

## ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA RELIGIOSIDAD DE LOS PIRATAS DE LA ANTIGÜEDAD

*Alfonso Álvarez-Ossorio Rivas*  
*Universidad de Sevilla*  
*alfossorio@us.es*

### SOME CONSIDERATIONS ABOUT PIRATES' RELIGIOSITY DURING ANCIENT TIMES

**RESUMEN:** La piratería fue durante la Antigüedad un problema endémico del Mediterráneo. Entre los piratas, se gestaron manifestaciones religiosas directamente relacionadas con el mundo del mar y de los guerreros. En ocasiones, estas prácticas constituyeron un magnífico medio para cohesionar a los grupos piráticos, especialmente cuando su composición era heterogénea y obedecía a circunstancias socioeconómicas difíciles. Dioses como Ares, Hermes, Men y Mitra fueron reverenciados por los piratas. El carácter comunitario de estos cultos, los problemas que los piratas ocasionaron a Roma y la pertenencia de los piratas al mundo marino hicieron que la consideración de los romanos sobre su religión fuese profundamente negativa.

**PALABRAS CLAVE:** piratería, religión, Cilicia, Hermes, Mitra, Mên, Roma.

**ABSTRACT:** Piracy was an endemic problem in the Mediterranean Sea during ancient times. Some kind of religious displays, closely linked with the sea and the warriors world, developed amongst pirates. Sometimes, these religious practices constituted a superb way to give cohesion to those bands, specially when its composition was heterogeneous and responded to the difficult socioeconomic circumstances. Gods as Ares, Hermes, Men and Mithra were worshipped by the pirates. The communal nature of these cults, the problems that pirates caused to Rome and its membership to the seavorld provoked that the roman recognition of their religion was deeply negative.

**KEYWORDS:** piracy, religion, Cilicia, Hermes, Mithra, Mên, Rome.

La presencia de piratas en las aguas del Mediterráneo fue una constante a lo largo de toda la Antigüedad. Nosotros, en este artículo, hemos decidido analizar los componentes religiosos de los distintos grupos que se dedicaron al ejercicio de la piratería durante el período que abarca desde mediados del siglo II a.C. a finales del siglo siguiente. Aún así, haremos constantes referencias a fuentes y aconteci-

mientos que se originaron durante el período histórico inmediatamente posterior, es decir, en el que se desarrolló el Alto Imperio Romano. Hemos optado por esta etapa porque es la del apogeo del ejercicio de la piratería en los más diversos ámbitos geográficos del Mediterráneo. En efecto, durante estos años los piratas, teóricamente provenientes de Cilicia, supusieron un factor de desequilibrio en las relaciones políticas, sociales, económicas y, también, religiosas, del mundo conocido. No podremos extendernos aquí sobre la importancia de este fenómeno pirático<sup>1</sup>, ni acerca de la verdadera procedencia étnica y geográfica que se esconde tras la etiqueta “cilicio” referida a los piratas<sup>2</sup>. Pero sí que es posible analizar desde una perspectiva histórica el comportamiento religioso de estos grupos de saqueadores marinos. Para ello, echaremos mano de las fuentes históricas, arqueológicas y literarias. Lo más novedoso de nuestro trabajo es que hemos considerado que este último grupo, el constituido por los relatos y novelas de los primeros siglos de nuestra era, nos aporta una serie de informaciones que no deben dejar de ser tenidas en cuenta, por más que se haya denostado la credibilidad de este tipo de fuentes<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> H. Ormerod, *Piracy in the Ancient World* (Liverpool 1926) 190-247; R. Syme, “Observations on the province of Cilicia”, *Anatolian Studies presented to W.H. Buckler* (Baltimore 1939) 289-332; A. N. Sherwin-White, “Rome, Pamphylia and Cilicia, 133-70 B.C.”, *JRS* 66 (1976) 1-14; M. Benabou, “Rome et la police des mers au I siècle avant J.C.: la répression de la piraterie cilicienne”, *L’Homme Méditerranéen et la mer. Actes du Troisième Congrès International d’études des cultures de la Méditerranée Occidentale (Jerba 1981)* (Tunis 1985) 60-69; A. Avidov, “Were the Cilicians a nation of pirates?”, *MHR* 12 (1997) 5-55; N.H. Rauh, “Who were the Cilician Pirates?”, S. Sweney et alii (ed.), *Res Maritimae: the Cities on the Sea. Cyprus and the Eastern Mediterranean from Prehistory to Late Antiquity* (Chicago 1998) 263-283; P. De Souza, *Piracy in the Graeco-Roman World* (Cambridge 1999) 97-177; N. H. Rauh et alii, “Pirates in the Bay of Pamphylia: an Archaeological Inquiry”, G. J. Oliver et alii (eds.), *The Sea in Antiquity* (Oxford 2000) 151-179; N.H. Rauh, *Merchants Sailors and Pirates in the Roman World* (Stroud 2003); A. Álvarez-Ossorio, *Los piratas contra Roma. Estudio socioeconómico y cultural de la piratería cilicia (143-36 a.C.)* (Écija 2008).

<sup>2</sup> A. Avidov, “Were the...”, 12-17; N. H. Rauh, “Who were the...”, *passim*; G. Marasco, “Aspetti della piratería cilicia nel I secolo a.C.”, *GFF* 10 (1987) 132. Según estos autores, las bandas de piratas tenían un componente esencialmente ajeno a la población autóctona de Cilicia. El origen heleno de muchos de estos personajes no puede ser soslayado, por más que las fuentes traten de hacerlo: Paus. 3.3-5; Plu. *Pomp.* 24.6-8. Esto era fruto de los desplazamientos y penurias que la constante situación de guerra estaba provocando en estas regiones orientales. Sería el aporte de bienes de lujo en forma de botín por sus actividades lo que induciría a las élites cilicias a cooperar con estas gentes, de manera que sus comunidades colaborasen en la construcción de barcos y se sumasen a sus tripulaciones. Serán, por tanto, estos elementos foráneos los que precipitarán la internacionalización de las actividades tradicionales de los cilicios, aprovechando la inestabilidad generalizada que sufre la zona desde mediados del siglo II a.C.: P. Desideri, “Strabo’s Cilicians”, *Anatolia Antiqua* 1 (1991) 299-304; T. S. Scheer, “The Greek Past for Cilician Cities: the Race for Argos”, A. Erskine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World* (Cambridge 2003) 226-231.

<sup>3</sup> Algunos especialistas se han inclinado por defender que el uso en la novela de estos temas piráticos, ya durante época Imperial, constituye un recuerdo de lo sucedido a fines de la República y comienzos del Principado, pues se trata de situaciones asentadas en el acervo cultural: B.P. Reardon, *The Form of Greek Romance* (Princeton 1991) 23; F. Létoublon, *Les lieux communs du roman. Stéréotypes grecs d’aventure et d’amour* (Leiden 1993) 31-33. Cf. B. E. Perry, “Chariton and his Romance from a

## LOS DIOSES DE LOS PIRATAS

Tradicionalmente, al menos desde la época homérica, se había asociado a los piratas con la figura de Ares, dios de la guerra y la violencia, y también con Hermes, divinidad asociada al comercio, especialmente al marítimo. El primero de ellos, dios de la guerra, sea en su versión griega o romana, está lógicamente unido a un comportamiento propio de guerreros, como es el acto pirático. Por eso no es de extrañar que estos grupos de bandidos, que, son una manifestación más de las sociedades de guerreros que se basan en el prestigio, sientan una especial devoción por divinidades de tipo guerrero. Por ello, independientemente del contexto geográfico en que encontremos actuando a estas bandas de ladrones marítimos, y de su composición étnica, encontraremos entre sus creencias los cultos a Marte o Ares, o a divinidades asimilables a estos dioses<sup>4</sup>. Pero, aparte de esta relación con las divinidades de tipo guerrero, también existe un curioso vínculo religioso entre la actividad de los piratas y el culto al dios Hermes, protector de los comerciantes, de la astucia, de lo que es y no es, divino conector entre el mundo racional y el emocional (de ahí que sea él el encargado de conducir las almas de los difuntos, precisamente por su carácter de representante entre lo definido y lo indefinido<sup>5</sup>). Muy interesante es la alabanza que Homero dedica Hermes en uno de sus Himnos, *Himno a Hermes 13: el de multiforme ingenio, de astutos pensamientos, ladrón, cuatrero de bueyes, jefe de los sueños, espía nocturno, guardián de las puertas, que muy pronto habría de hacer alarde de gloriosas hazañas ante los inmortales dioses*. Es efectivamente este carácter del dios el que hace que se ajuste perfectamente al comportamiento de los piratas, que entronca con el indefinido mundo

Literary-Historical Point of View”, *AJPh* 51 (1930) 95; J. R. Morgan, “History, Romance and Realism in the *Aethiopika* of Heliodorus”, *ClassAnt.* 1 (1982) 263; G. Kennedy, *The Art of Rethoric in the Roman World* (Berkeley 1972) 334 con n. 48; D. Braund, “Piracy under the Principate and the ideology of imperial eradication”, J. Rich, G. Shipley (eds.), *War and Society in the Roman World* (London 1993) 209, quienes defienden la historicidad de estos relatos, especialmente los más antiguos. Nosotros, optamos, junto con De Souza, *op. cit.*, 217, por pensar que los piratas de estas novelas reflejan la realidad de la “profesión” tras la instauración del Principado. La fuerte desaprobación a sus actos que muestran las obras y la definición de piratas como “outsiders” más allá de los límites de la civilización parecen, a ojos de este autor, buenos argumentos para una contextualización en época imperial, aunque en este caso, creemos que partiendo de elementos que se gestaron a finales de la República.

<sup>4</sup> Apul. *Met.* 7.5.3-4. El nuevo recluta saluda a los bandidos como “clientes del dios Marte”: *Sic introgressus: “Havete,” inquit “fortissimo deo Marti clientes mihique iam fidi commilitones, et virum magnanimae vivacitatis volentem volentes accipite*. P.A. Mackay, “The Tradition of the Tales of Banditry in Apuleius”, *G&R* 10 (1963) 147-152; W. K. C. Guthrie, *I greci e i loro dei* (Bologna 1987) 139; P. Lévêque, L. Séchan, *Les Grandes divinités de la Grèce* (Paris 1990) 243-252; G. Ronnet, “Intérêt esthétique et religieux des *Éthiopiennes*”, *Pallas* 42 (1995) 59-63; U. Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom* (Stuttgart 2000) 54-59; W. Riess, *Apuleius und die Räuber. Ein Beitrag zur historischen Kriminalitätsforschung* (Stuttgart 2001) 179.

<sup>5</sup> W. K. C. Guthrie, *I greci e i loro dei...*, 110-118; P. Lévêque, L. Séchan, *Les Grandes divinités...*, 269-283. Véase R. Burkert, s. v. “Hermes”, *Encyclopedia Mythica* (London 1985) III 28.

de las relaciones comerciales, dado que piratería y comercio van necesariamente de la mano<sup>6</sup>. El pirata, asimilable, en muchos casos, al comerciante, pone en práctica ciertos comportamientos que se corresponden fácilmente con el carácter de Hermes, entendido como conductor entre dos mundos. Ya desde los relatos mitológicos queda claro que la función del pirata será revender en el mercado (principalmente el de esclavos) los frutos de sus actos de saqueo<sup>7</sup>. De ahí que los piratas se conviertan en agentes activos dentro del circuito comercial del Mediterráneo, al constituirse en abastecedores y distribuidores de algunas de las mercancías más importantes para el desarrollo de este floreciente mercado.

Podría entenderse que existe en esta situación una contraposición entre ambos dioses, Ares y Hermes. Pero creemos que la creencia en estas divinidades atañe a aspectos diferentes en la vida del pirata. Así, por un lado, se honra a Ares-Marte, como divinidad guerrera, mientras que Hermes es el dios de las actitudes y comportamientos propios del pirata (y del comerciante), cuando entra en contacto con el mundo “normal”, es decir, el de las gentes que no se dedican a este tipo de actividades y que observan como algo deshonesto tanto el robar, como el comerciar, es decir, en este caso el mero intercambio en busca de beneficios. Por lo tanto, podemos decir que, aunque, en teoría, estos dos dioses están enfrentados, porque protegen a piratas y comerciantes, grupos que se presuponen antagonistas, la línea que separa a ambos colectivos es tenue y se cruza con facilidad, por lo que asignar una divinidad protectora a unos u otros y confrontarlas de manera antagónica no deja de ser un acto de mera propaganda. Pese a ello, estos reflejos propagandísticos son intencionadamente usados para confrontar ambos tipos de vida (la del pirata y la del comerciante), como sucede con el grupo escultórico que acompañaba al oráculo contra los piratas de la antigua Sidra<sup>8</sup>, donde parece claro que las estatuas que acompañaban a la inscripción presentaban a Ares siendo humillado por Hermes, teniendo en cuenta que la primera de estas divinidades se asociaba directamente con los piratas.

<sup>6</sup> Sobre este tema ya hemos trabajado con anterioridad: A. Álvarez-Ossorio, “Aspectos mercantilistas en el seno de una actividad genuinamente prestigiosa: el caso de la piratería cilicia en los siglos II y I a.C.”, G. Chic García (ed.), *Economía de Prestigio Versus Economía de Mercado* (Sevilla 2006) 33-48, con fuentes y bibliografía al respecto.

<sup>7</sup> L. Monaco, *Persecutio piratarum. Battaglie ambigue e svolte costituzionali nella Roma repubblicana* (Napoli 1996) 8; V. Gabrielsen, “Economic, Maritime Trade and Piracy in the Hellenistic Aegean”, *REA* 103 (2001) 219-240, 221. Indudablemente, algunos mercados mostraban menos reparos que otros a la hora de permitir el acceso a los piratas. En este sentido obsérvese la comparación entre Rodas y Delos que realiza L. Casson, “The Grain Trade in the Hellenistic World”, *TAPA* 85 (1964) 180.

<sup>8</sup> G. E. Bean, T. B. Mitford, *Journeys in Rough Cilicia, 1962-1963* (Wien 1965); L. Robert, “Un oracle à Syedra. Les monnaies et le culte d’Arès”, *Documents de l’Asie Mineure méridionale IV* (Genève-Paris 1966) 91-100; E. Maróti, “A recently found versified oracle against pirates”, *AAHUNG* 16 (1968) 233-238.

De cualquier forma, creemos que está claro que Hermes fue protector tanto para comerciantes como para bandidos, si es que se puede establecer una diferenciación clara entre ambos, y que existía un templo dedicado a esta divinidad cerca de Córico, una de las bases piráticas por excelencia. En este santuario habría altares dedicados a Zeus y Hermes<sup>9</sup>. En los alrededores de este lugar se encuentran varios pequeños santuarios con altares dedicados a Hermes, dos de ellos situados en cuevas. Para Elton, estos altares parecen haber sido levantados a comienzos del siglo III. Detrás de estos altares, que podrían interpretarse como elementos definidores de la difusión de los cultos imperiales, se encuentra una tradición religiosa local que se extiende hasta el segundo milenio antes de Cristo. Para este autor, la asociación entre los cultos de Hermes y Zeus se produce tan solo en la Cilicia Occidental y en las zonas limítrofes de la planicie de Licaonia, siendo mucho más común el vínculo entre Zeus y Tarhunt y Hermes y Runta o Men, divinidades de origen luvita, muy conocidas, con mitos muy similares a los que recoge la tradición clásica para los dos dioses ya citados<sup>10</sup>. En esta zona documentamos muchos restos epigráficos relacionados con esta divinidad, ya que encontramos numerosos nombres propios con la raíz Hermes- o la raíz Men -(divinidad luvita cuya relación con Hermes expondremos más adelante), curiosos para conocer la tipología de nombres propios de la Cilicia de este período. Hay que destacar la existencia de varios pequeños templos consagrados a Hermes en la Cilicia Occidental. En este sentido, hay que resaltar que varios autores nos exponen con claridad las diferencias existentes entre esta zona, en la que se habrían asentado los piratas provenientes de los más diversos ámbitos geográficos y la Cilicia interior<sup>11</sup>.

Muchos de estos santuarios estaban localizados en cuevas en el litoral. Esto podría ponerse en relación con la condición de refugios de piratas que tenían algunos de estos lugares<sup>12</sup>. Sabemos que algunos de los santuarios de Hermes podrían haber sido utilizados como puntos de cabotaje para la navegación, al tratarse de las lenguas de tierra que se internaban más en el agua en el seno de algunas de las

<sup>9</sup> Str. 14.5.5; Pomp. Mel. *Cor.* 1.71-73. J. E. Atkinson, *A Commentary on Quintus Curtius Rufus' Historia Alexandri Magni. Books 3 and 4* (Amsterdam 1984) 143. El mito del robo del rebaño de Apolo por parte de Hermes y el posterior intento de negociación para revenderse a su legítimo dueño explica la protección otorgada por Hermes tanto a ladrones como a comerciantes. Véase R. Graves, *The Greek Myths* (Edinburgh 1955) vol. I, 63-66. Véase H. Elton, "Romanization and some Cilician Cults", L. De Ligt et alii (eds.), *Roman Rule and Civic Life. Local and regional Perspectives. Proceedings of the Fourth Workshop of the International Network. Impact of Empire (Roman Empire 200 B.C.-476 A.D.) Leiden June 25-28 2003* (Amsterdam 2004) 231.

<sup>10</sup> Véase H. Elton, *op. cit.*, 238.

<sup>11</sup> Véase D. Braund, "Function and Dysfunction: Personal Patronage in Roman Imperialism", A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society* (London-New York 1989) 137-152; A. Avidov, "Were the Cilicians..."; N. H. Rauh, "Who were the..."; N. H. Rauh, *Merchants Sailors...*

<sup>12</sup> E. L. Hicks, "Inscriptions from Western Cilicia", *JHS* 12 (1891) 225-273, 233; G. Dagron, D. Feissel, *Inscriptions de Cilicie* (Paris 1987) 44-48; H. Elton, "Romanization and some Cilician...", 234-240.

rutas de navegación y comercio más importantes. Además, a ojos de los griegos, Hermes es el dios que posee la capacidad mágica de conocer la distancia que separa a los lugares. Esto lo convertía en la divinidad apropiada para proteger a exploradores, mercaderes y viajeros, más que Poseidón, que es un dios del mar, no de los marineros<sup>13</sup>. Por eso, no es descabellado pensar que el culto a Hermes podría tener una cierta importancia entre las bandas de piratas, como se constata en el hecho de que en la zona de Mallos, una de las que Pompeyo había usado para asentar piratas, los nombres con esta raíz sean predominantes, como sucede en el caso del altar funerario atestiguado en esta misma zona, con la representación de un león y una dedicatoria a Hermes, hablando de la ferocidad del difunto<sup>14</sup>. Curiosamente, algunos de los personajes que aparecen en las inscripciones de estos templos llevan nombres compuestos por la raíz Men, cuya sincretización con Hermes también está clara, como se puede apreciar en el registro epigráfico en varios lugares de la región, en los que constatamos una estrecha relación entre ambas divinidades, incluyendo dedicatorias a Men en el santuario de Hermes en Coricos<sup>15</sup>.

Ya hemos visto que existe una asociación entre Hermes y la divinidad local Men, un dios lunar de origen luvita. Por esta misma razón, la práctica de la piratería también aparece, en cierta forma, asociada a este dios. En este sentido, llama la atención la relación onomástica. Así tenemos los ejemplos de ciertos líderes piráticos cuyos nombres conocemos, como es el caso de Menodoro, Menecrates, Menofanes y otros<sup>16</sup>. Además, en la zona de Cilicia directamente relacionada con la piratería, aparecen gran cantidad de registros epigráficos con nombres que por-

<sup>13</sup> G. D. Massaro, "Itinerari e viaggi marittimi in Magna Grecia. Aspetti e problema di navigazione antica", G. Camaza, S. Fasce (eds.), *Idea e realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico* (Genoa 1991) 143-189, 177; P. Poccetti, "Aspetti linguistici e toponomastici della storia marittima dell'Italia antica", P. Frontera (ed.), *La Magna Grecia e il mare. Studi di storia marittima* (Tarento 1996) 35-73, 60; N. C. Vella, "A Maritime Perspective: Looking for Hermes in an Ancient Seascape", J. Chrysostomides et alii (eds.), *The Greek Islands and the Sea. Proceedings of the First International Colloquium held at the Hellenic Institute, Royal Holloway, University of London 21-22 September 2002* (Camberley 2004) 33-57, 46-50.

<sup>14</sup> G. Dagron, D. Feissel, *Inscriptions...*, 167; W. H. Buckler et alii, "Monuments from Iconium, Lycaonia and Isauria", *JRS* 14 (1924) 46.

<sup>15</sup> Sobre este último dato, véase T. H. S. MacKay, "The Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia", *ANRW* 18.3 (1990) 2101. Para la sincretización entre Men y Hermes: E. N. Lane, "A Re-Study of the God Men", *Berytus* 15 (1965) 27; E. N. Lane, "Men: A Neglected Cult of Roman Asia Minor", *ANRW* 18.3 (1990) 2164-2166; M. Durukan, "Eine Studie zu Kultfiguren und Symbolen in Olba", E. Jean, A. M. Dınçol, S. Durugönül (eds.), *La Cilicie. Espaces et pouvoirs locaux (2<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. - 4<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.). Actes de la Table ronde Internationale d'Istanbul, 2-5 novembre 1999* (Paris 2001) 334.

<sup>16</sup> A. Lozano, "La confesión de los pecados, expresión de sumisión a la divinidad", *Gerión* Vol. Extra (2007) 237-240. Esta autora nos señala que un amplio grupo de las inscripciones de confesión dedicadas a ciertas divinidades microasiáticas a las que se dedica su trabajo tienen como tema de delito o pecado el de los delitos contra la propiedad, en forma de robos, protagonizados algunos de ellos por pescadores. Muchas de estas dedicatorias están consagradas a Men Tiamou, al que podríamos definir, por tanto, como un dios protector de ladrones. Entre estas dedicatorias estaría la de un sujeto llamado

tan esa raíz. Sabemos también que hay numerosos nombres propios con la raíz Hermes- en la zona del reino de Olba. Proviene todos ellos de una lista de nombres encontrados en las inmediaciones del templo de Córico. Probablemente se trate de una lista de donativos para la construcción del mismo en época augustea. Resulta interesante para conocer la tipología de nombres propios cilicios de este período<sup>17</sup>. Entre ellos aparecen varios también con el sufijo Men, que parece ser el más usado entre los habitantes de Cabira, una de las ciudades más importantes de la Cilicia Traquea<sup>18</sup>. No sería extraño pensar que, dado que Hermes y Men están claramente sincretizados en la región, y que ambos son protectores de las actividades maríneas y piráticas, aquellos que les rendían culto (en este caso los piratas cilicios) lo hiciesen también en la onomástica, constituyendo esto un reflejo más de la actividad que practicaban (como sabemos que sucede en el caso del nombre propio *Leistes* [de *lesteia*, piratería] entre los etolios)<sup>19</sup>. Creemos que puede existir un vínculo directo en esta región entre el uso de estos antropónimos, las creencias

Menodoro, p. 240. Véase, M. P. De Hoz, *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften* (Bonn 1999) 3.35.

<sup>17</sup> E. L. Hicks, "Inscriptions from Western...", 229. Véase W. H. Buckler *et alii*, "Monuments from Iconium...", 29; E. N. Lane, *Corpus Monumentorum Religiones Dei Menis* (Leiden 1976) 52-53; 76-77; S. Durugönül, *Die Felsreliefs im Rauhen Kilikien* (Oxford 1989) 117. Según E. N. Lane, "The Italian Connection: an Aspect of the Cult of Men", *Numen* 22.3 (1975) 235, hay referencias a esta divinidad en monedas de Sardes e inscripciones de muchos lugares a lo largo de Caria, Frigia y Pisidia. Además, con la denominación de Men Askenos era reverenciado en el centro de culto principal, ubicado en Antioquía de Pisidia. Cabe la posibilidad de que este culto pueda relacionarse con la innegable presencia de gentes de este origen en las bandas de piratas cilicios. Para el autor, esta denominación no responde a un concepto geográfico concreto sino que el Men Askanio sería la forma de mencionar al Men de toda Anatolia. Además, desde la publicación de la Eneida, donde aparece el personaje de Ascanio, el nombre empezó a tener ciertas reminiscencias romanas, que estaban basadas en la supuesta conexión racial entre los romanos y Anatolia. Este hecho habría favorecido la posición oficial romana con respecto a este culto e incluso que Antioquía fuese escogida como lugar de fundación de una colonia romana. Para Lane, el culto al dios Men parece haber sido potenciado por los romanos como una forma de cohesión de Asia Menor, además de usarlo para defender, a través de la onomástica, una relación racial y cultural entre Roma y estas regiones asiáticas. Para nosotros es necesario observar si esta potenciación cultural, que parece haber arrancado con Augusto, no podría ser fruto de la política de uso de las estructuras locales para frenar el desarrollo de la piratería a gran escala en la zona, en la que tanto el Príncipe como su antecedente más directo en estas cuestiones, Pompeyo Magno, habrían incidido a la hora de tratar la cuestión pirática.

<sup>18</sup> N. P. Milner, *An Epigraphical Survey in the Kibyra-Olbasa Region Conducted by A.S. Hall* (London 1998) 28. Cf. con H. Elton, "Romanization and some Cilician...", 241, para quien no hay menciones al dios Men en inscripciones cilicias, sino que las que conocemos están localizadas más al norte. Sabemos que esto no es del todo así, pero creemos que esta existencia de referencias a Hermes-Men en ubicaciones cercanas a Cilicia podría analizarse también desde la óptica del estudio de los grupos de población de las inmediaciones de esta región, quienes también se dedicaron a la piratería, como fue el caso de los licios y los panfilios, aunque sus actividades fueron soslayadas por la fama de los cilicios, como ya hemos señalado con anterioridad.

<sup>19</sup> A. H. Jackson, "Privateers in the Ancient Greek World", M. R. D. Foot (ed.), *War and Society* (London 1973) 251.

religiosas de estos personajes y la relación entre sus divinidades y el ejercicio de la piratería.

Para el caso de los cilicios, también constatamos que el origen de algunos de los cultos practicados por los piratas estaría al margen de la tradición helénica o de la sincretización entre las divinidades locales y las griegas. Nos encontramos ante unos cultos de otra procedencia, que parecen responder a una realidad religiosa diferente, o cuando menos, sustancialmente variada. Incluso podríamos alegar que el hecho de que los piratas se dedicaran a saquear los templos y santuarios más conocidos<sup>20</sup>, podría ser un ejemplo de cierta reacción religiosa. Además, el hecho de que las divinidades tradicionales helenas hubiesen sido adoptadas por los romanos y sincretizadas con sus propios cultos, tal vez pudo incidir en la reacción virulenta de las bandas piratas hacia las manifestaciones religiosas clásicas, o sea, las que reverenciaban a los dioses del panteón olímpico. Estos piratas, en cierta forma, pudieron mostrar así su rechazo a unos dioses a los que los romanos habían hecho suyos, y que no ofrecían respuestas adecuadas a los problemas existenciales que les afectaban, aunque ello no signifique que existieran causas religiosas en su comportamiento, sino que al igual que se produjeron variaciones de tipo socioeconómico causadas por la práctica de la piratería, asistimos también a nuevas manifestaciones religiosas en el seno de estos grupos. Tampoco hay que obviar que, una vez que los objetivos económicos de los piratas cambiaron en el siglo I a.C., a raíz de las alteraciones en el mercado de esclavos, las riquezas depositadas en los templos serían un objetivo nada despreciable, hasta el punto que la plata sagrada fue entregada para su custodia a particulares, antes que dejarla en los santuarios expuesta a los ataques de los piratas<sup>21</sup>.

A todo lo señalado hasta aquí, se uniría la cuestión de que estos piratas practicaban una serie de rituales y sacrificios totalmente ajenos a las costumbres grie-

<sup>20</sup> P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine* (Leiden 1982) 242, ofrece un listado exhaustivo de los santuarios saqueados por los piratas: Claros, Dídime, Samotracia, Templo de Ctonia en Hermione, el de Asclepio en Epidauro, el de Poseidón en el Istmo, el de Ténaro, Calauria, el de Apolo en Action y Leucade, el de Hera en Samos, Argos y Lacinio, el de Samotracia. Para ejemplos epigráficos que recogen asaltos a santuarios, probablemente realizados por piratas cilicios, véase A. Bielman, *Retour à la liberté. Libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne* (Lausanne 1994) 267. Plutarco también recoge la lista de los templos saqueados en estos momentos (*Pomp.* 24.5). Sobre los efectos que uno de estos ataques pudo producir en un santuario, véase Paus. 3.3-5. De cualquier forma, el saqueo de templos no es potestad exclusiva de los piratas, sino que también los propios romanos saqueaban los templos, incluidos los suyos propios, cuando lo necesitaban y entendían el fruto de estos saqueos como “préstamos”: M. Rodríguez Plaza, “Saqueos de templos en el mundo romano”, G. Bravo, R. González Salinero (coord.), *Formas y uso de la violencia en el mundo romano* (Madrid 2007) 217-219.

<sup>21</sup> Para P. Debord, *Aspects...*, 242, parte de estas riquezas robadas en los santuarios asiáticos acabaron enriqueciendo los patrimonios sagrados de los templos de Panfilia y Cilicia, especialmente el de Olba, donde sabemos que la dinastía reinante estaba entroncada con los jefes piratas, a través de Cenófanes.

gas. Así Plutarco<sup>22</sup> nos informa sobre los extraños ritos ofrecidos a Mitra en las faldas del monte Olimpo en Licia. Las más recientes excavaciones arqueológicas han demostrado la existencia de un Mitraeo en la zona, directamente asociada con una fortaleza helenística que muy bien podría haber sido el refugio de Cenícetes, el líder pirático de la región<sup>23</sup>. Este dato confirma que dicho culto contaba con un arraigo en la zona, tal vez propiciado por los piratas, pero practicado por los habitantes de la región, puesto que Cenícetes parece haberlo usado para cohesionar a una masa de muy distinta procedencia y encauzarla en el anhelo de unos objetivos comunes. El carácter ascético de esta religión, que llevaba a los iniciados en la misma hasta extremados niveles de autodisciplina y solidaridad, resultaba útil a la hora de forjar una cohesión de grupo, especialmente entre los guerreros, como se puede apreciar en la aceptación que el culto mitraico tuvo entre los soldados romanos<sup>24</sup>. Braund y Turcan<sup>25</sup> sostienen que los piratas no sólo violaban la religión tradicional, sino que tenían su propia religión, que podría suponer una actitud religiosa “contestaria”. En palabras de Turcan: “se puede comprender bastante bien que una organización de resistencia armada ante el imperialismo romano, hubiese querido implicar a sus miembros en un ritual místico que les fortaleciese la base

<sup>22</sup> Plu. *Pomp.* 24.5

<sup>23</sup> O. Atvur, “Olympos Antik Kenti (1991-1992 Çalısari)”, *Arkeoloji ve Sanat* 88 (1999) 13-31; N. H. Rauh, *Merchants Sailors...*, 172. Sobre Cenícetes, su figura, actividades e importancia en la región hemos trabajado ya con detenimiento en otro lugar: A. Álvarez-Ossorio, *Los piratas contra Roma...*, 43-45. Por otro lado, resulta muy interesante la noticia que nos transmite W.H. Buckler *et alii*, “Monuments from Iconium...”, 29, quien nos habla de la presencia de unas estelas funerarias decoradas con leones que para el autor tienen una indudable significación mitraica, probablemente en referencia a un iniciado de grado “león”. Se trata, probablemente de la tumba de algún soldado, aunque en el conjunto de los restos de este tipo es imposible encontrar una significación homogénea, dado que algunos de estos leones adornan tumbas de mujeres, y a éstas no les estaba permitido formar parte de los misterios mitráicos.

<sup>24</sup> R. Turcan, “Le sacrifice mithraïque: innovations de sens et e modalités”, J. Rudhardt, O. Revedain (eds.), *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Genève 1980) 342; N. H. Rauh, “Who were the...”, 275. Para R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'Hellénisation philosophique de Mithra* (Leiden 1975) 2, el que las monedas de época imperial de Olimpos tuviesen como motivo a Hefesto, una deidad de fuego, podría tener cierta relación con los supuestos cultos mitraicos practicados por los piratas de Cenícetes y la muerte de este personaje, que se inmoló en las llamas antes que caer en manos de los romanos. Acerca de la transmisión de la imagen de Mitra como protector de los grupos armados, a través de las legiones romanas, en primer lugar, y después de los ejércitos bizantinos, que asimilaron a esta divinidad con la figura de San Jorge, de cuyo mito debemos situar el origen en la propia Capadocia véase F. Cumont, “St. George and Mithra “The Cattle-Thief””, *JRS* 27 (1937) 68. La más reciente contribución al estudio de la religión mitraica, con una muy completa bibliografía es el trabajo de J. Alvar, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras* (Leiden-Boston 2008). Para más bibliografía al respecto véase *infra* nº 27. Para I. Campos, *El Dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano* (Las Palmas de Gran Canaria 2006) 228-230, hay elementos suficientes para considerar que estos piratas practicaban un culto a un dios vinculado con la protección de los guerreros y la obtención de la victoria, aunque no se pueda afirmar que estas prácticas fuesen las precursoras del culto a Mitra en Roma.

<sup>25</sup> R. Turcan, *Mithras Platonicus...*, 3; D. Braund, “Piracy under the Principate...”, 198.

de su resistencia...”. Para Turcan, los bandidos redimidos por Pompeyo habrían actuado como misioneros de Mitra en Occidente, una vez que entraron a formar parte de las clientelas de Pompeyo Magno, como sabemos por la actuación de algunos de ellos en el transcurso de las guerras civiles. De hecho, el mismo autor planteó la posibilidad de que algunos autores de finales de la República y comienzos del Principado, que tienen obras con ciertos componentes mitraicos, hubiesen trabado algún tipo de contacto con los piratas que, de la mano de Pompeyo, habrían llegado a Roma. La idea, pese a ser sugerente, es difícilmente comprobable. No pretendemos aquí continuar la polémica acerca de la posibilidad de que los piratas hubiesen actuado como misioneros de Mitra en Roma. Por más que sepamos que algunos de ellos debieron contarse entre el séquito de Pompeyo Magno, resulta complicado afirmar que fueron responsables de la difusión en Italia de un culto del que no tenemos constancia arqueológica o literaria hasta más de un siglo después<sup>26</sup>. Lo que aquí se pretende dilucidar es la forma en la que estos piratas pudieron haber practicado su religiosidad y el por qué de estas formas, más allá de dónde pudieran haberlas transmitido y la forma en la que esto, si se produjo, tuvo lugar.

La relación entre Mitra y los piratas va más allá de los rituales religiosos de los que hablaremos más adelante. El por qué de escoger a este dios y no a otro hay que buscarlo en el carácter mismo de esta divinidad irania. En efecto, Mitra es el ladrón de ganado. Es el dios que debe robar el toro a los enemigos de su comunidad y sacrificarlo para la reunión y el culto comunal en el que se consumirá su carne. Por lo tanto, Mitra se transforma en un dios que se ajusta perfectamente a las creencias de unos grupos que han hecho del robo el principal modo de vida y actividad económica de sus comunidades<sup>27</sup>. Hay que tener en cuenta que Mitra no es sólo el dios que roba a sus vecinos el ganado, sino el héroe que devuelve a los establos lo que antes ha sido robado, es el guardián que previene la pérdida de los bienes de la comunidad. Esta visión podría ser muy interesante a la hora de entender una nueva realidad religiosa protagonizada por quienes han sufrido

<sup>26</sup> Un perfecto resumen de esta polémica historiográfica podemos encontrarlo en I. Campos, *El Dios Mitra...*, 228 con n. 56.

<sup>27</sup> F. Cumont, “St. George and Mithra...”, 66. Para B. Lincoln, “The Indoeuropean Cattle-Raiding Myth”, *History of Religions* 16 (1976) 42-65, 63, el saqueo de ganado parece haber sido una de las actividades principales de los guerreros indoeuropeos en todos los marcos geográficos en los que encontramos a estas poblaciones. El héroe indoeuropeo Triton establece el modelo que van a copiar todas las sociedades indoeuropeas en sus tradiciones sobre el mito del robo del ganado. Véase B. Levick, “The Table of Mén”, *JHS* 91 (1971) 80-84, 84, defiende la existencia de un culto consistente en comidas comunitarias en honor al Dios Men. La autora confecciona su artículo a partir de una inscripción proveniente de Antioquía de Pisidia, pero hace referencia a otras piezas similares provenientes de Antalya y el Ática. Estos datos son muy importantes, porque fortalecen los vínculos existentes entre los dioses Men y Mitra. Sobre esta asociación entre estos dioses véase *infra* n. 28. Para más datos a favor de esta asociación entre el robo de ganado y el culto a Mitra, y a Hermes, véase R. Beck, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun* (Oxford 2007) 198.

los desmanes de los romanos. Así, se confiaría en unos dioses que devuelven a la comunidad lo que legítimamente les pertenecía y les había sido arrebatado por los romanos. Por eso, el culto a Mitra habría comenzado a tener cierta vigencia entre los piratas asentados en Licia (Cenicetes y el Monte Olimpo), una zona en la que comunidades de cierto vigor socioeconómico y cultural se habrían visto obligados a retomar prácticas piráticas ante las adversas condiciones que el comienzo del siglo I a.C. presentaba en la zona, consecuencia de la rapacidad de los romanos y de los desastres provocados por la I Guerra Mitridática.

No es un hecho casual que entre los dioses del panteón grecorromano, sea Hermes el que presente las características ideales para una identificación perfecta de las cualidades del Mitra Iranio. Se trataría de una divinidad que actuaría como intermediador, entre ambos mundos, como ya hemos señalado anteriormente, un conector entre el Bien supremo y el mundo material, una perfecta combinación entre razón y emoción. En este sentido, parece clara la presencia de elementos del culto a Mitra en Olba y que hay una estrecha relación entre el dios Men y Mitra<sup>28</sup>. Creemos, por tanto, que hay una correlación innegable entre los dioses Hermes, Men y Mitra, que comparten características y cualidades semejantes que les hacen ser reverenciados por sociedades que, como los piratas, hacen de la vida en comunidad, el carácter guerrero, la solidaridad, la redistribución y los rituales comunitarios los principales elementos de su organización socioeconómica y religiosa. En este caso, el ejemplo que nos ofrece el reino de Olba en Cilicia Traquea no debe ser obviado, porque en el mismo se aprecian todos estos elementos que acabamos de señalar: culto a Hermes (el dios más importante en el reino junto a Zeus), sincretización de este dios con Men y Mitra, antropónimos con sufijos relacionados con estas divinidades, relación con la piratería, etc.<sup>29</sup>.

#### RITUALES RELIGIOSOS DE LOS PIRATAS

Como hemos señalado antes, el ritual religioso de ciertas bandas piráticas parece responder al “comunitarismo” jerarquizado que hemos señalado para sus comportamientos socioeconómicos. Para algunos autores<sup>30</sup>, los miembros de estas

<sup>28</sup> M. Durukan, “Eine Studie zu Kultenfiguren...”, 334-335, con abundante bibliografía al respecto.

<sup>29</sup> D. Ulansey, *Mithras Gizlerin Kökeni* (Çev. Hüsnü Ovacik, Arkeoloji ve Sanat yayinlari (Istanbul 1998) 50 ss.; M. Durukan, “Eine Studie zu Kultenfiguren...”. Para un análisis detallado de la relación entre los reyes-sacerdotes de Olba y la piratería véase D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ* (New York 1975) I, 269; F. Hild, *RE*<sup>2</sup> 8 (2000) (s.v. “Olba”) cc.1158; A. Álvarez-Ossorio, “Deudores que evitan nuevas deudas: la utilización por parte de Roma de antiguos líderes piratas para prevenir la piratería en Asia Menor durante el primer siglo del Principado”, G. Chic García, (ed.), *Perdona Nuestras Deudas* (Sevilla 2007) 101-112.

<sup>30</sup> J. Winckler, “Lollianos...”, 171. Véase Ach. Tat. 3.19-20: Ὁ οὖν Μενέλαος λέγει: “Οἶδας, ὡς Αἰγύπτῳς εἰμι τὸ γένος· φθάνω γάρ σοι ταῦτα εἰπὼν ἐπὶ τῆς νεώς. ἦν οὖν μοι τὰ πλείστα

bandas conformarían, además, grupos de “desesperados”, iniciados en los procesos de camaradería y unión de estas mismas bandas, dejando en un plano secundario el componente religioso que pueda tener esta denominación. Sería una iniciación en el grupo de los fuera de la ley. Nosotros, sin embargo, pensamos que estos rituales comunitarios responden al funcionamiento mismo de las bandas piráticas, unidas por vínculos sociales que se fundamentan en el prestigio y el funcionamiento igualitario. Por ello, no debe extrañar que su religión responda a los mismos parámetros. En efecto, los iniciados en el culto a Mitra se consideran a sí mismos y a sus correligionarios como hijos de un mismo padre, lo que podría haber servido para fomentar la cohesión de las bandas piratas, cuya relación con el culto a este dios ya hemos explicado anteriormente<sup>31</sup>. Hay ejemplos que incluso pueden ir algo más allá y plantear cuestiones referentes al primitivismo de algunos de estos grupos. Así tenemos el relato que nos ofrece Aquiles Tacio<sup>32</sup>, para quien el sacrificio humano constituye en estas bandas de piratas un rito de iniciación social<sup>33</sup>. Nuevamente podríamos encontrarnos ante un reflejo de cultos de tipo

τῶν κτημάτων περὶ ταύτην τὴν κώμην καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῆς γινώριμοι. ἐπεὶ οὖν τῇ ναυαγίᾳ περιεπέσομεν, εἶτά με προσέροριψε τὸ κῆμα τοῖς τῆς Αἰγύπτου παραλοῖς, λαμβάνομαι μετὰ τοῦ Σάτυρου πρὸς τὴν ταύτην παραφυλασσόντων ληστῶν. ὡς δὲ ἄγομαι πρὸς τὸν λήσταρχον, ταχὺ με τῶν ληστῶν τινες γνωρίσαντες λύουσι τὰ δεσμὰ θαρροῖν τε ἐκέλευον καὶ συμπονεῖν αὐτοῖς, ὡς ἂν οἰκείον. ἔξαιτοῦμαι δὴ καὶ τὸν Σάτυρον ὡς ἐμόν. οἱ δέ, ‘Ἄλλ’ ὅμως,’ ἔφασαν, ‘ἐπίδειξον ἡμῖν σεαυτὸν τολμηρὸν πρῶτον.’ κὰν τούτῳ χρησιμὸν ἴσχυοι κόρην καταθῆσαι καὶ καθάραι τὸ ληστήριον καὶ τοῦ μὲν ἥπατος ἀπογεύσασθαι τυθείσης, τὸ δὲ λοιτὸν σῶμα σορῶ παραδόντας ἀναχωρεῖν, ὡς ἂν τὸ τῶν ἐναντίων στρατόπεδον ὑπερβάλῃ τῆς θυσίας τὸν τόπον. λέγε δὴ τὰ ἐπίλοιπα, Σάτυρε· σὸς γὰρ ἐντεῦθεν ὁ λόγος.”

<sup>31</sup> N. H. Rauh, *Merchants Sailors...*, 194-195. Sobre el reparto igualitario del botín en las bandas piratas véase Cic. *De Off.* 2.40. F. Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano* (Madrid 1987) 195. B. D. Shaw, “El bandido”, A. Giardina (ed.), *El hombre romano* (Madrid 1981) 385, incide en la importancia de los lazos de amistad, camaradería y solidaridad así como de los rituales que sellaban estas relaciones. Véase P. Desideri, “Strabo’s...”. Para un análisis detenido del desarrollo del culto a Mitra y sus Misterios véase F. Cumont, *Die Mysterien des Mitra...*; M. Clauss, *Mitras. Kult und Mysterien* (München 1990); R. Beck, *The Religion of the Mithras...*; J. Alvar, *Romanising Oriental...* Para B. Lincoln, “The Indoeuropean Cattle...”, 48 y 65, las tradiciones indoeuropeas de la preparación de la bebida comunitaria, como transmisora de poderes heroicos son un componente esencial de las sociedades de guerreros. Creemos que los rituales de camaradería consistentes en comidas y bebidas comunitarias, también podrían darse entre bandidos y piratas, ya que son comunes, como estamos viendo, a las sociedades de guerreros y aparecen en ciertas fuentes: Apu. *Met.* 7.11.3. Esta idea también tiene una lectura negativa, en la que se nos presenta a los piratas como muy dados al abuso de la bebida, como por otra parte suele suceder entre los marineros. Véase Xen. *Eph.* 1.12.3; Plu. *Pomp.* 24; Lolian. Fr. B. I. Verso.

<sup>32</sup> Ach. Tat. 3.22.3-4.

<sup>33</sup> ‘Ὁ δὲ χρηστός οὗτος, ‘Μέγα μὲν,’ ἔφη, ‘τὸ ἔργον, ἀλλ’ ὑπὲρ φίλου, κὰν ἀποθανεῖν δεῖση, καλὸς ὁ κίνδυνος, γλυκὺς ὁ θάνατος.’ ‘Νομίζω δέ,’ ἔφην, ‘ζῆν καὶ Κλειτοφώντα. ἡ γὰρ κόρην πυθομένῳ μοι καταλιπεῖν αὐτὸν εἶπε παρὰ τοῖς ἐλωκόσι τῶν ληστῶν δεδεμένον· οἱ δὲ τῶν ληστῶν πρὸς τὸν λήσταρχον ἐκφυγόντες ἔλεγον πάντας τοὺς ὑπ’ αὐτῶν εἰλημμένους τὴν εἰς τὸ στρατόπεδον ἐκπεφυγένας· ὥστε ἀποκείσεται σοι παρ’ αὐτῷ ἡ χάρις καὶ ἅμα ἐλεῆσαι κόρην ἀθλίαν ἐκ τοσοῦτου κακοῦ.’ ταῦτα λέγων πείθω, καὶ συνέπραξεν ἡ Τύχη. ἐγὼ μὲν οὖν περὶ τὴν τοῦ μηχανήματος ἡμῖν σκευήν. ἄρτι δὲ τοῦ Μενελάου μέλλοντος τοῖς λησταῖς περὶ

mistérico, en los que la solidaridad del grupo queda cohesionada por el sacrificio, que simboliza la comunidad de cuerpo y sangre de los miembros de la banda. Hay que entender que el sacrificio humano, independientemente de que éste fuese realmente practicado por los piratas, es en realidad el verdadero sacrificio primitivo, una recuperación del derecho “natural”, del hombre, del guerrero, para matar, reprimido de forma cultural y relegado al ritual religioso. Luego vendrá su sustitución por animales y posteriormente se pasará a su formalización simbólica (representada por el Cristianismo, pero también por el Mitraísmo). Por lo tanto, los piratas se mueven en este espacio nebuloso de lo primitivo y lo moderno, de la más violenta realidad y la abstracción, de ahí que sean tan extraños a ojos de los “normales”. Por ello, se explica que fuesen los cristianos, con los que los piratas más evolucionados compartían ciertas formas de entender la religión, como la del sacrificio simbólico, quienes más fácilmente entendieron a bandidos y piratas, al tiempo que supieron usarlos en función de sus propios intereses, como vemos en las obras de Agustín o en los escritos referentes a las vidas de Apolonio de Tyana o de Conón de Isauria.

Precisamente la realización de estos cultos, que a muchos romanos pudieron parecerles extraños, teniendo siempre en cuenta la magnificación interesada por parte romana de sus características, como las acusaciones de canibalismo, provocó una cierta animadversión hacia el comportamiento religioso de estas gentes por parte de quienes sufrían sus actos. Resulta muy interesante la descripción que nos ofrece Loliano<sup>34</sup> sobre el hecho de que uno de los sacrificantes del muchacho pro-

τῆς θυσίας λέγειν, ὁ λῆσταρχος φθάσας κατὰ δαίμονα, ‘Νόμος ἡμῖν ἔστιν,’ ἔφη, ‘προτομούστας τῆς ἱερείας ἄρχεσθαι, μάλιστα ὅταν ἄνθρωπον καταθῆναι δέη. ὥρα τοίνυν εἰς αὐρίον σοι παρασκευάζεσθαι πρὸς τὴν θυσίαν· δεήσει δὲ καὶ τὸν σὸν οἰκέτην ἅμα σοὶ μνηθῆναι.’ ‘Καὶ μάλα,’ οὗτος ἔφη, ‘προθυμησόμεθα μηδενὸς ὑμῶν χεῖρους γενέσθαι. στεῖλαι δὲ ἡμᾶς αὐτοὺς δεήσει τὴν κόρην ὡς ἀρμοδίως πρὸς τὴν ἀνατομήν.’ ‘Υμῶν,’ ὁ λῆσταρχος ἔφη, ‘τὸ ἱερεῖον.’ στέλλομεν δὴ τὴν κόρην τὸν προεξηρημένον τρόπον καθ’ ἑαυτοὺς καὶ θαρροῖν παρεκελευσάμεθα, διεξελθόντες ἕκαστα, καὶ ὡς μένειν εἰσὼ τῆς σοροῦ χρή, κὰν θάπτον αὐτὴν ὁ ὕπνος ἀφή, τὴν ἡμέραν ἔνδον μένειν. ‘Εἰ δέ τι ἡμῖν ἐμποδῶν γένηται, σῶζε σαιτὴν ἐπὶ τὸ στρατόπεδον.’ ταῦτα εἰπόντες ἐξάγομεν αὐτὴν ἐπὶ τὸν βωμόν· καὶ τὰ λοιπὰ οἶδας. Véase también Ach. Tat. 3.19; Xen. Eph. 2.13.1, donde se nos da noticia de un sacrificio humano que pretender realizar los piratas en honor a Ares. En otras novelas encontramos varios ejemplos de estos sacrificios en honor a Ares-Marte: Apu. Met. 7.5.3-4; 7.10.4.

<sup>34</sup> J. Winckler, “Lollianos...”, 158. Lollian. Fr. B I r:

[ ]νησει[ ] [ ]τα πρωτα αγενν[ ] [ ]ι[ ]  
 ρ]αιδως ανθρω[ ] [ ]αμ[... ]νδ[ ] λεγει αυτωι προ[ ] [ω ταλαι]ωρε ανθρω[πε  
 ] αποθανειν ως δ' α[ ] λεγ[· ] προ]ς εκεινους ω[ ] ] ὕμιν [το]ν παιδα εσ[ ] αυτο[... ]ασαν εμπειρο[ ]  
 ] σπως [... ]ενναι[ ] δ' ου μελλει εφη επει γε αν[ ] ]ι ευψυχ[ον · ]μα προς [αυ] τον ο μσιτος  
 εφη εγω τι [ ]ως α[π]ολεισθε ε[ν του]τωι παρερ χεται αλλος γυμνος περιζ[ωμα ] εχων  
 φοινικου[ν · ]β]αλων το σω μα ὕπιον του παιδος τυ[ ] ]ι και την [κ]αρδιαν εξειλεν και επι του  
 πυρος κατεθηκεν επε[ι]τα ]ν ανελομενος αποτεμειν αυτης ε ως εφ ημισυ ες το ακρον [ ]·  
 επεπασεν και ελαιωι εδευσεν και ως μετριως εσ[κ]ευαστο [ ] τοι]ς μουμειοις και εχοντας εν τωι  
 [αι]ματι της καρ[δι]ας ομ[ ] ]κισην μητε ενκαταλειπειν μητε [π]ροδοωσειν μη[δε ] απ]  
 αγωντ[αι] μηδε εαν βασανιζω[ν]τα]ι μηδε εαν εξορυττω[ν]ται ]ησαν το μεν ημισυ [της καρ]



sea el grado de “civilización” de los piratas, y su comportamiento se acerque más al de las comunidades evolucionadas, como sucede en el caso de los cilicios, los vínculos de cohesión comunitarios que se forjan en torno al sacrificio colectivo, se irán simbolizando y se tenderá hacia manifestaciones religiosas que lo abstraigan, como sucede con el Mitraísmo. Hay que recordar, por ejemplo, que incluso la “muy civilizada” ciudad de Gades no eliminó de sus costumbres religiosas la práctica del sacrificio humano hasta época de César<sup>37</sup>. En un mundo de guerreros, como es el de los piratas, en muchos casos muy primitivos, no debe extrañarnos que se continúen desarrollando estos rituales, que a ojos de quienes están más “civilizados”, como los romanos, pudieron resultar de una violencia extrema. Curiosamente, serán los piratas cilicios, cuyos progresivos avances en otros ámbitos socioeconómicos ya hemos señalado en otros lugares<sup>38</sup> con anterioridad, los que sean capaces de superar esta concepción religiosa y generar o aceptar manifestaciones culturales en las que prime el sacrificio simbólico, como el Mitraísmo. Podemos afirmar, que al igual que sucede en las cuestiones económicas y políticas (ese “paraestado” cilicio del que varios autores han hablado<sup>39</sup>), la desaparición del fenómeno pirático protagonizado por los cilicios supone, también en el ámbito religioso, una involución y el retorno a viejas prácticas rituales, entre las que estaría

<sup>37</sup> Nos dice F. J. Rubia, *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología* (Barcelona 2004) 2ª ed., 150-151, que “en Egipto, las celebraciones religiosas en honor de la diosa Hathor terminaban en una orgía pública. En Fenicia, durante las fiestas de la cosecha, una mujer podía elegir entre acostarse con un desconocido o afeitarse la cabeza en señal de duelo por el dios sacrificado de la vegetación. En Paphos, en Chipre, el cumpleaños de Afrodita se celebraba bañando su imagen en el mar y a continuación los asistentes terminaban en una orgía general. También en Creta las fiestas dedicadas a Hermes terminaban en una orgía sexual. Las fiestas en honor del dios Líber (que era uno de los nombres de Baco o Dioniso), llamadas *liberalia*, eran fiestas de la fertilidad que se celebraban todos los años en marzo. Grandes imágenes fálicas eran paseadas por las ciudades y por el campo, donde los adeptos se dedicaban a la promiscuidad sexual. Las fiestas anuales de la fertilidad dedicadas a la diosa Flora en Roma consistían en que los participantes disfrutaban abundantemente del vino y de las uniones sexuales. Otras fiestas de la fertilidad romana eran las *saturnalia* en el mes de diciembre y dedicadas a los dioses de la cosecha; durante siete días desaparecían las diferencias de clase y las restricciones sexuales”. Estaríamos, por tanto, ante trasgresiones de tipo sexual del tiempo normal, el dedicado al trabajo, durante el tiempo religioso. En estos períodos, igual que se quebrantaban las prohibiciones del libre ejercicio de la sexualidad, se hacía con las que prohibían matar libremente, en este caso, mediante el sacrificio humano, de cuya ejecución por parte de los piratas ya hemos hablado. Nos encontramos ante la regulación de los dos momentos trascendentales de la vida, el nacimiento y la muerte, que son aquellos puntos en los que la religión incide de forma prioritaria: véase G. Chic García, “La religión y el avance individualizador del mercado”, *Foro Economía de Prestigio vs Economía de Mercado*, <http://boards4.melodysoft.com/app?ID=prestigiovsmmercado>.

<sup>38</sup> A. Álvarez-Ossorio, “Aspectos mercantilistas...”, 40-46; A. Álvarez-Ossorio, *Los piratas contra Roma...*, 87-91.

<sup>39</sup> La fuente que mejor resume esta idea de “paraestado” cilicio de la que estamos hablando es D.C. 36.20-23. Algo similar se puede apreciar en los textos de Apiano (*Mith.* 68) y Plutarco (*Pomp.* 24-25). Véase también Cic. *Pro Flac.* 31; Ps. Quint. 9. 5. L. Pulci Doria Breglia, “La provincia di Cilicia e gli ordinamenti di Pompeo”, *RAAN* 47 (1962) 370; Y. Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne* (Paris 1989) 184; S. Tramonti, *Hostes communes omnium. La piratería e la fine de la repubblica romana (145-33 a.C.)* (Ferrara 1994) 3; N. H. Rauh et alii, “Pirates at the Bay...”, 170.

el sacrificio humano. Con ello no queremos decir que fuesen los mismos piratas quienes experimentasen este retroceso, sino que tan solo continuaron ejerciendo este tipo de actividad los piratas más primitivos, uno de cuyos rasgos sería este primitivismo religioso representado por los sacrificios humanos y otros rituales similares que están presentes, aunque seguramente deformados de forma intencionada, en las novelas de época altoimperial.

#### IMAGEN RELIGIOSA DE LOS PIRATAS

El pirata, al igual que el marinero, proyectó a ojos de los romanos una imagen especial, en la que se reconocía la profunda religiosidad de estas gentes, pero se recelaba de sus comportamientos religiosos<sup>40</sup>. Este recelo y situación de contraposición se puede apreciar también en la relación existente entre el comportamiento de los piratas y otras religiones orientales emergentes en este período, como es el caso del Cristianismo. Así, la figura del pirata, al igual que la del bandido, puede representar una reacción ante la sociedad tradicional. Al igual que muchos miembros de los sectores populares adoptan formas religiosas novedosas, como el Cristianismo, con su Mesías crucificado entre ladrones, y cuyas similitudes con

<sup>40</sup> Sobre la extrema religiosidad de los marineros véase Petron. *Satyr.* 3.103.5: *Non est dilata fallacia, sed ad latus navigii furtim processimus, capitaque cum superciliis denudanda tonsori praebuimus. Implevit Eumolpus frontes utriusque ingentibus litteris, et notum fugitivorum epigramma per totam faciem liberali manu duxit. Vnus forte ex vectoribus, qui acclinatus lateri navis exonerabat stomachum nausea gravem, notavit sibi ad lunam tonsorem intempestivo inhaerentem ministerio, execratusque omen, quod imitaretur naufragorum ultimum votum, in cubile reiectus est. Nos dissimulata nauseantis devotione ad ordinem tristitiae redimus, silentioque compositi reliquis noctis horas male soporati consumpsimus.* J. Rougé, *Ships and Fleets of the Ancient Mediterranean* (Paris 1981) 196-199. En este sentido, debemos destacar los particulares rituales funerarios que algunas fuentes nos señalan como propios de los piratas: Apul. *Met.* 4.11.7: *Cumque nulli nostrum spontale parricidium suadens persuadere posset, manu reliqua sumptum gladium suum diuque deosculatum per medium pectus ictu fortissimo transadigit. Tunc nos magnanimi ducis vigore venerato corpus reliquum veste lintea diligenter convolutum mari celandum commisimus. Et nunc iacet noster Lamachus elemento toto sepultus.* Vemos cómo los bandidos arrojan a su jefe al mar, para que el líquido elemento le sirva de sepultura. Éste es un comportamiento propio de bárbaros, ya que los romanos (y los griegos) deploran sobremañera la posibilidad de que sus cadáveres se vean corruptos por las aguas. Poco después otro de los ladrones sufre una muerte cruel y recibe la misma sepultura. Sobre estas tradiciones véase C. Beltrame, *Vita di bordo in età romana* (Roma 2002) 70-74. La compleja religiosidad del mundo de los navegantes ha sido estudio de numerosos trabajos. Señalaremos aquí a modo de resumen el de M. Recio Romero, *Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo* (Oxford 2000). Resulta interesante la noticia sobre el culto a ciertas divinidades marineras en la zona del Estrecho que nos transmite G. Chic García, "Comercio y comerciantes en la Historia Antigua de Málaga (Siglo VIII a.C. - año 711 d.C.)", F. Wulff Alonso *et alii* (eds.), *II Congreso de Historia Antigua de Málaga* (Málaga 2001) 351-384, 360 con nº 51. El autor señala al sol y la luna como divinidades protectoras de los navegantes. Ambas fueron reverenciadas en Malaca, una zona que era la llave del acceso al Estrecho de Gibraltar. Véase también p. 376 con nº 135, acerca de las estatuas dedicadas a divinidades marinas en las ciudades de la zona malacitana.

el culto a Mitra no van a ser detalladas aquí<sup>41</sup>, los bandidos y piratas (que suelen pertenecer a esos sectores populares) presentan novedosas, o al menos diferentes, formas de religiosidad<sup>42</sup>, especialmente en una época de crisis y cambio como la que acontece durante el siglo I a.C. La relación entre cristianos y ladrones (entre los que podemos incluir a los piratas) seguirá dando frutos durante los primeros siglos de nuestra era, de manera que el motivo del bandolero convertido pasa a ser uno de los sinónimos de santidad que se encuentran en la vida de muchos santos de los primeros siglos del Cristianismo<sup>43</sup>. Así llegamos a la figura de Agustín, quien, pese a defender la figura del pirata en su discurso a Alejandro<sup>44</sup>, expone claramente que en el Paraíso no existen ladrones, entendiéndolos como una fuerza del Caos que atemoriza de continuo al mundo en el que vive<sup>45</sup>. De esta forma, los cristianos aparecen en las fuentes como los antagonistas claros de los ladrones, no porque se produzcan enfrentamientos entre unos y otros, sino porque uno de los signos claros de la caridad cristiana era el auxilio a todos aquellos que se viesan afectados por las actividades de estas gentes<sup>46</sup>.

También es preciso señalar la conexión existente entre la práctica de la piratería y el culto a los dioses de ultratumba. La conexión de los cultos practicados por los piratas con las divinidades infernales encuentra un ejemplo en las noticias

<sup>41</sup> Para un mejor conocimiento de estas materias véase J. Alvar, *Romanising Oriental...*, con una interesante puesta al día sobre la cuestión.

<sup>42</sup> B. D. Shaw, "El bandido...", 391; B. D. Shaw, "Bandits in the Roman Empire", *P&P* 105 (1984) 4 con n<sup>o</sup> 4; A. J. L. Van Hooff, "Ancient Robbers: Reflections behind the Facts", *Anc. Soc.* 19 (1988) 114. Especialmente importante en este sentido resulta la figura de Cenicetes, y la forma de cohesión mediante la religión de la que hemos hablado con anterioridad.

<sup>43</sup> Contamos con los ejemplos de Juan (Eus. *Hist. Eccl.* 3.23) o de S. Martín (Sulp. Serv. *Vita Mart.* 5.4 ss.)

<sup>44</sup> *Civ. Dei* 4-6: *Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei videretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia <id> ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator.* Agustín había tomado la idea directamente de Cicerón, *Rep.* 3.14.24: *... nam cum quareretur ex eo, quo scelere impulsus mare haberet infestum uno myoparone, "Eodem," inquit, "quo tu orbem terrae".*

<sup>45</sup> *De Genesi ad litteram* 8.10.

<sup>46</sup> A la hora de estudiar esta relación entre piratería, bandidos y cristianos, nos parece curiosa la decisión de San Pablo de no evangelizar deliberadamente la zona del Tauro, al ser conocedor de los peligros y dificultades que la misión entrañaría, sobre todo como consecuencia de la fiereza de sus habitantes. Para estos primeros misioneros, sólo la ayuda divina podía garantizar el éxito en la tarea, como recoge la historia de Conon, varios siglos después, quien triunfa en un medio en el que el reconocimiento social viene dado por la fuerza y la capacidad de hacer ostentación de la misma: F. Halkin, "Vie de Saint Conon d' Isaurie", *Analecta Bolandiana* 103 (1985) 5-34; B.D. Shaw, "Bandits Highlands and Lowlands Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 33 (1990) 237-240.

que Plinio el Viejo nos transmite sobre Sexto Pompeyo<sup>47</sup>. En su *Historia Natural*<sup>48</sup> nos transmite la historia de Gabieno, ajusticiado por orden de Sexto Pompeyo en Sicilia, quien vuelve de entre los muertos para comunicar a su ejecutor que los dioses infernales le son propicios y que su victoria está próxima. Es un pasaje muy interesante, ya que podríamos pensar que estos dioses malignos estarían identificados con la práctica de la piratería, actividad a la que, como hemos dicho se relacionó con Sexto Pompeyo, especialmente desde el círculo de seguidores de Octaviano<sup>49</sup>. En el momento en el que Sexto trata de huir de esta imagen peyorativa de pirata<sup>50</sup>, y se asocia con Neptuno<sup>51</sup>, perdería el favor de las divinidades de

<sup>47</sup> J.-P. Guilhembet, “Sur un jeu de mots de Sextus Pompée : *domus* et propagande politique lors d’un épisode des Guerres Civiles”, *MEFRA* 104 (1992) 787-816. Sobre Sexto Pompeyo véase: M. Hadas, *Sextus Pompey* (New York 1930); M. P. Charlesworth; W. W. Tarn, “The Triumvirs”, *CAH X* (Cambridge 1934) 55-61; B. Schör, *Beitrag zur Geschichte des Sextus Pompeius* (Berlin 1978); F. Senatore, “Sesto Pompeo tra Antonio e Ottaviano nella tradizione storiografica antica”, *Athenaeum* 79 (1991) 103-139; A. Powell, K. Welch (eds.), *Sextus Pompeius* (London 2002). La relación entre Sexto Pompeyo y la piratería presenta varios matices en los que ya hemos trabajado, aunque creemos que hay todavía muchos aspectos por estudiar a este respecto: S. Tramonti, S., “La piratería en età imperiale romana. Fenomenologia di una struttura”, *RavstoRic* 1 (1994) 147; A. Álvarez-Ossorio, *Los piratas contra Roma...*, 74-80.

<sup>48</sup> Plin. *H.N.* 7.178-179: *Bello Siculo Gabienus Caesaris classium fortissimos captus a Sexto Pompeio iussu eius incisa cervice et vix cohaerente iacuit in litore toto die. Deinde, cum advesperavisset, gemitu precibusque congregata multitudo petiit uti Pompeius ad se veniret aut aliquem ex arcanis mitteret, se enim ab inferis remissum habere quae nuntiaret. Misit plures Pompeius ex amicis, quibus Gabienus dixit inferis dis placere Pompei causas et partes pias: proinde eventum futurum quem optaret; hoc se nuntiare iussum; argumentum fore veritatis quod peractis mandatis protinus expiraturus esset. Dique ita evenit. Post sepulturam quoque visorum exempla sunt, nisi quod natura opera, non prodigia, consecantur.*

<sup>49</sup> Flor. *Epit.* 2.18.2: *O quam diversus a patre! Ille Cilicas extinxerat, hic se piratica tuebatur...* y con Lucano, *Phars.* 6.420-422: *Turba sed mixtus inerti Sextus erat, Magno proles indigna parente, cui mox Scyllaeis exul grassatus in undis polluit aequoreos Siculus pirata triumphos.* Sobre la relación entre Sexto y los piratas existen datos en otras fuentes: Caes. *Bell. Hisp.* 4; App. *BC* 4.11.83; D.C. 48.17.4-6. E. Gabba, “Aspetti della lotta in Spagna di Sesto Pompeo”, *Legio VII Gemina* (León 1970) 140; A. J. L. Van Hooff, “Ancient Robbers...”, 113. Cf. con B. J. Lowe, “Sextus Pompeius and Spain: 46-44 BC”, A. Powell, K. Welch (eds.), *Sextus Pompeius* (London 2002) 65-102, 68, quien opina que el número de piratas entre los seguidores de Pompeyo no debió ser significativo, especialmente durante su estancia en Hispania. Véase también W. Eder, “Augustus and the Power of the Tradition”, K. Galinsky (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus* (Cambridge 2005) 13-32, 19; L. Watson, “Horace and the Pirates”, A. Powell, K. Welch (eds.), *Sextus Pompeius* (London 2002) 215.

<sup>50</sup> H. Elton, “Romanization and some...”, 240.

<sup>51</sup> Flor. 2.18.1-6: *Ob haec tot prospera centum bubus auratis Peloro litavit spirantemque equum cum auro in fretum misit, dona Neptuno hoc putabant, ut se maris rector in suo mari regnare pateretur. Eo denique discriminum ventum est, ut foedus et pax cum hoste—si modo hostis Pompei filius—tamen feriretur. Quantum id, sed breve gaudium fuit, cum in Baiani litoris mole de reditu eius et bonorum restitutione convenit, cumque invitante ipso in navem discutitum est, et ille sortem suam increpitans “hae sunt” inquit “carinae meae”; haud incomiter, quod, cum in celeberrima parte urbis, Carinis pater eius habitasset, ipsius domus et penates in navi penderent. J. Guilhembet, “Sur un jeu de mots...”, 797 con n. 42, defiende que la asociación que se produce entre Sexto Pompeyo y Neptuno tiene lugar en el momento en el que Sexto pretende crear un imperio marino. Existe un indudable*

ultratumba, que no pueden perdonar la traición religiosa cometida por un pirata, en este caso el menor de los hijos de Pompeyo Magno. Hay otros episodios de la vida del joven Pompeyo que lo relacionan con aspectos religiosos que resultaron extraños a ojos de sus contemporáneos romanos. Así, Sexto no puede evitar la crítica que le acusa de no haber consultado a los oráculos tradicionales, y echarse en manos de la tradición de magos y nigromantes, al consultar a la bruja Ericto<sup>52</sup>. En este campo, como en otros muchos, los piratas también se comportan de manera diferente al conjunto de los hombres, al consagrar sus actividades y sus

vínculo entre la figura paternal, como dominador de los mares tras su victoria sobre los piratas, y la de Neptuno, como modo de contrarrestar la filiación divina que Octaviano se estaba arrogando. En esta relación encaja perfectamente el carácter del dios Hermes, aunque no existan menciones a su culto en estos pasajes. Como conector entre el mundo de los vivos y el de los muertos, Hermes (o cualquiera de sus trasuntos sincretizados de origen anatólico) es una divinidad que puede sentirse ofendida porque uno de sus devotos esté transformando su aparato religioso.

<sup>52</sup> Hay que comprender que, a ojos de los antiguos, Sexto está quebrantando su hombría, al someterse a los dictados de una mujer, lo que no es digno para el hombre: S. Montero Herrero, *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua* (Madrid 1994) 118. Sobre el episodio de Ericto véase Luc. *Phars.* 6.420-433:

*Sextus erat, Magno proles indigna parente,  
cui mox Scyllaeis exul grassatus in undis  
polluit aequoreos Siculus pirata triumphos.  
qui stimulante metu fati praenosceret cursus,  
inpatiensque morae uenturisque omnibus aeger,  
non tripodas Deli, non Pythia consulit antra,  
nec quaesisse libet primis quid frugibus altrix  
aere Iouis Dodona sonet, quis noscere fibra  
fata queat, quis prodat aues, quis fulgura caeli  
seruet et Assyria scrutetur sidera cura,  
aut siquid tacitum sed fas erat. ille supernis  
detestanda deis saeuorum arcana magorum  
nouerat et tristis sacris feralibus aras,  
umbrarum Ditisque fidem, miseroque liquebat  
scire parum superos*

Véase D. Ogden, "Lucan's Sextus Pompeius Episode: Its Necromantic, Political and Literary Background", A. Powell, K. Welch (eds.), *Sextus Pompeius* (London 2002) 250-252. Véase también Sen. *Epig.* 15, concerniente al conjuro para invocar al fantasma de Pompeyo Magno. En este caso el nigromante sería Sexto Pompeyo, quien ya había hablado con el fantasma de su padre en sueños en Sicilia:

*De sacris evocantis animas Magnorum  
Fata per humanas solitus praenosceret fibras  
impius infandae religionis apex  
pectoris ingenui salientia viscera flammis  
imposuit, mágico carmine rupit humum,  
ausus ab Elysiis Pompeium ducere campis,  
pro pudor, hoc Sacrum Magnus ut aspiceret!  
Stulte, quid infernos Pompeium quaeris in umbris?  
Non potuit terries spiritus ille premi.*

devociones a los dioses de ultratumba. Lucano acusa a los tesalios de ser expertos magos capaces de atraerse el favor de estas peligrosas divinidades, a las que atribuye el poder de gobernar los mares y las tempestades, una cualidad que debe resultar muy favorable a los ojos de un pirata. La bruja resucita a un muerto para que le cuente cuál va a ser el destino de Pompeyo el Magno y sus sucesores, en una circunstancia (la del guerrero muerto que predice el futuro) que, como hemos visto, tiene antecedentes en las cuestiones referentes a los oráculos y los piratas<sup>53</sup>. El soldado pronostica la muerte de Pompeyo y todos sus sucesores y el fracaso de sus esperanzas políticas. Hay que señalar que los dioses de ultratumba aparecen mencionados con profusión en las inscripciones funerarias cilicias, las mismas que hemos usado para analizar el registro epigráfico que podrían haber usado los eventuales piratas<sup>54</sup>.

De esta forma, parece quedar claro que la asociación de los piratas con divinidades de diversos tipos, entre las que estarían las de tipo misterico, las que conectan el mundo real y el imaginario, las infernales o propias del fantástico mundo marino se produjo de forma constante durante el período que hemos estudiado. Esto viene a ser un reflejo más del concepto de alteridad que hemos tratado de explicar en estas páginas, el que hace que el pirata siempre sea observado como “el otro”, el bárbaro ajeno a la civilización, cuando no abiertamente contrario a ella. Un tipo de análisis que pervivió a lo largo de los siglos e incluso llegó a la historiografía moderna, creando un estereotipo que aún hoy es difícil superar.

Es muy esclarecedora la acusación que se realiza al joven Sexto, al decir que practica una religión atroz, que observa el futuro en las entrañas humanas. Por lo tanto, practica la vivisección y el sacrificio humano, una de los estigmas, que, como hemos visto, acompañan a la “profesión” de bandido y pirata.

<sup>53</sup> Resulta muy interesante el hecho de que Agripa desecase parte del Lago Averno, que tradicionalmente había sido considerado una de las bocas del Infierno, durante la guerra contra Sexto para hacer de la zona una base naval. Esto podría haber favorecido una intencionada asociación de las fuerzas de la oscuridad, los fantasmas y seres propios del mundo de la nigromancia con Sexto, quien se habría visto privado de parte de ese oscuro poder ante la obra de ingeniería de los cesarianos: D. Ogden, “Lucan’s Sextus Pompeius Episode...”, 255.

<sup>54</sup> Véase H. Elton, “Romanization and some Cilician Cults...”, 240.