



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Reliquias y Restos Materiales en un Mundo Griego Antiguo lleno de Dioses Antropomórficos

Autor:

Osborne, Robin

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

2012, 45, 11-30



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

RELIQUIAS Y RESTOS MATERIALES
EN UN MUNDO GRIEGO ANTIGUO LLENO
DE DIOSES ANTROPOMÓRFICOS

*RELICS AND REMAINS IN AN ANCIENT GREEK WORLD FULL OF
ANTHROPOMORPHIC GODS**

Robin Osborne

University of Cambridge

Fecha de recepción: Febrero 2011

RESUMEN

En las religiones donde Dios es considerado como un ser en algunos aspectos significativos, respecto a lo que el hombre no es (omnisciente, omnipotente, inmortal, inefable e incorpóreo), el interés y la implicación de dios en el mundo se demuestran por la existencia de objetos materiales cargados con poder sobrenatural por su asociación con individuos más cercanos a lo divino que los hombres comunes.

En este capítulo, miro a las estatuas y a los obsequios que llegaron a estar asociados con los dioses y a los restos materiales de los héroes quienes eran pensados para estar inusualmente cerca de los dioses y preguntar cómo se produjeron las asociaciones.

Palabras clave

Grecia antigua – reliquias sagradas – ofrendas – dioses olímpicos – religión – creencias – restos materiales

ABSTRACT

In religions where God is thought of as being in significant respects what man is not (omniscient, omnipotent, immortal, ineffable, and incorporeal), God's interest and involvement in the world is demonstrated by the existence of material objects charged

* Versión original publicada en *Past and Present* (2010) 206 (suppl 5): 56-72.
Traducción al español: Gabriela Monezuelas (Universidad de Buenos Aires).

with supernatural power by their association with individuals closer to the divine than ordinary men.

In this chapter I look at the statues and gifts that came to be associated with gods, and at remains of the heroes who were thought to be unusually close to the gods, and ask how the associations came about.

The images of the gods, the remains of heroic mortals who enjoyed particularly intimate relations with the gods, and objects associated with gods and heroes, were, I argue, important in this world both in life and in discourse; but what men could show to other men by the way they treated these objects was very much more important than what they could show about the gods.

Key words

Ancient Greece - holy relics- dedications- Olympians- religion- belief - remains

Las reliquias sagradas, son la garantía de que los poderes sobrenaturales están disponibles para los seres humanos. En las religiones donde Dios es considerado como un ser en algunos aspectos significativos, respecto a lo que el hombre no es (omnisciente, omnipotente, inmortal, infabable e incorpóreo), el interés y la implicación de dios en el mundo se demuestran por la existencia de objetos materiales cargados con poder sobrenatural por su asociación con individuos más cercanos a lo divino que los hombres comunes. Pero en la antigua Grecia, los dioses fueron, aunque inmortales y muy poderosos, en casi todos los demás aspectos importantes, como los hombres, en particular tenían cuerpos.

Los dioses intervenían sobre la Tierra por su propio interés y podían dar objetos materiales a los mortales para su uso. En este capítulo, observaré a las estatuas y a los obsequios que llegaron a estar asociados con los dioses y a los restos materiales de los héroes quienes eran pensados para estar inusualmente cerca de los dioses y preguntar cómo se produjeron las asociaciones.

Las imágenes de los dioses, los restos de héroes mortales que disfrutaron de relaciones particularmente íntimas con los dioses y, los objetos asociados con dioses y héroes, fueron, a mi juicio, ambos importantes en este mundo, tanto en la vida como en el discurso; pero lo que los hombres mostraron a los demás hombres por la manera que trataron aquellos objetos fue mucho más importante que lo que podrían mostrar sobre los dioses.

Huesos

En las secuelas de la guerra contra Persia y como parte de su campaña para desactivar tanto a los persas y a todas las demás partes potencialmente hostiles

del Egeo, los atenienses capturaron la isla de Skiros¹. El comandante de la expedición, el famoso general Kimon, procedió a descubrir que los huesos que, según él señaló, respondían a la orden de un oráculo para que los atenienses pudieran recuperar los restos de Teseo, el mítico rey de Atenas que libró al país de los monstruos, mató al Minotauro (para poner fin al sacrificio anual de jóvenes atenienses como servicio al rey de Creta, Minos) y reunió a los pueblos separados del Ática en un solo Estado². Lo que se informa es que Kimon encontró, en un sitio indicado por un águila desgarrando el suelo era “*un ataúd de un gran cuerpo, una lanza de bronce colocada a su lado y una espada*”³. El santuario en el que los restos fueron re-depositados en el centro de Atenas, un lugar donde no se permitía enterrar huesos comunes, fue decorado con murales y estos, de acuerdo al viajero del siglo II d C. Pausanias en el primer libro de su *Guía de Grecia*, mostraba a los atenienses luchando con las amazonas y una batalla de Centauros y lápitas⁴. Pausanias coloca a Teseo explícitamente como actor en la última batalla y debemos suponer que él había sido visiblemente activo también en la primera. El héroe cuyos huesos los atenienses ahora poseían, era recreado en aventuras y entre las criaturas del pasado mítico. En la recuperación de los huesos de Teseo los atenienses señalaban su reivindicación de una herencia mitológica; junto con los huesos, ellos estaban recuperando la misión de Teseo. No sólo los piratas dolopianos de Skiros se debían tener en cuenta.

Cincuenta años más tarde, en el invierno de 426/5 a C, los atenienses, en respuesta a una orden oracular, desenterraron a todas las personas enterradas en la isla Cíclada de Delos y volvieron a depositar sus huesos y objetos funerarios en la vecina isla de Rheneia⁵. Es difícil de creer que la orden del oráculo de hacer

¹ THUCYDIDES 1.98.

² PLUTARCH, *Theseus* 36, *Kimon* 8. Ver además F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, 2 vols.

(Giessen, 1909, 1912), 198–204. Este y otros relatos antiguos de hallazgos extraordinarios de huesos son tratados en: A. MAYOR, *The First Fossil Hunters: Paleontology in Greek and Roman Times* (Princeton, 2000) cap. 3 y J. BOARDMAN, *The Archaeology of Nostalgia: How the Greeks Re-created Their Mythical Past* (London, 2002), cap. 2.

³ PLUTARCH, *Theseus* 36.2. Si tomamos seriamente la presencia de una lanza y una espada, entonces aquellos huesos deberían ser humanos y son distintos por haber sido notablemente largos.

⁴ PAUSANIAS 1.17.2-3. La apariencia de los murales es discutida por J. BARRON ‘New Light on Old Walls’, *Journal of Hellenic Studies*, 92 (1972), 20-45.

⁵ THUCYDIDES 3.104; 5.1. Para los depósitos en Rheneia, excavados en 1898 ver K. A. Rhomanios *Arkhaiologikon Deltion* (1929), 181-223 y R. M. Cook ‘Thucydides as Archaeologist’, *Annual of the British School at Athens*, 50 (1955), 266-70 a 267-9.

esto fuera espontánea y en el siglo IV el historiador Eforos al parecer, sugirió que la acción fue tomada como respuesta a la plaga⁶. Estas acciones indicaban claramente un intenso interés en Atenas, que se desprende de la cobertura dada a ellas por Tucídides. Tucídides tiene ocasión de referirse a ellas en el comienzo de su historia, cuando reconstruye la historia pasada del mundo griego. Como prueba de que las islas del Egeo fueron colonizadas por carios o fenicios, quienes eran adictos a la piratería, él cita el hecho que, cuando las tumbas fueron excavadas en Delos, más de la mitad de ellas resultaron ser tumbas de carios, identificadas por las armas enterradas con ellos y por el modo del enterramiento⁷.

No puede haber sido poco frecuente en el mundo griego antiguo encontrarse con huesos humanos⁸. Los enterramientos tempranos pueden a menudo mostrar que han sido perturbados por los posteriores y en algunas circunstancias, los enterramientos más tempranos podrían haber sido deliberadamente eliminados. No sabemos cómo era la opinión de Tucídides ampliamente compartida sobre la identidad de la mayoría de aquellos entierros de Delos -no podemos descartar la posibilidad de que él mismo estuviera implicado de cerca con la operación y derivara su conocimiento de eso⁹. Pero aunque fuera solamente responsable para la excavación quien observaba como aquellos restos diferían de lo que podría esperarse de las prácticas funerarias corrientes, los restos verdaderos mostraban diferencias que eran explicadas sin hacer referencia a un pasado heroico. Característicos, sin embargo estos entierros, su distinción no requiere que sean identificados con personas de leyenda o con individuos que exigieran culto. Delos también tuvo abundantes asociaciones míticas, incluso con Teseo, pero no se hace referencia a cualquiera de las asociadas con aquellas excavaciones¹⁰.

⁶ Diodoro, 12.586, siguiendo a Eforos.

⁷ Tucídides, 1.8.

⁸ Cf. e.g. C. M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece* (Lanham, 1995), 117: 'La Edad de hierro los que usaban el cementerio occidental parecen haber tenido familiaridad con las tumbas anteriores'.

⁹ S. Hornblower, *Thucydides* (London, 1987), 184, sugiere que Tucídides mismo podría haber dirigido la operación. El interés generado en Atenas por la purificación de Delos y la re-invenición de festival délico se sugiere por su atención al culto delico en Eurípides: ver G. W. Bond, *Euripides Heracles con una Introducción y Comentarios* (Oxford, 1981), 241, sobre *Herakles*, 678.

¹⁰ Los atenienses anualmente enviaban una delegación a Delos en conmemoración del asesinato que Teseo hizo del Minotauro, a quien entregaban los atenienses cada año en Creta siete jóvenes y siete doncellas como víctimas sacrificales.

¿Qué fue lo que hizo que la excavación de la tumba de un hombre grande enterrado con las armas en Skiros llevara a que los restos fueran identificados con un héroe y a transformarse en la base del santuario de un héroe de Atenas, mientras que el descubrimiento de un gran número de hombres enterrados con armas en Delos condujo solamente a que ellos y sus ajuares funerarios fueran re-depositados en una simple fosa¹¹? El tamaño mismo no es suficiente: Pausanias insiste en este punto en que los huesos grandes, sin embargo podrían ser humanos, aunque el tamaño podría conducir a asociarlos con los Gigantes cuyas batallas contra los dioses olímpicos fueron un tema favorito de la escultura arcaica y clásica¹². Más que el tamaño, la cuestión aquí es, en parte el número y en parte la conveniencia política. El mundo heroico era un mundo de individuos y de poderes individualizados. Pero había posibles héroes colectivos- tomemos los 'Siete contra Tebas', cuyas tumbas fueron identificadas y quizás hicieron el culto en Eleusis, o los Argivos que lucharon y murieron en o durante su regreso de la guerra de Troya, cuyo cenotafio Pausanias vio en Argos¹³. La atribución de estatus heroico al descubrimiento de los huesos de Teseo fue políticamente conveniente, tanto para los atenienses en general como para el mismo Kimon¹⁴. Atribuir estatus heroico a los huesos que los atenienses deseaban ver como contaminantes, podría ser políticamente muy inconveniente.

Por lo que era la política, en un nivel personal, comunitario o intracomunitario lo qué determinaba si los restos se convertían en reliquias, adquiriendo importancia de culto. Los relatos sobre la excavación ateniense de las tumbas en Delos y la excavación de Kimon de una tumba en Skiros, comparten entre sí y con muchos otros relatos de la excavación de los huesos, el motivo de la instrucción oracular. En ambos relatos y en muchos otros casos encontramos un patrón: la excavación sigue al oráculo. Sin embargo, hay variantes de este modelo, incluyendo historias sin el oráculo involucrado en todas o con el hallazgo de los huesos provocando la consulta oracular. Al considerar aquellos relatos alternativos podemos aclarar lo que está sucediendo en el patrón más común del relato.

¹¹ Aunque tratados con mucho más respeto en 426 que en 1898 cuando la excavación de la tumba resultó en la rotura de la cerámica entre los ajuares funerarios que fueron reparados, pero los huesos fueron lanzados al mar.

¹² Pausanias 3.22.9, 832.5.

¹³ Siete: Plutarco *Theseus* 29.5, Pausanias 1.39.2; acerca de la identificación arqueológica de aquellas tumbas ver Antonaccio, *Archaeology of Ancestors*, 112-17; Argives: Pausanias 2.20.6.

¹⁴ Cf. S. Mills, *Theseus, Tragedy, and the Athenian Empire* (Oxford, 1997), 36: 'no es posible dibujar tan claramente una línea entre los intereses privados de Kimon y el entusiasmo del pueblo ateniense'.

Pausanias pocas veces cuenta relatos de la historia reciente, sino que relata en el libro ocho, en una digresión diseñada para demostrar una vez por todas que los Gigantes no tienen serpientes en lugar de pies, como un emperador romano (sin nombre) quería, para hacer el río Orontes navegable hasta Antioquía y para ello desviarlo en un canal alternativo. En el lecho seco del río apareció un ataúd conteniendo un cuerpo de dieciséis pies de largo. Los sirios consultaron al oráculo de Klaros acerca de esto y se dijo que el hombre era Orontes, el homónimo del río¹⁵.

No sólo se trata de una especie muy diferente de relato, el relato de un descubrimiento hecho por hombres quienes no están mirando, más que descubrimientos de aquellos instruidos para mirar; también es una historia que se contó sin ninguna mención de culto. Nosotros escuchamos, no más de una vez que el cuerpo había sido identificado. Esto a pesar del hecho que podríamos esperar que el homónimo de un río, no sólo puede ser un dios, sino que puede ser un dios demandando culto. Cualquiera que sea el interés de los sirios que consultaron acerca de aquellos restos, Pausanias no estuvo interesado en las instrucciones del oráculo sobre su destino. Para él, establecieron algo acerca de los Gigantes y dieron apoyo a un punto de vista acerca de los orígenes de la vida; ellos permanecen como 'exotica', *Mirabilia*, no como reliquias.

Encontramos una falta de interés similar en las asociaciones de culto en la historia de Pausanias de cómo los héroes de Homero, fueron revelados para ser tan grandes como Homero decía que eran cuando el mar lavó la tumba-montículo y permitió la entrada fácil a la tumba de Telamonian Ajax. Del cuerpo, reporta Pausanias, se dijo que las rótulas tenían el tamaño de los discos para el pentatlón de los jóvenes¹⁶. Una vez más aquí Pausanias no se refiere al destino del cuerpo ni si había o podría haber culto. Aquellos relatos de la historia reciente muestran que Pausanias en efecto, consideraba que los cuerpos grandes encontrados en su propia época eran algo interesante, como Tucídides encuentra las tumbas de los "carios" interesantes, pero no como algo de importancia religiosa.

En contraste con estos dos ejemplos, el patrón que hemos visto en el caso de los huesos de Teseo se repite en un grupo de relatos acerca del pasado arcaico y clásico, señalado por Pausanias. Lo encontramos en las historias de los huesos de Orestes hijo de Agamenón (mencionado brevemente por Pausanias, pero también en Heródoto), los huesos de Aristómenes de Micenas, los huesos de Hipodamía novia de Pélope, los huesos de Teisamenos el vidente y los huesos de Arkas epónimo de Arcadia. En todos estos casos el estatus heroico de los

¹⁵ Pausanias 8.29.3-4.

¹⁶ Pausanias 1.35.3.

restos es a la vez predeterminado y confirmado también por sus propiedades físicas¹⁷. Aquellos que buscan huesos conocen ya lo que están buscando y crucialmente lo que ellos están buscando va a ser decisivamente poderoso para ellos. Las características particulares de los restos que encontraron entonces confirmaron en realidad, que aquello que habían encontrado era lo que estaban buscando.

Una vez más estos casos donde hay alguna variación en la historia muestra el poder de su trama. Tres casos merecen discusión: Linos, Hesíodo y Pélope¹⁸. En el caso de Linos hijo musical de Apolo, no hay ningún oráculo involucrado. En cambio, es como resultado de un sueño que Filipo de Macedonia le quita los huesos después de ganar la batalla de Khaironeia -y después en otro sueño, los restaura. El sueño aquí cumple el papel de oráculo, pero los sueños no tienen nada de la autoridad externa de los oráculos y lo que Filipo ve más ganancia, retornado los huesos que reteniéndolos, sugiere un buen conocimiento de las convenciones. En el caso del poeta Hesíodo, hay un oráculo pero los huesos son distinguidos no por sus propiedades físicas, sino porque es lo indicado por el vuelo de un ave. No sólo podríamos pensar que Hesíodo tenía una estatura diferente para los héroes acerca de quienes él mismo escribía; este relato espera de él que tenga una estatura diferente. Pero su presencia no es para nada la menos poderosa para todo esto. Finalmente, en el caso de los huesos de Pélope tenemos tanto el motivo estándar de los huesos extra grandes como el motivo de un oráculo, pero el motivo del oráculo está duplicado. Tenemos a Demarmenos, un pescador, como a los sirios quienes descubrieron el Orontes, concurrendo al oráculo para descubrir lo que habían encontrado y simultáneamente tenemos a los eleans en busca de una cura para sus problemas. El oráculo, mostrando, podríamos pensar, con no poco oportunismo declara los huesos de Demarmenos para que coincida con lo que los eleans necesitan.

¿Qué pasaba con Ajax? ¿Por qué no recibe culto? El problema no tiene nada que ver con los propios huesos, es que nadie había tenido que pedir un oráculo acerca de ellos. Los que no buscaban activamente un poder sobrenatural no lo encontraban, sin embargo, es literalmente sobrenatural lo que encuentran. Se necesita predeterminación para transformar restos materiales en reliquias.

¹⁷ Orestes: Pausanias 3.3.5, 3.11.10, 8.54.4 (sus dedos, los cuales él suponía habían sido arrancados por su locura, eran conmemorados separadamente con un monumento de piedra, Pausanias 8.34.2), Herodotos 1.66-8; Aristomenes: Pausanias 4.32.3 (con Pfister, *Reliquienkult*, 206-7); Hippodameia: Pausanias 6.20.7; Teisamenos: Pausanias 7.1.3; Arkas: Pausanias 8.8.3-4, 8.36.8 (con Pfister, *Reliquienkult*, 204-6).

¹⁸ Linos, 9.29.8; Hesiod 9.38.3; Pelops: Pausanias 5.13.4-6, 6.22.1: ver más en Pfister, *Reliquienkult*, 230-33 sobre Hesiodo.

El escudo de Heracles y otras parafernalias heroicas

En el 99 a C, el pueblo de Lindos en Rodas decidió llevar a cabo un proyecto de investigación y publicar los resultados. El templo de Atenea en Lindos, señalaron, “había sido adornado con muchos objetos bellos las primeras veces debido a la presencia visible (*epiphaneia*) de la diosa”, pero tanto los objetos mismos como sus inscripciones de dedicatoria se había perdido a través del tiempo. Ellos por lo tanto designaron a dos hombres para buscar varios trabajos literarios los cuales discutieron a los lindos, sus historias y su temple para inscribir sobre una roca un listado de dedicatorias mencionadas en aquellos trabajos¹⁹.

Un estudioso moderno que llevó a cabo una búsqueda de literatura sobreviviente podría llegar con un solo tema. Diodoro registró un llamativo caldero de bronce dedicado como una ofrenda votiva a Atenea Lindia por Cadmo, escrito con letras fenicias²⁰. Pero los archivos de inscripciones sobrevivientes de Tharsagoras y Timakhidas lograron un recorrido mucho mayor: eran capaces de enumerar treinta y una dedicatorias desde antes de la época de la guerra persa y veintiuna desde entonces y el final del siglo III a C.

La primera dedicatoria que registraron era por el epónimo Lindos en un recipiente de libación (Phiale) el cual nadie pudo descubrir de qué estaba hecho, y en el que se había inscripto: “Lindos to Athena Polias and Zeus Polieus”²¹. Allí seguían ofrendas realizadas por el Telquines, Cadmo (como en Diodoro), Minos y continuaba Heracles. Lo que Heracles ofrecía eran “dos escudos de mimbre, una cubierta de cuero y otra en bronce”. De estas, en la de cuero había sido inscripto, “Heracles, de la Meropes, el escudo de Eurípilo”. Por el otro lado, en la de bronce, “El escudo de Laomedonte, Heracles de los teucros, a Atenea Folias y a Zeus Polieus”²². Ocho fuentes literarias por separado fueron citadas para esta dedicatoria. Las aventuras de Heracles en Kos habían sido descritas en el siglo V a.C por Pherekydes y su encuentro con Laomedonte, rey de Troya, que trató

¹⁹ La inscripción resultante, conocida como la ‘Crónica Lindia’ fue descubierta por excavadores daneses a principios del siglo XX. La edición definitiva es C. Blinkenberg, Lindos. *Fouilles de ‘acropole’ 1902–1914. II. Inscriptions*, 2 vols (Berlin and Copenhagen 1941), no. 2 (I:148–99); hay un reciente texto traducido y comentado en C. Higbie, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past* (Oxford, 2003).

²⁰ Diodoro 5.58.3.

²¹ Lindos Chronicle B2-4, (tr. Higbie).

²² Ibid. B23-8. Dedicatorias de las armas de varios héroes se mencionan en textos literarios y en colecciones, junto con otras parafernalia heroica, por Pfister, *Reliquienkult*, 331-9.

de pasar la oportunidad de la recompensa que había prometido si Heracles libraba a su ciudad de un monstruo, fue mencionado en *La Iliada*²³. Las ofrendas referidas a los lindos aparecen en dos episodios separados en la vida del gran héroe, episodios que lo llevaron tan cerca de Rodas como es conocido por haber estado y hecho a los lindos heroicos por asociación.

Así como las primeras ofrendas recordadas no registraron la indicación de la ocasión de su dedicatoria, también varias que se encontraron son igualmente reveladoras acerca de cómo un héroe particular o una figura histórica llegaron a realizar una ofrenda en este santuario, así como otros ofrecían cualquier cosa a partir de indicios menores ('Telefos a Atenea, un regalo de súplica, como Apolo Lycio dijo') para buenas historias completas ('Los hombres realizan una expedición con Tlapolemos contra Ilion, nueve escudos, nueve puñales, nueve tapas de cuero, nueve pares de canilleras. Esto había sido inscripto sobre los escudos, "los hombres hicieron una expedición con Tlapolemos contra Ilion a Atenea de los lindios, despojos [de los] de Troya"')²⁴. Los lectores de las ofrendas inscriptas pueden encontrar un lugar para el acto de ofrenda en su conocimiento del héroe o de las actividades de la figura histórica.

En el mejor de los casos la ofrenda misma evoca un episodio central en la dedicatoria de vida. El encuentro de Heracles con Eurypylos y Laomedonte puede ser eclipsado por sus trabajos canónicos, pero cuando Menelao ofrece una gorra de cuero, la inscripción 'la gorra de Alexander' (donde Alexander es el nombre alternativo de Paris), el lector es llevado directamente a un episodio sobre el cual descansa la fama de Menelao -"ser cornudo y sus consecuencias"²⁵. Posiblemente, el encanto, una narrativa implícita y un cierto humor retorcido como cuando se recuerda la siguiente dedicatoria para Helena y un par de pulseras²⁶.

Es imposible decir a partir de la inscripción hasta qué punto aquellas dobles reliquias virtuales se convierten en reliquias virtuales o en verdaderas reliquias. No hay ninguna razón para pensar que los reyes helénicos cuyas ofrendas son recordadas en la última parte de la Crónica no hicieran aquellas ofrendas en este santuario. Tomemos la dedicatoria final recordada, de las armas ofrecidas por Filipo V de Macedonia que siguió a la victoria sobre los dardanianos y Midoi. Filipo V es conocido por haber hecho ofrendas tanto en Delos como en el santuario de Zeus en Panamara y no hay mayores dudas que estas ofrendas, para las

²³ Pherekydes FGH 3 F78; *Iliad* 5.638-42, 20.144-7.

²⁴ Lindos Chronicle B 48-53, 54-9 (tr. Higbie).

²⁵ *ibid.* B62-3.

²⁶ *ibid.* B70-1.

cuales los archivos públicos de los lindos son citadas como fuente, fueran hechas realmente²⁷. Pero en algunos puntos de vista pasamos de ofrendas que son visibles, a ofrendas hechas por individuos identificados en circunstancias declaradas pero no visibles, temas no más visibles pero que alguna vez se habían identificado con el héroe o con la figura histórica aunque no estuvieran, en algunos casos no podrían haber sido en efecto ofrecidos por aquellas figuras en la ocasión alegada.

Sin duda, muchos de los escritores citados por la Crónica Lindia como fuentes por artículos particulares obtuvieron su información de otras de las fuentes que citan (tres fuentes son consistentemente citadas por los mismos temas y en el mismo orden) y no desde la autopsia en el santuario, sino acerca de que no hay una sola fuente de la cual toda la lista pueda derivarse²⁸. No podemos aquí estar tratando con la creación de un catálogo virtual por un simple escritor imaginativo, cuyo trabajo ha sido entonces ligado a otros. Más bien debemos estar tratando con una tradición en un templo que condujo a la identificación de ciertas ofrendas y dedicatorias míticas e históricas y que aparece, añadiendo a la dedicatoria apropiada inscripciones de aquellos temas.

Si bien la Crónica Lindia es nuestra mejor evidencia para la identificación de ofrendas como reliquias de un pasado tanto mítico como histórico, la práctica estaba ampliamente extendida. Herodoto ya en el siglo V da fe de los trípodes en el santuario de Apolo Ismenean en Tebas, el cual afirmaba que había sido dedicado por Amphitryon, el padre humano de Heracles, en celebración de su victoria sobre los Teleboae²⁹. Pausanias también, más de medio milenio más tarde, se encontró con dedicatorias que afirmó habían sido realizadas por figuras heroicas.

Las ofrendas de figuras heroicas recordadas por Pausanias incluyen algunos objetos que afirmaba habían sido hechos por los dioses. Sobre aquellos él confía acerca de la historicidad de solo uno. Este es el cetro de Agamenón, al que encontró siendo adorado como un dios en Chaironeia en Boiotia.³⁰ Pausanias da la genealogía de este cetro, hecho por Hefesto para Zeus quien se lo da a Hermes, Hermes a Pélope quien se lo entrega a Atreus, desde quien, vía Thyestes, le llega a Agamenón.

Él sostiene que fue la hija de Agamenón, Elektra, la que lo llevó a Chaironeia. Pausanias niega, por el contrario, sobre el terreno, que el trabajo del bronce haya

²⁷ Ibid. B127-31.

²⁸ ver Higbie 188-203. La fuente más frecuentemente citada Xenagoras, es citada diecinueve veces en todo, además de 52 ofrendas.

²⁹ Herodoto 5.59; cf. Pausanias 9.10.4.

³⁰ Pausanias 9.40.6-41.2.

sido una invención muy posterior, que el bronce de Patara en Lykia puede haber sido hecho por Hefesto y dedicado por Télefo y que el collar en el santuario de Adonis y Afrodita en Amathous en Chipre fue una vez de Eriphyle y dedicado por Harmonia; y es dubitativo sobre el cofre de Eurypylos en Patrai, suponiendo que sea el trabajo de Hefesto, en el terreno que nunca se mostró.³¹

Como la Crónica Lindia, Pausanias es conciente de que las figuras heroicas pertenecen tanto a lo antiguo como las figuras históricas, pero por el contrario se complace en creer que habitaban el mundo en la forma que tenían que hacerlo los personajes históricos. No solamente ellos tenían tumbas que podían ser visitadas, como Pausanias evidentemente las visitó, y huesos los cuales podían ser vistos, al menos si te tomas la molestia, sino también objetos que ellos usaron, objetos que recibían de los dioses, podían en principio aún ser vistos³². Los objetos usados y dedicados por los héroes son indistinguibles en un tipo de objetos usados y ofrecidos por las figuras históricas.³³ Las inscripciones dedicatorias escritas sobre aquellos objetos obedecían a convenciones generales sobre inscripciones dedicatorias sobre otros objetos³⁴.

Es sorprendente, por lo tanto, que el cetro de Agamenón y el cofre de Eurypylos sean tratados de forma diferente. Ninguno de estos entra en la clase de objetos comúnmente ofrecidos, por todo lo que existió de otros famosos cofres (cf. el cofre de Kypselos de Olimpia) y lo que conocemos arqueológicamente de otros cetros ofrecidos³⁵. Es cómo ellos son tratados lo que realmente los coloca fuera. El cetro de Agamenón es, insiste Pausanias, adorado como un dios. No tenía en un santuario, en absoluto, pero se mantenía en la casa de un sacerdote y recibía diariamente sacrificios en la forma de un altar “repleto de todo tipo de carne y tortas dulces”. Frazer recoge toda suerte de paralelos sobre la adoración de un cetro o de una lanza en todo el mundo (“los gonds en India... en Samoa... en Arorae... en Aneitum... en Nuevas Hébridas... en el antiguo México”) y encuentra paralelos también en el reclamo realizado por los antiguos escolios a

³¹ Curiosamente no hay rastros de este escepticismo cuando el relato sobre los cofres es mencionado en el libro sobre Acahia en 7.19.6-10.

³² Visitando tumbas: Pausanias 2.22.2-4; huesos para veer: Pausanias 1.28.7.

³³ “Los objetos dedicados cubren toda la gama de lo que parecen ser comúnmente dados a los dioses”. Higbie, *Lindian Chronicle*, 171.

³⁴ las inscripciones citadas por los compiladores en la crónica habría sido plausible para ellos. . . Las inscripciones no encajan perfectamente en particular en las tipologías desarrolladas por Raubitschek para las votivas de la Acrópolis de Atenas o por Lazzarini en su estudio de las votivas, pero tampoco varían mucho”. Higbie, *Lindian Chronicle*, 177.

³⁵ Cofre de Kypselos: Pausanias 5.17.5-19.10

los que Kaineus forzó a tratar a su espada como a un dios, pero esto no altera el hecho que el tratamiento que recibió el cetro de Agamenón en Khaironeia fuera excepcional.³⁶ También lo es el tratamiento del cofre de Eurypylos. Pausanias conoció más de una historia acerca de quién fue Eurypylos y de dónde vino el cofre, pero aquellos relatos concuerdan que el cofre funcionaba como una especie de templo en miniatura, conteniendo una imagen de Dionisio que era el trabajo de Hefesto, Eurípilo que por haber mirado esa imagen se volvió loco y el oráculo de Delfos le dijo que iba a ser sanado si dejaba el cofre donde él encuentre un pueblo haciendo un extraño sacrificio. Se encontró con el pueblo de Patras a punto de sacrificar a un joven y a una doncella y se resolvió tanto su locura como la irregularidad local. Pausanias entonces, continuó relatando que el dios en el cofre era llamado Aisumnetes (= 'árbitro') y tenía nueve hombres y nueve mujeres designados especialmente como sus inspectores y que el cofre era colocado fuera del templo por el sacerdote en un momento preciso durante el año. Todo esto es completamente oscuro para nosotros, pero más que suficiente para indicar que no es un objeto votivo común. Los objetos realizados por los dioses evidentemente necesitan ser manejados con especial cuidado.

Dioses presentes

Hasta ahora hemos estado explorando un mundo griego antiguo lleno de restos de un pasado heroico, en el que se trataba de una tarea familiar establecida por el oráculo de Delfos para descubrir los restos de ese pasado y en particular los huesos de los héroes. Los héroes habitaban un mundo en el cual se continuaba con lo que los griegos mismos adoraban en algunos santuarios y realizaban ofrendas en el mismo sentido, pero un mundo el cual era también, de alguna forma, distinto. Los héroes mismos no fueron solamente los mejores sino literalmente los más grandes y ellos disfrutaban de relaciones con los dioses, recibiendo objetos materiales hechos por los dioses. Los dioses, sin embargo aún hacen su presencia manifiesta a los griegos del período clásico. La Crónica Lindia concluye con un registro no de ofrendas sino de epifanías, que señala en tres ocasiones, la primera durante las guerras persas, la segunda quizás en el siglo cuarto y la tercera en el año 305 a C, cuando Atenea había aparecido ya sea de manera decisiva a los magistrados de Lindos o por su propio sacerdote y había dado instrucciones. Pero los obsequios materiales ya no pasaron de los dioses a los hombres en la tierra.

³⁶ J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, traducida como un comentario, 6 vol. (Londres, 1898), 5.211 (sobre Pausanias 9.40.11).

Los dioses griegos eran como los hombres. Es notablemente así, incluso tanto como los griegos mismos se interesaron. Ellos eran como los hombres en su apariencia y también en su comportamiento. Los pensadores griegos se preocuparon acerca de esto. En el siglo V Xenófanes atrajo la atención hacia el relativismo y la inmortalidad; en el siglo IV Platón quería censurar relatos en los cuales los dioses se presentaban comportándose mal o incluso siendo movidos por la emoción.

Una de las maneras más notables en las que los dioses eran como seres humanos fue que se veían como seres humanos. Se los describió en términos humanos en la poesía épica, tanto que los griegos clásicos llegaron a pensar que los griegos se habían dado cuenta de cómo los dioses llegaron a ser y habían definido cómo fueron llamados, cómo era su reputación, sus medios y sus figuras³⁷. También fueron presentados con forma humana en los templos y santuarios. Ya se presentan allí en un fuerte sentido. Para el lenguaje griego, comúnmente se habló de 'Zeus' estando en el templo tal como ellos hicieron 'una estatua de Zeus estando en el templo'.³⁸

Un ejemplo vívido de esto brinda Pausanias en Olimpia. Cuando describe el templo ante todo describe cómo, si uno asciende por las galerías, puede ver la estatua; entonces, cuando gira hacia la estatua misma, dice "El dios está sentado en un trono; hecho de oro y marfil" y continúa describiendo "al dios" en términos similares.³⁹ Cuando describe las ofrendas en el santuario, comienza señalando las estatuas de Zeus, comenzando con los 'Zanes', las imágenes de Zeus erigidas como castigo por la mala conducta en los juegos olímpicos. Va luego a otras imágenes de Zeus y una vez más se mueve entre referirse a aquellas como *agalmata* (literalmente 'cosas de placer', pero las cuales llegaron a parecer estatuas, en particular estatuas de dioses) y simplemente refiriéndose a ellas como 'Zeus'. "Como siguiendo a Zeus se gira hacia el sol naciente ... la dedicada a Zeus Phliasians y a las hijas de Asopo y a Asopos mismo; las imágenes se organizan en este sentido... Los hombres individuales de Leontinoi erigido Zeus no a expensas del estado ... Como cuando se pasa por la entrada del Bouleuterion, Zeus se encuentra sin una inscripción y otra vez si se gira hacia el norte hay un *agalma* de Zeus... En el frente de este Zeus hay una tablilla de bronce"⁴⁰.

³⁷ Herodoto 2.53.2.

³⁸ 3R. L Gordon, 'The Real and the Imaginary: Production and Religion in the Graeco-Roman World', *Art History*, 2 (1979), 5-34 at 9-10. Mi deuda es extensiva al texto clásico.

³⁹ Pausanias 5.10.10-11.1.

⁴⁰ *Ibid.* 5.22.5-23.4.

Estos usos no muestran solamente estatuas de dioses (*agalmata*) como dioses, muestra a dioses como hombres. Por ejemplo, el deslizamiento entre referencias a estatuas como “estatua de X” y como “X” (donde X es el nombre del hombre representado) se encuentra precisamente en los textos de Pausanias. “Ikkos [=Ikkos el hombre] hijo de Nikolaidas de Taras ganó la corona olímpica del pentatlón y se decía después que había sido el mejor entrenador de su tiempo. Después Ikkos [=estatua de Ikkos] sostiene a Pantarkes [= estatua de Pantarkes] de Elis, el amado de Fidias, quien ganó a los muchachos la lucha. Después de Pantarkes [= estatua de Pantarkes] está el carruaje [=estatua del carruaje] de Kleosthenes de Epidamos”.⁴¹

No realizando una distinción entre la estatua y el dios o la estatua y el hombre no era simplemente un modelo trivial de conveniencia verbal, sino que envolvía o al menos podría envolver, un estricto sentido de identificación. Esto es llevado a cabo con fuerza en una historia contada por Pausanias acerca del particularmente famoso vencedor Olímpico, Theagenes cuya estatua está en Olimpia y Pausanias introduce como “el Tasiano Teágenes hijo de Timosthenes”, como si fuera el hombre mismo.⁴² En este relato la estatua de Teágenes en Tasos es tratada como si fuera Theagenes mismo, siendo azotada por sus enemigos y entonces castigados por el homicidio después se asesina al hombre que la flageló. Es más, por las causas del castigo, Teágenes debe ser olvidado y tratado como un exiliado, Thasos sufre y puede solamente volver a prosperar una vez que la estatua sea recuperada.⁴³ En un tropo que es exactamente paralelo aquellos relatos en los cuales los oráculos ordenan la recuperación de los huesos, aquí el oráculo manda recuperar la estatua. La estatua es los huesos de Teágenes y estos se convierten en un sitio de culto. Una vez que es recuperada y es tratada no más como un hombre sino como un objeto con poderes sobrenaturales: se ofrecen sacrificios para el dios y al igual los poderes de un dios proliferan

⁴¹ Ibid. 6.10.5-6.

⁴² Ibid. 6.11; el relato también es contado por Dio Chrysostom 31.95-99 y Eusebios Praep. Evang. 5.34 (y cf. Souda s.v. Nikon). Para el tema de la estatua que castiga, se puede ver también, Aristotle Poetics 1460b. la historia de Theagenes es discutida en S. C. Jones, ‘Statues that Kill and the Gods who Love them’, en K. J. Hartswick and M. C. Sturgeon (eds), *Stephanos: Studies in Honor of Brunilde Sismondo Ridgway* (Philadelphia, 1998), 139-43.

⁴³ Para el tema de la estatua considerada como responsable de la muerte comparar Pausanias 5.27.10 donde la estatua en cuestión es una estatua de un buey, los eleans propusieron removerla del santuario y el oráculo de Delos dijo que podría permanecer pero debía ser purificada por el homicidio involuntario.

también otras imágenes de Teágenes fueron encontradas para darle poderes curativos⁴⁴.

Lo que revela la historia de Teágenes, sin embargo es así como se requiere un acto del oráculo para encontrar huesos dentro de huesos de un héroe, se requiere el pronunciamiento de un oráculo que reconozca el poder de esa estatua.⁴⁵ Los Tasianos consideraron del propio Teágenes el robo de la estatua de un dios ser una hazaña de fuerza que no había sido tratada como un acto sacrilego, a pesar que insistían en el retorno de la estatua. Los Thasos también esperaban que ellos pudieran retirar la estatua de Teágenes con impunidad. En este caso, sin embargo, su incapacidad para devolver la estatua resultó problemática, y se vieron obligados a reconocer el estatus especial de la estatua y por lo tanto el estatus especial del hombre, o más bien del héroe. Cuando los Thasos dejaron de insistir en el retorno de la estatua, los dioses insistieron en eso. Pausanias pone de relieve la ambición de Teágenes de ganar carreras en la patria de Aquiles, a quien se refiere como “el corredor más rápido de aquellos que eran llamados héroes”. El destino de su estatua reveló que Teágenes se había convertido en héroe. Se trató de un hombre cuyo estatus tenía que reflejar o ser reflejado en la familia divina.

Todo esto nos ayuda a comprender porqué las reliquias y los restos de diversa forma celebrados y hechos objetos de culto en el mundo griego incluían solamente con algunas dificultades objetos realizados por los dioses y no incluían reliquias o restos divinos. Para comprender mejor cómo el inescrutable poder de los dioses estaba diseminado allí es útil comprender los relatos de la divina epifanía.

⁴⁴ Aquellos poderes también mencionados por Luciano 52 *deorum Concilia* 12, donde las estatuas de otros famosos atletas, Polydamas, (sobre quien habla Pausanias 6.5) también se dice para tener poderes curativos.

⁴⁵ Una variedad de otras historias podrían tomarse para ilustrar el mismo punto. La historia Natural de Plinio, 36.9-10 (trans. Eichholz) revela esto para las estatuas de los dioses: Dipoenus y Scyllis “hicieron su camino en Sicyon, la cual era por largo la madre patria de aquellas industrias. Los hombres de Sicyon habían dado a ellos un contrato en nombre del estado para hacer estatuas de dioses; pero antes que hubieran finalizado los artistas se quejaron que habían sido tratados injustamente y se fueron lejos de Etolia. Sición fue atacado de inmediato por el hambre, la esterilidad y la aflicción. Cuando el pueblo pidió el oráculo para el alivio, el Apolo de Delfos dijo que el alivio llegaría “si Dipoenus y Scyllis completaban las imágenes de los dioses”. Esto ellos fueron inducidos a hacerlo gracias al pago de tasas elevadas y a las felicitaciones. Las estatuas, por cierto, fueron la de Apolo, Diana, Hércules y Minerva, la última de las cuales fue golpeada después por un rayo”.

Que ninguno de los colosales huesos fueran identificados como “el dedo de Zeus” en el sentido que tales huesos habían sido identificados como el dedo de Buda, no es en sí mismo sorprendente:⁴⁶ si bien podríamos maravillarnos acerca de los dioses de la más tempranas edades de la *Teogonía* de Hesíodo, los dioses Olímpicos tenían los cuerpos intactos. Mucho más llamativo, a primera vista es la ausencia de objetos asociados con las epifanías divinas y otras intervenciones divinas en la Tierra. Las epifanías divinas en el período clásico tendieron a conformar un modelo simple, en el cual un dios se encontraba sobre un hombre mientras el humano dormía. Esto es verdad tanto en las epifanías relatadas en el final de la Crónica Lindia como en las epifanías grabadas en los archivos epidaurios de las actividades curativas de Asclepsio.⁴⁷ El material que resulta de aquellas epifanías eran los eventos que se siguen o los cuerpos que eran curados. Pero las epifanías descriptas, por ejemplo, en la épica homérica o en los Himnos Homéricos involucran a los dioses materializándose- si toman placer en los mortales, como Afrodita tomó su placer de Anchises (y así se convirtió en la madre de Eneas) o de infligir un castigo, como Dionisio castigó a los marineros que no lo reconocieron⁴⁸. Al igual que Menelao se podría imaginar haber tomado y dedicado el birrete de cuero de París, por lo que podríamos esperar que estas materializaciones de los dioses dejan disponibles partes del cuerpo u objetos asociados con ellos para ser ofrendados. Después de todo, la resurrección corporal de Cristo y su ascensión no evitaron que los objetos asociados con él – su mortaja, sus lágrimas, su sangre, su prepucio- se transformaran en reliquias.

Pero aquellos relatos griegos sobre la epifanía divina tuvieron para ellos otro costado. La presencia de los dioses es peligrosa. Tiresias es ciego en la vista de Atenea, Aktaion es destrozado por sus propios perros a la vista de Artemisa, Anchises, amenazado con un destino terrible si admitía haber tenido relaciones sexuales con Afrodita, los marineros se convirtieron en delfines por ver y no poder reconocer a Dionisio. Ver el cuerpo de un dios, el cuerpo real de un dios, tiene efectos devastadores. En una historia conservada sólo en Antoninus Liberalis (que cita *El Nacimiento de los pájaros (Ornithogonia)* de Boios como su fuente) los que miraban las ropas de Zeus, cuando estaba a punto de estallar

⁴⁶ Para el dedo de Buda Cf. <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/1879607.stm>

⁴⁷ Lindos Chronicle D 14, 68-9.98-9; P.J. Rhodes and R. Osborne (eds), *Greek Historical Inscription 404-323 B.C.* (Oxford, 2003), n° 102.

⁴⁸ Homeric Hymns 5,7. Sobre epifanías homéricas y el sentido en el cual toman no un modelo simple, ver: A. D. Stevens, “Telling Presences: Narrating Divine Epiphany in Homer and Beyond” (University of Cambridge, Ph. D thesis, 2002).

su armadura de bronce, hace que Layo, Keleus, Kerberos y Aigolios, Zeus los transforma en cuatro variedades de aves llamados como ellos, cuya apariencia, señala Liberalis es particularmente un buen signo “porque ellos vieron la sangre de Zeus”.⁴⁹ Incluso viendo el cuerpo de una estatua de un dios hecha por otro dios obligado por su locura, como en el caso de Eurypylos mirando la imagen de Dionisio realizada por Hefesto. El mensaje en todos estos relatos es que el acceso directo a la divinidad es producido por dioses de sus propias condiciones: los humanos no pueden adquirir, incluso accidentalmente, una verdadera visión de lo divino y sobrevivir para emplear ese conocimiento.

Si tuviéramos un objeto arrojado por un dios, podría ser demasiado peligroso para manejar, podría atestiguar también gráficamente que el dios tenía un cuerpo: podría moverse, controlar, usar ropa- que habría estado aquí. Vemos esto en lo más cercano llegamos a tales objetos- como el cetro hecho por Hefesto y eventualmente heredado por Agamenón y el cofre hecho por Hefesto y eventualmente heredado por Eurypylos. Esos objetos se distanciaron de los dioses por la extensión de su genealogía: el cetro “que Homero dice Hefesto hizo para Zeus y Zeus se lo dio a Hermes; Hermes se lo dio a Pélope quien se lo dejó a Atreus; y Atreus se lo dejó a Thyestes quien se lo dio a Agamenón”; el cofre llegó a Eurypylos habiendo sido un obsequio de Zeus a los Dardanos y entonces fue traído de Troya por Eurypylos. Sin embargo, ningún cetro o un cofre funcionan como objetos dedicados por figuras desde la función mitológica. Sino que precisamente la funcionan al igual que los huesos a los que los hombres necesitados de ayuda son dirigidos por un oráculo y como una de las funciones de la estatua de Teágenes también ha sido identificada por el oráculo como una fuente de poder.

El poder y la autoridad de las reliquias y de los restos

De las discusiones acerca de la presencia de los dioses en el mundo griego pueden extraerse dos importantes conclusiones. Primero, la presencia de los dioses es tanto vital como temerosa; problemática que si se encuentra desprevenida necesita ser controlada. Segundo, las diferentes representaciones de los dioses los hacen presentes de formas variadas. Si la estatua de Fidias en Olimpia es Zeus y si varias estatuas erigidas por atletas y otras en el santuario, también son Zeus, lo que es absolutamente diferente es estar mirando a Zeus en aquellas otras estatuas y ninguna de aquellas puede ser como Zeus mismo. Las

⁴⁹ Antoninus Liberalis, *Metamorphoeon Synagoge*, 19.

relaciones entre imagen y dios dependen en parte del impacto que produce la imagen: era el efecto que producía la estatua de Fidias lo que hacía que se la distinguiera.⁵⁰ Pero depende también de lo que los dioses declaren sobre eso. La estatua de Teágenes era poderosa por la declaración oracular que la rescata lo que fue crucial para que Thasos floreciera otra vez.

Las representaciones de los dioses no solamente hacen a los dioses diferentemente presentes, sino que activan la presencia por diferentes medios. Las explicaciones antiguas sobre la estatua de Zeus de Fidias en Olimpia, estaban obsesionadas con su apariencia y con su tamaño- verdaderamente Pausanias no dio las medidas que él había dicho porque “se distancian mucho de la impresión que la estatua creaba en aquellos que la miraban”.⁵¹ Sin embargo es su efecto lo que revela la estatua de Teágenes al incorporar el poder de un héroe. Pausanias no antes, hizo un llamamiento a la impresión que Zeus causaba sobre aquellos que lo miraban, invoca entonces una historia sobre Zeus expresamente mostrando que estaba complacido⁵². Es interesante leer en su historia los muchos sentidos de la creación de una colosal estatua de culto de oro y marfil en el siglo V trató de obligar el reconocimiento de los dioses. Si Zeus tuvo que tronar en la estatua de Fidias entonces aquellos que podrían producir oro y marfil y las habilidades de un maestro escultor, podrían obligar la presencia divina y tomar la autoridad divina en sus propias manos. Por contrario, los huesos descubiertos por Kimon, por Likhas el espartano y por el euboiano pescador Demarmenos, como la estatua de Teágenes, requieren el reconocimiento de los dioses a través de los pronunciamientos de los oráculos para adquirir poderes sobrenaturales.

Lo convencional es negar que no hubo ningún paralelo entre el mundo griego antiguo y la Iglesia Cristiana: “No hay iglesia, no hay un cuerpo organizado persistiendo a lo largo del tiempo que comprende aquellos con autoridad dogmática, capaces de definir la *divinidad* y decidir sobre lo que es correcto o incorrecto en conducta religiosa... La religión griega permanece

⁵⁰ La mejor evidencia de este efecto es Dio Chysoston 12, *Olympian oration*, 50-2.

⁵¹ Pausanias 5.11.9. Estrabón menciona que las medidas fueron dadas por Kallimakhos en uno de sus *Iambi*; para una reconstrucción de los *Iambus 6* de Kallimakhos, ver A. Kerchecker, *Callimachus' Book of Iambi* (Oxford, 1999), 147-81. Note: “La identificación lúdica de Dios y la estatua se encuentra en el corazón de *Iambus VI* (150). Kerchecker 179, hace que el caso del poema de Kallimakhos “planteando él mismo la imposibilidad de una descripción de tales estatuas: “Callimachus adopta una convención, la empuja hasta sus límites, sostiene sus consecuencias y expone sus aspectos absurdos”.

⁵² Pausanias 5.11.9.

fundamentalmente la improvisación”.⁵³ Los cultos no estuvieron conectados unos con otros en ningún sentido. No había seminarios para sacerdotes y las reglas que se aplicaban en un santuario podían ser irrelevantes en otro. El cuerpo del mito relaciona las deidades en una red, sin embargo esta red podría ser siempre añadida.⁵⁴ Lo que el culto podría llegar a ser dependía solamente de lo que podría persuadir a otros y el reconocimiento de festividades de otros era más un asunto de conveniencia política que de creencia compartida.

Lo que esta discusión sobre de las reliquias y los restos sugiere, sin embargo, es que tales puntos de vista del mundo griego antiguo seriamente subestiman la importancia y el uso de una autoridad religiosa central. Las personas, los grupos y las ciudades podrían no simplemente por su propia declaración transformar lo huesos que encontraban o las estatuas que hacían en una fuente de poder. Ciertamente, podrían tener una estatua de Zeus y convertirse en Zeus. Podían, y desde los hallazgos arqueológicos y evidentemente lo hicieron, dedicar los huesos fósiles como evidencia vasta de seres que necesitaban que se ofreciera reconocimiento.⁵⁵ Los individuos y los grupos, sin duda experimentaban a los dioses en una gran variedad de sentidos, como las epifanías homéricas a menudo insisten.⁵⁶ Sin embargo, las imágenes o los restos para adquirir poder demandaban que el poder fuera reconocido o afirmado desde el exterior. Pausanias descarta a todos pero uno de los santuarios de objetos reclamaba haber sido hecho por los dioses.

Con suerte o con el oído agudo, el trueno de Zeus podría sonar en el momento oportuno, pero entre todos los relatos de la forma de la divina aprobación o confirmación lo que se necesita es el oráculo délfico, el cual retrospectivamente reconocía que una imagen o un objeto siempre habían ejercido poder o en el futuro prometía que una imagen o un objeto podrían tener poder. En el atribuir

⁵³ J. Gould, ‘On Making Sense of Greek Religion’, in P. Easterling and J. V. Muir (eds), *Greek Religion and Society* (Cambridge, 1985), 1–33, at 7 [repr. in J. Gould, *Myth, Ritual, Memory and Exchange* (Oxford, 2001), 203–34 at 209–10]. Esto se relaciona con dos estudios: que la religión griega estaba integrada y que no debemos hablar de la religión griega, sino de las religiones griegas. Para ver la antigua religión: J. Bremmer *Greek Religion* (Oxford, 1999), 2–4; para el período posterior ver S. Price, *Religions of the Ancient Greeks* (Cambridge, 1999). Para una crítica see B. Nongbri, ‘Dislodging “Embedded” Religion: A Brief Note on a Scholarly Trope’, *Numen*, 55 (2008), 440–60.

⁵⁴ Ver R. Buxton, *The Complete World of Greek Mythology* (London, 2004).

⁵⁵ Sobre actuales ofrendas de huesos ver Mayor, *First Fossil-Hunters*, 180-91.

⁵⁶ Stevens, ‘Telling Présences’, aquí es fundamental.

poder a las imágenes y a las cosas, el oráculo sin duda respondió a las preguntas principales, pero no todas las preguntas debían ser respondidas afirmativamente.⁵⁷

Podemos o no tener reliquias que sobrevivieron en los archivos arqueológicos; el cetro real o el cofre no haber sido identificados como hechos por Hefesto, los huesos no como los de Teseo. Simplemente no conocemos lo que las asociaciones masivas de huesos ofrecidos en el santuario de Hera adquirido en Samos.⁵⁸ Pero lo que nosotros podemos descubrir es el discurso de las reliquias. Este discurso revela que en el mundo griego la negociación y la intersección del mundo sobrenatural con el mundo material era tan compleja como podría serlo en la tradición cristiana. Esta intersección fue explorada a través de los restos materiales de héroes, los objetos asociados con los héroes y con los dioses, y la encarnación los de dioses en imágenes tanto concretas como epifánicas. Las imágenes, los objetos y los huesos fueron todos potenciales fuentes de un poder sobrenatural, el que tuvo un deseo tanto de acceso como de control. El acceso y el control fueron necesarios porque el poder era real: lo que a los dioses les importaba. Pero, la razón misma del control fue de mayor importancia que el poder. Sin embargo, muchas reclamaciones sobre las reliquias podían parecer servir primariamente a fines políticos, el oráculo de Delfos adquirió tan abrumador monopolio en la autorización de las reliquias y de los restos porque cuando se trataba de relaciones con el poder divino nadie estaba preparado para el riesgo de equivocarse.

⁵⁷ Para un reciente debate sobre el oráculo délfico y su rol, ver: H. Bowden, *Classical Athens and the Delphic Oracle: Divination and Democracy* (Cambridge, 2005), 154–7; R. Osborne, *Greece in the Making 1200–479 BC*, 2nd edn (London, 2009), 332–4.

⁵⁸ H. Kyrieleis 'Offerings of the "common man" in the Heraion of Samos', in R. Hägg, N. Marinatos, and G. Nordquist (eds), *Early Greek Cult Practice* (Stockholm, 1988), 215–21, at 220–1.