

## El sacrificio a las *Semnai Theai* en Atenas: autoridad y silencio (*hesychia*) en el Areópago y revitalización del culto en el s. IV

Miriam VALDÉS, César FORNIS, Domingo PLÁCIDO

Universidad Complutense – Universidad de Sevilla  
mavaldes@ghis.ucm.es, cfornis@us.es, placido@ghis.ucm.es

El culto a las *Semnai Theai* (Diosas Venerables)<sup>1</sup>, nombre eufemístico en Atenas de las Erinias también llamadas Euménides, “Bondadosas”<sup>2</sup>, puede remontarse al s.VII en la ciudad, momento en el que según las fuentes Epiménides de Creta estableció su culto<sup>3</sup>, aunque cabe suponer, incluso, una mayor antigüedad para estas diosas en la zona del Areópago<sup>4</sup>. Las Erinias/Euménides, consideradas por algunos autores como dos divinidades y por otros, más plausiblemente, como dos caras o facetas de la misma divinidad<sup>5</sup>, están especialmente ligadas a los crímenes de sangre y a la venganza inexorable que los acompaña (como personificaciones de la mal-

---

<sup>1</sup> Venerables para los atenienses: ver Paus. 2.11.4, Paus. 7.25.1-2. Para el sentido de *semnai*: W. Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*, trad. ingl., Oxford, 1977, p. 273. Ver Hsch., s.v. σεμναί θεαί· τὰς Εὐμενίδας οὕτως ἔλεγον, καὶ Ἐρινύδας ἐπὶ εὐφημισμῷ.

<sup>2</sup> Para el culto a estas diosas ver E. Wüst, *Erinys*, RE, suppl., VIII, 1956, 82-166; sobre todo A. Henrich, “Anonymity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagus”, *JCS* 19 (1994), pp. 27-58.

<sup>3</sup> Diog. Laert. 1.112. Areópago y culto a las *Semnai*: Paus., 1.28.5-7. Epiménides y culto a *Semnai*: M. Valdés, “El culto a Zeus y a las *Semnai* en Atenas arcaica: Exégesis eupátrida y purificación de Epiménides”, *Ostraka* 11.1 (2002), pp. 223-242. Para Epiménides puede verse recientemente: A. Mele y M. Tortorelli Ghidini (eds.), *Epiménide cretese*, Napoli, Luciano Editore, 2001.

<sup>4</sup> Aunque un artículo de D. Harris-Cline, (“Archaic Athens and the topography of the Kylon Affair”, *ABSA* 94 (1999), pp. 309-320) sitúa el originario altar de las *Semnai* al este de la Acrópolis hasta el s.V, el depósito votivo encontrado al norte del Areópago, del s.VII (D. Burr, “A Geometric house and a proto-attic votive deposit”, *Hesperia* 2 (1933), pp. 542-640), en el que se descubrió una placa que representa a una diosa con serpientes, lleva a pensar que el culto ctónico de estas diosas o similares (E. Grabow, *Schlangenbilder in der griechischen schwarzfigurigen Vasenkunst*, Münster, 1998, p. 22) puede remontarse en este lugar (como en Colono) al alto arcaísmo y quizás más allá: Valdés, art.cit., “El culto a Zeus”, apéndice.

<sup>5</sup> Dos divinidades diferentes: A. L. Brown, “Eumenides in Greek Tragedy”, *CQ* 34 (1984), pp. 260-281; K. Clinton, “A New Lex Sacra form Selinus: Kindly Zeus, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi”, *CPh* 91 (1996), p. 166. Dos caras de la misma divinidad: H. Lloyd-Jones, “Les Erinyes dans la tragédie grecque”, *REG* 102 (1989), pp. 1-9; M.H. Jameson, D.R. Jordan, R.D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinus*, Durham, 1993, p. 79; A. Henrich, “Anonymity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagus”, *JCS* 19 (1994), pp. 27-58; M. Valdés, *Política y religión en Atenas arcaica*, Oxford, 2002, p. 86, n. 129.

dición)<sup>6</sup>. Estas hijas de la Tierra en Hesíodo<sup>7</sup>, sancionan los juramentos, *Horkoi*, y se convierten en las perseguidoras de quienes los quebrantan<sup>8</sup>. Están además intrínsecamente vinculadas con procesos purificatorios, estrechamente unidos al crimen y al *miasma* derivado del mismo<sup>9</sup>, a la vez que, como la otra cara de la moneda, se asocian a la fertilidad humana y natural, resultado de la ausencia de *miasma* como diosas Euménides<sup>10</sup>. Son divinidades ctónicas, especialmente peligrosas y necesitadas de rituales de propiciación y de aplacamiento, normalmente innostradas o nombradas con títulos eufemísticos o propiciatorios (Euménides, *Semnai*), como Zeus en su versión de *Meilichios* (amable, dulce), también relacionado con este tipo de realidades de culto.<sup>11</sup>

El ritual de las Erinias/Euménides y los sacrificios debidos a ellas tienen también esta doble cara, amable y peligrosa, con las peculiaridades asociadas con este tipo de divinidades o rituales ligados a situaciones de delito y mancha o *miasma* por un lado, retornándose con ello a una situación de caos primigenio, momento de peligro (y de tristeza), pero también vinculadas a la restauración del orden y a la propiciación y abundancia de frutos.

<sup>6</sup> Ver R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, pp. 106-107 (función del espíritu del muerto similar al de las Euménides). Para los espíritus de los muertos, llamados *aliterioi* o *alastoroi* (*idem*, pp. 108-109), denominación que se conoce como epíteto de Zeus en las Cícladas (pero también para aludir a los homicidas): Jameson-Jordan-Kotansky, *op. cit.*, p. 54 y p. 116ss. Erinias en Homero en relación a la "ley familiar": *Il.*, 9. 453ss y 571; 15.204; 15.565-572; *Od.*, 2.135; 11.280. Ver también S.I. Johnston, *Restless dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London, 1999, p. 250ss. *Semnai* llamadas también *Arai* en Esquilo: *Euménides*, 417.

<sup>7</sup> Hes., *Th.*, 185. Ver también: Soph., *OC*, 40; el escolio a Sófocles (*OC*, 42) asocia a Afrodita, las Moiras, las Erinias y Euménides, *Gea* y Epiménides.

<sup>8</sup> Hes., *Op.*, 803; Aesch., *Eum.*, 429; ver W. Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*, Oxford, 1985, p. 253. En Heráclito las Erinias son llamadas guardianas o protectoras (*epikouroi*) de Dike: «Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν»: Fr. 94 DK (=Plutarco, *De exil.*, 604A: «El sol no saldrá de sus límites; porque si lo hace, las Erinias, como *epikouroi* de Dike, lo descubrirán»). Henrichs, art. cit., p. 27. Como protectoras de juramentos: Hom., *Il.*, 19.259; véase S. I. Johnston, "Xanthus, Hera, and the Erinyes (*Iliad*, 19.400-418)", *TAPhA* 122 (1992), p. 93.

<sup>9</sup> Erinias/Euménides en procesos purificatorios: Apolonio de Rodas, 4.700ss; Paus., 8.34.1-3 (*maniai* blancas y negras en la purificación de Orestes). Jameson-Jordan-Kotansky, *op. cit.*, p. 53. Parker, *op. cit.*, *Miasma*, pp. 106-107 y p. 126.

<sup>10</sup> Euménides asociadas en Sicilia a la fertilidad, con el sacrificio de ovejas preñadas (y libaciones de leche y miel): Paus., 2.11.4. Para ofrendas y sacrificios a las *Semnai*: Henrich, art. cit., pp. 42-44. En las Euménides de Esquilo se asocia a las diosas con la prosperidad material y la fertilidad, ya que se le ofrecían las primicias por las bodas y los nacimientos: Aesch., *Eum.*, 835. Esta relación y reciprocidad entre purificación y fertilidad se pone de manifiesto por ejemplo en la figura de Epiménides, el purificador cretense (identificado con *Bouzyges*, implicado en la fertilidad y la purificación: Serv., *Georg.*, 1.19) que, según versión espartana inventó la agricultura y que llevaba siempre un casco de buey con comida inagotable: D.L., 1.114.

<sup>11</sup> Jameson-Jordan-Kotansky, *op. cit.*, pp. 79-80; ver también S. Scullion, "Olympian and Chthonian", *CA* 13.1 (1994), pp. 75-119. Zeus Miliquío, cuyo vellocino se utiliza en Eleusis, es precisamente el dios al que están dedicadas las Diasias, que eran las fechas que recomendaba el oráculo de Delfos a Cílón para la toma del poder tiránico (Thuc., 1.126.3-6), pero él creyó que eran las de Zeus Olímpico. Se trata de una divinidad y una fiesta en la frontera entre los cultos ctónicos y los Olímpicos: D. Plácido, "Ritos y fiestas en la Atenas de Tucídides: tradición y transgresión", *In memoriam J. Cabrera Moreno*, Granada, 1992, pp. 409-411.

Dentro de estas peculiaridades cabe destacar el hecho de que el ritual en honor a las diosas en Atenas se realizaba en silencio, del mismo modo que se hacía en silencio la comida de Orestes, manchado con el crimen de Clitemnestra, a su llegada a Atenas, conmemorado en el día de Choes; el silencio está asimismo ligado a otros ritos purificatorios<sup>12</sup>. Este elemento ritual está pues directamente relacionado con la situación de peligro, de respeto, de temor y se encuentra no sólo en ritos catárticos y purificatorios, sino también en otros rituales místéricos donde lo que ocurre es inenarrable o inexpressable, indecible y secreto (*aporrheta*), como los Misterios de Eleusis.<sup>13</sup>

Las *Semnai Theai* en Atenas gozan de ambos componentes: por un lado, la venerabilidad y el respeto supremo, similar al percibido por Deméter también denominada *Semna*<sup>14</sup>, y por otro lado, el temor y peligro característicos ante dioses implicados en los delitos de sangre y en la venganza, cuyos ritos se realizan en silencio.

Este elemento de silencio y de respeto reverencial se encuentra en el ritual mismo de las diosas a cargo del *genos* de los *Hesychidai*, cuyo nombre apunta precisamente a esta característica de silencio con el que se llevaban a cabo sus ritos, como señala Polemón, recogido en un escolio a *Edipo en Colono* de Sófocles.<sup>15</sup>

Τούτο ἀπὸ τῆς δρωμένης θυσίας ταῖς Εὐμενίδαι φησί. μετὰ γὰρ ἡσυχίας τὰ ἱερά δρῶσι καὶ διὰ τοῦτο οἱ ἀπὸ Ἡσύχου θύουσιν αὐταῖς, καθάπερ Πολέμων ἐν τοῖς πρὸς Ἐρατοσθένην φησὶν οὕτω· τὸ δὲ τῶν Εὐπατριδῶν γένος ὃ μετέχει τῆς θυσίας ταύτης. εἶτα ἐξῆς· τῆς δὲ πομπῆς ταύτης Ἡσυχίδαί, ὃ δὴ γένος ἐστὶ περὶ τὰς Σεμνάς θεάς, καὶ τὴν ἡγεμονίαν ἔχει.

Dice lo siguiente del sacrificio realizado en honor de las Euménides: llevan a cabo los ritos en silencio (o con tranquilidad) y por eso sacrifican los (descendientes) de Hesico, según dice Polemón en el *Contra Eratóstenes*: el géno de los

<sup>12</sup> Plut., *Qaest. Conv.* I, 613b. W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London 1983, p. 221; Phot., s.v. *miara hemera*; ver especialmente J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, New Jersey, 1983, pp. 112-113. Silencio característicos de los ritos catárticos –purificatorios: W. Burkert, “Private Needs and Polis Acceptance. Purification at Selinous”, *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History presented to M. H. Hansen on his Sixtieth Birthday, August, 20*, eds. P. Flensted-Jensen, T. H. Nielsen, L. Rubinstein, Copenhagen 2000, p. 210.

<sup>13</sup> Silencio de Misterios de Eleusis: Gregorio Nacianceno, *Orat.*, 39.4. Deméter enseña ritos secretos a los príncipes de Eleusis: *Himno homérico*, 474-480. Ver Ch. Sourvinou, “Festivals and Mysteries. Aspects of the Eleusinian Cult”, *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, ed. M.B. Cosmopoulos, London-New York, pp. 25-49, esp., p. 29 y pp. 38-39. El «silencio» que rodea los Misterios de Eleusis los protege de la crítica de la racionalización del s.V: S.C. Humphreys, *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford, 2004, pp. 59-60. Los misterios como ritos prohibidos (*aporrheta*) e indecibles (*arrheta*): ver W. Burkert, *Antichi culti misterici* (trad., ital.), Roma, 1991, esp., p. 15, con n. 44.

<sup>14</sup> También es *semna* Deméter en Eleusis: Soph., *OC*, 1050 (en la obra se llama *semna* igualmente a Atenea: 1090 y a Poseidón: 55).

<sup>15</sup> Sch. Soph., *OC*, 489 = Polemón fr., 49 Preller; M. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, band III, Frankfurt 1975, 130-1. Apolodoro, *FGrH* 244 F 101.

Eupátridas participa en este sacrificio; y sigue: Los Hesíquidas, el géno relacionado con las Diosas Venerables, tiene también la presidencia de esta procesión.

En las fuentes del s.V, como las *Euménides* de Esquilo, este silencio se advierte en expresiones como «εὐφραμεῖτε» (guardad silencio)<sup>16</sup> y en *Edipo en Colono* de Sófocles, se insta a realizar la súplica a las diosas *Semnai*, asentadas en este distrito de Atenas de connotaciones oligárquicas<sup>17</sup>, «quedamente y sin alzar la voz» ἄπυστα φωνῶν μηδὲ μηκύνων βοήν)<sup>18</sup>. El altar dedicado a las diosas en el Areópago se conocía también como un lugar dedicado a «dioses (o diosas en este caso) desconocidos» o innombrados, cuyo nombre no se podía pronunciar.<sup>19</sup>

En Atenas los sacrificios a las *Semnai* son sin vino (*nephalia*)<sup>20</sup>, resaltando en cierto modo la anormalidad y el peligro o el retorno al origen primigenio (como en el caso de Cronos<sup>21</sup>); al mismo tiempo las diosas se relacionan también con el sacrificio humano o el sacrificio por la sangre humana, que caracteriza el culto a las Erinias/Euménides no sólo en el Peloponeso<sup>22</sup> sino en la misma Atenas, en el momento de la purificación de Epiménides<sup>23</sup>. La situación de peligro, el *miasma*, comportaba una serie de medidas o sacrificios específicos, cuya excepcionalidad se recuerda de forma habitual en el sacrificio «sin vino», dado a dioses de estas características, como Zeus Miliquio.

<sup>16</sup> *Euménides*: versos 1035 y 1038.

<sup>17</sup> Diosas *Semnai* en Colono *Hippios*: Apollod. 3.5.9. Colono *Hippios*: Soph., *OC*, 90; sch. Soph. *OC*, 39; Wüst, *R.E.* suppl., VIII, col. 129-130. Henrichs, art. cit., pp. 49-50. Para cultos de Colono y las connotaciones oligárquicas del lugar: D. Plácido, “Los ritos de Colono en los márgenes de la ciudad”, *Ritual y Conciencia Cívica en el Mundo Antiguo, Homenaje a F. Gascó*, eds. J. Alvar, C. Blánquez y C.G. Wagner, Madrid, 1995, pp. 33-36.

<sup>18</sup> Soph., *OC*, 489 («después aléjate sin mirar atrás»): típico de rituales purificación).

<sup>19</sup> Henrichs, art. cit., pp. 37-38.

<sup>20</sup> Las sacerdotisas del *genos* realizan libaciones sin vino sobre pasteles de miel: Calímaco, fr., 681 Pfeiffer. Sch., *Aischin*, 1.188. Ver Henrich, art. cit., pp. 42-44. Los altares de las diosas eran conocidos oficialmente como «*nephalios bomoi*»: Hesych., s.v. *nephalioi*; IG II<sup>2</sup> 4962.27-32; Henrich, art. cit., p. 37. La libación sin vino más común es *melikrata*: mezcla de miel y agua o miel y leche, como el sacrificios a las Euménides (Paus., 2.11.4); libaciones de miel y agua a estas diosas: Soph., *OC*, 481; leche y miel: Sch. Soph. *OC*, 115; sin vino: Aesch., *Eum.*, 107, Soph., *OC* 100; ver Jameson-Jordan-Kotansky, *op. cit.*, p. 72. Para el «peligro» o «anormalidad» que supone realizar determinados tipos de sacrificios como éstos «sin vino» u otros aparentemente normales pero que tienen que consumirse en el lugar (*ou phora*), así como el holocausto: S. Scullion, “Olympian and Chthonian”, *ClassAnt* 13 (1994), p. 79; ver Jameson-Jordan-Kotansky, *op. cit.*, p. 164. Burkert, *op. cit.*, *Greek Religion*, p. 112, con n. 83 y p. 307 con n. 8.

<sup>21</sup> Para los sacrificios a Cronos en los que se destaca por un lado la abundancia primigenia y los sacrificios incruentos, y por otro el *miasma* y el crimen, en una polarización que es inherente al culto y al dios, un elemento estructural: H.S. Versnel, “Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos”, *Interpretation of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, London-Sydney, 1987, pp. 121-152.

<sup>22</sup> Paus., 8.34.1-3. Jameson-Jordan-Kotansky, *op. cit.*, p. 53. M. Detienne, *Le doigt d'Oreste*, in *Destins de meurtriers*, eds. M. Carty y M. Detienne, Paris, 1996, pp. 23-38.

<sup>23</sup> Epiménides purifica el Ática con sangre humana: D.L. 1.110; *Neanthes*, *FGrH* 84 F 16 (Ateneo, 13. 602 CD); Arist., *Rh.*, 1418a, 24-26; Suda, s.v. *Epimenides*. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs*, Paris, 1950, p. 51ss. Purificación de crimen de sangre a través de la sangres: Parker, *op. cit.*, *Miasma*, pp. 371-372.

La purificación y el ritual purificadorio, igualmente ligado a las diosas *Semnai*, están relacionados con la vuelta a la normalidad, después del *miasma*, y la posibilidad de existencia de fecundidad y fertilidad del suelo<sup>24</sup>.

En Atenas este tipo de ritos se halla estrechamente vinculado a la exégesis eupátrida, es decir la exégesis e interpretación de las costumbres ancestrales, *patria* y *hiera*, que permiten la convivencia y que mantienen el buen orden moral de la sociedad, a través fundamentalmente de ritos purificatorios y otros que atañen a homicidios, enterramientos, matrimonios, etc<sup>25</sup>. Los exégetas eupátridas son sin duda, en época de Epiménides, las principales familias aristocráticas ligadas al *asty*<sup>26</sup>, quienes, como supone Humphreys, encargaron al «especialista» cretense la purificación excepcional de la ciudad que se llevó a cabo después de la mancha perpetrada por los Alcmeónidas por el asunto de Cilón<sup>27</sup>. Algunas familias eupátridas, consagradas como familias encargadas de la exégesis y la purificación en la Atenas posterior<sup>28</sup>, estarían especialmente vinculadas de algún modo con divinidades implicadas en la purificación, tarea habitual y primordial de los exégetas<sup>29</sup>, como las Erinias-Euménides<sup>30</sup> y el mismo Zeus, conocido con epítetos como *Eumenes*, *Katharsios*, Miliquio e *Hikesios*, ligado con las diosas Euménides en rituales purificatorios, como el de Selinunte.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Para esta correlación entre purificación y fertilidad del suelo (en relación con Epiménides): J.L. Durand, *Formules attiques du fonder*, in *Tracés de fondation*, ed. M. Detienne, Louvain, Paris 1990, pp. 271-287. Ver también de este autor: J.L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris 1986.

<sup>25</sup> Ver con fuentes y bibliografía: M. Valdés, “La Exégesis en Atenas arcaica y clásica”, *Mediterraneo Antico*, 5.1 (2002), pp. 185-245.

<sup>26</sup> Eupátridas como «los que viven en el *asty* y forman parte de la casa real y tienen el cuidado de las cosas sagradas»: Anecd. Bekk., I, 257. Definición similar a la proporcionada por la Suda (Suda, s.v. *exegetai*) sobre los exegetas. Ver Valdés, art. cit., “La Exégesis”, p. 213.

<sup>27</sup> S.C. Humphreys, “The Evolution of Legal Process in Ancient Attica”, *Tria Corda. Scritti in onore di A. Momigliano*, ed. E. Gabba, Como, 1983, p. 233, n. 5.

<sup>28</sup> Como los *Bouzygai*, los Eteobútidat (exégesis eupátrida), los Eumólpidas (exégesis eumólpida), los Céricas (exégesis de Apolo): ver Valdés, art. cit. “La Exégesis”, p. 218; M. Valdés, “Sacerdotes y exégetas: intermediarios privilegiados de las tradiciones y prácticas religiosas «ancestrales» de Atenas”, *Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo (Congreso Internacional de Historia de las Religiones. Octubre de 2005)*. En prensa.

<sup>29</sup> Como las «purificaciones de suplicantes» (*hiketon katharseos*), y especialmente de homicidas: Ath. 9.78, p. 410 AB; F. Jacoby *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, New York, 1973, (reimpr. 1949), p. 254, n. 78. Para las tareas de los exegetas: Valdés, art. cit. “Sacerdotes”, n. 16.

<sup>30</sup> Parker (*op. cit.*, *Athenian Religion*, pp. 299 y 324) piensa que los Eupátridas participan del ritual de las *Semnai Theai* en Atenas; aunque acepta la corrección al texto de Polemón señalado más arriba (ver nota 15) en el que se sustituyó «ὄ μετέχει» por «οὐ μετέχει» (no participan), supone que los Eupátridas participarían del ritual quedando simplemente al margen de algún momento o aspecto del ritual concreto. Hay otros autores, sin embargo, que prefieren no corregir el texto del escolio e interpretar, a partir del texto sin corregir, que los Eupátridas participaban del ritual de las *Semnai Theai*: F. Bourriot, *Recherches sur la nature du genos*, Paris, 1976, vol. I, p. 419, n. 45; ver Valdés, art. cit., “El culto a Zeus”, p. 236.

<sup>31</sup> Jameson-Jordan-Kotansky, *op. cit.*, A 8, 9, 17. Nombre Euménides leído en una piedra del s.VI de Zeus Miliquio encontrada en «campo di stele» en Selinunte (p. 77). También en Cirene se alude a Zeus posiblemente Miliquio y las Euménides (pp. 77-78). Para Zeus Miliquio: N. Cusumano, *Zeus Meilichios*, Mythos III, 1991,

En estas páginas nos centraremos específicamente en la estrecha relación del culto a las Erinias/Euménides en Atenas, las *Semnai Theai*, con un órgano político y judicial clave en la historia de la ciudad: el Areópago. No solamente el culto principal de las dioses se sitúa desde el s.VII en las faldas de la colina<sup>32</sup> de este Consejo de origen arcaico<sup>33</sup>, formado posiblemente en principio por *aristoi* o nobles del Ática y luego (tal vez desde Solón) por exarcontes<sup>34</sup>, sino que su ritual está también relacionado con el tipo de procesos judiciales de este órgano, encargado de los juicios por homicidio voluntario desde Solón (y probablemente desde antes), que requerían una purificación (materia de exégesis). Demóstenes señala que los areopagitas votaban «en el altar», refiriéndose posiblemente al altar de las *Semnai*, en el que se encontraban dos piedras dedicadas (según algunos por Epiménides) a *Hybris* y *Anaideia*, donde se sentaban el acusado y el acusador<sup>35</sup>. Las *Semnai Theai* estaban implicadas, por tanto, en el proceso judicial del Areópago y en los juramentos y purificaciones relacionados con los procesos de homicidio ligados a este órgano<sup>36</sup>.

No podemos entrar en las competencias de este Consejo en época arcaica; tan sólo señalaremos que probablemente tenía autoridad en cuestiones políticas y judiciales —estrechamente unidas en el arcaísmo— desde el inicio<sup>37</sup>; el Areópago se vió despojado de parte de este poder político (salvo de los procesos de *eisangelia*) con Solón y tal vez, aunque no hay documentación directa, con Clístenes. Tampoco entraremos en la espinosa cuestión de qué poderes «añadidos», que adquiere este órgano después de las Guerras Médicas, se despoja al Areópago con Efiltes, quien «baja las leyes de Solón» de la Acrópolis al ágora<sup>38</sup>. Lo que sí nos interesa es que

pp. 19-47. Zeus *Katharsios* implicado en purificación de suplicantes y homicidas: Heródoto (Hdt., 1.35 y 44); Zeus *Hikesios* y *Katharsios* en un juramento establecido por Solón: Poll., 8.142. *Hikesios* y *Katharsios* (además de las Erinias/Euménides) en el ritual purificador realizado por Circe en Apolonio de Rodas, 4.700ss. Ver también M. Valdés, art. cit., “El culto a Zeus” (Zeus ligado con la purificación y con la propiciación de fertilidad).

<sup>32</sup> Paus., 1.28.6. Aesch., *Eum.*, 805, 838, 1007, 1023, 1036; Eur., *El.*, 1270-72; *IT* 969; sch., *Dem.*, 21.115; Din., 1.87: *Semnai, synoikoi* del *synedrion* del Areópago. Ver también sch. *Soph.*, *OC.*, 48. Véase R.W. Wallace, *The Areopagos Council to 307 B.C.*, London, 1989, p. 218.

<sup>33</sup> Se discute si el Areópago arcaico tenía sólo competencias judiciales (Wallace, *op. cit.*, p.46; F.R. Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris, 1997, pp. 337-339), o sólo políticas (R. Sealey, *The Athenian Republic*, London, 1987) o ambas cosas (A. Andrewes, “The Growth of the Athenian State”, *The Cambridge Ancient History*, vol. III, part 3, eds. J. Boardman y N.G.L. Hammond, Cambridge, 1982, p. 365; M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley-Los Angeles-London 1986, p. 7ss). Ver para la discusión: Ph. Harding, *Androtion and the Atthis*, Oxford, 1994, p. 86.

<sup>34</sup> Ver Valdés, *op. cit.*, *Política y religión*, p. 49ss.

<sup>35</sup> *Dem.*, *Corona* (18) 134. Altares de *Hybris* y *Anaideia* (*argoi lithoi*) en Areópago: Paus., 1.28.; Eur., *IT* 962-3, Teofrasto, ap. Zenob., 4.36, Cic., *De leg.*, 2.11.28; Xen., *Conviv.* 8.35. Ver Wallace, *op. cit.*, p. 218. Atribuida su construcción a Epiménides: Clemente de Alejandría, *Protr.* II, 22.

<sup>36</sup> Henrichs, art. cit., p. 40 y pp. 45-46. Acusación de homicidio ligado a un juramento en el Areópago: *Dem.*, *Aristocr.* (23) 67. Los juramentos eran presididos por las Erinias: ver nota 8 más arriba. Sacrificios de los absueltos por el Areópago a las diosas *Semnai*: Paus., 1.28.6.

<sup>37</sup> *Contra* Wallace, en nota 33.

<sup>38</sup> Efiltes baja las leyes de Solón: Anaxímenes, *FGrH* 72, F 13. Areópago degradado por Efiltes: Paus. 1.29.15; Arist., *Ath.*, 25 y 35.2. Existen diversas interpretaciones de los poderes que pierde el Areópago con

entre los «poderes» o la autoridad del Areópago tiene un papel esencial la «supervisión» del orden moral de la *polis* y del buen gobierno de la misma, una especie de tutela moral de los asuntos privados y públicos del estado, de la que se desembara-za, hasta cierto punto<sup>39</sup>, Atenas a partir de las reformas de Efiltes<sup>40</sup>.

Puede decirse que el Areópago es el elemento u órgano «oligárquico» de Atenas por excelencia y que si bien a partir del 487<sup>41</sup> comienzan a entrar exarcontes elegidos previamente por sorteo en esta *Boule*, posiblemente mantuvo una composición selecta y noble y un prestigio destacado durante toda la época clásica<sup>42</sup>.

La estrecha imbricación entre el Areópago y el culto de las *Semnai Theai* que alberga, no sólo se pone de manifiesto en las similitudes funcionales de ambos, en distintos ámbitos, el político-judicial y el religioso<sup>43</sup>, sino también en procedimientos comunes, como el del juramento del Areópago que supervisan las Erinias, así como en el ascendiente del Areópago en el terreno religioso, en cuestiones sagradas y en aspectos morales<sup>44</sup>; las *Semnai Theai*, por otro lado, tienen su papel en el «terreno político», como muestra la mención de las mismas en el decreto de alianza con

---

Efiltes (normalmente se habla de los procesos de eisangelia y de la docimasia y *euthynai* de los magistrados). Ver: M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley-Los Angeles-London, 1986, p. 50ss; R. Sealey, *The Athenian Republic*, London, 1987, pp. 130-131; P. Brulé, “Formes et organisations politiques”, *Le monde grec aux temps classiques, tome 1, Le Ve siècle*, eds. P. Briant y P. Lévêque, 1995, p. 157ss. E. Carawan, “Apophysis and Eisangelia: the Rôle of the Areopagus in Athenian Political Trials”, *GRBS* 26 (1985), pp. 114-140, esp., p. 116ss; *idem*, “Eisangelia and Euthyna: the Trials of Miltiades, Themistocles and Cimon”, *GRBS* 28 (1987), p. 187ss. G.L. Cawkwell (“Nomophylakia and the Areopagus”, *JHS* 108 (1988), pp. 1-12) postula que lo que Efiltes hizo fue terminar con la supervisión o tutela moral que ejercía este órgano sobre el estado. Para las reformas de Efiltes ver especialmente: L.A. Jones, “The Role of Ephialtes in the Rise of Athenian Democracy”, *ClassAnt* 6 (1987), pp. 53-76. Sobre *eisangelia* P.J. Rhodes (“Eisangelia in Athens”, *JHS* 99 (1979), pp. 103-114) supone que el Areópago trataba los casos de tiranía hasta Efiltes, y M.H. Hansen (“Eisangelia in Athens: A replay”, *JHS* 100 (1980), p. 91) postula que la *eisangelia* fue introducida por Clístenes, ya delante de la asamblea. E. Carawan (art. cit., pp. 115-140; *idem*, art. cit., “Eisangelia”, p. 191) considera que aunque con Solón el Areópago era quien juzgaba probablemente los casos de tiranía, tal vez con Clístenes el Consejo y la asamblea se hicieron cargo de los casos de conspiración y traición. L.A. Jones (art. cit., pp. 57 y 67-8) supone que el Areópago con Solón se ocuparía de los casos de tiranía, tal vez ya transferidos a la *Boule* y a la asamblea con Clístenes, ratificado por Efiltes.

<sup>39</sup> Existen algunas historias de la reverencia, respeto o temor de los trágicos hacia este órgano como guardián de la religión y de la piedad tradicional, pero son más bien de carácter anecdótico y por tanto no muy verosímiles (posiblemente inventadas en época helenística: Wallace, *op. cit.*, p. 111); en cualquier caso no manifiestan un poder real ni una capacidad de juzgar casos de *asebeia* que han pasado también a los *dikasteria* en el s.V como señala Wallace, *op. cit.*, pp. 107-108.

<sup>40</sup> Cawkwell, art. cit., “Nomophylakia”, esp., p. 11. J. Ober, *Mass and Elite in democratic Athens*, Princeton, 1989, pp. 77-78.

<sup>41</sup> Arist., *Ath.*, 22.5.

<sup>42</sup> Cawkwell, art. cit., “Nomophylakia”, p. 7.

<sup>43</sup> El Areópago encargado de la jurisdicción de los crímenes de sangre voluntarios que requerían una purificación (ver Wallace, *op. cit.*, pp. 31 y 231, con n. 26). Las *Semnai Theai* están implicadas en rituales de purificación en relación con crímenes de sangre (como el de Orestes) y sus ritos se asocian con la purificación y la posibilidad de propiciación de la fertilidad: ver Valdés, art. cit., “El culto a Zeus”, pp. 234-235.

<sup>44</sup> Funciones religiosas del Areópago: Wallace, *op. cit.*, pp. 106-113.

los arcadios, aqueos, eleos y filiasios del 362/1<sup>45</sup>. No sólo el ritual de las Diosas Venerables se hacía en silencio; las fuentes insisten también en el secreto y el silencio que presidían las reuniones de los areopagitas<sup>46</sup>; en presencia del Areópago había que mantener las formas y un silencio reverente y respetuoso.<sup>47</sup>

La prueba de esta imbricación del culto a las *Semnai* y del Areópago es que cuando se despoja a este órgano de su poder político acrecentado tras las Guerras Médicas (momento de protagonismo de Cimón) con Efiltes, se representa en Atenas la *Orestíada* de Esquilo y en concreto la tercera parte de la trilogía, las *Euménides*, en la que el tema fundamental es precisamente «apacar» la furia que las Erinias/Euménides quieren descargar sobre Orestes juzgado en el Areópago; la obra trata igualmente de realzar o mostrar la importancia y antigüedad del Areópago como Tribunal de homicidios y su enorme prestigio y relevancia en una supervisión que es ahora reducida al terreno de lo puramente moral o religioso, pero sin capacidad real de intervenir de forma concreta y práctica en la toma de decisiones de la ciudad. Las *Semnai Theai*, cuyas implicaciones políticas derivan de su conexión con el Areópago, quedan reintegradas en la *polis* pero reducidas, como este órgano, a un discreto segundo plano.<sup>48</sup>

Las diosas del silencio reverencial o diosas innombradas, venerables o augustas (*Semnai*), parece que vuelven a adquirir cierta «voz» o protagonismo en el s.IV en Atenas, de forma paralela al creciente ascendente del Areópago en la democracia de estos momentos, primero en un terreno teórico e ideológico por parte de las tendencias democráticas moderadas u oligárquicas no radicales como la de Isócrates (y quizás el atidógrafo Androción<sup>49</sup>), pero luego, de forma práctica, en cuestiones de supervisión moral que afectan de nuevo a la política del momento para más adelante, como vamos a ver, llegar a una real injerencia en asuntos políticos.

<sup>45</sup> *Semnai theai* incluidas con Zeus Olímpicos, Atenea Polias, Deméter y Core, y los Doce dioses en el decreto de la alianza: para estado: IG II<sup>2</sup> 112.6-9 (362/1) y 114.6-8 (362). M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London-New York, 2002, p. 94.

<sup>46</sup> Ath. 255f; Suda, s.v. *Areopagites*; Diogeniano 1.8; Juven. 9.101; Macrob. *Sat.* 7.1.17; Themist. *Or.* 21.263a.

<sup>47</sup> Como se ve por el episodio narrado por Aesch. 1.81-84. Según Wallace, *op. cit.*, p. 120.

<sup>48</sup> Relación de Esquilo con reformas de Efiltes: A.J. Podlecki, *Perikles and his circle*, London-New York, 1998, p. 46ss. Posición «contenida» de Esquilo: Jones, art. cit., p. 74.

<sup>49</sup> Para Isócrates ver más abajo la nota 78. Androción es considerado por Jacoby como un autor de tendencia moderada, discípulo de Isócrates, que se interesa por el Areópago y lo pone como ejemplo de órgano de gobierno (sobre todo a partir de los fragmentos 3 y 4): F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischer Historiker*, b, suppl. *A commentary on the ancient historians of Athens*, vol I, Text, Leiden, 1954, p. 85ss, esp., pp. 91-98. Crítica en Ph. Harding, "Androtion's Politicar Career", *Historia* 25 (1976), pp. 186-200; Ph. Harding, "Atthis and Politeia", *Historia* 26 (1977), pp. 148-160; Ph. Harding, *Androtion and the Atthis*, Oxford, 1994, pp. 15-25 y 47-51; también en Wallace, *op. cit.*, pp. 184-187. Sin embargo, Ch. Pecorella Longo ("La Bulé e la procedura dell'ostracismo: considerazioni su Vat. Gr. 1144", *Historia* 29 (1980), pp. 277-78, esp., p. 277-278 con n. 92), admite las críticas a Jacoby de Harding pero sigue considerando la posición de este autor como moderada. En cualquier caso parece que se da una revitalización del interés por la historia de este órgano en el s.IV, como muestran los fragmentos 3 y 4 de Androción (ver Harding, *op. cit.*, pp. 84-90).

La democracia ateniense desde mediados del s.IV empieza a exhibir tendencias hacia formas de gobierno más centralizadas y autoritarias, como ha señalado Wallace<sup>50</sup>, quien destaca como punto de inflexión para el crecimiento de prestigio del Areópago el 355<sup>51</sup>, año precisamente en el que termina la Guerra Social y se impone en 354 la política de Eubulo en la ciudad<sup>52</sup>.

Las *Semnai Theai* son elegidas junto a Zeus Olímpicos, Atenea Polias, Deméter y Core y los Doce Dioses como garantes de la alianza que sellan los atenienses en 362 con varias comunidades del Peloponeso<sup>53</sup>, entre ellas Esparta, en las vísperas de la batalla de Mantinea, en la que los atenienses y espartanos están alineados frente a los tebanos y los más «democráticos» de los arcadios (los megalopolitanos), junto a los mantineos, filiasios y eleos. La inclusión de las diosas en el juramento y en la alianza, citadas entre las divinidades más importantes de Atenas, muestra no sólo su intervención en el escenario político-militar, sino también su relevancia dentro de la *polis* en esos momentos de mediados del s.IV.

Además del *genos* de los *Hesychidai*, del que tenemos las primeras noticias en época helenística (lo que no implica que no existiera desde antes)<sup>54</sup>, se encargaban del culto y de la celebración de las *Semnai* los oficiales públicos, *hieropoioi*, elegidos precisamente por el Areópago<sup>55</sup>, mientras que los *hieropoioi* de otras festividades eran sorteados por el pueblo<sup>56</sup>. Otras fuentes señalan que participaban de la procesión de las *Semnai* hombres libres de vida irreprochable, posiblemente gente de alta extracción social y con prestigio; este carácter «selecto» parece que se deriva también, por un lado, de la presencia en la *pompe* sólo de los efebos más sobresalientes, *dokimotatoi*, tal vez integrados en la fiesta con Licurgo, aunque la primera mención de los mismos en relación con el culto es del s.III<sup>57</sup>, como, por otro lado, de la probable intervención en el rito de la aristocracia más rancia de la ciudad, los Eupátridas.<sup>58</sup>

Las primeras alusiones a los *hieropoioi* de las diosas son también de mediados del s.IV. En concreto aparecen mencionados en Demóstenes, en el discurso contra *Midias*, fechado a mediados de este siglo, entre 350 y 347; el orador destaca que

<sup>50</sup> Wallace, *op. cit.*, p. 175ss.

<sup>51</sup> Wallace, *op. cit.*, p. 111.

<sup>52</sup> G.L. Cawkwell, "Eubulus", *JHS* 83 (1963), pp. 47-67. C. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1962, p. 309.

<sup>53</sup> ver más arriba nota 45.

<sup>54</sup> Fuentes recogidas en Parker, *op. cit.*, *Athenian Religion*, pp. 298-299. Ver más arriba notas 15 y 20 (Polemón y Calímaco).

<sup>55</sup> Sch. Dem., *Midias*, 115.

<sup>56</sup> Ver por ejemplo: Arist., *Ath.*, 54.6; oficiales de las Panateneas elegidos por sorteo: Arist., *Ath.*, 60.1.

<sup>57</sup> Etym. Magn., s.v. *hieropoioi*; Phot., s.v. *hieropoioi*. Philo, *Quod Omnis Probus Liber sit*, 140. Participación efebos en inscripciones del s.III a.C. (SEG XXVI 98.9-10) y del s.II: Parker, *op. cit.*, *Athenian Religion*, p. 298. Ver también J.D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley-Los Angeles-London, 1998, p. 185.

<sup>58</sup> Ver nota 15.

actuó como *hieropoios* de las diosas. Aunque el cargo existiera con anterioridad, el hecho de que comience a aparecer en las fuentes de mediados del s.IV y de que sea un cargo desempeñado por políticos prestigiosos como Demóstenes y Licurgo, elegidos además por el Areópago, así como el posible aumento de su número, de 3 a 10, entre los años 50 y 30<sup>59</sup>, justo en los momentos en los que el Areópago comienza a adquirir un papel cada vez más destacado, hace sospechar que el protagonismo de este Consejo fue acompañado, en lo religioso, por un relieve especial dado al culto y al ritual de las *Semnai*.

El protagonismo de las diosas en el contexto de las más importantes divinidades políadas (como muestra la inscripción citada de 362), y el probable realce del culto a mediados del s.IV, fue posiblemente un proceso paralelo e imbricado con el intento de revalorizar el Areópago en el contexto político de la ciudad, que tuvo éxito, en la práctica, en las décadas de los 40 y de los 30 en Atenas. Las tendencias o corrientes políticas que buscaban acrecentar el poder de un órgano al que se había arrinconado con la democracia radical después de Efiltes no tenían por qué definirse abiertamente, a mediados del s.IV, como oligárquicas, sino como «moderadas» que buscaban un retorno a la «*patrios politeia*» o, utilizando el concepto de democracia que se ha vuelto prestigioso<sup>60</sup>, a la «democracia ancestral». Dentro de esta tendencia de «demócratas» moderados, inaugurada con Terámenes a finales del s.V, se encuentran muchos de los ricos de la ciudad, que se veían sometidos, con los acontecimientos del s.IV, como la formación y el desarrollo de la Segunda Confederación ateniense y las guerras con Esparta y Tebas, a una continua exacción tributaria de *eisphora* y de trierarquías<sup>61</sup>, sin que se recuperaran tampoco del todo las condiciones imperialistas que

<sup>59</sup> Wallace, *op. cit.*, p. 109 con n. 71.

<sup>60</sup> Como muestra su culto documentado en época de Licurgo pero quizás instaurado en el momento de la restauración democrática en el 404: Parker, *op. cit.*, *Athenian Religion*, pp. 228-229. Para *patrios politeia*: E. Ruschenbush, "Patrios Politeia", *Historia* 7 (1958), pp. 398-424; M.I. Finley, *Uso y abuso de la Historia*, Barcelona, trad. 1977, p. 45ss; Ph. Harding, "Atthis and Politeia", *Historia* 26 (1977), pp. 148-160; K.R. Walters, "The Ancestral Constitution and Fourth Century Historiography in Athens", *AJAH* 1 (1976), pp. 129-144; C. Mossé, "Comment s'élabore un mythe politique. Solon père fondateur de la démocratie athénienne", *Annales (ESC)* 34 (1979), pp. 425-437; M.H. Hansen, "Solonian Democracy in Fourth-Century Athens", *C&M* 40 (1989), pp. 71-99. J. Bordes, J. Bordes, *Politeia dans lapensée grecque jusqu' Aristote*, Paris Les Belles Lettres, 1982, pp. 342-355.

<sup>61</sup> *Eisphora* como causa de la paz: ver Jenofonte, 6.2.1-2: «Los atenienses, al ver a los tebanos engrandecidos gracias a ellos y que no contribuían con dinero a los gastos de la flota, y en cambio ellos mismos estaban agobiados por las inversiones de dinero (*eisphora*), por las piraterías de Egina y por la vigilancia del territorio, deseaban acabar la guerra y enviando embajadores a Esparta firmaron la paz. Por un decreto de la ciudad dos de los embajadores se dirigieron por mar desde allí y ordenaron a Timoteo regresar inmediatamente a su patria, pues había paz». Ver C.H. Wilson, "Athenian Military Finances, 378/7 to the Peace of 375", *Athenaeum* 43 (1970), pp. 302-326. Para esta paz del 375 y el contexto social ateniense de esos años ver: D. Plácido, "La ley ática de 375/4 y la política ateniense", *Memorias de Historia Antigua* 4 (1980), pp. 27-41. La paz de 375/4 fue bien acogida porque los atenienses estaban hartos de la *eisphora*, según Jenofonte (en el texto citado). Las posibilidades de conservar los suministros a través del dominio de los mares como había hecho Cabrias reportaba a la ciudad gastos que recaían en la tributación interior, dado que la Segunda Confederación en ese aspecto no era más que una caricatura de la primera. La paz está marcada por los pro-

hicieron posible en el s.V la concordia social<sup>62</sup>. Es imposible pasar por alto el hecho de que, después de la Guerra del Peloponeso, ya no existen las condiciones para que la democracia funcione del mismo modo. Desde luego, el *demos* pretende conservarla, recuperarla, pero todos los intentos de reinstauración van teñidos de limitaciones y son fuente de problemas. O nace la discordia o es preciso volver a recuperar el Imperio, pero ya no es posible recuperarlo en las mismas condiciones, pues la guerra trae consigo gastos que imponen la *eisphora* o carga sobre los ricos de la ciudad que inmediatamente buscan el retorno de la paz. Más de una vez, en la comedia, en la oratoria, en las *Helénicas* de Oxirrinco, se expresa el hecho de que sólo los pobres desean la guerra. Gran parte del siglo IV vivirá en esa angustia, entre guerra, imperio, concordia, democracia, delimitaciones precisas de la democracia, campo sin duda de enriquecimiento para algunos, pero también fuente de ruina para otros, que se convierten fácilmente en carne de mercenariado, preocupaciones de muchas de las reflexiones de Isócrates<sup>63</sup>. Éste se verá apoyado en el hecho de que muchos aristócratas que pretenden continuar la búsqueda del prestigio militar tienen que acudir a los ejércitos profesionales y en ocasiones ponerse al servicio de otras ciudades, o incluso estados despóticos bárbaros.

De este modo, dentro de esta corriente «moderada», en muchos casos «filolacónica», se busca durante toda la primera mitad del s.IV la paz no imperialista que se manifiesta por ejemplo en la «Paz común» del 371 con Esparta<sup>64</sup>. En 362, momento de la batalla de Mantinea, Atenas está alineada, como vimos en la inscripción citada, con Esparta y con la facción menos democrática de la dividida confederación

---

blemas financieros que también están presentes en la ley de 375/4, que trata de reforzar la moneda por métodos no imperialistas, a base de recuperar su prestigio dentro de la ciudad de Atenas (D. T. Engen, “Ancient Greenbacks”: Athenian Owls, the Law of Nikophon, and the Greek Economy”, *Historia* 53 (2005), pp. 259-381). Por ello la ley obliga a su aceptación en los mercados internos, del ágora y del Pireo. Desde 374, con Timoteo, Atenas recupera el dominio en el Egeo y las islas Jónicas. El objetivo de la paz sería ahora garantizar el dominio logrado por Timoteo e imprimirle un giro imperialista a los efectos de dicha paz. Pero tras los problemas subsiguientes del propio Timoteo, la paz de Calístrato de 371 (ver nota 64), que presentaba a Atenas como garante de la paz y colaboradora de Esparta para evitar la guerra. La paz se presentaba como un logro antiimperialista como la de 375 antes de las campañas de Timoteo. Hasta los *Poroi* de Jenofonte, se detecta en Atenas una corriente de opinión pacifista contraria al imperialismo por los problemas que éste reportaba a los contribuyentes de la *eisphora*. La ley de 375/4 era igualmente una alternativa al Imperio como recurso de Atenas.

<sup>62</sup> Para la situación de Atenas después de la guerra del Peloponeso: B. Strauss, *Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy, 403-386 B.C.*, London 1986. Segunda confederación: G.L. Cawkwell, “Notes on the failure of the Second Athenian Confederacy”, *JHS* 101 (1981), pp. 40-55; G.L. Cawkwell, “Athenian Naval Power in the Fourth Century”, *CQ*, New Series 43.2 (1984), pp. 334-354.

<sup>63</sup> A. Fuks, *Social Conflict in Ancient Greece*, Leiden, 1984, 52-79.

<sup>64</sup> Frente a la «paz imperialista» del 375 ver D. Plácido, “Las ambigüedades de la paz. El culto de Irene en Atenas”, *La Religión como Factor de Integración y Conflicto en el Mediterráneo*, eds. A. Pérez Jiménez y Gr. Cruz Andreotti, Madrid, Ediciones Clásicas, 1996, pp. 64-66 (con bibliografía). Para la política de concordia con Esparta, en la década posterior, preconizada por Calístrato en Atenas en el 367, interrumpida en el 366, con la preeminencia de los protebanos hasta cobrar fuerza de nuevo en el 362 ver G.L. Cawkwell, “The Common Peace of 366 B.C.”, *CQ*, 11.1 (1961), pp. 80-86, especialmente pp. 83-84.

arcadía. Estos intentos de buscar la paz y aliviar el peso de la *eisphora* se imponen definitivamente en la década de los 50, cuando Atenas pierde frente a Filipo varias plazas al norte del Egeo y se enfrenta a la sublevación de varios miembros de la Segunda Confederación entre el 357-355. Las perspectivas de una política imperialista son arrinconadas y la facción de los «moderados», presididos por Eubulo, triunfa en la ciudad. Se buscan alternativas económicas compatibles con la paz, que a la larga favorecerán el renacimiento de la evergesía privada y la dependencia y agudizarán las diferencias sociales y económicas dentro de los ciudadanos<sup>65</sup>. En el plano teórico, los *Poroi* de Jenofonte es un ejemplo de esta ideología opuesta a la política imperialista, donde se alaba la tranquilidad, el «no ser injustos con los demás» (I 1), con otras ciudades, evitando ingresos procedentes de fuera y promoviendo otros del Ática, como las minas (I 5).

Dentro de este contexto se enmarcan también, además de la obra de Jenofonte (*Poroi*), las de Isócrates *Sobre la Paz* y *Areopagítico*<sup>66</sup>.

El culto a las *Semnai* pudo ser utilizado como referente ideológico y fuente de prestigio, dado su carácter venerable, no sólo para contribuir a realzar la reputación del órgano político vinculado al culto, el Areópago, sino también para justificar y cimentar, de forma consciente o inconsciente, la tendencia a la paz y a la *hesychia* (silencio, calma, tranquilidad), externa e interna, que preconizaban los moderados, como Isócrates, quien presenta en su obra (*Areopagítico* VII 52), la nostalgia de los campesinos por la época anterior a la Guerra del Peloponeso, con predominio del Areópago y de la vida del campo. Es el texto en el que mejor se expresan los puntos de vista sobre el Areópago en el siglo IV, con referencia a la *nomophylakia*<sup>67</sup> y a sus miembros como guardianes del orden y de las costumbres (37-41), caracteres propios de los regímenes aristocráticos.

De este modo un aspecto religioso del culto, como era el silencio, característico de dioses vinculados con procesos purificatorios, pero también asociado a la venerabilidad y respeto que imponen las diosas, se habría podido asociar a la *hesychia* política de los moderados en estos años del final de la Guerra Social (mediados de la década de los 50) y posiblemente desde antes.

Las referencias al silencio religioso debido a las diosas aparecen ya en las fuentes del s.V, en Esquilo, *Euménides* y en Sófocles, *Edipo en Colono*, como hemos señalado más arriba, aunque no con los términos de *hesychia* o *hesychos*<sup>68</sup>. El nombre del *genos* encargado del culto, los *Hesychidai*, documentado a partir de la época

<sup>65</sup> Para la revitalización de la evergesía ver D. Plácido, “Liturgias, evergetismo y mistoforía: los modos de redistribución de la ciudad democrática”, *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo*, eds. F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez, Barcelona, 2006, pp. 41-54, esp. pp. 48-52.

<sup>66</sup> Para todo este período en el que se gesta la Guerra Social, con especial atención a la oposición de Isócrates (*Sobre la Paz*) y Jenofonte (*Poroi*) contra los proimperialistas en Atenas: G.L. Cawkwell, “Notes on the failure of the Second Athenian Confederacy”, *JHS* 101 (1981), pp. 40-55, especialmente pp. 52-55.

<sup>67</sup> G.L. Cawkwell, art. cit., “Nomophylakia”, p. 9.

<sup>68</sup> Notas 16 y 18. También en Eur., *Orestes*, 136, 1407.

helenística, hace alusión también a este silencio religioso<sup>69</sup>. Es posible que este *genos* fuese conocido desde tiempos anteriores con este nombre «*hesychidai*», por el silencio ritual, aunque pudo ser precisamente en el s.IV, cuando se «utilizara» de forma consciente este aspecto del culto de las Diosas Venerables para enraizar y justificar desde lo religioso, la *hesychia* política y la ideología oligárquica que se encuentra detrás de este término. Este sería, pues, un buen momento para inaugurar o resaltar el culto al héroe epónimo del *genos*, *Hesychos*, vinculado al ritual de las *Semnai*, del que como vimos más arriba participan los más «nobles» y destacados de la ciudad, elegidos por el Areópago, y específicamente también los Eupátridas<sup>70</sup>. Los *hieropoioi*, al menos, debían de ser ricos pues, como supone Parker, esta función u oficio constituía una liturgia disfrazada que comportaba la financiación del rito y conllevaba consecuentemente un prestigio social.<sup>71</sup>

La *hesychia* es un valor político que ya en el s.V, en el contexto de la democracia de Pericles, se presenta como negativo y característico de los espartanos. Se vincula con otros conceptos «antidemocráticos» o de la ideología de tendencia oligárquica ligados con la *politeia* espartana como la *apragmosyne*, la *sophrosyne* o la *Eunomia* en la Atenas del s.V, como ha mostrado Carter en su obra *The Quiet Athenian*<sup>72</sup>, que imitaba el título del famoso *Quiet American* de Graham Greene. Este ideario aristocrático y oligárquico es el que caracteriza, por ejemplo, a Critias en el discurso de *Cármides* de Platón<sup>73</sup>. La tradición en la aristocracia, desde la época de la Guerra del Peloponeso, llevaba a la abstención en la vida política, como se revela también en la figura de Cármides en Jenofonte, *Memorables*, III 7. El mejor gobernante para Platón es en cambio en la *República* el que no quiere serlo (*República*, 520cd):

Y así la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día y no entre sueños, como viven ahora la mayor parte de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras o se disputan el mando como si éste fuera algún gran bien. Mas la verdad es, creo yo, lo siguiente: la ciudad en que estén menos ansiosos por ser gobernantes quienes hayan de serlo, ésa ha de ser forzosamente la que viva mejor y con menos disensiones que ninguna; y la que tenga otra clase de gobernantes, de modo distinto. (Trad. M. Fernández Galiano)

<sup>69</sup> Ver más arriba (Polemón) y Parker, *op. cit.*, *Athenian Religion*, p. 298. Ver nota siguiente

<sup>70</sup> Parker, *op. cit.*, *Athenian Religion*, pp. 298-299: Hesyech, s.v. La fuerte principal es Polemón (ver nota 15). «Hesychos» como proyección del silencio característico del rito: ver Friedlander en *RE*, band VIII, 2, col., 1330-1331 s.v. *Hesychos*; ver también para este héroe: E. Kearns, *The Heroes of Attica*, Institute of Classical Studies, Bull. Suppl. 57, London, 1989, pp. 167-168. Nobles y Eupátridas en el rito: ver notas 15 y 57.

<sup>71</sup> Parker, *op. cit.*, p. 250.

<sup>72</sup> L.B. Carter, *The Quiet Athenian*, Oxford, 1986, esp., p. 25ss. Ejemplo de *hesychia* vinculada a espartanos: Tucídides, 1.69.4; 1.70.8 y 1.71.1.

<sup>73</sup> *Sophrosyne* y *hesychia*: Platón, *Cármides*, 159b. Ver: Carter, *op. cit.*, pp. 46-47, 57. Para este discurso: T.G. Tuckey, *Plato's Charmides*, Cambridge University Press, 1951.

Como consecuencia, no sólo queda eliminado el protagonismo del pueblo, sino también el de los individuos de la aristocracia que ejercían la política de manera directa en la democracia, para ser sustituidos precisamente por el de quienes en este régimen eran considerados inútiles desde el punto de vista político. Platón quiere en efecto eliminar de la escena política al hombre público, *demosios*, y sustituirlo por el que sólo se ocupa de lo suyo, *ta heautou, ta idia*, es decir por el *idiotes*, que se opone a la *polypragmosyne* del *demos* y de los demagogos. El *demos* y los políticos coinciden en la necesidad de acción.

No sólo entre los ricos y nobles cuaja esta ideología de la *hesychia* y de la Paz (*Eirene*) como forma de librarse de la *eisphora*, sino también se arraiga, durante la Guerra del Peloponeso, entre los campesinos áticos que buscan la paz, la *apragmosyne*, la *hesychia* o la inacción, como se ve claramente en las obras de Aristófanes<sup>74</sup>.

De modo más sutil la *apragmosyne* también era el objeto de la censura de Eurípides en el *Hipólito*, cuyo protagonista aparece como un personaje caracterizado por su alejamiento de la vida pública en favor de las prácticas aristocráticas de la caza, de los agones y del deporte. Eran los mismos que se consideraban capaces de hablar en círculos restringidos, en las heterías, que practicaban la convivencia en los banquetes aristocráticos donde sí discutían de política, en el ámbito del simposio arcaico, en el que se practicaba la lírica monódica y la pederastia, como forma de educación contrapuesta a la de los sofistas en la oposición de diálogo y discurso, los que servían de modelo a los círculos de Platón y de Jenofonte como reuniones de intelectuales, pero en cambio se enorgullecían de no ser capaces de hablar ante las masas.

Esta *hesychia*, calma, tranquilidad o inacción, es una idea que se puede aplicar tanto a la política externa como a la interna, en el sentido no sólo de concordia interna sino sobre todo de inacción política que es incompatible con la práctica democrática y específicamente con la democracia radical.

En el s.IV las condiciones son propicias, a pesar de la restauración democrática, para el desarrollo de esta ideología oligárquica que se presenta también en muchos casos enmascarada de «democracia ancestral» o «*patrios politeia*». La Paz, *Eirene*, una paz no imperialista es la que se busca por ejemplo en el 371 con Esparta<sup>75</sup>. *Eirene*, convertida en tema propagandístico y en culto<sup>76</sup>, es cada día más anhelada

<sup>74</sup> Carter, *op. cit.*, pp. 46, 50, 57-58. En Aristófanes (*Pluto*, 921) el justo, ante el sicofante, exclama: «no te gustaría vivir tranquilo sin hacer nada?». Ver también: Aristófanes, *Paz*, 1297; *Aves*, 1432 (contrapone la actividad del sicofante, identificado con la democracia radical, a la *sophrosyne*); alaba la *Hesychia* (personificada): *Ar.*, *Aves*, 1321. En la obra de *Asambleistas* de Aristófanes, de inicios del s.IV (año 392) se muestran también estas preocupaciones en las medidas tomadas en las fiestas Esciras (18; 59), ritual iniciático del año nuevo, o de disolución del viejo, en pleno verano, fiesta de mujeres solas que comían ajo, como anafrodisíaco, travestidas (posible *aischrología*), por los gastos de la guerra: el problema del *μισθός ἐκκλησιαστικός* (186); Diferencias entre los pobres por un lado y los ricos y granjeros por otro en relación con la guerra naval (197-8).

<sup>75</sup> Plácido, art. cit., “Las ambigüedades de la paz”, p. 66.

<sup>76</sup> Plácido, art. cit., “Las ambigüedades de la paz”. Para el culto de la Paz ver también: Parker, *op. cit.*, *Athenian Religion*, pp. 229-230.

por los sectores ricos de la población para desembarazarse de la gravosa *eisphora* y de las trierarquías, que sólo se habían aliviado a medias con la creación y la transformación del sistema de simmorías (Calístrato en 378 y ley de Periandro en 357). Después de la derrota en la Guerra Social (357-355) frente a los aliados, y por tanto en época del declive definitivo de las esperanzas de una recuperación imperialista a través de la Segunda Confederación, se fortalece en la ciudad la facción que busca la paz, apoyada por Eubulo. Éste es el contexto en el que Jenofonte, de una clara tendencia oligárquica, escribe su obra «Los ingresos» (*Poroi*), en los que une la Paz, *Eirene*, con el concepto de *hesychia*:

5: Mas si parece claro que debe reinar la paz para que todos los ingresos vayan en aumento, ¿acaso no vale la pena establecer el cargo de guardianes de la paz? Por supuesto, si se crea esa magistratura se conseguiría que la ciudad se volviese más familiar y querida por todos los hombres. 5.2 Pero, si algunos opinan que de este modo la ciudad, si se empeña en mantener la paz, será menos influyente, famosa y renombrada en Grecia, también éstos, a mi parecer, andan descañados en sus cálculos. 5.3 En efecto, sin duda, se dice que las ciudades prósperas son, precisamente, las que viven en paz más tiempo. Y Atenas, más que todas, ha nacido para crecer en paz. En efecto, si la ciudad conserva la tranquilidad (*hesychia*), ¿quién no recurriría a ella, empezando por los armadores y comerciantes? ¿Acaso no, los ricos cultivadores de granos, ni los cosecheros de vino? Y ¿qué decir de los ricos olivaderos, de los ricos ganaderos y de los que pueden enriquecerse con la especulación?..... 5.5: Y si a esto nadie se opone, pero algunos, en su deseo de que la ciudad recupere la hegemonía, creen que lo lograría mejor con la guerra que con la paz, que piensen antes en las Guerras Médicas, si obtuvimos el mando de la flota y el tesoro de la Liga por la coacción, o haciendo el bien a los griegos... 6.1: Si nada de lo dicho es imposible, ni difícil, y lo ponemos en práctica, seremos más estimados por los griegos, viviremos más seguros, seremos más famosos, el pueblo encontrará sustento y los ricos se librarán de los gastos militares; y al existir recursos de sobra celebraremos fiestas todavía más espléndidas que ahora, repararemos los santuarios, reconstruiremos murallas y arsenales y restituiremos a los sacerdotes, al Consejo, a las magistraturas y a los caballeros las costumbres patrias. (Traducción de O. Guntiñas Tuñón)<sup>77</sup>

Otro exponente claro de esta tendencia que se consolida con la política de Eubulo en la década de los 50 es Isócrates, en sus obras *Sobre la Paz* (fechado hacia 358) y *Areopagítico* (de 357 aprox.). Así por ejemplo, este autor puede decir en *Sobre la Paz*:

<sup>77</sup> Ph. Gauthier, *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*, Genève-Paris, 1976. Para la tendencia política de Jenofonte ver también J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu' Aristote*, Paris, 1982, p. 165ss.

26: nada de esto se puede conseguir antes de persuadirnos de que la tranquilidad (*hesychia*) es más útil y provechosa que el afán de novedades, más la justicia que la injusticia, y más el cuidado de los asuntos particulares que la ambición de los ajenos.

Dentro de una argumentación contraria al Imperio, Isócrates, VIII (*Sobre la paz* 88) quiere evitar que se llene de ciudadanos procedentes de fuera.

En el *Areopagítico* considera que la confianza en el poder imperialista de la ciudad hizo que los atenienses «estuvieran próximos a ser esclavizados»: ἐξανδραποδοισθηῖναι. Isócrates no se conforma con alabar la paz, sino que propone una vuelta a la «democracia ancestral», en la que había tenido, según Isócrates, un papel esencial el Areópago, no sólo como fuerza política sino también educativa y moral. Este discurso es un ejemplo de ideología oligárquica «disfrazada» de «democracia ancestral», en la que se defiende, sin duda, una desigualdad política:

37: tanto se preocupaban de la prudencia nuestros antepasados que ordenaron que el tribunal del Areópago se cuidara del orden, y que este tribunal sólo pudieran formarlo los de noble nacimiento que hubieran demostrado mucha virtud y prudencia en su vida. De esta forma, con razón este tribunal sobresalió de entre todos los que había en Grecia.

El espíritu de este discurso preconiza conceptos como la *Eunomia*, la *sophrosyne* o incluso la admiración por el sistema espartano, que presenta como una democracia basada en la igualdad y la homogeneidad<sup>78</sup>, el retorno a las costumbres o leyes ancestrales, la inactividad política para la mayoría de los ciudadanos, la paz y, de nuevo, el concepto de *hesychia*:

51: ...bajo el dominio del Areópago, la ciudad no tenía juicios, reclamaciones, ni εἰσφορῶν, ni pobreza, ni guerras, sino ἡσυχίαν entre sí y estaban en paz con los demás... 52: ...muchos ciudadanos no bajaban a la ciudad para las fiestas, sino que preferían mantenerse con sus bienes particulares antes que disfrutar de los públicos.

En su discurso Isócrates se presenta como un claro defensor de la democracia, la «democracia ancestral», y opuesto completamente a la oligarquía (la de Critias). Es el exponente claro de esta tradición y tendencia que se desarrolla desde el final de la Guerra del Peloponeso, de los «moderados», en cuyo programa estaría, sin duda, una vuelta al poder político o al menos al ascendiente moral, tanto en lo privado como en lo público, del Areópago, tal y como había gozado este órgano en época de Cimón, tras las Guerras Médicas.

<sup>78</sup> *Areopagítico*, 61. Ver Bordes, *op. cit.*, pp. 219-227, esp., p. 224. *Hesychia* y *apragmosyne* en la ideología de Isócrates: F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischer Historiker*, b, suppl. A commentary on the ancient historians of Athens, vol I, Text, Leiden, 1954, p. 90.

No es, por tanto, absurdo postular que en esta época y ya desde antes se hubiera podido establecer una relación entre la *hesychia* política y la *hesychia* religiosa o el silencio del culto a las Euménides, vinculadas a este órgano del Areópago, en momentos en los que se quiere favorecer la Paz, mantener la concordia interna (con el Teórico o pago para asistir a fiestas) y quizás, al menos desde el punto de vista teórico o ideológico, fortalecer el órgano de carácter más oligárquico de la democracia, el Areópago.

El protagonismo de las *Semnai* y de la ceremonia consagrada a las mismas pudo realizarse también en estos momentos, como podría mostrar su integración en la inscripción mencionada de 362 o la alusión de la función de *hieropoioi* encargados de su culto por parte de Demóstenes hacia el 350-347; en esos años desde 355 a 346, Demóstenes pasa de una posición cercana a la de Eubulo al enfrentamiento con el entorno del político y a un nuevo acercamiento en las vísperas de la paz de Filócrates<sup>79</sup>. De hecho, en 346 (año de la Paz de Filócrates), Demóstenes pronunció el discurso *Sobre la paz* (V), en que defendía ésta como creadora de *hesychia* (25), señalando:

Hemos soportado la cesión de Anfípolis y otras desventajas evidentemente porque consideramos que la tranquilidad procedente de la paz τὴν ἀπὸ τῆς εἰρήνης ἡσυχίαν es causa de bienes mayores que pelear y disputar por eso.

A partir de esas fechas la escalada de protagonismo del Areópago es también constante. En materia religiosa sabemos que a principios del siglo IV el Areópago cuidaba de los olivos sagrados de los que se extraía el aceite con que se premiaba a los vencedores de las Panateneas. En los años 50 vemos al Areópago imponer una multa al arconte rey Teógenes por el origen no ateniense de su mujer Fano<sup>80</sup>; un

<sup>79</sup> Antiguamente se suponía un acercamiento en los años 50 y hasta la paz de Filócrates (346) de Demóstenes a la corriente preconizada por Eubulo (para esta hipótesis ver W. Jaeger, *Demosthenes*, Mejico, FCE, 1945 (trad. esp de obra de 1938), pp. 75-77). En fecha más reciente, sin embargo, se descarta este acercamiento (ya puesto en duda por P. Cloché, *Demóstenes et la fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1957, pp. 44-45), pero tampoco existen pruebas para mostrar lo contrario. Lo que sí está claro es la colaboración de Demóstenes con Esquines y Filócrates y posiblemente con Eubulo en los preliminares de la Paz de Filócrates. Ver I. Worthington (ed.), *Demosthenes: Statesman and orator*, Routledge, 2000, especialmente los artículos de E. Badian, "The Road to prominence", pp. 9-44 (para este autor no hay indicios de contacto con Eubulo) y T.T.B. Ryder, "Demosthenes and Philip II", pp. 45-89 (esp., p. 65: relación de Demóstenes con Eubulo y Esquines). Para este acercamiento de Demóstenes hacia 347 a la postura «pacifista» de Eubulo y sus colaboradores ver también: Cloché, *op. cit.*, pp. 96-98. Posiblemente los entresijos políticos de esos años son bastante complejos, como resalta P. Carlier, en su obra *Demosthènes*, Paris, 1990; este autor destaca el apoyo de Demóstenes a la campaña política y judicial de Eubulo hacia 354 (p. 78), del que se separa en el asunto de Megalópolis (p. 81); señala también el alejamiento de Eubulo y la crítica a su política, específicamente el Teórico, en la Tercera Olíntica y en la revuelta de Eubea (pp. 124-129), así como en los años 348-347, en el asunto de Midias (p. 137), pero vuelve a acercarse a Eubulo (partidario de una política defensiva) en el contexto en el que se gesta la paz de Filócrates de 346 (pp. 146-148).

<sup>80</sup> Olivos sagrados: Como se desprende del séptimo discurso del corpus lisiaco; *cfr.* Arist. *Ath. Pol.* 60.2. Teógenes: Dem. 59.79-83. Una ley prescribía que la esposa del arconte *basileus* fuera ateniense, para poder cumplir los ritos secretos que exigía su matrimonio sagrado con Dioniso.

decreto de 352/1, a propósito de la delimitación e integración –seguramente por la fuerza- de una *hiera orgas* fronteriza con Mégara en las tierras sagradas poliadas, concedía al Areópago (junto a la *Boule*, al estratego *epi ten philaken tes choras* y a los peripolarcos) la supervisión perpetua de «el suelo sagrado y todos los demás sagrados recintos de Atenas»<sup>81</sup>; en 323 Dinarco afirma que el Areópago «guardaba los ‘sagrados depósitos’ (*aporrhētous diathekas*) –quizá tumbas, como hacía con la de Edipo, o bien oráculos– en los que reside la salvación de la ciudad»<sup>82</sup>; el tribunal elige a los *hieropoioi* de las *Semnai*<sup>83</sup>; en los años 340s, en el discurso *Contra Neera*, Apolodoro señala que el Areópago es «en otras cuestiones también de gran valor para la ciudad en relación con la *eusebeia*»<sup>84</sup>. Aunque según Wallace, todos estos casos demuestran la autoridad del Areópago sobre áreas «menores» de la religión con competencias que posiblemente pertenecían tradicionalmente a la esfera de su dominio<sup>85</sup>, el hecho de que este órgano sea el foco de atención e interés renovado<sup>86</sup>, no sólo en los asuntos concernientes a la religión, sino también por parte de teóricos como Isócrates, en el *Areopagítico*, escrito hacia el 357 (o los Atidógrafos)<sup>87</sup>, así como el aumento de su peso político, como veremos ahora, a partir de 343, hace pensar que la revitalización del interés por este órgano, de carácter más restringido que el Consejo de 500 o la Asamblea, se puede asociar, a mediados del s.IV (355-354), con cambios en la *polis* derivados de la pérdida de las expectativas imperialistas y del fortalecimiento de los que buscan la paz, la *hesychia*, tanto interna (con vuelta a la *patrios politeia*) como externa.

A finales de la década de los 40 parece que el Areópago adquiere ciertos poderes en el ámbito de lo político, con la capacidad de intervenir en casos de violación

<sup>81</sup> IG II<sup>2</sup> 204 = SEG 25.64, esp. ll. 16-23; *cf.* G. Daverio Rocchi, “La *ἱερά ὄργας* e la frontiera attico-megarica», en *Studi di antichità in memoria di Clementina Gatti*, Milano, 1987, pp. 97-109.

<sup>82</sup> Din. 1.9.

<sup>83</sup> Dem. 21.115 con escolio; Din. Fr. 8.2 Conomis.

<sup>84</sup> Dem., *Neera*, 80; Wallace, *op. cit.*, p. 111. La participación en determinados ritos está absolutamente controlada por los miembros de las familias poseedoras de los plenos derechos. Sólo ellos pueden conocer *ta arreta*, los secretos de las tradiciones religiosas áticas. Por eso resulta tan grave que, en este caso, una no ciudadana (la hija de Neera) haya llegado a ser “reina” en las ceremonias oficiadas por el arconte rey, caso descubierto por el Areópago: ver [Dem.], 59.73-83. Ver para esta exclusividad: D. Plácido, “La mujer en el *oikos* y en la *pólis*: formas de dependencia económica y de esclavización”, *Femmes-esclaves. Modèles d’interprétation anthropologique, économique, juridique, Diáphora*, 9, eds. F. Reduzzi, A. Storchi, Nápoles, Jovene, 1999, p. 16.

<sup>85</sup> Wallace, *op. cit.*, pp. 106-112. O. De Bruyn, “L’Aréopage et la Macédoine à l’époque de Démosthène”, *LEC* 57, 3.12 (1995), pp. 115-116.

<sup>86</sup> A los casos mencionados se puede añadir, la oposición del Areópago a la construcción de unas edificaciones (posiblemente un prostíbulo) en la *Prax*: Aesch. 1.81-84; la implicación del Areópago deriva posiblemente del carácter «moral» del asunto (Wallace, *op. cit.*, p. 120), pero queda patente también la capacidad de intervención de este órgano en asuntos públicos que conciernen a instituciones y magistrados democráticos elegidos por la *Boule*. Podría ser sintomático del aumento de prestigio de este órgano hacia el 346. Para De Bruyn, *op. cit.*, pp. 147-149 las razones de la mediación del Areópago son oscuras y no parecen responder a sus competencias tradicionales, si bien reconoce que la actuación no responde a la comisión de un delito, sino que expresa su opinión o da su consejo, probablemente a petición de la Asamblea.

<sup>87</sup> Ver notas 49 y 126.

de leyes u ofensas contra el Estado, a través de un decreto propuesto por Demóstenes. En una fecha incierta, muy discutida por la historiografía moderna, Demóstenes promovió un decreto que concedía al Areópago «autoridad para castigar (*kyria kolosai*) a cualquier ateniense que ofendiera a las leyes de acuerdo con las leyes ancestrales (*patroiois nomois*)<sup>88</sup>». La única y controvertida fuente es Dinarco, escrito y pronunciado contra Demóstenes en 323, con motivo del asunto de Harpalo<sup>89</sup>. La comunidad científica discrepa sobre si este decreto debe ser identificado con la moción que introducía, en 344/3, el procedimiento de la *apophasis*, ya que ambos tienen un objetivo similar: juzgar actos de traición (*prodosia*) y ofensas contra el Estado<sup>90</sup>. La *apophasis* era un nuevo procedimiento judicial, una variante

<sup>88</sup> Así se registra en todos los MSS conservados y así debería mantenerse según R. Wallace (“‘Investigations and Reports’ by the Areopagos Council and Demosthenes’ Areopagos Decree”, *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday (August, 20, 2000)*, eds. P. Flensted-Jensen, T.H. Nielsen y L. Rubinstein, Copenhagen, 2000, p. 594, n. 2) en lugar de corregirse por *patriois*, término que había llegado a ser “indigerible” tras los acontecimientos de 404/3.

<sup>89</sup> 1.62-63; *cfr.* 1.6, 82-83. El orador, obviamente hiperbólico, afirma que el decreto entregó la ciudad entera al Areópago. Wallace, art. cit., pp. 585, 589 defiende que el Areópago no tenía tan extensos poderes como sugiere Dinarco, no tenía por ejemplo la autoridad final en ninguno de los casos que llevaba, ni siquiera en los que concernían a sus propios miembros; de hecho el propio Dinarco dice que la autoridad conferida a través del decreto de Demóstenes se hizo «de acuerdo con las leyes ancestrales», con lo que los nuevos poderes estaban limitados. La única excepción es tras la derrota de Queronea, cuando el Areópago ejecutó a algunos individuos que intentaban abandonar el Ática, sin duda bajo unas circunstancias muy particulares (pero quizá con cobertura legal, pues Lyc. 1.53 dice que el *demoi* decretó que se considerara traidores y que se podía matar a quienes huían). Según Cawkwell, art. cit., “Nomophylakia”, p. 2, n. 4, el decreto demosténico no concedía nuevos poderes al tribunal, sino que urgía para que ejerciera los que ya poseía tradicionalmente.

<sup>90</sup> Wallace, *op. cit.*, pp. 113-119 y 176-177 fue el primero en abogar por la identificación, aunque más tarde (art. cit., pp. 586-589) se retractó para pensar que se introdujeron por separado: la *apophasis*, documentada por vez primera en la segunda mitad de 350, no sería introducida por ninguna ley o decreto, sino que cada investigación era previamente decretada por el *demoi* y el tribunal entonces actuaba de acuerdo con sus competencias tradicionales; el decreto de Demóstenes sería introducido entre 346 y 340, con motivo de una situación de emergencia desconocida pero no relacionada con el conflicto con Macedonia (según J. Engels, “Das Eukratesgesetz und der Prozess der Kompetenzerweiterung des Areopagos in der Eubulos und Lykurgära”, *ZPE* 74 (1988), pp. 189-190 poco antes de 343, pues identifica al descendiente de Harmodio de Dem. 19.280 con el Próxeno de Din. 1.62, primer encausado por esta nueva legislación; F. Landucci Gattinoni, “Demostene e il processo arpalico”, en M. Sordi (a.c.), *Processi e politica nel mondo antico*, Milano, 1996, pp. 96-98 también en la década de 340). Con todo, E. Bianchi, “The Law of Eukrates (336 B.C.): A ‘Democratic Trick’?”, *SHHA* 23 (2005), pp. 313-330, esp., p. 319 ha rescatado y valorado de forma positiva la hipótesis original que evita tener que recurrir a situaciones de emergencia desconocidas; antes ya lo hicieron I. Worthington, *A Historical Commentary on Dinarchus. Rhetoric and Conspiracy in Later-Fourth-Century Athens*, Ann Arbor, 1992, pp. 136, 225, 358 y J. Sullivan, “Demosthenes’ Areopagus Legislation – yet again”, *CQ*, 53 (1003), pp. 130-134, sólo que esta última considera que el decreto –que denomina “de conducta criminal”– no existió nunca, sería un «espejismo» de la legislación sobre la *apophasis* de Demóstenes. *Contra* M.H. Hansen, *Eisangelia. The Sovereignty of the People’s Court in Athens in the Fourth Century and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense, 1975, pp. 51-57; *idem*, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, London 1991, p. 291, para quien sería propuesto por Demóstenes después de Queronea (así también D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Ithaca, 1986, pp. 190-191; P.J. Rhodes, “Judicial Procedures in Fourth Century Athens. Improvement or Simply Change?”, *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, ed. W. Eder, Stuttgart, 1995, pp. 313-314; para

de la *eisangelia*, sólo que no era llevada por un ciudadano individualmente ante la Asamblea o la *Boule*, sino por el Areópago y luego por los tribunales, que nombraban una especie de «acusadores públicos»<sup>91</sup>. Se ahorran así los gastos que generaba una *eisangelia* ante una Asamblea plenaria y a la vez se restauraban los poderes a un venerable tribunal integrado por antiguos magistrados<sup>92</sup>. El Areópago, a instancia de la Asamblea y los *Dikasteria*, elaboraba un «informe» (*apophasis*) en el que reunía toda la información (declaraciones, testigos, etc.) y emitía un veredicto provisional que luego pasaba a la Asamblea y de ahí, en caso de culpabilidad (no tenemos un solo ejemplo de una absolución areopagítica que no fuera aceptada por la Asamblea), a los tribunales<sup>93</sup>. Por tanto no podía infligir castigo por sí mismo y su conclusión o sentencia debía ser refrendada por los *Dikasteria* (normalmente así lo hacían, lo que evidencia el prestigio y autoridad de la institución). La *apophasis* podía ser iniciada por el Areópago, pero sólo excepcionalmente<sup>94</sup>.

Bajo la cobertura de este nuevo procedimiento judicial vemos al Areópago participar en la toma de decisiones políticas<sup>95</sup>: entre 345 y 343, a instancias de Demóstenes, hace arrestar, torturar y ejecutar a Antifonte –antiguo ciudadano degradado a meteco acusado de pretender incendiar los arsenales del Pireo pagado por Filipo– cuando anteriormente había sido absuelto por el pueblo<sup>96</sup>; en c. 343 sustituye a Esquines por Hipérides como *syndikos* ante el Consejo Anfictiónico<sup>97</sup>; antes de 341 exilia por traición –desconocemos de qué clase– a Carino, quien a lo que pare-

---

Sullivan, art. cit., p. 133, como hemos dicho, no existiría tal decreto y no tendría relación con la *apophasis* (introducida por Eubulo y sus asociados en 340', en los años siguientes a la paz de Filócrates –reacción conservadora que trataba de limitar el poder de la Asamblea y realzar el del Areópago–, cronología que casi todos los estudiosos sostienen, excepto el ya mencionado Wallace, art. cit., pp. 586-589, que niega cualquier novedad legislativa). Carawan, art. cit., pp. 124-140 lo que distingue es entre *apophasis* por decreto (*kata prosta-xin*, pasado por la Asamblea), introducida por Demóstenes –sin revisión legislativa (*nomothesia*), innecesaria porque sólo restablecía funciones tradicionales del Areópago antes de la reforma de Efiltes– en la segunda mitad de la década de 340, y *apophasis* por propia iniciativa (*aute proelomene*, nacida del propio Areópago y destinada a perseguir y juzgar a sus miembros por mala conducta), introducida tras Queronea –como ley, por *nomothesia*– acompañando a una especie de ley marcial y para hacer del Areópago el guardián de la democracia. Aun reconociendo su carácter conjetural, De Bruyn, *op. cit.*, passim, esp. pp. 106-108 sostiene que la *apophasis* fue introducida por Efiltes en su reforma de 462/1.

<sup>91</sup> Dem. 18.133; Din. 1.4, 51, 55-56, 58; Hyp. 1.38.

<sup>92</sup> Más que pretender restaurar los viejos poderes del Areópago –lo que sería una consecuencia indirecta–, se trata de crear un nuevo escenario para las luchas políticas, un instrumento para perseguir a enemigos políticos sin necesidad de arriesgarse a sufrir una *graphe paranomon* (Carawan, art. cit., 132). Sobre la desaparición de la *eisangelia*, Hansen, *op. cit.*, *Eisangelia*, pp. 53-57.

<sup>93</sup> Din. 1.54-58; 2.20.

<sup>94</sup> Sobre la *apophasis*, véase especialmente Carawan, art. cit. *cfr.* Sealey, *op. cit.*, pp. 56-57; Hansen, *op. cit.*, *The Athenian Democracy*, pp. 292-293.

<sup>95</sup> De Bruyn, *op. cit.*, p. 120-142 recoge hasta una veintena de *apophasis* o procedimientos «ordinarios», algunos contra los mismos areopagitas por faltas o delitos en el ejercicio de sus funciones, más cinco intervenciones que ella denomina «extraordinarias» (pp. 147-154).

<sup>96</sup> Dem. 18.132-133; Plu. *Dem.* 14.5; Din. 1.63.

<sup>97</sup> Dem. 18.134-136, además de otras fuentes tardías como las *Vidas de los diez oradores* atribuidas a Plutarco (850 a), la *Vida de Esquines* de Apolonio (1.29-33) y las *Vidas de los sofistas* de Filóstrato (508).

ce era un asociado de Teócrines y, por tanto, filomacedonio<sup>98</sup>; tras la derrota de Queronea designa a Foción en lugar de a Caridemo para asumir la defensa de la ciudad<sup>99</sup>; y, sobre todo, también en esa grave tesitura, ejecuta de forma sumaria a quienes, antes incluso de que se votara el correspondiente *psephisma* del pueblo, intentan abandonar el Ática<sup>100</sup>. Estas actuaciones parecen apoyar la política antimacedonia de Demóstenes<sup>101</sup> desde los años siguientes a la Paz de Filócrates (346), que como es sabido había legitimado el control de Filipo sobre Grecia central y había constatado fehacientemente para los atenienses la realidad de la amenaza macedonia. Es significativo igualmente que en 335 el tribunal enterró la acusación contra Demóstenes por apropiación de oro persa durante la revuelta de Tebas al no presentar nunca su informe<sup>102</sup>. El orador persiguió y ejecutó asimismo a la maga Teoris de Lemnos, presumiblemente ante el Areópago<sup>103</sup>. Es muy posible que Demóstenes también se encuentre tras la acusación de Próxeno, descendiente de Harmodio<sup>104</sup> y estratego en 347/6<sup>105</sup>, llevado ante el Areópago en 345 ó 344 en relación con su responsabilidad en el transporte de la segunda embajada a Filipo en la primavera de 346 –por lo tanto por traición a Atenas–, aunque posiblemente absuelto o sólo multado<sup>106</sup>. Aunque más dudoso cabe recordar también la persecución del areopagita Pistias, por corrupción de Pitocles –político que se había opuesto a que Demóstenes pronunciara el discurso fúnebre por los caídos en Queronea–, iniciada como *apophasis* y terminada como *eisangelia* después de 338<sup>107</sup>.

<sup>98</sup> Din. 1.63.

<sup>99</sup> Plu. *Phoc.* 16.3-4.

<sup>100</sup> Lyc. 1.52-54, donde afirma que este Consejo fue la mayor salvación para la ciudad, incluso aunque su actuación extrema disgustara a muchos; Licurgo está precisamente llevando –ante la Heliea, por el procedimiento de *eisangelia*– la acusación contra Autólico, areopagita que había intentado ponerse a salvo junto con su familia. Cfr. también Aeschin. 3.252.

<sup>101</sup> Puede presentar alguna dificultad el nombramiento de Foción, partidario de la negociación con Filipo de ser necesaria, por Caridemo, demócrata radical enemigo del Macedonio, pero, como ha explicado Odile De Bruyn (“L’Aréopage et la Macédoine à l’époque de Démosthène”, *LEC* 57 (1989), pp. 3-12, esp., pp. 7-8), Foción era la elección de la vía moderada, que «no podía tolerar dejar a Filipo realizar sus menores caprichos, pero de otra parte frenaba a sus compatriotas en sus ansias bélicas consciente de la debilidad de la ciudad frente al poder macedonio.»; el Areópago mira, pues, por el bien de la ciudad. Sobre la colaboración de Demóstenes y el Areópago, véase Carawan, art. cit., pp. 127, 139; De Bruyn, art. cit.; Carlier, *op. cit.*, pp. 261-268; Landucci Gattinoni, art. cit., p. 97; Wallace, *op. cit.*, p. 177 y pp. 199-200; *idem*, art. cit., pp. 589-590 (de donde extraemos la siguiente cita: «No es sorprendente que el Areópago, tradicional guardián de la democracia de Atenas, compartiera con Demóstenes su oposición a Filipo.»); Bianchi, art. cit., pp. 320-321. Poniendo el énfasis en los vínculos personales y evocando la famosa frase de Heródoto sobre Clístenes y el *demos*, P. J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, 1972: 205 ha llegado a decir que Demóstenes “hizo del Areópago su *hetairía*”. Contra R. Sealey, “On Penalizing Areopagites”, *AJPh* 79 (1958), pp. 71-73.

<sup>102</sup> Din. 1.10, 18-21; Aeschin. 2.239; D.S. 17.4.7-8; Hyp. 1 col. 17; D.S. 17.4.7-9; Iust. 11.2.7.

<sup>103</sup> Plu. *Dem.* 14.6.

<sup>104</sup> Los estudiosos modernos tienden a identificar el descendiente de Harmodio de Dem. 19.280 con el Próxeno de Din. 1.62.

<sup>105</sup> Según el escolio al discurso demosténico *Sobre la embajada*, 493 Dilts.

<sup>106</sup> Hansen, *op. cit.*, *Eisangelia*, p. 63; Carawan, art. cit., pp. 127-128.

<sup>107</sup> Hansen, *op. cit.*, *Eisangelia*, pp. 105-106; Carawan, art. cit., p. 137.

En todos estos ejemplos el Areópago es el instrumento utilizado por Demóstenes para su política antimacedonia que preconizaba una postura de enfrentamiento abierto con Filipo, especialmente a partir de 346. La situación ha cambiado con respecto al final de los años 50 en los que la preocupación mayor era la Paz no imperialista, actitud que se mantiene hasta el 346, año de la Paz de Filócrates con Filipo.

Hasta esa fecha Demóstenes, aunque ya muestra en sus discursos una tendencia hacia el activismo, se encuentra todavía en los inicios de su carrera política, con una postura, que si no era cercana (especialmente en casos como el de Olinto y Eubea), al menos tampoco era de enfrentamiento abierto con Eubulo y Foción; el orador no se opone a la Paz con el rey macedonio en la que participa de forma activa como embajador en el 346 (Paz de Filócrates)<sup>108</sup>.

El horizonte en esos años, sin embargo, después de la Guerra Social, con el crecimiento del poder de Filipo, se ha modificado sustancialmente; ya no se trata de mantener o no un «imperio» sino de asegurar la propia supervivencia de la ciudad que para Demóstenes significa ser capaz de recuperar parte de su influencia exterior. A partir de 346 la política de Demóstenes será abiertamente antimacedonia hasta el final de sus días. En este contexto el político ateniense se apoya en el Areópago, como hemos visto en los casos citados. Tanta confianza tenía Demóstenes en el Areópago que, cuando la ira popular estalló por la huida de Harpalo, Demóstenes presentó un decreto para someter la cuestión al Areópago, sin duda en la confianza de su absolución, pues aceptaba incluso la pena de muerte si era declarado culpable<sup>109</sup>. Sin embargo, seis meses después el informe del tribunal declaró en esta ocasión a Demóstenes culpable —de haber recibido veinte talentos— junto a otros ocho ciudadanos, entre los cuales se encontraba Demades<sup>110</sup>. El clima y las condiciones en la ciudad eran diferentes: habían regresado los mercenarios atenienses de Asia, también Hipérides a la vida política tras su exilio y en general existía una gran tensión social que ejercía presión sobre el tribunal, con rumores de que Alejandro podría tomar represalias contra Atenas por el asunto de Harpalo. La *Heliea* no tenía por qué ratificar la decisión del Areópago, pero lo hizo y condenó a Demóstenes a una multa de cincuenta talentos (a Demades a una más leve), mientras la mayor parte de los acusados fueron absueltos. Los dos oradores son condenados no tanto por corrupción como por las consecuencias que ha traído la vía política que defendían, ahora rechazada por una mayoría del pueblo; es el triunfo de la política de Hipérides<sup>111</sup>. Es claro, pues, que el Areópago ha pasado a desempeñar un papel destacado en el juego político<sup>112</sup>.

<sup>108</sup> Ver más arriba nota 79. Para los primeros años de carrera de Demóstenes: Badian, art. cit.

<sup>109</sup> Din. 1.4-5, 61, 83-84; Plu. *Dem.* 26.1; Hyp. 1 col. 1.

<sup>110</sup> Din. 1.6, 89; Hyp. 1 coll. 2, 5, 10. *Cfr.* M. Marzi, “Il processo arpalico e i suoi protagonisti”, *Orpheus*, 2 (1981), pp. 87-104; Engels, art. cit., pp. 206-209; Worthington, *op. cit.*, *A Historical Commentary*, pp. 58-64 y 1994; Landucci Gattinoni, art. cit.

<sup>111</sup> Demóstenes rehusó pagar la multa y fue encarcelado, pero logró escapar y exiliarse en Egina y Trecén.

<sup>112</sup> De Bruyn, *op. cit.*, pp. 153-154; para Carawan, art. cit., p. 138: «The rôle of the Areopagus in political trials of the later fourth century was shaped by party rivalry and popular ideology in reaction to the failings of the regular machinery of government in time of crisis.»

La confirmación de esta creciente autoridad del Areópago viene dada, en mayo de 336, por la ley —es *nomos*, no *psephisma*— de Éucrates del Pireo contra la tiranía, en la que se incluyen cláusulas específicas (líneas 11-22) respecto de los areopagitas impidiendo que se reúnan en el caso de que el régimen democrático haya sido derrocado<sup>113</sup>. Más que dirigirse contra el Areópago como posible inductor o promotor de una *metabole politeias*<sup>114</sup>, la ley trata de evitar que el venerable Consejo —por la importancia que tiene para la ciudad y para el régimen— colabore con una tiranía u oligarquía, sin duda instaurada o apoyada por Macedonia<sup>115</sup>. En cualquier caso la ley de Éucrates parece responder a una coyuntura concreta de la historia ateniense, caracterizada por una exaltación testimonial no sólo de la democracia —en realidad

<sup>113</sup> B.D. Meritt, “Law against Tyranny”, *Hesperia*, 21 (1952), pp. 355-359 = *SEG* 12.87 = J. Pouilloux, *Choix d’inscriptions grecques*, Paris, 1960, n° 32 = C.J. Schwenk, *Athens in the Age of Alexander. The Dated Laws and Decrees of the Lycourgan Era*, 338-322 B.C., Chicago, 1985, n° 6.

<sup>114</sup> Carawan, art. cit., p. 136; Cawkwell, art. cit., “Nomophylakia”, p. 11; más matizada es la posición de Wallace, *op. cit.*, pp. 179-184, que habla del temor de los atenienses hacia «desarrollos políticos inconsistentes con el régimen democrático» tales como las ejecuciones sumarias del Areópago o los grandes poderes acumulados por las nuevas magistraturas financieras. M. Ostwald, “The Athenian Legislation against Tyranny and Subversion”, *TAPhA* 86 (1955), pp. 103-128, esp., p. 126, Sealey, art. cit., De Bruyn, art. cit., pp. 9-10, *idem*, *op. cit.*, pp. 158-161, Rhodes, art. cit., “Judicial Procedures”, p. 314 y sobre todo Engels, art. cit., pp. 195-204 consideran la ley un instrumento de los demócratas radicales contra el Areópago; según Pouilloux, *op. cit.*, p. 123, seguido por L. Braccisi, “Il decreto ateniese del 337-36 contro gli attentati alla democrazia”, *Epigraphica* 27 (1965), pp. 110-126, esp., pp. 122-125, los radicales reaccionarían a la corriente de opinión más conservadora que, intentando plasmar en la práctica las ideas formuladas por Isócrates en el *Areopagítico*, pretendía «réformer les institutions athéniennes en se fondant sur l’autorité de cet ancien conseil [el Areópago].» También para C. Bearzot, *Focione tra storia e trasfigurazione ideale*, Milano, 1985, pp. 139, 143 la medida se dirige contra un Areópago que había apoyado a Foción. Contra C. Mossé, “A propos de la loi d’Eucrates sur la tyrannie (337/6 av. J.-C.)”, *Eirene*, 8 (1970), pp. 71-78 (p. 77), para quien el Areópago, con la eliminación de la exigencia de censo para el acceso al arcotado, «avait perdu le caractère conservateur qui lui avait valu l’hostilité d’Ephialtès», de tal forma que la mención de la fidelidad de los areopagitas no tendría más significación que el juramento impuesto a los buleutas y a los heliastas. De hecho W. Will, *Athen und Alexander. Untersuchungen zur Geschichte der Stadt von 338 bis 322 v. Chr.*, München, 1983, pp. 28-30 alinea al tribunal con los demócratas radicales, así que la ley sería obra de conservadores filomacedonios que evitaban cualquier movimiento contra el régimen en vigor. De manera sugerente M. Sordi, “Il decreto di Eucrate e la liceità del tirannicidio”, *Giornale Filologico Ferrarese* 9 (1986), pp. 59-63 (p. 61) piensa que la referencia al Areópago —y no a otras *archai*— es obligada porque es la institución encargada de juzgar los crímenes de sangre y la ley de Éucrates lo que hace es legitimar, sacralizar, la violencia contra los tiranos.

<sup>115</sup> Así recientemente Bianchi, art. cit., esp. pp. 325-330, que ve en la ley un ardid legal de Demóstenes y su facción para prevenir posibles movimientos de los filomacedonios contra el tribunal, baluarte de la política demosténica; para G. Squillace, “Un appello alla lotta contro il tiranno: il decreto di Eucrate”, *Messana*, 19 (1994), pp. 117-141 el origen es el mismo (cree que Éucrates sería un hombre de paja de Demóstenes), la propaganda evidente, pero el destino es externo más que interno: la inscripción actuaría como una llamada a la insurrección griega contra el opresor macedonio. También ven una orientación antimacedonia Meritt, art. cit., pp. 358-359, Ostwald, art. cit., pp. 123-127, N.C. Conomis, “Lycurgus ‘C. Leocr.’ 124-127, The Decree of Demophantus and the Law of Eukrates”, *Hellenika* 16 (1958), pp. 6-13 (p. 11), Braccisi, art. cit., Schwenk, *op. cit.*, pp. 40-41 y Sordi, art. cit. Diametralmente opuesta, como ella misma reconoce, es la opinión de Mossé, art. cit., “A propos de la loi d’Eucrates”, según la cual nos encontraríamos ante un acto de conciliación hacia Filipo, en consonancia con su proclama de que los estados deberían preservar sus formas de gobierno.

seguía en fuerza el decreto de Demofanto y el *nomos eisaggeltikos*<sup>116</sup>–, sino también del pueblo<sup>117</sup>, ante cualquier posible injerencia de Filipo<sup>118</sup>; perdió vigencia o bien fue abrogada enseguida, ya que pocos años después los oradores no lo recuerdan entre las medidas destinadas a defender la democracia<sup>119</sup>.

En definitiva, entre las décadas de 340 y 320 la actividad del Areópago se intensifica a través de investigaciones (*zeteseis*) e informes (*apophaseis*). Aunque carece de poderes ejecutivos reales<sup>120</sup>, su prestigio y su autoridad se vieron considerablemente fortalecidos, sobre todo en tiempos de crisis y de desorden, cuando se dirime la salvación de la ciudad y de su Constitución, de los que es custodio<sup>121</sup>. Puede que la razón, como han expresado diversos autores, esté en que «los atenienses debieron de imbuirse de un entusiasmo por la *patrios politeia* y ‘los buenos viejos días’ en este período más conservador de la democracia»<sup>122</sup> olvidando los excesos de la democracia radical, que habían conducido a grandes fracasos militares.

En este sentido lo realmente significativo no es la posición concreta (antimacedonia) que adopta el Areópago a finales de los años 40 bajo el influjo de Demóstenes ante las circunstancias de la amenaza macedonia para la ciudad, ni siquiera su postura de «defensa de la democracia», sino el hecho mismo de que «la salvación de la *polis* democrática» se cifre en un órgano de carácter restringido y autoritario con connotaciones oligárquicas, más que en instancias plenamente democráticas como la Asamblea o el Consejo de 500. Paralelo a este proceso se observa el fortalecimiento de determinadas figuras con cargos de excepción en relación con las finanzas de la ciudad, primero Eubulo –como tesorero del *theorikon*– y luego Licurgo –como tesorero encargado de la gestión–<sup>123</sup>, así como el crecimiento de la evergesía privada (y/o pública), del aporte de los ricos con capacidad para desembolsar ciertas cantidades, en los que se ponen las esperanzas de supervivencia de la ciudad.

<sup>116</sup> Andoc. 1.96-98; Hyp. 4.7-8; Dem. 20.159; Lyc. 1.124-127. Para la influencia que ambos tienen sobre la ley de Éucrates y en general para los antecedentes de la legislación ateniense contra la tiranía y la subversión es importante Ostwald, art. cit. (que la remonta a Dracón) y Conomis, art. cit.

<sup>117</sup> Sobre las notables peculiaridades textuales e iconográficas de la estela, de entre las que destaca poderosamente la representación de la gente, del pueblo, véase ahora A.J.L. Blanshard, “Depicting Democracy: An Exploration of Art and Text in the Law of Eukrates”, *JHS* 124 (2004), pp. 1-15.

<sup>118</sup> Por las mismas fechas Filípides sufrió una acusación por ilegalidad al proponer una corona para algunos magistrados que a su vez habían movido ante la Asamblea la tributación de honores a ciertos macedonios (cfr. el de Hipérides).

<sup>119</sup> Ostwald, art. cit., pp. 127-128; Braccesi, art. cit., pp. 112, 119; De Bruyn, art. cit., p. 10.

<sup>120</sup> Hansen, *op. cit.*, *The Athenian Democracy*, p. 295: «The powers the Areopagos received in the course of the fourth century were advisory, preparatory and administrative» (parece modificar su posición de 1975 (*op. cit.*, *Eisangelia*), p. 18, donde decía que el decreto propuesto por Demóstenes le concedía una autoridad ilimitada para juzgar cualquier delito de cualquier ateniense).

<sup>121</sup> C. Mossé, *El mundo griego y el Oriente, II. El siglo IV y la época helenística*, Madrid, 1998 (trad. esp., de obra de 1975), pp. 135-136.

<sup>122</sup> Entre otros, Hansen, *op. cit.*, *The Athenian Democracy*, p. 295, Rhodes, art. cit., “Judicial Procedures”, p. 314, Wallace, art. cit., p. 588.

<sup>123</sup> En relación con las finanzas de la ciudad: ver Wallace, *op. cit.*, pp. 175-176. Para Eubulo ver nota 52. Licurgo: ver nota siguiente.

De este modo Licurgo ha podido ser reinterpretado recientemente en una óptica democrática<sup>124</sup>, como el Areópago en esos años, sin que por ello se dejen de ver los elementos de la política de esos momentos que apuntan a la centralidad y el autoritarismo, a la inacción externa, al retorno e interés por la tradición<sup>125</sup>, especialmente también aquélla, como se ve en los atidógrafos<sup>126</sup> de estos años, concerniente al Areópago y a la exégesis y especialmente a la exégesis eupátrida implicada en purificaciones de homicidas.<sup>127</sup>

Licurgo, de la familia de los Eteobúttadas y por tanto de los Eupátridas (implicados en la exégesis), sacerdote de Poseidón, *hieropoios* de las diosas *Semnai*, cuyo número tal vez incrementa<sup>128</sup>, contribuyó también posiblemente a realzar el ritual de las Diosas Venerables y el silencio y venerabilidad que rodea su culto<sup>129</sup>, resaltando el papel de las diosas ligadas a un órgano, el Areópago, cuyo papel se acentúa, como no podía ser de otra manera, en los desarrollos oligárquicos de la Atenas helenística posterior.<sup>130</sup>

Podemos concluir afirmando que la *hesychia* religiosa, el silencio ritual propio de las diosas *Semnai*, va a ser aprovechado en s.IV desde un punto de vista político, momento en el que posiblemente se estableció una conexión con la ideología de los «moderados», de la *hesychia* política que conllevaba, como demuestra el

<sup>124</sup> Ver S.C. Humphreys, "Lycurgus of Butadae: An Athenian Aristocrat", *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honour of C.G. Starr*, eds. J.W. Eadie y J. Ober, Lanham, 1985, pp. 199-252 (actualizado en S.C. *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2004): con matices; F.W. Mitchel, "Lykourgan Athens: 338-322", *Lectures in Memory of Louise Taft Semple (Second series), 1966-70*, Norman, Oklahoma, 1973, pp. 165-214. Wallace, *op. cit.*, pp. 195-196. En la historiografía anterior había sido interpretado como un tradicionalista y arcaizante: C. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Paris, 1962, p. 293; Jacoby, *op. cit.*, *Atthis*, p. 78; *idem*, *op. cit.*, *Die Fragmente*, p. 112.

<sup>125</sup> «Preparando Atenas para su papel en época helenística, más que volviendo a la Atenas de Pericles»: traducido de Humphreys, *art. cit.*, p. 219.

<sup>126</sup> Específicamente Fanodemo, según Jacoby (*op. cit.*, *Die Fragmente*, p. 171ss); más matizado: Humphreys, *art. cit.*, p. 215. *Contra*: Wallace, *op. cit.*, pp. 197-198. Para Androción ver nota 49 más arriba.

<sup>127</sup> Primeros libros sobre exégesis publicados en el Ática en el s.IV: Jacoby, *op. cit.*, *Atthis*, p. 16, con n. 66. En estas compilaciones se hallan distintas disposiciones como la de purificación de suplicantes entre los *Eupatridon Patria* o disposiciones sobre el culto de los muertos (Clidemos *FGrH* 323 F 14 = Ath. 409f-410a-b = *FGrH* 356); ver Jacoby, *op. cit.*, *Atthis*, p. 254, n. 78 (recogido por Doroteo). El *Exegetikon* de Clidemos es del s.IV: Jacoby, *op. cit.*, *Atthis*, p. 251, n. 66. F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker, b (supplement) Nos. 323<sup>a</sup>-334*, volume I, text, 1954, p. 57ss y p. 70. El de Autoclídes es tal vez del s.III a.C. (aunque no se puede descartar tampoco una fecha en el s.IV): *FGrH* 353; Jacoby, *op. cit.*, *Atthis*, 252, nota 69). Recopilación oficial de estos escritos de Eumólpidas y Eupátridas en el s.I a.C.: J.H. Oliver, *The Athenian Expounder of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore, 1950, pp. 50-51.

<sup>128</sup> Plutarco, *Moralia*, 841B ss. Licurgo *hieropoios*: ver nota 57.

<sup>129</sup> Para reformas religiosas de Licurgo: Parker, *op. cit.*, *Athenian Religion*, p. 242ss. Humphreys, *art. cit.*, J.D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley-Los Angeles-London, 1998, pp. 11-45.

<sup>130</sup> Para la importancia del Areópago en época helenística ver P.J. Rhodes, "Athenian Democracy after 403B.C.", *CJ* 75 (1979), pp. 305-23, esp., pp. 319-320. Aunque Wallace es escéptico con respecto al protagonismo del Areópago a partir del 322, reconoce que adquiere un papel más relevante: Wallace, *op. cit.*, p. 205. Atenas en época helenística: C. Habicht, *Athens from Alexander to Antony*, Cambridge, 1997 (trad. esp., de obra en alemán de 1995), especialmente p. 57 (para la renovación del poder del Areópago con Demetrio de Falero).

*Areopagítico* de Isócrates, un fortalecimiento del Areópago, concretado en la democracia ateniense a partir de los años cincuenta. De este modo se fomenta una justificación religiosa para la ideología de los que querían volver a la *patrios politeia* y se propicia el fortalecimiento de un órgano que, aunque se erige todavía en los años 40 y 30 en defensor de la *polis* democrática, contenía en sí mismo el germen de la desintegración de la capacidad de decisión colectiva del *demos*. El silencio, la venerabilidad y la autoridad que rodean al Areópago y caracterizan a sus diosas *Semnai* terminan por imponerse finalmente, en la Atenas del s.IV, a la voz de la colectividad.