Gracias a ella, sabemos que no es suficiente con reconocer el campo de acción de Apolo. Ya se trate de la sabiduría, las fructíferas

⁸² «No hay ninguna necesidad —le reprocha Hermes a Apolo—, por muy ganancioso (κερδαλέον) que seas, de que permanezcas tan violentamente irritado», trad. A Bernabé. Para el Apolo de la Ganancia en el himno de Hermes, cf. Mili (2011: 43-44).

⁸³ Cf. Detienne (1998/2001: 198).

⁸⁴ Para el concepto de superficies de inscripción (*surfaces d'inscription*), desarrollado por J.-L. Déotte a partir de J.-F. Lyotard, cf. Déotte (2004/2013: 81-139; 2007/2012: 9-33, 119-134). No obstante, en su análisis del carácter *heterónomo* de la ley en la sociedad «salvaje», en la que su norma de legitimidad es la narración; su aparato, el relato; y su superficie de inscripción, el cuerpo (en particular, en los rituales de pasaje de la adolescencia) (2007/2012: 119), Déotte no tiene en cuenta las posibilidades de subversión y transformación del mito y el ritual que estudia Kowalzig (2007: 32-55). De ahí su conclusión de que este tipo de sociedad «está *contra* la autogestión y la democracia». Nada más lejos de lo que revela el análisis de la experiencia ritual de los atenienses, una sociedad que paradójicamente también entraría en la categoría de las sociedades «salvajes» que utiliza Déotte.

entrañas de la tierra, o las melodiosas notas del aulós que le acompañaban al valle de Tempe, es necesario hacerse cargo del modo en el que Apolo actuaba en todos estos campos. Y este modo era el combate, incluso en algo aparentemente tan inofensivo como el aulós, como tuvo la desgracia de comprobar Marsias cuando puso a prueba la paciencia de Apolo. Las purificaciones no cambiaron su modo de acción, pero hicieron algo mucho más radical y revolucionario: lo volvieron contra sí mismo, y con ello consagraron definitivamente a Apolo como el dios de la sabiduría.

Hay otro aspecto del trabajo de M. Detienne que ha resultado igualmente relevante para nuestra investigación: la elaboración de los objetos, gestos y situaciones como categorías, y el acceso a través de ellas al entramado significativo de su red cultural y al modo en que se articulan las unas con las otras (2000: 50-51). Si volvemos al festival del Septerion observaremos que la inscripción de las purificaciones en la superficie del ritual dejó intactos gran parte de los elementos que formaban parte de su anterior estructura. Podemos ver al *koros amphitalés* en la fuente Castalia librando el combate ritual contra la serpiente. La procesión desde la fuente Castalia hasta la Era. Las antorchas. El fuego de la cabaña. La dafneforía. Sin embargo, todo ha cambiado. Y este cambio se ha concentrado en un objeto, un gesto y una situación: la mesa, el vuelco de la mesa y el banquete sacrificial. A través de la mesa, hemos podido echar un vistazo al interior del ἀνδρών, la habitación suntuosa donde los aristócratas se reunían para celebrar sus banquetes, y hemos visto a los devotos del Apolo de la Ganancia reclinados en los sofás (κλῖναι) mientras la servidumbre se ocupaba de que nunca faltara la comida de las mesas que tenían dispuestas en frente de ellos. Hemos visto también la comida victoriosa de Diomedes y Odiseo al amanecer, y las siniestras viandas que la familia de Licaón servía a sus invitados. Luego, con el vuelco de la mesa, hemos presenciado el gesto de Zeus contra Licaón, la maldición de Tiestes contra su hermano, y el desprecio de la democracia contra los voraces tesalios y sus mesas lujosas. Y finalmente, con el banquete sacrificial, hemos podido acceder a una tupida red de mitos y rituales que se extendía desde Delfos hasta Larisa, pasando por los aromas de las hecatombes perfectas de Apolo y las celebraciones de los *Basaidai* de Metrópolis. Todas estas entradas nos han franqueado el paso al acontecimiento político y religioso de las purificaciones de Apolo, el combate del dios contra sí mismo, y en la escenificación ritual de este combate hemos visto el reflejo de los *pharmakoi* expulsados de la ciudad, del árbol del que colgaba la Carila, y de los *ostraka* que anunciaban el principio de la democracia. La revolución de los Alcmeónidas necesitaba un programa, una consigna y un gesto, y consiguió las tres cosas. El programa: purificar a la ciudad como Apolo se había purificado a sí mismo. La

consigna: dos, «conócete a ti mismo» y «nada en demasía». El gesto: volcar la mesa de los tiranos y los aristócratas, como el dios había volcado la mesa con la carne de las víctimas de sus hecatombes perfectas.

B. Kowalzig señaló que los relatos etiológicos tenían una estrategia engañosa. En realidad, no explicaban el pasado sino que eran una explicación del presente de los que narraban el mito (2007: 32). Las purificaciones inyectaron en el relato del combate el tiempo de la democracia. Los atenienses siempre fueron conscientes de que su revolución había nacido con el gesto de Apolo, y de que tomar partido por la ciudad era tomar partido en la lucha que la ciudad libraba consigo misma⁸⁵. El importante papel que los Alcmeónidas tuvieron en la construcción del discurso de legitimación de la democracia, ya sea en su vertiente política, cultural, ritual o religiosa (si es que es posible establecer esta clase de distinciones), no debe dar lugar a la confusión de que fueron ellos los que inventaron la democracia. De hecho, ni siquiera fueron los únicos que contribuyeron a la creación de este discurso. La tiranía (y Solón antes que ella) dio pasos decisivos para romper el monopolio que la aristocracia detentaba de las nociones de «ancestralidad» y «autoctonía», y el pueblo no desperdició ninguna de estas ocasiones para apropiarse de los relatos que legitimaban el reparto del poder (Valdés, 2008: 15-46, 105-152). La institución de la democracia, como sostuvo C. Castoriadis, fue un proceso histórico, y no un «estado de cosas», una constitución que se estableciera de una vez y para siempre (2008/2012: 51). Y en el transcurso de este proceso, los mitos y los rituales se transformaban a la misma velocidad que las instituciones políticas. Desde las reformas de Solón, los atenienses siempre tuvieron el ojo puesto en el Apolo de Delfos, al que con el nombre de Apolo Patroos rindieron culto en el ágora de la ciudad como el dios ancestral del que todos provenían. Acogieron con fruición cualquier reforma que acortara su distancia con Delfos. Y cuando finalmente lograron hacerse con las llaves del santuario se dedicaron a ocupar sus ritos con la misma intensidad con la que se lanzaron a conquistar su espacio. Después de un siglo de tensiones sociales, los Alcmeónidas comprobaron que los atenienses estaban a punto de entrar en erupción. No vencieron a sus enemigos porque controlaran lo que iba a suceder, sino porque se dieron cuenta de que era inevitable. Las mesas de los ricos estaban demasiado llenas y las mesas de los pobres demasiado vacías. Las canciones de los banquetes celebrando al Apolo de la Ganancia eran una provocación para los que solo podían celebrar su miseria. Era cuestión de tiempo que terminaran invocando a su propio Apolo, cuyos pasos ya se

⁸⁵ Cf. el imperativo de Solón para la toma de partido en los conflictos internos de la ciudad (Arist. *Ath.* 8.5).

acercaban desde el ágora de la ciudad. Los Alcmeónidas vieron el brillo de las antorchas, y agitaron la bandera de las purificaciones para que el fuego no acabara también con ellos. La aurora se acercaba, y más valía no estar sentado a la mesa cuando llegara Apolo.

4. Referencias

- Altman, W. H. F. (2016). *The Guardians on Trial: The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*. London: Lexington Books.
- Avagianou, A. (1998). Ephorus on the Founding of Delphi's Oracle. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 39, 121-136.
- Babbitt, F. C. (1936). *Plutarch. Moralia. Volume V* (with an English Translation). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bernabé, A. (1978). *Himnos homéricos. «La Batracomiomaquia»* (traducción, introducciones y notas). Madrid: Editorial Gredos.
- Bernardakis, G. N. (1889). *Plutarchi Chaeronensis Moralia. Volume 2*. Leipzig: Turner.
- Bicknell, P. J. (1970). The Exile of the Alkmeonidai during the Peisistratid Tyranny. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 19 (2), 129-131.
- Bierl, A. (2012). Orality, Fluid Textualization and Interweaving Themes. Some Remarks on the Doloneia: Magical Horses from Night to Light and Death to Life. En F. Montanari, A. Rengakos y Ch. Tsagalis (eds.), *Homeric Contexts. Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry* (pp. 133-174). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Bilić, T. (2012). Apollo, Helios, and the Solstices in the Athenian, Delphian, and Delian Calendars. *Numen* 59, 509-532.
- (2016). The Island of the Sun: Spatial Aspect of Solstices in Early Greek Thought. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 56, 195-224.
- Blechl, M. (1982). *Studien zum Kranz bei den Griechen. Band 38*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Bousquet, J. (1956). Inscriptions de Delphes. *Bulletin de correspondance hellénique*, 80, 547-597.
- Bowden, H. (2005). *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brelich, A. (1969). *Paidés e Parthenoi*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Bremmer, J. N. (2008). *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Leiden/Boston: Brill.
- (2016). Imperial Mysteries. *Mètis*, N. S. 14, 21-34.

- Brock, R. (2013). *Greek Political Imagery. From Homer to Aristotle*. London: Bloomsbury.
- Buck, R. J. (1972). The Formation of the Boeotian League. *Classical Philology*, 67 (2), 94-101.
- Burkert, W. (1979). *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- (1983). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Peter Bing, transl.). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press. (Obra original publicada en 1972).
- (1985). *Greek Religion* (John Raffan, transl.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (Obra original publicada en 1977).
- Burrell, B. (2004). Neukoroi. *Greek Cities and Roman Emperors*. Leiden/Boston: Brill.
- Calame, C. (2001). *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions* (D. Collins and J. Orion, transl.). Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC. (Obra original publicada en 1977).
- Calonge, J. (1981). Critón (traducción y notas). En *Platón. Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos.
- Calvo Martínez, J. L. (1978). *Eurípides. Tragedias. Volumen II* (introducciones, traducción y notas). Madrid: Gredos:
- Camps-Gaset, M. (1994). L'année des Grecs: la fête et le mythe. *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 530, 5-193.
- Castoriadis, C. (2012). *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. (Obra original publicada en 2008).
- Cavalli, M. (1994). Uno strano «padre della tragedia»: il drago di Delfi. *Dionisio*, 54, 9-31.
- Chaniotis, A. (2002). Ritual Dynamics: The Boiotian Festival of the Daidala. En H.F.J. Horstmanshoff, H.W. Singor, F.T. Van Straten & J.H.M. Strubbe (eds.), *Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel* (pp. 23-48). Leiden/Boston/Köln: Brill.
- Chlup, R. (2000). Plutarch's Dualism and the Delphic Cult. *Phronesis* 45 (2), 138-158.
- Christesen, P. (2007). *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crespo Güemes, E. (1996). *Homero. Ilíada* (traducción, prólogo y notas). Madrid: Editorial Gredos.
- Cuenca y Prado, L .A. (1979). Eurípides. Reso (introducción, traducción y notas). En *Eurípides. Tragedias. Volumen III*. Madrid: Editorial Gredos.

- Defradas, J. (1972). *Les thèmes de la propagande delphique* (2ª ed.). Paris: Belles Lettres. (Obra original publicada en 1954).
- Déotte, J.-L. (2012). *¿Qué es un aparato estético? Benjamin. Lyotard, Rancière* (trad. Francisca Salas Aguayo). Santiago de Chile: Ediciones/Metales Pesados. (Obra original publicada en 2007).
- (2013). *La época de los aparatos* (trad. Antonio Oviedo). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora. (Obra original publicada en 2004).
- Detienne, M. (1968). La phalange: problèmes et controverses. En J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (pp. 119-142). Paris: Librairie Decitre.
- (2000). *Comparer l'incomparable*. Paris: Le Seuil.
- (2001). *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego* (trad. Mar Llinares García). Madrid: Akal. (Obra original publicada en 1998).
- Deubner, L. (1932). *Attische Feste*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Dicks, D. R. (1966). *Equinoxes, & the Presocratics*. *The Journal of Hellenic Studies*, 86, 26-40.
- Dué, C. y Ebbott, M. (2010). *Iliad 10 and the Poetics of Ambush: A Multitext Edition with Essays and Commentary*. Hellenic Studies Series 39. Washington, DC: Center for Hellenic Studies.
- Dyer, R. R. (1969). The Evidence for Apolline Purification Rituals at Delphi and Athens. *The Journal of Hellenic Studies*, 89, 38-56.
- Evans, W. E. (1976). *Plato's Minos, Hipparchus, Theages and Lovers: A Philosophical Interpretation* (Ph.D. dissertation). Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Farnell, L. R. (1907). *The Cults of the Greek States*. Volumen 4. Oxford: Clarendon Press.
- Fearn, D. (2007). *Bacchylides. Politics, Performance, Poetic Tradition*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Fernández Delgado, J. A. (1995). Plutarco. Diálogos Píticos (introducción, traducción y notas). En *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia)*. VI. Madrid: Editorial Gredos.
- Fishwick, D. (1991). *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Volume 2. Part 2. 1*. Leiden/New York: Brill.
- Forrest, G. (1956). The first Sacred War. *Bulletin de correspondance hellénique*, 80, 33-52.

- Fowler, R. (1998). Genealogical thinking, Hesiod's Catalogue, and the creation of the Hellenes. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 44, 1-19.
- Fontenrose, J. (1980). *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press. (Obra original publicada en 1959).
- Forsdyke, S. (2005). *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Frazer (1890). *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. 2 vols. New York/London: Macmillan and Co.
- (1898). *Pausanias's Description of Greece*. Volumen 3. New York: Macmillan and Co.
- Gernet, L. (1968). Dolon le loup. En L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* (pp. 154-171). Paris: F. Maspero.
- Goldschmidt, V. (1950). Théologia. *Revue des Études Grecques*, 63 (294-298), 20-42.
- Hainsworth, B. (1993). *The Iliad: A Commentary. Volume III: books 9-12*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, J. (1997). *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002). *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Halliday, W. R. (1928). *The Greek Questions of Plutarch with a New Translation and a Commentary*. Oxford: Clarendon Press
- Hannah, R. (2005). *Greek & Roman Calendars. Constructions of Time in the Classical World*. London: Duckworth.
- Hansen, E. (2002). Souvenirs de Delphes. En K. Ascani, V. Gabrielsen, K. Kvist, A. H. Rasmussen (eds.), *Ancient History Matters. Studies presented to Jens Erik Skydsgaard on His Seventieth Birthday. Analecta Romana Instituti Danici Supplementum xxx* (pp. 305-315). Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Harland, P. A. (2006). The Declining *Polis*? Religious Rivalries in Ancient Civic Context. En L. E. Vaage (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity* (pp. 21-49). Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.
- Harrison, J. E. (1908). *Prologomena to the Study of Greek Religion* (2^a ed.). Cambridge: Cambridge University Press. (Obra original publicada en 1903a).
- (1903b). Mystica Vannus Iacchi. *Journal of Hellenic Studies*, 23, 292-324.
- (1912). *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Helly, B. (1970). La convention des Basaidai, *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 94, 161-189.
- (1987). Le «Dotion Pedion», Lakérea et les origines de Larisa. *Journal des Savants*, 3-4, 127-158.
- (1995). *L'État thessalien. Aleuas le Roux, les tétrades et les tagoi*. Lyon: Maison de l'Orient Méditerranéen.
- Hernández Castro, D. (2018). El *temenos* de Apolo y Aristeas en Metaponto. Una aproximación a la influencia de Delfos sobre la Magna Grecia. *Ílu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 23, 111-128.
- Herrero Ingelmo, M. C. (2008). *Pausanias. Descripción de Grecia. Libros VII-X* (introducción, traducción y notas). Madrid: Editorial Gredos.
- Hughes, D. D. (1991). *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London/New York: Routledge.
- Hugh-Jones, S. (1979). *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isager, S. y Skydsgaard, J. E. (1992). *Ancient Greek Agriculture. An introduction*. London/New York: Routledge.
- Jacquemin, A. (1999). *Offrandes monumentales à Delphes*. Paris: De Boccard.
- Mulliez, D. y Rougemont, G. (2012). *Choix d'inscriptions de Delphes, traduites et commentées*. Paris: De Boccard.
- y Laroche, D. (2014). Un espace politique au cœur du sanctuaire de Delphes. *Comptes rendus de l'Académie CRAI* (2), 727-753.
- Jeanmaire, H. (1939). *Couroi et courètes: Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique. (Travaux et mémoires de l'Université de Lille, XXI)*. Lille: Bibliothèque Universitaire.
- Kirk, G. S. (1970). *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Cambridge/Berkeley and Los Angeles: Cambridge University Press/University of California Press.
- (1976). *Homer and the Oral Tradition*. Cambridge/London: Cambridge University Press
- Kluckhohn, C. (1942). Myths and Rituals: A General Theory. *Harvard Theological Review*, 35 (1), 45-79.
- Kowalzig, B. (2007). *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- Kyle, D. G. (1987). *Athletics in Ancient Athens*. Leiden: Brill.
- La Coste-Messelière, P. (1946). Les Alcmeónides à Delphes. *Bulletin de correspondance hellénique*, 70, 271-287.

- Lane, C. S. (2009). *Archegetes oikistes, and new-oikistes: the cults of founders in Greek southern Italy and Sicily* (Ph.D. dissertation). Vancouver: University of British Columbia.
- Larsen, J. A. O. (1968). *Greek Federal States. Their Institutions and History*. Oxford: Clarendon Press.
- Leach, E. R. (1954). *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: London School of Economics and Political Science.
- Lerat, L. (1961). Fouilles à Delphes, à l'Est du grand sanctuaire (1950-1957). *Bulletin de correspondance hellénique*, 85, 316-366.
- LeVen, P. (2016). Aristonous (pp. 157-164). En D. Sider (ed.), *Hellenistic Greek Poetry. A Selection*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lewis, D. M. (1988). The Tyranny of the Pisistratidae. En J. Boardmann, N.G.L. Hammond, D.E. Lewis, and M. Ostwald (eds.), *The Cambridge Ancient History. Volume IV. Persia, Greece and the Western Mediterranean, c. 525 to 479 B.C.* (2nd ed.) (pp. 287-302). Cambridge: Cambridge University Press.
- Liritzis, I. y Castro, B. (2013). Delphi and Cosmovision: Apollo's Absence At the Land of the Hyperboreans and the Time for Consulting the Oracle. *Journal of Astronomical History and Heritage*, 16 (2) 184-206.
- López Salvá, M. (1989). *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia). Volumen V.* (introducciones, traducciones y notas). Madrid: Editorial Gredos.
- MacDowell, D. M. (1963). *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*. Manchester: Manchester University Press.
- Malinowski, B. (1948). Myth in Primitive Psychology. En B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (pp. 72-124). Boston: The Free Press (Obra original publicada en 1926).
- Malkin, I. (1989). Delphoi and the founding of social order in archaic Greece. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 4 (1), 129-153.
- (1994). *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997). Categories of Early Greek Colonization: The Case of the Dorian Aegean. En C. Antonetti (ed.), *Il dinamismo della colonizzazione greca. Atti della tavola rotonda «Espansione e colonizzazione greca di età arcaica: metodologie e problemia confronto»* (Venice, 10–11 Nov. 1995) (pp. 25–38). Napoli: Loffredo Editore.
- (1998). *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

- Martin, R. (1951). *Recherches sur l'agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaine*. Paris: De Boccard.
- McInerney, J. (1997). Parnassus, Delphi, and the Thyiades. *Greek, Roman and Byzantine studies*, 38 (3), 263-283.
- Mehl, V. (2002). Au plus près de l'autel, la circumambulation au cours des sacrifices. *Revue des Études Anciennes*, 104 (1-2), 25-49.
- Mertens, D. (1982). Das Theater-Ekklesiasterion auf der Agora von Metapont. *Architectura*, 12, 93-124.
- (2006). *Città e monumenti dei greci d'occidente: dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.* Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Mili, M. (2011). Apollo Kerdoos. A conniving Apollo in Thessaly? En M. Haysom and J. Wallensten (eds.), *Current Approaches to Religion in Ancient Greece: Papers Presented at a Symposium at the Swedish Institute at Athens, 17-19 April 2008*. *Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen* (8) (pp. 41-55). Stockholm: Svenska Institutet i Athen.
- (2015). *Religion and Society in Ancient Thessaly*. Oxford: Oxford University Press.
- Mommsen, A. (1878). *Delphika*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Morgan, C. (1990). Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mosshammer, A. A. (1982). The Date of the First Pythiad—Again. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 23, 15-30.
- Müller, K. O. (1839). *The History and Antiquities Of The Doric Race*. Volumen 1. London: J. Murray.
- Nagy, G. (2010). *Homer the Preclassic*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Navarro Antolín, F. (2010). *Macrobio. Saturnales* (introducción, traducción y notas). Madrid: Editorial Gredos.
- Nilsson, M. P. (1906). *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*. Leipzig: Teubner.
- (1920). *Primitive Time-Reckoning: A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time Among the Primitive and Early Culture Peoples*. London/Oxford/Paris/Leipzig: Lund.
- (1949). *A History of Greek Religion* (F. J. Fielden, transl.) (2nd ed). Oxford: Clarendon Press. (Obra original publicada en 1925).
- (1955). *Geschichte der griechischen Religion*. Munich: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

- Osborne, R. (2009). *Greece in the Making 1200-479 B.C.* (2nd ed.). London/New York: Routledge.
- Page, D. L. (1981). *Further Greek Epigrams. Epigrams before A.D. 50 from the Greek Anthology and other sources, not included in «Hellenistic Epigrams» or «The Garland of Philip»*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pantazis, G. (2017). The Astronomical Orientation of Ancient Greek Theatres in Relation to the Topography and the Greek Mythology. *Civil Engineering and Architecture*, 5 (5), 185-192.
- Parisinou, E. (2000). *The Light of the Gods. The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*. London: Duckworth.
- Parke, H. W. (1977). *Festivals of the Athenians*. London: Thames and Hudson.
- (1978). Castalia. *Bulletin de correspondance hellénique*, 102 (1), 199-219.
- y Wormell, D. E. W. (1956), *The Delphic Oracle, Volume I. The History*. Oxford: Blackwell.
- Parker, R. (1983). *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- (2011). *On Greek Religion*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Perea Morales, B. (1986). *Esquilo. Tragedias* (traducción y notas). Madrid: Editorial Gredos.
- Pérez Jiménez, A. (1978). Trabajos y Días (introducción, traducción y notas). En *Hesíodo. Obras y fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Picard, Ch. P. (1922). *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*. Paris: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome.
- Pfister, F. (1923). Septerion. En *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE) II A 2*. Stuttgart/München: Pauly.
- Preller, L. (1860). *Griechische Mythologie*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Radding, J. (2016). *Politics and Poetics: Tradition, Genre, and Poetic Innovation in Euripidean Tragedy* (Ph.D. dissertation). Chicago, Illinois: The University of Chicago.
- Ramos Jurado, E. A. (1989). *Pseudo Plutarco. Sobre la vida y poesía de Homero. Porfirio. El antro de las ninfas en la Odisea. Salustio. Sobre los dioses y el mundo* (introducciones, traducciones y notas). Madrid: Editorial Gredos.
- Reiche, H. A. T. (1980). The Language of Ancient Astronomy: A Clue to the Atlantis Myth? En K. Brecher and M. Feirtag (eds.), *Astronomy of the Ancients* (pp. 153–189). Cambridge/London: MIT Press.

- Rhodes, P. J. y Osborne, R. (eds.) (2003). *Greek Historical Inscriptions. 404-323 BC*. Oxford: Oxford University Press.
- Robertson, N. (1984). Poseidon's Festival at the Winter Solstice. *The Classical Quarterly*, 34 (1), 1-16
- Roux, G. (1971). *Delphi. Orakel und Kultstätten*. Munich: Hirmer Verlag.
- (1979). *L'Amphictionie, Delphes et le temple d'Apollon au IV^e siècle*. Lyon: De Boccard.
- Rutherford, I. (2001). *Pindar's Paeans: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*. Oxford: Oxford University Press.
- Sánchez-Moreno, E. (2013). Communication Routes in and around Epicnemidian Locris. En J. Pascual y M.-F. Papakonstantinou (eds.), *Topography and History of Ancient Epicnemidian* (pp. 279-335). Leiden/Boston: Brill.
- Scott, M. (2014). *Delphi: A History of the Center of The Ancient World*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Sealey, R. (1983). The Athenian Courts for Homicide. *Classical Philology*, 78 (4), 275-296.
- Snell, B. (1938). Identifikationen von Pindarbruchstücken. *Hermes*, 73, 424-439.
- Simon, E. (1953). *Opfernde Götter*. Berlin: Mann.
- Sissa, G. (1990). Deleitarse con el placer de vivir. En G. Sissa y M. Detienne, *La vida cotidiana de los dioses griegos* (trad. Elena Goicoechea Larramendi) (pp. 103-130). Madrid: Ediciones Temas de Hoy. (Obra original publicada en 1989).
- Sordi, M. (1958). *La lega lessala fino ad Alessandro Magno*. Roma: Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica.
- Stadter, P. A. (2014). Plutarch: Diplomat for Delphi? En P. A. Stadter, *Plutarch & His Roman Readers* (pp. 70-81). Oxford: Oxford University Press.
- Suárez de la Torre, E. (1998a). Les dieux de Delphes et l'histoire du sanctuaire (des origines au iv^e siècle av. J.-C.). En V. Pirenne-Delforge (ed.), *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias* (pp. 61-89). Liège: CIERGA.
- (1998b). Observaciones sobre los rituales délficos eneaetéricos. En L. Gil, M. Martínez Pastor, R. M^a. Aguilar, *Corolla complutensis. Homenaje al Profesor J. S. Lasso de la Vega* (pp. 483-496). Madrid: Universidad Complutense.
- (2013). Apollo and Dionisos: Intersections. En A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal y R. Martín Hernández (eds.), *Redefining Dionysos* (pp. 58-81). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Tambiah, S. J. (1970). *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Torres, Esbarranch, J. J. (2008). *Estrabón. Geografía. Libros VIII-X* (traducción y notas). Madrid: Editorial Gredos.
- Ulrichs, H. N. (1840). *Reisen und Forschungen in Griechenland. Band 1*. Bremen: Druck und Verlag von J. G. Heyse.
- Usener, H. (1904). Heilige Handlung. *Archiv für Religionswissenschaft*, 7, 281-339.
- Valdés, M. (2008). *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad en la Atenas del s. VI a.C.* Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones Anejos, 23. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Vernant, J.-P. (2002). Ambigüedad e inversión. Sobre la estructura enigmática del Edipo Rey. En J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua. Volumen 1* (trad. M. Armiño) (pp.103-135). Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 1972).
- Versnel, H. S. (1993). *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Volume 2: Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Leiden: Brill.
- Vidal-Naquet, P. (1968). La tradition de l'hoplite athénien. En J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (pp. 161-181). Paris: Librairie Decitre.
- Wecowski, M. (2014). *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*. Oxford: Oxford University Press.
- Weir, R. (1999). Nero and the Herakles Frieze at Delphi. *Bulletin de correspondance hellénique*, 123 (2), 397-404.
- Wilson, P. (2000). *The Athenian Institution of the Khoregia. The Chorus, The City and the Stage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaragoza, J. (1992). Diálogos dudosos (traducción, introducción y notas). En *Platón. Diálogos VII*. Madrid: Editorial Gredos.

5. Figuras

Las herramientas utilizadas para el cálculo de la posición del Sol durante el solsticio han sido Google Earth (www.google.com/earth) y Sun Earth Tools (www.sunearthtools.com). Las imágenes son de Google Earth. La elaboración y las notas son del autor de este trabajo.

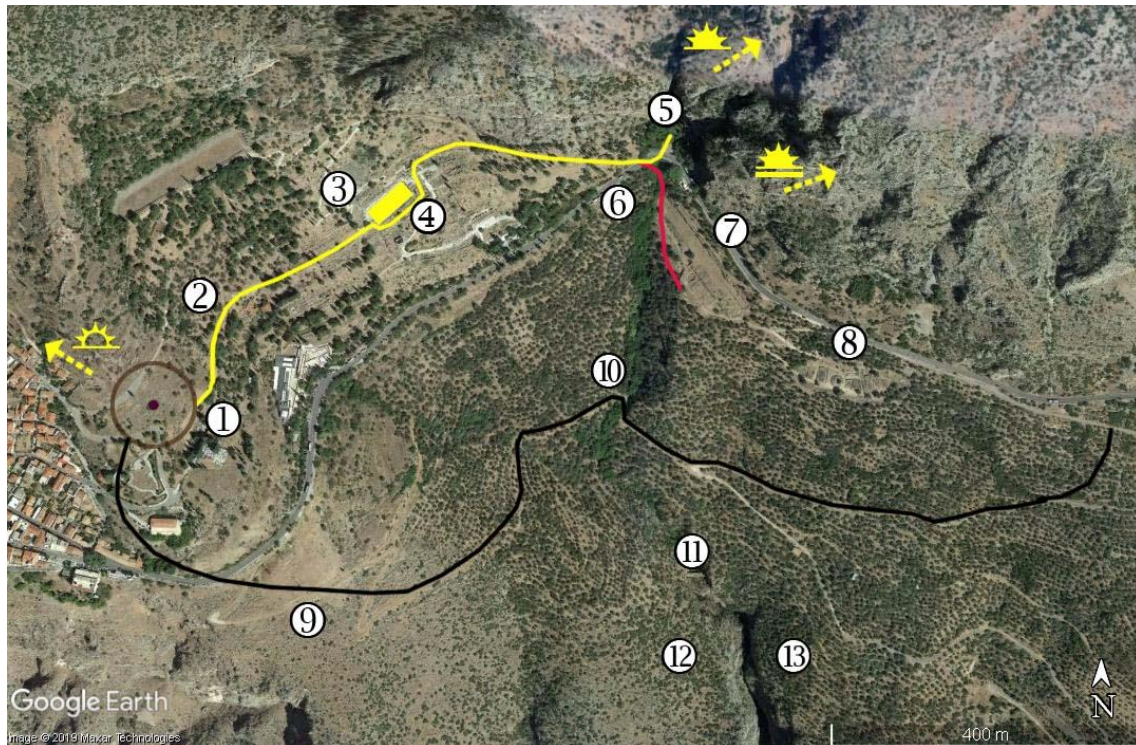


Figura 1. Topografía del Septerion, la Herois y la Carila. 1. Era (ἄλως) (*l'aire de battage de Castri*). 2. Itinerario de la procesión del *koros amphithalés* y los Labiadas. 3. Templo de Apolo. 4. «Aire» / Ágora. 5. Fuente Castalia. 6. Lampadedromía (160/159 a.C.) (Jacqueline/Laroche, 2014). 7. Gimnasio. 8. Santuario de Atenea Pronaia. 9. Camino de la Carila (Ulrichs, 1840). 10. Camino de la Carila/Barranco Pappadia. 11. Barranco Pappadia. 12. Fuente Síbaris (localización aproximada). 13. Cueva Síbaris (localización aproximada).

- ↑ Solsticio de verano. Horizonte verdadero al amanecer desde la Era. Azimut 58.69°.
- ↑ Solsticio de verano. Horizonte visible al amanecer desde la Era. Azimut 71.12°.
- ↑ Solsticio de verano. Horizonte verdadero a la puesta de sol desde la Era: Azimut 301.31° (Azimut de la Acrópolis de Anfisa: 298°. Azimut del horizonte visible 292.71°).

Centro de la Era: 38° 28' 47.410" N 22° 29' 51.170" E [38.4798361, 22.4975472].



Figura 2. Panorámica desde la Era: Templo de Apolo y fuente Castalia.



Figura 3. El carro del Sol. Panorámica desde la Era. Desplazamiento del amanecer desde el solsticio de invierno al solsticio de verano.



Figura 4. Panorámica desde la Era: amanecer por la cumbre del Hiampia durante el solsticio de verano.

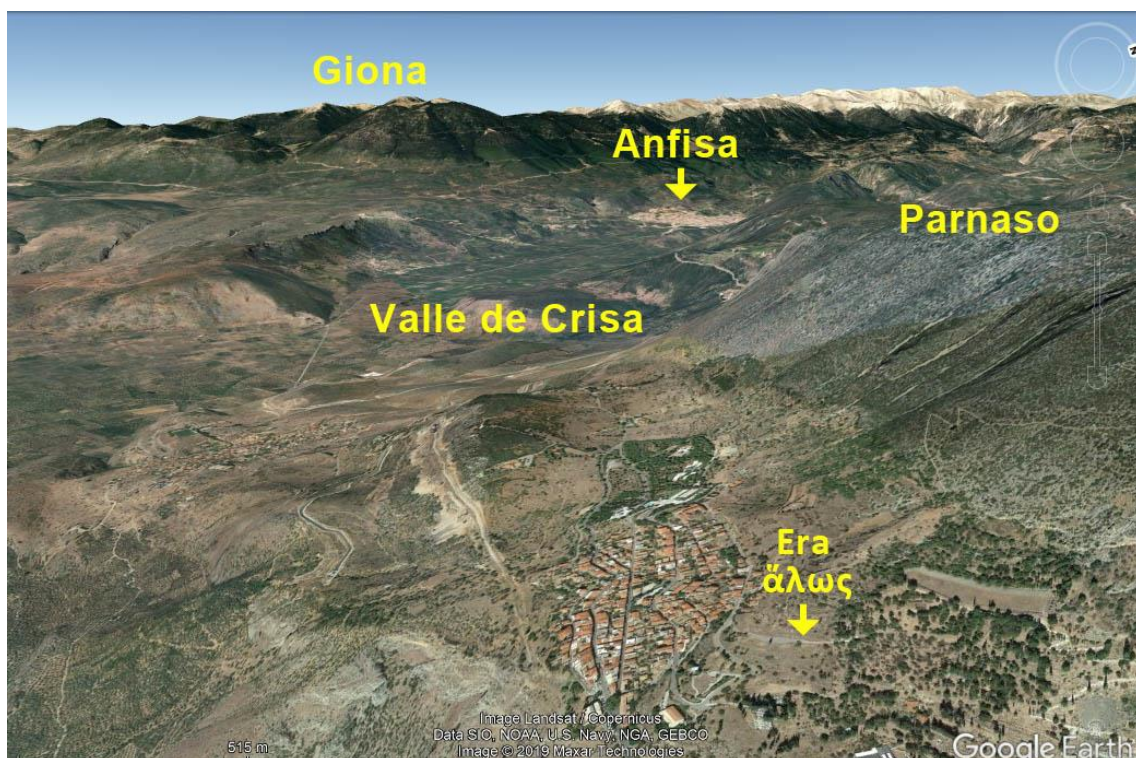


Figura 5. El Valle de Crisa.



Figura 6. Panorámica desde la Era: puesta de sol durante el solsticio de verano.