

EL SANTUARIO DE DELOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN EL MAR EGEO

THE SANCTUARY OF DELOS AND THE CREATION OF THE IDENTITY IN THE AEGEAN SEA

Ignacio Jesús ÁLVAREZ SORIA¹
Universidad de Zaragoza

RESUMEN: El santuario de Delos fue un factor esencial en la creación y manifestación de la identidad en el Egeo, puesto que en él, las comunidades y habitantes de este mar encontraron el espacio ideal para establecer relaciones y competir de forma pacífica entre ellos. Al mismo tiempo, el santuario de Delos fue el objeto de las ambiciones de las diferentes potencias que trataron de imponerse sobre las comunidades que allí se reunían, quedando enmarcado en el relato étnico jonio y experimentando cambios que adulteraron su naturaleza temporalmente. Sin embargo, a partir del siglo III a.C. el santuario recuperó parte de su configuración original, convirtiéndose en un lugar de confluencia de comunidades diversas; no obstante, tanto el santuario como el culto de Apolo Delio siguieron siendo utilizados con fines políticos por parte de quienes trataron de controlar el área del Egeo, aunque lo fueron de forma mucho menos agresiva que en siglos anteriores.

ABSTRACT: The sanctuary of Delos was an essential factor in the creation and manifestation of the identity in the Aegean Sea. In this sanctuary, the communities and inhabitants of this sea found the ideal space to establish relationships and to compete peacefully among them. At the same time, the sanctuary of Delos was the object of the ambitions of the different powers that tried to impose themselves on the communities that met there. Therefore, this place of worship was included in the Ionian ethnic story and experienced changes that adulterated its nature temporarily. However, from the third century BC, the sanctuary recovered part of its original configuration, becoming a place of confluence of diverse communities. Nevertheless, both the sanctuary and the cult of Apollo Delio continued to be used for political purposes by those who tried to control the Aegean area, although much less aggressively than in previous centuries.

PALABRAS CLAVE: Anficiónía, Apolo, Delos, Egeo, identidad, santuario.

KEY-WORDS: Amphictyony, Apollo, Delos, Aegean, identity, sanctuary.

Como en todas las sociedades pre-modernas, e incluso en algunas contemporáneas, en la Antigua Grecia la religión y el culto fueron elementos esenciales para la creación y el mantenimiento de la cohesión social. En ese contexto, eran la devoción a unos dioses compartidos y la existencia de unas prácticas culturales comunes, junto con la referencia a un antepasado común habitualmente ficticio, las que generaron diferentes sentimientos de identidad, estructurados en diferentes niveles². Por tanto, todos los restos y testimonios relacionados material o simbólicamente con la esfera religiosa son susceptibles de ser objetos de estudio; ya que nos permiten comprender el desarrollo de las identidades relacionadas con la religión respecto a las comunidades que asistían a los distintos cultos, como, por ejemplo,

¹ Doctorando de la Universidad de Zaragoza. Correo electrónico de contacto: 629657@celes.unizar.es.

² Funke 2013, 451.

el tamaño y la diversidad de las ofrendas votivas, o la continuidad de los restos en los diferentes lugares de culto³.

La *polis*, como base de la organización socio-política griega, dio un papel especialmente relevante a la religión dentro de su estructura, forjando la identidad poliada a partir de la religión y, en ocasiones, adaptando los aspectos religiosos a los intereses políticos, aunque fuera de forma tenue⁴. Por otra parte, la práctica religiosa existía más allá de las fronteras de cada una de las *poleis*, puesto que se trataba de un modelo dominante de interpretación de las relaciones con la esfera divina común a todo el mundo griego. Por ello podemos diferenciar varios niveles de actividad religiosa de acuerdo con una perspectiva geográfico-política: un nivel local-poliado, otro regional y, finalmente, el panhelénico. Esta diferenciación facilita una aproximación a la religión griega a través de una perspectiva regional; dicha perspectiva nos permite observar las conexiones que llevaron a la aparición de fenómenos identitarios más amplios que el restringido a la comunidad inmediata o poliada. Por consiguiente, esta perspectiva de análisis de las conexiones que se establecen alrededor de los cultos regionales o panhelénicos nos permite avanzar en nuestro conocimiento sobre los santuarios regionales y los mecanismos de creación de identidad asociados a los mismos⁵.

Llegados a este punto, cabe preguntarse ¿a qué podemos llamar santuarios regionales?, ¿qué los diferenciaba del resto? Los santuarios regionales eran, en la mayor de las ocasiones, santuarios interurbanos, pero siempre alejados de las mayores ciudades de Grecia. Además, como característica principal hay que señalar que se encontraban bajo el control de consejos en los que se reunían los representantes de las comunidades de los alrededores (llamados en ocasiones anfitionías), o eran administrados por alguna pequeña entidad política cercana, cuyo poder era tan escaso que no podía aspirar a imponerse sobre sus vecinos. Todo ello les confería un aura de neutralidad que los convertía en lugares ideales para el intercambio de ideas y la interacción política y económica; de manera que, de acuerdo con Marinatos, eran lugares en los que los griegos podían encontrarse con otros griegos en igualdad de condiciones para competir o alcanzar acuerdos⁶.

El ejemplo paradigmático de esta clase de santuarios son los de carácter panhelénico, los cuales contribuyeron determinadamente al contacto entre todos los rincones de la *oikouménē*. No obstante, si seguimos la argumentación de Snodgrass, vemos que estos lugares también fueron la arena perfecta para la competencia entre comunidades, no solo a través de los diferentes eventos deportivos y culturales que tenían lugar bajo su protección, sino también en el aspecto propagandístico, ya sea a través de inscripciones y estatuas o, de forma mucho más notoria, con los conocidos como «tesoros», cuya financiación provenía habitualmente de botines de guerra⁷.

En este momento surgen algunas cuestiones que requieren respuesta: ¿cómo podemos aproximarnos a la creación de identidades en los santuarios regionales?, ¿en qué aspectos deberíamos centrarnos para su estudio? Ciertamente, el estudio de la relación entre religión e identidad desde la perspectiva de los santuarios regionales plantea un cambio respecto a la conceptualización tradicional de la antigua religión griega, que era estudiada en términos de plenitud y como una entidad monolítica en el contexto de la *polis*. Sin embargo, como propone Eidinow, una aproximación a la misma desde la perspectiva de las redes sociales puede ser muy productiva, especialmente en contextos situados más allá de la *polis*. De acuerdo con Eidinow, esta perspectiva implica considerar la religión como una red de relaciones en la que pueden distinguirse una serie de nodos que representan a individuos o grupos, y múltiples líneas de relación entre ellos, teniendo siempre en cuenta que este

³ Sourvinou-Inwood 1993, 8.

⁴ Parker 2003, 173-183.

⁵ Sourvinou-Inwood 2000a, 13-37; Sourvinou-Inwood 2000b, 38-55; Morgan 1990; Morgan 2003.

⁶ Marinatos 1993, 180.

⁷ Snodgrass 1980, 104 y ss.

esquema permite que varias de estas relaciones coexistan entre los mismos nodos y que estas pueden desarrollarse, cambiar o desaparecer a lo largo del tiempo⁸.

De hecho, tal y como señaló White, la aproximación desde esta perspectiva a la interacción entre individuos y grupos permite examinar la mentalidad que subyace a las redes sociales. Si a esta perspectiva añadimos el estudio del proceso de creación de esas redes, este ofrece la posibilidad de ahondar en el conocimiento sobre la construcción de identidades individuales y colectivas. La base para esta teoría se encuentra en la idea de que un actor que participa en un sistema social está conectado con otros actores, cuyas relaciones ejercen una influencia esencial en el comportamiento de los demás, ya sea un individuo o un grupo. Por consiguiente, la identidad emerge, de manera circunstancial, como consecuencia de la interacción entre individuos; y esta identidad tiene la capacidad de mutar de acuerdo con el contexto, las relaciones establecidas entre los grupos y las personas que toman parte en este proceso dinámico de la sociabilidad⁹.

Un punto crucial para conocer estas identidades en Grecia son las historias y las leyendas que hacen explícitas las relaciones identitarias relatando acciones compartidas con puntos de referencia común. A partir de ellas se conseguían explicitar los nexos provenientes del pasado y se abría la posibilidad para nuevas interacciones y, por tanto, para la creación de nuevos nexos. En la composición de estas narraciones desempeñaron un papel esencial las formaciones sociales y políticas, cuyos miembros compartían la tradición y el estilo de la misma; puesto que de la interpenetración que propiciasen estas leyendas y de las redes sociales, en relación con los valores culturales que recogían, dependía la fortaleza de las identidades y las instituciones que pudieran nacer de las mismas. Esto se debe a la dimensión histórica de las identidades griegas, caracterizadas por su construcción agregativa y, por ende, por su capacidad de integración, al menos hasta el enfrentamiento con los persas (cuando empieza a construirse un discurso excluyente). Además, las genealogías permitían, a nivel discursivo, que comunidades que geográficamente se encontraban alejadas, se reconocieran y al mismo tiempo mantuvieran una identidad propia. Por lo que estas genealogías legendarias resultan de vital importancia para el estudio, tanto de la identidad poliada, como de aquellas con un carácter más amplio geográficamente, con diferentes gradaciones hasta alcanzar el ámbito panhelénico¹⁰.

Aparejado al concepto de identidad se encuentra el de etnicidad, que no puede tratarse como algo objetivo, basado en hechos irrefutables, sino que, de acuerdo con Smith, aparte de algunos elementos indispensables –como el nombre colectivo, la referencia a un ancestro compartido, a una historia y una cultura comunes, la asociación a un territorio específico y un sentido de solidaridad–, la etnia no existe si no se ha construido una comunidad histórica sobre una memoria compartida. Además, tal y como expone Morgan, la identidad no implica un sentido étnico *per se*, ya que su construcción requiere de un poder político fuerte que lo promueva y lo defina, aunque, en casi todos los casos, la conjunción entre las genealogías y el establecimiento de unas fronteras territoriales, se convierte en el componente básico para transformar una identidad común en un grupo étnico. Por consiguiente, tal y como recoge Cardete del Olmo, la etnicidad es un proceso político que conlleva la interpretación, utilización y relaboración de los factores que la propician¹¹.

No obstante, como indica Malkin, las bases para las construcciones identitarias, ya sean los relatos compartidos, la lengua común o la veneración a unas mismas divinidades, no pueden considerarse como avatares naturales y pasivos, sino que su potenciación e incluso su existencia debe verse como algo deliberado y fruto de un proceso activo e intencionado. Por tanto, esa variedad de factores, que casi constituyen múltiples identidades propiamente

⁸ Eidinow 2011, 11.

⁹ Cita recogida por Eidinow 2011, 12-15, de la obra de White 2008.

¹⁰ Eidinow 2011, 17-18 y 34; Hall 1997, 182; Hall 2002, 189; Honigman 2007, 137.

¹¹ Smith 1986, 25; Morgan 1999, 95; Cardete del Olmo 2010, 128.

dichas conviven, convergen o divergen según las circunstancias, sin que permanezcan estáticas¹².

El siguiente paso en nuestro escrito será una breve introducción sobre el Egeo y sus características geográficas y marítimas, que, junto con la idea de insularidad, son aspectos esenciales para comprender el desarrollo del santuario de Delos y entender su papel en la construcción de la identidad en dicho mar. El gran número de islas en este mar fue un factor fundamental en su historia, puesto que el hecho de que fueran visibles unas de otras favoreció la navegación, por lo que, desde época muy temprana fue un contexto con una amplia movilidad, con las islas en el corazón de los sistemas náutico y de contacto. Por todo ello, en el ámbito egeo, el mar debe considerarse más como un puente entre las islas, que fomentó el contacto entre comunidades, que una frontera o un obstáculo entre las mismas. Además, estas islas no solo fueron lugares donde se encontraban habitantes de las diferentes comunidades de los alrededores, sino que también eran refugios en las rutas de navegación de gran distancia que cruzaban el Egeo, permitiendo que sus habitantes tomaran contacto con gentes de lugares remotos. De hecho, los fuertes y regulares vientos que cruzan el Egeo desde el norte durante el verano debieron de ser, al mismo tiempo, esenciales para el mantenimiento del tráfico marítimo y un grave problema para los marineros de la Antigüedad, que les obligaba a buscar refugio en las diferentes islas¹³. Todas ellas son características que no debemos olvidar a lo largo de las siguientes páginas para comprender el origen, la naturaleza y la evolución del santuario de Delos y de las redes de contacto que se establecieron entorno a él.

En este punto, tras establecer estas someras bases teóricas y contextuales para el estudio del fenómeno que nos compete en este artículo, debemos centrar nuestra atención sobre el santuario de Delos.

Ubicado en una pequeña isla en mitad del Egeo, dentro del archipiélago de las Cícladas, que había sido el lugar donde Leto había dado a luz a Apolo y Artemis de acuerdo con los relatos míticos, el santuario de Delos fue el centro de una intensa actividad religiosa a lo largo de los siglos. Pero, ¿desde cuándo fue un centro de culto regional?, ¿por qué alcanzó ese estatus?

Comencemos analizando las palabras que le dedican los autores del *Himno Homérico a Apolo* (146-165):

Mas tú, Febo, regocijas tu corazón especialmente con Delos, donde en honor tuyo se congregan los jonios de arrastradas túnicas con sus hijos y sus castas esposas. Y ellos, con el pugilato, la danza y el canto, te complacen, al acordarse de ti cuando organizan la competición. Quien se halle presente cuando los jonios están reunidos, podría decir que son inmortales y están exentos por siempre de la vejez. Pues podría ver la gracia de todos, deleitaría su ánimo al contemplar los varones y las mujeres de hermosa cintura y los raudos bajeles y sus múltiples riquezas.

Y de la *Odisea* (6, 163-163):

Ser mortal como tú nunca he visto hasta aquí con mis ojos, ni mujer ni varón: el asombro me embarga al mirarte; una vez sólo en Delos, al lado del ara de Apolo, una joven palmera advertí que en tal modo se erguía.

Ambos fragmentos señalan la importancia de este santuario, al menos, desde finales de los Siglos Oscuros, al igual que la existencia de un festival y unos certámenes deportivos y culturales dedicados a Apolo celebrados en dicho santuario ya desde esa época.

A pesar de que esta parte del *Himno Homérico a Apolo* parece haber sido compuesta en el s. VI a.C. y representada entre 523-522 a.C. bajo el patronazgo de Polícrates de Samos

¹² Malkin 2007, 181; Lucy 2005, 101.

¹³ Constantakopoulou 2007, 20-24.

con motivo de la dedicación de la isla de Renea al dios de Delos, de acuerdo con Janko –acontecimiento que trataremos más adelante–, la arqueología ha confirmado el estatus alcanzado por el santuario en el s. VIII a.C. sacando a la luz gran variedad de materiales importados en la zona¹⁴. Desde la segunda mitad del s. VIII a.C. hay un incremento de los materiales importados en Delos, especialmente cerámicos, entre los que destacan los provenientes de Atenas por ser los únicos que no pertenecen al contexto cicládico; sin embargo, desde alrededor del 750 a.C. aparecen restos provenientes de Rodas, Corinto, Eubea, Creta y Chipre, además de Atenas y el ámbito de las Cícladas. Hacia finales de este siglo proliferan también los trípodes de bronce que son dedicados en el santuario; lo que constituye un punto especialmente reseñable teniendo en cuenta que estos objetos se asocian principalmente con la actividad cultual y el espacio ritual, mientras que la cerámica puede indicar, simplemente, que Delos era un lugar de destino popular para las gentes que navegaban a través del Egeo. Por consiguiente, como señala Constantakopoulou, podemos deducir que en el s. VIII a.C. la isla de Delos había comenzado a tener una función de lugar de encuentro para una élite que participaba en el culto que allí se rendía¹⁵. Una idea que encaja con lo planteado por Papalexandrou, que afirmó que la dedicación de trípodes puede entenderse como una representación del estatus y del poder, es decir, del poder político y de la dominación territorial hacia el exterior a través de los santuarios por parte de las élites o de las comunidades¹⁶. Por tanto, todo ello muestra el aumento de la importancia del santuario, así como del poder y de la piedad que reunía el mismo, y de los recursos de los que disponía en una época tan temprana¹⁷.

No obstante, la monumentalización del lugar no comenzó hasta principios del s. VII a.C., con la construcción del conocido como templo “Rho”, así como el *Heraion* y el *Artemision* arcaicos; todo ello evidencia la relevancia que había alcanzado el lugar en esa época. Ciertamente, los restos indican una fuerte inversión de la comunidad en la construcción de nuevos lugares de culto, pero se hizo a unos niveles que no habrían podido alcanzar los propios delios si no fuera por los recursos aportados por el santuario y los devotos extranjeros. Esta influencia extranjera se evidencia más claramente a partir del s. VII a.C., con la construcción de nuevos edificios como el *oikos* de los naxios, los cuales extendieron su influencia hasta el s. VI a.C., como prueba la instalación de una estatua colosal dedicada a Apolo o la edificación de una *stoa* junto al *oikos* citado anteriormente¹⁸. Pero estas construcciones parecen ser la culminación de una influencia de Naxos en la isla de Delos que se había ido fraguando desde el s. VIII a.C., más que el comienzo de la misma, puesto que, como señaló Santerre, de Naxos procedía la mayor parte de la cerámica de esta época encontrada en la isla; pero también, como indicó Jeffery, es en la variante naxia del alfabeto griego están escritas la mayor parte de las dedicatorias de las ofrendas encontradas en el santuario fechadas hasta, al menos, el siglo VI a.C. También hay que destacar la presencia de inscripciones en alfabeto euboico, que llevaron a plantear a Prost que quizás Delos formó parte de un fenómeno de colonización proveniente de la isla de Eubea, como el que Estrabón (10.1.10) describe relacionado con la *polis* de Eretria¹⁹. No obstante, este hecho no eclipsa la preponderancia de la isla vecina, ya que la manifestación más clara de la importancia que tenía el santuario de Delos para los naxios la encontramos en la propia isla de Naxos, donde

¹⁴ Janko 2007, 113-114.

¹⁵ Constantakopoulou 2007, 40.

¹⁶ Papalexandrou 2005, 4 y 194-196.

¹⁷ Mazarakis-Ainian 1997, 179-182.

¹⁸ Bruneau y Ducat 1983, 176, 209 y 280.

¹⁹ Santerre 1958, 280; Jeffery 1990, 296-297; Prost 2002, 316. *Str. Geo.* 10.1.10: [...] “El poder que en un tiempo tuvieron los eretrieos está atestiguado por la columna que en aquel tiempo levantaron en el santuario de Artemis Amarintia. En ella hay una inscripción según la cual efectuaban el desfile con tres mil hoplitas, seiscientos jinetes y sesenta carros. Tuvieron además bajo su dominio a los pueblos de Andros, de Tenos, de Ceos y de otras islas.” Como vemos, no nombra Delos, pero sí otras islas de la zona.

desde la Antigüedad se ubicó un santuario dedicado a los dioses de Delos y que fue identificado como el pequeño templo cuyos restos fueron encontrados en la pequeña isla de Palatia, en la bahía de Naxos²⁰.

Estos hechos evidencian que el Delos arcaico era un lugar en el que las comunidades y los miembros de la elite de los alrededores depositaban sus riquezas y hacían gala de su poder, siendo un lugar a la vez neutral y de competición. Ese carácter se lo proporcionaba su ubicación, en medio de las rutas de navegación que conectaban las distintas islas del archipiélago de las Cícladas, y su reducido tamaño y población, que impedían que, aunque las riquezas se acumulasen en su territorio, los delios supusieran una amenaza para sus vecinos. Como vemos, es un ejemplo paradigmático del santuario regional que hemos definido al comienzo de este escrito.

Sin embargo, ¿por qué los naxios llevaron a cabo un programa constructivo sin parangón hasta entonces en la isla? Una posibilidad muy plausible, como plantea Constantakopoulou, es que los habitantes de la isla de Naxos, la más importante del archipiélago, intentaran hacerse con el control del santuario, o, el menos, intervenir en la gestión del mismo como una forma de extender su influencia en la región o, incluso, para ponerse a la cabeza del resto de las comunidades de las Cícladas²¹. Debemos tener en cuenta que, en áreas como esta, la práctica igualdad de fuerzas entre las diferentes comunidades hacía imposible una anexión a largo plazo por la vía militar, por lo que el camino de la integración y la confluencia a través de la religión y de la creación de una identidad común era preferible a una guerra continua y de desgaste entre vecinos. Sin embargo, la ausencia de fuentes literarias dificulta esbozar con cierto detalle la naturaleza de los intereses naxios en Delos y en el santuario de Apolo de esta isla.

No obstante, sí que podemos determinar que, ante el desafío planteado por los naxios, el resto de comunidades respondieron con un programa constructivo similar. La construcción de estos *oikoi*, dedicado por comunidades específicas en el lugar del santuario, es el indicador más sólido de la activa participación de las comunidades de los alrededores en el culto de un lugar en el convergían muchas de las rutas marítimas de la zona, pero no a título individual como habían hecho anteriormente los aristócratas con los trípodes y otras ofrendas, sino como muestra de una piedad comunitaria común. De hecho, de acuerdo con Neer, los *oikoi* tenían la función de englobar dentro de la comunidad los objetos dedicados a la divinidad de un santuario por la misma, incluyendo las ofrendas realizadas individualmente por la élite en épocas anteriores; por lo que, al ser fruto de una decisión comunal, manifiestan un vínculo especial entre la comunidad dedicante y el santuario en el que se dedica, representando a la *polis* en un santuario regional, que constituye, como ya sabemos, un lugar considerado neutral²².

Las excavaciones y las fuentes nos dan noticia de la existencia de *oikoi* de Paros, de Andros, de Caristos y, posiblemente, de Mikonos; así como un *hestiatoarion* o sala de banquetes de Ceos, tal y como recoge Heródoto²³. En este punto cabe remarcar que, como han señalado varios autores, pese a que la literatura antigua resalta el carácter jonio del santuario (como el fragmento del *Himno Homérico a Apolo* recogido anteriormente), los isleños asociados a la etnia doria eran tan participantes en el culto y en las relaciones establecidas alrededor del santuario como aquellos, como evidencian los restos arqueológicos hallados en el propio santuario y en las islas que habitaban en la Antigüedad las diferentes comunidades, en las que se rendía culto a Apolo Delio, Artemis Delia y/o Ilitia. No obstante, estos ejemplos no nos pueden llevar a pensar que no existía una diferenciación entre los

²⁰ Mazarakis-Ainian 1997, 330.

²¹ Constantakopoulou 2007, 278.

²² Neer 2001, 277; 2004, 85.

²³ Hdt. 4, 35, 4: "Asimismo, cuando sobre el altar se queman los muslos de las víctimas, la ceniza resultante se emplea en derramarla sobre el sepulcro de Opis y Arge. (Su sepulcro se halla, orientado hacia el este, detrás del Artemisio, muy cerca del salón de banquetes de los de Ceos.)". Bruneau y Ducat 1983, 171 y 203-204.

habitantes de las zonas consideradas doria y las catalogadas como jonias, ya que, como argumenta Luce, el registro funerario marca unas fronteras en las prácticas de enterramiento que se funden casi por completo con los límites lingüísticos, quizás debido a que las diferencias dialectales favorecerían la aparición de un sentimiento de alteridad. De esa forma se habría experimentado una especie de etnización de las prácticas funerarias que nos podrían llevar a pensar en el comienzo de la construcción de las identidades doria y jonia hacia el s. X a.C. (puesto que existe cierta unidad entre los restos del Ática, Eubea y la región jonia de las Cícladas), aunque la ausencia de otras fuentes no permite afirmar nada²⁴.

Otros episodios posteriores nos permiten afirmar con más contundencia el carácter central del santuario de Delos, en principio en las Cícladas y posteriormente en todo el Egeo. No solo su situación respecto a las corrientes marítimas que atraviesan el Egeo, sino también el carácter de santuario regional que había alcanzado (puesto que, como hemos visto, era respetado por todas las comunidades de las Cícladas y se convirtió en un lugar de encuentro para buena parte de los habitantes de las islas del sur del Egeo, a excepción de Creta), despertó las ambiciones de algunas potencias que, aunque tradicionalmente no estaban integradas en el sistema de relaciones articulado desde el santuario, ambicionaban extender su influencia en la región.

Un ejemplo claro es que nos transmite Tucídides a través de dos fragmentos (1, 13, 6 y 3, 104, 2):

[...] Polícrates, que fue tirano de Samos en tiempos de Cambises, asimismo fue poderoso gracias a su flota, y, entre otras islas que sometió, tomó Renea y la consagró a Apolo Delio.

[...] Renea está a tan corta distancia de Delos que Polícrates, el tirano de Samos que durante algún tiempo tuvo la supremacía naval y ejerció su dominio sobre las demás islas, al hacerse también dueño de Renea, la consagró a Apolo Delio uniéndola a Delos con una cadena.

Por lo que podemos deducir de ambos fragmentos, Polícrates intentó aumentar su influencia en las pequeñas islas del Egeo desde la isla de Samos utilizando el santuario de Delos como cimientos sobre los que plasmar sus ambiciones, ganándose el favor de los delios otorgándoles el control de la cercana isla de Renea (que quizás les era disputada por algunos de sus vecinos).

No obstante, no es este el único ejemplo de este fenómeno; de hecho, no fueron las ambiciones de los naxios ni de los samios los que tuvieron más recorrido y hondas consecuencias para la historia de la región en los siglos siguientes, sino que fueron los atenienses los acabaron cambiando el fundamento original y la posición del santuario para que sirviera a sus intereses en la zona y en todo el Egeo.

Como hemos señalado anteriormente, las investigaciones de Luce muestran que el Ática estaba incluida en un área que compartía las mismas costumbres funerarias y que se extendía hasta Asia Menor, pasando por Eubea y el resto de islas consideradas jonias del Egeo. Este fenómeno pudo deberse a un movimiento migratorio que conectó esas zonas desde alrededor del 1200 a.C. y se mantuvo gracias a los contactos que se mantuvieron a lo largo de los siglos, especialmente comerciales, en el Protogeométrico; como muestran las similitudes lingüísticas, religiosas, sociopolíticas y culturales, así como el vínculo mítico que les atribuye la *Ilíada* (13, 685-13, 690)²⁵.

Esa fue la base que llevó a Solón, a principios del s. VI a.C., a hacer del Ática el lugar de origen de los jonios, tal y como recoge Aristóteles en unos versos que atribuye al legislador ateniense (*Ath. Pol.* 5, 2), una tradición de la que se hicieron eco Heródoto (1, 146, 2) y

²⁴ Chankowski 2008, 16-20 y 30-31; Kowalzig 2007, 56-83; Constantakopoulou 2007, 38-58. Luce 2007, 47-51.

²⁵ Luce 2007; Valdés Guía 2008, 33. Hom. *Il.* 13, 685-13, 690: "Allí los beocios y los jonios, de rozagantes túnicas, los locrios, los ftíos y los esclarecidos epeos a duras penas contenían su ataque sobre las naves, y no podían rechazar lejos de sí al divino Héctor, semejante a la llama, los guerreros selectos de los atenienses. [...]"

Tucídides (7, 57, 4-5), y que conviene potenciar en un momento en el que se busca intensificar el contacto con el otro lado del Egeo y colonizar el Quersoneso y el Sigeo. Como parte de ese proyecto también parece que se empieza a construir un discurso genealógico que hace de Ion el ancestro de los jonios y lo ubica en el Ática, que puede vincularse con la introducción del culto de Apolo *Patroos* (que sería el padre de Ion según la versión ateniense del mito) en Atenas en el s. VI a.C., probablemente de la mano de Solón²⁶.

Los Pisistrátidas continuaron en esta línea, acercando a Atenas a la esfera jonia, como muestra la presencia de poetas como Anacreonte y Simónides en su corte, de acuerdo con Aristóteles (*Ath. Pol.* 18, 1), o de los rapsodas que acudían a las Panateneas²⁷. Respecto a las primeras intervenciones atenienses en Delos propiamente dichas, cabe señalar que fueron ordenadas por Pisístrato y tenemos dos noticias a través de Heródoto (1, 64, 2) y Tucídides (3, 104, 1):

[...] purificó, conforme a los oráculos, la isla de Delos; la purificó como sigue: hizo exhumar los cadáveres en toda la extensión de terreno que desde el santuario alcanzaba la vista y los trasladó a otro lugar de Delos. [...]

[...] Anteriormente ya la había purificado el tirano Pisístrato, pero la purificación no fue total, sino sólo de la parte de la isla que se divisaba desde el santuario; [...]

Además, los atenienses sufragaron la construcción de un templo monumental en la segunda mitad del s. VI a.C. Con estas intervenciones, que, evidentemente, son muy similares a las anteriores de naxios y samios, vemos como los atenienses intentaron involucrarse más estrechamente en el santuario y en su red de relaciones con un acto de piedad. Esta exhibición de poder es una prueba que nos lleva a plantearnos si los atenienses comenzaron a plasmar un discurso y una imagen de etnicidad jonia construida sobre el papel preponderante de Atenas a través del santuario de Delos, puesto que el dominio ateniense no se hizo plenamente evidente hasta el s. V a.C., cuando esta *polis* intervino en los asuntos cotidianos del santuario. No obstante, como señala Hall, el cambio en las tribus atenienses realizado por Clístenes puede considerarse como una muestra del rechazo a la etnicidad jonia tal y como estaba construida hasta entonces, quizás debido a que los jonios de Asia Menor y parte de las islas se habían sometido a los persas. En este sentido hay que interpretar las palabras de Heródoto (1, 143, 3), aunque quizás los habitantes de las ciudades jonias de Asia Menor rechazaban el nombre de jonios porque se oponían al discurso del jonianismo orquestado desde Atenas²⁸.

No obstante, durante la Segunda Guerra Médica, el discurso empieza a cambiar, en buena parte debido a los intereses que Atenas ha desarrollado en el Egeo; siendo el punto de inflexión el momento en que los jonios solicitan que esta *polis* lidere la lucha contra los persas

²⁶ Valdés Guía 2008, 33-35; Valdés Guía 2012, 290. Aristot. *Ath. Pol.* 5, 2: “[...] Lo sé, y dentro de mi pecho las penas me agobian, al ver la tierra más vieja de Jonia asesinada, [...]”. Hdt. 1, 146, 2: “[...] Por cierto que aquellos jonios que partieron del Pritaneo de Atenas [...]”. Thuc. 7, 57, 4-5: “[...] “Entre los pueblos sometidos y sujetos a tributo estaban los eretrios, los calcideos, los estíreos y los caristios procedentes de Eubea; de las islas los ceos, los andrios y los tenios; y de Jonia los milesios, los samios y los quietas. Entre estos últimos, los quietas no estaban sujetos a tributo, sino que los acompañaban como pueblo autónomo que proporcionaba naves. Estos pueblos, todos jonios y de origen ateniense, a excepción de los caristios (que son dríopes), formaban la parte más importante de las fuerzas que seguían a los atenienses y, aunque como súbditos iban obligados, no dejaban de ser jonios que marchaban contra dorios. [...]”

²⁷ Shapiro 1993, 92-107. Aristot. *Ath. Pol.* 18, 1: “[...] Hiparco era amigo de diversiones, enamoradizo y amante de las musas (éste fue el que invitó a Anacreonte, a Simónides y a los demás poetas). [...]”

²⁸ Bruneau y Ducat 1983, 182; Parker 1996, 87-88; Constantakopoulou 2007, 63-66 y 280; Chankowski 2008, 10-14; Hall 1997, 54. Hdt. 1, 143, 3: “[...] Así, los demás jonios incluidos los atenienses evitaban ese nombre y no querían ser llamados jonios; [...]”

en 477 a.C., tal y como recoge Tucídides (1, 95, 1-2)²⁹. Esta nueva posición preminente en el Egeo acabó plasmándose también en Delos, dónde, además de albergar el tesoro de la alianza, la Atenas democrática también intervino de forma similar a Policrates de Samos y Pisístrato, como se muestra en el siguiente fragmento de Tucídides (3, 104, 1-2):

[...] en esta ocasión, en cambio, fue purificada toda la isla de la forma siguiente. Levantaron todas las tumbas de los muertos que había en Delos, y para el futuro decretaron la prohibición de morir y dar a luz en la isla; para hacerlo deberían trasladarse a Renea. [...]

Este fragmento nos informa sobre algunas de las medidas impulsadas por los atenienses en relación con el santuario de Delos con la reforma de 420 a.C. Pero, ¿por qué los atenienses querían purificar la isla de ese modo?, ¿de qué forma podía beneficiar a los atenienses? Ambas preguntas pueden responderse con un solo razonamiento. Al dejar a los delios sin posibilidad de nacer o morir en la isla, su control sobre el santuario probablemente perdiera legitimidad, puesto que, aunque fueran la misma comunidad, ya no habían nacido en su suelo, sino en la isla vecina; por lo que el control ateniense sobre el santuario que veremos a continuación tenía muchos menos obstáculos que vencer para imponerse sobre el resto de comunidades y de los propios delios, ya que se argumentaba como una medida de purificación. De esta forma, el santuario de Delos perdió una de las características que favoreció su posición como lugar neutral y de encuentro entre comunidades con un poder similar. Todo ello debido a que, de estar gestionado por una comunidad que, por su tamaño, no podía beneficiarse de las riquezas y la influencia que le confería para imponerse sobre el resto, el santuario pasó a convertirse en un instrumento de control y dominio por parte de una potencia externa, que lo utilizó como una herramienta más para consolidar su poder en la zona e imponer su voluntad sobre las comunidades que confluían en Delos.

Además, hablar de la intervención ateniense en Delos debe complementarse con un comentario acerca de la anficiónía de Delos, que, según autores como Taussend, habría controlado y gestionado el santuario de una forma similar a la institución del mismo nombre que regía en el santuario de Delfos³⁰. Esta afirmación se basa en el siguiente fragmento de la obra de Tucídides (3, 104, 3):

[...] en tiempos antiguos tenía lugar en Delos una gran concentración de jonios y de habitantes de las islas vecinas; acudían para asistir a las fiestas con sus mujeres e hijos, como ahora van los jonios a las Efesias, y se celebraban allí concursos atléticos y musicales, y las ciudades presentaban sus coros.

Como vemos, el ateniense afirma que en los festivales celebrados desde tiempo inmemorial entorno al santuario de Delos se reunían habitantes de las islas de los alrededores (lo cual coincide con lo que hemos señalado en las páginas anteriores), pero también los jonios, como acuden en su época al festival de las Efesias.

A tenor de este texto caben formularse algunas preguntas: ¿por qué incluye Tucídides a los jonios en las festividades celebradas en Delos?, ¿de este fragmento puede extraerse la existencia de una anficiónía que controlase el santuario?

Comencemos con la primera. Parece bastante evidente, de acuerdo con los restos arqueológicos y las fuentes escritas, que no fue hasta la intervención ateniense en el Egeo, y, más concretamente, a partir de la reforma ateniense de 420 a.C. acerca de los festivales llevados a cabo en la isla, cuando las comunidades de Jonia y de buena parte de las islas del

²⁹ Thuc. 1, 95, 1-2: “[...] todos los demás griegos, y en especial los jonios y los que recientemente se habían liberado del Rey, [...] se dirigieron repetidamente a los atenienses y les pidieron que, en atención a su parentesco, fueran sus jefes, y que no soportaran a Pausanias en caso de violencia. Los atenienses acogieron estas proposiciones [...].”

³⁰ Taussend 1992, 47-55.

Egeo comenzaron a tomar parte en las celebraciones, competiciones y certámenes que tenían lugar en Delos, al menos a título colectivo. En consecuencia, podemos deducir que esta reforma y el discurso que se formuló en torno al santuario de Delos a partir de la misma, y del que se hace portavoz Tucídides en este fragmento, era un paso más en la construcción de la identidad jonia que compusieron los atenienses para afianzar y extender su dominio sobre las comunidades del Egeo, y que conllevó (entre otras muchas estrategias) el encumbramiento del santuario de Delos como el centro religioso por excelencia de la etnia jonia.

En cuanto a la segunda pregunta, la respuesta es, obviamente, negativa. Sin embargo, gracias a otras fuentes tenemos noticia de que, al menos a partir de la citada reforma de 420 a.C., los atenienses comenzaron a intervenir en el santuario a través de unos oficiales a los que llamaron anfictions. No obstante, el uso de términos relacionados con la palabra anficionía era, probablemente, una emulación consciente por parte de los atenienses de la institución que gestionaba el santuario de Delfos; una emulación que también se ha relacionado con un supuesto culto oracular que habría tenido lugar en Delos y que nos es prácticamente desconocido. De manera que, como señala Chankowski, no tenemos pruebas suficientes como para afirmar que el santuario de Delos estuviera gestionado por una anficionía; de hecho, la ausencia de referencias a la misma antes de la intervención ateniense nos lleva a deducir lo contrario, que la creación de esta institución fue una pieza más en el discurso promovido por las autoridades de la *polis* del Ática para construir una identidad étnica jonia que sirviera a sus intereses. Dicha identidad no habría tenido otro motivo que fortalecer la visión de Atenas como metrópoli de los jonios, fomentando unos lazos de solidaridad supuestamente indisolubles e incuestionables³¹.

En este contexto hay que enmarcar el *Ion* de Eurípides, obra representada tras la derrota de la expedición ateniense enviada a Sicilia, en torno al 412 a.C., en un momento de extrema peligrosidad para la seguridad del Ática y de posible debilitamiento del control que ejercía sobre los aliados tras las fuertes pérdidas militares. Esta obra, según Barron, refleja el discurso identitario jonio que Atenas había construido a su alrededor desde el s. VI a.C., reflejando el orgullo ateniense por ser parte de los jonios y tratando de hacer a estos dignos descendientes de aquellos; al tiempo que trataba de justificar la violencia ejercida por los atenienses sobre las ciudades de jonia, sus supuestas colonias díscolas. Además, como argumenta Zacharia, en esta obra se combina la tradición de la autoctonía ateniense con la de la genealogía que parte de *Ion*, puesto que Eurípides le hace hijo de Apolo y de Creusa y, por tanto, descendiente de la realeza ateniense «nacida de la tierra», con lo que se unifican ambas tradiciones para conseguir un discurso genealógico unificado y plenamente funcional³².

Por otra parte, de acuerdo con Hornblower, no hay que olvidar el papel esencial que desempeñó la religión en el control ateniense de los aliados y el mantenimiento de la autoridad de la *polis* del Ática en el Egeo. De hecho, los aliados debían pagar un tributo disfrazado como una ofrenda con motivo de la Gran Dionisia y las Panateneas. Pero Hornblower también señala las posibles expropiaciones religiosas con motivo de las revueltas de Mitilene, una estrategia que seguramente también se utilizó en Samos y en Eubea, tal y como aparece en Tucídides (3, 50, 2): “[...] no fijaron un tributo a los lesbios, sino que, tras dividir el territorio, salvo el de Metimna, en tres mil lotes, reservaron trescientos para consagrarlos a los dioses [...]”. Por lo que, siguiendo a este investigador, podemos deducir que la utilización de los recursos materiales y coactivos que pudiera proporcionar el control del santuario de Delos fue algo común, aprovechando que la autoridad de deidades como Apolo o Posidón era más aceptable para los jonios que la de la diosa Atenea³³.

³¹ Chankowski 2008, 20-28 y 258-262.

³² Barron 1964, 35-48; Zacharia 2003, 44-55.

³³ Hornblower 1992, 183. Sobre el tributo en las Grandes Dionisias: Isoc. 8, 82. Para el tributo en las Panateneas: *IG* I³ 14; *IG* I³ 34.

El final de la Guerra del Peloponeso supuso una reducción drástica de la influencia ateniense en la isla, aunque esta perduró con altibajos hasta el siglo III a.C. A partir de ese siglo se abre un período de independencia de la isla, pero ello no significó que el santuario dejase de tener una influencia regional, si bien, su ámbito de actuación cambió sustancialmente. En los siglos III y II a.C. podemos rastrear una serie de relaciones que se establecían alrededor del santuario gracias a los registros de delegaciones, embajadores y representantes, conocidos como *theoroi*, que eran enviados a Delos por sus comunidades con motivo de festivales y competiciones; un camino que también podemos recorrer a través de los inventarios de las doncellas que participaban en el culto y en las actuaciones con las que se honraba a Apolo Delio, recogidos por Bruneau³⁴. De acuerdo con lo planteado por Rutherford, a través de estas fuentes sabemos que la mayoría de enviados procedía de Alejandría y de las islas del sur oeste del Egeo; pero no de las *poleis* de Jonia o de muchas de las islas del Egeo que anteriormente habían estado bajo el dominio ateniense. Además, en este período proliferan los cultos y festivales locales consagrados a Apolo Delio, especialmente en algunas islas que envían más *theoroi*, como las islas de Cos o Rodas³⁵. Asimismo, en la breve descripción que hace Estrabón (10, 5, 2)³⁶ de la isla de Delos se indica claramente que la fama de la misma proviene de la participación en el culto y en los festivales de las *poleis* de las islas vecinas, las Cícladas, sin mencionar a los jonios.

Ante estas evidencias también podemos plantear varias preguntas: ¿por qué los jonios dejaron de acudir al santuario de Delos?, ¿a qué se debe la presencia de representantes alejandrinos en Delos?, ¿por qué encontramos tanta vinculación entre Delos y las islas de Cos y Rodas?

En primer lugar, la ausencia de representantes de las comunidades de Jonia solo se explica porque la visión del santuario como lugar sagrado de los jonios fue parte de un relato artificial creado por los atenienses durante los siglos VI-IV a.C. (al que también contribuyó indirectamente Polícrates de Samos) para favorecer una etnogénesis que tuviera a Atenas a la cabeza de la misma, de forma que su dominio fuera más fácil de imponer sobre las comunidades del Egeo. Al acabar ese período de dominación, el santuario dejó de ocupar la posición central para los jonios a la que los atenienses lo habían promocionado.

En segundo lugar, la presencia de representantes del Egipto Ptolemaico en el santuario central del Egeo es comprensible si atendemos a la deriva de la política de enfrentamiento y disputas por la influencia en el Mediterráneo oriental entre los reinos helenísticos. En ese contexto, es normal que los soberanos ptolemaicos, al igual que otros antes que ellos, intentasen incluirse dentro de las redes de relación del sur del Egeo a través del santuario que las catalizaba, con el objetivo de llegar a ejercer cierto dominio sobre las comunidades de la zona o, al menos, que sus simpatías se dirigieran hacia Egipto antes que hacia otros reinos herederos del antiguo imperio de Alejandro Magno.

En tercer lugar, los casos de Cos y Rodas pueden interpretarse de forma similar al egipcio; pero, según los datos de que disponemos y de acuerdo con Rutherford, al menos en Cos, vemos como se celebraban festivales locales en honor de Apolo Delio en los que estaban incluidas una serie de pequeñas comunidades de los alrededores, que enviaban representantes, por lo que parece que este culto contribuyó a crear una suerte de red de relaciones a menor escala, aunque en el centro de la misma no se encontraba el santuario principal de la divinidad³⁷. Como vemos, en ambos casos son islas incluidas en el ámbito dialectal dorio, una prueba más del ejercicio de ficción que supuso colocar al santuario de

³⁴ Bruneau 1970, 93-113.

³⁵ Rutherford 2007, 25.

³⁶ Str. *Geo.* 10, 5, 2: “[...] A Delos la hicieron famosa las islas de su alrededor, las llamadas Cícladas, que en su honor enviaron allí a expensas públicas embajadores sagrados, expediciones para ejecutar sacrificios y coros de vírgenes, y celebraron en ella grandes fiestas panegíricas. [...]”

³⁷ Rutherford 2007, 25.

Delos como centro religioso de los jonios y de que las redes de articuladas a partir de un culto tenían un carácter abierto e inclusivo.

En definitiva, podemos concluir que el culto de Delos comenzó siendo regional, propio de las Cícladas, siendo recreador y catalizador de un fuerte carácter isleño y, aunque estuvo relacionado con la etnia jonia, realmente también incluía a las comunidades dorias de las islas, las cuales instalaron algunos lugares de culto dedicados a las divinidades de Delos en sus solares patrios. Además, la construcción de *oikoi* es la evidencia más importante que tenemos para decir que la red de comunidades cuyo centro se encontraba en Delos era esencialmente isleña.

Por lo tanto, el santuario levantado en Delos y el culto a Apolo que se rendía en ese lugar tuvieron un gran impacto político e identitario desde comienzos del período arcaico hasta la época romana, extendiendo su influencia durante el dominio ateniense y el helenismo, e intensificando las relaciones entre las comunidades y los habitantes de las diferentes islas. No obstante, como afirma Constantakopoulou, ese gran impacto político e identitario no significó el desarrollo de una anficiónía, puesto que para hablar de una anficiónía deberíamos encontrar referencias a alguna institución que gestionase el santuario y en la que estuvieran representadas las comunidades que se sentían ligadas al santuario y, por desgracia, no encontramos evidencias de esa clase relacionadas con Delos³⁸.

En conclusión, el santuario de Delos constituye un ejemplo paradigmático de un centro de reunión e intercambio entre comunidades marítimas, en origen de las Cícladas. Las comunidades de estas islas crearon una identidad entorno al culto de Apolo Delio y recrearon y catalizaron esa identidad a través de dicho santuario y las celebraciones que tenían lugar a su amparo. Además, los intentos de apropiación del santuario y transformación de la identidad común de estas comunidades de los que hicieron gala los naxios, samios y, de manera más potente y exitosa, los atenienses y su discurso de la etnicidad jonia, muestran que las ambiciones de dominio de unas comunidades sobre otras se plasmaron en los centros regionales; que eran más fáciles de alcanzar a través de esta vía que mediante la conquista y el sometimiento. Pero todo ello conllevaba el riesgo de la ruptura del equilibrio que condujo al consenso y a la igualdad creados alrededor del santuario, y que había dado lugar a una comunión de intereses y, en último término, a la creación de la identidad, lo que alteró por un tiempo la naturaleza y los procedimientos asociados al santuario.

El santuario de Apolo Delio llevó a que Delos, especialmente después del dominio ateniense, se convirtiera en un centro de relaciones en el cual estuviera conectado todo el Egeo, y, de forma más estrecha, la región sur del mismo. Todo ello convirtió al culto de esta divinidad en una representación de los sentimientos identitarios isleños, con una solidez que llevó a que se construyeran centros culturales con la misma advocación en muchas islas del Egeo, siendo al mismo tiempo propiciadores del contacto entre comunidades más allá del santuario de Delos.

Bibliografía

- Barron, J.P. (1964): "Religious propaganda of the Delian League", *JHS*, 84, pp. 35-48
- Bruenau, P., y Ducat, J. (2005): *Guide de Délos*, Paris.
- Bruneau, P. (1970): *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Bibliothèque de l'École française d'Athènes et de Rome, Paris.
- Cardete del Olmo, M.C. (2010): *Paisaje, identidad y religión. Imágenes de la Sicilia antigua*, Barcelona.
- Chankowski, V. (2008): *Athènes et Délos à l'époque classique. Recherches sur l'administration du sanctuaire d'Apollon délien*, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, Athènes.

³⁸ Constantakopoulou 2015, 281.

Constantakopoulou, C. (2007): *The Dance of the Islands: Insularity, Networks, the Athenian Empire, and the Aegean World*, Oxford.

_____ (2015): "Regional religious groups, amphictionies and other leagues", en E. Eidinow y J. Kindt (eds.), *The Oxford handbook of ancient Greek religion*, Oxford, 273-289.

Eidinow, E. (2011): "Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion", *Kernos*, 24, 9-38.

Funke, P. (2013): "Greek Amphiktyonies: An Experiment in Transregional Governance", en H. Beck (ed.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Oxford, 451-465.

Hall, J. (1997): *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge.

_____ (2002): *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago.

Honigman, S. (2007): "Permanence des stratégies culturelles grecques à l'œuvre dans les rencontres inter-ethniques, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique", en J.-M. Luce (coord.), *Identités ethniques dans le monde Grec Antique. Actes du Colloque International de Toulouse organisé par le CRATA, 9-11 mars 2006, Pallas*, 73, Toulouse, pp. 125-140.

Hornblower, S. (1992): "The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides Does Not Tell Us", *Harvard Studies in Classical Philology*, 94, pp. 169-197.

Janko, R. (2007): *Homer, Hesiod and the Hymns*, Cambridge.

Kowalzig, B. (2007): *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford.

Luce, J.-M. (2007): "Géographie funéraire et identités ethniques à l'Âge du Fer en Grèce", in J.-M. Luce (ed.), *Identités ethniques dans le monde Grec Antique. Actes du Colloque international de Toulouse organise par le CRATA, 9-11 mars 2006, Pallas*, 73, Toulouse, 2007, 39-51.

Lucy, S. (2005): "Ethnic and cultural identities", en Díaz-Andreu, M., et al., *The Archaeology of Identity*, Routledge, London, pp. 86-109.

Malkin, I. (2007): "Ethnicité at colonisation: le réseau d'identité grecque en Sicile", en J.-M. Luce (coord.), *Identités ethniques dans le monde Grec Antique. Actes du Colloque International de Toulouse organisé par le CRATA, 9-11 mars 2006, Pallas*, 73, Toulouse, pp. 181-190.

Marinatos, N. (1993): "What were Greek sanctuaries? A synthesis", en N. Marinatos y R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London, 179-183. (Edición de Taylor & Francis e-Library, 2005).

Mazarakis-Ainian, A. (1997): *From Rulers' Dwellings to Temples: Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece*, Jonsered.

Morgan, C. (1990): *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the 8th Century BC*, Cambridge.

_____ (1999): "The archaeology of ethnicity in the colonial world of the eighth to sixth centuries BC: Approaches and perspectives", en *Confini e frontier nella grecità d'Occidente. Atti del Trentasettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 3-6 ottobre, 1997*, Taranto, pp. 85-145.

_____ (2003): *Early Greek States beyond the Polis*, London.

Neer, R.T. (2001): "Framing the Gift: The Politics of the Siphnian Treasury at Delphi", *CIAnt* 20, 273-336.

_____ (2007): "Delphi, Olympia, and the art of politics", en H.A. Shapiro (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greece*. Cambridge, 225-264.

Parker, A.J. (1996): "Sea Transport and Trade in the Ancient Mediterranean", en E. E. Rice (ed.), *The Sea and History*, Stroud, 97-110.

Parker, R. (2003): "The Problem of the Greek Cult Epithet", *OAth*, 28, 173-183.

Prost, F. (2002): "L'alphabet des Déliens à l'époque archaïque", en C. Müller, F. Prost (eds.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Paris, pp. 305-325.

Rutherford, I. (2007): "Network Theory and Theoric Networks", *Mediterranean Historical Review*, 22.1, 23-37.

- Shapiro, H.A. (1993): "Hipparchos and the Rhapsodes", en C. Dougherty y L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge, 92-107.
- Smith, A.D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford.
- Snodgrass, A.M. (1980): *Archaic Greece: The Age of Experiment*, London.
- Sourvinou-Inwood, C. (1993): "Early sanctuaries, the eighth century and ritual space: fragments of a discourse", en N. Marinatos y R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London, 1-13. (Edición de Taylor & Francis e-Library, 2005)
- _____ (2000 a): "What is Polis Religion?", en R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 13-37.
- _____ (2000 b): "Further Aspects of Polis Religion", en Buxton, R. (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 38-55.
- Tausend, K. (1992): *Amphiktyonie und Symachie. Formen zwischentaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland*, Stuttgart.
- Valdés Guía, M. (2008): *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.*, Ilu, Anejo XXIII, Madrid.
- _____ (2012): *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100 – 600 a.C.)*, Zaragoza.
- White, H.C. (2008): *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*, Princeton.
- Zacharia, K. (2003): *Converging Truths. Euripides' Ion and the Athenian Quest for Self-Definition*, Leiden.

Fuentes y traducciones

- Anónimo, *Himno Homérico a Apolo*, trad. Alberto Bernabé Pajares, 1978.
- Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, trad. Manuela García Valdés, 1984.
- Estrabón, *Geografía*, vol. VIII-X, trad. Juan José Torres Esbarranch, 2008.
- Heródoto, *Historia*, vol. I, trad. Carlos Schrader, 1992.
- _____, *Historia*, vol. III-IV, trad. Carlos Schrader, 2007.
- Homero, *Ilíada*, trad. Emilio Crespo Güemes, 1991.
- _____, *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, 1993.
- Isócrates, *Discursos*, vol. II, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, 1980.
- Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, vol. I-II, trad. Juan José Torres Esbarranch, 1990.
- _____, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, vol. III-IV, trad. Juan José Torres Esbarranch, 1991.
- _____, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, vol. VII-VIII, trad. Juan José Torres Esbarranch, 1992.