

ALFONSO ÁLVAREZ-OSSORIO RIVAS
EDUARDO FERRER ALBELDA
ÁLVARO DELGADO PEREIRA
(COORDINADORES)

GUERRA Y PAZ
LAS RELIGIONES ANTE LOS CONFLICTOS BÉLICOS
EN LA ANTIGÜEDAD

SPAL MONOGRAFÍAS
Nº XXIII



Sevilla 2016

Colección: Spal Monografías
Núm.: XXIII

COMITÉ EDITORIAL:
José Beltrán Fortes
(Director de la Editorial Universidad de Sevilla)
Araceli López Serena
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
Ana Ilundáin Larrañeta
Emilio José Luque Azcona
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque Sánchez
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta: Sacrificio de Julio Terencio, Dura Europos (c. 239 d.C.), muro norte de la pronaos del Templo de los Dioses de Palmira (Yale Art Museum).

© Editorial Universidad de Sevilla 2016
c/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: eus4@us.es
web: <<http://www.editorial.us.es>>

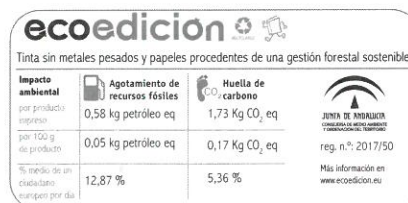
© Alfonso Álvarez-Ossorio Rivas
Eduardo Ferrer Albelda
Álvaro Delgado Pereira (coords.) 2016

© Por los textos, los autores 2016
Impreso en España-Printed in Spain

Impreso en papel ecológico
ISBN: 978-84-472-1854-7

Depósito Legal: SE 2132-2016

Maquetación e Impresión:
Pinelo. Teléf. 954 392 546.



ÍNDICE

<i>Prólogo</i> Alfonso Álvarez-Ossorio Rivas	9
<i>Guerra y violencia en el Antiguo Testamento</i> Guadalupe Seijas	15
<i>Armando paisajes, manifestando poder: rocas y guerreros en el paisaje del noroeste de Iberia durante la Prehistoria</i> Javier Rodríguez-Corral	31
<i>Guerra y religión en el mundo celta</i> Manuel Fernández-Götz.....	61
<i>Treguas sagradas en el mundo griego</i> Adolfo J. Domínguez Monedero.....	83
<i>Celebrando a Apolo y a Jacinto en Esparta: el Amyklaion y las fiestas Jacintias</i> César Fornis.....	109
<i>Lo sagrado de la violencia: filosofía de la tiranía. Ejercicio de razón política en diálogo con Platón</i> Manuel Palma Ramírez.....	127
<i>El emperador en la religión del ejército romano</i> Fernando Lozano Gómez	145
<i>Augusto, la paz y los piratas</i> Alfonso Álvarez-Ossorio Rivas	161
<i>Latrones, diabolus et angeli. Violencia, bandidaje y cristianismo en la Antigüedad tardía</i> David Álvarez Jiménez	179
<i>Militia Christi – Pax Christi. Paz y guerra en los primeros siglos del cristianismo</i> Francisco Juan Martínez Rojas	209

Celebrando a Apolo y a Jacinto en Esparta: el *Amyklaïon* y las fiestas Jacintias

César Fornis

Universidad de Sevilla

Dice Heródoto que los espartanos «consideraban las cosas de los dioses más elevadas que las de los hombres» (5.63.2). Ciertamente en el marco de la ecúmene los espartanos eran conocidos por su piedad y por sus escrúpulos religiosos, manifestados ante todo en un respeto inusitado hacia los oráculos, predicciones mánticas e interpretación de todo tipo de signos (sacrificios, seísmos, etc.), que en ocasiones llegaban incluso a condicionar su actuación política y militar y que han animado el debate en la historiografía moderna entre quienes se muestran escépticos y buscan otras explicaciones –normalmente de índole geoestratégica– para tales comportamientos y quienes creen realmente que su fervor religioso rozaba la irracionalidad¹. Así, después de arrojar a un pozo a los heraldos de Darío, que gozaban de inviolabilidad, los arrepentidos espartanos atribuían a la ira de Taltibio –heraldo de Agamenón, con un templo en Esparta– el hecho de que ningún sacrificio resultara propicio, de modo que trataron de apaciguarla con el envío al Gran Rey de dos jóvenes aristócratas que con su suplicio expiaran la culpa de todo el pueblo lacedemonio (Hdt. 7.134); es significativa, por poner otro ejemplo, la imposibilidad espartana de salir en campaña entre una luna nueva y un plenilunio (Hdt. 7.106; Paus. 1.28.4; Lucian. *Astr.* 25), y no podemos olvidar que la mismísima *politeia* espartiatá, la Gran Retra, pasaba por ser un oráculo recibido por Licurgo en Delfos (Str. 10.4.19, basado en Éforo; Plu. *Lyk.* 6.1-2; cf. Hdt. 1.65.2-4).

Piadosos y respetuosos para con sus dioses, sí, pero esto no diferencia a los espartanos de otros griegos, porque la religión espartana, no lo olvidemos, era por encima de todo una religión griega y, de hecho, comparte con los demás helenos más rasgos y expresiones de los que se pueden caracterizar como propiamente lacedemonios². Así, la diosa Atenea realizaba la misma función protectora y benéfica sobre la ciudad desde la

1. Véase la sensata reflexión de Parker (1989: 156-161), adornada con suficientes ejemplos.

2. Parker (1989: 142), Richer (2007: 237); *contra* Flower (2009), adalid de la especificidad de la religión espartiatá, esto es, de una diferente actitud de los espartiatas hacia los dioses.

acrópolis ateniense que desde la espartana, donde la única peculiaridad estaba en que al epíteto *Polioûchos* «Señora de la polis», añadía el de *Chalkioikos*, «la de la casa de bronce», en alusión a las placas de bronce que recubrían el interior del templo fundado por el mítico Tindáreo (Paus. 3.17.2-3). En consecuencia, el matiz reside no tanto en la clase como en la intensidad de las creencias y prácticas espartiatas –aunque también en una cierta plasmación institucional–, hasta el punto de que se habla de una «estructura sacralizada de la vida diaria» en Esparta³.

Entre los elementos singulares podemos destacar las amplias prerrogativas en materia de cultos y de adivinación de los reyes espartanos –son los únicos sacerdotes conocidos en la Esparta clásica–, lo que sin duda contribuía a reforzar el prestigio y la legitimidad de la diarquía como institución fundamental del Estado. Extraídos de las dos casas reales, la Agiada y la Euripóntida, pertenecientes al linaje de Heracles –y, por ende, de Zeus–, y asociados estrechamente a los Dioscuros cuando marchan al frente del ejército, los reyes adquieren más relevancia si cabe a su muerte, en los funerales reales, vívidamente descritos por Heródoto (6.58), en los que participan todos las categorías sociales de la población lacedemonia (ciudadanos, mujeres, hilotas, periecos) y que revisten una solemnidad y un fasto que contrasta con la austeridad que preside la vida diaria, asemejándose en cambio a los funerales orientales, propios de los bárbaros, como indica el historiador de Halicarnaso. De hecho, según Jenofonte (*Lac.* 15.9), una vez muertos los diarcas recibían honores como héroes (ὡς ἥρωας).

Otra peculiaridad del universo religioso laconio, que vamos a tener oportunidad de comprobar aquí, era la vigencia y la fuerza que tenían los ritos de iniciación, particularmente los de transición a la edad adulta, cimentados en una rígida división social en función de clases de edad que era regulada por la famosa *agogé*, el sistema educacional espartano, tan distinto de la tradicional *paideia* ateniense. Los jóvenes de ambos sexos participaban en los ritos y fiestas cívicos de manera más nutrida y con un papel más nuclear que en cualquier otra ciudad griega, demostrando la implicación y el interés del Estado en la formación de la futura elite espartiatas⁴.

Por otro lado, en Esparta estuvo más enraizado, más revestido de elementos patrióticos y más integrado en las estructuras políadas que en otros lugares de Grecia, el culto heroico a figuras que puede ser claramente míticas (en general relacionadas con la guerra de Troya: Menelao, Helena, Agamenón, Clitemnestra, Casandra, Aquiles o el ya mencionado Taltibio), pseudohistóricas (Licurgo, Quilón) o históricas (Leónidas, Alfeo y Marón por la valentía demostrada en las Termópilas; Hipóstenes y Cinisca por sus victorias olímpicas), a quienes se erigen *herôa* rodeados por un recinto sacro (*témenos*) en el lugar donde supuestamente yacen sus restos mortales.

De lo que no existe constancia más que en Esparta es de un culto a los *παθήματα*, las pasiones o estados de ánimo del ser humano, como el Miedo (*Phóbos*), imprescindible si se quiere educar en la obediencia a las Leyes (Plu. *Cleom.* 8.3-9.6), la Risa (*Gélos*), introducida por Licurgo en los banquetes y tertulias para relajar de los rigores del cansancio y

3. Así titula Nicolas Richer (2007: 243-249) el apartado correspondiente de su síntesis sobre la religión lacedemonia. Cf. Flower (2009: 215): «Not only was Spartan religion embedded in Spartan society, but that it was coterminous with the Spartan state. As such, it was both the glue that kept the society together and the oil that lubricated its various parts.»

4. Parker (1989: 148-149).

la disciplina de la vida diaria (Sosibio *FGrH* 595 F 19 *apud* Plu. *Lyk.* 25.4; Plu. *Cleom.* 9.1), la Muerte (*Thánatos*), cuya estatua se levantaba en la Acrópolis al lado de la de su hermano el Sueño (*Hýpnos*), una asociación con reminiscencias homéricas (Plu. *Cleom.* 9.1; Paus. 3.18.1), el Pudor o Vergüenza (*Aidós*), eficaz freno a los apetitos corporales (X. *Sym.* 8.35; Paus. 3.20.10-11), el Amor (Éros) (Sosícrates *FGrH* 461 F 7 *apud* Ath. 561 E-F), el Hambre (*Limós*) (Calístenes *FGrH* 124 F 13 *apud* Ath. 452 B; Polyæn. 3.15). Algunas de estas abstracciones tenían incluso su propio santuario (Plu. *Cleom.* 9.1). Los espartanos debían aprender a vivir en armonía con estos *pathémata* si se pretendía alcanzar el «buen orden» (*eúkosmon*) y la felicidad (*eudaimonía*), lo que de hecho significa dominar sus emociones, ejercer un autocontrol (*enkráteia*) –«Esparta domadora de hombres», decía el famoso verso de Simónides (en Plu. *Ages.* 1.3)–, y esa misma convivencia debía mantener con las fuerzas religiosas del lugar en el que se encontrasen –especialmente en el momento de entrar en combate– o con los fenómenos astronómicos⁵.

Ahora bien, paz, mucha paz, no encontramos entre estos hombres tan religiosos. Cuenta Plutarco que, a la pregunta de por qué en Esparta todas las estatuas de divinidades estaban dotadas de armas, el rey Carilo respondió que «para los jóvenes no pudieran rezar a dioses desarmados» (*Mor.* 232 D); en sus *Instituta Laconica* el erudito de Quereonea vuelve sobre esta idea al afirmar que los espartanos pensaban que todas las deidades, ya fueran masculinas o femeninas, «poseían el valor guerrero» (*Mor.* 239 A). La única paz buscada era aquella necesitada para la celebración de sus fiestas más sagradas (Carneas, Jacintias y Gimnopedias), durante las cuales cesaba toda actividad militar, política y, en general, pública, lo que si unas veces era aprovechado por estados hostiles para emprender operaciones contra ellos o contra sus intereses –durante la guerra del Peloponeso los argivos, que eran tan dorios como los lacedemonios, invadieron y devastaron la Epidauria jugando con la fecha de entrada del mes Carneio (Th. 5.54.3-4)–, otras servía de eficaz pretexto a los espartanos para vadear o ignorar acuerdos contraídos sin incurrir en agravio jurídico o moral –es sabido, por seguir con el ejemplo de Carneio, que las Carneas impidieron que los espartanos llegaran a tiempo a la batalla de Maratón (Hdt. 6.106.3 y 120) y que, diez años después, Leónidas apenas contara con trescientos espartiatas para la empresa de defender las Termópilas (Hdt. 7.206.1). Sea como fuere, estas fiestas suponían hiatos de paz en una sociedad como la espartiatas en que instituciones, leyes y costumbres presentan fuertes elementos y connotaciones militares⁶. Porque todo lo expuesto hasta aquí se refería a los *hómoioi*, los ciudadanos de pleno derecho: los periecos tenían sus propios santuarios, fiestas, *agónes* y oráculos, mientras que sobre los hilotas se cernía la oscuridad más absoluta⁷.

Un dios ampliamente presente bajo distintas advocaciones a lo largo y ancho de la *Lakoniké* era Apolo, una hegemonía que solo podía verse ensombrecida por Ártemis (Limnátide, Cariátide y, sobre todo, Ortia), Posidón (del Ténaro), Atenea (Calcíeco) y los Dioscuros (los gemelos divinos Cástor y Polideuces, más conocido éste por el nombre romano de Pólux), que también tenían un evidente protagonismo en la religión

5. Sobre este tema, véase especialmente Richer (1998).

6. Nótese que evito conscientemente hablar de sociedad militarizada porque estudios recientes o en curso como los de Stephen Hodkinson (v.gr. 2007) van encaminados a negar precisamente este extremo.

7. Parker (1989: 145).

lacedemonia. Tenemos constatación de culto a Apolo Tirita, a Apolo Maleatas, a Apolo Hiperteatas, a Apolo Epidelio y, por supuesto, a Apolo en sus tres epiclesis más populares en Esparta: Carneos, Piteo y Amicleo⁸. Porque a Apolo bajo estas tres advocaciones y en cuanto dios que encarna la juventud estaban consagradas las fiestas más importantes de Esparta, las Jacintias, las Gimnopedias y las Carneas, que según el investigador sueco Michael Pettersson, en una hipótesis controvertida y bastante contestada de sesgo estructuralista, constituirían un ciclo ritual de iniciación a la edad adulta y, por consiguiente, al estatuto de ciudadano plenamente integrado en la vida de la comunidad⁹. De estas tres fiestas, por cierto, las Jacintias son las que menor vinculación tienen con el universo de la guerra, tan grato a los espartiatas, dado que en el último día de las Gimnopedias se conmemoraban, al objeto de promover la emulación entre los jóvenes, las victorias sobre los argivos en la Tireátide –región fronteriza y disputada entre los dos estados–, particularmente la denominada "batalla de los campeones" (Ath. 678 B-C, basado en *Sobre los sacrificios* de Sosibio *FGrH* 595 F 5)¹⁰, mientras que durante las Carneas, evocadoras de la gran migración doria plasmada en el mito del retorno de los Heraclidas, los jóvenes espartiatas imitaban la vida militar, pues convivían en grupos de nueve en una especie de tiendas llamadas *skiádes*, igual que si estuvieran en campaña (Ath. 141 E-F, invocando la autoridad de Demetrio de Escepsis), a lo que el *Himno de Apolo* de Calímaco (85) añade que se ejecutaban danzas armadas¹¹. Es ésta una razón de peso que nos ha llevado a ocuparnos de las fiestas Jacintias en un seminario dedicado a la relación entre religión y paz.

Las Jacintias, fiestas a las que los espartiatas concedían la mayor importancia, no eran sin embargo de su exclusividad, como sucede con las Gimnopedias, pues las tenemos documentadas en la también laconia ciudad de Gitio, en Bizancio, Cnido, Cos, Rodas, Tera, Calimna y en las cretenses Malia y Lato, por más que nuestra información prácticamente se circunscribe a Esparta¹². Allí eran celebradas en el santuario de Apolo Amicleo (Ἀπολλών Ἀμυκλαίος, o bien Ἀπολλών ἐν Ἀμυκλαίῳ), también conocido simplemente como Amicleo (Ἀμυκλαῖον) al hallarse enclavado en la aldea de Amiclas, a unos 5 km al sureste de Esparta. El *Amyklaion* fue localizado a mediados del siglo XIX por Wilhem Leake a 600 metros de la moderna Amykles, en la colina de Agia Kyriaki, donde el San Ciriaco ortodoxo tiene una capilla, en cuya erección por cierto, al igual

8. Quizá también a Apolo estuvieran consagradas las enigmáticas Papparonias, fiestas fundadas por los espartanos en la Tireátide, según diversas fuentes literarias (Hesych. s.v. Πάρπαρος; Choerob. *Gramm. Gr.* IV 1 297.5; Plin. *NH.* 4.9.17) que sin embargo no mencionan la deidad objeto de culto, para conmemorar la famosa "batalla de los campeones" relatada por Heródoto (1.82) y que parecen confundirse en una noticia de Sosibio (*FGrH* 595 F 5 a través de Ath. 678 B-C) con una parte de la fiesta de las Gimnopedias. Véase al respecto Fornis y Domínguez (2014), con toda la literatura anterior.

9. Pettersson (1992), que identifica cada una de las tres fiestas con un estadio iniciático marcado sucesivamente por ritos de separación, liminalidad e integración.

10. Sobre el conflicto entre Esparta y Argos por la Tireátide y su impronta en el imaginario mítico y religioso de ambos estados, véase ahora Fornis y Domínguez (2014). Richer (2007: 247 y, sobre todo, 2012: 409-410), sugiere, sin demasiada convicción bien es cierto, que en las Gimnopedias quizá también se conmemorara la épica derrota ante los persas en las Termópilas, episodio con el que la "batalla de los campeones" comparte algunos rasgos (trescientos elegidos, combate hasta el exterminio, etc.).

11. Sobre las Gimnopedias y Carneas, véase Pettersson (1992) y en última instancia Richer (2012: 383-456).

12. Pettersson (1992: 10 con n. 9) y Richer (2012: 599).

que en otras iglesias bizantinas del área, se emplearon expolios del Amicleo, pero no fue excavado hasta finales del citado siglo, por Christos Tsountas, quien delimitó el área sacra y exhumó los restos de una construcción que él creyó semicircular e identificó con las fundaciones del trono, junto a la que había un depósito con cenizas, huesos y dientes de animales, cerámica, objetos de terracota y figurillas de bronce –algunas representando a Apolo–, todo ello de diferentes períodos históricos que van desde el Bronce Antiguo a época romana¹³; las excavaciones continuaron a comienzos del siglo XX a cargo de tres misiones alemanas –dirigidas sucesivamente por A. Furtwängler, E. Fiechter y, por último, E. Buschor y W. von Massow–, en las cuales se identificó correctamente la estructura semicircular de Tsountas como un altar circular donde se realizaban los sacrificios, se llevó a cabo un intento de análisis estratigráfico para establecer la secuencia cronológica del santuario y se pusieron al descubierto diferentes materiales arquitectónicos provenientes del trono¹⁴; tras un largo período de ochenta años de ausencia de trabajos, en 2005 fueron reanudados, esta vez por la 5ª Eforía de Antigüedades Prehistóricas y Clásicas y el Museo Benaki –con la colaboración de otras instituciones académicas–, y aunque los resultados aún no han sido publicados en detalle, porque las campañas continúan, se confirman las conclusiones de Ernst Fiechter en 1918 en cuanto a que el santuario de Apolo Amicleo estaba constituido por cuatro unidades arquitectónicas: el peribolo o recinto mural (con forma de pétalo), el altar circular escalonado, la colosal estatua de culto y el famoso trono, de cuya estructura acaban de salir a la luz varias secciones¹⁵. A estas cuatro construcciones, cabría añadir, según reciente opinión de uno de los miembros del proyecto actual, con seguridad una *stoa* y quizá también un propileo¹⁶.

Polibio afirma que el Amicleo era ἐπιφανέστατον τῶν κατὰ Λακωνικὴν ἱερῶν, «el más sagrado de los santuarios de Lacedemonia» (5.19.2-3). Y lo seguía siendo cinco siglos más tarde, en el III de nuestra Era, cuando Filóstrato pone en boca del sofista Pólux de Náucratis que las fiestas Jacintias eran para los lacedemonios lo que los juegos ístmicos para los corintios o los píticos para los delfios (*VS* 2.12.3). Su vitalidad alcanzará la Antigüedad Tardía, ya que en el segundo cuarto del siglo V Teodoro, obispo de Ciro, en Asia Menor, reitera en su *Terapéutica* (8.907) que las Jacintias son las fiestas más importantes de Esparta y de toda Lacedemonia. No es baladí que Amiclas fuera la quinta y última de las *obai* –nombre específicamente espartano para designar a las *kômai* o aldeas– que llevaron a cabo el sinecismo que vio el nacimiento de la polis lacedemonia a mediados del siglo VIII a.C., con lo que a buen seguro el santuario contribuyó a la configuración y vertebración territorial del naciente Estado¹⁷. De hecho Aristóteles (*fr.* 532 Rose = Sch.Pi. I. 7.18.b) recuerda que con ocasión de las fiestas se mostraba la coraza de Timómaco, héroe espartiatas en la conquista de Amiclas, lograda según la tradición por el

13. Los resultados fueron expuestos en Tsountas (1892).

14. Fiechter (1918); Buschor y von Massow (1925).

15. Se trata del Amykles Research Project (<http://amykles-research-project-en.wikidot.com/history-of-research>). Los resultados de las campañas de 2005 y 2006 son expuestos por Vlizo (2009). La historia de las excavaciones y de los restos materiales hallados con anterioridad (figurillas de plomo, cerámica, terracotas, objetos de bronce [fragmentos de tripodes, puntas de lanza, adornos y un curioso exvoto con forma de lira]), está bien extractada en Calligas (1992) y Moreno Conde (2008: 61-86). Cf. también Dengate (1988: 130 ss.) para la importancia del Amicleo en el contexto de los santuarios apolíneos peloponésicos.

16. Delivorrias (2009: 134), seguido por Vlizo (2009: 13).

17. Richer (2007: 243) opina que el Amicleo definía por el sur la *politikè gé* frente a la *chóra* perieca.

rey Teleclo (Paus. 3.2.6)¹⁸. Un pasaje de Jenofonte que precede al desastre del batallón (*lóchos*) lacedemonio a manos de Ificrates en el verano de 390, en medio de la guerra de Corinto, atestigua que desde antiguo los amicleos, estuvieran en campaña o ausentes del país por cualquier otro motivo, debían cesar en su actividad y regresar a casa para cantar el peán (HG. 4.5.11); en otro lugar, en su biografía de Agesilao (2.17), el mismo historiador ateniense refiere que, dos años antes, nada más hacerse con el puerto corintio de Lequeo, ese modelo de virtud y excelencia moral que era el rey euripóntida regresó a su patria para celebrar las Jacintias y participar en el canto del peán en honor de Apolo, «ocupando el lugar que le asignó el jefe de coro», es decir, sometándose a los dictados de la ciudad a pesar de su enorme poder personal. Que se trataba de un momento de paz en Esparta, de interrupción de las acciones militares, queda igualmente claro en el relato de Tucídides sobre el tratado de alianza que acompañó a la paz de Nicias en 421, ya que contemplaba que cada año los atenienses acudirían a Lacedemonia durante las Jacintias para renovar solemnemente los juramentos y los lacedemonios harían lo propio en Atenas durante las Grandes Dionisias (5.23.4); al año siguiente, 420, son los argivos quienes son instados a prestar juramento en las Jacintias en caso de que decidan finalmente concertar una *symmachia* con los espartanos (5.41.3). Pero también podía servir para contemporizar, para ganar tiempo, como deja ver el pasaje de Heródoto en el que los éforos espartanos se escudan un día tras otro en que deben finalizar las Jacintias para posponer la respuesta a los embajadores atenienses y de otras ciudades que reclamaban ayuda contra el Persa en el año 480 (9.7-8.1; cf. Plu. *Arist.* 10.7-8).

Las Jacintias tienen un origen ciertamente antiguo, quizá no tanto como para alcanzar el Bronce Final o Micénico¹⁹, pero no hay motivos para dudar de su existencia en el alto arcaísmo griego²⁰, a juzgar en primer lugar por el aumento en número, variedad y consistencia de las ofrendas en el Amicleo, fundamentalmente en bronce y acompañadas además de una mayor presencia de material cerámico, lo que nos habla de un culto articulado, y en segundo término por un pasaje de Estrabón (6.3.2, basado en Antíoco de Siracusa, *FGrH* 555 F 12) que refiere cómo la conspiración de los partenias, que a su fracaso emigraron para fundar Taras (Tarento) en 706, se había hecho coincidir con la celebración de estas fiestas.

Tradicionalmente se venía considerando que las Jacintias veneraban al hijo de Zeus y Leto sincretizado con Jacinto, deidad prehelénica —o predoria— de la vegetación que, al

18. Pettersson (1992: 26) inscribe este acto en el marco de la iniciación de los jóvenes espartiatas que tendría lugar durante las Jacintias (*vid. infra*), una apelación a su futuro estatus de guerreros.

19. Como han supuesto Dietrich (1975) y, más matizadamente, Pettersson (1992: 99, 126), pues éste sostiene que no adquirirían su concreción, dentro del ciclo cultural a Apolo, hasta la génesis de la polis lacedemonia en el siglo VIII. El Amicleo ha aportado desde luego materiales del Bronce Antiguo, Medio y, particularmente, de la época micénica (fundamentalmente estilizadas figurillas de terracota que representan a deidades femeninas y fragmentos de animales), que confirman la actividad cultural, pero ignoramos la naturaleza de la misma y, además, es discutible si hubo una continuidad a lo largo de la Edad Oscura. Entre quienes sí defienden esta continuidad se encuentra Demakopoulou (2009), que esgrime una serie de exvotos datables entre el Micénico Tardío IIIB2 y el Submicénico, frente a quienes, como Coulson (1985), Eder (1998: 89-113) o Cartledge (2002: 71-80, 85-86), opinan que existe un hiato de alrededor de un siglo (1050-950 a.C.).

20. Además de Pettersson, *ibid.*, véase Calame (1977: 312-313); Calligas (1992: 46); Moreno Conde (2008: 23-24). Richer (2004: 418 y 2012: 380-381) duda de que las Jacintias hayan podido estar plenamente configuradas en el siglo VIII.

igual que ésta, se encontraba en constante renovación —el dios moría en otoño y renacía continuamente en primavera—, con lo que tendríamos una fiesta eminentemente agraria que evoca el ciclo vegetal²¹. En línea con esta tesis, y puesto que no hay datos claros sobre su fecha de celebración, se pensaba que ésta podría haber sido en los meses de mayo-junio, coincidiendo con la cosecha²², aunque otros autores la situaban en plena canícula²³. Sin embargo, la idea de que se trataba de una festividad agrícola comenzó a ser cuestionada a finales de los años 60 del pasado siglo —con el precedente claro de Jeanmaire en 1939— para poner de relieve una mayor complejidad del santuario y de las prácticas allí celebradas, que tendrían sobre todo, pero no exclusivamente, un carácter iniciático, como ritual de paso entre la adolescencia y la edad adulta, siendo Jacinto el *kouros* por excelencia²⁴. Ciertos estudiosos de esta corriente de base antropológica fueron incluso más allá para ver en las Jacintias una fiesta de *capodanno*, esto es, una fiesta de renovación total²⁵, o bien un instrumento de control en manos del naciente estado lacedemonio²⁶. En cualquier caso, este enfoque iniciático, que subraya la transición entre clases de edad, sigue predominando en estudios más actuales como el de Nicolas Richer, quien sin embargo no ha dejado de señalar otros aspectos de la fiesta, como por ejemplo el papel

21. Era así al menos desde Nilsson (1906: 130-131, 138-140), aunque tendrá más desarrollo en la tesis doctoral de Machteld Mellink (1943); cf. en el mismo sentido Picard (1929: 210-214), que habla de Apolo como «dios usurpador» de los dorios sobre un culto vegetal de «los vencidos aqueos de Amiclas»; Piccirilli (1967: esp. 106-109, 113-114); Calligas (1992: 46), quien se resiste empero a aceptar un origen prehelénico o predorio para Jacinto; Vlizon (2009: 22). Pero véanse los argumentos en contra de esta hipótesis expuestos por Brelich (1969: 177-178, quien no obstante no niega una continuidad en la (indefinida) sacralidad del lugar desde la Edad del Bronce. Cabe señalar que, con anterioridad a Nilsson, Unger (1877: 22) había visto en Jacinto una «cara» o «versión» débil de Apolo que con su muerte marca el paso de la primavera al verano, la estación en la que el dios Sol brilla con más fuerza, mientras las Jacintias serían una especie de juegos funerarios, al modo de los juegos panhelénicos.

22. Mellink (1943: 25-28); Brulé (1992: 26). Puesto que tenemos documentado epigráficamente un mes Jacinto en el calendario espartano (*JG* V 1.18), se ha supuesto que las fiestas se celebrarían durante el mismo; el problema es que ignoramos su equivalencia (Jeanmaire (1939: 526) y Brelich (1969: 141) pensaron, por ejemplo, que se correspondería con el Hecatombeo ático, a partir de la glosa de Hesiquio, s.v. Ἑκατομβεύς, con lo que situaban las Jacintias en pleno verano, en julio; en cambio Mellink, *ibid.*, colocaba el mes Jacinto a comienzos del estío, para hacerlo coincidir con la cosecha). El mes Jacinto también se encuentra en Gíto y, ya fuera de las fronteras lacedemonias, en otras ciudades dorias (cf. Richer 2004: 390 n. 3 y 2012: 599).

23. Además de Jeanmaire y Brelich (cf. n. anterior), Sergent (1993: *passim* y 1994: 53), según el cual las Jacintias precedían a las Gimnopedias y a las Carneas, desarrollándose las tres sucesivamente y por este orden entre el 22 de julio y el 22 de agosto.

24. Aunque Jeanmaire (1939: 526-531) ya señaló que las Jacintias «podían haber sido, en un momento dado, el conjunto de ceremonias que cerraban un ciclo de iniciación de adolescentes» (p. 529), que entendía herederos de ancestrales ritos de retorno de la juventud tras un período de éxodo, han sido Brelich (1969: 141-148), Calame (1977: 305-323), Sergent (1986: 89-105), Brulé (1992: 30-31) y Pettersson (1992: 25-26) quienes más han enfatizado y profundizado en los elementos iniciáticos del culto (aunque Calame 1977, esp. 319-322, por la vía de la comparación con las Pianopsias áticas y siguiendo los pasos de Jeanmaire (1939: 528), vincula también los alimentos consumidos en el banquete de las Jacintias, que para Calame tendrían lugar en octubre, con la *panspermia* que simbolizaría el fin de la cosecha, pero véase la crítica de Bruit (1990: 167-170). Cf. asimismo Chirassi (1968: 164-165), que enmarca las iniciaciones en lo que considera una fiesta protoagraria, y nuestra nota siguiente.

25. Brelich (1969: 142-144); Sergent (1986: 104-105); Brulé (1992: 31); Richer (2004: 403-405; 2012: 362-364); Ducat (2006: 265); Parker (2011: 211-212).

26. Pettersson (1992: 8).

que vendría a jugar Dioniso²⁷. Precisamente estableciendo un paralelo con las Dionisias urbanas atenienses como parte de su argumentario, el investigador galo ha desafiado también la condición estival de las Jacintias para abrir paso a la idea de que tendrían lugar en el plenilunio siguiente al equinoccio de primavera, por tanto a finales de marzo o ya en abril, aunque era habitual intercalar días o incluso un mes para adecuar el calendario solar al lunar²⁸. Mucho más especulativo ha resultado algún intento de vincular esta singular fiesta lacedemonia con ritos no helénicos, como ha hecho por ejemplo Bernard Sergent, quien resaltó ciertas similitudes —y también diferencias, claro— entre las Jacintias y las fiestas al dios eslavo Svantovit que se desarrollaban en la isla de Rügen²⁹. Finalmente, un reciente estudio monográfico de las Jacintias a cargo de Margarita Moreno Conde toma parcialmente elementos de las teorías anteriores para, con mucha prudencia, argumentar que se trataría de unas fiestas de exhibición, de demostración (*une fête de montre*), en la que, sin ritos de iniciación definidos, los diferentes grupos de edad y género se muestran ante el resto de la sociedad para tomar conciencia de la existencia de los otros y configurar un conjunto, un fresco de la sociedad entera³⁰.

Es seguro que en el Amicleo se veneraba la tumba de Jacinto, al que la tradición desde época arcaica considera hijo del mítico rey de Esparta Amiclas, epónimo de la aldea e hijo a su vez del rey Lacedemón, bien que en otras versiones Jacinto se nos presenta como hijo del no menos mítico rey Ébalo o fruto de la unión de la ninfa Clío con Píero; en cualquier caso, el joven y hermoso Jacinto era objeto de las atenciones de Apolo, quien le había convertido en su *erómenos*, su amante juvenil, pero fue muerto involuntariamente por su divino *erastés* cuando ambos practicaban lanzamiento de disco, no sin la decisiva intervención, según qué fuentes, de Céfiro, el viento del Oeste (en otros lugares Bóreas, el del Norte), que corroído por los celos habría desviado la trayectoria del disco hacia la cabeza del infortunado muchacho (E. *Hel.* 1468-1475; Apoll. *Bibl.* 1.3.3, 3.10.3; Paus. 3.1.3 y 19.5; Luc. *DDeor.* 14.2, 15.2; Phil. *Im.* 1.24; Serv. ad Verg. *Ecl.* 3.63). Sobre este poso legendario, una tradición helenística añadió el detalle de que de la sangre derramada del joven brotaría la flor que lleva su nombre —una variedad del lirio, no el jacinto europeo—, cuyos pétalos tendrían inscrita la *ypsilón*, la letra inicial de Ἰάκινθος (Palaiaph. *Per.Ap.* 46; Ov. *Met.* 10.206-216; Phil. *Im.* 1.24; Luc. *DDeor.* 14.2); esto se viene interpretando como la muerte de la adolescencia, encarnada por el héroe amiclida, en el contexto de una sociedad como la espartiatia que marca profundamente las clases de edad y los ritos de paso de una a otra³¹. Sobre la tumba de Jacinto en el santuario se colocó una colosal estatua de Apolo en madera cubierta de placas de bronce, de treinta

27. Richer (2004 y 2012: 343-382) en general para las Jacintias y Richer (2004: 406-410, 415-418 y 2012: 366-370, 376-380) en concreto para los elementos dionisiacos.

28. Richer (2004: 410-414 y 2012: 370-376), que además realiza cálculos matemáticos a partir de los pasajes herodoteos sobre la segunda entrada de Mardonio en el Ática y la petición de socorro ateniense a los espartiatas e invoca unos versos de la *Metamorfosis* de Ovidio sobre el renacimiento "primaveral" de Jacinto (10.164-166).

29. Sergent (1994).

30. Moreno Conde (2008: esp. 56-59), donde expone su *essai d'interprétation*.

31. Brelich (1969: 148 con n. 110); Sergent (1986: 95-97); Pettersson (1992: 30-36); Richer (2004: 392-395 y 2012: 346-350). Pionero en este sentido fue Jeanmaire (1939), que realizó un acercamiento a la *agogé* desde la antropología social, estableciendo analogías con los ritos de iniciación a la edad adulta en diversas culturas africanas cuyo grado de evolución se pensaba equiparable al de las sociedades griegas antiguas. *Contra*

codos de altura (unos catorce metros), que le representaba de una manera muy esquemática, tosca, que recuerda a los *xóna* protogeométricos («salvo por el rostro y las puntas de manos y pies, parecía una columna de bronce», dice Paus. 3.19.2), eso sí, con atributos bélicos (yelmo, arco y lanza); esta descripción se ha visto refrendada por las monedas de época imperial romana, concretamente en los tipos del reverso de ciertas emisiones de Cómodo y de Galieno, y por una escena de una estela helenística muy dañada en la que parece realizarse el sacrificio de un buey ante la estatua y el altar del dios³². A su lado se hallaba el famoso trono de Amiclas, obra del escultor Baticles de Magnesia a mediados del siglo VI, cuyos magníficos relieves describe el Periegeta con todo lujo de detalles (3.18.9-19.3) y en cuya manufactura se empleó el oro enviado por el rey lidio Cresos para lograr una ayuda espartana contra Ciro que nunca se produjo (3.10.8)³³. En realidad el trono, que fue objeto de reconstrucciones más o menos imaginativas a lo largo de los siglos XIX y XX³⁴, no era tal, sino una estructura que rodeaba a la enorme estatua de culto, situada ésta sobre un altar que daba acceso a la tumba de Jacinto, pero desde la distancia debía de parecer que el dios se elevaba desde su "trono" y así resultar aún más impresionante para el visitante. Fue sin duda una obra de arte excepcional que simbolizaba el poder y el prestigio de una Esparta arcaica rica cultural y económicamente, abierta aún al resto de la Hélade. Y precisamente esos relieves del monumento religioso más notable de toda Laconia relatan la apoteosis, la ascensión a los cielos de un Jacinto efebo, barbilampiño, acompañado de Ártemis, Atenea, Afrodita, las Moiras y las Horas, y su posterior renacimiento como adulto y como guerrero, ya barbado; la muerte es, por tanto, una muerte mística, de la que se renace tras la iniciación a la edad adulta, que pone además fin a las relaciones homoeróticas, de carácter iniciático³⁵.

Dentro de la parquedad y el carácter fragmentario de las fuentes literarias que se refieren a las Jacintias, el testimonio más completo sobre el desarrollo de estas fiestas proviene de las *Lakoniká* de Polícrates (*FGrH* 588 F 1), que conocemos gracias a que, vía Dídimo, Ateneo lo incluyó en su *Banquete de los sabios* a propósito de las comidas espartanas (139 D-F). De acuerdo con Polícrates, historiador prácticamente desconocido de comienzos del siglo II a.C., la celebración dura tres días, si bien algunos investigadores han planteado, de manera poco persuasiva, que en época clásica podían prolongarse no menos de diez³⁶. El primer día es de duelo (*πένθος*), reina el silencio, la moderación y

Moreno Conde (2008: 57-59), quien considera que la muerte de Jacinto serviría para exorcizar el miedo de la sociedad a no ver a sus hijos convertirse en adultos.

32. Para las monedas, cf. Lacroix (1949: 54-58 pl. 1.15); Grunauer-von-Hoerschelman (1978: 190, pl. 27 XLVIII 2 y 195 pl. 28 LVI 5). Para la estela, cf. Tsountas (1892: c. 14, pl. III,5); Schröder (1904: 25 con fig. 2); Picard (1929: 176).

33. Para el trono de Amiclas y su programa iconográfico, véase Fiechter (1918); Martin (1976); Prontera (1980-81); Prückner (1992); Faustoferri (1996).

34. Cf. Delivorrias (2009) para lo sugerido por estos nuevos hallazgos materiales respecto de estas antiguas reconstrucciones gráficas del trono.

35. *Vid. supra* los autores citados en n. 24. Aunque compartiendo con ellos la interpretación iniciática, Petterson (1992: 35-36) cree que Jacinto está representado únicamente en su madurez y en calidad de «figura ancestral» que sirve de enlace, de comunicación, entre los muertos y las nuevas generaciones de espartiatas.

36. Así parece inferirse, como ha hecho notar recientemente Richer (2004: 398-399 y 2012: 354-356) rescatando una vieja teoría de Unger (1877: 31), del pasaje ya citado de Heródoto sobre la dilación en la respuesta de los éforos a la solicitud de ayuda contra los persas (9.7-11), pero no parece suficiente como para refutar la precisa descripción de Polícrates y, si se quiere salvar este texto (*v.gr.* Richer 2007: 247), la reducción de diez a tres días

la frugalidad por la muerte de Jacinto: en los banquetes no se llevan coronas, ni se toma pan ni pasteles, ni se entona peán alguno; sobre el altar que cubre la tumba de Jacinto, añade Pausanias (3.19.3), se realiza un *ἐναγισμός*, un sacrificio a un héroe, muerto, y por tanto de carácter ctónico, distinto de la *θυσία* o sacrificio a un dios inmortal³⁷; los dos días restantes³⁸, en los que se honra a Apolo mismo, se caracterizan en cambio por todo lo contrario, por un espectáculo variopinto (*θέα ποικίλη*) y por una bulliciosa y alegre reunión de todo el pueblo (*πανήγυρις*). En medio de este ambiente de júbilo adquiere gran protagonismo la participación de los más jóvenes en razón de clases de edad: los niños (*παῖδες*) con túnicas ceñidas por arriba tocan con virtuosismo la cítara y se acompañan del *αὐλός* para festejar al dios cantando en tono agudo y con ritmo anapéstico —quizá hay que situar aquí el breve y armonioso dístico que según un oscuro pasaje de las *Dionisiacas* de Nono de Panópolis (19.101) celebra que Apolo ha devuelto a la vida a Jacinto—, mientras otros recorren el teatro a lomos de caballos enjaezados³⁹; los muchachos (*νεανίσκοι*) se distribuyen en coros que entonan algunos poemas de la tierra (*τῶν ἐπιχωρίων τινὰ ποιημάτων*) y se entremezclan con bailarines que ejecutan danzas antiguas (*κίνησιν ἀρχαϊκῆν*), lo que pone de manifiesto el regusto arcaizante de la fiesta. Otros momentos cenitales son sin duda el canto del peán en honor de Apolo, realizado por los varones adultos según la información de Jenofonte en los dos pasajes citados anteriormente (*HG.* 4.5.11 y *Ages.* 2.17) y al que se atribuye un poder sanador, de restauración del orden establecido, roto por la muerte de Jacinto⁴⁰, y la *kopis* («cuchillo») o banquete ritual, festivo, muy diferente del *phidition* o comida comunitaria que los espartiatas celebraban diariamente, pues se caracteriza por la abundancia de víctimas sacrificiales y por su carácter integrador, con los ciudadanos invitando a participar a «todos sus conocidos» (*πάντας τοὺς γνωρίμους*), lo que parece incluir a los numerosos extranjeros que acudían a Esparta durante sus fiestas más importantes (como denota *Plu. Ages.* 29.3) y con seguridad a los hilotas, los esclavos, que son expresamente mencionados⁴¹. A este tenor conviene traer a colación un pasaje anterior de Ateneo (138 E-F, basado en Polemón

entre los siglos V y II no resulta verosímil. Tampoco es consistente la hipótesis de Fougères (1900: 306) y Piccirilli (1967: 109-113) en cuanto a que los tres días que menciona Policrates se refieren exclusivamente a la celebración de Jacinto (pese a que Policrates distingue claramente entre los sacrificios a Jacinto y Apolo), pero que, tras un período de uno o dos días no festivos, vendrían entre cinco y ocho días más (número aparentemente aleatorio) de fiesta consagrada a Apolo. Wide (1893: 290-291) y Bruit (1990: 166) también han supuesto, sin ulterior explicación, que las Jacintias debían prolongarse más de tres días. Como ha visto bien Pettersson (1992: 10 con n. 11) y Moreno Conde (2008: 20-21), se trata de un falso debate que parte de la premisa de que la importancia de la fiesta debe estar en consonancia con su duración. Es verdad que las *Carneas* se festejaban durante nueve días, como se suele argumentar, pero no lo es menos que la tercera gran fiesta espartiatas, las *Gimnopedias*, duraba entre dos y cinco.

37. Pettersson (1992: 25, 29) ha relacionado las prohibiciones señaladas con el *miasma* o contaminación causada por el *enagismós* a Jacinto, en lo que considera la fase de separación de su esquema tripartito (*vid. supra*), cuando «los participantes quedan fuera de los límites de la sociedad ordinaria».

38. El manuscrito dice «en mitad de los tres días» (*τῆ δὲ μέσῃ τῶν τριῶν ἡμερῶν*), lo que no excluye que el cambio de actitud durante la celebración tuviera lugar a mitad del segundo día, pero por lo general no se entiende así.

39. Según Ducat (2006: 263-264), estos niños pertenecerían a la elite social espartiatas, con acceso a un elevado entrenamiento musical y ecuestre en la esfera privada.

40. Pettersson (1992: 20); Moreno Conde (2008: 27).

41. Sobre el banquete de las Jacintias y los alimentos que se consumían ritualmente, véase especialmente Bruit (1990), quien empero no lo considera estrictamente una *kopis*, Pettersson (1992: 14-17) y Moreno Conde (2008: 28-32).

y éste a su vez en Cratino y Éupolis) que describe una *kopis* comúnmente interpretada como teniendo lugar durante las Jacintias⁴² —máxime cuando un pasaje algo posterior (140 A, también basado en Polemón, pero éste ahora siguiendo a Epilico) se refiere a la *kopis* servida en el Amicleo— y que nos confirma, por un lado, que los extranjeros son cumplidamente agasajados —tal hospitalidad, practicada también en las *Gimnopedias*, parece ir contra la proverbial creencia de que los espartiatas eran dados a la *xenelasia* o expulsión de foráneos, al menos periódicamente— y, por otro, que los hilotas están también presentes:

Cratino, en *Los compañeros de Pluto*, menciona el banquete llamado *kopis* entre los espartanos:

¿Es cierto, como dicen, que allí a todos los extranjeros que llegan los agasajan excelentemente en la «kopis» y que en los pórticos penden morcillas colgadas de clavos para que los ancianos las arranquen a mordiscos?

Y Éupolis, en *Los hilotas*:

Si hoy se celebra en honor a ellos una «kopis».

La *kopis* es un banquete de carácter especial. Construyen primero unos barracones junto al templo del dios, y en su interior unos lechos de madera; sobre ellos extienden alfombras, en las que agasajan a los que se recuestan, no sólo a los llegados de nuestra tierra, sino también a los extranjeros que se hallan presentes.

(trad. de L. Rodríguez-Noriega ligeramente modificada)

Este detalle es importante en la medida en que aproxima a las Jacintias a fiestas de renovación del mundo que existen en otros lugares de Grecia (las *Cronias* y las *Antesterias* en Atenas, las *Pelorias* en Tesalia) y también en Roma (las *Saturnalia*) y que implicaban una inversión del orden establecido⁴³, si bien es cierto, como ha apostillado Robert Parker, que tal inversión social era menos acusada en el marco de un programa festivo mucho más complejo como el de las Jacintias espartanas⁴⁴. Las excavaciones en el santuario de Apolo Amicleo han exhumado cuantiosos restos de vajilla (platos, escifos, enócoes, aríbalos) que parece exceder el uso estrictamente cultural y ser testimonio silencioso de estos multitudinarios banquetes⁴⁵. El texto nuclear de Policrates en Ateneo concluye con la afirmación de que «nadie falta al sacrificio (*θυσία*) y la ciudad [de Esparta] se queda vacía debido al espectáculo (*πρὸς τὴν θέαν*)» (139 F). Se percibe por tanto en las Jacintias una dualidad, una doble vertiente, en consonancia con las dos entidades sobrenaturales representadas en el santuario, Apolo y Jacinto, que aunque vinculadas no se sustituyen o solapan. No hay, pues, identificación sino cohabitación entre dios y héroe⁴⁶,

42. De nuevo desde Nilsson (1906: 131-132); cf. *inter alia* Pettersson (1992: 16); Moreno Conde (2008: 29-30); Richer (2004: 402 y 2012: 360); Parker (2011: 211-212).

43. Brelich (1969: 142-144); Sergent (1986: 104-105); Brulé (1992: 31); Ducat (2006: 265); Richer (2004: 403-45 y 2012: 362-364), que recuerda que las mujeres y todos los grupos dependientes tomaban parte en los funerales de los diarcas espartiatas, si bien el estudioso galo pasa por alto la coerción explicitada por Heródoto en este caso (6.58.2-3). Para Pettersson (1992: 26) la «disolución de la estratificación social durante la comida» marca una etapa transicional en su esquema tripartito (*vid. supra*).

44. Parker (2011: 211-212).

45. En último término Vlizon (2009: 14).

46. Piccirilli (1967: esp. 113); Calame (1977: 311-314); Moreno Conde (2008: 55); Richer (2004: 391-395 y 2012: 345-350). Cf. también Brulé (1992: 35), quien aun reconociendo esa dualidad habla previamente

lo que ocurre es que, como apuntara Walter Burkert, esa relación entre dios y héroe llegaba en ocasiones a ser tan poderosa que se acercaba a la asimilación, con el nombre del héroe convertido en epíteto del dios⁴⁷.

Igualmente destacada es la contribución a las Jacintias de las jóvenes doncellas espartiatas, las *parthénoi*, algunas de las cuales desfilan en una procesión (πομπή) subidas en carretas de juncos llamadas *kánnathra* —desde Esparta hasta Amiclas, presumiblemente a lo largo del denominado Ἰακινθίς ὁδός o «vía de Jacinto» (Ath. 173 F, basado en Demetrio de Escepsis)—, mientras otras compiten a la carrera en un *agón* sobre carros engalanados, en lo que se percibe como ceremonias de iniciación que marcan una transición desde el estatus virginal al marital, como parte de una preparación para ser esposas y madres⁴⁸, o cuando menos una ocasión excepcional para que las jóvenes en edad de contraer matrimonio desplegaran sus virtudes⁴⁹. Es entonces cuando, según Polícrates, «la ciudad entera se ve transportada en el movimiento y el regocijo del espectáculo» (Ath. 139 F). Claude Calame ha supuesto, plausiblemente, que esa espectacularidad reside precisamente en la presentación en sociedad de los nuevos iniciados, los jóvenes espartiatas de ambos sexos, que pondrían de relieve tanto sus virtudes como todo lo que han aprendido en el proceso formativo⁵⁰. En este tipo de procesión tomó parte la hija del rey Agesilao II, en un *kánnathron* no más suntuoso que el de las demás, de acuerdo con sus biógrafos Jenofonte y Plutarco⁵¹. También eran *παρθένοι* las dos sacerdotisas al servicio de las Leucípides —Hilaíra y Febe, heroínas raptadas y posteriormente desposadas con los Dioscuros cuyo culto se relaciona con ritos iniciáticos de doncellas núbiles⁵²— que cada año tejían un χιτὼν o manto para ofrecérselo a Apolo Amicleo (Paus. 3.16.2), presumiblemente durante las Jacintias, en una ceremonia que recuerda el ofrecimiento del peplo a Atenea por las doncellas atenienses durante las Panateneas⁵³,

(21-22) de una asimilación de Apolo y Jacinto, comparable a la de Posidón y Erecto en el Ática, que habría sido celebrada en las Panateneas (o la fiesta precedente) del alto arcaísmo.

47. Burkert (1983: 202-203), aceptado por Pettersson (1992: 28); cf. el caso de Brulé citado en n. anterior. Es en la colonia lacedemonia de Taras, en el sur de Italia, donde quizá se alcanzara el sincretismo pleno, a juzgar por un pasaje de Polibio que cuenta que allí se hallaba la tumba que «unos dicen de Jacinto y otros de Apolo» (8.29.2), o bien Polibio se equivoca al reflejar «una voce popolare», como sospecha Piccirilli (1967: 115-116), que se hace eco del hallazgo de tres mil estatuillas de terracota en la localidad de Masseria del Carmine que podrían relacionarse con el culto de Apolo y de Jacinto en ese supuesto *táphos*. Sobre el culto de Apolo Jacinto en Tarento véase ahora Hernández (2004), que incluye (92-97) un estudio topográfico y de distribución de exvotos que, aunque parece confirmar la importancia de Contrada Carmine en la práctica cultural, no revela rastro alguno de arquitectura sagrada.

48. Así Calame (1977: 306-310, 318,) seguido por Sergent (1986: 98) y Pettersson (1992: 38-41); cf. también Dillon (2002: 214).

49. Ducat (2006: 264); Moreno Conde (2008: 42).

50. Calame (1977: 318). Cf. también, para el caso de las muchachas, Moreno Conde (2008: 38-42), quien sin embargo prefiere hablar no tanto de iniciación como de exhibición de las *parthénoi* («mostradas en su mejor día rodeadas de una pompa especial»).

51. Jenofonte (*Ages*. 8.7) se refiere al carro con el término πολιτικόν, lo que, como ha visto Calame (1977: 307), le otorga un valor cívico y, a la sazón, ritual; Plutarco (*Ages*. 19.7-8) detalla que el *kánnathron* era «una silla de madera con forma de grifo o de mitad macho cabrío mitad ciervo».

52. Sobre las Leucípides: Calame (1977: 323-332); Larson (1995: 64-69).

53. Mellink (1943: 17) fue la primera en señalarlo. Trazar un paralelismo entre las Jacintias y las Panateneas, y no solo en el ofrecimiento del vestido, es el objeto del trabajo de Brulé 1992. Para Jeanmaire (1939: 527-528), sin embargo, la fiesta lacedemonia apuntaba similitudes con las Teseas y, en menor medida, con las Tesmoforias y las Pianopsias, todas áticas.

suponiendo algún autor que el *chitón* pudo incluso vestir a la estatua del dios durante un año⁵⁴. La vinculación entre las Jacintias y las Leucípides se plasma también en la escena que el coro presenta a Helena (de Troya) a su regreso a Esparta en la obra homónima de Eurípides (1465-1470):

*Te unirás a las Leucípides
allí, al borde del río o frente al templo
de Palas, volviendo,
tras tanto tiempo, a los coros
y fiestas de Jacinto
llenas de nocturnos goces.*
(trad. M. Fernández-Galiano)

No es fácil ir más allá en la interpretación de los versos del trágico. Algunos autores han visto en la utilización del término κῶμος connotaciones báquicas⁵⁵, habida cuenta además de que las Leucípides aparecen asociadas a Dioniso a través de un doble sacrificio a Dioniso Colonatas ejecutado junto a las once jóvenes Dionisiades (Paus. 3.13.7)⁵⁶ y de que Macrobio, en sus *Saturnales*, asegura que durante las Jacintias en honor de Apolo los lacedemonios se coronaban con hiedra, igual que ocurre en el culto a Baco (1.18.2); otros por el contrario piensan que se trataría de una παννυχίς o fiesta nocturna⁵⁷. Es posible en cualquier caso que hayan de identificarse con los *nocturna sacra* de los que habla San Jerónimo a propósito de las Jacintias, que recordarian el rapto de un coro de doncellas acontecido mientras éstas se celebraban en el contexto de la segunda guerra mesenia (*Adv. Iov.* 1.41). Dado que Helena era esposa y madre, es obvio que en los coros y bailes de las Jacintias no participaban exclusivamente doncellas.

Y no podemos olvidar otros versos, éstos de un cómico, Aristófanes, quien cierra su *Lisístrata* (1296-1315) con una evocación de los coros, cantos y danzas de las doncellas espartiatas a orillas del Eurotas en honor de varios dioses, entre los que se encuentra el Apolo Amicleo:

*Deja el delicioso Taigeto
y ven, ven musa laconia a cantar la gloria
de nuestro respetado dios de Amiclas
y a la reina Calciceo
y a los ilustres Tindáridas,
que a orillas del Eurotas retozan.
Vamos, un paso;
vamos, vamos, salta ligera,
cantemos un himeneo a Esparta,
donde gustan los divinos coros*

54. Es el caso, por ejemplo, de Brelich (1969: 142) con n. 89 y Dillon (2002: 137).

55. Calame (1977: 308); Richer (2004: 407-408 y 2012: 331-332, 367).

56. Cf. Calame (1977: 325-326).

57. Así Brelich (1969: 146.) Brulé (1992: 28-29), éste en el contexto de la celebración fúnebre del héroe Jacinto, y Moreno Conde (2008: 18).

y el estruendo que producen los pies;
donde como potros las mozas
junto al Eurotas
brincan, elevando con sus pies
espesa polvareda y agitan sus cabelleras
como bacantes que agitan el tirso y danzan.
(trad. L. Macía Aparicio)

Existen también algunas pruebas arqueológicas, como dos inscripciones de época romana (IG 5.1.586 y 587, del siglo II d.C.) que honran a sendas mujeres portadoras del título de ἀρχηὶς καὶ θεωρὸς διὰ βίου σεμνοτάτου ἀγῶνος τῶν Ἰακινθίων (conductoras y supervisoras vitalicias del sacratísimo agón de las Jacintias), numerosas figurillas femeninas de terracota halladas en el Amicleo y datadas desde época micénica, una lira en bronce de 8 cms de altura que sin duda fue dedicada como exvoto, un grafito sobre un fragmento de teja con una relación de doce nombres propios femeninos, proveniente del mismo lugar y de difícil datación pero indudable significado ritual, y, finalmente, la ya mencionada estela helenística —se ha fechado en el siglo III a.C.— con dos relieves muy dañados —parecen haber sido mutilados con un martillo, probablemente en época cristiana—, el inferior de los cuales puede interpretarse como una escena coral en la que se identifica a tres mujeres, una que danza (la del extremo izquierdo), otra que toca la flauta (la del extremo derecho) y otra que sostiene un plectro (la segunda por la derecha), lo que parece indicar que las jóvenes espartiatas también tomaban parte en danzas corales⁵⁸.

Esta conspicua participación de las *parthénoi* espartiatas se corresponde con el papel que en el plano mítico desempeña Políbea, hermana de Jacinto, muerta mientras aún era virgen (ἔτι παρθένος), y representada en los bajorrelieves del trono de Amiclas, donde comparte la apoteosis con su hermano (Paus. 3.19.4), una Políbea que aparece asociada con Ártemis, hermana a su vez de Apolo, diosa de la castidad y de la naturaleza reproductora, pero con funciones también de supervisión del crecimiento y la educación de los niños y las niñas (cf. Hesych. s.v. Πολύβοια). De esta forma, si Jacinto es modelo para los jóvenes varones espartiatas, Políbea lo sería para las jóvenes vírgenes espartiatas, que habrán de ser futuras esposas de antiguos adolescentes convertidos en hombres, en ciudadanos, en hoplitas⁵⁹. Como sentencia Plutarco en los *Instituta Laconica* (Mor. 239 C), los asuntos religiosos (τὰ ἱερά) en Esparta son comunes a muchachas y muchachos.

Las Jacintias constituyen, en definitiva, una fiesta heterogénea y compleja, arcaizante y renovadora a la vez, abierta en una sociedad bastante hermética, una fiesta que integra de forma organizada, por grupos y no individualmente, a toda la sociedad lacedemonia, pero que sin duda adquiere su sentido más prístino en el marco de la transición a la edad

58. En general sobre estos restos y su significación, Brelich, *ibid.*, Calame (1977: 309-310) y Moreno Conde (2008: 73, 78-79). Para la lira, Tsountas (1892: c. 9); para la estela Tsountas (1892: c. 14, pl. III,59), Schröder (1904: 25 con fig. 2), Picard (1929: 176); para el grafito, Edmonson (1959), que sugiere por el tipo de letra una datación en el siglo III a.C.

59. Calame (1977: 314-315); Sergent (1986: 98-100). Pese al testimonio explícito de Pausanias, Pettersson (1992: 38-41) ve en Políbea a la hija y no la hermana de Jacinto, sacrificada por éste, estableciendo aquí una conexión con el culto de Ártemis Brauronia en el Ática.

adulta de los efebos y doncellas espartiatas, revestida de elementos agonísticos y que tiene a la pareja Apolo y Jacinto, dios y héroe, como veladora y garante de tan transcendental paso en la vida del ser humano. Y, no lo olvidemos, de las Jacintias parecen estar ausentes los elementos militares y las pruebas de resistencia física que impregnan y caracterizan a otras destacadas fiestas consagradas a Apolo como las Gimnopedias o las Carneas⁶⁰. Así al menos las presentan las fuentes, como un oasis de paz en medio de un *kósmos* u orden espartiatá que ellas perciben marcado por la guerra.

BIBLIOGRAFÍA

- BRELICH, A. (1969): *Paides e parthenoi*. Roma.
- BRUIT, L. (1990): "The Meal at the Hyakinthia: Ritual Consumption and Offering", en O. Murray (ed.), *Symptica. A Symposium on the Symposium*: 162-174. Oxford.
- BRULÉ, P. (1992): "Fêtes grecques. Périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées", en A. Moreau (ed.), *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier (11-14 avril 1991)*, I: 19-38. Montpellier.
- BURKERT, W. (1983): *Homo necans. The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*. Berkeley-Los Angeles.
- BUSCHOR, E. y VON MASSOW, W. (1925): "Vom Amyklaion", *AM* 52: 1-85.
- CALAME, C. (1977): *Les choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque, I. Morphologie, fonction religieuse et sociale*. Roma.
- CALLIGAS, P.G. (1992): "From the Amyklaion", en J. Motyka Sanders (ed.), *ΦΙΛΟΛΟΓΩΝ. Lakoian Studies in Honour of Hector Catling*: 31-48. London.
- CARTLEDGE, P. (2002): *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 BC*. London².
- CHIRASSI, I. (1968): *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*. Roma.
- COULSON, W.D.E. (1985): "The Dark Age Pottery of Sparta", *ABSA* 80: 29-84.
- DELIVORRIAS, A. (2009): "The Throne of Apollo at the Amyklaion: Old proposals, new perspectives", en W.G. Cavanagh, C. Gallou y M. Georgiadis (eds.), *Sparta and Laconia from Prehistory to Pre-modern*: 133-135. London.
- DEMAKOPOULOU, K. (2009): "Το μυκηναϊκό ιερό στο Αμυκλαίο: μια νέα προσέγγιση", en B. Cavanagh et al. (eds.), *Sparta and Laconia from Prehistory to Pre-modern*: 95-104. London.
- DENGATE, C. (1988): *The Sanctuaries of Apollo in the Peloponnesos*. Tesis Doctoral, University of Chicago.
- DIETRICH, B.C. (1975): "The Dorian Hyakinthia: A Survival from the Bronze Age", *Kadmos* 14: 133-142.
- DILLON, M. (2002): *Girls and Women in Greek Classical Religion*. London-New York.
- DUCAT, J. (2006): *Spartan Education. Young and Society in the Classical Period*. Swansea.
- EDER, B. (1998): *Argolis, Lakonien, Messenien vom Ende der mykenischen Palastzeit bis zur Einwanderung der Dorier*. Wien.
- EDMONSON, C.N. (1959): "A Graffito from Amyklai", *Hesperia* 28: 162-164.
- FAUSTOFERRI, A. (1996): *Il Trono di Amyklai e Sparta. Bathylkes al servizio del potere*. Napoli.

60. Sobre Gimnopedias y Carneas, *vid. supra* nn. 11, 23 y 36.

- FIECHTER, E. (1918): "Amyklæ. Der Thron des Apollon", *Jdl* 33: 107-245.
- FLOWER, M. (2009): "Spartan 'religion' and Greek 'religion'", en S. Hodkinson (ed.), *Sparta: Comparative Approaches*: 193-230. Swansea.
- FORNIS, C. y DOMÍNGUEZ, A.J. (2014): "El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo", *Gerión* 32: 79-103.
- FOUGÈRES, G. (1900): "Hyakinthia", en *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*: III, 1: 304-306. Paris.
- GRUNAUER-VON HOERSCHELMAN, S. (1978): *Die Münzprägung der Lakedaimonier*. Berlin.
- GUARDUCCI, M. (1984): "I culti della Laconia", en E. Lanzillota (a.c.), *Problemi di storia e cultura spartana*: 87-106. Roma.
- HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, M. (2004): "La presencia del culto de Apolo Jacinto en Tarento", *Gerión* 22: 81-99.
- HODKINSON, S. (2006): "Was Classical Sparta a military society?", en S. Hodkinson y A. Powell (eds.), *Sparta and War*: 111-162. Swansea.
- JEANMARIE, H. (1939): *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*. Lille.
- LACROIX, L. (1949): *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques. La statuaire archaïque et classique*. Liège.
- LARSON, J. (1995): *Greek Heroine Cults*. Madison.
- MARTIN, R. (1976): "Bathyclès de Magnésie et le trône d'Apollon à Amyklæ", *RA*, fasc. 2. *Études sur les relations entre Grèce et Anatolie offertes à Pierre Demargne* 2: 205-218.
- MELLINK, M.J. (1943): *Hyakinthos*. Tesis Doctoral, Rijksuniversiteit Utrecht.
- MORENO CONDE, M. (2008): *Regards sur la religion laconienne: les Hyacinthia à la lumière des textes et de l'archéologie*. Anejos de *Ilu* XXII. Madrid.
- NILSSON, M.P. (1906): *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluß der Attischen*. Leipzig.
- PARKER, R. (1989): "A Spartan Religion", en A. Powell (ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her Success*: 142-172. London.
- (2011): *On Greek Religion*. Ithaca.
- PETTERSSON, M. (1992): *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia*. Stockholm.
- PICARD, C. (1929): "Amyclæ et les Hyacinthies", *L'Acropole* 4: 206-222.
- PICCIRILLI, L. (1967): "Ricerche sul culto di Hyakinthos", *SCO* 16: 99-116.
- PRONTERA, F. (1980-1981): "Il trono di Apollo in Amicle. Appunti per la topografia e la storia religiosa di Sparta arcaica", *AFLPer* 18: 215-230.
- PRÜCHNER, H. (1992): "Ein Thron für Apollon", en H. Froning, T. Hölscher y H. Mielsch (eds.), *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*: 123-130. Mainz.
- RICHER, N. (1998): "Des citoyens maîtres d'eux-mêmes: L'eukosmon de Sparte archaïque et classique", *CCGG* 9: 7-36.
- (2004): "Les Hyacinthies de Sparte", *REA* 106: 389-419 (hay versión en inglés: "The Hyacinthia of Sparta", en T.J. Figueira (ed.), *Spartan Society*: 77-102. Swansea).
- (2007): "The Religious System at Sparta", en D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*: 236-252. Oxford.

- (2012): *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. Paris.
- SCHRÖDER, B. (1904): "Inscriptionstele aus Sparta", *AM* (1904): 24-31.
- SERGENT, B. (1986): *La homosexualidad en la mitología griega*. Barcelona (orig. francés de 1984).
- (1993): "Le sens d'une danse spartiate", *DHA* 19: 161-178.
- (1994): "Svantovit et l'Apollon d'Amyklai", *RHR* 211: 15-58.
- TSOUNTAS, C. (1892): "Ἐκ τοῦ Ἀμικλαίου", *ArchEph* (1892): 1-26.
- UNGER, G.F. (1877): "Der Isthmientag und die Hyakinthien", *Philologus* 37: 1-42.
- VLIZOS, S. (2009): "The Amyklaion Revisited: New Observations on a Laconian Sanctuary of Apollo", en N. Kaltsas (ed.), *Athens-Sparta. Contribution to the Research on the History and Archaeology of the Two City-States*: 11-23. Athens.
- WIDE, S. (1893): *Lakonische Kulte*. Leipzig.