

ΣΥΡΟΥΣ ΔΕ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΑΤΩΝ ΤΟ ΠΛΗΘΟΣ: INFLUENCIA SIRIA EN LA PRIMERA GUERRA SERVIL

Σύρους δὲ τῶν ἀποστατῶν τὸ πλῆθος: Syrian Influence in the First Servile War

Adur INTXAURRANDIETA ORMAZABAL¹
Universidade de Santiago de Compostela (USC)
a.intxaurandieta@outlook.com

Fecha de recepción: 16-09-2019; aceptación definitiva: 6-3-2020
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0144-1927>

RESUMEN: En la Primera Guerra Servil el líder Euno emplea signos y gestos de asentamiento de su poder que se explican en el contexto del culto a la Diosa Siria (Atargatis). Así, la coronación de Euno remite al sumo sacerdote de Hierápolis, y las acuñaciones con el nombre Antíoco evocan al máximo representante de la monarquía seléucida. Al mismo horizonte religioso pertenecen el gesto de arrancarse el cabello y la ingesta de los peces sagrados. Todo esto permite apuntar la hipótesis de la existencia de una identidad siria en la isla que convive con la identidad griega nativa. Euno aúna los dos cultos en una misma ciudad, muy importante para los locales, y que ahora conviven en la ciudad de Enna, una «nueva Hierápolis».

Palabras clave: Euno-Antíoco; Primera Guerra Servil; Siria; Atargatis; Diosa Siria; Enna.

1. Quiero agradecer a Pedro López Barja y a mi familia, especialmente a mi padre, el haber compartido conmigo todo el proceso de elaboración de este artículo.

ABSTRACT: During the First Servile War the leader Euno consolidated his power using signs and gestures, which came from the worship to the Syrian Goddess (Atargatis). The coronation of Euno made reference to the high priest of Hierapolis and the coinage with the name Antiochus appealed to the highest authority of the Seleucid monarchy. Pulling out the hair and eating of the sacred fish belong to the same religious tradition. The above mentioned facts are the basis for the hypothesis that, in Sicily, the Syrian Identity lived together with the native Greek identity. Euno unified both cults in the same city, a very important fact for the inhabitants of the city of Enna, a «new Hierapolis».

Keywords: Eunos-Antiochus; First Servile War; Syria; Atargatis; Dea Syria; Enna.

1. INTRODUCCIÓN

La Primera Guerra Servil ha sido motivo de múltiples estudios dentro del ámbito académico pese a las escasas fuentes de las que se disponen. El interés que despierta el tema se ha incrementado tal y como demuestra la reciente publicación de obras tanto para un público general², como para especialistas en particular³. En este artículo partiremos de la premisa de que una parte significativa de los individuos bajo el mando del rey Euno/ Antíoco eran de origen sirio, y que el origen sirio de esa parte de esclavos puede rastrearse en ciertos apartados específicos de la narración de Diodoro Sículo, nuestra principal fuente para este conflicto, entre otras⁴. Soy consciente de que las pruebas expuestas no bastan para una completa demostración de la hipótesis, es decir, la explicación de ciertos gestos de Euno como una forma de evocar en sus seguidores su común origen sirio. Este problema se debe principalmente a las limitaciones ofrecidas por la escasez de las fuentes existentes. Aunque Diodoro resulte ser el autor que más datos nos otorga, su información resulta bastante escasa para obtener siquiera una visión algo detallada del conflicto, un conflicto contra unos esclavos sublevados que, por ende, carecía de la relevancia suficiente para sus contemporáneos, que despreciaban a los sublevados pese a que llevaron a cabo una resistencia digna de elogio. Por consiguiente, la escasez

2. DI MARCO 2013.

3. La reciente tesis doctoral de MORTON 2012, accesible en <https://www.era.lib.ed.ac.uk/bitstream/handle/1842/9937/Morton2012.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (26/02/2020).

4. D.S. 34/35.2.24; Ὅτι ὁ τῶν ἀποστατῶν βασιλεὺς Εὐνοὺς ἑαυτὸν μὲν Ἀντίοχον, Σύρους δὲ τῶν ἀποστατῶν τὸ πλῆθος ἐπωνόμασεν.

de la información disponible resulta ser sinónimo de cierta incertidumbre que se adueña de aquel historiador que trata de afrontar este conflicto armado. Mi intención, por lo tanto, reside en señalar estos puntos existentes en la narración de las fuentes clásicas, donde pueden identificarse ciertos rasgos siríacos. Con la intención de mantenerme siempre en estos márgenes, he tratado de evitar cualquier tratamiento en profundidad de la historia de las sociedades siria y seléucida, y de los cultos previos existentes en Sicilia, debido a que un análisis exhaustivo de estos temas no ayudaría al objetivo de este artículo, y excedería en demasía su extensión.

Como es bien sabido, la revuelta tiene su origen en una situación despótica en la que un grupo de esclavos, entre ellos muchos de origen sirio, se sublevaron inspirados por una poderosa figura religiosa (Euno). Tras una primera victoria, habiendo reconocido la imperante necesidad de ayuda e intuyendo que les sería imposible resistir solos a los ejércitos romanos, decidieron buscar el apoyo de la población local libre. Para ello los esclavos crearon un reino con dos caras, una siria y otra más atenta a la realidad indígena. Desarrollaron de este modo una ideología mixta, que dio estabilidad al reino naciente. En definitiva, el objetivo es rastrear en la escasa documentación que tenemos algunos indicios o signos de esa identidad siria que subyace en el movimiento, partiendo de la premisa de que los rebeldes contaron con el apoyo indígena. Hablaremos de coronas, de nombres, de cabellos y de peces sagrados, junto con un breve repaso a la historiografía.

2. BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN

Los autores clásicos tratan en muy pocas ocasiones el conflicto siciliano a pesar de la magnitud del mismo, y todas las interpretaciones emitidas son hostiles, con la excepción de Posidonio-Diodoro⁵. La fuente que trata el tema con mayor profundidad es Diodoro Sículo, aunque existían más fuentes, como Cecilio de Calé Acté, mencionado por Ateneo de Náucratis, pero no se han conservado⁶. Diodoro, influenciado seguramente por las ideas estoicas de Posidonio, afirmó que la revuelta se debió al maltrato sufrido por los esclavos a manos de sus amos, pero la

5. App. *BC* 1.9.36; Cic. *Verr.* 2.4.112; D.S. 34/35.2.1-48; Flor. 2.7.1-8; Liv. *Per.* 56.58-59; Obs. *Prodig.* 27.27b; Oros. 5.6.1-6, 5.9.4-8; Str. 6.2.6-7; Posidon. *Historias*. EDELSTEIN-KIDD 1994, F59; JACOBY 1923, *FGrH*, F7; Ath. *Deip.* 12.542b y Val. Max. 2.7.3, 2.7.9, 4.3.10, 6.9.8, 9.12.1, todas ellas pueden consultarse en la obra de SHAW 2001.

6. Ath. *Deip.* 6.272f.

historiografía moderna analiza otras posibilidades⁷. No es mi intención indagar en la amplia bibliografía existente sobre la influencia de Posidonio en Diodoro, sin embargo, debo matizar que esta idea, que proviene de la tradición historiográfica decimonónica alemana y de la *Quellenforschung*, ha sido ampliamente aceptada por la comunidad académica. Sin embargo, en la actualidad, se busca revalorizar la figura de Diodoro, afirmando que podría haber utilizado una gama amplia de fuentes y no solamente a Posidonio⁸. En mi opinión, Diodoro, que sin duda utilizó una mayor cantidad de fuentes, recibe una especial inspiración de Posidonio en algunos pasajes concretos, debido a la semejanza que estos pasajes tienen con determinadas ideas estoicas⁹.

Vogt considera que el carácter religioso de la revuelta será el principal aspecto que la defina, convirtiéndose dicha religiosidad en la seña de identidad del colectivo sirio¹⁰. Gallini coincidirá en este punto llegando a la conclusión de que la revolución antigua es una revolución religiosa, lejos de su concepción actual, y que gira en torno a un personaje que es el emisario del dios o los dioses en la tierra¹¹. Por el contrario, Dumont sigue a Diodoro y ve en la revuelta la necesidad de los esclavos para defenderse, utilizando para ello la desobediencia como arma para poder alcanzar sus fines¹².

En el relato, Diodoro utiliza la palabra Σύρους para describir a los rebeldes¹³. En referencia a ello, Vogt cree que el término hace alusión a la existencia de una identidad cultural siria y que Euno responde a esa necesidad cultural que surge entre la población esclava¹⁴. Verbrughe,

7. D.S. 34/35.2.13-14.

8. Así lo interpretan, basándose en BUSOLT 1890, DUMONT 1987, 211; YARROW 2009, 338; GOUKOWSKY 2014, 56-58, y PFUNTNER 2015, 256, n. 1.

9. Como ejemplo de esa influencia estoica, Diodoro afirma que, para la gran mayoría, la revuelta ocurrió de forma inesperada, pero que, para aquellos que fueran capaces de juzgar las cosas de forma realista, no dirían estos que las cosas no ocurrieron sin razón; D.S. 34/35.2.25-26. Ciertamente, Diodoro (Posidonio) podría referirse aquí a los estoicos, es decir, a aquellos que pudieran ver, como lo hacía el propio autor, la auténtica causa de la revuelta, que consistiría en el maltrato ejercido a los esclavos. Diodoro sigue con que la intensa explotación de la isla condujo al bienestar económico, lo que desató en el lujo y afectó en la forma de vida de los lugareños, desencadenando en una arrogancia e insolencia desmedidas. Este punto de vista puede relacionarse con la típica austeridad estoica; D.S. 34/35.2.34-37 = *Const. Exc.* 2 (1).304, *Const. Exc.* 4.384.

10. VOGT 1974, 83.

11. GALLINI 1970.

12. DUMONT 1987, 298.

13. D.S. 34/35.2.24; Ὅτι ὁ τῶν ἀποστατῶν βασιλεὺς Εὐνούς ἑαυτὸν μὲν Ἀντίοχον, Σύρους δὲ τῶν ἀποστατῶν τὸ πλῆθος ἐπωνόμασεν.

14. VOGT 1974, 83.

en cambio, señala que, dada la miscelánea de pueblos que habitaban la isla, esa identidad cultural siria no podría haber prosperado, y afirma que la población local era un grupo cohesionado, deseoso de conseguir la independencia respecto de Roma, y que, con ese fin, los esclavos fueron utilizados por ellos tratando de buscar un sólido respaldo en el que apoyarse¹⁵. Dumont ve en el término la reminiscencia de una Siria mítica, no geográfica¹⁶. Goukowsky, en cambio, ve en el término la intención de desacreditar a los rebeldes, y se basa, para ello, en una cita de Apiano y otra de Cicerón. También admite la dificultad de conocer la proporción de esclavos sirios que podría haber en Sicilia¹⁷. Según el mismo autor, Apiano describe como cobardes y serviles a las tropas asiáticas de Pompeyo durante la batalla de Farsalia, mientras que Cicerón utiliza la palabra «sirio» como sinónimo de esclavo¹⁸. La idea de Goukowsky me parece acertada, no obstante, el tratar de desacreditar a los esclavos denominándolos sirios no entra en conflicto con que estos fueran, ciertamente, sirios.

Pese a todo, como veremos más adelante, otros argumentos (como el cambio de nombre o las acuñaciones) indican que Euno buscó establecer una conexión directa con el imperio seléucida, seguramente, como defendemos en este artículo, porque estas referencias iban a ser inmediatamente comprendidas por una parte importante de los sublevados.

3. CORONACIÓN Y CORONA: REY-SACERDOTE

Tras la sublevación de los esclavos y la toma de Enna, Euno se proclamó rey¹⁹. Cambió su nombre por el de Antíoco²⁰, asemejándose intencionadamente a las monarquías helenísticas, y concretamente a la monarquía seléucida que gobernaba en su tierra natal, Apamea en Siria²¹. Incluso creó un consejo con sus seguidores más destacados, al modo de los *philoí* propios de la monarquía lágida o seléucida²². Según diversas

15. VERBRUGGHE 1972, 541.

16. DUMONT 1987, 218.

17. GOUKOWSKY 2014, 325.

18. App. *BC* 2.74.308; ἀνδράποδα ταῦτ' ἐστὶ Σύρια καὶ Φρύγια καὶ Λύδια, φεύγειν αἰεὶ καὶ δουλεῦν ἔτοιμα. Cic., *Pis.* 1; *Nemo queritur Syrum nescio quem de grege nouiciorum factum esse consulem.*

19. Flor. 2.7.6-7; D.S. 34/35.2.16, 34/35.2.41 = *Const. Exc.* 4, p. 384.

20. D.S. 34/35.2.24.

21. D.S. 34/35.2.5.

22. ENGELS 2011, 245. Euno no solo adoptó el nombre real de «Antíoco» y lo reflejó en sus acuñaciones, sino que también elevó a su esposa a la condición de reina, creó un consejo de «amigos» en imitación de las prácticas helenísticas contemporáneas e incluso llamó a sus nuevos ciudadanos «sirios»; insinuando así no solo la importancia de Siria como

fuentes, tras la toma de Enna, Euno fue elegido de entre todos para ser rey, pero no por las principales dotes que caracterizan a un monarca (de corte helenístico) como la *ἀνδρεία* y la *στρατηγία*²³, sino por otro tipo de cualidades menores que derivan de la fama del personaje y son consideradas cualidades inferiores por Diodoro²⁴.

Euno, tras hacerse llamar Antíoco, buscó un referente para su nuevo reino, inspirándose, para ello, en su lugar de origen, Siria, la cual se encontraba en una situación particular en esta época²⁵. Según una reciente interpretación, existe el llamado «tercer espacio», lugar donde la cultura del Próximo Oriente se mezcla con la cultura griega, creando un espacio híbrido. Como defiende esta teoría, la lengua griega desplazó a la aramea como lengua culta, quedando esta última relegada a las élites más locales, con lo que se favoreció su disgregación, al tiempo que surgían nuevos dialectos del arameo, como los dialectos de Palmira, Hatra o Siria. Estas élites sufrieron las vicisitudes institucionales de las *poleis* manteniendo los antiguos vínculos con la realeza, por un lado, y ciertos aspectos nómadas, por otro, lo que dio lugar a una élite híbrida del mundo griego y del oriental²⁶.

Bajo dominio seléucida, la región conoció a numerosos gobernantes llamados Antíoco. Euno se inspirará en uno de esos monarcas, ¿pero en cuál? Según Engels²⁷, el nombre de Antíoco hace referencia a la monarquía seléucida en general. Antíoco III Μέγας es para Dumont el candidato ideal²⁸, pero resulta más factible que la inspiración de Euno se originase en la figura de Antíoco IV Επιφανής, rey que gobernó entre los años 175-164 a. C., y que fue conocido como un guerrero exitoso²⁹; o en Antíoco VII

fueron la fuente principal de esclavos sicilianos, sino que también se refirió al Estado seléucida como el último contramodelo de la República romana; ENGELS 2015, 93. Engels afirma que los seléucidas eran la única potencia capaz de hacer frente a Roma en el período que nos concierne, no obstante, creo que sus afirmaciones sobre el poderío seléucida resultan un tanto exageradas, así como su intencional relegación del Egipto ptolemaico..

23. MORTON 2013, 239.

24. D.S. 34/35.2.14.

25. URBAINCZYK 2008, 60.

26. ANDRADE 2013, 12-13. Sobre la historia seléucida, véanse los recientes trabajos de EHLING 2008; KOSMIN 2014; CHRUBASIK 2016; COŞKUN y McAULEY 2016; OGDEN 2017 y ENGELS 2017.

27. ENGELS 2011, 243.

28. DUMONT 1961, 20.

29. Gehrke intuye que el propio Antíoco trató de obtener para sí el título de Faraón tras sus campañas en Egipto, sobrepasando a su sobrino adolescente Ptolomeo VI, y absorber así a uno de sus mayores rivales, el reino lágida de Egipto; GEHRKE 1982, 257. Sin embargo, se vio obligado a abandonar sus posesiones en Egipto y Chipre debido a la intervención diplomática romana en el conflicto.

Σιδήτης, rey con el que compartió período de gobierno³⁰. Según Dumont, Euno se vincula a Antíoco III por su universalismo, por aquella idea de la liberación del esclavo. Sin embargo, Euno no pretende una liberación de todos los esclavos, no es un abolicionista al estilo del siglo XIX d. C. Euno tratará de liberar a los esclavos del yugo al que se encuentran sometidos, no perseguirá destruir el sistema. Tampoco pretende una expansión por toda la isla, semejante al ideal del rey conquistador, sino más bien asegurar ciertas zonas estratégicas³¹. La figura de este monarca no gozaba de buena fama en el Mediterráneo occidental, puesto que la retórica romana describía a un vanidoso Antíoco III como un nuevo Jerjes, intentando extender su vasto imperio asiático a Europa; esta asociación fue reforzada por el conflicto armado en las Termópilas y en los términos marítimos de la Paz de Apamea³². Las concesiones territoriales que siguieron a la derrota de Antíoco III ante Roma habían hecho retroceder el espacio seléucida hasta las montañas del Tauro, separando el reino del mundo egeo³³. Como curiosidad, cabe destacar que tanto Antíoco III como Euno se rodearon de dos personajes del mismo nombre, Acayo y Zeuxis, que fueron compañeros del rey Antíoco III, debido a la lealtad que habían demostrado hacia su persona³⁴; mientras que en la guerra servil, un esclavo conocido como Acayo fue nombrado consejero del rey Euno dadas sus capacidades, y el nombre de Zeuxis, si bien aparece en la narración, lo hace brevemente y sin que se vincule a cargo alguno³⁵.

30. Sobre la cronología del conflicto, que no trataremos aquí debido a que se aleja del tema principal de este artículo, es decir, la influencia siria en el conflicto, véase VERBRUGGHE 1973, 27-29, que realiza un análisis de todas estas, y BRENNAN 1993, 175 y KEAVENEY 1998, 82, que afirman que el comienzo del conflicto se sitúa en el año 135 a. C. basándose principalmente en Orosio; Oros. 5.6.1-3.

31. MORTON 2014, 34.

32. KOSMIN 2014, 125, n. 32.

33. KOSMIN 2014, 118.

34. Acayo: P1b. 4.48.10, 5.57.6; CHRUBASIK 2016, 203-204 y 230. Zeuxis: SACHS y HUNGER 1988, 25-38; SAVALLI-LESTRADE 1998, 36-38; CAPDETREY 2007, 297-300; CHRUBASIK 2016, 22-23.

35. Acayo, el consejero personal del rey Antíoco, no estaba contento con las acciones de los esclavos fugitivos por los atropellos que habían cometido en la toma de Enna. Anunció que ellos sufrirían por aquellos actos impíos, y frente a esas palabras, Euno, en vez de ejecutarlo por su uso libre del discurso, le regaló la antigua casa de sus amos y le nombró su consejero real; D.S. 34/35.2.16, 34/35.2.42 = *Const. Exc.* 4, p. 384. Zeuxis, antiguo esclavo de Damófilo, asesinó a este junto con Hermeias. Damófilo estaba debatiendo con los sublevados y parece que convenciendo a parte de ellos del error que habían cometido, cuando, según cita Diodoro, es acusado de tramposo por los dos esclavos y asesinado brutalmente; D.S. 34/35.2.14. La repetición de los nombres se debe más bien a la casualidad, puesto que de no ser así existirían más coincidencias con el resto de consejeros reales [Nikanor, sumo sacerdote de la región más allá del Tauro (*SEG* 54.1353), y Olympiodoros,

Durante los siglos III y II a. C., se crearon varios reinos entre Siria y Bactria que adquirieron el símbolo de la diadema como insignia real. Ya fueran personajes sustentados por estructuras de poder sólidas (como Cleomenes III o Hierón II) o individuos que trataron de crear nuevos reinos o dinastías (como Arsaces I o Diodoto I), todos utilizaron este símbolo para realzar su poder. Por lo tanto, la diadema fue utilizada como medio de representación en los actos comunicativos; el factor determinante es el contexto de interacción de las partes y su peso simbólico³⁶. En el caso que nos ocupa, existen dos versiones que se han conservado de la ceremonia de coronación de Euno, la transmitida por Diodoro Sículo, por un lado, y la que nos ha conservado Floro, por otro³⁷. Floro es bastante breve y no aporta tanta información como lo hace Diodoro. Cuenta el primero que Euno logró enardecer a los esclavos con sus promesas de libertad, que eran profetizadas mediante la inspiración divina. Debido a ello, 2.000 esclavos se unieron a la causa y, tras liberar al resto de esclavos que permanecían presos en los barracones de Enna, Euno llegó a reunir a 60.000 esclavos más, sumando un total de 62.000 esclavos³⁸. El texto continúa con la coronación de Euno, aunque de forma breve y sin el peso que tendrá en el relato de Diodoro, para acto seguido mencionar que muchas plazas, fortificaciones y hasta los campamentos de los pretores romanos fueron tomados por los rebeldes.

A diferencia del anterior, el relato de Diodoro ofrece una mayor variedad de detalles y es la fuente de información más extensa sobre la guerra, aunque no nos ha llegado por transmisión directa, sino a través de los resúmenes que de ella hicieron Focio y el emperador Constantino Porfirogéneta. En general, Diodoro no responsabiliza a Euno de la rebelión, pues considera que la causa principal del estallido de violencia reside en el maltrato sufrido por los esclavos a manos de sus amos³⁹. En Focio se recoge que los esclavos, tras haber tomado Enna y aprisionar a Damófilo y Megalis (un ciudadano enneense y su esposa, conocidos por atormentar a sus esclavos), Euno es coronado rey, y traslada a ambos prisioneros al

la persona a cargo de los santuarios en Koilê Siria y Fenicia (SEG 57.1838), fueron elegidos personalmente por Antíoco III; Nikanor: SAVALLI-LESTRADE 1998, 34-35; Olympiodoros: JONES 2009 con COTTON y WÖRRLE 2007, y GERA 2009].

36. HAAKE 2012, 303-304. Sobre la realeza helenística, véase GEHRKE 1982; VIRGILIO 1999; HEKSTER y FOWLER 2005; MUCCIOLI 2013; LURAGHI 2013.

37. D.S. 34/35.2.16, 34/35.2.41 = *Const. Exc.* 4, p. 384; Flor. 2.7.6-7.

38. Flor. 2.7.6: *Hoc miraculum primo duo milia ex obtuiis, mox iure belli refractis er-gastulis sexaginta amplius milium fecit exercitum.*

39. D.S. 34/35.2.13-14, 34/35.2.40 = *Const. Exc.* 4, p. 384.

lugar de reunión de los esclavos, donde son asesinados por estos⁴⁰. En la versión de Constantino Porfirogéneta los hechos transcurren de manera muy similar a lo narrado por Focio. Los esclavos, tras apoderarse de la ciudad de Enna, proclaman rey a Euno⁴¹.

Floro no nos informa sobre ninguna ceremonia más allá de la asunción por parte de Euno de las insignias reales⁴². La versión conservada en Focio es igualmente escueta: Euno fue proclamado rey. No profundiza en la ceremonia o en la indumentaria⁴³. No obstante, el extracto de Constantino Porfirogéneta aporta varios detalles sobre la coronación: Euno se colocó la diadema, se vistió con los atuendos de la realeza y proclamó reina a su compañera, de la cual no conocemos el nombre, pero sabemos que procedía de la misma ciudad que él⁴⁴. Diodoro utiliza el término διάδημα.

Una diadema es una banda que ciñe la tiara, de procedencia persa y símbolo de la realeza oriental. El primer caso conocido de utilización de este símbolo de realeza en el mundo griego lo encontramos en la persona de Dionisio I de Siracusa⁴⁵. Tras la conquista del imperio persa, los monarcas helenísticos adoptan la diadema de forma oficial. En el año 145 a. C., Ptolomeo VI, después de haber expulsado a Alejandro I Βάλας de Siria, fue coronado con dos diademas por los habitantes de Antioquía, es decir, fue coronado por ser rey de los reinos seléucida y ptolemaico (δύο περιτίθεται διαδήματα, ἐν μὲν τὸ τῆς Ἀσίας, ἕτερον δὲ τὸ τῆς Αἰγύπτου)⁴⁶. La doble diadema ilustra la correspondencia del reino seléucida con Asia⁴⁷. La frase «diadema de Asia» se utiliza de nuevo en la coronación del pretendiente Diodoto Trifón tres años más tarde (περιέθετο τὸ διάδημα τῆς Ἀσίας)⁴⁸. Los

40. D.S. 34/35.2.10-15.

41. D.S. 34/35.2.41 = *Const. Exc.* 2 (1), p. 305.

42. Flor. 2.7.6-7: *regisque, ne quid mali deesset, decoratus insignibus castella, uicos, oppida miserabili direptione uastauit.*

43. D.S. 34/35.2.41 = *Const. Exc.* 4, p. 384: Ὅτι ὁ Εὔνουσ μετὰ ἀναγορευθῆναι βασιλεὺς πάντας ἀνελῶν.

44. D.S. 34/35.2.16: Περιθέμενος δὲ διάδημα καὶ πάντα τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτὸν βασιλικῶς διακοσμήσας τὴν τε συμβιούσαν αὐτῷ, Σύραν καὶ συμπολίτιν οὔσαν.

45. Liv. 24.5.4.

46. J. *AJ* 13.113; también en Macc. 1.11.13: καὶ εἰσῆλθε Πτολεμαῖος εἰς Ἀντιόχειαν καὶ περιέθετο τὸ διάδημα τῆς Ἀσίας.

47. Ptolomeo VI incluso añadió una nueva era en el reinado de su dinastía, introduciendo un doble reinado y añadiendo un recuento seléucida al ya existente ptolemaico; véase CHAUVEAU 1990.

48. Macc. 1.13.32.

escritos judíos⁴⁹ y babilónicos⁵⁰ adoptaron en griego la misma terminología, mientras que la propaganda romana volvió el concepto contra Antíoco III⁵¹. En Roma, la representación que se hace de la realeza es adquirida en el siglo III a. C., y se encuentra por completo desarrollada para el siglo II a. C. Weinstock opina que existe una tradición siciliana respecto de la simbología de la realeza que Euno adquiere para sí⁵². Sin embargo, la utilización por parte de Euno de esa simbología se debe al origen siríaco del individuo y a la influencia generalizada del helenismo más que a una posible tradición siciliana. En la obra *De Dea Syria*, Luciano ilustra a un público poco habituado, el culto, la organización y las costumbres de los adoradores de la llamada Diosa Siria o Atargatis, especialmente en su centro espiritual o ciudad-santuario que era Hierápolis, cerca de la actual Membidj, Siria. Según el autor, el más alto cargo sacerdotal era elegido una vez al año y se adornaba con los símbolos característicos de la realeza: una capa púrpura y una tiara de oro⁵³.

La semejanza, aunque clara, es incompleta. El único autor que habla sobre los detalles de la coronación de Euno es Diodoro, y el término utilizado en ambos casos no se ajusta con la debida precisión, pues, como ya hemos dicho, la diadema es una cinta que generalmente adorna una tiara. Por lo tanto, no hay datos suficientes todavía para poder establecer la conexión de Euno con Hierápolis en este sentido, pero tenemos ya un primer indicio de cómo Euno pudo utilizar elementos de una realeza teocrática para reforzar su poder. Culturas muy cercanas a la siria, como la fenicia, vinculaban el sacerdocio y la monarquía, convirtiendo el aspecto religioso en una parte fundamental del gobernante, otorgándole un carácter sacro a su persona⁵⁴. La monarquía seléucida en la que Euno se inspira no responde a esta conexión religiosa con el gobernante tan característica de las sociedades del Mediterráneo oriental, no obstante, son la cultura siria y la cultura griega-siciliana las que se mezclan, adoptando cierta inspiración en la organización política seléucida.

49. Macc. 1.8.6, 1.11.13, 1.12.39, 1.13.32, 2.3.3, 4.3.20; J. *AJ* 12.119, 13.119.

50. Un fragmento del Babiloniaca de Beroso (*BNJ* 680 F9a = J. *Ap.* 1.145), una historia autoetnográfica de Babilonia escrita en griego y dedicada a Antíoco I, llama a Ciro el Gran «rey de Asia»; véase KOSMIN 2013.

51. KOSMIN 2014, 125.

52. WEINSTOCK 1971, 334.

53. Luc. *Syr. D.* 42: Ἀρχιερεὺς δὲ ἄλλος ἐκάστου ἔτεος ἐπιγίνεται, πορφυρέην τε μόνος οὗτος φορέει καὶ τιὰρῃ χρυσέῃ ἀναδέεται.

54. BLÁZQUEZ, ALVAR y WAGNER 1999, 297.

4. NUMISMÁTICA, ICONOGRAFÍA Y EMBAJADA

La acuñación de monedas es una forma efectiva de buscar la legitimación deseada. La numismática helenística conoce dos fases, una primera, donde se representa a los reyes con un carácter netamente bélico, con expresiones de fuerza, tensión y severidad, mientras que la segunda muestra a los reyes con cierta serenidad⁵⁵. Se han encontrado varias series monetarias relacionadas con el caudillo Euno. Dichas monedas podrían haber servido para pagar a las tropas utilizadas por Euno en la incesante guerra contra Roma, o también como acuñaciones de prestigio del nuevo monarca, aunque el valor simbólico-religioso de todas ellas es innegable. No obstante, nos centraremos en la utilización de la iconografía local.

Las acuñaciones encontradas se dividen en cuatro series según Manganaro⁵⁶. La primera moneda la catalogó Robinson en 1920⁵⁷, quien afirmó que la moneda no estaba relacionada con la monarquía selúcida como se pensaba, sino que se trataba de una moneda acuñada por Euno, de estilo selúcida y con motivos sicilianos. En su anverso encontramos, coronada por espigas, la cabeza de la diosa Deméter, y en el reverso una espiga con la inscripción de izquierda a derecha ANTIO y ΒΑΣΙ; esta serie monetaria consta de tres piezas. En el anverso de la segunda serie se encuentra la cabeza de un hombre (probablemente de Heracles) y en el reverso un carcaj y una leyenda en la que pone «del rey Antíoco»; esta serie consta de nueve piezas. En el anverso de la tercera serie se encuentra una cabeza que se intuye de Zeus y en el reverso un rayo alado y la misma leyenda de la anterior serie; esta consta de dos piezas. Por último, la cuarta serie presenta en el anverso una cabeza que presuntamente pertenece al dios Ares y en el reverso una maza circundada por la anterior leyenda; consta de dos monedas. En definitiva, las acuñaciones realizadas por Euno se componen de una colección de 16 monedas divididas en cuatro series⁵⁸.

En un intento de acercamiento a la población local y a la monarquía selúcida, la iconografía que aparece en las monedas hace referencia a la

55. VIRGILIO 2003, 73.

56. MANGANARO 1990, 418.

57. ROBINSON 1920, 175-176.

58. La existencia de las acuñaciones de Heracles, Zeus y Ares muestra el intento de la nueva monarquía de acercarse a la población local de origen griego, y muestra que Euno no basó este acercamiento exclusivamente en Deméter, aunque la conexión de su monarquía con esta deidad sea más significativa debido a la ubicación de su capital, Enna, que no responde exclusivamente a razones geográficas o estratégicas, sino también a las religiosas, ya que la ciudad está vinculada con la diosa.

mitología griega. Este acercamiento resulta necesario para Euno, puesto que gran parte de la población de la isla se compone de hombres libres, en su mayoría de origen y cultura griega⁵⁹. Este apoyo local fue indispensable para el rey, ya que necesitaba de todos los medios para resistir frente a Roma. Para ese fin se creó una iconografía propia y un centro físico/geográfico que materializara todo aquello que la revuelta significaba: la ciudad de Enna. La leyenda ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ, heredera de la fórmula usual utilizada por las monarquías helénicas, aglutina dentro del nuevo régimen a la población siria, identificada bajo el nombre de Antíoco, junto a la población nativa, representada bajo la tipología demetríaca de filiación siciliana⁶⁰.

La conquista de Enna significa la dominación del centro de la isla, pues su localización geográfica le otorga una posición excelente para la defensa y el control de las distintas rutas que atraviesan el centro de Sicilia⁶¹. Euno hace gala de un verdadero sentido estratégico al tomar Enna o Tauromenio, ciudades enclavadas en colinas rocosas y difíciles de conquistar, y con la toma de estas ciudades, junto a otras, crea una *facies* de *ciuilitas* en torno al nuevo reino⁶². Junto con la posición estratégica de la ciudad, Enna también gozaba de una gran tradición religiosa, puesto que era el centro de culto de Ceres/Deméter. Cicerón atestigua la devoción que la población procesaba por la Ceres ennese y cómo los romanos la consideraban la más antigua de las Ceres⁶³. Euno instauró su centro en la ciudad y, de este modo, Deméter se asoció a la monarquía, legitimándola entre a la población local⁶⁴.

Pero si Euno, como advierte Diodoro durante la narración del conflicto, adora a la Diosa Siria, ¿cómo podemos unir los dos aspectos religiosos del líder? Según Sánchez León, el culto sirio entra en contacto con el culto griego y se mimetiza, adquiriendo una única forma⁶⁵. Aunque Deméter y Atargatis tengan cualidades parejas, lo cual facilita una *interpretatio Syriaca*, no creo que los dos cultos se mimetizaran en uno. Debido a la expansión romana en Oriente durante el siglo II a. C., Sicilia se convirtió en destino de una gran cantidad de esclavos, y probablemente la mayoría de ellos fuera de origen sirio. Estos esclavos mantenían su culto de origen, debido en parte a sacerdotes que se trasladaban de una población a

59. VERBRUGGHE 1972, 559; PRAG 2013, 79.

60. SÁNCHEZ LEÓN 2004, 137.

61. MORTON 2014, 26.

62. PINZONE 2015, 356.

63. Cic. *Verr.* 4.107-108.

64. SÁNCHEZ LEÓN 2004, 137.

65. SÁNCHEZ LEÓN 2004, 140.

otra, pues, según Cumont y Turcan, el culto a Atargatis se caracteriza, en Occidente, por ser itinerante, y se basa, sobre todo, en poblaciones rurales demasiado pobres para construir un lugar de culto, dependiendo así de los *galli* o sacerdotes ambulantes⁶⁶. El término *galli* aparece en Luciano⁶⁷. Sin embargo, Drijvers y Ramallo y Ruiz opinan lo contrario, señalando que la afluencia de mercaderes sirios al Occidente mediterráneo creó centros de culto estables en las ciudades costeras del sur de Italia e incluso la Península Ibérica⁶⁸. Parece probable que el culto se difundiera por ambas vías, es decir, sedes fijas y predicadores itinerantes⁶⁹. En lo que respecta a nuestra investigación, la ciudad de Enna se convierte en la candidata ideal para convertirse en un centro estable de culto puesto que cumple con unos requisitos estratégicos y culturales necesarios para el desarrollo de esta actividad.

La importancia de Enna como centro religioso y núcleo del culto a Deméter no se refleja exclusivamente en el conflicto servil, sino que también se muestra en una embajada enviada por los romanos a Sicilia una vez aplastada la sublevación. Pero, ¿cuál era el motivo de esta embajada? En respuesta a esta pregunta, algunos autores opinan que el pecado a expiar consistía en la purificación del templo de Ceres por su sustitución por la Diosa Siria Atargatis⁷⁰. Tal vez no fue el único motivo, y ciertamente se han sugerido otros, pero muestra, en cualquier caso, la fuerza que adquirió el culto a Atargatis en Enna durante la revuelta. Más allá de esta información, nos asalta la incertidumbre, puesto que dos son las versiones que hemos recibido sobre la noticia de la existencia de esta embajada. Por un lado, nos encontramos a Diodoro Sículo⁷¹, que confirma la presencia de la embajada romana alegando como razón el temor a los dioses y a lo dicho por un oráculo consultado en referencia a los Libros Sibilinos. La embajada efectúa sacrificios en los altares de Zeus Etneo. Los altares se vallan y solo se permite el acceso a los miembros de las comunidades que tradicionalmente realizan sacrificios en ellos. La segunda fuente es Cicerón, quien en su discurso contra Verres asegura que, en el momento del asesinato de Tiberio Graco, Lucio Calpurnio parte a Enna, en el consulado de Publio Mucio Escévola y habiendo consultado los Libros Sibilinos, para realizar un sacrificio a Ceres.⁷²

66. CUMONT 1987, 95; TURCAN 2001, 134-135.

67. Luc. *Syr. D.* 15, 22, 27, 43, 50-52.

68. DRIVERS 1981, 245-246; RAMALLO y RUIZ 1994, 88-89.

69. Como los que aparecen en las *Metamorfosis* de Apuleyo; Apul. *Met.* 8.24.

70. LE BONNIEC 1958, 368; CAEROLS 1991, 412-413; MONTERO 1995, 145.

71. D.S. 34/35.10.1.

72. Cic. *Verr.* 2.4.108.

La versión de Diodoro nos ofrece una embajada romana que acude a Sicilia, pero no expresamente a Enna, sino a distintos altares que se encuentran por toda la isla. Los romanos restringen el acceso a dichos altares autorizando su utilización solo a los habitantes del lugar. Esta medida pudo ser tomada para prevenir el ir y venir de esclavos fugados puesto que, una vez finalizada la guerra, la isla seguía llena de fugitivos. Diodoro Sículo dice que Publio Rupilio, cónsul en 132 a. C., tras haber arrebatado Enna a los esclavos, colocó a distintas unidades especiales repartidas en pequeños grupos por toda la isla para evitar cualquier tipo de bandidaje o la huida de los esclavos fugados⁷³. No se nos da ninguna fecha y, a excepción de la mención al oráculo de los Libros Sibilinos, no se conoce la causa de la embajada. En definitiva, la información que Diodoro nos ofrece es escasa y poco puede aclarar del tema.

Cicerón en cambio nos transmite, de forma más condensada, una mayor cantidad de datos. El autor señala exactamente la fecha en la que se realizó esa embajada, tras la muerte de Tiberio Graco y en el consulado de Publio Mucio Escévola, es decir, en 133 a. C.⁷⁴. Hasta aquí el relato es coherente, pero el problema surge al proseguir con la lectura. Cicerón señala que el punto donde se realiza el sacrificio es la ciudad de Enna, pero la «zona-cero» del conflicto en Sicilia aún no había sido tomada. Será en el año siguiente, el 132 a. C., cuando esto ocurra, durante el consulado de Publio Rupilio y siendo él mismo su conquistador. Por lo tanto, las fechas no concuerdan. Podría ser que la embajada tuviera lugar en el 133 a. C. en el caso de Diodoro, pues la acción no transcurre en Enna y los embajadores dispondrían de una mayor flexibilidad a la hora de desplazarse libremente, pero no es el caso. Por ello, Cicerón está equivocado.

Como conclusión, la cronología de la versión de Diodoro es la más fiable; y aunque no ofrezca una gran cantidad de información, esta no es errónea. Pero el hecho de que Cicerón se confunda en la datación no significa que todo lo formulado por él no sea cierto. La única certeza que se puede demostrar es que la fecha dada por Cicerón es incorrecta y que, como el resto de información depende de esa fecha, esta es imposible de

73. D.S. 34/35.2.23; WISEMAN 1969, 90.

74. Cic. Verr. 2.4.108; *Itaque apud patres nostros atroci ac difficili rei publicae tempore, cum Tiberio Graccho occiso magnorum perculorum metus ex ostentis portenderetur, P. Mucio L. Calpurnio (año 133) consulibus aditum est ad libros Sibyllinos; ex quibus inuentum est Cererem antiquissimam placari oportere. Tum ex amplissimo collegio decemuirali sacerdotes populi Romani, cum esset in urbe nostra Cereris pulcherrimum et magnificentissimum templum, tamen usque Hennam profecti sunt. Tanta erat enim auctoritas et uetustas illius religionis ut, cum illuc irent, non ad aedem Cereris sed ad ipsam Cererem proficisci uiderentur.*

determinar. En cuanto al lugar donde los sacrificios se celebran, es imposible que en el relato de Cicerón el sacrificio se realice en Enna, pues o la fecha es incorrecta o el lugar no es el debido. Podemos decir que la embajada partió de Roma con la misión de expiar el sacrilegio cometido por el asesinato de Tiberio Graco, aunque se realizara un año más tarde de cometerse el crimen⁷⁵. Según Noël Dillon, la misma embajada purificaría Enna de aquel culto extranjero, pues, aunque los dos cultos conviven en la ciudad, es muy probable que los romanos no lo percibieran de la misma forma⁷⁶. Sin embargo, el problema de los romanos no era el culto extranjero, pues ellos estaban bastante acostumbrados a estos cultos, sino la instrumentalización de un culto por parte de los esclavos insurrectos.

5. DEMÉTER Y ATARGATIS: *INTERPRETATIO SYRIACA*

El líder de la revuelta siciliana que nos ocupa, Euno, gozaba de ese don que para los romanos tenían los orientales: podía predecir el futuro y consultar a los dioses. El desarrollo de estas prácticas religiosas orientales representaba para los romanos lo exótico, lo extraño y, del mismo modo, lo ofensivo; un culto capaz de cambiar las costumbres cívicas y públicas, pero que no gozaba del aprecio de las autoridades. Según Santiago Montero, estos cultos representaban un peligro para el orden establecido, ya que animaban en su contra a los grupos sociales inferiores⁷⁷. Dichos cultos orientales despertaron en Roma sentimientos encontrados, fascinación y desprecio. Las nuevas ceremonias llenaban de color y musicalidad el día a día de los romanos, despertando la curiosidad de muchos individuos. Ciertamente algunas de las brutales prácticas repugnaban a ciertos sectores (como la castración o las autolesiones de los devotos de la Diosa Siria), pero la violencia siempre era del gusto del público romano y este, a la larga, asimilará sin ningún tipo de sobresalto los diferentes cultos y divinidades orientales⁷⁸. Las técnicas adivinatorias y culturales traídas por los comerciantes, sacerdotes o esclavos orientales eran extrañas para la población romana, y es en este contexto donde resulta más fácil comprender la fama que Euno obtuvo entre la población nativa de Sicilia.

75. SÁNCHEZ LEÓN 2004, 142. Ceres era una deidad muy vinculada a la plebe; sobre su culto en el Monte Aventino véase MIGNONE 2016.

76. NOËL DILLON 2013, 102.

77. MONTERO 1995, 146.

78. TURCAN 2001, 31-32.

Sicilia fue una tierra de contraste étnico permanente. Encontramos en la isla poblaciones nativas sículas, sicanas y elimitas, junto con colonizadores fenicios, griegos, púnicos y romanos, además del contacto anterior que tuvieron con la isla la cultura micénica u otras culturas de Oriente Medio. Bonnet analiza en su obra el culto a Astarté, donde existen evidencias de la presencia del culto a la Diosa en Sicilia fechadas en el siglo VI a. C.⁷⁹. En el lado oriental de la isla, las poblaciones sículas adquirieron parte de la cultura griega, pero también combatieron contra los colonos griegos en una relación cultural que resultaba un tanto ambigua en ocasiones⁸⁰. En cuanto al período que nos concierne, la influencia de todas estas culturas y creencias se mantiene presente, y la llegada de esclavos sirios supone una mayor presencia de la Diosa Siria en Sicilia. La mayoría de la población oriental de la isla, es decir, de la zona con mayor arraigo fenicio-púnico, era concedora de este culto, aunque el reino de Euno se centra principalmente en el territorio de mayor arraigo griego de la isla.

La Diosa Siria fue asimilando las características de otras deidades mientras se expandía por otros territorios. En Delos se ha constatado una importante presencia de comerciantes y esclavos sirios, y la unión de estos con la madre patria debía de ser fuerte. Como ya se ha señalado, las ciudades portuarias fueron las que mayor influencia recibieron, llegando a contar con centros de culto significativos al sur de Italia⁸¹, e incluso en lugares más occidentales, como la Península Ibérica⁸². En todos esos lugares se produjo una asimilación con las principales divinidades femeninas de los diversos pueblos y ciudades, aunque siempre debieron de permanecer ciertas diferencias locales que se reflejaban en las numerosas facetas atribuidas a la Diosa Siria⁸³. Esta influencia del culto perdura en el tiempo. Un epígrafe ya perdido, procedente de Siracusa y que originalmente estaba escrito en griego⁸⁴, nos ha llegado gracias a una transcripción realizada al latín por el historiador del siglo XVI d. C., Octavio Caietano, que recoge la presencia de los adoradores de la Diosa Siria en Sicilia. El original está datado en el siglo I d. C.:

79. BONNET 1996, 115-120.

80. CARDETE DEL OLMO 2009, 42. La misma autora trata ampliamente la revuelta del caudillo sículo Ducetio en un artículo dedicado al tema; CARDETE DEL OLMO 2007.

81. DRIJVERS 1981, 245-246.

82. CUMONT 1987, 94; RAMALLO y RUIZ 1994, 79-102.

83. RAMALLO y RUIZ 1994, 88.

84. *IG XIV 9 – I.Sic.* 0829.

Dum esset Sacerdos SYRIAE Deae/Tyberius Tyberii F./Pontifex Fil. Dapsili./Amphilobi verò Paeadia, qui fuit Theodori, qui fuit Morrecini, qui iusta fecere./Praesides SYRIAE Deae singulis annis/P. Plonus P. Filius/M. Pomponius Di.../L. Lucinius./L. Octavius l.../T. Phaecius/Attale.../Eytych...⁸⁵.

Ἐπὶ ἱερέων (vel ἱερατευόντων) θεᾶς Συρίας/Τιβερίου τοῦ Τιβερίου [...] / Ἀρχιάρχου τοῦ Δαψίλου/ἀμφιπόλου δὲ Παι [...] του Θεοδώρου/τοῦ Μορυχίδου [...] προστάται θεᾶς Συρίας κατενιαύσιοι⁸⁶.

La inscripción muestra la existencia de un culto estable en Siracusa, en el que aparece una lista de cargos religiosos, por lo que existe una estructura bien organizada. A pesar de ser una prueba tardía, gracias a la importancia que adquiere la Diosa Siria en el contexto de la revuelta, se deduce que esta deidad no resultaba extraña para los habitantes de la isla. Con el fin de unir a la población nativa y al conjunto sirio, se creó entre la diosa local Ceres y la foránea Atargatis un nexo. Para poder indagar en la influencia que la deidad siria tuvo sobre Euno nos remontaremos a la etapa anterior a la revuelta, cuando el esclavo se hizo relativamente famoso.

Desde su primera aparición, todas las fuentes nos presentan a Euno en su condición de esclavo; pero cómo llegó a esa condición es un misterio⁸⁷. Según Engels, Euno fue un soldado u oficial en Apamea, centro neurálgico del ejército seléucida, lo cual explicaría la rápida aceptación de su jefatura por parte de los sublevados⁸⁸. Sin embargo, las fuentes no informan sobre este período de la vida del personaje, y nos describen a Euno como un mago. Hay muchos términos en la antigüedad para designar este tipo de actividad: μάγος (mago), γόης (hechicero) o φαρμακεύς (envenenador). Para los romanos todos estos términos son sinónimos de las prácticas y los cultos traídos de Oriente. Como se ha mencionado anteriormente, en la cultura grecolatina los pueblos orientales adquieren cierta aura mística, profética, como si se tratara de personas capaces de ver el futuro, y Euno no será una excepción⁸⁹.

En las primeras menciones que Diodoro hace sobre Euno, se dice que este era propiedad de Antígenes y Fito. Desempeñaba la función de entretener a los comensales de su amo en los banquetes que este celebraba⁹⁰.

85. CAIETANUS 1657, 3.19-20. Puede consultarse en <http://sicily.classics.ox.ac.uk/inscription/ISic0829> (26/02/2020).

86. La versión en griego se le debe a Kaibel; *cfr.* SFAMENI 1973, 162, n. 3.

87. Los autores clásicos que mencionan a Euno son D.S. 34/35.2.1-48; Flor. 2.7.1-8; Liv. *Per.* 56, 58-59; Str. 6.2.6-7.

88. ENGELS 2011, 238.

89. MORTON 2013, 247-248.

90. D.S. 34/35.2.5-9.

Diodoro representa estas veladas negativamente para Euno, pues es un objeto de burla constante, como lo corroboran Bradley, Dumont, Green o Urbainczyk⁹¹. Para Morton la posición de Euno es privilegiada, aunque no matiza su afirmación⁹². Sea una posición privilegiada o no, podemos asegurar que la principal función de Euno consistía en entretener a los asistentes. Sin embargo, la función de Euno no se limitaba a asombrar a los invitados de su amo. Gozaba de cierto prestigio entre el campesinado local, ya fueran esclavos u hombres libres. Los primeros ven en Euno una figura cercana ya que comparten creencias, mientras que los segundos, como señala Montero, se impresionan ante las prácticas adivinatorias orientales, desconocidas para ellos⁹³. Esta popularidad se refleja en la propia coronación de Euno, donde se congregan ambos grupos⁹⁴. Diodoro y Floro señalan la existencia de un truco realizado por Euno. Se desconoce actualmente la fórmula o el modo exacto de empleo, sin embargo, las fuentes señalan que el truco consistía en introducir una nuez rellena con algún producto inflamable en la boca y prenderle fuego, escupiendo así pequeñas llamaradas al hablar⁹⁵.

La *superstitio* o práctica religiosa fuera del marco oficial de la sociedad no era apreciada, y generaba miedo e incomprensión en el resto de la sociedad romana⁹⁶. Los esclavos respetaban a Euno pues era alguien a quien acudir en las emergencias. Diodoro nos cuenta que ellos, hartos de las injusticias sufridas, acuden a Euno para ser aconsejados sobre el motín que tratan de realizar⁹⁷. En la versión de Constantino incluso se mencionan algunos sacrificios y pactos materializados por los rebeldes tras consultar a Euno sobre la posibilidad del éxito del levantamiento⁹⁸. Esa admiración también se refleja en la decisión de coronar a Euno como rey, puesto que, como se ha señalado anteriormente, los esclavos no eligieron a Euno por su capacidad de mando o dotes de liderazgo, sino por la fama que había adquirido y los trucos y maravillas que realizaba⁹⁹. El sirio es, en definitiva, un personaje popular entre los esclavos y campesinos.

91. BRADLEY 1989, 114; DUMONT 1987, 224; GREEN 1961, 12; URBAINCZYK 2008, 55.

92. MORTON 2013, 250.

93. MONTERO 1995, 146.

94. PIANTANIDA 2012, 13.

95. D.S. 34/35.2.7; Flor. 2.7.5-6.

96. TURCAN 2001, 23.

97. D.S. 34/35.2.10-11.

98. Tras analizar la liturgia utilizada para dichos sacrificios con el fin de indagar sobre la presencia siria, llegamos a la conclusión de que entre Luciano y Diodoro no se encuentran paralelismos; Luc. *Syr. D.* 44; D.S. 34/35.2.24b = *Const. Exc.* 3, pp. 206-207.

99. D.S. 34/35.2.14.

Aunque este segundo grupo no sea mencionado expresamente por las fuentes, se puede intuir la influencia que un personaje como Euno pudo haber ejercido en la comunidad rural de los alrededores de Enna, debido principalmente a que los esclavos acuden a él como hemos dicho.

En cuanto a la Ceres de Enna, se trataba de un culto muy antiguo para los romanos, y como muestra de ello, la embajada enviada a Sicilia resalta la importancia que tenía dicho culto¹⁰⁰. La tradición ubica el rapto de Core en los alrededores de la ciudad¹⁰¹. Los esclavos, conscientes de la necesidad del apoyo local y tras la masacre de los ciudadanos de Enna, derivada del frenesí desatado tras su toma, deciden respetar a la deidad. Lo hemos visto en la iconografía que contienen las distintas series monetarias, y también se aprecia en un pasaje de Cicerón, donde tratando de descalificar a Verres, gobernador corrupto de Sicilia, señaló que los esclavos, malvados por naturaleza, habían respetado el santuario, a diferencia de Verres, que de esta manera demostró que su condición estaba por debajo de la de los rebeldes¹⁰². El gesto es de vital importancia ya que demuestra el respeto que los esclavos guardaban al culto local. Aunque Cicerón trata de descalificar a Verres, la destrucción del santuario de Enna, tan importante para los romanos, no sería omitida aunque sirviera a sus propósitos. Como señala Pailler, la lucha contra la opresión romana surge más bien de una ideología y una identidad lingüística/religiosa que la respalden que de la marginación social sufrida por los sublevados¹⁰³, y por ello la importancia de la religión en la revuelta es innegable, dado que crea una ideología y una iconografía que forma la legitimidad del reino.

6. CABELLO

Los esclavos eran rapados al ser comprados y al ser liberados se afeitaban el cabello y se lo dedicaban al dios que deseaban. Acto seguido se cubrían la cabeza con el *pilleus*, un bonete de lana o fieltro de forma redondeada. Tanto el *pilleus* latino como el *πίλος* griego guardan una estrecha relación con la libertad ganada por las armas¹⁰⁴. En Grecia los esclavos algunas veces llevaban la cabeza rasurada para poder diferenciarse de los individuos libres, puesto que ambos grupos podían vestir del

100. *Ibidem*.

101. Cic. *Verr.* 2.4.106; Core es llamada por Cicerón Líbera.

102. Cic. *Verr.* 2.4.112.

103. PAILLER 1988, 714.

104. LÓPEZ BARJA DE QUIROGA 2007, 40-43.

mismo modo¹⁰⁵. Algunas sociedades lo han evitado, pero, en general, la necesidad natural exige el corte de pelo y se crean diferentes formas de tratar esa parte del cuerpo separada, ya que podría ser atacada¹⁰⁶. Por lo tanto, en el mundo antiguo, existía una fuerte unión entre el individuo y su cuerpo en el plano religioso-mágico, que incluso se mantenía tras la pérdida de parte de él, como podrían ser el pelo o las uñas. El hecho de cortar una parte del cuerpo y que ese proceso fuera indoloro significaba que esa parte estaba muerta, y por ello se debía eliminar para ciertos momentos concretos en los que se necesitaba que el individuo permaneciera puro, como ocurría en algunas ceremonias y fiestas religiosas¹⁰⁷.

En el culto de la Diosa Siria el cabello tenía una gran importancia y parte del ritual giraba en torno a él¹⁰⁸. Esa consideración se refleja en un pasaje de Floro donde Euno, antes de que estalle el conflicto, lanza literalmente un mechón de su pelo a la Diosa Siria¹⁰⁹. Según el autor, gracias a este gesto y a otros, Euno consigue reunir una considerable fuerza de esclavos rebeldes. Pero, ¿qué significado esconde este gesto?, ¿cuál es su intencionalidad? Es obvio que el gesto efectuado tiene un objetivo específico. Por ello, con el objetivo de responder a las anteriores preguntas, debemos volver a Luciano. El samosatense explica las distintas acepciones que el cabello tiene en el ritual de la Diosa Siria. En uno de sus ejemplos, si un devoto ve un cadáver no podrá entrar al templo ese mismo día, y tras pasar la jornada deberá purificarse si su intención es retornar a él. Los familiares del difunto deberán esperar un período de 30 días, y una vez terminado, afeitarse la cabeza si desean volver a entrar en el templo¹¹⁰. Más adelante, el mismo Luciano nos dice que si un hombre llega por primera vez a la Ciudad Santa, es decir, Hierápolis, debe afeitarse la cabeza y las cejas¹¹¹. La tercera y última referencia señala que los más

105. Arist. *Rh.* 1367a; Luc. *Fug.* 27; X. *Ath.* 1.10; MARCOS CASQUERO 1995, 131.

106. Como el pelo de reyes o altos cargos; MARCOS CASQUERO 1995, 149.

107. MARCOS CASQUERO 1995, 150.

108. Luc. *Syr. D.* 53, 55, 60.

109. Flor. 2.7.4: *Syrus quidam nomine Eunus – magnitudo cladium facit, ut meminermus – fanatico furore simulato, dum Syriae deae comas iactat, ad libertatem et arma seruos quasi numinum imperio concitavit.* Euno, cortándose el pelo, muestra a los esclavos que su llamamiento a la rebelión tiene un origen divino y, por lo tanto, queda vinculado con la Diosa Siria.

110. Luc. *Syr. D.* 53: *Νόμοισι δὲ ἐς ταῦτα χρέωνται τουτέοισιν.* Ἦν μὲν τις αὐτέων νέκυον ἴδῃται, ἐκείνην τὴν ἡμέρην ἐς τὸ ἰρὸν οὐκ ἀπικνέεται, τῇ ἐτέρῃ δὲ καθήρας ἐωυτὸν ἐσέρχεται. Αὐτῶν δὲ τῶν οἰκῆων τοῦ νέκυος ἕκαστοι φυλάξαντες ἀριθμὸν ἡμερέων τριήκοντα καὶ τὰς κεφαλὰς ξυράμενοι ἐσέρχονται. Πρὶν δὲ τάδε ποιῆσαι, οὐ σφισιν εἰσιέναι ὄσιον.

111. Luc. *Syr. D.* 55: *Ἀνήρ εὐτ' ἂν ἐς τὴν ἰρήν πόλιν πρῶτον ἀπικνήται, κεφαλὴν μὲν ὄδε καὶ ὄφρῦας ἐξύρατο.*

jóvenes deben ofrendar su primer afeitado a la Diosa Siria, colocando la ofrenda en cestos de plata u oro y clavarlos en la pared con su nombre inscrito en ellos¹¹². El propio Luciano admite haber formado parte del ritual, habiendo dejado parte de él mismo, es decir, su cabello, en la ciudad-santa¹¹³. Hierápolis, aunque centro religioso del culto a la Diosa Siria, debió de ser una amalgama cultural llena de influencias griegas, sirias y de otras culturas de Oriente Medio¹¹⁴. El cabello, por lo tanto, tiene un importante significado para el culto de la Diosa Siria y, por consiguiente, también para Euno.

El autor interpreta el acto como otra excentricidad más, producto, de todos modos, de una notable excitación religiosa¹¹⁵, con el fin de asombrar y reclutar a una mayor cantidad de personas para su causa, pero Euno era muy consciente del gesto realizado, y sus compatriotas sirios también. Euno se corta el pelo antes de que 2.000 personas se le unan. Como ya se ha señalado, tras liberar a muchos esclavos de sus barracones el total pasa a ser de 62.000 individuos según Floro¹¹⁶. Esos 2.000 esclavos liberados pueden pertenecer al número de esclavos que fueron liberados durante la toma de Enna¹¹⁷, de tal modo que el acto de cortar el pelo fue anterior a la toma de Enna, y como ese acto es realizado con la intención de enardecer a los esclavos¹¹⁸, podemos asegurar que Euno realiza dicho acto antes de la conquista de la ciudad.

Tras haber situado el gesto cronológicamente, analicemos la simbología del pelo en Luciano. Como vemos en los ejemplos, los devotos se cortaban el pelo en tres casos específicos; el primero de ellos no puede compararse con lo realizado por Euno; no así el segundo, donde los creyentes se afeitan la cabeza para entrar en la ciudad santa; o el tercero, donde los más jóvenes entregan su primer rasurado y lo colocan en unos cestos de plata y oro. Teniendo en cuenta esto, ¿cuál es el objetivo de Euno? Su objetivo es otorgar un estatus de Ciudad Santa a Enna, convirtiéndola en su centro de poder¹¹⁹. La intención que subyace tras el gesto

112. Luc. *Syr. D.* 60: Οἱ μὲν νεηνῖαι τῶν γενεῶν ἀπάρχονται, τοῖσι δὲ νέοισι πλοκάμους ἱρούς ἐκ γενετῆς ἀπιᾶσιν, τοὺς ἐπεὰν ἐν τῷ ἱρῷ γένωνται, πάμνουσι τε καὶ ἐς ἄγγεα καταθέντες οἱ μὲν ἀργύρεα, πολλοὶ δὲ χρύσεια ἐν τῷ νηῷ προσηλώσαντες ἀπίασιν ἐπιγράψαντες ἕκαστοι τὰ οὐνόματα.

113. *Ibidem*.

114. NASRALLAH 2005, 294-295; ANDRADE 2013, 288.

115. *Fanatico furore*; Flor. 2.7.4.

116. Flor. 2.7.6.

117. D.S. 34/35.2.12.

118. Flor. 2.7.4-5.

119. D.S. 34/35.2.24b = *Const. Exc.* 3, p. 206-207: ὑπὸ γὰρ τῆς πεπρωμένης αὐτοῖς κεκυρωσθαὶ πατρίδα τῆν Ἐνναν, οὖσαν ἀκρόπολιν ὅλης τῆς νήσου.

de cortarse el pelo es la de crear una sede religiosa y cultural para la gran comunidad de esclavos sirios de Sicilia. De este modo, Enna adquiere en el imaginario de Euno, un valor simbólico similar a Hierápolis.

Ceres es un arma de doble filo para Euno, puesto que es una deidad con un fuerte carácter político y vinculada estrechamente con la fundación de ciudades ya que tutela directamente el crecimiento de las cosechas. Ese rasgo de Ceres será aprovechado por Euno para crear su nueva Hierápolis¹²⁰. Sánchez León opina que las dos deidades, es decir, Ceres y la Diosa Siria, tienen rasgos comunes pues son representaciones de la Gran Madre, aunque me parece bastante cuestionable¹²¹. Ramallo y Ruiz en cambio creen que la Diosa Siria sufre alguna mutación al contactar con otros cultos, pero que mantiene una identidad propia¹²². En mi opinión, la toma de Enna no responde únicamente a motivos estratégicos, pues la ciudad se hallaba en una posición privilegiada que la hacía fácilmente defendible; creo que Euno buscaba ubicar su nueva capital en el lugar de un importante centro de culto griego para vincular ambos segmentos de la población, dado que ambas deidades se asemejan en ciertos aspectos.

7. SIRACUSA: LA FUENTE Y LOS PECES

El único autor que menciona el episodio que nos ocupa es Diodoro, pero de manera breve. En él unos individuos desconocidos (no se especifica ni su edad, sexo o condición social), comen unos peces sagrados y por ello sufren el castigo de la divinidad, avergonzando al resto de compañeros que no han cometido ese sacrilegio¹²³. Para los devotos de la *Dea Syria* los peces eran sagrados, pues Derceto tenía la apariencia de un pez, aunque Luciano expresa su escepticismo respecto al tema y opina que la prohibición, al ser practicada también en algunos lugares de Egipto, proviene de alguna otra creencia¹²⁴. Luciano no consigue asegurar el origen del templo de Hierápolis, y relaciona con el templo a muchos personajes y mitos¹²⁵. Esta característica polifacética rodea al culto incluso desde su

120. LÓPEZ BARJA DE QUIROGA 2003, 82.

121. SÁNCHEZ LEÓN 2004, 140.

122. RAMALLO Y RUIZ 1994, 88.

123. D.S. 34/35.9.1 = *Const. Exc.* 4, p. 387: Ὅτι τοῖς καταφαγοῦσι τοὺς ἱερωμένους ἰχθῦς οὐκ ἦν παῦλα τῶν κακῶν. Τὸ γὰρ δαιμόνιον ὥσπερ ἐπίτηδες εἰς παραδειγματισμὸν τοῖς ἄλλοις ἅπαντας τοὺς ἀπονενομημένους περιεῖδεν ἀβοηθήτους. Οὗτοι μὲν οὖν ἀκολούθως τῇ παρὰ θεῶν κολάσει καὶ τῆς διὰ τῆς ἱστορίας βλασφημίας τετευχότες ἀπέλαυσαν τῆς δικαίας ἐπιτιμῆσεως.

124. Luc. *Syr. D.* 14.

125. Luc. *Syr. D.* 14-27.

propio nacimiento, pues revela una herencia recogida de una larga tradición del mundo mediterráneo¹²⁶.

Sin profundizar demasiado en el origen del mito, es seguro que los seguidores de la Diosa Siria tenían vetado el consumo de pescado. El consumo de dicho alimento en el mundo antiguo era bastante común dentro de los límites de conservación que permitía la tecnología de la época. El pescado se comía en las costas, ríos o lagos que permitieran su explotación y en las zonas más inmediatas. La media de tiempo para su óptimo consumo (aunque depende del tipo de pescado, de su tamaño y del clima de la zona) varía entre uno o dos días¹²⁷. Los adoradores de la Diosa Siria creaban estanques artificiales colocando allí los peces sagrados, no para su consumo, sino para un fin cultural, al igual que en Hierápolis, ciudad que también disponía de un inmenso estanque que, según Luciano, albergaba todo tipo de peces sagrados adornados con oro y que, contra toda lógica, acudían si se les llamaba por su nombre¹²⁸.

La cuestión de la ingesta de los peces ha sido en general poco tratada por los historiadores. Bradley duda de que el lugar del hecho hubiera sido Siracusa, aunque no puede confirmarlo, pero señala un punto importante: los estanques sagrados eran una práctica común en el culto a Atargatis¹²⁹. Hörig aduce que los estanques no se localizan exclusivamente en Hierápolis, y que siendo una práctica común en el culto, esta se extiende hasta lugares distantes, como Delos o Roma¹³⁰. Sin embargo, la historiografía no duda en ubicar el episodio en Siracusa¹³¹.

En el relato de Diodoro el acto sacrílego es castigado por los dioses y, debido a ello, los esclavos rebeldes comienzan a ceder ante el avance romano. La intencionalidad que el autor tiene con la colocación del fragmento es obvia. La ingesta de los peces ocurre justo antes de la intervención del Senado y la derrota rebelde¹³². Diodoro excusa a los esclavos de ser la causa de la revuelta, señalando que los esclavos no son malvados por naturaleza (claro reflejo del ideario estoico de Posidonio). Los esclavos se ven obligados a rebelarse por culpa de los abusos que han cometido los amos sobre ellos¹³³. Sin embargo, a Diodoro, por su condición social

126. VAN BERG 1972, 96.

127. MYLONA 2015, 155.

128. LUC. *Syr. D.* 45.

129. BRADLEY 1989, 60.

130. HÖRIG 1984, 1555.

131. PAILLER 1988, 708-709; BRADLEY 1989, 60; MORTON 2014, 25 (el autor incluso le asigna una fecha al episodio, el 133 a. C.); WOZNICZKA 2014, 221.

132. PAILLER 1988, 708-709.

133. D.S. 34/35.2.4.

relativamente elevada, no le resulta fácil justificar una revuelta servil que ha desatado tanto horror entre la población local y los romanos que la combaten. Con el fin de crear un culpable nos presenta a un líder rebelde causante de todo el mal que la guerra ha traído consigo: Euno. Él es el damnificado de la narración de Diodoro. El agravio que sufre el personaje se ve acrecentado con el episodio que nos ocupa. Euno es un rey-sacerdote, un mago que, muy probablemente, fuera algún tipo de sacerdote de la Diosa Siria que llegó a ser coronado rey. Por ello, para los devotos, el hecho de ingerir unos peces sagrados no solo ataca a la deidad, sino también a Euno, y por extensión a la legitimación de la monarquía, pues es percibido como un enfrentamiento directo contra el rey.

Como se ha señalado, la escasa historiografía que trata la ingesta de los peces no duda en ubicar el episodio que nos concierne en Siracusa, aunque, al profundizar en los hechos, nos damos cuenta de que Siracusa, la ciudad más importante de Sicilia, no aparece mencionada en ninguna fuente que trate el conflicto servil. Acragante/Agrigento, Catana, Enna, Mamertio/Mesana, Morgantina y Tauromenio son todas las ciudades mencionadas por las fuentes¹³⁴. Orosio explica que, de esas ciudades, la única que no fue sometida por los fugitivos fue Mesana, donde los esclavos de la ciudad no se sublevaron por el justo trato que recibían de sus amos. Es extraño que lo acaecido en ciudades con tan poca relevancia como Morgantina haya llegado a nosotros y que la mayor ciudad de la isla no se mencione siquiera, lo cual permite pensar que no fue atacada por los sublevados.

Ahora bien, si el nombre de Siracusa no aparece en el relato, ¿por qué se la asocia con la ingesta de los peces? Siracusa era famosa no solo por su poderío, sino por una fuente. Diodoro la describió dentro de la partición mítica de la isla entre Atenea y Ártemis, donde la última consiguió para sí el territorio de Siracusa, ciudad que recibió el nombre de Ortigia en su honor¹³⁵. Ortigia fue el primer asentamiento griego de lo que más tarde llegaría a ser la gran urbe. El lugar, una isla cercana a la costa, gozaba de una fuente de agua dulce natural. Como era costumbre entre los pueblos antiguos, los colonos mitificaron la fuente que tan bien sirvió para la supervivencia de aquellos primeros habitantes, insertándolo en una tradición legendaria. Diodoro prosiguió la narración explicando que las Ninfas

134. Acragante (D.S. 34/35.2.43 = *Const. Exc.* 2 (1), p. 305), Catana (D.S. 34/35.2.39 = *Const. Exc.* 2 (1), p. 305; Str. 6.2.6-7), Enna (D.S. 34/35.2.1-48; Oros. 5.9.7; Cic. *Verr.* 2.4.112; Str. 6.2.6-7; Flor. 2.7.1-8; Val. Max. 9.12, ext. 1), Mamertio (Oros. 5.9.6), Mesana (Oros. 5.6.4), Morgantina (D.S. 34/35.2.23, 34/35.11.1 = *Const. Exc.* 2 (1), pp. 306-307), Tauromenio (D.S. 34/35.2.20-21; Oros. 5.9.7; Str. 6.2.6-7; Val. Max. 2.7.3).

135. D.S. 5.3.4.

crearon la fuente, llamada Aretusa, para honrar a la diosa Ártemis. En esa fuente se encontraba un gran número de peces considerados sagrados e inviolables. Pese a su inviolabilidad, el autor señaló que en varias ocasiones, como consecuencia de la guerra, esos peces fueron ingeridos y que la divinidad hizo caer su venganza sobre aquellos que cometieron ese sacrilegio. También dijo que trataría el tema más adelante¹³⁶.

Resulta tentador enlazar el episodio que nos concierne con la fuente de Aretusa, pues nos otorga dos frentes respecto a las diversas creencias: 1) la de los sirios, quienes tienen prohibida su ingesta por el culto a Atargatis y 2) la de los griegos, quienes también tienen prohibida su ingesta por ser un estanque consagrado a Ártemis. Pero de nuevo hay que señalar que Siracusa no es mencionada por ningún autor, por lo tanto, ¿podría haber ocurrido en otro lugar?, ¿dónde? Dos fueron los bandos que tomaron parte en el conflicto, el de los esclavos rebeldes (apoyados por parte de la población griega nativa) y el de la república romana, y tanto uno como otro asediaron ciudades. Las fuentes mencionan dos casos de ciudades tomadas por el ejército rebelde (que no serían las únicas): la toma de Enna, que no puede considerarse un asedio pues la ciudad fue tomada por sorpresa y de forma muy rápida¹³⁷; y la toma de una ciudad sin identificar, donde Euno recrea una obra de teatro en el exterior de la muralla para desmoralizar a los asediados¹³⁸. En el caso de la ciudad sin identificar, no se indica que hubiese una hambruna. Por ello, debemos creer que el episodio de los peces ocurrió (de haber sucedido en la Primera Guerra Servil como menciona Diodoro) al final de la guerra, cuando los romanos consiguieron por fin avanzar frente a las fuerzas rebeldes. Por lo tanto, el episodio no tuvo lugar en ningún asedio efectuado por los esclavos.

Aclarado este punto, dentro del bando romano las ciudades nombradas por las fuentes que fueron tomadas son tres (que, como en el anterior caso, no serían las únicas): Catana, Enna y Tauromenio. La primera es mencionada por Estrabón, quien brevemente nos asegura que Enna sufrió

136. Τὴν δ' Ἄρτεμιν τὴν ἐν ταῖς Συρακούσαις νῆσον λαβεῖν παρὰ τῶν θεῶν τὴν ἀπ' ἐκείνης Ὀρτυγιᾶν ὑπὸ τε τῶν χρησμῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομασθεῖσαν. Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν νῆσον ταύτην ἀνεῖναι τὰς Νύμφας ταύτας χαριζομένας τῇ Ἀρτέμιδι μεγίστην πηγὴν τὴν ὀνομαζομένην Ἀρέθουσαν. Ταύτην δ' οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀρχαίους χρόνους ἔχειν μεγάλους καὶ πολλοὺς ἰχθῦς, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν ἡλικίαν διαμένειν συμβαίνει τούτους, ἱεροὺς ὄντας καὶ ἀθίκτους ἀνθρώποις. Ἐξ ὧν πολλὰκις τινῶν κατὰ τὰς πολεμικὰς περιστάσεις φαγόντων, παραδόξως ἐπεσήμηνε τὸ θεῖον καὶ μεγάλας συμφοραῖς περιέβαλε τοὺς τολμήσαντας προσενέγκασθαι. Περὶ ὧν ἀκριβῶς ἀναγράψομεν ἐν τοῖς οἰκείοις χρόνοις; D.S. 5.3.5-6.

137. D.S. 34/35.2.10-14, 34/35.2.24b = *Const. Exc.* 3, pp. 206-207.

138. D.S. 34/35.2.46.

mucho, al igual que Catana, Tauromenio y otras ciudades¹³⁹. Pero Estrabón no utiliza la palabra hambre en ningún momento, y por ello dejaremos Catana y las «otras ciudades» en segundo plano, pues es en este autor donde estas ciudades son mencionadas. Tauromenio aparece en nuestra lista de la mano de Diodoro, que presenta su asedio por las tropas del cónsul Publio Rupilio de manera escalofriante. Los habitantes sufrieron una hambruna tan atroz que, según el autor, se comieron primero a los niños, después a las mujeres y finalmente se comieron los unos a los otros¹⁴⁰. La hambruna se relaciona con la ciudad de Enna en dos ocasiones, una, en la narración de Diodoro y otra, en la de Floro. Diodoro asegura que Enna fue sometida a las mismas condiciones que Tauromenio y que sus habitantes sufrieron condiciones extremas viendo sus esperanzas frustradas¹⁴¹. Floro sigue estas mismas líneas, pues en su relato Enna es sometida por hambre una vez que los esclavos son vencidos en toda la isla¹⁴². Enna aparece por lo tanto dos veces y, siendo la capital de los rebeldes, resulta bastante verosímil pensar que la fuente de los peces sagrados se encuentre allí y no en Siracusa, sobre todo si, como dice Diodoro, la ingesta de los peces fue decisiva para la derrota de la sublevación: de haber ocurrido en Siracusa no hubiera sido tan importante, pero la caída de Enna supuso el aplastamiento definitivo de la rebelión.

Pero, ¿pudo el episodio de los peces ocurrir en otro lugar dentro de otro período cronológico? Diodoro dice que más adelante hablará sobre el tema¹⁴³, pero la ingesta de peces es narrada en un pequeño fragmento, por lo tanto, podría ser parte de otro libro de Diodoro y no del libro que concierne a la guerra a la que nos ceñimos. Entonces, ¿cuándo pudo ocurrir? Veámoslo.

Siracusa, fundada sobre la segunda mitad del siglo VIII a. C., goza de una larga historia. Disputó la hegemonía de Sicilia contra los cartagineses en una guerra que duró siglos e incluso luchó contra Roma para mantener su independencia. Una ciudad como esta, con una tradición guerrera y dominadora tan marcada, fue víctima de muchos ataques. Cuatro fueron los principales asedios sufridos por sus habitantes: el asedio ateniense en el año 414 a. C., el asedio cartaginés contra Dionisio I en el año 392

139. Str. 6.2.6.

140. D.S. 34/35.2.20-21.

141. *Ibidem*.

142. Flor. 2.7.8; *Hic enim uictos et apud Hennam nouissime obsessos cum fame quasi pestilentia consumpsisset, reliquias latronum compendibus, catenis crucibusque puniuit*. Erróneamente Floro atribuye la victoria a Marco Perperna, cónsul en 130 a. C., cuando fue Publio Rupilio quien resultó vencedor del conflicto en 132 a. C.

143. D.S. 5.3.5-6.

a. C., el de Dión a Dionisio II en el año 357 a. C. y el asedio de Claudio Marcelo y la toma definitiva de la ciudad por parte de los romanos en el año 214 a. C.

¿Cuál de estas batallas es la que buscamos?, ¿dónde podría encajar el episodio de los peces fuera del contexto servil? La opción más probable es la tercera, el asedio de Dión. Las principales fuentes sobre el personaje son Cornelio Nepote y Plutarco¹⁴⁴. Diodoro también ofrece información sobre el personaje, aunque más fragmentada que los anteriores autores¹⁴⁵. Por último, los diferentes fragmentos que se conservan otorgan alguna información respecto al tema, y pueden consultarse en la obra de Jacoby¹⁴⁶. Las pruebas no son concluyentes, sin embargo, el de Dión es el único asedio en el que se sufre de hambre, pues los textos señalan con especial atención la abundancia de suministros que el general Nipsio trajo consigo¹⁴⁷. Podríamos suponer que fue en este momento cuando el pasaje de los peces pudo haber ocurrido (de haber ocurrido fuera de los márgenes de la Guerra Servil), pues el fragmento en sí no ofrece ningún dato claro para su contextualización. Por otro lado, las referencias a Aretusa o a Ártemis en la obra de Diodoro son escasas en comparación a la magnitud de su obra. Ninguna de estas referencias aparece en un contexto de necesidad, hambruna o asedio a excepción de la llegada de Nipsio¹⁴⁸. Mas Diodoro señala que la ingesta de peces sagrados ocurrió en varias ocasiones¹⁴⁹. Resulta difícil concretar nada, pero cabe pensar que una de las veces en las que ese acto pudo haber ocurrido fuera en el asedio de Dión.

144. Nep. *Dion* 1.1-10.3; Plu. *Dio* 1.1-58.10.

145. D.S. 16.6-20.

146. D.L. 2.63 = JACOBY 1923, *FgrH*, Polícrito de Mende 559, F1. D.S. 16.6-20. Nep. *Dion* 1.1-10.3 = JACOBY: 1923, *FgrH*, Filisto de Siracusa 556, T5d. Plu. *Dio*. 1.1-58.10 = JACOBY 1923, *FgrH*, Éforo de Cumas 70, F219, F220; Filisto de Siracusa 556, T5c, T6a, T7, T9a-d, T23a, F59; Teopompo de Quíos 115, F331; Timeo de Tauromenita 566, F109, F113, F114, F115, F154; Timónides de Leukas 561, T1, T2, T3a, F1, F2.

147. D.S. 16.18.1; Μετὰ δὲ ταῦτα Διονύσιος μὲν στρατηγὸν ἀπέστειλενεὶς τὰς Συρακούσας Νύψιον τὸν Νεαπολίτην, ἀνδρεία καισυνέσει στρατηγικῆ διαφέροντα: συνεξέπεμψε δ' αὐτῷ καιφορτηγὰ πλοῖα σίτου καὶ τῆς ἄλλης ἀγορᾶς γέμοντα. Οὗτος μὲνοῦν ἐκ Λοκρῶν ἀναχθεὶς ἐτέλει τὸν εἰς Συρακούσας πλοῦν. Οἱ δὲ κατὰ τὴν ἀκρόπολιν μισθοφόροι τοῦ τυράννου, κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ἐπιλιπόντος τοῦ σίτου, καὶ τῇ σπάνει τῶν ἀναγκαίων δεινῶς πιεζόμενοι, μέχρι μὲν τινος ὑπέμενον εὐψύχως τὴν ἔνδειαν, τῆς δὲ φύσεως ὑπὸ τῆς ἀνάγκης ἠττωμένης καὶ τῆς σωτηρίας ἀπογινωσκομένης συνδραμόντες εἰς ἐκκλησίαν νυκτὸς ἐψηφίσαντο παραδοῦναι τὴν ἀκρόπολιν καὶ σφᾶς αὐτοὺς τοῖς Συρακοσίοις ἅμ' ἡμέρα.

148. D.S. 16.18.3. Sin tener en cuenta los libros 34/35 que hemos tratado, estas son todas las referencias que hay en Diodoro. Aretusa: 5.3.4-6, 16.18.3. Ártemis: 2.46.1-2, 4.22.3, 4.34.2, 4.44.7, 4.74.3, 4.81.4, 5.3.4-6 (origen de la fuente de Aretusa), 5.72.5, 5.76.3, 5.77.6-8, 16.26.6, 18.4.5, 19.63.5.

149. D.S. 5.3.5-6.

En conclusión, el episodio de los peces que Diodoro narra dentro del conflicto servil no ocurre en Siracusa, por las razones ya citadas. La ingesta se habría producido en Tauromenio o Enna, aunque es bastante más probable que esta última sea la opción más acertada. Fuera de los márgenes del siglo II a. C., en ningún conflicto anterior que haya vivido la ciudad de Siracusa es posible ubicar claramente otro episodio similar al vivido en la Guerra Servil. Aunque el asedio de Dión sea un candidato con bastantes probabilidades, las pruebas son escasas para poder asegurarlo de modo terminante.

8. CONCLUSIONES

Hemos analizado diferentes episodios del conflicto que podrían indicar una influencia del elemento sirio dentro del contexto rebelde. Debo resaltar el carácter hipotético de todos estos puntos, debido principalmente a la escasez de fuentes que existen sobre este conflicto. Euno necesita del apoyo local para hacer frente al poderío romano, puesto que sin ese apoyo la resistencia no se hubiera podido mantener y no podría haber sido tan efectiva. Ese factor, en cambio, no hizo que Euno olvidara sus raíces, al igual que tampoco lo hicieron los restantes esclavos que se sublevaron contra la crueldad de sus dueños. La creación de una identidad en torno al culto y al líder es clara, aunque Euno necesitaba también de los nativos para la supervivencia de su nuevo reino. Por ello, trató de hermanar a los esclavos mediante gestos y matices que vinculasen a la nueva monarquía con el pasado sirio, ya que según Pailler las rebeliones encontraban un mayor apoyo si se estimulaba el anhelo de la identidad cultural y se trataba de crear algún tipo de fervor ideológico. Recogían así un mayor número de adeptos, más que con la opresión o la marginación social¹⁵⁰.

En el caso de la coronación, no puede deducirse nada claro de la conexión entre las palabras *διάδημα* y *τιὰρη*, aunque sí se puede asegurar que las dos palabras se complementan y, por lo tanto, pueden llegar a suponer un nexo de unión con Hierápolis. El nombre adquirido lo enlazará con la monarquía seléucida y con un monarca concreto, de los cuales los candidatos más certeros son Antíoco IV *Επιφανής* o Antíoco VII *Σιδήτης*.

Se deduce por la iconografía plasmada en las monedas la necesidad del apoyo popular de la nueva monarquía, en especial la moneda que contiene la imagen en el anverso de Ceres/Deméter y la leyenda ANTIO

150. PAILLER 1988, 714.

y ΒΑΣΙ en el reverso. Son las dos caras de una misma moneda, una cara siria y una local. Cicerón nos transmite el respeto que tenían los rebeldes por el culto local y se intuye su utilización con fines políticos gracias a la numismática¹⁵¹.

La importancia de Enna como centro no solamente estratégico, sino religioso, se comprueba por la embajada que será enviada por los romanos para expiar el pecado de asesinar al tribuno de la plebe Tiberio Sempronio Graco, aunque un año después de haberse cometido, es decir, en 132 a. C. La embajada tendría como objetivo la purificación de Enna, puesto que, a pesar de que los rebeldes respetaron el santuario, lo utilizaron para sus fines, y los romanos, por consecuencia, vieron que el lugar estaba mancillado y que necesitaba ser purificado. Esta misma embajada respondería también a la necesidad de satisfacer los dictados de los Libros Sibilinos.

El cabello resulta de vital relevancia en el culto a la Diosa Siria, y Euno refleja esa importancia gracias a sus gestos. Al cortar y lanzar el pelo a la deidad, antes de la toma de Enna, crea en su imaginario una nueva Hierápolis en la isla, un nuevo centro de referencia para los esclavos sirios y también para los nativos mediante la simbiosis entre Ceres-Deméter y Atargatis.

Por último, existió un episodio de los peces durante el conflicto servil, aunque ello no significa que no pudieran haber ocurrido más durante otros conflictos. El lugar donde los peces son ingeridos, durante la Primera Guerra Servil, no es la fuente de Aretusa, en Siracusa, sino que deberíamos ubicar el suceso en alguna de las dos candidatas más verosímiles, a saber, Enna o Tauromenio. La primera es la que resulta más probable, pero las pruebas no son suficientes para asegurarlo con total certeza.

9. BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE, Nathanael J. (2013): *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge.
- BLÁZQUEZ, José María; ALVAR, Jaime y WAGNER, Carlos G. (1999): *Fenicios y Cartagineses en el Mediterráneo*, Madrid.
- BONNET, Corinne (1996): *Astarté. Dossier Documentaire et Perspectives Historiques (Contributi alla Storia della Religione Fenicio-Punica-II)*, Roma.

151. Cic. *Verr.* 2.4.112.

- BRADLEY, Keith R. (1989): *Slavery And Rebellion in the Roman World 140 B.C. - 70 B.C.*, Bloomington e Indianapolis/London.
- BRENNAN, T. Corey (1993): «The Commanders in the First Sicilian Slave War», *RFIC*, 121.2, 153-184.
- CAEROLS PÉREZ, José Joaquín (1991): *Los Libros Sibilinos en la Historiografía Latina*, Madrid.
- CAIETANUS, Octavius (1657): *Vitae Sanctorum Siculorum*, Palermo [consultado en la Biblioteca Xeral de la Universidade de Santiago de Compostela (USC)].
- CAPDETREY, Laurent (2007): *Le Pouvoir Séleucide: Territoire, Administration, Finances d'un Royaume Hellénistique (312-129 Avant J.-C.)*, Rennes.
- CARDETE DEL OLMO, María Cruz (2007): «Sicilia Sícula: La revuelta étnica de Ducetio (465-440 a.C.)», *Stud. Hist., H.^a Antig.*, 25, 117-129.
- CARDETE DEL OLMO, María Cruz (2009): «Construcciones Identitarias en el mundo antiguo: arqueología y fuentes literarias. El caso de la Sicilia Griega», *Arqueología Espacial*, 27, 29-46.
- CHAUVEAU, Michel (1990): «Un été 145», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 90, 135-168.
- CHRUBASIK, Boris (2016): *Kings and Usurpers in the Seleukid Empire: The Men who would be King (Oxford Classical Monographs)*, Oxford.
- COŞKUN, Altay y McAULEY, Alex (2016): *Seleukid Royal Women. Creation, Representation and Distortion of Hellenistic Queenship in the Seleukid Empire (Historia 240)*, München.
- COTTON, Hannah M. y WÖRRLE, Michael (2007): «Seleukos IV to Heliodoros. A New Dossier of Royal Correspondence from Israel», *ZPE*, 159, 191-205.
- CUMONT, Franz (1987): *Las Religiones Orientales y el Paganismo Romano*, Madrid.
- DI MARCO, Paolo (2013): *Euno: Figlio della Libertà*, Palermo.
- DRIJVERS, Han J. W. (1981): «Die Dea Syria und andere Syrische Gottheiten im Imperium Romanum», en M. J. VERMASEREN (ed.), *Die Orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden, 241-263.
- DUMONT, Jean Christian (1987): *Servus. Rome et l'Esclavage sous la République*, Paris.
- EDELSTEIN, Ludwig y KIDD, Ian G. (1994): *Posidonius*, Cambridge.
- EHLING, Kay (2008): *Untersuchungen zur Geschichte der Späten Seleukiden (164–63 V. Chr.) Vom Tode des Antiochos Iv. bis zur Einrichtung der Provinz Syria Unter Pompeius (Historia 196)*, Stuttgart.
- ENGELS, David (2011): «Ein syrisches Sizilien? Seleukidische Aspekte des ersten sizilischen Sklavenkriegs und der Herrschaft des Eunos-Antiochos», *Polifemo*, 11, 233-251.

- ENGELS, David (2015): «Sicily under Roman Republican Rule: Roman Province and Slave Kingdom», en D. BURGERSDIJK *et al.* (eds.), *Sicily and the Sea*, Amsterdam, 91-94.
- ENGELS, David (2017): *Benefactors, Kings, Rulers: Studies on the Seleucid Empire Between East and West (Studia Hellenistica 57)*, Leuven-Paris-Bristol.
- GALLINI, Clara (1970): *Protesta e Integrazione nella Roma Antica*, Bari.
- GEHRKE, Hans-Joachim (1982): «Der siegreiche König. Überlegungen zur hellenistischen Monarchie», *AKG*, 64, 247-277.
- GERA, DOV (2009): «Olympiodoros, Heliodoros and the Temples of Koile Syria and Phoinike», *ZPE*, 169, 125-155.
- GOUKOWSKY, Paul (2014): *Diodore de Sicile, Bibliothèque Historique, Fragments, Tome IV, Livres XXXIII-XL*, Paris.
- GREEN, Peter (1961): «The First Sicilian Slave War», *P&P*, 20, 10-29.
- HAAKE, Matthias (2012): «Diadem und Basileus. Überlegungen zu einer Insignie und einem Titel in hellenistischer Zeit», en A. LICHTENBERGER (ed.), *Das Diadem der Hellenistischen Herrscher. Übernahme, Transformation Oder Neuschöpfung Eines Herrschaftszeichens?*, Bonn, 293-313.
- HEKSTER, Olivier y FOWLER, Richard (2005): *Imaginary Kings. Royal Images in the Ancient Near East, Greece And Rome*, München.
- HÖRIG, Monika (1984): «Dea Syria-Atargatis», en Wolfgang HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2.17.3, Berlin-New York, 1536-1581.
- JACOBY, Felix (1923): *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Leiden.
- JONES, Cristopher P. (2009): «The Inscription from Tel Maresha for Olympiodoros», *ZPE*, 171, 100-104.
- KEAVENEY, Arthur (1998): «Three Roman Chronological Problems (141-132 B.C.)», *Klio*, 80, 66-90.
- KOSMIN, Paul J. (2013): «Seleucid Ethnography and Indigenous Kingship: The Babylonian Education of Antiochus I», en Johannes HAUBOLD *et al.* (eds.), *The World of Berossus*, Wiesbaden, 199-212.
- KOSMIN, Paul J. (2014): *The Land of the Elephant Kings. Space, Territory, and Ideology in the Seleucid Empire*, Cambridge-London.
- LE BONNIEC, Henri (1958): *Le Culte de Ceres à Rome des Origines à la Fine de la République*, Paris.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, Pedro Manuel (2003): «El ritual de los Cerialia y la fundación de Lavinio», *Stud. Hist., H.^a Antig.*, 21, 75-85.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, Pedro Manuel (2007): *Historia de la Manumisión En Roma. De los Orígenes a los Severos (Gerión Anejos 11)*, Madrid.

- LURAGHI, Nino (2013): *The Splendors and Miseries of Ruling Alone. Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean*, Stuttgart.
- MANGANARO, Giacomo (1990): «Due studi di numismatica greca», *ASNP*, 20, 409-427.
- MARCOS CASQUERO, Manuel Antonio (1995): «Creencias religioso-supersticiosas del mundo antiguo relativas al cabello», en J. M. NIETO IBÁÑEZ (ed.), *Estudios de Religión y Mito en Grecia y Roma. X Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León (Universidad de León Secretariado de Publicaciones)*, Ponferrada, 123-153.
- MIGNONE, Lisa Marie (2016): *The Republican Aventine and Rome's Social Order*, Ann Arbor.
- MONTERO, Santiago (1995): «Adivinación y esclavitud en la Roma antigua», *ILU*, 0, 141-156.
- MORTON, Peter (2012): *Refiguring the Sicilian Slave Wars: From Servile Unrest to Civic Disquiet and Social Disorder*, Edinburgh.
- MORTON, Peter (2013): «Eunus: The Cowardly King», *CQ*, 63, 237-252.
- MORTON, Peter (2014): «The Geography of Rebellion: Strategy and Supply in the two 'Sicilian Slave Wars'», *BICS*, 57.1, 20-38.
- MUCCIOLI, Federicomaria (2013): *Gli Epiteti Ufficiali dei Re Ellenistici (Historia-Einzelschriften 224)*, Stuttgart.
- MYLONA, Dimitra (2015): «Fish», en J. WILKINS y R. NADEAU (eds.), *A Companion to Food in the Ancient World (Wiley Blackwell)*, Oxford, 147-159.
- NASRALLAH, Laura (2005): «Mapping the world: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic», *Harvard Theological Review*, 98.3, 283-314.
- NOËL DILLON, John (2013): «The Delegation of the Xviri to Enna ca. 133 BC and the murder of Tiberius Gracchus», *BICS*, 56.2, 89-103.
- OGDEN, Daniel (2017): *The Legend of Seleucus: Kingship, Narrative and Mythmaking in the Ancient World*, Cambridge-New York.
- PAILLER, Jean-Marie (1988): *Bacchanalia. La Répression de 186 Av. J.-C. à Rome et en Italie: Vestiges, Images (Tradition, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 270)*, Roma.
- PFUNTNER, Laura (2015): «Reading Diodorus through Photius: The Case of the Sicilian Slave Revolts», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 55.1, 256-272.
- PIANTANIDA, Fernando Martín (2012): «Las insurrecciones serviles en Sicilia. El relato de Diodoro Sículo y la participación de los campesinos libres», *Sociedades Precapitalistas*, 2.1, 1-17.

- PINZONE, Antonino (2015): «Aspetti temporali e spaziali nei frammenti Diodorei sulle Guerre Servili Siciliane», en A. BELTRÁN *et al.* (eds.), *XXXV^o Coloquio Internacional Del Girea*, Besançon, 351-364.
- PRAG, Jonathan R. W. (2013): *The Hellenistic West: Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge.
- RAMALLO ASENSIO, Sebastián y F. RUIZ VALDERAS, Elena (1994): «Un edículo republicano dedicado a Atargatis en Carthago Nova», *AEA*, 67, 79-102.
- ROBINSON, Edward S. G. (1920): «Antiochus King of the Slaves», *NC*, 20, 175-176.
- SACHS, Abraham J. y HUNGER, Hermann (1988): *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia: Vol. II*, Vienna.
- SÁNCHEZ LEÓN, María Luisa (2004): «Adorando a Deméter. Euno-Antíoco y la diosa de Enna», *Gerión*, 22.1, 135-145.
- SAVALLI-LESTRADE, Ivana (1998): *Les Philoi Royaux dans l'Asie Hellénistique*, Geneva.
- SEAMENI, Giulia (1973): *I Culti Orientali in Sicilia*, Leiden.
- SHAW, Brent D. (2001): *Spartacus an the Slave Wars: A Brief History with Documents*, Boston.
- TURCAN, Robert (2001): *Los Cultos Orientales en el Mundo Romano*, Madrid.
- URBAINCZYK, Theresa (2008): *Slave Revolts in Antiquity*, Berkeley.
- VAN BERG, P. L. (1972): *Corpus Cultus Deae Syriae (CCDS) (EPRO 28)*, Leiden.
- VERBRUGGHE, Gerald P. (1972): «Sicily 210-70 B.C.: Livy, Cicero and Diodorus», *TAPhA*, 103, 535-559.
- VERBRUGGHE, Gerald P. (1973): «The Elogium from Polla and the First Slave War». *CPh*, 68, 25-35.
- VIRGILIO, Biagio (2003): *Lancia, Diadema e Porpora. Il Re e la Regalità Ellenistica*, Pisa-Roma.
- VOGT, Joseph (1974): *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, Cambridge.
- WEINSTOCK, Stefan (1971): *Divus Julius*, Oxford.
- WISEMAN, T. P. (1969): «Viae Anniae Again», *PBSR*, 37, 82-91.
- WOZNICZKA, Piotr (2014): «'Diodorus' Narrative on the First Sicilian Slave War – a reflection of Poseidonios 'ideas and style'», en L. I. HAU *et al.* (eds.), *Diodorus Siculus: Shared Myths, World Community, and Universal History. Historia Hellenistica (GLASGOW, 31 August-2 September 2011)*, Leuven-Paris-Bristol, 221-246.
- YARROW, Liv Mariah (2009): *Historiography at the End of the Republic. Provincial Perspectives on Roman Rule*, Oxford.

