

Myrtia, n° 21, 2006, pp. 9-35

¿RELIGIÓN GRIEGA O RELIGIONES DE LA GRECIA ANTIGUA?

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE
Universidad de Valladolid

Summary. In the frame of the discussion about the convenience of using the expression “Greek religion”, the author postulates the existence of a more or less stable core (undoubtedly at least till the Hellenistic period), that allows to define the historical evolution of religious practices and beliefs as an ‘open system’. The phenomena that have an effect on this evolution, and on the subsequent reorganisations of the system, are classified in three groups. (A) The contrast between the trend to regulate the cults and its reflection in the normative texts, on the one side, and the persistence of a deep stratum of elementary beliefs (in a general, anthropological sense), that, historically, are very well rooted among the members of the *gene* and phratries, on the other side. (B) The tendency to the creation of theoretical *corpora* on religious matters, made mainly by the poets, but in a tight relation to the philosophers. (C) The permanent interrelation between different religious models, as much among the Greek communities as between the Greek world and other cultures. These three groups are illustrated through some examples.

Resumen. En el marco de la discusión sobre la conveniencia de hablar de “religión griega” como un concepto adecuado, el autor defiende la existencia de un núcleo más o menos estable (con toda seguridad al menos hasta la época helenística) que permite definir la evolución histórica de las creencias y prácticas religiosas griegas como un sistema abierto. Los fenómenos que afectan a la citada evolución y reorganizaciones del sistema se agrupan en tres apartados. (A) El contraste entre la tendencia a la regulación del culto y a su reflejo en conjuntos normativos y la persistencia de un sustrato profundo de creencias elementales (en un sentido general antropológico) que, históricamente, ha tendido a mantenerse fuertemente arraigado en el seno de los distintos grupos gentilicios. (B) La tendencia a la creación de *corpora* teóricos sobre materia religiosa, generalmente por parte de los poetas (pero en estrecha relación genérica con los filósofos). Tal fenómeno es inseparable de la reacción consistente en buscar el “control” de la poesía de contenido religioso. (C) La constante interacción de modelos religiosos, tanto entre las propias comunidades griegas como entre el mundo griego y otras culturas. Estos tres grupos se ilustran con diversos ejemplos.

A José García López, que tanto nos ha enseñado del mundo de la religión griega

En algunos estudios de los últimos veinte años se ha planteado la dificultad que supone hablar de las creencias religiosas y ritos de los antiguos griegos como un conjunto homogéneo al que pueda aplicarse la etiqueta de ‘religión griega’¹. En principio, nadie puede concebir que un conjunto de creencias y prácticas religiosas correspondiente a un pueblo que se asienta en Grecia en la primera mitad del segundo milenio a. C. y que, tras alcanzar una enorme expansión territorial, mantiene su vigencia cultural durante casi veinte siglos, pueda haber subsistido como un sistema cerrado e invariable, sincrónica y diacrónicamente. Sin embargo, tampoco se oculta a nadie la relevancia de la *persistencia* de un núcleo mínimo (a veces no tan ‘mínimo’) de rasgos o elementos en ese espacio de tiempo, que afectan tanto a conceptos y terminología, como a los nombres de los dioses, las fiestas o los modos de entender la relación entre dioses y mortales.

En el presente trabajo procederé a una breve reflexión sobre el problema que acabo de plantear, sin pretensiones de dar una respuesta definitiva a la cuestión de si podemos hablar o no de “religión griega”, aunque se observará que mi punto de partida es más unitario que analítico y que pienso que sí está justificado hablar al menos de *Historia de la Religión Griega Antigua*. En cualquier caso, sí quiero precisar igualmente que la reflexión que aquí planteo es aplicable sobre todo a la historia de la religión griega hasta la época helenística, ya que la evolución histórico-social del mundo griego a partir del dominio macedonio (así como la extensión del dominio romano) afectará drásticamente a las concepciones y prácticas religiosas y no es correcto aplicar la misma perspectiva unitaria a este período histórico. Voy a centrarme en el contraste entre

¹ Cf. GOULD (1985) o PRICE (1999), éste con el expresivo título de *Religions of the Ancient Greeks*. Más prudente me parece la postura de BREMMER (1996: 1-2): aunque no se trata de algo monolítico, las diferentes “religiones” de las *poleis* se superponen de tal manera que sí está justificado hablar de “religión griega”. En el caso de PRICE no hay que perder de vista que su obra se introduce en el período que podríamos etiquetar como “helenístico-romano”, que sí podría justificar (al menos en cierto modo) el título. De todas formas conviene tener en cuenta la explicación del autor en defensa del título arriba recogido: “Rather than treating religion as an abstract and self-contained system, I have examined the interplay between local and Panhellenic practices and ideas: the plural ‘religions’ of my title is designed to suggest the resulting variety, in both space and time” (p. ix).

la religión de los griegos en dos momentos muy distintos del II y del I milenio: con otras palabras, entre la religión de los micénicos y un aspecto de la “religión de la *polis*”.

El esquema sobre el que efectúo esta reflexión es bien simple. Considero que la *religión griega* no es una amalgama de creencias cambiantes y dispares en el tiempo y en el espacio, para las que usamos esa etiqueta por pura comodidad expositiva, sino que hay, como acabo de decir, una unidad sustancial bastante notable. La indiscutible *diversidad* que se observa no debe utilizarse como argumento contra la existencia de un *sistema*. Lo que planteo es una reflexión que nos permita acercarnos a la religión griega como *sistema abierto*², continuamente remodelado, pero con un núcleo nítido, que permite a quienes participan del mismo utilizarlo como un *rasgo de identidad* indiscutible, junto con la raza y la lengua, como se refleja en la célebre respuesta de los atenienses a los espartanos en un momento decisivo de la invasión persa³. Sin embargo, la innegable *diversidad* no es un producto mecánico de la variedad étnica, política o de la lógica histórica, sino el resultado de la propia dinámica interna del sistema religioso en el marco de una civilización compleja. Numerosos elementos de la religión griega en época micénica se mantienen en el primer milenio. La gran novedad es la dimensión que la religión va a adquirir en la vida de la *polis*, hasta el punto de que, a partir del siglo VIII (y mucho más desde el VI a. c.) hablamos ya claramente, como he indicado antes, de la *religión de la polis*⁴.

Ahora bien, a pesar de las modificaciones impuestas por la evolución histórica, los rasgos fundamentales de la religión griega se mantienen con fuerza, aunque adaptados a las cambiantes circunstancias. Al ser una religión politeísta, el panteón se reorganiza diacrónicamente y sufre selecciones (en beneficio de determinadas divinidades) y modificaciones parciales. El acto sustancial del culto, el sacrificio⁵, el elemento más irracional, violento y anómalo en la organización social, es integrado de modo sólo relativamente cambiante, ajustado a un ritual complejo y, en cierto modo, encubridor (si es preciso, con explicaciones “lógicas”) del sanguinario hecho. Las prescripciones que lo regulan revelan una extraordinaria preocupación porque no haya inquietantes anomalías. La comunicación con los dioses se articula de modo similar en los distintos momentos: ofrendas diversas, modos de plegaria, consultas oraculares (con modalidades diversas, pero con elementos comunes), rituales de curación,

² Sería aplicable aquí el concepto de *diasistema*, tomado de la lingüística.

³ HDT. 8, 144, 2.

⁴ Entre otros numerosos trabajos considero especialmente decisivos para comprender esta perspectiva los de POLIGNAC (1995) y SOURVINOU-INWOOD (1988 y 1990).

⁵ Fundamental al respecto BURKERT (1997).

juramentos y maldiciones que siguen pautas y cánones de escasa variedad. La participación colectiva en los rituales encuentran también, según las épocas, atención preferente en los *corpora* de legislación religiosa, lo mismo que la situación personal del individuo en su contacto con el universo religioso (como se ve en la constante preocupación por la “pureza” de quien entra en contacto con lo religioso). La regulación de la actividad religiosa es prioritaria en la antigua Grecia cuando se procede a “normativizar” la vida de la comunidad. El curso del año está marcado por las fiestas y ceremonias religiosas, a ellas se adapta la vida de los individuos, ya sean súbditos de un rey o de un tirano o miembros de una comunidad democrática, desde Micenas a la Atenas del siglo IV. Del mismo modo que las fiestas religiosas acompañan al curso de los trabajos y los días (o viceversa), también la vida de cada persona va siguiendo los mojoneros de los ritos de iniciación y de paso que la perfilan.

Estos (y algunos otros) componentes de la religión griega y de su práctica han cambiado poco desde la llegada de los griegos en el siglo XVI a. C. hasta el período helenístico (e incluso después). Sin embargo, quien opta por hablar de “religiones” en la Grecia antigua no carece de fundamento para hacerlo, pues el panorama puede parecer a veces muy diversificado. En mi opinión, la razón de esa diversidad y del *dinamismo* interno de la religión griega descansa en un *triple conflicto* entre fuerzas o tendencias que, lejos de actuar de forma disgregadora, han resultado con frecuencia complementarias. El esquema de este estudio se establece, pues, sobre esta triple oposición, causante principal del rico panorama de la religión griega. Las tres coordenadas principales son:

- (A) *El contraste entre la tendencia a la regulación del culto y a su reflejo en conjuntos normativos y la persistencia de un sustrato profundo de creencias elementales (en un sentido general antropológico) que, históricamente, ha tendido a mantenerse fuertemente arraigado en el seno de los distintos grupos gentilicios.*
- (B) *La tendencia a la creación de corpora teóricos sobre materia religiosa, generalmente por parte de los poetas (pero en estrecha relación genérica con los filósofos). Tal fenómeno es inseparable de la reacción consistente en buscar el “control” de la poesía de contenido religioso.*
- (C) *La constante interacción de modelos religiosos, tanto entre las propias comunidades griegas como entre el mundo griego y otras culturas.*

En lo que sigue intentaré ilustrar brevemente cada uno de estos aspectos, aunque consciente de que los datos que voy a utilizar son sobradamente conocidos. Me detendré con más detalle en los dos primeros, ya que incluso un simple esbozo de la cuestión de las interrelaciones de culturas o de los influjos

internos exigiría una considerable extensión. En general me limitaré a una simple reflexión sobre el tema implicado en el título y a una defensa de una consideración de la religión griega unitaria pero flexible, a partir del concepto de “sistema abierto”.

(A) *Creencias religiosas y regulación del culto.*

Cuando Jane Ellen Harrison publicó en 1903 sus *Prolegomena to the Study of Greek Religion*⁶, nos obsequió no sólo con una obra casi revolucionaria (por las circunstancias y el método) en aquel momento, sino también con un planteamiento que era más decisivo incluso que los resultados alcanzados. Su forma de preguntarse por cuestiones esenciales de la religión griega y su manera de buscar las respuestas es, al menos para quien suscribe, lo más fascinante de esta obra⁷. Su punto de partida fue sumergirse en los “estratos subyacentes” bajo la religión olímpica que aparecía ya en Homero: “Homero representa, no un punto de partida, sino una culminación (...) un logro, además, que es esencialmente más literario que religioso, escéptico y moribundo en su mismísima perfección”⁸. De manera no menos explícita se refiere a esta cuestión en la Introducción de *Themis*. Tras afirmar que el propósito de su primer libro fue mostrar que “la religión de Homero no era más primitiva que su lengua”, introduce una expresiva imagen: “los dioses Olímpicos –es decir, los dioses antropomórficos de Homero, Fidias y los mitógrafos- me parecían como un ramo de flores cortadas cuyo esplendor es breve, porque han sido arrancadas de sus raíces”⁹. En busca de esas raíces y de los estratos profundos de la religión (que, para Harrison, llegan a ser sinónimo de la verdadera religión), armada con los instrumentos de la arqueología y la indagación de fuentes que no fueran las estrictamente “literarias”, y con la vigorosa energía de la escuela ritualista, emprendió esta fogosa investigadora del Newnham College una impresionante expedición de espeleología religiosa que la llevó al mundo de los demonios, las raíces del Dionisismo, la teología órfica y a

⁶ Cambridge, University Press, 1903 (1908², 1922³); las reimpressiones, iniciadas en 1955 por Meridian Books (New York), han conocido a su vez ya varias ediciones.

⁷ Más incluso que *Themis* (de 1927), por estar quizá muy constreñida por los autores que en ese momento más influyeron en su orientación (como ella misma señala): Henry Bergson y Émile Durkheim.

⁸ “Homer presents, not a starting point, but a culmination (...) an accomplishment moreover which is essentially literary rather than religious, sceptical and moribund in its very perfection”, HARRISON (1903: VII).

⁹ “The Olympian gods –that is, the anthropomorphic gods of Homer and Pheidias and the mythographers- seemed to me like a bouquet of cut-flowers whose bloom is brief, because they have been severed from their roots”, HARRISON (1927: XI).

revisar (con impresionante audacia, pero con envidiables conocimientos) las profundidades de la cuestión que ahora, mucho más modestamente, me estoy atreviendo a plantear. Si no de la misma cuestión, al menos de algunas muy cercanas.

En efecto, lo que trato de expresar en el encabezamiento de este apartado es la existencia de una *tensión permanente* (y no resuelta necesariamente en un sentido concreto) entre el llamado “substrato elemental” y los esfuerzos por normativizar y encauzar esas tendencias primarias. Debe quedar claro que me parece erróneo (en este caso concreto) abordar ambos aspectos como si se tratara de *fases* sucesivas. En absoluto. Esta tentación queda fácilmente abortada en cuanto abordamos con la mínima atención obras coetáneas (al menos, en un sentido amplio) como son los poemas de Homero y de Hesíodo, sobre todo los de este último. La coexistencia de los “estratos” antes aludidos (por más que el relato “maquille” algunos elementos) es indiscutible. Pero sería un error metodológico forzar una cronología relativa en la que lo supuestamente “primitivo” se confundiera con lo “más antiguo”. Lo que trato de defender es que lo que Harrison clasificaba como el ‘lower stratum’ y la supuesta “sublimación”, que para ella entraría en la etiqueta de “homérico-olímpico”, *son las dos caras de la misma moneda, coexisten en todas las épocas* y no considero adecuado que puedan ser utilizados para defender la existencia de *sistemas* religiosos distintos ni para combatir la existencia de un conjunto de creencias que pudiera ser incluido bajo la descripción de “religión griega”. Con otras palabras, la evolución *histórica*, en el campo de la religión (griega u otra) no va de lo “primitivo” a lo “civilizado”. Las manifestaciones religiosas que un hipotético observador externo pudiera incluir en uno u otro apartado (concediendo –que puede ser ya mucho– que sean clasificaciones “objetivas”) se dan simultáneamente. No es una oposición histórica, sino que obedece a tendencias (y valoraciones) estrictamente *sociales* y *culturales* que pueden darse en momentos muy distantes históricamente.

Con esta afirmación no pretendo negar la posibilidad de establecer niveles de cronología relativa en los componentes de la religión griega. Esto sería absurdo. Lo que quiero decir es que, por lo que los datos históricos y arqueológicos nos permiten apreciar, tan antigua es en Grecia la presencia del estrato que nos acerca a lo mágico, demoníaco e “irracional”, como la tendencia a la organización y normativización de la religión. Si no se tiene esto presente, nos vemos obligados a retrotraer cada vez más todo aquello que no encaje con lo “olímpico” o a suponer diversas “fusiones” de elementos que expliquen las “anomalías”: esto es lo que hacía Harrison cuando explicaba los rasgos “ctónicos” de Zeus como la fusión del dios “celestial” indoeuropeo con un *daimon* infernal de muy distinto ‘pedigree’. Alguno se preguntará (con toda razón) si es que soy

un defensor de la (ahora tan mal vista) distinción entre dioses ctónicos y olímpicos. Ni lo soy ni dejo de serlo. Se trata de una clasificación que ya nos viene de los propios griegos¹⁰ y que, aunque quizá no tuvo un valor “universal” y no debe ser utilizada para ciertas clasificaciones de las modalidades rituales¹¹, no puede considerarse equivocada sin más. Sin embargo, no estoy hablando exactamente de eso: tal división es, precisamente, un fruto de la tendencia clasificatoria y organizadora del mundo de los dioses. Se trata de una serie de aspectos de las creencias religiosas, presentes *siempre*, que se escapan a la tendencia citada.

A este respecto puede resultar útil una revisión de los datos más significativos que hoy poseemos sobre la religión en la época micénica. *Nada mejor para ilustrar la idea de que lo más antiguo no es lo más primitivo*. Las tablillas en Lineal B nos han revelado una notable preocupación “oficial” por la organización y reglamentación de la vida religiosa. Además del aspecto normativo, son más cada vez los elementos de la religión del primer milenio que podemos retrotraer al segundo a. C. Por empezar por este último aspecto, las escasas “casillas vacías” de los nombres de los dioses se han ido completando y con no pocas sorpresas, entre las que destacan las que nos ha deparado Dioniso, aunque aún estamos lejos de poder retrotraer a época micénica todos los aspectos del dionisismo más tardío¹². En los aspectos formales del rito destacan en las

¹⁰ Recuérdese PLATÓN, *Leg.* VIII 828c 5-8:

ἔτι δὲ καὶ τὸ τῶν χθωνίων καὶ ὅσους αὐθουὺς οὐρανίους ἐπονομαστέον καὶ τὸ τῶν τοῦτοις ἐπομένων οὐ συμμεικτέον ἀλλὰ χωριστέον.

¹¹ Por ejemplo, la diferenciación entre modalidades de sacrificios a dioses olímpicos, por un lado, y a dioses ctónicos y héroes, por otro, no es tan sólida como se creía. cfr. Ekroth (2002).

¹² **KH Gh 3**

.1 di-wi-jo-de , di-we ME+RI 2 [
.2 di-wo-nu-so ME+ RI 2]

PY Ea 102 + Ea 107

di-wo-nu-so-jo, e-ka-ra GRA 2 T 6.

Sirva esto para compensar la necesidad de suprimir un supuesto testimonio dionisiaco (considerado así precipitadamente). Me refiero a la tablilla de Pilo **Cn 3** (reproduzco sólo las dos primeras líneas):

.1 jo-i-je-si , me-za-na ,
.2 e-re-u-te-re , di-wi-je-we , -qo-o

Ahora vemos que la supuesta mención de “Dioniso *Eleuther*” se queda reducido a uno de los abundantes condes pilios, designados con el sustantivo ἐρευτήρ (propriamente “inspector”), cuyo nombre propio probablemente parte del numeral “dos” (*Dwiewus*). El personaje recibe unos bueyes que no son para él, sino que van destinados a la que ahora vemos que sí es una divinidad y que nos permite (a cambio de la supresión del testimonio

tablillas las menciones de un *personal religioso* con funciones que tienen perfecta continuación en el primer milenio, empezando por la propia designación del sacerdote y de su correspondiente femenino: *i-je-re-u (/e-ja)*¹³. Asimismo, aunque el templo concebido como lugar de residencia del dios (nacido sobre todo para albergar su estatua y las ofrendas) es un fenómeno propio del I milenio, la abundancia de espacios sagrados deja muy claro que la situación micénica no es radicalmente distinta de la más tardía en cuanto a la delimitación física del mundo religioso. Aunque determinadas partes de los palacios micénicos incluidas en su conjunto arquitectónico se destinaron al culto, también éste se practicó en lugares específicos que podríamos perfectamente calificar de templos. Por otra parte, las tablillas micénicas mencionan localidades que no parecen tener más destino que el de ser la sede de ceremonias religiosas, es decir, se trata de verdaderos santuarios (a veces su nombre deriva del de su dios). Así sucede en Pilo con *pa-ki-ja-na*, *ro-u-si-jo*, *a-ko-ro*, *po-si-da-i-jo*, *di-u-ja-i-jo/di-u-jo*, y en Cnoso con los lativos *di-ka-ta-de*, *da-da-re-jo-de*, *a-mi-ni-so-de*. Los nombres de meses identificados en las tablillas se relacionan a veces con las prácticas agrícolas o actividades propias del período del año correspondiente¹⁴, pero algunos derivan del nombre de un dios o, al menos, parecen hacer referencia a alguna actividad religiosa: así, en Cnoso, *di-wi-jo* o, en Pilo, *a-ka-na-jo*¹⁵, *pa-ja-ni-jo* o *pa-ki-ja-ni-*

dionisiaco) enlazar con la mitología de una importante figura epónima. En efecto, *me-za-na* no es otra que la posterior Μεσσήνη. De esta forma podemos conocer mejor ahora la evolución de un personaje mítico que siempre estuvo a medio camino entre la figura heroica y la divina. Mientras el relato mítico (transmitido fundamentalmente por Pausanias) nos habla de Mesene como heroína, otros datos, como, por ejemplo una inscripción tardía de su santuario (con referencia a un *hiarón*) y los tipos de monedas (tras la fundación de Mesina) con su figura como ninfa, apuntan a un culto divino, aunque esto también podría obedecer a una evolución secundaria.

Esta aparición en el mito de nombres de lo que aparentemente fueron antiguas diosas micénicas (si es que no admitimos ya el grado de “heroína”) tiene un paralelo notable en el caso de Ifímedea. En la célebre tablilla **Tn 316** se menciona el santuario de *i-pe-me-de-ja* (.4) y una ofrenda para ella de un vaso áureo (.6). Ifímede es el nombre que en Hesíodo recibe la hija de Agamenón y Clitemestra sacrificada en Áulide, mientras que Ifímedea es el de la madre de Oto y Efialtes (Alóadas, pero propiamente hijos de Posidón). Por cierto que tanto Mesene como Ifímedea son, en el mito, hijas de Tríopas.

¹³ *i-je-ro-wo-ko*, *pu-ka-wo* / *pu-ko-wo* (cf. *πυρκαεύς*, *πυρικός* o el nombre propio *Πυρκαίων*), *ka-ru-ke*, *u-d-o-no-* (*ὕδρονός*), *tu-we-ta*; *a-re-pa-zo*, *do-e-ro* /-a, *ka-ra-wi-po-ro*. En general vid. GÉRARD-ROUSSEAU (1968).

¹⁴ Así sucede en Cnoso con el mes de la cosecha, *a-ma-ko-to*, o en Pilo con el mes que lleva el nombre de la ‘cebada’ (*ki-ri-ti-jo*) o el que es propio para la navegación, *po-ro-wi-to*.

¹⁵ Si es que corresponde al griego alfabético *ἀγνώσιος*, lo que no es seguro.

jo. En el I milenio los nombres más frecuentes de meses corresponden a: (a) *dioses*, en cuyo caso tienden a formarse con el sufijo -ιος: Διος, Ἡραῖος, Ἀπολλώνιος, Ἀρταμίτιος, etc.; (b) *festivales*, los cuales suelen formarse con el sufijo -ιος en ámbito dorio (Ἀπελλαῖος, Καρνείος, Ἀγριάσιος, Θεοξένιος), mientras que en el jónico-ático lo hacen con el sufijo -ίων, a partir del genitivo de plural de nombres de fiestas que se construyen con el sufijo -τήρια. Como muy bien señala Burkert¹⁶, tienen que ser anteriores a la migración de la Edad del Bronce, debido a la existencia de fiestas por todo el ámbito jónico-ático con nombres como Antesterias, Apaturias, Targelias. Lo mismo sucede en las comunidades dorias con el mes Ἀπελλαῖος (probablemente relacionado con la institución conocida como ἀπέλλαι e incluso con el nombre del dios Apolo¹⁷).

Las tablillas nos ilustran bien acerca de la preocupación que sentían los micénicos por los aspectos formales del culto y su minuciosa práctica. Una posible objeción a esta observación es que lo que reflejan las tablillas es la minuciosidad en el trabajo administrativo de los escribas. Este rasgo es indudable, como lo es también que los datos registrados hacen referencia a cantidades y a la “economía” religiosa. Sin embargo, ello no impide reconocer una frecuente y concienzuda actividad religiosa, una notable preocupación por mantener bien abastecidos de ofrendas los santuarios y satisfechas a las divinidades correspondientes.

La muy citada tablilla de Pilo Tn 316 [texto 1], a pesar de sus numerosos problemas, es un buen testimonio de cómo las instancias “oficiales” encauzan la comunicación con los dioses mediante mecanismos que sustancialmente no difieren de los que nos encontramos en algunas *leges sacrae* del I milenio¹⁸. Como es bien sabido, este texto presenta dos problemas fundamentales. Primero, saber si se trata de una ceremonia regular o, por el contrario, una excepcional movilización ritual con motivo de una catástrofe o situación de extremo peligro. Segundo, poder confirmar si la ofrenda de seres humanos a las divinidades pueden interpretarse como testimonio de sacrificios humanos. Respecto al primer punto cabe señalar la naturaleza excepcional, en cantidad y variedad, de las ofrendas que aquí se describen y de sus destinatarios, sin parangón en el resto de la documentación. Por otra parte, fuera excepcional o no, se ha observado que la tablilla “presenta numerosas huellas de reelaboración y que el escriba dudó mucho antes de dar con la fórmula idónea para escribir el texto”¹⁹, lo que excluye

¹⁶ BURKERT 2001 (= 1992) 22.

¹⁷ BURKERT (1975).

¹⁸ Para una defensa de los elementos de continuidad en el territorio de la posterior Mesenia, vid. ZUNINO (1997).

¹⁹ MELENA (2000), p. 68.

cualquier precipitación en una situación inesperada de emergencia. En cuanto al posible “sacrificio humano”, el estado actual de las investigaciones sobre el mismo hace preferible que pensemos en una simple consagración de la persona correspondiente al servicio de la divinidad, más que en su carácter de víctima sacrificial²⁰. Aparte de estas cuestiones, lo que me interesa destacar es la importancia que el escriba da a los detalles del ritual. Recurre a una fórmula (por lo demás, no exenta de dificultades lingüísticas) que subraya los diferentes aspectos ceremoniales: procesión, ofrendas, realización de sacrificios. En la ceremonia están implicados varios santuarios: el de la localidad de Esfagianes, y los de Posidón, la Venerable, Ifimedea, Día y Zeus. A su vez, en cada uno de ellos son varias las divinidades destinatarias de ofrendas (exactamente 13), además del misterioso *Tresvecshéroe*. Es evidente que todo obedece a una concienzuda organización ritual, especialmente necesaria dada la envergadura de la ceremonia y la diversidad de divinidades destinatarias.

Lógicamente nos falta algo tan sustancial como conocer el perfil de dichas deidades, las relaciones entre las mismas, sus poderes y funciones. Es arriesgado hacer conjeturas sobre el citado *Tresvecshéroe*, máxime cuando carecemos de datos sobre un hipotético “culto a los héroes” micénico e incluso acerca de la concepción de tales categorías religiosas, si es que existían. Al respecto, el caso de Ifimedea es revelador. Aquí aparece al mismo nivel de otros dioses y diosas, mientras que en Hesíodo lleva el nombre de Ifimede (y no de Ifigenia) la hija de Agamenón y Clitemestra sacrificada (!) en Áulide e Ifimedea será asimismo el nombre de la madre de Oto y Efialtes (cuyo padre es Posidón, aunque se conozcan como Alóadas). Ahora bien, a pesar de estos interrogantes, lo que ahora me interesa es subrayar en la cultura griega el fenómeno de la persistencia de tradiciones rituales y de formas de practicar la religión, que, en última instancia, serán mucho más persistentes (y contribuirán a la identidad) que los mitos explicativos de aquéllos, susceptibles de remodelaciones y manipulaciones. No sorprende que, cuando Heródoto se detiene en las descripciones de tradiciones religiosas de otros pueblos, se mantenga en un nivel casi exclusivamente formal y pobre de interpretación teológica²¹. Nada mejor para ilustrar este modo de entender la religión que una comparación con uno de los calendarios de que hoy disponemos correspondientes a *demos* del Ática, en concreto el de Tórico²² [texto 2]. Estos interesantes testimonios epigráficos nos

²⁰ Obsérvese la coincidencia de sexo con la divinidad destinataria.

²¹ Cf. GOULD (1994).

²² Conservado en el Museo de la fundación J. Paul Getty, fue editado primero por DAUX (1983), aunque su existencia ya era conocida desde los años setenta. Cf. asimismo WHITEHEAD (1986) 194-199. Puede verse una bibliografía actualizada sobre este

permiten acceder de un modo visual inmediato a la perfecta regulación de las actividades religiosas a lo largo del año (incluso coordinadas con las de la propia Atenas, para evitar interferencias): sucesión de las fiestas en los distintos meses, divinidades, héroes y heroínas a los que se deben destinar sacrificios, clases de víctimas, etc. Por supuesto que hay diferencias fundamentales entre las tablillas micénicas y estos calendarios: la principal, el hecho de que en éstos la vida religiosa se adecua a la actividad de la *polis*, cuyo transcurso anual se sirve de estos jalones para articularse. Pero en uno y otro caso aparece el sacrificio y la ofrenda en el centro de la vida religiosa y con una distribución (en destinatarios y variedades) que sin duda se correspondía con una *lógica* de las creencias que reflejaban en cada momento. Sobre todo, es la organización del *panteón* la que ha sufrido mayores modificaciones: sólo es común a ambos la presencia de Posidón, Zeus, Hera y de un “hijo de Zeus” que, en el caso de la tablilla micénica, no parece probable que sea precisamente Dioniso, que sí es una de las principales divinidades del calendario ático.

La naturaleza de las tablillas micénicas no sólo nos impide traspasar un nivel rígidamente formal y externo de los rituales religiosos, sino que no reflejan otros importantes aspectos de la vida religiosa que quizá nos permitirían rastrear en este nivel cronológico los elementos que J. E. Harrison asignaba a los “estratos subyacentes”. Por ejemplo, es imposible reconstruir (al menos con alguna garantía o seguridad) creencias sobre el más allá o sobre poderes mágicos en el mundo micénico, pero no se puede decir que carezcamos *totalmente* de algún indicio. Hace algunos años J. Chadwick²³ sugería la posibilidad de que la presencia en las tablillas de Cnoso²⁴ del nombre *Erinys* se relacionara con creencias en una “retribution in an afterlife”. Aunque existe el riesgo de que estemos haciendo una extrapolación al mundo micénico de la función de esa divinidad en el I milenio, al menos la probable etimología del nombre²⁵ podría apoyar la antigua existencia de una diosa protectora del clan familiar con funciones vengadoras. En Homero la Erinis (o las Erinis) es ya claramente una deidad mencionada con temor, calificada de inflexible y cruel, que persigue crímenes y violaciones del juramento, que castiga “bajo tierra” y que alcanza a los hombres inexorablemente (a veces su mención va acompañada de la del destino o

calendario e interesantes observaciones a propósito del culto heroico en VERBANCK-PIÉRARD (1999).

²³ CHADWICK (1984) 193.

²⁴ KN Fp 1,8; Fh 390 etc.

²⁵ HEUBECK (1986).

la venganza) por su capacidad de “desplazarse por los aires”²⁶. Homero alude con frecuencia a las “Erinies de la madre” como una maldición inflexible. Por tanto, aunque en las “Edades oscuras” se hayan producido novedades en la consideración y funciones de algunos dioses, todo apunta a que estamos ante unas creencias que se han mantenido desde fecha muy antigua, como luego perdurarán en la época clásica. Lo que sucede es que estas creencias se han conservado fundamentalmente en el ámbito de los distintos grupos gentilicios de los griegos: han cobrado impulso especial durante las llamadas Edades oscuras en el ámbito del *oikos*, de las fratrías y los *gene*. Ésta es una de las grandes diferencias entre los datos de que disponemos de la religión micénica y los de la Grecia del primer milenio: en los segundos aparecen reflejadas creencias que se refieren a grupos sociales muy diversos, entre los que nos siempre es fácil establecer una división como culto “privado” (en el sentido de perteneciente al *oikos*) y público (en el sentido de “estatal”). Incluso a veces los límites están difuminados.

Un testimonio claro de lo que acabo de indicar nos lo ofrece la interesantísima Ley Sagrada de Selinunte²⁷ [texto 3], inscrita en una gran lámina de plomo, que llegó como donación al museo Paul Getty de Malibú en 1981, aunque desde 1992 se encuentra en Italia. El texto aparece en dos columnas con un contenido bien diferenciado, aunque no dispar. La columna A recoge prescripciones sobre sacrificios (participantes y funciones, época del año, destinatarios, ritos adicionales y renovación de los sacrificios), mientras que la B establece procedimientos purificatorios según una determinada casuística, así como otros sacrificios no coincidentes con los anteriores.

Esta inscripción no sólo da detalles de gran relevancia sobre ciertos ritos (algunos documentados aquí por primera vez con cierto detalle), sino que nos permite apreciar el arraigo de la religión del *oikos* en una comunidad que también se ve implicada en la actividad religiosa de los distintos grupos que la componen. Esta inscripción nos demuestra hasta qué punto pueden desdibujarse los límites entre la *crisis* que afecta a un determinado *oikos* y su repercusión en el conjunto de la *polis*. Dicha crisis se desencadena fundamentalmente provocada por crímenes en el ámbito del grupo consanguíneo, con la consiguiente cadena de impureza-purificación y su diverso desenlace. Un espíritu similar impregna, en la

²⁶ Menciones de Erinis o Erinies en Homero: *Il.* 9, 454; 571; 15, 204; 19, 87; 259; 418; 21, 412; *Od.* 2, 135, 11, 280; 15, 234; 17, 475; 20, 78. Los epítetos que recibe son los de ἠεροφύτις, στυγερή, δασπλήτις. Cf. JAMESON-JORDAN-KOTANSKY (1993) 77-81.

²⁷ La obra fundamental al respecto es la edición comentada de JAMESON-JORDAN-KOTANSKY (1993). A la bibliografía citada *infra* (en el encabezamiento del texto) puede añadirse CURTI (1999), DUBOIS (1999), BURKERT (2000), SCULLION (2000). Para la importancia de este texto en la historia de las creencias griegas sobre los muertos y los ritos “para honrarlos y prevenirse de ellos”, véase Johnston (1999: 46-63)

literatura, la *Oresteia* de Esquilo²⁸ (del 458 a. C.) y, en la documentación epigráfica, la Ley catártica de Cirene (*SEG* 9, 72), un paralelo bien aprovechado por los editores de la ley de Selinunte en su comentario.

El presente texto, aparte de incluir una referencia al escasamente documentado ritual de la diosa Cotito, se convierte en un testimonio fundamental sobre el culto de Zeus Miliquio (*Meilichios*, también llamado aquí –por primera vez- *Eumenes*), su relación con las divinidades vengadoras que conocemos con los nombres de Erinies y Euménides y con los Tritopátorez (aquí llamados Tritopatres²⁹), los espíritus ancestrales del grupo familiar, entre los que se distingue una situación de “mancha” o impureza y otra de pureza, con la que se relacionan los ritos a cumplir. Los ritos dedicados a Zeus *Meilichios*³⁰ tienen lugar en los recintos de los que parecen antepasados que participaron³¹ en la fundación de la colonia (acompañando a Pamilo, el fundador según Tucídides³²), Misco y Eutidamo. La inscripción es, además, un magnífico testimonio del rito de la *teoxenia* (la “participación” de otros dioses en el banquete que se simboliza o representa mediante los lechos y los alimentos que les son ofrecidos) y, en su columna B, de los detalles del proceso de purificación por crímenes de sangre. De especial interés es la aparición del término ἐλάστωροζ, uno más de la serie que designa tanto al criminal como al espíritu vengador de la víctima y, además (en esta misma inscripción) un epíteto de Zeus en su función de perseguidor y garante de la venganza por el crimen cometido³³.

Algo que me parece muy importante, tanto en la tablilla micénica como en la inscripción siciliana, a pesar de su distinto contexto histórico y social, es *lo que hay detrás* de estos textos. El elemento común (aunque a simple vista no se traduzca de modo directo) es la *situación crítica* que se trasluce en ambos. Aunque la tablilla Tn 316 no corresponda a las vísperas de la *destrucción total*, es evidente que no parece un momento normal: la acumulación de sacrificios es extraordinaria. Si fuera “ordinaria” habría que deducir que se trata de una fiesta verdaderamente “mayor” del calendario pilio. Más bien me inclino por la *crisis*. Otro tanto cabe señalar de la inscripción de Selinunte. En términos algo dramáticos podríamos casi decir que “huele a sangre”. Expiación, propiciación de

²⁸ Cf. SEAFORD (1994).

²⁹ Τριτοπατρείς, sing. Τριτοπατρεύς, y no Τριτοπάτορες, sing. -πάτωρ, que es la forma más frecuente. Sobre su culto cf. JAMESON-JORDAN-KOTANSKY (1993) 107-114.

³⁰ Cf. JAMESON-JORDAN-KOTANSKY (1993) 81-103, con completa información sobre su culto y creencias.

³¹ Cf. JAMESON-JORDAN-KOTANSKY (1993) 121.

³² Cf. TH. 6,4, 2.

³³ Muy bien documentado todo por los editores JAMESON-JORDAN-KOTANSKY (1993) 116-120.

los espíritus del clan, purificación de crímenes... En ambos casos, la búsqueda desesperada de la propiciación de los dioses mediante ritos estrictamente regulados.

(B) *A la búsqueda del soporte teórico. La “creación” de doctrina religiosa.*

En una religión sin dogmas su proceso natural es la búsqueda constante de un soporte teórico a las prácticas religiosas tradicionales. La particular situación de una religión no revelada y sin una doctrina inamovible da lugar tanto al proceso de teorización señalado como a la clara manipulación y reorientación de las tradiciones recibidas (y de las incorporadas sucesivamente) según las necesidades más diversas, con una estrecha vinculación a las situaciones políticas y sociales. Este fenómeno lo conocemos bien desde Hesíodo, que realiza un enorme esfuerzo de sistematización. En su caso, además, tal empresa tenía una especial envergadura, ya que su obra refleja la incorporación de modelos muy distintos. Una “síntesis” de esta naturaleza (que ya suponen la neutralización de posibilidades alternativas) se convierte a su vez en modelo, pero puede provocar reacciones alternativas en determinados momentos, para cubrir otro tipo de intereses.

El modelo hesiódico (que he utilizado a modo de ejemplo por su repercusión) no era el único posible. Los poemas homéricos recogen notables discrepancias en cuestiones nada nimias, como la genealogía de Afrodita o las entidades primordiales. La necesidad de dar solidez a creencias y ritos muy antiguos, muchos procedentes de la Edad del Bronce, que necesitaban una “re-integración” en los nuevos modelos de sociedad provocó la difusión de poemas en los que las alternativas sobre cuestiones religiosas debieron de ser a veces muy dispares. Las numerosas cosmogonías y teogonías que conocemos³⁴ reflejan esa inquietud por sistematizar y dar solidez a la concepción de los orígenes del mundo y de los dioses, aparte de que con frecuencia incluyen observaciones etiológicas que corresponden a la realidad ritual. R. P. Martin ha lanzado la hipótesis de que los antiguos aedos y rapsodos estrictamente épicos debieron de conocer en algún momento la competencia de “rapsodias órficas” difundidas en un ambiente no necesariamente cerrado y secreto, exclusivo de los iniciados³⁵. El célebre canto XI de *Odisea* reflejaría la “presión competitiva” de un antiguo poema órfico con una *Catábasis al Hades* (tema, por cierto, que conoce abundantes variantes en la poesía arcaica, con diversos protagonistas míticos)³⁶. Sea como fuere, la mera

³⁴ MARTÍNEZ NIETO (2000).

³⁵ MARTIN (2001).

³⁶ CALVO MARTÍNEZ (1999).

invención de poetas “míticos” que componen poemas en los que se fundamentan creencias religiosas y rituales es una clara expresión de la necesidad de dotar de autoridad teórica a aquéllos, muy especialmente por parte de aquellos grupos aristocráticos que, entre otras pretensiones, buscan también el control de la “palabra revelada”.

Es el caso, por ejemplo, de Museo (por no detenerme ahora en la complejidad de la tradición órfica)³⁷. Cualquiera que sea su origen, da la impresión de que es una creación para apoyar las tradiciones órficas y, en general, místicas, en el ambiente ateniense y a partir de los intereses de un círculo muy concreto. Las diversas analogías son bastantes reveladoras: hijo de Antiofemo, de Orfeo (o su padre), de Eumolpo... Muy significativa es la apropiación de esta figura (o invención?) por las grandes familias encargadas de cultos místicos en Eleusis y Atenas: Eumólpidas, Licómidas. A Museo se atribuye, por ejemplo, una *Eumolpia*³⁸ o un *Himno a Deméter*, compuesto expresamente para los Licómidas³⁹. Son muy interesantes algunos rasgos de contenido de las composiciones que se le atribuyen. Uno de carácter general es la orientación constantemente *alternativa* respecto a Homero y Hesíodo⁴⁰. En su *Teogonía* Museo hacía descender todo del Tártaro y de la Noche⁴¹, hablaba de dos generaciones de Musas (las de la época de Crono y las nacidas de Zeus y Mnemósine)⁴² o relataba la unión de Zeus y Asteria, de la que habría nacido Hécate⁴³. No menos particulares eran las genealogías de otros dioses o de héroes que se incluían en este u otros poemas: Museo prefería la tradición “cretense” sobre el nacimiento de Zeus y su crianza por una cabra⁴⁴, mientras que las nodrizas de Dioniso habrían sido las ninfas Híades, hijas de Hías, muerto durante una cacería⁴⁵. En el parto de Atenea no es Hefesto quien ayuda a Zeus, sino

³⁷ Cf. MARTÍNEZ NIETO (2000) 139-180. Hay que agradecer a A. Bernabé su esfuerzo de clarificación del panorama órfico. Puede consultarse BERNABÉ (2003). Debe elogiarse la excelente edición de textos órficos que el autor ha llevado a cabo en la *Bibliotheca Teubneriana*, de los cuales ha aparecido ya un volumen (BERNABÉ [2004]).

³⁸ B 11.

³⁹ B 20.

⁴⁰ Naturalmente el punto de vista de las fuentes es el contrario: Homero y Hesíodo habrían imitado a Museo (cf. B 4 e 5 para Homero y B 7 para Hesíodo; también Eugamón le habría imitado (B6).

⁴¹ B 14.

⁴² B 15.

⁴³ B 16.

⁴⁴ B 8.

⁴⁵ B 18.

Palamón⁴⁶; Melita la heroína del demo homónimo del Ática, es una hija de Dío, hijo de Apolo⁴⁷; Triptólemo fue hijo de Océano y de la Tierra⁴⁸ y así sucesivamente. La fusión de la orientación órfica y eleusina con otras tradiciones puramente atenienses da como resultado esta particular amalgama, que puede remontarse al siglo VI a. C. y quizá al VII. Esta particularidades son perceptibles también en la versión de la ocupación de Delfos atribuida a la *Eumolpia*, según la cual emitieron oráculos antes de Apolo Gea y Posidón, cuyo ὑπερήτης se llamaba Pircón⁴⁹.

En mi opinión, Museo es una creación de la ideología religiosa ateniense, promovida por las familias aristocráticas encargadas de los cultos místéricos, y las obras que circularon con este nombre reflejan dicha ideología. Lo que sucede es que, una vez creada la figura de Museo (como la de Orfeo) y consolidada su autoridad religioso-poética, se convierte en un nombre con el que circularán textos diversos, adecuados a su “personalidad”. De Museo, supuestamente, eran los oráculos que estaba “manipulando” Onomácrita cuando fue sorprendido por Laso de Hermíone, un episodio repetidamente estudiado y comentado, que ilustra muy bien la cuestión de la pseudoepigrafía oracular (como sucede también con las actividades de Onomácrita –y de Hiparco- ante la corte persa)⁵⁰. El nombre de Museo reaparece en el siglo V junto a los de Bacis (en la serie oracular recordada por Heródoto a propósito de la batalla de Salamina)⁵¹ y de la Sibila (según Pausanias, a propósito de la derrota de Egospótamos)⁵²: siempre, pues, en momentos muy decisivos para los atenienses.

Sin embargo, todas estas posibilidades “alternativas” tiene una repercusión limitada, en una época y un ámbito muy concretos. El ejemplo que he utilizado puede ponerse en paralelo con las reflexiones acerca del panteón divino o de los héroes, bien teóricas (filósofos, sofistas) o bien incluidas como componente de composiciones poéticas destinadas a un determinado círculo (poesía elegíaca, coral, etc.) o a un público amplio (teatro). La propia convención de circunstancia y género neutralizaba o paliaba los posibles efectos de esas propuestas “anómalas”. De todas formas, no reaccionaba igual el público en todas las épocas: la “recepción” coetánea de Esquilo (aunque su biografía no le exime de algún proceso religioso) o Sófocles es muy distinta de la de Eurípides.

⁴⁶ B 12.

⁴⁷ B 9. Hesíodo decía que era hija de Mírmex.

⁴⁸ B 10.

⁴⁹ Πύρκων, B 11.

⁵⁰ B 20a .

⁵¹ B 21. HDT. 8,86.

⁵² B 22. PAUS. 10,9,11.

Es evidente que lo que he pasado a plantear (aunque no era exactamente mi punto de partida) es el hipotético contraste entre la “religión popular” y la “religión literaria”. Aunque no puedo negar que es una división pertinente a determinados efectos, reconozco que tiene algún riesgo. Por ejemplo, en relación con los trágicos atenienses, el más ardiente defensor de la dicotomía entre “religión de la tragedia” y “religión popular” (Mikalson) concluía así su última obra dedicada al tema⁵³: “In the Greek tradition there are many forms of divinities, some mythological, some philosophical, and some popular. They should not be confused. What we had expected to find, we did not. Aeschylus, the most theological, is most removed from the practised religion of his time. The “pious” Sophocles shows least interest in popular religion and least attention to its details. Euripides, “the poet of the enlightenment”, “the savage critic of conventional religion”, “the promoter of impiety”, gives to popular religion, properly understood, the strongest and most consistent support”. Por lo que antes he dicho puede verse que no estoy de acuerdo con esta apreciación, como no puedo aceptar tampoco la tajante formulación del autor de que “The Gods of poetry are (...) the products of literary fantasy and genius, not of the Greek religious spirit”⁵⁴. En términos similares se expresa, por ejemplo, sobre los héroes tal como se presentan en la tragedia, por el contraste que en su opinión hay con las creencias y la práctica habituales. Ahora bien, para empezar, una afirmación como la de p. 45 (“...the state heroes created for the Athenians in fifth-century tragedy appear much more fearful, malignant, and dread inspiring than those whose cult the Athenian actually practised”) puede volverse contra el autor: los tragediógrafos han tenido la habilidad de dotar a héroes “míticos” de la crueldad de ciertos héroes populares, como reflejan las tradiciones sobre el héroe Anagirasio, Cleomedes de Astipalea o Eutimo de Locros. Frente a lo manifestado por Mikalson, confieso sentirme mucho más identificado con las críticas que le ha dirigido Ch. Sourvinou-Inwood⁵⁵. En su opinión, es ésta una postura errónea. A partir de un análisis de los “esquemas” (basados en la ideología religiosa imperante) que subyacen en los argumentos de *Hipólito* e *Ifigenia entre los Tauros*, la autora sostiene que las divinidades de la tragedia forman parte de y están integradas en el *mundo* del auditorio, convencido de la posibilidad de que sus héroes estén en contacto con los dioses: “This religious fact helped to ground and legitimate their own cults, which were founded by heroes with the help of the gods who in those days communicated with mortals both in person and through

⁵³ MIKALSON (1991) 236.

⁵⁴ MIKALSON (1991) 5.

⁵⁵ SOURVINOU-INWOOD (1997).

oracles not corrupted by human fallibility”⁵⁶. Además, la tragedia es el ámbito “en el que el discurso religioso de los atenienses se explora y elabora”⁵⁷. En una posición algo más templada se inserta la contribución de R. Parker⁵⁸, quien a través de un contraste con la oratoria sopesa los indicios que nos permiten apreciar la contraposición o armonía, según los casos, entre “ideología cívica” e “ideología trágica”. Frente al “optimismo” de la oratoria, la tragedia introduce un “correctivo” al optimismo cívico, subrayando los dos aspectos de los dioses, a la vez crueles y amables. Una idea interesante de su análisis es que el tragediógrafo actúa como una especie de *mantis* que permite al ciudadano conocer de forma verosímil el mundo invisible de los dioses mediante representaciones creíbles del mito.

Por último, podemos recuperar la argumentación desarrollada a propósito de la inscripción de Selinunte: ¿no es cierto que tanto el planteamiento esquileo de la *Oresteia* como la ley sagrada antes comentada reflejan las mismas inquietudes religiosas?

(C) *La interacción de modelos religiosos.*

El tercer parámetro a tener en cuenta para explicar la variedad de la religión griega (al que me referiré sólo muy brevemente) es la continua dinamización del sistema producida por fenómenos de aculturación, de contacto e influjo variado, interno y externo. Tales situaciones se han producido en momentos y circunstancias diversos.

Ante todo, la influencia de las culturas circundantes, sobre todo las orientales, es una constante en la vida griega, aunque se hayan dado momentos especialmente fecundos. Aunque en detalle los componentes de origen oriental⁵⁹ están sometidos a discusión (y muy especialmente es aconsejable mantener la prudencia en materia religiosa⁶⁰), existe acuerdo en aceptarlo en numerosos aspectos: iconografía, ritos, formas del relato sagrado, etc. No obstante, también son necesarias ciertas precauciones respecto a lo que se entiende por extranjero. Con frecuencia los griegos tratan de aminorar determinados aspectos llamativos de sus cultos (sobre todo cuando afectan a formas del rito un tanto anómalas y

⁵⁶ SOURVINOU-INWOOD (1997) 184.

⁵⁷ SOURVINOU-INWOOD (1997) 186. Más recientemente la autora ha publicado un denso volumen con una interesante defensa de la presencia del factor religioso en la tragedia y con una revisión de los orígenes dionisiacos: SOURVINOU-INWOOD (2003).

⁵⁸ PARKER (1997) 143-160.

⁵⁹ Etiqueta ya de por sí imprecisa, ya que engloba semítico y no semítico, también egipcio, etc.

⁶⁰ Por ejemplo, es sumamente difícil precisar la “orientalidad” de Apolo o de Afrodita, pero no se niega la verosimilitud de un importante componente en determinados rasgos.

contrarias al orden y el equilibrio) mediante este recurso a la etiqueta foránea. El espejismo del “dios que llega de fuera”, tan arraigado en el imaginario griego, hace caer en la trampa también al investigador, como se puede apreciar en el caso ya comentado de Dioniso y en otros muchos.

Las *vicisitudes históricas* de las comunidades griegas han provocado indudables modificaciones en algunas facetas religiosas. Aludo ahora en especial a las migraciones de la Edad del Bronce y a sus consecuencias: una de ellas afecta al apartado anterior (el contacto con culturas no griegas), pero también tienen lugar movimientos de población estrictamente griegos que no pueden dejar de reflejarse en el ámbito religioso. En estos casos no se trata sólo de la aportación de características distintas, sino también de la adaptación a nuevas situaciones sociales y a modelos de convivencia diferentes, que arrastran una reorganización del sistema religioso, pero que no nos permite considerarlo algo totalmente nuevo. Por ejemplo, la existencia de fiestas con el nombre de *antesterias* por toda Grecia permite asignarles una notable antigüedad (premigraoria), aunque luego se hayan desarrollado características específicas en cada una de las ciudades. Otro ejemplo bien conocido: la configuración de las funciones y el perfil divino de Apolo es fruto de un proceso que se inicia en la Edad del Bronce y que no cesa hasta comienzos de la época arcaica.

No menos importante es el papel desempeñado por las *colonizaciones*. En el plano religioso sus consecuencias no puede decirse que sean homogéneas. Ni siquiera la influencia délfica (y, en consecuencia, el factor apolíneo) es un factor indispensable (a veces otros santuarios refrendan la expedición colonizadora), aunque suponga en general un importante condicionamiento, por el papel de Apolo y de sus cultos. Los dioses de la metrópolis tendrán un papel sustancial en el nuevo panteón, pero se dan frecuentes anomalías y reconsideraciones del sistema. Como ha observado con acierto F. de Polignac⁶¹, la interacción de lo *panhelénico* y lo *local* (o, en su terminología, lo *comunitario* y lo *regional*) da resultados a veces sorprendentes e inesperados en la configuración de los panteones. El mismo autor observa que el único culto en principio “universal” para los griegos (es decir, sin fisuras notables en todo el orbe griego) es el de Zeus, y aún así registra disyunciones tan notables como la de su consideración de dios olímpico frente a la función (más próxima a lo “ctónico”) que se concentra en su epíteto *Meilichios*⁶².

Si tenemos, pues, presentes los tres grandes factores que acabo de señalar y los efectos provocados por los mismos, será más fácil aceptar la existencia, al menos hasta el período helenístico, de una religión griega como sistema sometido a una

⁶¹ DE POLIGNAC (1998).

⁶² Que él ilustra con el episodio del equívoco de Cilón (Hdt. 5, 71; Thuc. 1, 126).

continua dinámica en su configuración, pero sin que ello afecte a unos rasgos de identidad mantenidos a lo largo de los siglos, en una evolución histórica perfectamente explicable, tanto en lo que se refiere a la concepción de los dioses y sus funciones, como a la articulación de las formas de comunicación con aquéllos, en el encauzamiento de la participación de los individuos en la vida religiosa y en las estructuras míticas que hacen comprensible el universo religioso.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- BAUMBACH, L., “The Mycenaean contribution to the study of Greek religion in the Bronze Age”, *SMEA* 20 (1979) 143-160.
- BERNABÉ, A., *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid 2003.
- BERNABÉ, A., *Poetae epici graeci. Testimonia et fragmenta*, II 1, Monachii et Lipsiae 2004.
- BREMMER, J. N., *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt 1996.
- BURKERT, W., “Apellai und Apollon”, *RhM* 118 (1975) 1-21.
- BURKERT, W., *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1997².
- BURKERT, W., “The Formation of Greek Religion at the Close of the Dark Ages”, *SIFC* 10 (1992) 5333-551 (recogido en *Kleine Schriften I. Homericum*, ed. Por CH. RIEDWEG, Göttingen 2001, 13-29).
- BURKERT, W., “Private Needs and Polis Acceptance. Purification at Selinous”, en P. FLENSTED-JENSEN - T.H. NIELSEN – L. RUBINSTEIN (eds.), *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday*, Copenhagen (2000) 207-227.
- BUXTON, R. (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford 2000.
- CALVO MARTINEZ, J. L., “The *Katabasis* of the Hero”, en PIRENNE-DELFORGE, V. & SUAREZ DE LA TORRE, E. (eds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Liège 2000, 67-78.
- CHADWICK, J., “What do we know about Mycenaean religion?”, en *Linear B: A 1984 Survey* (BCILL 26, 191-202).
- CURTI, E. – VAN BREMEN, R., “Notes on the lex sacra from Selinous”, *Ostraka* 8 (1999) 21-33.
- DAUX, G., “Le calendrier de Thorikos au Musée J. Paul Getty”, *AC* 52 (1983) 150-174.
- DUBOIS, L., “La nouvelle loi sacrée de Sélinonte: bilan dialectologique”, en A. C. CASIO (ed.), *Katà Diálekton. Attidel III Colloquio Internazionale di*

- Dialettologia Graeca* (Napoli 25-28 settembre 1996), Napoli 1999, pp. 331-346.
- EKROTH, G., *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Liège, CIERGA, 2002.
- GERARD-ROUSSEAU, M., *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma 1968.
- GOULD, J., "On making sense of Greek religion", en EASTERLING, P. E. & MUIR, J. V. (eds.), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, 1-33.
- GOULD, J., "Herodotus and Religion", en HORNBLLOWER, S. (ed.), *Greek Historiography*, Oxford 1994, 91-106.
- HARRISON, J. E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903.
- HARRISON, J. E., *Themis. A Study in the Social Origins of Greek Religion*, London 1927 (reimpr. Merlin Press 1966).
- HEUBECK, A., "Επιτύχ in der archaischen Epik", *Glotta* 64 (1986) 143-165.
- JAMESON, M. H. - JORDAN, D. R. - KOTANSKY, R. D., *A lex sacra from Selinous*, Durham 1993 (*GRBS Monograph*, 11).
- JOHNSTON, S. I., *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1999.
- LUPU, E., *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden/Boston, Brill, 2005.
- MARTIN, R. P., "Rhapsodizing Orpheus", *Kernos* 13 (2001) 23-33.
- MARTÍNEZ NIETO, R., *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid 2000.
- MELENA, J. L., *Textos griegos micénicos comentados*, Vitoria-Gasteiz 2001.
- MIKALSON, J. D., *Honor thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill-London 1991.
- PARKER, R. L., *Athenian Religion: A History*, Oxford 1996.
- PARKER, R. L., "Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Ideology", PELLING, CH., *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford 1997, pp. 143-160.
- POLIGNAC, F. DE, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City -State*, Chicago/London 1995.
- POLIGNAC, F. DE, "Divinités régionales et divinités communautaires dans les cités archaïques", en PIRENNE-DELFORGE, V., *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liège 1998, 23-34.
- PRICE, S., *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge 1999.
- SCULLION, S., "Heroic and Chthonian Sacrifice: New Evidence from Selinous", *ZPE* 132 (2000) 163-171.
- SEAFORD, R., *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.

- SOURVINOU-INWOOD, CH., “Further Aspects of *Polis* Religion”, *AION* 10 (1988), 259-74 (recogido en BUXTON 2000, 38-55).
- SOURVINOU-INWOOD, CH., “What is *Polis* Religion?”, en MURRAY, O. & PRICE, S. (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford 1990, 295-322 (recogido en BUXTON 2000, 13-37).
- SOURVINOU-INWOOD, CH., “Tragedy and Religion: Constructs and Readings”, en PELLING, CH., *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford 1997, 161-186.
- SOURVINOU-INWOOD, CH., *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham 2003.
- VERBANCK-PIERART, A., “Héros attiques au jour le jour: les calendriers des *dèmes*”, en PIRENNE-DELFORGE, V., *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liège 1998, 109-27.
- WHITEHEAD, *The Demes of Attica*, Princeton 1986.
- ZUNINO, M. L., *Hiera messeniaka*, Udine 1997.

APÉNDICE

TEXTOS COMENTADOS

1. PY Tn 316 (MELENA 2001, pp. 68-69)

recto

- | | | |
|-----|----------------|--|
| .1 | po-ro-wi-to-jo | |
| .2 | | { i-je-to-que , pa-ki-ja-si , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe
a-ke , po-ti-ni-ja AUR *215 ^{VAS} 1 MUL 1
ma-na-sa , AUR *213 ^{VAS} 1 MUL 1 po-si-da-e-ja AUR
*213 ^{VAS} 1 MUL 1
ti-ri-se-ro-e , AUR *216 ^{VAS} 1 do-po-ta AUR *215 ^{VAS} 1
vacat
vacat
vacat
vacat
vacat |
| .3 | pu-ro | |
| .4 | | |
| .5 | | |
| .6 | | |
| .7 | | |
| .8 | | |
| .9 | | |
| .10 | pu-ro | |
- reliqua pars sine regulis*

verso

- | | | |
|----|-------|---|
| .1 | | { i-je-to-qe , po-si-da-i-jo , a-ke-qe , wa-tu
do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a-ke
AUR *215 ^{VAS} 1 MUL 2 qo-wi-ja , na-[] , ko-ma-we-te-
'ja'
i-je-to-qe , pe-re-twa-jo , I-pe-me-de-ja-qe , di-u-ja-jo-qe |
| .2 | | |
| .3 | pu-ro | |
| .4 | | |

.5		do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a , pe-re-twa AUR
*213 ^{VAS} 1		
	MUL 1	
.6		i-pe-me-de-ja AUR *213 ^{VAS} 1 di-u-ja AUR *213 ^{VAS} 1
	MUL 1	
.7	puro	{ e-ma-a ₂ , a-re-ja , AUR *216 ^{VAS} 1 VIR 1 i-je-to-qe , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a-ke di-we AUR *213 ^{VAS} 1 VIR 1 era AUR *213 ^{VAS} 1 MUL 1 di-ri-mi-jo di-wo , i-je-we , AUR *213 ^{VAS} 1 [] vacat vacat vacat
.8		
.9		
.10		
.11	puro	
.12		

Traducción (sin distinción de líneas)

Recto

En el mes de Plowisto

En Pilo

Se celebra una consagración en Esfagianes, se portan presentes y víctimas.

Se conducen: para la señora: VASO DE ORO 1, MUJER 1; para Manasa: VASO DE ORO 1, MUJER 1, para Posidaia VASO DE ORO 1, MUJER 1; para Tresveceshéroe VASO DE ORO 1; para el Señor de la Casa VASO DE ORO 1 (en blanco)

Verso

En Pilo

Se celebra una consagración en el santuario de Posidón y marchan en procesión los habitantes de la ciudad. Se portan presentes y se conducen víctimas. VASO DE ORO 1, MUJER 1 para la Bovina [] Melenuda.

Se celebra una consagración en el santuario de Venerable y en el de Ifimedia y en el de Día. Se portan presentes, se conducen víctimas: para la Venerable VASO DE ORO 1; para Día VASO DE ORO 1, MUJER 1; para Hermes Areias VASO DE ORO 1, HOMBRE 1.

Se celebra una consagración en el santuario de Zeus, se portan presentes, se conducen víctimas; para Zeus VASO DE ORO 1, HOMBRE 1; para Hera VASO DE ORO 1, MUJER 1. Para Drimio, hijo de Zeus: VASO DE ORO 1...

2. CALENDARIO RELIGIOSO DE TÓRICO, ÁTICA (SEG 26, 136; c. 430 a. C. ó 385-370, según DAUX 1983).

Relación de meses, dioses (mayúsculas) y héroes (minúsculas), clases de víctimas (entre paréntesis) y fiestas (cursiva, igual que los epítetos)	
<i>Hekatombaion</i>	HERA? ATENEA? en el Delfinio (cabra) HÉCATE (una víctima adulta)
<i>Metageitnion</i>	ZEUS <i>Kataibates</i> (una víctima adulta, para la venta) En Autómena (cerdo comprado para holocausto)
<i>Boedromion</i>	<i>Proerosia</i> ZEUS <i>Polieus</i> (oveja y lechón) Céfalo (oveja), Procris (mesa), Tórico (oveja), Heroínas (mesa) POSIDÓN en Sunio (cordero selecto) APOLO (cabrito selecto) <i>KOUROTROPHOS</i> (cerdo) DEMÉTER (víctima adulta) ZEUS <i>Herkeios</i> (víctima adulta) <i>KOUROTROPHOS</i> (cerdo) ATENEA (oveja) POSIDÓN (víctima adulta) APOLO (cerdo)
<i>Pyanopsion</i>	ZEUS <i>Kataibates</i> (víctima adulta) Neanías (víctima adulta en las <i>Pianopsias</i>) POSIDÓN (víctima adulta en las <i>Pianopsias</i>)
<i>Maimakterion</i>	Tórico (vaca, entre 40 y 50 dracmas) Heroínas de Tórico (mesa)
<i>Posideion</i>	<i>Dionysia</i> .
<i>Gamelion</i>	HERA, <i>hieros gamos</i> .
<i>Anthesterion</i>	DIONISO (cabra sin haber echado el primer diente, parda o negra) ZEUS <i>Meilichios</i> (en los <i>Diasia</i> , oveja para vender).
<i>Elaphebolion</i>	Heracles (ternera, oveja) Alcmena (víctima adulta) Ánakes (víctima adulta) Helena (víctima adulta) DEMÉTER (tallo verde, oveja selecta preñada) ZEUS (cordero selecto)
<i>Monychion</i>	ÁRTEMIS (víctima adulta)

	<p>APOLO Pitio (triple ofrenda en su templo) <i>KOUROTROPHOS</i> (lechón) LETO (cabra) ÁRTEMIS (cabra) APOLO (cabra sin el primer diente) DEMÉTER (oveja preñada ‘florecente’?) ZEUS <i>HERKEIOS</i> (oveja) Filónide (mesa) DIONISO (macho cabrío, pardo o negro, en Miceno)</p>
<i>Thargelion</i>	<p>ZEUS (en Autómena, cordero selecto) Hiperpedio (oveja) Heroínas de Hiperpedio (mesa) Niso (oveja) Tras[ilo?] (oveja) Sosíneo (oveja) Rogio (oveja) Píloco (cerdo) Heroínas de Píloco (mesa)</p>
<i>Skirophorion</i>	<p><i>Juramento (cuentas).</i> ATENEA (<i>Plinterias</i>; oveja selecta) Aglauro (oveja) ATENEA (oveja selecta) Céfalo (vaca entre 40 y 50 dracmas) POSIDÓN (oveja) Heroínas de Coroneo (?) (oveja)</p>

3. *Lex Sacra* de Selinunte (ca. 460-450 a. C.)

(Ed. pr. M. H. Jameson, D. R. Jordan y R. D. Kotansky, *A lex sacra from Selinous*, Durham 1993 *GRBS* Monograph, 11; editada asimismo por R. Arena, *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. Iscrizioni della sicilia, I. Iscrizioni di Megara Iblea e Selinunte*, Pisa 1996², pp. 104-115; Lupu (2005), nº 27, pp.359-387 (con comentario); vid. *SEG* 43, 630.; cf. L. Dubois, *BE*, 1995, no. 692, pp. 556-562).

A

[- ca. 8 - -]. AN [- ca. 4-]A[-----]
 [- ca. 6. -].ΔΕΜΑ[.]Α[.]ΤΕ ΗΑΛΑΤΕΡΑ[.]ΚΑΙΟ [-----]

- 4 [- ca4-].B[.]καταλα[ε]ίποντας, καθαιγίξεν δὲ τὸς ἠομοσεπύος vacat
- 8 τὸν ἠιαρὸν ἠα θυσία πρὸ ροτυτίον καὶ τὰς ἐχεχερίας πένπ[τοι]
 Fέτει ἠοπερ ἠόκα ἠα Ὀλυμπὶς ποτείε· τὸι Δίι· τὸι Εὐμενεῖ θύ[ε]ν [καὶ]
 ταῖς· Εὐμενίδεσι· τέλεον, καὶ τὸι Δίι· τὸι Μιλιχίοι τὸι· ἐν Μύσφο· τέλεον· τοῖς Τρ-
 ριτοπατρεῦσι· τοῖς· μιαρῶς ἠόσπερ τοῖς ἠερόεσι, Fῶιον ἠυποληεί-
 12 πιας· δι' ὀρόφο· καὶ τὰν μοιράν· τὰν ἐνάταν· κατακα-
 ἠεν· μίαν· θυνότο θύμα· καὶ καταγίξοντο ἠοῖς ἠοσία· καὶ περιρά-
 ναντες καταλινάντο· κῆπειτα· τοῖς κ<α>θαροῖς· τέλεον θυνότο· μελίκρατα ἠυπο-
 λείβον· καὶ τράπεζαν καὶ κλίαν κῆνβαλέτο καθαρὸν ἠἠμα καὶ στεφά-
 16 νος ἐλάιας καὶ μελίκρατα ἐν καιναῖς ποτερίδε[σ]ι καὶ· πλάσματα καὶ κρᾶ κάπ-
 αρξάμενοι κατακαάντο καὶ καταλινάντο τὰς ποτερίδας ἐνθέντες·
 θυνότο ἠόσπερ τοῖς θεοῖς τὰ πατρία· τὸι ἐν Εὐθυδάμο· Μιλιχίοι· κριὸν θ[υ]
 ὄντο· ἔστο δὲ καὶ θύμα πεδὰ Fέτος θύεν· τὰ δὲ ἠιαρὰ τὰ δαμόσια ἐξἠ<α>ίρητο καὶ τρά[πεζ-
 20 ν· προθέμεν καὶ ρολῆαν καὶ ἀπὸ τὰς τραπέζας· ἀπάργματα καὶ τὸστῆα κα[τα]-
 κάαι· τὰ κρᾶ μῆχφερέτο· καλέτο [ἠ]όντινα λῆι· ἔστο δε καὶ πεδὰ Fέτ[ος F]-
 οῖφοι θύεν· σφάζοντο δὲ· KAOMTEO[...]O ἀγαλμάτων [...]ΛΕΣ[...]·[- ca 6-7--]
 O θύμα ἠότι κα προχρῆι τὰ πατρῶ[ια.]EΞAI.[- - - - -ca. 24- - - - -]
 T[...]ITOIAΠTOXOI τρίτοι Fέτ[ει] E[- - - - -]
 24 [- -ca.]EYΣYNB[- - - - -]

vacat

B

[-ca. 2-3-]..ἄνθρωπος [-- ca-6-7--]..τ.[.(?) ἐλ]αστέρον ἀποκα[θαίρεσθ]-
 [αι]. προειπὸν ἠόπο κα λῆι καὶ τὸ Fέ[τ]εος ἠόπο κα λῆι καὶ [τὸ μενὸς]
 ἠοπέιο κα λῆι καὶ <τᾶι> ἀμέραι ἠοπέια κα λ<ε>ι, π[ο]ροειπὸν ἠόπτι κα λῆι,
 καθαιρέσθω, [-ca.3-4? hu]-
 ποδεκόμενος ἀπονίψασθαι δότο κᾶκρατίξασθαι καὶ ἠάλα τὸι αὐ[τ]οῖ]
 [κ]αὶ θύσας τὸι Δί χόιρον ἐξ αὐτὸ ἴτο καὶ περιστ[ι]ραφέσθω vacat
 καὶ ποταγορέσθω καὶ σῖτον ἠαιρέσθω καὶ καθευδέτο ἠόπε κ-
 α λῆι· αἶ τις κα λῆι ξενικὸν ἐ πατρῶιον, ἐ ἠακουστὸν ἐ ἠφορατὸν
 ἐ καὶ χόντινα καθαιρέσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον κᾶθαιρέσθω
 ἠόνπερ ἠούτορέκτας ἐπεὶ κ' ἐλαστέρο ἀποκαθάρεται· vacat
 ἠιαρεῖον τέλεον ἐπὶ τὸι βομῶι δαμοσίοι θύσας καθαρὸ-
 ρς ἔστο· διορίζας ἠαλι καὶ χρυσοῖ ἀπορανάμενος ἀπίτο·
 ἠόκα τὸι ἐλαστέροι χρέζει θύεν, θύεν ἠόσπερ τοῖς vacat
 ἀθανάτοισι· σφάζετο δ' ἐς γᾶν· vacat

(diez líneas no escritas)

TRADUCCIÓN**A**

...que el sacerdote quemé...(?) dejando...y que procedan a quemar las víctimas los miembros del clan (“comensales”) ... el sacrificio de las víctimas (?) antes del festival de Cotito y de la tregua sagrada cada cuatro años igual que cuando tiene lugar la Olimpiada. Hacer un sacrificio a Zeus Éumenes (“Benévolo”) y a las Euménides completo y a Zeus Miliquio, el del recinto de Misco, completo, y a

los Tritopadres impuros igual que a los héroes. Tras hacer uno una libación de vino a través del techo [de la tumba], de las nueve partes quemar también una. Que sacrifiquen una víctima y procedan a quemarla en honor de aquellos a los que se deba consagrar y, tras hacer la aspersion, que procedan a la unción [de estatuas] y que hagan un sacrificio completo a los (Tritopadres) puros llevando a cabo uno una libación con mezcla de miel. Dispóngase una mesa y un lecho y póngaseles vestimenta limpia y coronas de olivo y mezclas de miel en vasos nuevos, y pastelillos (de figuras) y carnes; y, cuando hayan hecho las primeras ofrendas, que procedan a quemar las víctimas y a la unción, una vez hayan colocado los vasos. Que hagan el mismo sacrificio de rito tradicional que a los dioses. Que a (Zeus) Miliquio, el del recinto de Eutidamo, le sacrifiquen un carnero. Permitase también hacer un sacrificio al cabo de un año. Sáquense las imágenes sagradas públicas y dispóngase una mesa y un pernil y que, tomados de la mesa, se quemen las primeras ofrendas y los huesos. Las carnes no deben ser sacadas fuera. Invite(se) a quien (se) quiera. Al cabo de un año permitase sacrificar en casa y que sacrifiquen a cuchillo de imágenes..... el sacrificio que procede en los ritos tradicionales... al “No-pobre” (??) cada dos años

B

...un hombre.....purificarse de un espíritu vengador. Previo anuncio, donde quiera, en el año que quiera y en el mes que quiera y en el día que quiera, previo anuncio del modo que prefiera, purifíquese y, al acogerlo (?) conceda (-le?) (“acepte”?) purificarse (-lo?) con agua y dar un banquete para él y, tras sacrificar un lechón a Zeus, salga de su recinto y haga un recorrido circular y dirija ya la palabra, tome alimento y duerma donde quiera. Si alguien quiere hacer la purificación de un espíritu de alguien ajeno o del clan, porque lo haya oído o visto, o a quien quiera, que haga la purificación del mismo modo que el criminal cuando se purifica de un espíritu vengador. Haga un sacrificio completo sobre el altar público y quede puro. Delimite el espacio mediante aspersiones con sal (agua de mar?) y (un vaso) de oro y váyase. Cuando haya que hacer sacrificios a (Zeus) Vengador, hágase como a los inmortales; sacrifíquese con cuchillo (vertiendo) dentro de la tierra...

(diez líneas no escritas)