

INVERSIÓN DE ROLES Y REBELIÓN DE ESCLAVOS EN EL IMAGINARIO GRIEGO

Investment of roles and rebellion of slaves in the Greek imaginary

Miriam VALDÉS GUÍA
Universidad Complutense de Madrid
mavaldes@gbis.ucm.es

Fecha de recepción: 12-01-07

Fecha de aceptación definitiva: 17-07-07

BIBLID [0213-2052(2007)25;57-77]

RESUMEN: Determinadas rebeliones de esclavos o dependientes e intentos de integración ciudadana de poblaciones marginadas se han vinculado con frecuencia, en el imaginario griego, pero también en la realidad, con fiestas de reversión del orden establecido, en las que mediante la subversión ritual y periódica se pretende fundamentalmente asegurar el orden establecido. Es el caso de los *Parthenias* y los *Minias* en Esparta, los *argivos* tras *Sepea* (relacionado con las *Hybristika*) y los *thetes* con *Pisistrato* quien se asocia en Atenas con las *Dionisias* y con la figura de *Kronos*, el dios de la reversión.

Palabras clave: fiestas de reversión, rebelión de esclavos, integración ciudadana.

ABSTRACT: Some slave or dependents rebellions and some attempts of integrating marginal populations in the citizenship have been related frequently, in the imaginary field but also in the reality, with reversal festivals which subvert the established order; the main aim of these feasts is to secure precisely the established order through periodical and ritual reversion. This is the case of the *Parthenias* and *Minias* episodes in Sparta, the *Argive* situation of *douloi* after *Sepeia* (related with the *Hybristika*) and

the integration of thetes in Peisistratid time; the tyrant is associated with the Dionysia and with Kronos, the reversal god.

Key words: reversal festivals, slave rebellion, citizen integration.

Existen varios relatos de rebelión de esclavos o dependientes en los que se pueden encontrar elementos históricos contaminados con narraciones mítico-rituales. En ellos se observa una recreación y elaboración en el imaginario de situaciones históricas en las que los inferiores se rebelan, haciéndose coincidir con fiestas periódicas de reversión de roles en las que tienen un papel los esclavos, pero que afectan asimismo a las mujeres (tanto en el plano supuestamente histórico como en el mítico-ritual), situadas, en el imaginario, en el mismo nivel que los esclavos, especialmente en las sociedades donde se desarrolla una esclavitud interna de tipo hilótico como Esparta o Argos¹.

Todo esto lleva a pensar que los rituales de reversión² se pueden convertir también en instancias desde las que desafiar o subvertir el orden establecido³, o al menos así era percibido por los propios griegos al relacionar ambos elementos en narraciones pseudo-históricas. De hecho, Eneas Táctico destaca que los festivales son las ocasiones más frecuentes de revolución en el estado⁴.

Pero al mismo tiempo, puede descubrirse un significado más profundo; estas fiestas de reversión, en el fondo, tanto para las mujeres como para los esclavos,

1. VIDAL-NAQUET, P.: «Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie», in *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique (Colloque du CNRS, Caen 25-26 avril 1969)*, Paris, 1970, 63-80 = VIDAL-NAQUET, P.: *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981, p. 267 y ss. Ver también VALDÉS, M.: *El papel de Afrodita en el alto arcaísmo: matrimonio, guerra, política e iniciación*, Mesina, 2005, pp. 14 y 65.

2. Para una reflexión desde distintas posturas teóricas sobre este tipo de fiestas (desde la psicología, la sociología, la antropología) con discusión y bibliografía ver VERSNEL, H. S.: «Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos», in BREMMER, J., ed.: *Interpretation of Greek Mythology*, London y Sydney, 1987, pp. 121-152, especialmente pp. 135-139 (actualizado en VERSNEL, H. S.: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Brill, Leiden-New York- Köln, 1993, pp. 89-135. Fiestas de reversión: BURKERT, W.: *Greek Religion: Archaic and Classical*, Oxford, 1985, pp. 231-232; BURKERT, W.: *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, p. 135 y ss; ver también en relación con el dios Dioniso: BREMMER, J. N.: «Dionysos Travesti», in MOREAU, A., ed.: *L'initiation. Actes du colloque internationale de Montpellier, 11-14 Avril 1991*, Montpellier, 1992, tomo I, pp. 189-198; BREMMER, J.: *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, New Jersey, 1983, pp. 117-118, con n. 133; HOFFMAN, R. J.: «Ritual license and the cult of Dionysus», *Athenaeum*, 67, 1989, pp. 91-115.

3. BREMMER, 1983, p. 118, n. 133 (periodos liminales o fiestas de reversión como ocasiones de revolución y rebelión, con bibliografía); CARTLEDGE, P.: *The Greeks. A Portrait of Self and Other*, Oxford, 1993, p. 83.

4. Aen. Tac., 22.17. Ver VERSNEL, 1987, 142 (con ejemplos). También, en relación con la guerra: LOSADA, L. A.: *The Fifth Column in the Peloponnesian War*, Leiden, 1972, pp. 101, 111 y s.

son instancias para encauzar, asegurar y controlar el orden establecido y ayudar a aceptar e interiorizar la condición de inferior, reforzando la ideología dominante⁵. Por último, habría que señalar que este tipo de festividades y de situaciones se hacen eco asimismo de las ambigüedades e «inconsistencias» estructurales⁶ propias de la religión griega por las que determinados dioses (como Dioniso, Afrodita, Kronos o los mismos Hera y Zeus) se constituyen en divinidades del desorden y de la alteridad sin dejar de ser al mismo tiempo dioses del orden cívico y de la estabilidad social; desde este plano religioso, mítico e imaginario, permiten, por tanto, asimilar, aceptar e interiorizar, refrenándolas, las contradicciones y desigualdades propias de la sociedad en la que se asientan.

En este trabajo vamos a centrarnos fundamentalmente en varias situaciones que pueden ilustrar este tipo de realidades. En primer lugar, la historia en Esparta de los *Parthenias* y los *Minias*, vinculados a rituales como las *Jacintias* o el culto de Dioniso en el Taigeto. En segundo lugar destacaremos la relación de la rebelión de esclavos en Argos, los *gymnetes*, con la fiesta de las *Hybristika*, ritual de reversión protagonizado por mujeres. En ambos sitios, Esparta y Argos, se produce esta relación, comentada más arriba, entre los esclavos de tipo hilótico y las mujeres, esposas de ciudadanos. En Atenas, sin embargo (tercer lugar en el que nos vamos a centrar), donde se desarrolla la esclavitud mercancía, se desliga la subversión de esclavos de la reversión protagonizada por las mujeres que se da en el ámbito ritual o imaginario, con una proyección especial en clave cómica en Aristófanes, quien se muestra, sin embargo, reticente en presentar, ni siquiera en clave cómica, la sublevación de esclavos⁷.

5. La inversión sirve para reforzar la ideología dominante: FOLEY, H. P.: *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, New Jersey, 2001, especialmente ver la conclusión; también VERSNEL (1987, pp. 141-142) señala: «It is precisely the task of ritual, drama and wish-dream to canalise and neutralise any excessive inclinations in this direction. The reversal of roles is supposed to legitimize its opposite, not itself». Aunque Versnel no deja de reconocer que estos ritos, necesarios como «vacaciones» de duración limitada, «incudes a strongly threatening component» y más adelante «one of the implications (of “reversal”) is that rites of rebellion carry the seeds of real revolution», p. 142.

6. VERSNEL, H. S.: *Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in henotheism*, Leiden-Boston-Köln, 1998 (primera edición 1990) y VERSNEL, H.S.: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, II, Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden-New York-Köln, 1993.

7. En *Lisístrata, Asambleístas, Tesmoforias*; ver FOLEY, H.P.: «The “female intruder” reconsidered: Women in Aristophanes’ *Lysistrata* and *Ecclesiazusae*», *CPb*, 77.1, 1982, pp. 1-21; *Lisístrata* termina con la paz y la vuelta al orden (al matrimonio); en este sentido se asemejan también a las fiestas de reversión que terminan por reafirmar orden establecido. Aristófanes, reticente en presentar la subversión de esclavos: VERSNEL, 1987, p. 141, con n. 74 (con bibliografía). No hay conexión entre rebelión de esclavos y sublevación de mujeres en Atenas donde el tipo de esclavitud (mercancía) es distinto en época clásica que en Esparta o Argos: VIDAL-NAQUET, 1981, pp. 226 y 267-88. Para la sublevación o «gobierno de las mujeres» como amenaza o subversión del orden puede verse también el análisis de la *Oresteia* en ZETTLIN, F. I.: «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*», *Aethusa* 11, 1.2, 1978, pp. 149-184, esp., p. 152 y ss. Tesmoforias: VERSNEL, 1993, 235-260.

En la Atenas arcaica y clásica no se conocen sublevaciones de esclavos como tal (aunque sí fuga de esclavos), salvo, probablemente la *stasis* que llevó a la legislación de Solón; en este caso, se trata de rebelión de campesinos dependientes y/o degradados, muchos de ellos esclavizados literalmente, otros viviendo «como esclavos» en el Ática⁸, y por tanto son todavía dependientes internos, similares a los hilotas espartanos o a los *gymnetes* argivos. En esta ocasión se asoció probablemente la liberación, consecuencia de la rebelión, con el culto de Zeus *Eleutherios*, como hemos analizado en otro lugar⁹, celebrado en el último mes del año, mes de la «disolución», Esciroforión, que precedía el inicio del año y que estaba marcado por otras fiestas de inversión como las Esciras¹⁰. El dios se constituirá, con los desarrollos propios del s. v y iv, en divinidad emblemática, identificado con *Soter*¹¹, de las tendencias más democráticas, de la libertad y autonomía ateniense, pese a que no pierde completamente su vínculo con la posibilidad de integración de esclavos en la ciudadanía, ni, especialmente, su vínculo con el *demos* más desfavorecido de Atenas.

En cualquier caso, en Atenas, más que una rebelión histórica en estos siglos¹², se descubren determinadas fiestas o rituales, como las Kronia y las Dionisias, que son instancias de reversión ritual donde adquieren protagonismo los esclavos; estas festividades conocidas como forma de restablecer periódicamente el orden social (a partir del desorden originario), no dejan, por ello, de convertirse en instancias de liberación o de integración controlada, siendo, a veces, potencialmente peligrosas o indeseables, aunque encauzadas por la *polis* para mantener la estabilidad social. Lo que nos interesa en este trabajo de ellas y en lo que nos vamos a centrar es en que, aunque, en efecto, no pueden, a diferencia, por ejemplo, de las *Hybristika*, asociarse con una sublevación real de esclavos en Atenas, sí pueden ponerse especialmente en relación con la Atenas de los Pisistrátidas en el s. vi. En esos momentos en los que todavía no se ha consolidado en Atenas el desarrollo masivo de la esclavitud mercancía que primará en el s. v, son los propios atenienses de baja extracción social, recientemente y a duras penas integrados en la ciudadanía con Solón, thetes y antiguos

8. Ver VALDÉS, M.: «La tierra “esclava” del Ática en el s. VIII a. C.: campesinos endeudados y hectémoros», *Gerión*, 24.1, 2006, pp. 143-161.

9. VALDÉS, M.: «El culto a Zeus Eleutherios en época arcaica: liberación de esclavitudes/dependencias y constitución de ciudadanías», in *Histoire, Espaces et Marges de l'Antiquité*, 2, *Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, Besançon, 2003, pp. 291-323.

10. Lisias, 26.6-8. IG II² 689-90. Esciras y Esciroforión, último mes del año como mes de «disolución», previo al año nuevo: BURKERT, 1983, p. 143 y ss; VERSNEL, 1987, p. 143.

11. VALDÉS, M.: «Zeus Eleutherios/Zeus Sôter y la liberación de esclavos-dependientes en el Peloponeso», *Actas del XXX Coloquio internacional de GIREA, La fin du statut servile? (affranchissement, libération, abolition, passage à d'autres formes)* (en prensa).

12. Lo que no significa que no hubiera una desconfianza grande frente a los esclavos; además de que se producían casos particulares de ataque de esclavos a sus amos, además del recurso a la fuga: ver GARLAN, Y.: *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, 1995, pp. 192-195.

hektémoros, quienes se encuentran en peligro de ser expulsados de la misma y, además también, como consecuencia de ello, de caer en esclavitud¹³. Vamos a tratar de rastrear cómo con Pisístrato esta población consigue mantenerse integrada en la *polis* y las conexiones que esta realidad pudo tener con el desarrollo de las Dionisias urbanas y rurales así como con el empuje al culto y festival de Kronos, y con la imagen de la tiranía como edad de Kronos, que se desarrolla posteriormente, pero que pudo tener su origen de forma intencionada también en época de los tiranos. En este caso, por tanto, también se utilizó conscientemente, este tipo de fiestas de reversión para consolidar la permanencia ciudadana y la libertad de parte de la población del *demos*, aún amenazada con la dependencia interna y la esclavitud, al mismo tiempo que se produjo, *a posteriori* (aunque quizás con elementos fomentados por los propios tiranos «populistas»), una identificación de la época de los tiranos con la edad mítica de Kronos, época primigenia de la abundancia, pero al mismo tiempo del caos o de la subversión amenazante¹⁴, que se renueva sólo por unas horas en el plano ritual (en las Kronia o Antesterias), como licencia orientada en definitiva a mantener el orden social. Esta subversión y licencia rituales vigentes por unas horas tuvieron, por tanto, a los ojos de los atenienses, una actualización real e histórica, prolongada en el tiempo, durante la tiranía, vista, a la vez, por un lado con suspicacia y como una amenaza¹⁵, y, por otro, de forma positiva como deseable, especialmente, cabe suponer, por los miembros menos favorecidos del *demos*¹⁶.

Otros lugares, situaciones o rituales permitirían también estudiar estas conexiones que hemos estado resaltando, como la fiesta de las Saturnalias romanas¹⁷.

Comenzamos, pues, con Esparta. En este lugar la rebelión de los *Parthenias*, hijos de hilotas y de mujeres espartanas en algunas fuentes o «espartiatas

13. VALDÉS, M.: «Thetes before and after Solon: the integration of a dependent class in the citizenry», *The Sixth International ISOS Conference: Slavery Citizenship and the State*.

14. Para la doble cara de este tipo de imagen mítica o de ritual de subversión y vuelta a los tiempos primigenios, una positiva de utopía, otra distópica, de rebelión, caos y ausencia de ley: VERSNEL, 1987.

15. Del mismo modo que las fiestas de reversión: VERSNEL, 1987.

16. A pesar de la propaganda oficial antitiránica de la democracia y de convertirse en el símbolo antidemocrático por excelencia, pervive todavía una imagen «positiva» de la tiranía (en la *Constitución de Atenas*, por ejemplo, cap. 16) así como «deseable» para parte del *demos*: ver Morgan, K. A., ed.: *Popular Tyranny*, Austin, 2003, especialmente la introducción y artículos de L. KALLET, «Demos Tyrannos: Wealth, Power and Economic Potronage», pp. 117-153 y J. HENDERSON, «Demos Demagogue, Tyrant in Altic Old Comedy», pp. 155-179.

17. Saturnalia: Ateneo 14.639; Para este tipo de fiestas: BÖMER, F.: *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. III, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, n. 4, Wiesbaden 1961, pp. 173-195; BURKERT, 1985, p. 231 y ss; VERSNEL, 1987, pp. 138-140; VERSNEL, 1993, pp. 136-227; VOGT, J.: *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, Cambridge, 1975, pp. 28 y 37-38. HOFFMAN, 1989, 91-92. Para otras situaciones en las que se relacionan determinadas fiestas con la reversión de esclavos: VERSNEL, 1987, p. 135 y ss. BREMMER, 1983, pp. 122-123; GARLAN, 1995, 199-200.

degradados» *-atimoi-*, en otras¹⁸, se sublevan dada su falta de integración y admisión en el cuerpo cívico que se está formando de espartiatas. No vamos a detenernos demasiado en las circunstancias históricas de este episodio que hemos tratado en otro lugar¹⁹, sino tan sólo destacar que la rebelión no se resuelve con la integración cívica en la propia Esparta ni con la sumisión (como la de los hilotas), sino con la incorporación cívica en el ámbito colonial, en la nueva fundación de Tarento²⁰. En cualquier caso, lo que nos interesa poner de relieve es cómo la narración de esta rebelión histórica se lleva a cabo «contaminada» con elementos rituales y religiosos y específicamente con aquellos en los que se produce en el plano ritual una reversión. En primer lugar, como hemos señalado en el trabajo citado, habría que resaltar el acto simbólico de ponerse el bonete llamado «*pilos*» en el ágora (lugar de reclutamiento y reunión del *demos*), que tiene sus puntos de contacto, como el nombre del líder de la sublevación, Falanto, «el calvo», con el ritual de liberación o manumisión de esclavos, que se encuentra también en el ámbito latino, la *impositio pille*²¹. La conjura tiene lugar, sin embargo, según la versión de Antíoco (*FGrH* 555 F 13 = Str., 6.3.2) en Amiclas y el *pilos* en este relato es sustituido por la *kyme*, el gorro característico de los hilotas espartanos²², en el contexto de una fiesta espartana central en el entramado (que se está formando) de las fiestas de esta *polis*: las Jacintias.

En ellas se venera fundamentalmente a Apolo y al héroe Jacinto, en una celebración que tiene dos vertientes, triste y alegre, como las fiestas en las que está implicada la fertilidad y la purificación y en las que está presente, probablemente, como veremos ahora, la reversión del orden o la vuelta al caos junto a la restauración del *kosmos*²³.

18. Antíoco de SIRACUSA *FGrH* 555 F 13 y ÉFORO *FGrH* 79 F 216 = Str., 6.3.2-3 -278. Otras fuentes: AEN. TACT., 11.12; POLYAEN, *Strat.*, 2.14.2; LACT., *Inst.*, I, 20, 29-32; Justino, 3.4; ARIST., *Pol.*, V, 1306b 27-31; Diod., 8.21.

19. VALDÉS, 2003. Para este episodio y la fundación de Tarento: PEMBROKE, S.: «Locres et Tarente: le rôle des femmes dans la fondation et deux colonies grecques», *Annales (ESC)*, 25^e année, n. 5, 1970, pp. 1240-70; PUGLIESE CARRATELLI, G.: «Per la storia dei culti di Taranto», *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna, 1990, 184-185; CARTLEDGE, P.: *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 BC*, London-Boston and Henley, 1979, p. 124 y ss. MUSTI, D.: «Sul ruolo storico della servitù ilitica. Servitù e fondazioni coloniali», in *Strabone e la Magna Grecia. Città e popoli dell'Italia antica*, Padova, 1988, pp. 151-172. NAFISSI, M.: *La Nascita del Kosmos*, Perugia, 1991, p. 36 y ss. MALKIN, I.: *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987, p. 47 y ss; MALKIN, I.: *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge, 1994, p. 115 y ss; BORGINO, L.: «In margine alla versione eforea sulla fondazione di Taranto», *Miscellanea greca e romana* XVIII, 1994, pp. 1-13; JULIUS, E. M. de.: *Taranto*, Bari, 2000.

20. Lugar de culto a Zeus *Eleutherios*: Hsch., s.v. *Eleutherios*. Fuentes en VALDÉS, 2003, pp. 299-300, 308 ss.

21. TONDO, S.: *Aspetti simbolici e magici della struttura giuridica della manumissio vindicta*, Milano, 1967, p. 143 y ss. Ver PLAUTO, *Anfitrión*, 460; Serv., in *Aen.*, VIII, 564; en relación con la plebe: Suetonio, *Nerón*, 57. VALDÉS, 2003, pp. 304-305.

22. Para *kyme*: Mirón de Priene, *FGrH* 106 F 2 = Ath., 14.74, p. 657c-d.

23. Para Jacintias: PETTERSON, M.: *Cults of Apollo at Sparta*, Stockholm 1992, 28-29. VERSNEL, 1987, p. 130. CALAME, C.: *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma, 1977, p. 305 y ss.

Las Jacintias se constituyeron posiblemente desde muy temprano, en el momento de la incorporación de Amiclas a Esparta²⁴, en una ocasión para desplegar y mostrar, como en las Panateneas atenienses²⁵, el orden nuevo de la ciudad; este tipo de fiestas, del restablecimiento del orden suelen ser precedidas (como en Atenas con las Esciras antes de las Panateneas) o integrar como parte de la misma fiesta en los momentos preliminares, celebraciones de reversión y desorden (muerte, asesinato, mancha y necesidad de purificación)²⁶. En el caso de las Jacintias podría haberse dado esta desestructuración en la primera parte, dedicada a Jacinto, muerto por Apolo accidentalmente, y triste. Curiosamente la fiesta de las Jacintias es una de las pocas ocasiones o festividades en las que se tiene documentada, en Esparta, la participación de esclavos, hilotas²⁷, confirmando por tanto, en cierta medida, la presencia en ellas de este carácter de reversión antes del posterior establecimiento del orden que se puede atribuir a la celebración.

Desde este punto de vista es significativo que se ligara en los relatos pseudo-históricos de la rebelión de los *Parthenias*, esta sublevación de esclavos o semi-esclavos, hijos de hilotas o *atimoi*, con una ocasión festiva de reversión y vuelta al orden como las Jacintias de Amiclas. En cualquier caso no hay que descartar, como para la fundación de Tera, un aporte especial de población, en la fundación de Tarento, vinculada con esta localidad, la última en pie de igualdad con las cuatro primeras *komai*, cuya integración seguramente conllevó una serie de tensiones importantes²⁸.

En Amiclas, además de los cultos de Jacinto y Apolo, tiene un protagonismo significativo, sobre todo posiblemente en origen, el culto de Dioniso, dios de la reversión por excelencia, vinculado de modo especial a este tipo de fiestas²⁹. En Tarento, la colonia fundada por los *Parthenias*, destacan los cultos tanto de Jacinto y de Apolo de Amiclas como del propio Dioniso, que tiene un papel muy señalado en la ciudad³⁰; Dioniso, sin embargo, en Esparta

24. VALDÉS, 2003, p. 310. Para Amiclas en este período: DE POLIGNAC, D.: *La naissance de la cité grecque*, Paris 1996 (edición revisada de la de 1984), pp. 59, 63, 82-85.

25. Comparación de Jacintias y Panateneas: MIKALSON, J. D.: «Erechteus and the Panathenaia», *AJPb*, 97, 1976, p. 151; BRULÉ, P.: «Fêtes grecques: périodicité et initiation. Hyacinthies et Panathénées», in MOREAU, A., ed.: *L'Initiation. Actes du colloque de Montpellier*, tomo I, 1992, pp. 19-38.

26. Sin descartar tampoco elementos que indican un culto de iniciación de jóvenes adolescentes: ver CALAME, 1977, pp. 213-318 (quien acepta también el rito como fiesta de renovación: p. 317).

27. Ateneo, IV, 139 c-f; VERSNEL, 1987, 130; GARLAN, 199.

28. Amiclas: nota 24. Relación del episodio de los *Parthenias* y las Jacintias: CALAME, 1977, 313.

29. Para Apolo y Jacinto en las Jacintias ver más arriba PETERSON en nota 22. Dioniso Psylax en Amiclas: PAUS., 3.19.6; PARKER, R.: «Demeter, Dionysus and the Spartan Pantheon», in HÄGG, R., MARINATOS, N., NORDQUIST, G.C., eds.: *Early Greek Cult Practice, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Stockholm, 1988, pp. 99-193; FAUSTO-FERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta. Batykles al servizio del potere*, Napoli, 1996, p. 234.

30. LIPPOLIS, E.; NAFISSI, M. y GARRAFFO, S.: *Culti greci in Occidente, 1. Taranto*, Taranto 1995, pp. 178, 180-181.

comienza a estar prácticamente ausente del contexto cívico religioso desde el s. VI a. C.³¹.

Todo ello muestra cómo se unen en los relatos posteriores la rebelión histórica con la ocasión ritual de reversión, sin descartar tampoco que se hubiera podido utilizar esta fiesta para iniciar la sublevación de los *Parthenias*. Aunque en Tarento permanece la vigencia y popularidad del dios Dioniso así como los cultos heredados de la tierra madre, Jacinto y Apolo Amicleo, en Esparta la fiesta posiblemente se «anquilosa», acentuándose los elementos del orden social establecido más que los previos de desorden y reversión, produciéndose, al mismo tiempo, una pérdida de protagonismo del culto de Dioniso en el lugar.

Precisamente el culto a este dios se liga también con la historia de los Minias, ocurrida con anterioridad a la de los *Parthenias*. Varios autores han resaltado las similitudes y paralelismos entre ambos relatos³². En la historia de los Minias se enfatizan sobre todo los aspectos rituales y culturales, especialmente vinculados con el monte Taigeto, como el travestismo ritual, el culto de Dioniso, o el fuego nuevo, ligados asimismo con la fiesta principal de reversión de la isla de Lemnos, de la que proceden los protagonistas del relato³³.

La leyenda, recogida por Heródoto³⁴, destacaba el origen de los Minias, como descendientes de los Argonautas, en la isla de Lemnos, desde la que habían sido expulsados por los pelagos; los Minias se establecieron en el Taigeto donde, encendiendo un fuego (Hdt., 4.145.2 y 4), reivindicaron su parentesco con los espartanos, por los Dioscuros que viajaron en la nave Argo; fueron aceptados por los espartiatas, casándose con sus mujeres e intercambiando las suyas con los espartanos, aunque quedaron excluidos de la ciudadanía; al aumentar sus exigencias (Hdt., 1.146) fueron, sin embargo, llevados a prisión para ser ejecutados y allí, para escapar, intercambiaron vestidos con sus mujeres espartanas³⁵; tras huir con esta treta, se refugiaron, de nuevo, en el monte Taigeto, desde donde algunos partieron hacia Tera³⁶, ayudados por Teras (Hdt.,

31. Recesión del culto de Dioniso en Esparta: PARKER, 1988, 100. Relación con las mujeres espartanas: CALAME, 1977, pp. 324-326.

32. BRIQUEL, D.: «Tarente, Locres, Les Scythes, Théra, Rome: précédents antiques au thème de l'amant de Lady Chatterly?», *MEFRA* 86, 1974, pp. 686 y ss; PEMBROKE, 1970, pp. 1266 y ss. BORGINO, 1994, pp. 686 y ss.

33. DUMÉZIL, G.: *Le crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen*, Paris, 1998 (primera edición de 1924), pp. 88 y ss. Para Lemnos y el ritual de renovación comunitaria a través de la reversión: BURKERT, W.: «Jason, Hypsipyle and new fire at Lemnos», *CQ*, 20, 1970, 1-16. VALDÉS, 2005, 55.

34. Hdt., 4. pp. 145 y ss.

35. Para este «travestismo» de los Minias: DELCOURT, M.: «La pratica rituale del travestismo», in CALAME, C., ed.: *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1997 (primera edición de 1983), pp. 87-101 93. Probable relación con el culto de Afrodita (además de Dioniso): VALDÉS, 2005, pp. 54-56.

36. Según otra versión pasando por Ténaro, lugar también de refugio de hilotas de origen muy antiguo vinculado a Poseidón, desde donde se dirigen hacia Melos: ver PLÁCIDO, D.: «Los lugares sagrados de los hilotas», in ANNEQUIN J. y GARRIDO-HORY, M., eds.: *Religion et anthropologie de*

1.147-148), el fundador epónimo de la colonia³⁷. La fundación de Tera se ha situado históricamente a principios del s. VIII, hacia el 800³⁸. La historia de los Minias se relaciona con la de los Parthenias. No son esclavos pero sí, en el relato, «extranjeros»³⁹, excluidos o privados de la ciudadanía (situación que puede esconder y enmascarar la de otros dependientes e inferiores no necesariamente extranjeros⁴⁰) y por tanto susceptibles de caer en situaciones de dependencia permanente y de pérdida de libertad, como *atimoi*. Su reacción ante la prisión es la huida, que termina en la fundación, como en el caso de Tarento, de Tera y de otras ciudades coloniales⁴¹. Su sublevación o rebelión se ve contaminada ya desde el inicio del relato con rituales y cultos, vinculados al Taigeto, lugar que puede reconocerse, además, como espacio de acogida de suplicantes⁴², especialmente dependientes o excluidos de la ciudadanía, *atimoi*, y por tanto susceptibles de caer en servidumbre o esclavitud. Uno de los rituales con el que se liga el relato es el del travestismo ritual, en el que, como para el caso de los *Parthenias*, intervienen, en la narración mítica, las mujeres espartanas. En el Taigeto, además, existía un culto de Dioniso, probablemente ligado allí a Ártemis y quizás a Afrodita, la divinidad principal de la fiesta de Lemnos que sirve para modelar el episodio⁴³. Dioniso se asocia con un ritual de fuego nuevo en este monte⁴⁴ además del travestismo y por tanto con una celebración de reversión de roles, que concernía sólo, al menos en fechas posteriores, a

l'es-clavage et des formes de dependance (Actes du XX^eme colloque du GIREA-Besançon, 4-6 novembre 1993), Paris, 1994, pp. 127-135, esp., p. 130. Para Tera y Melos: CARTLEDGE, P.: *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 BC*, London-Boston and Henley, 1979, pp. 108-109.

37. Para Teras de los *Egeidai* de orígenes tebanos: FAUSTOFERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta. Batykles al servizio del potere*, Napoli, 1996, pp. 199 y 214 (lo relaciona con Ares *Tberitas*); Hdt., 1.147.2. Para Teras y la fundación de Tera: MALKIN, 1994, pp. 89 y ss y 106 y ss.

38. CARTLEDGE, 1979, pp. 103 y 108. PETERSON, pp. 66-68. MALKIN, 1994, pp. 89 y ss.

39. Similitud entre extranjeros y esclavos: BORGINO, 1994, p. 687.

40. Para el hilotismo: LURAGHI, N. y ALCOCK, S. E., eds.: *Helots and their masters in Laconia and Messenia: histories, ideologies, structures*, Cambridge, 2003; para la posibilidad de campesinos degradados como fuente también de hilotismo: LURAGHI, N.: «Helotic slavery reconsidered», in POWELL, A. y HODKINSON, S., eds.: *Sparta Beyond the Mirage*, London, 2002, pp. 227-248.

41. Seis ciudades: Hdt., 4.148.4.

42. Culto a Deméter como *Eleutho* o Eleusina en el Taigeto: PAUS., 3.20.5; PARKER, 1988, pp. 101 y ss; GRAF, F.: *Nordionische Kulte*, Roma, 1985, pp. 274-277. STIBBE, C. M.: «Das Eleusinion am Fube des Taygetos in Lakonien», *BABesch* 68, 1993, pp. 71-105. El santuario del Taigeto de Deméter estaba ligado, a través de una procesión, con otro de su hija Core en Helos (Paus., 3.20.7), lugar en el que Pausanias sitúa el origen del hilotismo: Paus., 3.20.6.

43. Ártemis en el Taigeto: PAUS., 3.20.5. Ártemis Dereatis en el Taigeto asociada, como otros cultos de Ártemis en Esparta, a danzas dionisiacas: CALAME, 1977, p. 302. Afrodita en relación con los ritos del Taigeto: VALDÉS, 2005, 56. Para relaciones, similitudes y paralelismos de los cultos de Ártemis y Afrodita en Esparta: FAUSTOFERRI, 1996, p. 244. Elementos comunes a Ártemis y Dioniso en ritos de iniciación en Esparta: CALAME, 1977, pp. 272-273 y 303-304. VALDÉS, 2005, p. 56.

44. Ceremonia nocturna en la que estaban presentes las antorchas: Alcmán, Fr 56 Page = F 125 Calame. Dioniso vinculado a Afrodita en el ritual del fuego nuevo de Lemnos: DUMÉZIL, 1998, pp. 88 y ss.

las mujeres⁴⁵. Varios de los elementos de las celebraciones en honor del dios se encuentran involucrados también en la narración pseudo-histórica mitificada de los Minias. Por otra parte, el ritual, el mito y el dios del Taigeto evocan asimismo otros festivales en los que están implicadas, en este caso, las Minias, perseguidas y enloquecidas por el dios Dioniso, tanto en Tebas, como en Orcómeno⁴⁶, y que constituyen también ocasiones de reversión vinculadas al culto al dios.

En cualquier caso el acto de encender hogueras en la zona del Taigeto, que preocupa a los lacedemonios, podría ser también una señal de los hilotas para reunirse en un lugar y tratar de escapar, más aún cuando el Taigeto se reconoce, como hemos mencionado ya, como una zona de refugio⁴⁷. En este caso se mezcla el aspecto ritual, en concreto el rito del fuego nuevo de una probable fiesta de Dioniso, que tiene sus similitudes con la de Lemnos, con la situación de reversión o sublevación no sólo de mujeres sino, en este caso, de inferiores o excluidos de la ciudadanía, los Minias.

Cabría preguntarse, por tanto, a partir de la historia de los Minias, si el culto del Taigeto⁴⁸ no estaría vinculado, en origen, no sólo a mujeres sino también a hombres en una ocasión de reversión ritual en la que participarían de forma especial los dependientes o inferiores (los hilotas), que coincidiría con el papel de este monte como lugar de acogida de suplicantes⁴⁹. En este caso se habría despojado de su potencial peligroso, para la sublevación de los inferiores y dependientes (aunque sólo fuera en el plano ritual), al culto de Dioniso, en un proceso mal conocido por el que a finales del arcaísmo, hacia el s. VI, como en el caso de Amiclas, se relega en Esparta al dios a un

45. Dioniso junto al Taigeto: PAUS., 3.20.3. MUSTI, D. y TORELLI, M.: *Pausania. Guida della Grecia. Libro III*. Roma, 1986, p. 255; PARKER, 1988, p. 100; FAUSTOFERRI, 1996, p. 227. DELCOURT, 1997, p. 93.

46. Similar al ritual de Agrionia en Argos: CASADIO, G.: *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, 1994, pp. 51-122 (Minias de Orcómeno: pp. 89 y ss.); CASADIO, G.: *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma, 1999, p. 128. Minias en Orcómeno (Minios, antiguos habitantes de Orcómeno: Pin., *Ol.*, 14.4): HOFFMAN, 1989, p. 107. Culto de Dioniso en Orcómeno: LO SCHIAVO, A.: *Charites*, 1993, p. 18; SCHACHTER, A.: *Cults of Boiotia*, vol., II, London, 1986, pp. 174 y ss. Rituales de Argos y Orcómeno: BURKERT, 1993, pp. 171-177. Relaciona estos cultos de Dioniso de Tebas, de Orcómeno y del Taigeto: DILLON, M.: *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London and New York, 2002, pp. 145-146.

47. Ver comentario de SCHRADER, C.: *Heródoto, Historia. Libros III-IV*, Gredos, Madrid, 2000, p. 413, n. 486. Taigeto como posible lugar de refugio de hilotas y de acogida de suplicantes vinculado al culto a Deméter: ver más arriba nota 42.

48. Donde pudo estar presente también Zeus (VALDÉS, 2003, pp. 306-308) que tiene un papel en la nueva colonia de Tera, como en Tarento; en el mito, Zeus rapta a Taigeto: ver FAUSTOFERRI, 1996, p. 91.

49. Ver más arriba, nota 42. Otros montes ligados al culto a Zeus, como el Ítome, o en Ática el Himeto, están vinculados en el arcaísmo a la súplica de poblaciones dependientes y potencialmente esclavas a Zeus. Ítome: VALDÉS, 2003, p. 293. Para Zeus en el Himeto en relación con los campesinos áticos en el s. VII: VALDÉS, M.: «Hectémoros y culto a Zeus en Atenas arcaica», *ARYS* 8, 2005 (en prensa).

segundo plano y a una posición marginal, tal y como se conoce en época clásica⁵⁰.

Sea como fuere, se mezcla de nuevo un acontecimiento histórico, del que se puede saber poco en realidad, de exclusión o expulsión de la ciudadanía, con relatos míticos y rituales y ocasiones festivas que enfatizan el desorden y la reversión en los que intervienen los inferiores y las mujeres. Posiblemente en el Taigeto el culto de Dioniso y el de Ártemis⁵¹ permanecieron vivos, pero asociándose sólo y de forma controlada con el elemento femenino, mientras que los inferiores de época clásica se ven despojados, incluso, de las posibilidades de participar en fiestas de reversión, que aunque reafirman el orden establecido, suponen también, por un día, un momento de expansión y «liberación» ritual⁵², y por tanto, constituyen una posible ocasión propicia para iniciar o plantear una rebelión, o al menos, la huida.

Entramos con ello en Argos en la época de la batalla de Sepea. Allí, como en Esparta, se da un tipo de dependencia o esclavitud de tipo hilótico, con población local, los *gymnetes*⁵³. La situación es más compleja, porque en esta primera mitad del s. v se produce, además, la incorporación de poblaciones a Argos, sinecismos más o menos forzosos, y anexioniones como la de Micenas, que llevan a reorganizar los cuadros de la ciudadanía sobre nuevas bases ampliadas, como hemos desarrollado en detalle en otro trabajo⁵⁴. En estas páginas nos centraremos, de nuevo, en la contaminación de un hecho histórico

50. En Esparta, PARKER (1988, p. 100) señala una especial prominencia de mujeres en el culto de Dioniso (en el monte Taigeto por ejemplo), aunque tal vez esto no fue así desde el inicio (es decir sólo de mujeres), ya que el mismo Parker señala que posiblemente las fiestas, danzas y cantos de Dioniso eran ejecutados también por hombres en Laconia en época arcaica, pero que su culto fue cercenado en el s. vi. Ver HENRICH, A.: «Changing Dionysiac identities», in MEYER, B. F. y SANDERS, E.P., eds.: *Jewish and Christian self-definition 3*, London, 1982, pp. 137-160 que distingue ritos de Dioniso sólo de mujeres (menadismo), dominados por hombres (relacionados con el vino) y de los dos sexos (epifanía del dios).

51. Ártemis: Paus., 3.20.5.

52. Como «vacaciones» de duración limitada: VERSNEL, 1987, pp. 141-142.

53. «Entre libres y esclavos»: Poll., 3.83. *Gymnetes*, los «desnudos», es decir, sin panoplia hoplítica, es un término utilizado también para la Esparta arcaica por parte de Tirteo (fr. 8.36 G-P) que los exhorta a tirar piedras y a golpear con la jabalina cerca de los armados de panoplia; según algunos autores (BRAVO, B.: «Pelates. Storia di una parola e di una nozione», *PP* 51, 1996, pp. 268-89) serían hilotas. Estos *gymnetes* son los mismos probablemente que Pausanias (2.20.8) y Diodoro (10.26) llaman *oiketai* y que Heródoto llama *douloi*: Hdt., 6.83.

54. VALDÉS, M.: «La batalla de Sepea y las *Hybristika*: culto, mito y ciudadanía en la sociedad argiva», *Gerión* 23.1, 2005, pp. 101-114. Para este episodio de Sepea puede verse DE SANCTIS, G.: «Argo e i Gimneti», *Saggi di Storia Antica e di Archeologia offerti a Giulio Beloch*, Roma 1910, pp. 235-239. SEYMOUR, P. A.: «The Servile Interregnum at Argos», *JHS*, 42, 1922, pp. 24-30. WILLETTS, R. F.: «The Servile interregnum at Argos», *Hermes* 87, 1959, pp. 495-506. LOTZE, D.: *Metaxu Eleuteron kai doulon*, Berlin 1959, pp. 53-54. LOTZE, D.: «Zur Verfassung von Argos nach der Schlacht bei Sepeia», *Chiron*, 1, 1971, pp. 95-109. FORREST, W. G.: «Themistokles and Argos», *CQ* 54, 1960, pp. 221-241. ZAMBELLI, M.: «Per la storia di Argos nella prima metà del s.v.», *RFIC* 102, 1974, pp. 442-453.

con una ocasión ritual y en determinados cultos vinculados a la reversión⁵⁵, como, en este caso, el de Afrodita⁵⁶, en relatos en los que se mezclan, como en Esparta con los *Parthenias* y con los Minias, la sublevación e integración de esclavos junto a la «democratización» y la ampliación de la ciudadanía, y la reversión de roles de las mujeres.

Después de la batalla de Sepea que tuvo lugar hacia el 494⁵⁷, se produjo en Argos según Heródoto un periodo de gobierno de los esclavos, una dulo-
cracia⁵⁸. Aunque Heródoto no hace referencia, como en los relatos posteriores (de Plutarco o Pausanias⁵⁹) a la intervención de la poetisa Telesila en la defensa de Argos, que integra en su «ejército» improvisado a los esclavos, sí menciona un oráculo en el que se alude a la victoria de las mujeres sobre los hombres (Hdt., 6.77).

Como en el caso de los *Parthenias* o los Minias, también en éste se unen, según el relato de Plutarco, las mujeres y los inferiores⁶⁰, considerados esclavos (*douloi*) por Heródoto, por Diodoro y Pausanias, quienes los llama *oiketai* (esclavos domésticos, aunque también empleados en tareas agrícolas⁶¹), pero

MOGGI, M.: «I sinecismi e le annessioni territoriali di Argo nel V secolo a.C.», *ASNP* 4, 1974, pp. 1249-63. HENDRIKS, L. H. M.: «The battle of Sepeia», *Mnemosyne* 32, 1980, pp. 340-6. O'NEIL, J. L.: «The exile of Themistokles and Democracy in the Peloponnese», *CQ* 31, 1981, pp. 335-346 (con crítica a Forrest). ANDREWES, A.: «Argive Perioikoi», in *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects for Sir Kenenth Dover*, CRAIK, E. M., ed., Oxford 1990, pp. 171-178. KRITZAS, Ch.: «Aspects de la vie d'Argos au Ve s. av. J.-C.», *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique, Fribourg (Suisse) 7-9 mai 1987 (BCH suppl., 22)*, M. PIÉART (ed.), Paris 1992, pp. 231-240; F. RUZÉ, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris, 1997, pp. 254 y ss.

55. Análisis desde este punto de vista: GRAF, F.: «Women, War and Warlike Divinities», *ZPE* 55, 1984, pp. 245-254; HALLIDAY, W.: «A Note on Herodotos VI.83 and the Hybristika», *BSA* 16, 1909-1910, pp. 212-19.

56. Afrodita armada en Argos: VALDÉS, 2005, pp. 59-69.

57. Discusión y problemas en torno a la fecha de Sepea: ZAMBELLI, 1974, pp. 442 y ss; HENDRICK, 1980.

58. HDT., 6.83. Ver VIDAL-NAQUET, 1981, pp. 267 y ss.

59. PLUT., *Mor.*, 245 d-f, cuya fuente pudo ser Sócrates de Argos (*FGrHist* 310, F 6) habla no de *douloi* sino de «los mejores de los periecos»: ver VALDÉS, 2005 (la batalla), p. 103; Paus., 2.20.8-10.

60. Ver Sócrates de Argos *FGrH* 310 F 6. WILLETS (1959, pp. 497-498), que acepta literalmente la noticia de Heródoto de que los *douloi* se convirtieron en los dueños de todos los asuntos (Hdt., 6.83), uniéndose a las mujeres de los ciudadanos (unión que Plutarco reconoce en la narración de Heródoto y desmiente al mismo tiempo, señalando que no eran esclavos sino «los mejores de los periecos»: ver nota 59), apoyándose en el Código de Gortina en el que estaban permitidas las uniones de mujeres libres con esclavos (*οικεταί*) cuyos vástagos, si vivían en casa de la madre, eran libres. En el sentido también de las uniones de esclavos con mujeres argiva, pero rechazando que los primeros hubieran administrado los asuntos de la ciudad: RUZÉ, 1997, p. 259. Ver Plu., *De mur virt.*, *Mor.*, 245 F: obligación de las mujeres de dormir junto a sus esposos con barbas a partir del momento en el que, por falta de hombres en la ciudad, se habían unido las mujeres con periecos; DELCOURT, M.: «La pratica rituale del travestimento», in C. CALAME (ed.): *L'amore in Grecia*, Roma-Bari, 1997, pp. 87-101 (primera edición de 1983).

61. VALDÉS, 2005 (La batalla), p. 103, con n. 5.

periecos (e incluso «los mejores de los periecos») en las versiones de Plutarco y de Aristóteles⁶². Tanto Aristóteles como Plutarco pueden recoger la versión de Sócrates de Argos del s.IV a. C. (*FGrHist* 310, F 6), quien pudo haber «maquillado» o enmascarado el origen servil de parte del *demos* argivo incorporado a la ciudadanía en estos momentos, destacando su origen como periecos e incluso como los «mejores de los periecos»⁶³. La mayoría de los autores reconocen, por tanto, en estos *douloi* de Heródoto y en los periecos de Plutarco y Aristóteles (en Sócrates de Argos), a los mismos personajes, es decir, los esclavos de tipo hilótico argivos, los *gymnetes*⁶⁴.

Antes de pasar a ver la conexión de los esclavos con las mujeres y con los aspectos rituales, convendría examinar si hubo o no una rebelión de esclavos en estos momentos. Aunque Plutarco en su relato señala que se concedió el derecho de ciudadanía a los (mejores) periecos para compensar la escasez de hombres tras la severa derrota de Sepea, otras narraciones no lo muestran como un acto voluntario sino como una obligación; así Aristóteles afirma que los argivos se vieron forzados a aceptar en la ciudadanía a este colectivo (el verbo es ἀναγκάζω)⁶⁵. Del relato de Heródoto⁶⁶ también se infiere que hubo una revuelta o sublevación de esclavos, quienes aprovechando la matanza que hizo Cleómenes de ciudadanos-hoplitas argivos, se adueñaron de la ciudad. Más adelante vuelve a insistir en el ataque que hacen los esclavos (ya en Tirinto) a sus amos.

Las fuentes llevan a pensar, por tanto, que, aprovechando la situación de desconcierto y la pérdida importante de ciudadanos⁶⁷, se produjo en Argos una revuelta de esclavos (*gymnetes*), que llevaría con el tiempo, junto con los sinecismos de la planicie de la Argólide, a una ampliación de la base ciudadana argiva así como a una democratización de la ciudad⁶⁸.

Lo que nos interesa en estas páginas es destacar, de nuevo, cómo en los relatos pseudo-históricos posteriores se mezclan aspectos históricos con elementos

62. Ver nota 60. ARIST., *Pol.*, 5, 1303 a 6-8.

63. Además de mezclar y confundir con situaciones de décadas posteriores, de integración mediante sinecismos de «los que viven alrededor», los periecos: VALDÉS, 2005 (La batalla), pp. 103-106.

64. WILLETS, 1959; ZAMBELLI, 1974, p. 451; HALL, J. M.: *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997, p. 71. LOTZE, 1959, p. 54, considera como diferentes a los periecos y los *gymnetes*, pero en su artículo (LOTZE, 1971, 102 y s.) defiende su identidad.

65. Ver nota 63.

66. «Entretanto Argos se quedó tan mermada de ciudadanos que sus esclavos se adueñaron por completo del gobierno, ejerciendo las magistraturas y ocupándose de la dirección de la ciudad, hasta que los hijos de los caídos se hicieron unos hombres»: Hdt., 6.83.

67. Son años de agitación hilota en Esparta (HUNT, P. *Slaves, Warfare, and Ideology in the Greek Historians*, Cambridge, 1998, pp. 28-31), donde poco después éstos aprovecharán también una grave pérdida de ciudadanos (por el terremoto) para sublevarse en lo que constituye la Tercera Guerra Mesénica: Th., 1.103.1-3; FORNIS, C.: *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, 2003, pp. 106 y ss.

68. Ver argumentos en VALDÉS, 2005 (La batalla).

míticos y rituales. En efecto, en los relatos se une esta intervención en la defensa de la ciudad de los esclavos así como su integración en la ciudadanía o su dominio de la ciudad tras Sepea, con el papel de las mujeres, no sólo como sus esposas, sino como aquellas de las que nace la iniciativa de defender la ciudad, acontecimiento que se liga con una ocasión festiva, las *Hybristika* dedicadas a Afrodita armada y a Ares y en las que se daba también, como en el caso de los Minias, el travestismo ritual⁶⁹. Sin negar la posibilidad de una posible intervención de las mujeres en la defensa de la ciudad, ni la de la sublevación de esclavos, ni quizás incluso la existencia de matrimonios mixtos en estos momentos, lo interesante es constatar cómo en el plano del imaginario se une la rebelión de esclavos con la de las mujeres y con la insolencia (*hybris*) de las mismas, tal y como muestra el significado del nombre de la fiesta (*Hybristika*), es decir con la asunción por parte de las mismas de papeles que no les corresponden y que eran propios del ciudadano, específicamente la deliberación política y la guerra.

En este caso posiblemente, esta fiesta del travestismo y de la reversión femenina ligada a Afrodita y a Ares, no fue posiblemente la ocasión que utilizaron los esclavos para sublevarse, pero sí que se modeló, en el imaginario argivo, como la celebración que conmemoraba aquellas hazañas de la defensa de la ciudad por parte de mujeres armadas y de los esclavos tras Sepea, y que dio paso a una democratización de Argos y a una ampliación de la ciudadanía con elementos serviles.

Nos adentramos ya en el último caso que vamos a analizar. En Atenas, a diferencia de Argos o Esparta no se da esta unión, en el imaginario, de la sublevación servil y la de las mujeres; la reversión femenina está presente, sin embargo, en fiestas como las Esciras o en las obras de Aristófanes, quizás, como postuló Vidal-Naquet, porque aquí se desarrolla en época clásica, a partir de las reformas de Solón, una esclavitud-mercancía⁷⁰ que no tenía nada que ver, por tanto, con la población marginada o desfavorecida local, integrada en la ciudadanía desde el legislador del s. VI a. C., aunque con altibajos durante el s. VI, como veremos ahora.

69. Para el travestismo femenino y la fiesta de *Hybristika* ver PLUT., *De mul. Virt.* 4 = *Mor.* 245 D-F. Suda, s.v. *Telesilla*. JEANMAIRE, H.: *Couroi et courètes*, Lille 1939, 441-442; HALLIDAY, 1909-1910.; GRAF, 1984; PIRENNE-DELFORGE, V.: *L'Apbrodite grecque. Contribution à une étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique* (Kernos suppl., 4), Liège, 1994, p. 157; MILLER, M. C.: *Reexamining* «Transvestism in Archaic and Classical Athens: The Zewadski Stamnos», *AJA*, 87, 1999, pp. 223-253; LEITAO, D. D.: «Solon on the Beach: Some Pragmatic Functions of the limen in Initiatory Myth and Ritual», in M. W. PADILLA (ed.): *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, London y Toronto, 1999, pp. 247-277. Fiesta de *Hybristika* ligada a Afrodita como diosa de la guerra: GRAF, 1984. Dedicada a Ares y Afrodita: BILLOT, M. F.: «Sanctuaires et cultes d'Athéna à Argos», *OAth*, 22-23, 1997-98, pp. 7-52 (esp., p. 33); VALDÉS, 2005 (la batalla).

70. Ver nota 1.

Sin embargo sí que existen ocasiones rituales y festivas en las que tienen un protagonismo especial o un cierto papel los esclavos, como las Kronia –equivalentes a las Saturnalias⁷¹– o las Dionisias, urbanas y rurales. Otras fiestas en las que se conmemora un retorno a los tiempos primigenios, como las Antesterias, donde se rememoraba el diluvio, contienen también elementos característicos de los ritos de reversión y de licencia, incluida la participación de esclavos⁷².

De las Kronia no se sabe prácticamente nada, salvo que volvían a los tiempos originarios de la edad de Kronos, y por tanto al caos y desorden primigenios, pero también a la época de la abundancia. En ellas, de nuevo tenían un papel destacado los inferiores o esclavos⁷³. Kronos se identifica al mismo tiempo, de forma aparentemente contradictoria, pero, sin embargo, coherente con la estructura y características del mito y de los ritos de reversión asociados a él⁷⁴, con la abundancia, la opulencia y la felicidad, la igualdad, los sacrificios incruentos, los aspectos pacíficos y alegres, pero, al mismo tiempo, con el sacrificio humano y el canibalismo, el asesinato y la mancha que se deriva del mismo, el caos y la rebelión. En Atenas, la fiesta, celebrada en el mes Hecatombeón, primer mes del año, llamado con anterioridad Kronion⁷⁵, situada entre la fiesta también de reversión de las Esciras (en Esciroforión, último mes del año, momento de celebración de Zeus *Eleutherios*)⁷⁶ y la de vuelta al orden, las Panateneas⁷⁷, adopta un tono alegre y festivo, con un banquete en el que participaban los esclavos regalados o servidos durante unas horas por sus amos⁷⁸.

71. Ver para Saturnalia: nota 17.

72. Antesterias como fiestas de reversión y vuelta a lo primigenio: BURKERT, 1983, pp. 213 y ss. (esclavos: p. 218, n. 9); BREMMER, 1983, pp. 108-122; VERSNEL, 1987, pp. 142-143.

73. Esclavos: ver más abajo la 78; BURKERT, 1985, p. 259. Para la fiesta en Atenas y en otros lugares (como Rodas): ver VERSNEL, 1987, pp. 127 y ss. POHLENZ, M.: «Kronos», RE XI, 1921, pp. 1982-2018.

74. Eestructuralmente coherente: VERSNEL, 1987, p. 145.

75. Para la fiesta en Atenas: DEUBNER, L.: *Atische Feste*, Hildesheim, 1969 (primera edición: 1932), pp. 152-155. PARKE, H. W.: *Festivals of the Athenians*, London, pp. 29-30; Para el mes: Dem., 24.26; Hesch., s.v. *Kronia*; Mes *Kronion*: Etym Mag, 321, 4 (Hecatombeón llamado en primer lugar *Kronion* por la fiesta de Crono). Ver Plut., *Thes*, 12.2 y sch. Ar., *Nu.*, 398a.

76. Ver nota 10.

77. Ver BURKERT, 1983, pp. 135-158; BURKERT, 1985, p. 131; VERSNEL, 1987, p. 143.

78. Ver PLUTARCO, *Moralia* (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*) 1098 b; Macrobio, *Saturnalia*, 1.10.22: «Filócoro (F 97) dice que Cécrope fue el primero en construir, en Atica, un altar a Saturno y Ops, venerando a estas deidades como Júpiter y Tierra y ordenando que cuando las cosechas y los frutos hubieran sido recogidos, los cabezas de familia en todas partes deberían comer en compañía de los esclavos...». El poeta romano ACCIUS (Ann. Fr. 3 M, Bae.; Fr. Poet Lat. Morel, p. 34) añade que la mayoría de los griegos, pero los atenienses en particular, celebran este festival en el campo y en las ciudades con banquetes en los que comen juntos amos y esclavos. Ver también Ateneo 581 a. MACTOUX, M.-M.: «Logique rituelle et polis esclavagiste. À propos des Kronia», *Religion et Anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendence (Actas del XX Coloquio de GIREA)*, Paris, 1994, pp. 101-125.

No existen en Atenas, como en Argos en relación con las *Hybristika*, memoria de ninguna ocasión real de sublevación de esclavos en relación con las Kronia. Sin embargo, de lo poco que se sabe de la fiesta⁷⁹ y del dios en la ciudad, llama la atención la tradición recogida por Aristóteles⁸⁰ que destaca que Pisístrato, el tirano, «trabajó siempre para la paz (*eirene*) y salvaguardó la tranquilidad (*hesychia*), de modo que se oía decir con frecuencia que la tiranía de Pisístrato había sido la Edad de oro de Kronos (Κρόνου βίος)». Este mito de la Edad de oro está, por otra parte, presente ya en Hesíodo⁸¹, por lo que la imagen de la tiranía como una vuelta a la edad de la abundancia y de la paz pudo comenzar a forjarse, quizás de forma intencionada, en el momento mismo de la tiranía. De hecho, un indicio de esta posiblemente buscada similitud del tirano con el rey Kronos, puede encontrarse en las construcciones que Pisístrato realizó en el templo de Zeus Olímpicos junto al Iliso, que albergaba en su interior un santuario de Kronos y de Rea, su esposa (además de Gea)⁸², a la que también se veneraba en las Kronia⁸³. Rea, por otra parte, es la diosa que en Grecia se identifica más frecuentemente con la «Madre de los dioses», de la que hay motivos para pensar que se introdujo en el s. VI en el Ática, en concreto en el Iliso, en los Misterios de Agras, donde se produjo un sincretismo con Deo-Deméter y Rea, así como también en Flia⁸⁴, posiblemente bajo la influencia o consentimiento de los tiranos.

En Atenas el culto de Kronos y su fiesta, a diferencia de otros lugares (como en Rodas)⁸⁵, tienen un aspecto pacífico y alegre, en el que se destaca este banquete citado más arriba con la participación de esclavos⁸⁶; en esta festividad se

79. Pudo haber tenido un mayor protagonismo con anterioridad, en los momentos en los que la fiesta daba nombre al mes que luego, posiblemente ya desde el alto arcaísmo, se sustituyó por Hecatombéon. A pesar de que VERSNEL (1987, p. 127) cree que no es un culto antiguo (si tal vez en Olimpia y en Atenas, en el santuario de Zeus Olímpicos al menos desde los Pisistrátidas), sí reconoce la posible importancia del culto en tiempos antiguos que luego se perdió. En Atica, además del culto en la ciudad de Atenas en las Kronia, el 15 de Elaphebolion (abril), se ofrecía un pastel a Cronos: VERSNEL, 1987, pp. 127-128.

80. ARIST., *Ath.*, 16.5.

81. HES., *Op.*, 109-126; VERSNEL, 1987, pp. 122-125. Ver para las fuentes también: POHLENZ, 1921, 2006-2010. Ver por ejemplo en SÓFOCLES, *Inachos* de Sófocles (fr. 278 Radt) y en la comedia vieja: ver Ateneo, 6.267e y ss. Con Pisístrato: ARIST., *Ath.*, 16.7 y Plato, *Hipparchus*, 229b.

82. Para el templo: PAUS., 1.18.7; VERSNEL, 1987, p. 128.

83. PHOT., s.v. *Kronia*. DEUBNER, 1969, p. 152, n. 3.

84. VALDÉS, M. y MARTÍNEZ NIETO, R. B.: «Los Pequeños Misterios de Agra: unos misterios órficos de época de Pisístrato», *Kernos*, 18, 2005, pp. 43-68.

85. Vinculado a los sacrificios humanos: ver PORFIRIO, *De Absteminita*, 2.54 (criminal conservado con vida al que se saca de la ciudad, se le da vino a beber y se mata). Esta práctica del *pharmakos* o chivo expiatorio vinculado también a Crono en Sófocles, *Andr.*, fr. 126 Radt: «Desde antiguo hay una costumbre entre los bárbaros de sacrificar humanos a Cronos»; también en Istros *FGrH* 334 F 48; VERSNEL, 1987, 128-129. Ver para este tipo de sacrificios: BREMMER, J. N.: «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», R. BUXTON, ed.: *Oxford Reading in Greek Religion*, Oxford, 2000, pp. 171-293.

86. Ver nota 78. Participación de esclavos en otros lugares como en Trecén (Ateneo XIV, 639c) en el festival de Poseidón, o en Tesalia en el festival de Peloria (Ateneo, XIV, 640 a) y en el festival

realizaban, a diferencia de otros lugares y tradiciones míticas, sacrificios incruentos, también propios del dios en su versión pacífica⁸⁷.

El hecho de que Pisístrato destacara este culto y tal vez la fiesta, así como la figura misma del rey mítico, tal vez subrayando sus aspectos pacíficos, alegres, rurales y vinculados con la abundancia, podría ponerse en relación con el carácter del tirano como líder del *demos*⁸⁸, que en esos momentos, podríamos decir que estaba estrenando en muchos casos una recién conquistada libertad y ciudadanía (como Thetes, clase censitaria), desde Solón, cuyas medidas, sin embargo no los había eximido todavía del dominio y de la presión de los nobles locales y de su patronazgo en el campo, ni tampoco de la posibilidad de caer, de nuevo, en situaciones de dependencia rayanas con la esclavitud⁸⁹. Kronos, un dios importante para los esclavos pero también con una connotación rural destacada⁹⁰, se hace popular en el momento de la tiranía que trata de proteger y/o atraerse a los campesinos⁹¹ recientemente liberados de su dependencia y esclavitud, en muchos casos literal, y que por tanto habían podido participar activamente de la fiesta como esclavos y seguían haciéndolo como campesinos. Otras medidas de Pisístrato y de sus hijos fueron, en efecto, encaminadas a promover y fortalecer la integración rural en la *polis* y la de los campesinos en el *asty* en ocasiones festivas⁹².

La fiesta y el dios de la «liberación» temporal que tenía lugar por unas horas en las que se retorna a un tiempo mítico, inexistente en la vida real, como salvaguarda, en el fondo, del orden establecido, se convierten, así, en imagen permanente de un periodo histórico, también mitificado o idealizado, visto, al menos por algunos, como época de abundancia, de la paz, de la liberación y de la integración o consolidación en la ciudadana, específicamente para el conjunto de los campesinos áticos, muchos de ellos antiguos dependientes privados de libertad⁹³,

de Hermes en Creta (Ateneo, XIV, 639b) o en la fiesta de Kydonia en Creta (Éforo, *FGH* 70 F 29 en Ateneo VI, 263 f); VERSNEL, 1987, p. 130; GARLAN, 1995, pp. 199-200; BREMMER, 1983, p. 122 (Peloria).

87. Ateneo, 3,110B destaca la costumbre de poner un pan en el templo de Crono y dejar que todos coman.

88. ARIST., *Ath.*, 13.5 (δημοτικώτατος) y 16.8.

89. Ver VALDÉS, M.: «El modelo político de Solón: la aplicación de *Dike* y la participación del *demos* en la *politeia*», *Studia Historica (Historia Antigua)*, 23, 2005, pp. 57-74; VALDÉS, M.: «Thetes before and after Solon: the integration of a dependent class in the citizenry», *The Sixth International ISOS Conference: Slavery Citizenship and the State*.

90. Y por tanto, también, quizás es un referente para los campesinos modestos del Atica, por este carácter rural y relacionado con la celebración de la abundancia.

91. Con los jueces por *demos* y préstamos a bajo interés: ARIST., *Ath.*, 16.2; DIO. Chrys., XXV, 3; Aelian, *V.H.* IX, 25; D.L. I, 53. BACCARIN, A.: «Olivicoltura in Attica fra trasformazione e crisi», *Darch*, 8, 1990, pp. 29-33.

92. Para esta integración rural en relación con los cultos como Braurón o Eleusis: SEAFORD, R.: *Reciprocity and Ritual. Homer and tragedy in the developing city-state*, Oxford, 1994, pp. 247-248.

93. Es interesante en este sentido la imagen del dios Kronos como dios al que se mantiene encadenado, pero también es liberado, en algunas tradiciones y lugares: VERSNEL, 1987, 126.

cuya permanencia como ciudadanos podía quedar todavía en entredicho (como muestra el *diapsephismos* previo a Clístenes)⁹⁴.

De este modo, las Kronia, fiestas de reversión en las que se enfatizan, en Atenas, los aspectos positivos, pero no tanto aquellos vinculados al orden, como en las Jacintias espartanas, sino al desorden⁹⁵, no se ligan con ninguna rebelión de esclavos en la ciudad, pero sí con una etapa histórica en la que, a pesar de las críticas⁹⁶, se promociona, desde la tiranía, al *demos* recientemente liberado (tanto campesino como artesano) y susceptible, todavía, a pesar de las medidas de Solón, de caer en situaciones de fuerte dependencia, servidumbre e incluso esclavitud⁹⁷.

Otra de las fiestas en las que habitualmente se ha visto una participación de los tiranos es la de las Dionisias urbanas, con las que se introduce el icono de Dioniso *Eleuthereus*, epíteto relacionado con la liberación⁹⁸, en la ciudad desde la zona fronteriza con Beocia. No vamos a entrar en detalle en esta fiesta que hemos discutido en otro lugar⁹⁹, simplemente decir que esta «liberación» del dios, conocido con los epítetos *Eleuthereus*, *Lysios* o *Lyaíos* (el que desata las cadenas)¹⁰⁰, se enmarca también en un culto y una fiesta que contienen elementos de reversión (en el *komos*)¹⁰¹, de vuelta al caos originario, a un estadio

94. ARIST., *Ath.*, 13.5 y *Ath.*, 20.3. Ver también HARP., s.v. *Diapsephisis*. El pueblo privado de todo antes de Clístenes: HDT., 5.69.2. Para la suerte de los thetes y otros miembros del *demos* más desfavorecido durante el s. VI, después de Solón: VALDÉS, «Thetes...»; VALDÉS, M.: «Los Cércicos en Atenas arcaica y los Misterios de Agra: *korynephoroi* de Pisístrato e iniciación eleusina», *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, Valladolid, 2004, pp. 169-184.

95. Como la preeminencia de esclavos, la abundancia y libertad para comer en el templo del dios.

96. ANDERSON, G.: *The Athenian Experiment. Building an imagined political community in ancient Attica, 508-490 B.C.*, Ann Arbor, 2003 (minimiza el papel de los tiranos en todo sentido). Crítica a Anderson: VALDÉS, M.: *Gerión*, 2007 (en prensa).

97. Ver VALDÉS, «Thetes...»; PLÁCIDO, D.: «Esclavos metecos», en el *Homenaje in memoriam Agustín Díaz Toledo*, coordinador N. MARÍN DÍAZ, Granada-Almería, 1985, pp. 297-303.

98. El epíteto alude a su condición de Dioniso de *Eleutherai*, localidad de Beocia cercana a la frontera con Atenas: Paus., 1.2.5 y 1.38.8. Para el culto en esta localidad: Suidas s.v. *Melanaigis*; Hygin. Fab. 225. Para el *aition* de las Dionisias urbanas, con la llegada de la estatua del dios desde *Eleutherai*: schol. Ar. *Ach.*, 243. Etimología y antigüedad del dios: PUHVEL, J.: «Eleuther and Oinoáitis: Dionysiac Data from Mycenaean Greece», in BENNET, E. L. Jr., ed.: *Mycenaea Studies, Proceedings of the Third International Colloquium on Mycenaean Studies, 1962*, Madison, 1964, pp. 161-170 (desde época micénica y en conexión con «*eleutho*», ser o hacer libre).

99. VALDÉS, M.: *El nacimiento de la autoctonía ateniense* (próximamente).

100. *Eleuthereus*: nota 98. *Lysios* en Sición y en Corinto: CASADIO, 1999, pp. 123 y ss; el dios como *Lyaíos* y *Lysios* alivia los afares que afligen a hombres; Casadio señala que el *Lysios* de Sición provendría de Tebas en Beocia donde se conoce a Dioniso como «liberador».

101. *Ithyphalloi* en el *komos* de las Dionisias (hombres con máscaras bebidos): Ateneo, 622b-d. *Komos* asociado a la disolución y vuelta a orígenes: SOURVINOU-INWOOD, Ch.: *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham, Maryland, 2003, pp. 172 y ss. Anecd. Bekk I 246.19: ritos itifálicos con presencia de travestismo.

primitivo precivilizado, característico del culto a Dioniso¹⁰². Ciertos elementos como el anuncio de liberación o la manumisión de esclavos en el contexto de la fiesta en época posterior¹⁰³, indican igualmente la presencia de este elemento de reversión o subversión característico de la celebración y del culto al dios.

Dioniso en Atenas con la democracia, a diferencia de su situación en Esparta, no queda anulado sino que goza de un protagonismo y una popularidad especial que pueden asociarse al carácter democrático de la ciudad¹⁰⁴; a pesar de ello la tendencia subversiva del dios queda controlada y limitada a determinados «espacios» como sus fiestas o el teatro mismo, que sirve de instancia de reflexión de las contradicciones de la democracia (y de su poder tiránico en el s. v)¹⁰⁵, aunque no deja de permanecer, sin embargo, cierta suspicacia ante el peligro potencial de las celebraciones del dios en relación con la rebelión de los inferiores, como muestra la prohibición en Esquines en el s. iv de realizar el anuncio de la liberación de esclavos en el contexto de las Dionisias urbanas¹⁰⁶.

Si el tirano contribuyó al desarrollo de la fiesta, encontramos de nuevo, como en las Kronia, no tanto una fiesta de reversión unida a una rebelión de esclavos de forma puntual, sino la promoción consciente por parte de Pisístrato y de sus hijos de un tipo de fiestas, las Kronia y las Dionisias (urbanas y rurales) que recogen en cierto modo como «imagen permanente de la tiranía» lo que era la liberación ritual que se daba por unas horas en las fiestas de reversión, permitiendo, así, la integración del mundo rural en la ciudad (específicamente de los exhectémoros: algunos integrados literalmente en la ciudad con otros oficios, como la artesanía¹⁰⁷) y consolidando desde el punto de vista cultural y cultural al *demos* ático, recientemente liberado, en la ciudadanía. De este modo, Ateneo puede decir, como Aristóteles en relación con la Edad de Kronos, que la imagen del tirano es el mismo icono del dios Dioniso¹⁰⁸.

Si para las Dionisias urbanas hay toda una discusión todavía abierta sobre si es Pisístrato quien las inaugura o no¹⁰⁹, de lo que no cabe duda es de la

102. Para Dioniso en este sentido: SOURVINOU-INWOOD en la nota anterior. Ambigüedad de Dioniso: VERSNEL, 1998, pp. 131 y ss.

103. Estos anuncios prohibidos ocasionalmente: Esquines 3 (*contra Ctesifon*), 41-45.

104. CONNOR, W. R.: «Greek Dionysia and Athenian Democracy», *CE&M*, 40, 1989, pp. 7-32, esp., pp. 17 y ss.

105. Democracia y tragedia: PLÁCIDO, D.: *La sociedad ateniense*, Barcelona, 1997, pp. 231-233; SAÏD, S.: «Tragedy and Politics», in BOEDEKER, D. y RAAFLAUB, K., eds.: *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*, Harvard, 1998, pp. 275-295, esp. p. 277.

106. Ver nota 103.

107. Artesanos en el s. vi: VALDÉS, M.: «Cultes et espaces des artisans à Athènes pendant le vi^e siècle av. J.-C.», in *Esclavage antique et discrimination socio-culturelles*, V. I. ANASTASIADIS y P. N. DOUKELLIS, eds., Bern, 2005, pp. 107-130.

108. Ateneo, 12, 533C.

109. Para la fiesta y las fuentes ver especialmente: PICKARD-CAMBRIDGE, A.: *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford (1^a ed., 1953), 1968. Fiesta inaugurada con los tiranos: WINKLER, J. J.: «The

promoción que se produjo con los tiranos y en general en todo el s. VI de las Dionisias rurales en algunos distritos del Atica, como Icaria¹¹⁰. En ellas, como en las Dionisias urbanas tienen su papel también los esclavos como destaca un texto de Plutarco: «Bueno, también cuando los esclavos festejan las Kronia o van de ronda celebrando las Dionisias rurales resulta casi imposible soportar los gritos y el jaleo, cuando la exultante alegría y la vulgar falta de gusto los llevan a comportarse y hablar tal que así: ¿Qué haces sentado? Vamos a beber. ¿No hay también comida? Desgraciado, no te prives...»¹¹¹.

Las Dionisias y en general el culto de Dioniso están asociados a la reversión del orden establecido¹¹², sin dejar de ser, al mismo tiempo, un dios cívico que restaura el orden en la ciudad¹¹³. En las fiestas de Dioniso, los marginales y excluidos, pobres, esclavos, niños, mujeres, extranjeros, son temporalmente exaltados e incluidos¹¹⁴. Por eso, estas fiestas, las Kronia y las Dionisias, así como el mismo Kronos y Dioniso pueden convertirse en imágenes de la tiranía o del tirano, que con la promoción de estos cultos, manda un «mensaje» de integración, que se daba por unas horas en las fiestas de reversión y de forma permanente durante su gobierno. Los integrados en este plano ritual y cultural son todos aquellos, antiguos esclavos, exhectémoros y el *demos* más desfavorecido, que se incluyen en la clase de los Thetes con Solón y que veían amenazada su permanencia como ciudadanos y, por tanto, también su libertad¹¹⁵.

Ephebes' Song: tragoidia and polis», en *Nothing to Do With Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, J. J. WINKLER y F. I. ZEITLIN (eds.), Princeton, 1990, pp. 20-62; GOLDHILL, S.: «The Great Dionisia and Civic Ideology», *JHS*, 107, 1987, pp. 58-76. Con Clístenes: CONNOR, 1989; WEST, M. L.: «The Early Chronology of Attic Tragedy», *CQ*, n.s. 39, 1989, pp. 251-254; CARTLEDGE, P.: «Deep Plays: Theatre as Process in Greek Civic Life», in P. E. EASTERLIND, ed.: *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, 1997, pp. 3-35. Crítica a Connor: OSBORNE, R.: «Competitive festivals and the polis: a context for dramatic festivals at Athens», in *Tragedy, Comedy and the Polis. Papers from the Greek Drama Conference, Nottingham, 18-20 July 1990*, A. H. SOMMERSTEIN et al., Bari, 1993, pp. 21-38 (esp. pp. 27-28); PARKER, R.: *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996, p. 95; SOURVINOU-INWOOD, Ch.: *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham, Boulder, New York, Oxford, 2003, pp. 103-104.

110. DEUBNER, 1932, pp. 134-42; PICKARD-CAMBRIDGE, 1968, pp. 42 y ss; SIMON, E.: *Festivals for Attica: An Archeological Commentary*, Madison, 1983, pp. 101-104; PARKE, 1977, pp. 100 y ss. Para Icaria: ANGIOLILLO, S.: «La visita di Dioniso a Ikarios nella ceramica attica: appunti sulla politica culturale pisisstratea», *DdA*, n.s. 3.1, 1981, pp. 13-22. ANGIOLILLO, S.: *Arte e Cultura nell'Atene di Pisistrato e dei Pisistratidi*, Bari, 1997.

111. Ver nota 78. Traducción de, J. F. MARTOS MONTIEL.

112. Como elemento intrínseco del dios y de su ritual: HOFFMAN, 1989, 91.

113. Para esta dimensión cívica de Dioniso: SEAFORD, 1994, pp. 235 y ss; ISLER-KERÉNYI, D.: *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*, Pisa-Roma 2001.

114. HOFFMAN, 1989, 108.

115. VALDÉS, «Thetes ...». Seguidores del *demos* de Pisistrato: MOSSÉ, 1964, 411; HOLLADAY, A. J.: «The Followers of Peisistratus», *GR*, 24, pp. 40-56; LÉVÉQUE, P.: «Formes de contradictions et voies de développement à Athènes de Solon à Clisthènes», *Historia*, 27, 1978, pp. 522-549; GOUSCHIN, V.: «Pisistratus' leadership in A.P. 13.4 and the establishment of the tyranny of 561/560 B.C.», *CQ*, 49.1, 1999, pp. 24 y ss. Pobres y thetes alineados con Pisistrato: Plut., *Sol.*, 29.1 y 30.4.

Las Kronia no tendrán luego mayor trascendencia en el conjunto de la sociedad ateniense democrática de carácter esclavista, pero las Dionisias urbanas y rurales tienen un papel esencial en la modelación de la cultura de esta sociedad democrática en la que se produce, como queda reflejado en la fiesta y en concreto en tragedia, la contradicción de la igualdad y de la inclusión del *demos* más desfavorecido como los thetes, al mismo tiempo que la dominación esclavista y el control de los aliados en el contexto del imperio ateniense. No es de extrañar, por tanto, que la fiesta guarde posteriormente este vínculo, en el momento de la dominación macedonia, con la posibilidad de restauración democrática, explotado por personajes como Demetrio en Atenas¹¹⁶, lo que significaba la reintegración del *demos* en la ciudadanía, cuya exclusión comportaba el riesgo de caer en situaciones de dependencia, de servidumbre y de esclavitud¹¹⁷.

Las fiestas de reversión son instancias de subversión de dependientes o esclavos en el espacio y el tiempo míticos y rituales de la ocasión festiva, pero por ello, también son potencialmente peligrosas en este sentido de la sublevación en la vida real, aunque, encauzadas y controladas por la *polis*, se convierten en ocasiones de reafirmación del orden y de interiorización de la esclavitud; a pesar de ello las posibilidades de rebelión permanecen ligadas a estas fiestas, si no, muchas veces, en el mundo real sí, al menos, en el imaginario de los griegos, convirtiéndose en elementos vinculados con ocasiones puntuales o más o menos permanentes de integración ciudadana, liberación de esclavos o dependientes y de democratización. El carácter ambiguo y las «inconsistencias estructurales» de estas fiestas o rituales hacen que puedan ser a la vez elemento o herramienta del grupo dominado y del grupo dominante, aunque en general, se producen mecanismos de control por parte de éstos para encauzarlas y orientarlas hacia la preservación del orden establecido.

116. CONNOR., 8-10; Diod. Sic. 20.45-46; Polieno, 4.7.6.

117. PLÁCIDO, D.: «Nombres de libres que son esclavos... (Pollux, III, 82)», in *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Coloquio n. 15 del GIREA., Madrid 1989, pp. 55-79.

