



Universidad
Zaragoza

TRABAJO FIN DE GRADO

Cultos a la memoria en la Antigüedad
Estudio del héroe griego y el mártir cristiano

Autor
Álvaro Simón García

Director
Francisco Marco Simón

Grado de Historia. Curso 2016-2017
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Zaragoza

Zaragoza, junio 2017

Cultos a la memoria en la Antigüedad.
Estudio del héroe griego y el mártir cristiano.

Álvaro Simón García

Resumen.

A partir del estudio particular del héroe griego y del mártir cristiano, se pretende definir a ambos personajes como ejemplos del culto a la memoria en la Antigüedad, ya que, tras su muerte, los dos fueron depositarios de la memoria de la comunidad o sociedad que los veneró. Junto a ambas figuras se trenzó la identidad comunitaria de griegos y cristianos y se desarrolló un culto específico en un lugar destinado al mismo, el *hérôon* en el caso del héroe griego y el *martyrium* en el del mártir cristiano.

Palabras clave: héroe, mártir, memoria, muerte, culto, *hérôon*, *martyrium*.

Worship to the memory in ancient times.
The study of the Greek hero and the Christian martyr.

Álvaro Simón García

Abstract.

From the concrete study of the Greek hero and the Christian martyr, both characters are intended to be defined as examples of worship in ancient times.

Since its death both were custodians of the memory of the community or society that venerated them. Along with the two figures, the communitary identity from the Greeks and the Christians was woven and a specific worship was developed in a place addressed to it; the *hérôon* in the case of the Greek and the *martyrium* for the Christian martyr.

Key words: héroe, martyr, memory, death, worship, *hérôon*, *martyrium*.

ÍNDIX

Introducción.....	4
1. El culto a la memoria en la Antigüedad.....	10
2. El héroe griego.....	16
3. El mártir cristiano.....	26
4. Conclusión.....	39
Bibliografía consultada.....	42
Anexo.....	47

INTRODUCCIÓN.

Defiende G. Freyburger (1995, introducción) que «la ejemplaridad está en el corazón de la civilización antigua». Son numerosas las sociedades religiosas de la Antigüedad que han desarrollado modelos o arquetipos, personajes mortales que, a través de su vida y sobre todo tras su muerte, se ganaban el reconocimiento social y quedaban rodeados de un halo religioso. Las comunidades humanas han sacralizado a sus personajes ejemplares desde tiempos inmemoriales.

Estos personajes «arquetipos de la retórica religiosa» (Freyburger 1995, introducción) se convirtieron en depositarios de la memoria de una comunidad que los tenía como referentes y, junto a ellos, con la evolución de su culto particular, se fue desarrollando la identidad comunitaria.

El presente trabajo va a tratar de realizar un breve estudio comparativo entre dos formas de expresión de este arquetipo desarrolladas en la Antigüedad: el héroe griego y el mártir cristiano.

Como apreciaremos a lo largo de las siguientes páginas, la historia vital de estos personajes, mítica o real, una vez que pasaba el tamiz de la muerte quedaba en el recuerdo de su comunidad. La muerte consolida el arquetipo, muertes particulares que añadieron el toque personal o confirieron el carácter particular del arquetipo.

El ser humano, desde que tiene concepción de su humanidad, sabe que es mortal. Está clara pues la determinante influencia que sobre la vida del ser humano y sobre los colectivos o pueblos tiene la muerte. Paradójicamente el tópico de la muerte como suprema igualadora queda en entredicho en sociedades que se sirven de ella para dignificar a determinados de sus miembros.

Ella es la que convierte a un ser mortal en “inmortal” -entendiendo esta inmortalidad no como vida más allá de la muerte sino como la perpetuación de un personaje, que se convierte en inmortal en tanto que es recordado y vive en la memoria de una

comunidad-. Por tanto, nos sugiere este estudio apreciar la muerte como diferenciadora social.

Es la actitud que tanto el héroe griego como el mártir cristiano muestran ante la muerte lo que hace que esta los diferencie socialmente del resto de sus coetáneos. Actitudes que son diferentes si se trata de los héroes griegos o de los mártires cristianos, partiendo de la base de que ambos tenían distinta idea de lo que la muerte suponía para cada una de sus mentalidades o creencias religiosas. Para los primeros, una forma de proyección social y para los segundos, el medio para alcanzar la vida eterna.

Trataremos de dilucidar si esta forma particular de arquetipo se desarrolló en la antigua Grecia en torno al fenómeno heroico como primeros depositarios de la memoria e identidad de la comunidad en la que surgen, para quizá más tarde volver a ser retomado estructuralmente por los primeros cristianos en el desarrollo del culto martirial.

La comparación con base historiográfica entre el héroe griego y el mártir cristiano nos ayudará a comprender las diferencias sustanciales que se dan entre ambos.

En las siguientes páginas estudiaremos el culto a la memoria en la Antigüedad a través de estos dos casos particulares, desarrollando la idea de que tanto muerte como memoria son los dos pilares que sustentan el desarrollo de los héroes griegos y de los mártires cristianos.

Importante papel juega la sociedad en la que surgen ambos personajes. No hay héroe ni mártir si no lo recuerda una comunidad. El colectivo mantendrá vivo el recuerdo en tanto y cuando este beneficie el interés común, como fruto de esta idea surgirán los cultos particulares dedicados a ambos personajes.

Dentro de la Hélade pronto surgirían héroes que se constituirían en referentes identitarios, fundadores de ciudades, caudillos y militares, prototipos de educación, etc. Roma heredaría esta forma de entender el ideal heroico. Los cristianos también convertirían a sus mártires en referentes identitarios de sus comunidades en ciernes, fundamentando en ellos la nueva identidad cristiana.

Estudiaremos el surgimiento de lugares como el *hérôon* en el mundo griego y el *martyrium* en el cristiano, como expresiones que muestran el anhelo de determinadas comunidades de no querer que estos personajes quedaran sepultados por el olvido.

Bosquejar el estado de la cuestión de nuestro estudio obliga a hacerlo mediante dos formas, estudiar los trabajos que han tratado de buscar analogías y diferencias entre el fenómeno heroico griego y el martirial cristiano, y la amplísima bibliografía que hay de cada uno por separado.

En el campo historiográfico no existe ninguna obra capital -o por lo menos el autor del presente trabajo no la ha encontrado- que estudie conjuntamente al héroe griego y al mártir cristiano. Quizá la obra que más se acerque sean las actas publicadas del coloquio organizado en 1995 por el Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité de Estrasburgo, que llevan por título: *Du héros païne au saint chrétien*. No obstante, no se refieren concretamente al mártir, sino que estudian aspectos referidos a los santos.

J. S. Lasso de la Vega, filólogo y helenista español, fue de los pocos autores españoles que trató el tema haciendo una comparación de la cultura griega y la cristiana en 1962. Pese a la intención de la obra, no podemos considerarla de valor historiográfico, ya que se preocupa más de aspectos filológicos que históricos.

C. Moeller también intentó el estudio comparativo del mundo griego y del cristiano publicando en 1946 una obra más de crítica literaria que histórica, pero merece ser reseñada por el impacto que produjo en su momento, no obstante, la reedición de la misma por Crítica en 2008 nos muestra que todavía tiene algo que decirnos.

También el filósofo alemán M. Scheler publicó una obra en la que trató de aunar al santo, al genio y al héroe, tres expresiones que el autor afirma que se desarrollan en distintas sociedades.

Siguiendo el hilo de filólogos o críticos literarios que esbozaron el tema de nuestro trabajo no podemos dejar pasar desapercibida la obra del filólogo clásico W. Jaeger. Su erudita producción bibliográfica alcanzó su culmen con la publicación de las obras que abordaban la *Paideia* griega, el sistema educativo griego. El filólogo germano-americano también estudió la *Paideia* griega en contacto con el cristianismo primitivo, añadiendo su aporte personal al desarrollo de un estudio comparativo entre ambos mundos.

«Atenas y Jerusalén serán siempre las capitales de dos reinos, dos reinos que jamás se reconciliarán totalmente aquí abajo» (Moeller 2008, 19). Ciertamente, esto parece quedar patente en el plano historiográfico.

F.J. Dölger y el círculo del Instituto de Bonn fundamentaron sus investigaciones en torno a la *Spätantike*, la “Antigüedad tardía”. En ellas se ocupaban de la interacción entre el “paganismo” y judaísmo con los comienzos del cristianismo, novedad que introdujo el Instituto de Bonn ya que, hasta el momento, la universidad que lideraba estos estudios fue la Universidad de Bruselas, la cual señalaba las virtudes y purezas del “paganismo” y del mundo clásico frente al cristianismo, acusando a este de haberlas eliminado.

Sus producciones quedaron recogidas en la enciclopedia *Reallexikon für Antike und Christentum* que el Instituto de Bonn comenzó a publicar en 1935. A día de hoy sigue nutriéndose de artículos y estudios.

Como hemos señalado, la Universidad de Bruselas centró sus estudios en la Antigüedad, desoyendo toda bibliografía que tratase de aunar mundo antiguo y cristianismo, ya que consideraban esto como una contaminación de los clásicos.

Influido por esta idea, el arqueólogo e historiador belga F. Cumont abrió la brecha de nuevas investigaciones que tenían la clara intención de mostrar que había vida más allá de la Hélade o de los territorios de la *Koiné*. Sus investigaciones se centraron en Próximo Oriente y la religión mitraica.

Llama la atención, que, en este contexto belga fuertemente dominado por la producción de la Universidad de Bruselas, surgiera el círculo de los “bolandistas”, y entre ellos H. Delehaye, uno de sus máximos representantes. Quizá por la búsqueda sistemática de la objetividad de aquellos, estos llevaron a cabo el análisis riguroso y objetivo de la hagiografía cristiana. Su cometido no fue otro que eliminar todo rastro de leyenda de las hagiografías o historias de mártires y santos, no temblándoles el pulso a la hora de eliminar alguno del martirologio o del santoral por su poca base histórica. Las obras de H. Delehaye sobre los mártires y el culto a estos profesados abrieron una línea de investigación que llega hasta nuestros días.

A caballo entre ambos, la Universidad de Leipzig, de marcado carácter protestante, defendía el cristianismo antiguo como una continuación del “paganismo” y así lo muestran los estudios publicados por su editorial.

Pero es sin lugar a dudas la arqueología, la que ha dado un impulso al estudio de ambos casos por separado. Arqueología que se ha ido perfeccionando, desde sus inicios más rudimentarios, hasta las técnicas actuales de excavación que tanta luz arrojan a la historiografía sobre la Antigüedad.

Podríamos hablar de una arqueología del mundo clásico y otra del mundo cristiano.

La «arqueología homérica» (Luce 1984) agrupa las excavaciones llevadas a cabo por los arqueólogos H. Schliemann, M. Parry, M. Ventris y C. Blegen en los albores de la disciplina. Sus hallazgos sustentaron el origen del estudio del fenómeno heroico.

Homero es fundamental en el estudio de los héroes griegos. Por ello, dentro de la profusa bibliografía de la llamada «cuestión homérica» (Luce 1984) destaca la producción de P. Carlier en su obra sobre el aedo por antonomasia reeditada en 2005.

La arqueología sobre los héroes y su culto recibió un fuerte impulso por las campañas realizadas por la arqueóloga C.M. Antonaccio. Con las numerosas evidencias que descubrió elaboró eruditas obras sobre el culto a los héroes y el lugar donde este se llevaba a cabo. Su producción bibliográfica sigue siendo capital para cualquier estudio sobre la religión griega.

Imprescindibles son para el estudio del fenómeno heroico los numerosos estudios sobre el tema de dos grandes historiadores de las religiones. Por un lado A.D. Nock, que en 1972 publicó una nutrida obra sobre los aspectos religiosos griegos, y, por otro, W. Burkert el cual desarrolló en torno a 1985 los orígenes de la religión griega, atendiendo a su fase arcaica y clásica. G. Ekroth ha contribuido a ampliar los estudios sobre el *hérôon*, catalogando muchos de ellos dentro de sus investigaciones sobre el surgimiento del culto a los héroes griegos.

En el campo de la arqueología cristiana es reseñable el papel de U. Fasola y sus estudios de las catacumbas romanas una vez estas salieron a la luz. Los yacimientos

arqueológicos de los albores del cristianismo fueron estudiados por A. Ferrua. En 1852 surgía la Pontificia Comisión de Arqueología Sacra de Roma y, posteriormente, el Instituto Pontificio de Arqueología Cristiana también con sede en la Ciudad Eterna, fundado en 1925.

El estudio arquitectónico que hizo A. Grabar sigue siendo fundamental a la hora de estudiar el *martyrium* como el lugar donde se lleva a cabo el culto al mártir cristiano.

Autores como E.R. Dodds y P. Brown intentaron aunar ambos mundos trazando continuidades. Este último historiador desarrolló una elaborada historiografía sobre el culto a las reliquias y a los santos en los albores del cristianismo.

De las últimas investigaciones que aúnan los estudios del héroe griego y del mártir cristiano, destaca la obra de M.F. Baslez, una investigación publicada en 2007 en la que muestra las distintas persecuciones que se dieron en la Antigüedad.

El tema de nuestro trabajo ha suscitado la celebración de encuentros y congresos sobre el mismo.

Ya hemos hecho referencia antes al coloquio celebrado en 1995 por el Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité de Estrasburgo. A su vez, en 1999 se celebró otro coloquio con el título: "Héroes y heroínas en los mitos y en los cultos griegos" en la Universidad de Valladolid.

También ha sido motivo de exposiciones como la que se llevó a cabo en la Biblioteca nacional de Francia en 2007 con el título: *Héros, d'Achille à Zidane*. Por la bibliografía que generó, destaca la que se celebró en el Walters Art Museum de Baltimore en el 2009 con el título: *Heroes. Mortals and myths in ancient Greece*.

1. EL CULTO A LA MEMORIA EN LA ANTIGÜEDAD.

«Tan grande es la fuerza rememorativa que tienen los lugares, que no sin razón se ha basado en ellos el arte de la memoria.»

Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*. V, 2.

«¡Atrida y demás príncipes de los aqueos todos! Primeramente, apagad con negro vino cuanto de la pira alcanzó la violencia del fuego; recojamos después los huesos de Patroclo Menecíada, distinguiéndolos bien -fácil será reconocerlos, porque el cadáver estaba en medio de la pira y en los extremos se quemaron confundidos hombres y caballos-, y pongámoslos en una urna de oro, cubiertos por doble capa de grasa donde se guarden hasta que yo descienda al Hades.

Quiero que le erijáis un túmulo no muy grande, sino cual corresponde al muerto; y más adelante, aqueos, los que estéis vivos en las naves de muchos bancos cuando yo muera, hacedlo anchuroso y alto». (*Ilíada*. XXIII, 236 y ss.)

Relata Homero cómo insta Aquiles a recoger los huesos calcinados del héroe griego Patroclo asesinado por el troyano Héctor. Ordena depositarlos en una «urna de oro cubiertos por doble capa de grasa» y que sea levantado un túmulo. Aquiles y los suyos saben que no se encuentran ante los restos de un muerto más, el trato con el que honran a Patroclo deja entrever los prolegómenos de un culto particular, el culto a los héroes.

En la carta escrita por la comunidad cristiana de Esmirna a la Iglesia de Filomelio en Frigia comunicando el martirio de su obispo Policarpo (156 d.C) se lee:

«Como viera, pues, el centurión la porfía de los judíos, poniendo el cuerpo en medio, lo mandó quemar a usanza pagana. De este modo, por lo menos, pudimos nosotros más adelante recoger los huesos del mártir, más preciosos que piedras de valor y más estimados que oro puro, los que depositamos en lugar conveniente. Allí, según nos fuere posible, reunidos en júbilo y alegría, nos concederá el Señor celebrar el natalicio del martirio de Policarpo, para memoria de los que acabaron ya su combate y preparación de los que tienen aún que combatir». (XVIII,1-3).

De nuevo nos encontramos frente a otro caso particular de tratamiento de un muerto especial. Dicen los cristianos de Esmirna que recogieron los restos de su obispo Policarpo colocándolos en un «lugar conveniente», el cual, a partir de ese momento, fue lugar de reunión de la comunidad en torno al «natalicio del martirio de Policarpo», «para memoria de los que acabaron ya su combate».

Ambos textos nos muestran dos de los diferentes cultos a la memoria que se dieron lugar en la Antigüedad: el culto al héroe griego y el culto al mártir cristiano.

En la Antigüedad hablar de memoria iba aunado a hablar de identidad. Memoria e identidad forman un tándem indisoluble, el cual tiene en la muerte o en la manera de afrontar esta, su fundamento, su «base» en palabras de J. P. Vernant (2001, 7), ya que no hay sociedad en la que no esté presente.

Son los muertos como producto de esa muerte, los que hacen que memoria e identidad estén en el mismo plano.

Los numerosos hallazgos arqueológicos demuestran que, desde los albores de la humanidad, los difuntos recibieron trato especial por los vivos. Surgiría una «política de la muerte» (Vernant 2001, 7) que se desarrollaría de distinta manera dependiendo de la civilización o cultura en la que se diese.

Se da una paradoja cuando aunamos memoria e identidad con los muertos, ya que precisamente estos, una vez muertos carecen de ellas. Es curioso como el ser humano se sirve de los que ya no tienen ni memoria ni identidad, para construir la memoria e identidad de una comunidad.

La muerte ha jugado un papel clave influyendo determinadamente en el mundo de los vivos. Ella cuestiona la vida de los hombres, como individuos y como colectivo, pese a ser una auténtica desconocida.

Al fin y al cabo, el desarrollo de héroes y mártires no es otra cosa que la expresión humana de intentar acabar con la fuerza de la muerte. El recuerdo fue la herramienta de la que se sirvieron los antiguos para perpetuar a individuos concretos, haciendo que no muriesen para siempre, ya que el recuerdo los mantenía vivos.

Sería el desarrollo de la memoria la herramienta de la que se sirvió el ser humano para evitar la muerte. El héroe, «permanecerá para siempre en la memoria de los hombres». (Baslez 2007, 150).

En el seno de estas civilizaciones surgieron personajes concretos encargados de mantener vivo el recuerdo y la memoria de determinados hombres y mujeres. Prueba de ello son los aedos griegos, los cuales tenían como misión «mantener vivos en la memoria de la posteridad, los hechos de los hombres y de los dioses». (Jaeger 1985, 52).

La clave estribaba en mantener vivas esas hazañas a través del recuerdo, ya que los hombres gracias a la memoria conservan el recuerdo de «hechos, personas, conocimientos, valores morales y los recuerdos de ellos mismos». (Baroin 2010, 27). Este recuerdo tuvo dos variantes, la individual y la colectiva. La sociedad ensambló los diferentes recuerdos de sus ciudadanos para elaborar un recuerdo colectivo y comunitario. Si el ciudadano tiene memoria, la sociedad también.

Ese colectivo que quiere mantener vivo el recuerdo también se sirve de espacios concretos, surgiendo el *monumentum*, término que viene del verbo latino *moneo*, “recordar”. Este espacio es fruto del surgimiento del culto memorial, ya que se utilizó para mantener viva la memoria de un individuo muerto. Su propio nombre hace referencia explícita a la tumba del mismo, cuyo cometido era únicamente el de recordar al difunto que contiene, no tanto su función contenedora. (Baroin 2010). Idea que también defiende André Grabar (1946-72) cuando señala que el edificio sacro denominado *martyrion* tenía un sentido testimonial, contuviera restos humanos o no.

El *monumentum* es a la vez recuerdo y testigo. Un edificio-signo, en él quedaría reposada la memoria inmaterial del personaje en honor del cual fue levantado, ensalzando su vida y conducta.

Dicho lugar actuó también como centro de referencia alrededor del cual se trenzaría la identidad de un grupo humano. (Ekroth 2009). El germen identitario de determinados grupos locales griegos surgiría a partir del culto heroico. También los mártires se

convirtieron en personajes referenciales para su comunidad al encarnar la nueva identidad cristiana. (Van Henten 1995).

Podemos apreciar que en ambos fragmentos antes transcritos se hace especial hincapié en el modo de tratar los restos de ambos personajes. Son recogidos por su comunidad y depositados en un lugar especial al que hemos hecho referencia anteriormente.

La *Iliada* hace referencia a este como «túmulo no muy grande», en el cual se depositarían en una urna de oro los restos de Patroclo. El fragmento del martirio de Policarpo de Esmirna se refiere a un «lugar conveniente», no especificando más sobre su estructura.

Ambos textos hacen alusión al *monumentum* en su fase más incipiente. Inicialmente era de piedra, muy elemental, desarrollándose y ganando en monumentalidad con el paso del tiempo. (Baroin 2010).

Muestran los fragmentos que sus protagonistas no eran simples difuntos, la comunidad que participa en ambos sepelios tiene la convicción de que se trata de personajes especiales. Así, en el fragmento de la *Iliada* dice Aquiles que el túmulo esté a la altura del difunto y respecto a Policarpo, el texto lo llama «mártir», convertido ya en objeto y causa de celebración.

No podemos dejar pasar desapercibida esta mención explícita a un tipo de culto a la memoria, la memoria celebrada.

La memoria celebrada.

Nos sugiere el hilo de la argumentación hacer una breve referencia a una de las expresiones más comunes del culto a la memoria que es la memoria celebrada, como defiende a grandes rasgos en su obra K.E. Corley (2010).

Relata posteriormente Homero el modo particular con el que los griegos continuaron el sepelio de Patroclo celebrando unos juegos fúnebres:

«Aquiles detuvo al pueblo y le hizo sentar, formando un gran circo; y al momento sacó de las naves, para premio de los que vencieren en los juegos, calderas, trípodes, caballos, mulos, bueyes de robusta cabeza, mujeres de hermosa cintura y luciente hierro.

Empezó exponiendo los premios destinados a los veloces aurigas: el que primero llegara se llevaría una mujer diestra en primorosas labores y un trípode con asas, de veintidós medidas; para el segundo ofreció una yegua de seis años, indómita, que llevaba en su vientre un feto de mulo; para el tercero, una hermosa caldera no puesta al fuego y luciente aún, cuya capacidad era de cuatro medidas; para el cuarto, dos talentos de oro; y para el quinto, un vaso con dos asas no puesto al fuego todavía». (*Ilíada*. XIII, 249 y ss.).

En el fragmento que se refiere a Policarpo se dice: «Allí, según nos fuere posible, reunidos en júbilo y alegría, nos concederá el Señor celebrar el natalicio del martirio de Policarpo» (*Carta a los cristianos de Filomelio*.XVIII,1-3), haciendo referencia expresa a los cultos que posteriormente se llevarían a cabo en ese lugar, celebrar el *Dies natalis* del prelado recién martirizado.

El *Dies natalis* del mártir cristiano era la fecha en la que este había sido martirizado, y habiendo muerto nacía a la vida eterna. Los cristianos denominaron este episodio como *transitus sacer*. Ese día la comunidad se reunía en torno a la tumba del mártir para celebrar el ágape eucarístico. (Bernal 1984)

Papel capital tenían las mujeres a la hora de llevar a cabo los rituales y liturgias en torno a la celebración de la memoria tanto del héroe griego como del mártir cristiano. Ellas eran las que organizaban y dirigían las lamentaciones, también colaboraban en las liturgias propias en honor del héroe muerto. (Corley 2010).

Los cultos heroicos tendrían una naturaleza especial ya que no eran cultos funerarios; en ellos se veneraban «muertos especiales, que habían sido idealizados y mitificados como una clase de individuos que se hallaban entre los seres humanos y los dioses». (Corley 2010, 71).

Las lamentaciones también tenían lugar en fiestas especiales dedicadas a la memoria de los héroes y heroínas. Ejemplo de ello es el lamento de las mujeres de Crotona, Élida y

Tesalia por Aquiles, así como el lamento de las mujeres corintias por los hijos de Medea, lamentación que dio lugar a una fiesta repetida cada año. (Corley 2010)

Fundamental es también el papel femenino en la celebración de la memoria de los mártires cristianos. El culto a los mártires era una forma de celebración de la memoria unida a la celebración en recuerdo de Jesucristo. (Bernal 1984).

Los cristianos celebraron desde sus orígenes ágapes eucarísticos en honor de los mártires. La *memoria martyrum* quedaba integrada en la celebración de la eucaristía cristiana.

Pronto las lamentaciones, así como las distintas narraciones orales en honor de los difuntos se pusieron por escrito dando lugar a los monumentos escritos. (Baroin 2010).

Esta memoria escrita permitía al lector rememorar los hechos de determinados personajes, “edificando” otro tipo de *monumentum*, el escrito.

Muestra de ello es el *Epitaphios logos*, la oración fúnebre. Dicha oración ensalzaba a los hombres que morían por el Estado convirtiéndolos en foco de alabanzas. (Corley 2010).

También en el ámbito cristiano surgieron una serie de “monumentos escritos”, por ejemplo, la *Beata passio* de cada mártir, término que recuerda a la pasión de Jesucristo ya que los mártires la intentaron imitar con sus tormentos personales, los cuales fueron recogidos en breves relatos. (Bernal 1984).

2. EL HÉROE GRIEGO.

André-Jean Festugière defendió que el mundo griego estuvo fuertemente influido por su particular visión del sentido trágico de la vida. En una de sus obras más famosas describe al ser humano como «insecto miserable que se siente aplastado bajo el peso de una Fatalidad despiadada, de la que intenta en vano alcanzar el sentido». (Festugière 1986, 15).

Esa «Fatalidad despiadada», unida a «catástrofes humanas» (Festugière 1986, 15) afectaría a la actitud que los griegos mostraron ante la vida; según esta, se dieron dos tipos diferentes de individuos: simples mortales o mortales que pasaron al recuerdo colectivo por su vida y sus acciones.

Estos últimos fueron los héroes y heroínas, de los cuales nos vamos a ocupar en las siguientes páginas.

Resulta complejo dilucidar el origen del fenómeno heroico en el mundo clásico. Grecia fue la cuna de un arquetipo que más tarde los romanos hicieron suyo. El desarrollo del héroe y del fenómeno heroico son fruto de la evolución del propio individuo, ya que ambos surgieron una vez que el ser humano comenzó a escribir. (Tourret y Faliu 2007).

El fenómeno heroico sería una construcción humana con una intencionalidad muy clara por parte de los poderes fácticos de la sociedad en la que nació y se desarrolló. También estuvo al servicio de la educación y del civismo, ya que para ambos historiadores la “heroización” de una sociedad deja entrever los valores que rigen a la misma.

La sociedad griega fue el producto de una particular forma de organización social, alrededor de la ciudad (*polis* en griego), que «era un centro de poder autónomo, pero a la vez un centro ideológico y simbólico independiente», como señala F. Díez de Velasco. (2014, 118).

Cada *polis*, desarrollaría su propia identidad, con sus dioses tutelares propios, así como liturgias y ritos exclusivos.

La diversidad religiosa griega nace de la libertad creadora que tuvieron los griegos, puesto que estos no tendían a la homogeneidad, sino todo lo contrario, la heterogeneidad era la base sobre la que se fundamentaba la identidad de cualquier *polis*.

2.1. El surgimiento del fenómeno heroico.

Debemos servirnos del estudio de las fuentes literarias de la Antigüedad, como la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, o *Los Trabajos y los Días* y *La Teogonía* de Hesíodo, para atisbar los prolegómenos del fenómeno heroico.

Etimológicamente la palabra *hêrôs* tiene orígenes discutidos. Para Homero, el héroe es “cabeza de guerra”, en cambio para Hesíodo es “semidios”. El latín clásico heredó el término, refiriéndose al héroe como “semidios”, lo que confería al hombre un valor superior. (Tourret y Faliu 2007).

Pese a ello, los griegos siempre tuvieron clara la idea de que, entre los dioses y el resto de mortales, habiendo surgido ambos en un mismo mundo, existía una frontera infranqueable.

El estudio del fenómeno heroico deja patente desde el principio que la principal característica de los héroes es su humanidad. Tienen una actitud particular ante la vida, pero no dejan de ser humanos, ya que «viven y mueren, son mortales, no dioses». (Bravo 2009, 12).

Varias son las teorías planteadas sobre la emersión de los héroes. Una de ellas defiende que el germen estaría en el culto a la diosa Hera y otra, que es una hipótesis doble, busca su origen indoeuropeo o prehelénico. Para J.J. Bravo, *hêrôs* y Hera tendrían ascendencia prehelénica y no indoeuropea.

El autor defiende que el origen del héroe está ligado a Homero y a la Edad de Bronce, quizá en su fase germinal se tratase de una figura divina.

Apoya su teoría en las evidencias arqueológicas descubiertas en Pilos (Grecia), donde se encontraron las tablillas del Lineal B, sistema de escritura utilizado por los micénicos, datado del 1600 al 1100 a.C.

En una de esas tablillas, aparece un personaje que se ha identificado como “Ti-ri-se-ro-e», transcrito al alfabeto griego como *Trishêrôs*, “Tres veces héroe”.

Siguiendo la línea de investigación de Carla M. Antonaccio, estudia la posibilidad que ese “Tres veces héroe”, pudiera hacer referencia a un *wanax* o un líder ancestral micénico. (Bravo 2009).

El arranque del fenómeno heroico iría paralelo al culto a los antepasados en general, o a un determinado miembro jerárquico en particular. El culto heroico provendría del culto que una determinada comunidad tributaba a sus ancestros o a su linaje. La creación del héroe habría que encontrarla en esa idea de perpetuar el linaje, concediendo un especial culto al jefe o *wanax*.

Otra fuente para dilucidar el surgimiento de los héroes griegos es la poesía épica. Ambos se desarrollarían a la par, remontando el fenómeno heroico a los albores de la épica.

Homero es un autor clave en el estudio de los héroes griegos. En los prolegómenos de la *Ilíada* hace mención expresa a las almas de los héroes:

«Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves—cumplíase la voluntad de Zeus—desde que se separaron disputando el Atrida, rey de hombres, y el divino Aquiles». (I, 1 y ss.).

El ambiente bélico que describe la *Ilíada* ayuda a su autor a advertir que el héroe surge en dicho contexto. El término “héroes”, podría describir a los hombres que se encuentran inmersos en una guerra, se referiría con ese término, a luchadores o guerreros. De este modo, el héroe asumiría la tradición de noble guerrero defensor de su patria. (Bravo 2009).

Otros estudiosos no aprecian este detalle, sino que se centran en el estatus del personaje como noble.

También Hesíodo es referencial para acercarse al fenómeno heroico. Escribe que los héroes nacieron por voluntad de Zeus:

«Después de que la tierra hubo escondido esta generación, Zeus Cronida suscitó otra divina raza de héroes más justos y mejores, que fueron llamados Semidioses en toda la tierra por la generación presente». (*Los Trabajos y los Días*, libro I).

Idea que también menciona Homero cuando utiliza este término en el canto XII de la *Ilíada*:

«La ciudad de Príamo fue destruida en el décimo año, y los argivos se embarcaron para regresar a su patria; Posidón y Apolo decidieron arruinar el muro con la fuerza de los ríos que corren de los montes ideos al mar: el Reso, el Heptáporo, el Careso, el Rodio, el Gránico, el Esepo, el divino Escamandro y el Simoente, en cuya ribera cayeron al polvo muchos cascos, escudos de boyuno cuero y la generación de los hombres semidioses».

El aedo griego se refiere a los héroes como «*hemitheoi*, semidioses». (Bravo 2009, 15).

La poesía épica, además de ser la promotora del fenómeno heroico, es también la encargada de ensalzar las hazañas de los héroes *post mortem*. A través de la muerte, daba al héroe un nuevo estatus.

J.J. Bravo (2009) descubre que a lo largo de las obras de la poesía épica se palpa una cierta idea de mortalidad referida al héroe.

Esta noción la podemos apreciar por ejemplo en la producción hesiódica. Para el poeta de Ascra en la Edad de Oro los hombres se convierten en *Daimones* una vez que han muerto. También gozan de ciertos poderes como el de otorgar riquezas, *Ploutodotai*, en griego, como lo señala en la *Teogonía*, 935 y ss.

Para Hesíodo, los héroes en la Edad de Bronce no van al Hades como el común de mortales, tienen como morada eterna las “Islas bendecidas o bienaventuradas”, una especie de tierra paradisiaca o de la abundancia.

«Y el Padre Zeus les dio un sustento y una morada desconocidos de los hombres, en las extremidades de la tierra. Y estos héroes habitan apaciblemente las islas de los Bienaventurados, allende el profundo Océano. Y allí, tres veces por año, les da la tierra sus frutos». (Hes. *Los Trabajos y los Días*, libro I).

Tanto Homero y Hesíodo, como el resto de poesía épica, crean la idea de que algunos hombres, pese a ser mortales, superan la muerte ordinaria y no mueren para siempre, porque son recordados por los vivos, los cuales les tributan un culto especial. (Bravo 2009).

2.2. El héroe y la muerte.

Es precisamente la muerte, aunada a la fugacidad de la vida, lo que diferencia a los mortales de los dioses. A diferencia de estos, aquellos mueren, tienen una vida finita, y una vez terminados sus días, van a perpetuidad al Hades. En cambio, los dioses no fallecen, la muerte no les supone nada, y gozan de la vida para siempre en el Olimpo. Como ser mortal, también la muerte va indisolublemente asociada al héroe griego.

No es hasta su muerte cuando el héroe o la heroína comienzan a recibir culto. G. Ekroth (2015) señala que es este último tránsito vital el que confiere importancia el héroe griego, ya que una vez muerto se inicia su culto.

Arrancó así una especial relación entre el héroe y el mundo de los vivos, tras su dignificación por la muerte, puede interaccionar con los vivos y beneficiarles. El desarrollo del culto al héroe va paralelo al culto funerario. El héroe es una persona que vive y muere, pero su recuerdo perdura una vez muerto. La diferencia entre un héroe y un individuo corriente es la reputación que aquel gana tras su muerte, ya que revaloriza su vida y sus acciones. (Tourret y Faliu 2007).

Para Homero, el verdadero héroe es aquel que busca el *kalòs thánatos*, la “bella muerte”.

La muerte heroica, con la que tan familiarizados están los griegos, es una respuesta, una forma de afrontar la «agonizante pregunta del sentido de la vida, del envejecimiento y de la muerte», (Tourret y Faliu 2007, 13). Pese a que el héroe con su vida intenta dilucidar esa respuesta, sigue siendo humano, la frontera entre dioses y hombres, sean héroes o no, es la misma, una linde imposible de atravesar.

El *kalòs thánatos* también es estudiado por M.F. Baslez (2007). En su obra sobre la influencia de las persecuciones en la Antigüedad, muestra la percepción concreta que

del óbito humano tenían los griegos. Para estos, la muerte que aseguraba la inmortalidad era la “bella muerte”, la muerte honorable.

La “bella muerte” es una concepción elaborada en el s.VIII a.C por influencia homérica, a través de un sistema de representaciones que hunden sus raíces en los albores de su civilización, tuvo su plasmación en los héroes.

La heroicidad de la vida y de la muerte es lo que dignifica al personaje, el héroe «se juega su propia existencia día a día, sin escapar de ningún peligro, luchando siempre a la vanguardia». (Baslez 2007, 150).

El héroe no actúa humildemente sin buscar recompensa, sino que espera que todas sus acciones sean vistas y premiadas. Con su vida y con sus hechos, demuestra a sus coetáneos que es un hombre de bien, su vida y su muerte son heroicas. Es un ser humano que intenta vencer a la muerte con su propia muerte.

La muerte es el horizonte final de la vida de todo héroe griego. Buscando su inmortalidad, a través de la memoria del grupo, quiere ser recordado por la sociedad a la que pertenece. Gracias a una muerte digna y heroica, permanecerá para siempre en la memoria de su comunidad.

Según la historiadora francesa, el prototipo de héroe que busca y consigue la “bella muerte” es Aquiles, idea que también defienden M. Turrett y O. Faliu (2007), ya que buscaba un deceso digno, lo más breve posible, ya que temía la humillación.

Resulta significativa la importancia que los héroes tienen en su colectividad, ya que fueron claves en la educación de los ciudadanos griegos. El ideal heroico, se transmite de generación en generación, «sin alteración, constituyendo las bases de la educación griega». (Baslez 2007, 150).

Los héroes tuvieron mucha repercusión en la *Paideia* griega, el sistema educativo griego, la cual fue magistralmente estudiada por W. Jaeger. (1985). El filólogo clásico apunta que, en numerosas de sus obras, Platón recoge la idea de que, en su tiempo, se consideraba a Homero como el gran educador de Grecia.

El poeta era considerado maestro, y la poesía homérica tenía un claro influjo en la educación. Las dos obras épicas homéricas son paradigmáticas a la hora de desarrollar la concepción que de *ethos* y *pathos* tenían los griegos: «El *pathos* del alto destino

heroico del hombre es el aliento espiritual de la *Ilíada* y el *ethos* de la cultura y de la moral aristocráticas halla el poema de su vida en la *Odisea*». (Jaeger 1985, 52).

Asimismo, la mitología creó ejemplos que afectaron a la educación, dando lugar a una serie de prototipos nacionales. Tanto los mitos como todo el amplio abanico de leyendas heroicas fueron el sustrato de los ejemplos y modelos de los que se sirvieron las autoridades para desarrollar determinadas normas de vida.

Así pues, los héroes y las heroínas encarnaban los ideales y conductas de vida que debían seguir los ciudadanos griegos, explicando esto su amplísima diversidad.

Respecto a la importancia de la transmisión de los ideales del héroe o la heroína, G. Ekroth (2009) subraya que cada nueva generación era poco a poco introducida en la veneración de estos muertos ejemplares, enseñándoles las tradiciones que sustentaban su culto y las obligaciones que debían cumplir.

Para poder tener una visión panorámica de todo el elenco de héroes y heroínas que surgieron en Grecia, nos serviremos de la aportación de los numerosos eruditos que han trabajado el tema. Vamos a mostrar al lector una breve muestra de los principales tipos que protagonizaron el fenómeno heroico.

La historiadora J. Larson (2007) estudia la amplia variedad de héroes y heroínas griegos.

Hubo muchos héroes directamente relacionados con ciudades concretas, venerados como precursores de linajes o etnias. En época arcaica, las *poleis* focalizaban en los héroes los valores cívicos que querían que primaran en las relaciones sociales de sus ciudadanos, así pues, los héroes asumirían la identidad de una comunidad.

Se dieron casos de que varias *poleis* veneraron a un mismo héroe, que se suponía que tenía más de una tumba. Esto se explica, por la existencia de héroes homónimos.

Uno de los tipos de héroe más antiguos es el héroe soberano. El arquetipo lo encarna Aquiles, denominado en determinadas fuentes como «soberano del mar Negro». Otro ejemplo es Teseo, «primer rey de Ática». (Burkert 1985).

También existen héroes fundadores, no sólo de ciudades, sino también de santuarios. Para W. Burkert (1985), este tipo de héroe es el denominado *Héros Ktístes*, que solía ser venerado en la plaza del mercado de la ciudad que lo honraba como fundador.

Se dio un héroe denominado “héroe aparecido”, ya que había individuos que afirmaban haber presenciado la aparición de algún determinado héroe en forma de serpiente. Los humanos temían este tipo de visiones.

Existieron héroes que auxiliaban en la batalla, los poderosos «Áyaces». Áyax y Telamón tuvieron un papel clave en la batalla de Salamina, asistiendo a la tropa ateniense. (Burkert 1985).

A demás se veneraron héroes niños. Muchos niños de muerte prematura solían ser heroizados, destacan Aquémoro y Palemón.

Retomando el estudio de J. Larson (2007), debemos hacer mención a los casos de héroes adivinos, tenían rasgos de oráculos. Junto a estos, existieron héroes con poderes sanadores y terapéuticos, destacando Anfiarao.

G. Ekroth (2009) examina como las heroínas recibían un culto especial por parte de las mujeres. Enfatizando su naturaleza virginal, se convertían en protectoras de los asuntos cívicos, familiares e incluso salvaguardaban a los maridos de sus devotas. Los matrimonios también tenían su reflejo en los héroes, dándose culto a parejas de héroes como Helena y Menelao.

Como hemos podido apreciar, todo el espectro social griego tenía su plasmación en el fenómeno heroico.

2.3. El *hérôon* y el culto al héroe griego.

Son muchas las evidencias en las que nos podemos apoyar a la hora de estudiar el surgimiento del culto heroico. Fuentes literarias, epigráficas, artísticas y arqueológicas hacen referencia al culto al héroe griego, culto que ha sido largamente discutido, tanto por arqueólogos como por historiadores.

Carla M. Antonaccio (1995) fue pionera en el desarrollo de teorías sobre los inicios del culto heroico avalando sus investigaciones en evidencias arqueológicas. Estudió dos

posibles hipótesis, que la emersión del culto heroico tuviera lugar en el siglo VIII a.C, cuando comenzó a circular la poesía homérica, o que fuera herencia directa del culto a los ancestros dentro del surgimiento y crecimiento de las *poleis*.

Los hallazgos arqueológicos que examina sitúan el surgimiento del culto heroico en Esparta, datándolo en el s.VIII a.C. Pero el pequeño número de restos encontrados echa por tierra la hipótesis de la influencia homérica. En cambio, se refuerza la noción de que dicho culto fuera

heredero del culto a los ancestros, practicado en Grecia en la Edad de Hierro, y que perduró una vez que se desarrollaron las *poleis* griegas, teniendo su evolución en el culto heroico.

Para G. Ekroth (2009), una vez que se identifica al héroe como colaborador o auxiliador del género humano, es el momento en el que surge el culto heroico.

El culto sería una acción de gracias por la ayuda recibida, tanto de manera individual, al tratarse de una persona concreta, o colectiva, en el caso de una ciudad. Pero no todos los héroes eran dóciles a los humanos, algunos tenían un aspecto peligroso y amenazador y su veneración tenía el fin de apaciguar su ira.

La arqueología ha ayudado a arrojar luz sobre el estudio del culto heroico gracias al descubrimiento de los lugares donde este se llevaba a cabo. Los hallazgos arqueológicos han contribuido a definir el *hérôn* como el lugar del culto al héroe por antonomasia.

La forma de enterramiento y el ritual del sepelio de los héroes muestran que eran considerados más dioses que hombres. Pese a ello, el origen funerario del culto heroico diferenciaba el culto a los dioses del de los héroes. (Devanbez 1972).

Los cultos, tanto a héroes como heroínas, eran cultos funerarios a muertos distinguidos, por lo que el emplazamiento funerario heroico estaba separado del resto de sepulturas. (Corley 2010).

El héroe generalmente tiene una tumba, que se convierte en foco de culto.

Este lugar era un monumento especial espacio sacrificial al que se portaban ofrendas. Estos emplazamientos sagrados jugaban un papel fundamental para mantener el

recuerdo del difunto o difunta convertido en héroe o heroína, ya que creían que su espíritu permanecía en ellos, y allí recibían las súplicas y ruegos de los fieles. La reverencia por el lugar era tal, que por delante del *hérôon* había que pasar en silencio. (Burkert 1985).

Aunque las evidencias arqueológicas demuestran que estos espacios no eran áreas de enterramiento, ya que las excavaciones no han sacado a la luz ningún resto humano. Estos datos llevan a los historiadores a definir el *hérôon*, como monumento-homenaje religioso y político, de una ciudad o de una comunidad a sus héroes. (Torret y Faliu 2007).

G. Ekroth (2009) estudia su variada distribución. Desde una tumba, hasta una sencilla estatua o estela que recuerde al héroe. Suelen ocupar localizaciones estratégicas y visibles, como el ágora de la ciudad o cruces de caminos.

Estos sencillos monumentos fueron evolucionando hasta convertirse en pequeños espacios, en los cuales había un altar donde ofrecer tributos al héroe. Así lo atestiguan las excavaciones del *hérôon* de Corinto, del s.VI a.C, situado en una encrucijada de caminos. Otro ejemplo es el *hérôon* de Nemea, del s.IV a.C. Consiste en un recinto pentagonal desigual, delimitado por un muro, en cuyo interior hay un altar, quizá levantado en honor de un héroe niño. (Ekroth 2009).

La existencia de un ara o altar obligó a desarrollar la teoría de la existencia de sacrificios dentro de las liturgias en honor de los héroes. Rituales que consistían en holocaustos, libaciones de sangre y alimentos cocinados.

Pero el rito más común era el sacrificio animal con la posterior celebración de un banquete. La pieza sacrificada era repartida entre los participantes en la ceremonia, como muestra el culto al héroe Echelos y su mujer, datado en el s.III a.C. (Ekroth 2009). Los hallazgos arqueológicos del *Herakleion* de Thasos s.V-IV a.C. muestran que ciertas dependencias, que simulan comedores, pudieron servir para celebrar los banquetes.

Estos banquetes quedaron reflejados en la iconografía epitáfica¹.

También se asoció al héroe un culto particular denominado *Theoxenia*, como representan los relieves votivos de Larissa, del s.II a.C. La *Theoxenia* consistía en un ritual por el que se “hospedaba” a una divinidad o a un héroe, cuya presencia era invocada para que participase del banquete fruto del sacrificio. (Ekroth 2009). Otros rituales conllevaban la libación de sangre sobre el altar, o la cremación de víctimas animales hasta su total consumación.

3. EL MÁRTIR CRISTIANO.

«Desde que se hallaron dentro de la comunidad cristiana heroicos defensores de la fe, que no dudaron en hacer a Cristo el sacrificio de su vida, el nombre de mártir se convirtió en el título más glorioso que un hombre puede ambicionar». Con estas palabras, comienza H. Delehaye (1912) una de sus obras más famosas y capital en el estudio del fenómeno martirial, pese a lo avanzado de su edad.

No podemos considerar el martirio cristiano como la única forma de martirio de la historia de las religiones. Samuel Z. Klauser (1987) trata con profusión el fenómeno martirial ahondando en términos generales sobre el mismo.

Un mártir sería cualquier hombre o mujer que voluntariamente hace de su vida una oblación. Esta acción se daría en momentos de conflicto o persecución entre dos grupos humanos de ideologías contrarias. Esta situación conflictiva, acentúa el atributo de mártir como víctima. Sería, en definitiva, un auto-sacrificio humano.

Es evidente, que esta definición del mártir, se mueve en términos generales. A continuación, estudiaremos particularmente el fenómeno martirial cristiano.

¹ Recomendamos al lector, la lectura del libro *Heroes. Mortals and myths in ancient Greece*, editado por Sabine Albersmeier y publicado en 2009 por The Walters Art Museum de Baltimore. En él hay un cuidado apartado dedicado a la iconografía heroica griega.

3.1. El origen de martirio cristiano: Entre la tradición judía y “pagana”.

C. Freeman (2009) analiza el origen del término mártir defendiendo que se comenzó a usar en la Grecia clásica con el significado de testigo, designando muchos tipos de observadores que participaban como declarantes ante un tribunal.

Los textos evangélicos dicen que son mártires, aquellas personas que presenciaron los sufrimientos de Jesucristo en la cruz y su posterior resurrección, aquí sí, con claro sentido observante, ya que no participaron de su suplicio.

A partir del s. II d.C, el término mártir designó a una persona preparada para dar su vida muriendo por la fe cristiana.

La idea de dar la vida por unas creencias no fue desarrollada únicamente por los cristianos de la primera hora, sino que hubo precedentes entre griegos y romanos. Algunos cristianos mostraron especial consideración y respeto por Sócrates, al ser condenado a muerte por el jurado ateniense el 399 a.C., o por el ejemplo del republicano Catón el Joven, que sesgó su propia vida antes de vivir bajo la sombra de la dictadura de Julio César, o el caso del filósofo estoico Séneca.

En el hilo argumental de las narraciones martiriales, se aprecia también la influencia que la historia de los mártires macabeos² tuvo en el martirio cristiano. (Freeman 2009).

J. W. Van Henten (1995) defiende que los primeros cristianos consideraban a sus mártires como héroes, trazando analogías con el mundo “pagano”. Las similitudes que encuentra se deben a que ambos se desarrollan en un ambiente tanto socio-histórico como cultural similar.

Del estudio comparativo de la literatura martirial judía y de la épica heroica “pagana” se evidencia que los mártires cristianos actuarían como una especie de héroes del naciente pueblo o «nación cristiana», nación que por supuesto, era considerada única.

² Se refiere C. Freeman al episodio de la entrada de Antíoco, rey seléucida, en Jerusalén el 160 a.C. Una vez en Jerusalén desplegó una persecución antisemita forzando a la población a comer carne de cerdo, a partir de aquí se dieron lugar varios episodios que define como martiriales. Queda recogida esta historia, en el II libro de los Macabeos, cap. VII, donde se relata el martirio de los siete Macabeos y su madre.

Reseñable es la caracterización del mártir como atleta, el cual, por su martirio, alcanza la corona que engalanaba la cabeza de los gimnastas victoriosos clásicos. El martirio es equiparado con una competición atlética, enmascarando metafóricamente el sufrimiento que conllevaban los tormentos a los que se enfrentaban los mártires.

Los mártires, como figuras ideales, se convirtieron en modelos referenciales para la nueva identidad cristiana. A través de la lectura de la Carta de Clemente de Roma a los cristianos de Corinto³ se aprecia que el autor de la misma promueve la consideración del nuevo pueblo cristiano como nación y sus mártires como ejemplos a seguir.

Así, se convirtieron en los nuevos *exempla* para los cristianos de las primitivas comunidades. Idea heredada de la noción particular que los romanos tenían de sus héroes.

Clemente de Roma también define a los apóstoles Pedro y Pablo como «pilares» (I Clem.17,1). Metáfora recibida de la Antigüedad, que hacía referencia a los líderes de cualquier grupo humano. Héctor, por ejemplo, era considerado pilar de Troya.

3.2. La muerte y el mártir cristiano.

Si hemos visto la importancia que la muerte tiene en el desarrollo del fenómeno heroico, también juega un papel esencial en la aparición de los mártires cristianos, ya que claramente, si no sufren una muerte dolorosa, los cristianos que dan su vida por su fe no llegan a ser considerados mártires.

R. Teja (2009) profundiza en el sentido que la muerte tenía para los mártires cristianos. En el *Peristephanon*⁴, refiriéndose a la mártir Eulalia, se dice que aceptó su martirio «impulsada por su amor a la muerte (*mortis amore*)» (Teja 2009, 133). Para el autor del estudio, el martirio cristiano tendría más de auto-oblación que de suicidio.

³ J.W. Van Henten se refiere a este pasaje de la Carta de Clemente de Roma a los cristianos de Corinto de finales del s.I d.C.: «Pero, dejando los ejemplos de los días de antaño, vengamos a los campeones que han vivido más cerca de nuestro tiempo. Pongámonos delante los nobles ejemplos que pertenecen a nuestra generación».

⁴ El himno *Peristephanon*, en castellano *Libro de las coronas de los mártires*, del poeta hispano Aurelio Prudencio (ss. IV-V. d.C.), es una composición de catorce poemas que relata los padecimientos de los mártires hispanos.

Muchas de las actas martiriales definen el estímulo que mueve a los cristianos al martirio como amor por la muerte, o el deseo de la muerte, o incluso la muerte alegre, entre otras. (Ruíz Bueno 1987).

El martirio cristiano estaría en la fina línea entre la muerte voluntaria y el suicidio. (Baslez 2007). Para los intelectuales y las autoridades romanas del momento había conexión entre la actitud martirial y el suicidio.

Los gobernadores romanos consideraban demente esta manera de afrontar la muerte, como atestigua el filósofo Peregrinus en relación a un gobernador de Siria en el 160 d.C. (Baslez 2007, 210).

La sociología actual define una clase de martirio como «suicidio cristiano», y señala que el martirio cristiano no es tanto heredero del martirio judío y la espiritualidad macabea, sino de la tradición del suicidio romano.

Se abre aquí un acalorado debate que ha producido regueros abundantes de tinta, a la hora de dilucidar la causa que llevó a los cristianos a aceptar la muerte violenta. La historiografía ha tratado de explicar si eran suicidas o víctimas voluntarias.

Hay diferencias fundamentales entre los mártires “paganos” y los cristianos. La principal radicaría, en la manera en que ambos buscaron la muerte, pues si se comparan, los cristianos la buscaron con mayor ardor que los “paganos”. (Freeman 2009).

Ejemplo de ello es la metáfora con la que se refiere a su martirio uno de los mártires más paradigmáticos, Ignacio de Antioquía:

«Moriré de buena gana por Dios, con tal que vosotros no me lo impidáis. Os lo pido por favor: no me demostréis una benevolencia inoportuna. Dejad que sea pasto de las fieras, ya que ello me hará posible alcanzar a Dios. Soy trigo de Dios, y he de ser molido por los dientes de las fieras, para llegar a ser pan limpio de Cristo. Rogad por mí a Cristo, para que, por medio de esos instrumentos, llegue a ser una víctima para Dios». (I Rm. IV, 1-2).

El pensamiento romano no comprendía la actitud de los mártires cristianos. Marco Aurelio reflexionó sobre la diferencia del estado anímico de los hombres racionales y

estoicos que estaban en paz consigo mismos, disponiéndoles este estado, para aceptar la muerte cuando hiciera acto de presencia, en claro contraste con la postura obstinada de los mártires cristianos, cuya muerte era sin dignidad y a menudo un «espectáculo trágico». (Freeman 2009).

Idea que contrasta con la de Tertuliano, considerado por muchos, como el acérrimo defensor del martirio cristiano. Tertuliano sostiene que los mártires “paganos” sacrificaban sus vidas por ideales falsos, en cambio, los cristianos tenían un actitud pronta y disponible para morir por la verdad, pese a que los motivos que les llevaban a ello siguen siendo difíciles de concretar.

Dice en una de sus obras:

«Pues no se querellen los cristianos, decís, porque los perseguimos; que, si ellos desean tanto padecer, deben amarnos mucho, pues les damos lo que quieren.

Verdaderamente deseamos padecer; pero con aquel deseo que ama la guerra el soldado. Llanamente ninguno padece gustoso, que el temor es necesario, y el miedo en los peligros forzoso; pero el mismo que se querella de la guerra pelea en la ocasión de la batalla con toda la fuerza de su valor, y cuando vence se goza el mismo que se querellaba, porque en la victoria alcanza honor, gana despojos. Batalla es para nosotros cuando somos provocados a la palestra de los tribunales para combatir con peligro de la vida en defensa de la verdad. Victoria es alcanzar aquello porque se pelea. Esta victoria tiene por gloria agrandar a Dios, por despojos vida eterna. Si nos prenden, si en el tribunal somos convencidos de nuestra fe, conseguimos lo que queremos; luego vencemos cuando morimos; luego escapamos cuando nos prenden, y triunfamos cuando padecemos». (*Apologeticum*. L.)

El martirio sería una demostración del compromiso adquirido por los creyentes con su mesías. Siendo martirizados, compartían en sus sufrimientos los padecimientos de Jesucristo en su pasión y cruz. Así, se identificaban con esos sufrimientos mientras padecían sus tormentos particulares.

Pablo de Tarso propició esta idea de asociarse al sacrificio de Jesucristo en una de sus cartas:

«Ahora me gozo en lo que padezco por vosotros, y cumplo en mi carne lo que falta de las aflicciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia». (Col. 1, 24).

Importante fue en el desarrollo martirial, la concepción cristiana sobre la vida más allá de la muerte, impensable en el ambiente “pagano” en el que se desplegó el martirio cristiano. El martirio no habría sido concebido sin la idea de que había un paraíso más allá de la muerte donde los mártires serían bienvenidos.

Muestra de ello son los pensamientos de Cipriano, obispo de Cartago ca. 250 d.C. Para el prelado martirizado, la muerte por Jesucristo confiere la vida eterna y ayuda a dejar lo terrenal para sumergirse en la vida paradisiaca del cielo, vida que es eterna. (Freeman 2009).

Una vez vista la concepción que los mártires tenían del martirio, debemos tener en cuenta el contexto político particular en el que se desarrolló.

El entramado administrativo del momento y el modo romano de aplicar la justicia confirió a los mártires una plataforma adecuada para proclamar su fe, ya que sólo un gobernador provincial podía ordenar una ejecución y tenía que haber algún tipo de juicio, con un interrogatorio del acusado, antes de que la sentencia fuera aprobada.

Los tipos de gobernadores romanos eran variopintos, ya que los había que no favorecían a los cristianos, en cambio, muchos otros intentaron mantener cierta equidad en los procedimientos.

Ante la voluntad indulgente de muchos gobernadores, fue la negativa de los cristianos a cooperar lo que los condujo a la muerte, como atestigua el ejemplo de Policarpo, obispo de Esmirna ca. 155 d.C. Repetidas veces, el procónsul de Asia le recomendó retractarse de sus creencias, pero Policarpo deseando el martirio, lo desoyó, convirtiéndose en pasto de las fieras salvajes.

Las autoridades no soportaban la manera de actuar de los cristianos, ya que muchos gobernadores quedaban en evidencia o eran avergonzados públicamente por aquellos, lo que llevó a que los interrogatorios se realizaran en privado.

Esta situación produjo que los dirigentes romanos perfeccionaran el modo de llevar a cabo las ejecuciones públicas, introduciendo a los mártires en los espectáculos del anfiteatro.

El espectáculo consistía en una primera parte en la que se llevaba a cabo una caza de animales salvajes, para a mitad de la misma, proceder a las ejecuciones de criminales y otros condenados.

Los cristianos procesados con penas propias de los esclavos no tenían derechos y eran objetos con los que jugar.

Los mártires, clavados o maniatados a grades estacas de madera o plataformas elevadas, hacían las delicias de las fieras. Si estas no acababan con su vida, eran rematados por la espada de los gladiadores.

Añade C. Freeman (2009), una idea poco desarrollada hasta el momento. Expone la teoría de que los cristianos se ganaron la animadversión de la población de las ciudades a las que emigraron.

Destaca el caso de Lyon, capital administrativa de la Galia. Hasta ella, había llegado un numeroso grupo de emigrantes entre los que se encontraba un amplio número de cristianos greco-parlantes. Dicho colectivo cristiano tenía vetados determinados lugares públicos, acusados de haber introducido el culto a una divinidad extranjera. La población autóctona provocó un levantamiento, obligando al gobernador a ejecutarlos. Fueron ajusticiados en torno al 177 d.C, unos cuarenta cristianos junto con su obispo Potino.

El historiador se pregunta por la tensión local que produjo esta ejecución. No llega a conclusiones definitivas, pero sí que defiende la percepción de que, al ser los inmigrantes cristianos en su mayoría artesanos, pudieron poner en riesgo la economía local de las ciudades en las que se alojaban, provocando la violencia de los locales contra los foráneos, más allá de sus diferencias religiosas.

Fuerte efecto causó en las autoridades romanas que el cristianismo comenzara a extenderse entre las clases altas. Aquellas eran más reacias a mandar cristianos de clases eminentes a la arena, como el caso de Cipriano de Cartago.

Como podemos apreciar, el martirio cristiano se extendió por todos los estratos de la sociedad de su momento.

Muchos son los ejemplos que nos ayudan a ilustrar esta idea. Desde Perpetua, mujer rica cartaginesa y su esclava Felicidad que afrontaron juntas el martirio, la niña Blandina de Lyon, obispos como Ignacio de Antioquía y Cipriano de Cartago, el joven diácono Lorenzo y el prelado Policarpo de Esmirna, entre otros. (Freeman 2009).

3.3. El *martyrium* y el culto al mártir cristiano.

El culto a los mártires nos traslada hasta los comienzos de la fe cristiana. Estos prolegómenos hay que situarlos dentro del contexto “pagano” en el que surgieron, por ello las costumbres clásicas influyeron en los albores cristianos. Así pues, el culto martirial heredará muchas tradiciones “paganas” en cuento al ceremonial funerario.

Ningún historiador se atreve a dudar que el culto a los mártires cristianos tiene sus orígenes en las celebraciones en honor a los difuntos. En la Antigüedad, los lugares de sepultura estaban situados fuera de los muros de la ciudad. Existían espacios concretos de aposición de sepulturas, pero también podían levantarse a ambos lados de una vía principal. La forma de la sepultura dependía de las posibilidades del difunto o de sus familiares y amigos, dándose desde grandes mausoleos a sencillos enterramientos en tierra.

Los romanos se reunían alrededor de la tumba en días concretos a partir del entierro del fallecido. Más adelante, la congregación se celebraría una vez al año, el día del aniversario de su nacimiento y no el de su muerte, considerado «infausto». (Bernal 1984, 268).

Este día denominado *Dies natalis*, era celebrado con banquetes en honor del finado, rememorando su vida y manteniendo vivo su recuerdo.

En cambio, los cristianos no visitaban sólo una vez por año la tumba de sus difuntos ejemplares, ya que no querían imitar las tradiciones “paganas”. (Leclercq 1907-1953). Tenían días concretos en los que visitaban las sepulturas como muestra la literatura cristiana.

Notable fue la elaboración de las llamadas *Depositiones Martyrum*, una especie de obituario donde se escribían tres datos fundamentales para mantener el culto martirial: El día de la muerte, el nombre del mártir y el lugar de su tumba. También se confeccionó el llamado Martirologio, donde estaban recogidas las listas de los aniversarios de cada mártir.

Los cristianos se apropiaron de la idea romana del *Dies natalis*, pero en lugar de celebrar el aniversario del nacimiento terreno, festejaban el nacimiento al cielo del mártir, su partida a la vida eterna, el *transitus sacer*. (Bernal 1984).

En la fase inicial del cristianismo, los mártires recibieron sepultura en sencillas tumbas situadas fuera de la ciudad, ya que la ley romana prohibía la inhumación dentro de la ciudad, por ello, los cristianos debieron enterrar fuera de las mismas como el resto.

Poco a poco, estos modestos enterramientos iniciales fueron ganando en monumentalidad, surgiendo el *martyrion* o *martyrium*, edificio religioso que contenía los restos de un mártir, en el cual era venerado.

En origen, la palabra *martyrion* se refería al edificio o santuario levantado sobre los lugares santos o santos lugares para los cristianos en Palestina, datados en torno al s.IV d.C, y posteriormente,

ese nombre se asoció al lugar que custodiaba los restos de un mártir, término que se consolidaría durante el predominio de Bizancio y la Edad Media. (Grabar 1946-72).

En el momento en que se levanta un *martyrion*, se hace como lugar «testimonial» estuviera construido sobre los santos lugares o albergara los restos de un mártir. Sólo el lugar era en sí un testimonio.

Son numerosos los paralelos que se dan entre el lugar de culto del héroe “pagano” y el del mártir cristiano. (Grabar 1946-72).

Su ubicación concreta, generalmente sobre el lugar de enterramiento de un difunto especial para la comunidad que lo levanta, o también, las celebraciones memoriales con banquetes, que se celebran en ambos.

El *martyrion* está rodeado de una pared o muro, con una mesa o altar para la celebración de los rituales particulares.

Los devotos se reunirían en torno a él en las fiestas conmemorativas del mártir, mostrando esto, el carácter colectivo del culto al mártir, ya que no sólo era celebrada su memoria por sus familiares y amigos directos, sino por toda la comunidad.

El culto a los mártires surgiría porque el colectivo cristiano reconocía la santidad de determinados de sus miembros tras su muerte triunfal.

Con el paso de los siglos, el *martyrion* va evolucionando. Los más primitivos recordaban la estructura de los santuarios edificados sobre los Santos Lugares de Tierra Santa, luego se levantó el *martyrium* de planta cuadrada, para ir desarrollándose finalmente, el de planta basilical. (Grabar 1946-72).

Señala J.M. Bernal (1984) que el culto martirial es una evolución de las celebraciones funerarias. Los cristianos celebraban un *refrigerium*, un banquete junto a la tumba del difunto, pero con el desarrollo del mismo se fue perturbando su naturaleza, llegándose a prohibir por las autoridades eclesiásticas.

Con el paso del tiempo, ese tipo de *refrigerium* terminó en la celebración de la eucaristía, que concluía con un banquete, cuyos alimentos eran también repartidos entre los ciudadanos más pobres. Esta ceremonia sería breve y en ella repetidas veces se nombraba al difunto, evocando así su recuerdo y memoria.

En el s.IV d.C. Basilio el Grande escribe sobre las celebraciones en honor a los mártires:

«Cantamos himnos, salmos y alabanzas al que ve todas las cosas, y celebramos, en memoria de estos hombres, la eucaristía, el sacrificio donde es derramada la sangre y la violencia. El olor del incienso no es lo que se busca, tampoco la hoguera, pero una luz pura basta para iluminar a los que oran. A menudo, se añade una comida moderada en favor de los pobres y desgraciados». (*Oratio in sanctum Gordium*, XXXI, 489).

La comunidad cristiana se congregaba en el *martyrium* para celebrar anualmente el *Dies natalis* del mártir, lo que hacía que la memoria de este se perpetuara y se consolidara en el tiempo.

3.4. El papel de las reliquias en el culto al mártir cristiano.

El culto a los santos surgiendo en el ambiente grecorromano logró hacer traspasable la frontera impenetrable que, hasta el surgimiento del cristianismo, se dio entre el mundo de los vivos y el de los dioses, entre la tierra y el cielo. El culto a los santos, a diferencia del culto heroico, emerge por la concepción que los fieles tenían de determinados personajes de su comunidad, que morían con halo de santidad, por lo que sus restos eran cuidadosamente tratados, trasladados y enterrados. Poco a poco, los despojos mortales de estas figuras fueron ganando dignidad, considerando que transmitían la santidad que tuvo el difunto que conformaron.

Los emplazamientos donde eran enterrados los santos, así como sus restos, constituyeron la base de un cristianismo que era de «santuarios y de reliquias». (Brown 2012, 24).

Pronto las jerarquías episcopales controlaron esta expresión de culto particular. El obispo de Roma, por ejemplo, no tardó en reafirmar su control sobre las reliquias de los apóstoles Pedro y Pablo.

El incremento del culto a las reliquias produjo que ese ambiente familiar que recordaba a los difuntos dejara paso al culto colectivo, en el cual, toda la comunidad se reunía para homenajear al difunto considerado santo.

La posesión o titularidad de las tumbas de los santos conllevó problemas en el seno de la comunidad cristiana. Fueron los obispos los que obligaron a las familias a abandonar los ritos funerarios privados en torno a la tumba del santo para abrirlos al resto de miembros, ya que los prelados tenían muy en cuenta la utilización que de los mismos podían hacer para beneficio público.

Las tumbas de los santos quedarían bajo la autoridad de los obispos de las comunidades cristianas. Estos no consideraban adecuado el enterramiento de los fieles junto a las

sepulturas de los santos, así se fueron apropiando de las reliquias depositándolas en basílicas levantadas para su custodia.

Entonces surgió la identificación de los santos como protectores o patronos de la comunidad. El amparo de los santos no excluía a nadie, a diferencia de la idea que los “paganos” tenían de su *patronus*.

Estos santos se convirtieron en protectores y acompañantes de los fieles. P. Brown (2012) ve en esta idea una herencia del *Daimon* griego. Estos valedores de los fieles cristianos adquirieron rasgos humanos, propiciaron una relación de dependencia, que recordaba a las relaciones patrón-cliente, que, llevado al plano religioso, sería santo protector-fiel. Estos vínculos se dan, porque el santo tiene un pasado humano, accesible, es uno más, pese a haber ganado ese halo de santidad, es algo palpable, a diferencia de un dios, que nadie ha visto jamás, ni ha tocado. Los fieles adoptaron los nombres de los santos para enfatizar este nexo.

Esta relación piadosa ofrecía al fiel cierta seguridad en su vida terrena, ya que contaba con protectores que facilitarían sus días, o por lo menos eso creía, y lo más importante, confería cierta seguridad frente a la incógnita de la muerte que tanto peso tuvo en la Antigüedad como hemos visto a lo largo de nuestro trabajo.

La grandeza del recuerdo y memoria de los santos quedaba condensada en sus restos. El halo especial que rodeaba a las reliquias era fruto de recordar la actitud que los santos tuvieron ante la muerte, sus sufrimientos tormentosos y sus pasiones particulares, dejaban huella en sus restos. Estas ideas quedaron también plasmadas en el arte que afloró en estos momentos.

Los santos tuvieron dos manifestaciones particulares, *presentia* y *potentia*. (Brown 2012, 100).

La *presentia*, “presencia”, quedó focalizada en determinados santuarios que recibieron la afluencia de peregrinos una vez eran trasladados allí los restos de un santo. Comenzó así una práctica, la de la traslación de las reliquias, que también estudia H. Leclerq, (1907-1953).

Se mudaron reliquias de una comunidad a otra como testimonio de amistad entre ellas. Eran recibidas con actos festivos, entre los que se encontraba el *adventus*, una especie de entrada triunfal. Con la llegada de las reliquias de un nuevo santo, su *presentia* arribaba con ellas. (Brown 2012).

La *potentia*, “potencia”, fue la acción curativa que tenían los restos sacros, con una expresión muy particular, el exorcismo. Estas prácticas sugieren bosquejar los cambios que se dieron en los tratamientos terapéuticos de la Antigüedad. (Brown 2012).

4. CONCLUSIÓN.

Hemos podido apreciar a lo largo del análisis de ambos casos, y resonando todavía lo descrito en la primera parte del trabajo sobre el culto a la memoria en la Antigüedad, los paralelos estructurales que se dan entre el héroe griego y el mártir cristiano, los cuales defiende W. Burkert (1985: 280), pese a que, entre ambos, se dan diferencias consustanciales claras.

Ambos personajes son ejemplos a seguir por el grupo humano que los recuerda y venera. Sin embargo, no podemos decir que el mártir cristiano es una evolución del héroe griego. Entre ellos hay diferencias insalvables, como el halo divino que rodea a estos últimos frente a la santidad que envuelve a aquellos, pero como arquetipos, como modelos, sí que ambos parecen desarrollarse con la misma intención, la de ser ejemplos para las comunidades que los veneran.

Así pues, el culto particular de cada uno deja entre ver *grosso modo* que ambos como depositarios de la identidad y memoria de una comunidad humana son objeto de culto en un lugar concreto, emplazamiento surgido primeramente en el ámbito griego en torno al héroe, y posteriormente en el ambiente cristiano alrededor del mártir.

No podemos olvidar, que ambos reciben un culto colectivo, no de un grupo reducido de familiares o amigos, sino de toda la colectividad que los venera como personajes ejemplares.

La idea que cada grupo humano tiene de sus referentes es diferente, constituyendo la principal de las diferencias.

Como hemos visto, las dudas sobre los orígenes de los héroes griegos sentarían la primera de las diferencias. Su pasado “semidivino”, su ascendencia divina, por un lado y por otro su humanidad dignificada por una muerte heroica, confieren al héroe un halo divino que no tiene el mártir.

El mártir puede tener un nimbo de santidad, pero jamás es considerado un dios, o de naturaleza divina. El mártir no tiene una muerte heroica, sufre persecución y muerte agresiva, otro aspecto es la actitud heroica que las víctimas puedan demostrar en sus tormentos.

Pero no son héroes, son víctimas, en toda la expresión del término, ya que hay un marcado contenido de oblación y ofrenda en el acto martirial.

El héroe busca una muerte cuanto más bella y espectacular mejor, para dejar un recuerdo perpetuo de su actitud ante la muerte, en cambio, el mártir afronta esta por convicción religiosa, sabiendo que si muere por su fe tendrá vida eterna.

Aunque algunos mártires exhiban una actitud desafiante e incluso en algún momento arrogante ante sus acusadores, ante tribunales o ante los verdugos, no llega al grado de vanagloria.

Retomando la noción de la vida eterna cristiana, es otra de las diferencias intrínsecas entre ambos. El héroe no busca vida más allá de la terrena, ya que no aspira al Olimpo, ámbito restringido a los dioses, en cambio, el mártir cristiano sí, espera la resurrección prometida por su mesías, el cual creían que superó la muerte corporal muriendo en una cruz.

Los cristianos admitían que Jesucristo vivía para siempre, ya que había superado la muerte tras su pasión y posterior resurrección. Acción que cualquiera que siguiera sus pasos lograría.

Este tipo de ideas deja entre ver, que las religiones en las que se desarrollaron estas expresiones de un arquetipo, son diferentes.

Como expuso J. Z. Smith (1978), la religión griega fue un sistema de creencias locativo, a diferencia del cristiano que es utópico.

El creyente tiene distinto horizonte. La religión griega fue una religión intramundana frente a la cristiana que es extra mundana. Los griegos no esperaban vida tras la muerte, en cambio los cristianos sí, la vida eterna. Por ello, las formas de afrontar este pasaje final propio de todo ser humano, fue diferente para ambos, y queda patente en la forma de venerar a sus personajes ejemplares.

Distinto es el contexto en que nace el fenómeno heroico y el martirial. El héroe no surge fruto de una persecución como en la que se ven inmersos los mártires cristianos, sino que se desarrolla en un ambiente bélico, pero sin persecución. Pese a que, en algún caso, el héroe griego es humillado por sus enemigos, no llega al grado de degradación que tuvieron que afrontar los mártires cristianos.

Una disimilitud clara entre ambos, es el trato que confieren a los restos de sus personajes venerados.

Los griegos jamás dieron culto a los despojos mortales de ningún héroe, el culto veneraba la memoria y el recuerdo del mismo, pero no había ningún tratamiento de los restos. Como hemos podido comprobar, las evidencias arqueológicas demuestran, que, en muchos *hérôa*, no hay vestigios humanos.

En cambio, el culto martirial cristiano se fundamenta en el trato directo de los restos, focalizado en el culto a las reliquias. Sobre estas, se levanta el altar en el que se celebra el culto al mártir dentro de la eucaristía. Expresiones como “aquí yace”, “en este lugar está” o “en este sitio”, confirman la intención expresa de señalar la presencia física del mártir venerado.

No pretendemos cansar al lector enumerando todas las similitudes y diferencias que existen entre el héroe griego y el mártir cristiano, seguramente tras la lectura de este trabajo habrá sacado sus propias conclusiones, acertadas sin duda.

Terminamos aquí, el estudio comparativo entre dos casos particulares que expresaron el culto a la memoria en la Antigüedad y propiciaron la consolidación de unas identidades particulares.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.

- ALBERSMEIER, S. (ed.) 2009: *Heroes. Mortals and myths in ancient Greece*. The Walters Art Museum. Baltimore.
- ANTONACCIO, C. M. 1995. *An Archaeology of Ancestors: Greek Tomb and Hero Cult*. Rowman & Littlefield, Lanham.
- BAROIN, C. 2010. *Se souvenir à Rome. Formes, représentations et pratiques de la mémoire*. Belin. París.
- BASLEZ, M.F. 2007. *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*. Fayard. París.
- BAUDRY, G. H. 2009. *Les symboles du christianisme ancien. Ier-VIIIe siècle*. Cerf. París.
- BELTING, H. 2009. *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Akal. Madrid.
- BERNAL, J.M. 1984. *Iniciación al año litúrgico*. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- BONNEFOY, Y. (dic) 1997. *Diccionarios de las mitologías*. Vol III. Destino. Barcelona.
- BRAVO III, Jorge J. 2009: "Recovering the past. The origins of greek heroes", en Sabine Albersmeier (ed.): *Heroes. Mortals and myths in ancient Greece*. The Walters Art Museum. Baltimore.
- BROWN, P. 2012. *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Éditions du Cerf/ CNRS Éditions. París.
- BURKERT, W. 1985. *Greek religion: archaic and classical*. Harvard University Press. Cambridge, Ma.
- CICERÓN, M.T. 1987. *Del supremo bien y del supremo mal*. Gredos. Madrid.
- CORLEY, K. E. 2010. *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo*. Ed. Verbo divino. Estella.
- CROUZEL, H. 1970. *L'église primitive. Face au divorce*. Theologie historique 13. París.
- CUMONT, F. 2009. *Lux perpetua*. Volume édité par Bruno Rochette & André Motte; avec la collaboration de Bastien Toune. Brepold ed. Torino.
- DELEHAYE, H. 1912. *Les origines du culte des martyrs*. Bureaux de la société des bollandistes. Bruxelles.

1927. *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*. Société des Bollandistes. Bruxelles.
- DEVAMBEZ, P. 1972. *Diccionario de la civilización griega*. Destino. Barcelona.
- DE STE. CROIX, G.E.M. 2006. *Christian persecution, martyrdom, and orthodoxy*. Oxford University Press. Oxford: New York.
- DÍEZ DE VELASCO, F. 2014. *Breve historia de las religiones*. Alianza Editorial. Madrid.
- DI BERARDINO A. (dic) 1992. *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. Ed.Sígueme. Salamanca.
- DOODS. E. R. 1975. *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- EIDINOW, E and KINDT, J. (eds.) 2015. *The Oxford handbook of ancient Greek religion*. Oxford University Press. Oxford.
- ELIADE, M. (dic) 1987. *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan Publishing Company. Vol VI.
- EKROTH, G. 2009: "The cult of heroes", en Sabine Albersmeier (ed.): *Heroes. Mortals and myths in ancient Greece*. The Walters Art Museum. Baltimore.
2015. "Heroes. Living or dead?", en Esther Eidinow and Julia Kindt (eds.): *The Oxford handbook of ancient Greek religion*. Oxford University Press. Oxford.
- FÉDOU, M. 1988. *Christianisme et religions païennes. Dans le Contre Celse d'Origène*. Theologie historique 81. Paris.
- FESTUGIÈRE, A.J. 1972. *Études de religion grecque et hellénistique*. Paris.
1981. *L'idéal religieux des grecs et l'Évangelie*. Librairie Lecoffre. Paris.
1986. *La esencia de la tragedia griega*. Ariel. Barcelona.
- FREEMAN. C. 2009. *A new history of early christianity*. Yale Univ. Press. New Haven and London.
- FREYBURGER, G. et PERNOT, L. (dir.) 1997. *Du héros païen au saint chrétien*. Actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité. (C.A.R.R.A.) Strasbourg 1-2 décembre 1995. Institut d'Études Augustiniennes. Paris.

- FREND, W.H.C. 2002. *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries*. Ashgate Variorum. Aldershot (Hampshire).
- GRABAR, A. 1946-72. *Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien Antique*. London.
- GRÉGORY, C. 1990. *Encyclopaedia Universalis*. Corpus 11. Paris.
- HESÍODO. 2007. *Los Trabajos y los Días*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
2007. *Teogonía*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- HIERSEMANN, A. (dic). 1988. *Realexikon für Antike und Christentum*. Vol. XIV. Stuttgart.
- HERVIEU-LÉGER, D. 2005. *La religión, hilo de la memoria*. Traducido por Maite Solana. Herder. Barcelona.
- HOMERO. 1927. *La Ilíada*. Traducción a cargo de Luis Segalá y Estalella. Montaner y Simón Editores. Barcelona.
1927. *La Odisea*. Traducción a cargo de Luis Segalá y Estalella. Montaner y Simón Editores. Barcelona.
- JAEGER, W. 1965. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Fondo de cultura económica. México.
1985. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura económica. México.
- KIEFFER, R-RYDBECK, L. 1983. *Existence païenne au debut du Christianisme*. París.
- KLAUSNER, S.Z. 1987: "Martyrdom" en Mircea Eliade (dic). *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan Publishing Company. New York-London.
- LAMBERIGTS, M and VAN DEUN, P. 1995. *Martyrium. In multidisciplinary perspective*. Leuven, Univ, press.
- LARSON, J. 2007. *Ancient Greek cults: A guide*. Routledge. New York.
- LASSO DE LA VEGA. J.S. 1962. *Héroe griego y santo cristiano*. Universidad de La Laguna, Secretariado de Publicaciones. La Laguna.
- LECLERCQ, H. 1907-1953. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Letouzey et Ané. Paris.
- LUCE, J.V. 1984. *Homero y la Edad heroica*. Ediciones Destino. Barcelona.
- MANCINELLI, F. 1996. *Catacumbas de Roma. Origen del Cristianismo*. Scala. Firenze.

- MARCO SIMÓN, F, PINA POLO, F, REMESAL RODRÍGUEZ, J. (eds) 2009. *Formae mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona. Barcelona.
- MARX, J. 1989. *Sainteté et martyre dans les religions du libre*. Editions de l'Université de Bruxelles. Brussels.
- MOELLER, C. 2008. *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Encuentro. Madrid.
- NOCK, A.D. 1972. *Essays on Religion and the Ancient World*. Clarendon Press. Oxford.
1973. *Christianisme et Hellénisme*. Les Éditions du Cerf. Paris.
- OTTO, F.W. 1973. *Spirito classico e mondo cristiano*. Firenze.
- PANNENBERG, W. 1973. *Cristianesimo e mito*. Paideia Editrice. Brescia.
- PIRENNE-DELFORGE, V. et SUÁREZ DE LA TORRE, E. 2000. *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*. C.I.E.R.G.A. Liège.
- PIZZARDO, G et PASCHINI, P. (eds.) 1950. *Enciclopedia Cattolica*. Vol.V. Città del Vaticano.
- RAHNER, H. 2003. *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Herder. Barcelona.
- ROUGIER, L. 1077. *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation Antique*. París.
- RUÍZ BUENO, D. 1965. *Padres Apostólicos*. BAC, Madrid.
1987. *Actas martiriales: texto bilingüe*. La Editorial Católica. Madrid.
- SAN MARTÍN SALA, J. 2006. *Antropología filosófica*. Uned.
- SAXER, V. 1980. *Morts, martyrs, reliques*. Ed. Beauchesne. Paris.
- SCHELER M, 1961. *El santo, el genio, el héroe*. Editorial Nova. Buenos Aires.
- SMITH, J. Z. 1978. *Map is not Territory*. Studies in the History of Religions. E. J. Brill. Leiden.
- STEVENSON, J. 1978. *The Catacombs*. Rediscovered monuments of early Christianity. Thames and Hudson. London.
- SWIFT, E. H. 1970. *Roman sources of Christian art*. Greenwood Press, Publishers. Westport, Connecticut.
- TEJA R. 2009. “Mortis amor: La muerte voluntaria o la provocación del martirio entre los primeros cristianos (siglos II-IV)”, en Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo, José Remesal Rodríguez (eds.): *Formae mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona. Barcelona.

TOURRET, M. et FALIU, O. 2007. *Héros. D'Achille à Zidane*. Bibliothèque nationale de France. Paris.

VAN HENTEN, J.W. 1995: "The martyrs as heroes of the Christian people" en M. Lamberigts et P. Van Deun (eds.): *Martyrium. In multidisciplinary perspective*. Univ. press. Leuven.

VERNANT, J.P. 2001 : "La mort ou les morts?", en Olivier Dumoulin et Françoise Thelamon (eds.): *Autour des Morts. Mémoire et Identité*. Actes du Ve colloque international sur la sociabilité, Rouen, 19-21 novembre 1998. Université de Rouen. Rouen.

2010. *Ulises/Perseo. Breve conferencia sobre los héroes de la Antigüedad*. Paidós. Barcelona.

VICASTILLO, S. 1980. *Tertuliano y la muerte del hombre*. Fundación universitaria española. Madrid.

VICIANO, A. 2007. *Cristianismo primitivo y su inculturación en el Imperio romano*. Cátedra de Ciencias Sociales, Morales y Políticas. Universidad católica de San Antonio. Murcia.

VIDAL-NAQUET, P. 2002. *El mundo de Homero. Breve historia de mitología griega*. Ediciones Península. Barcelona.

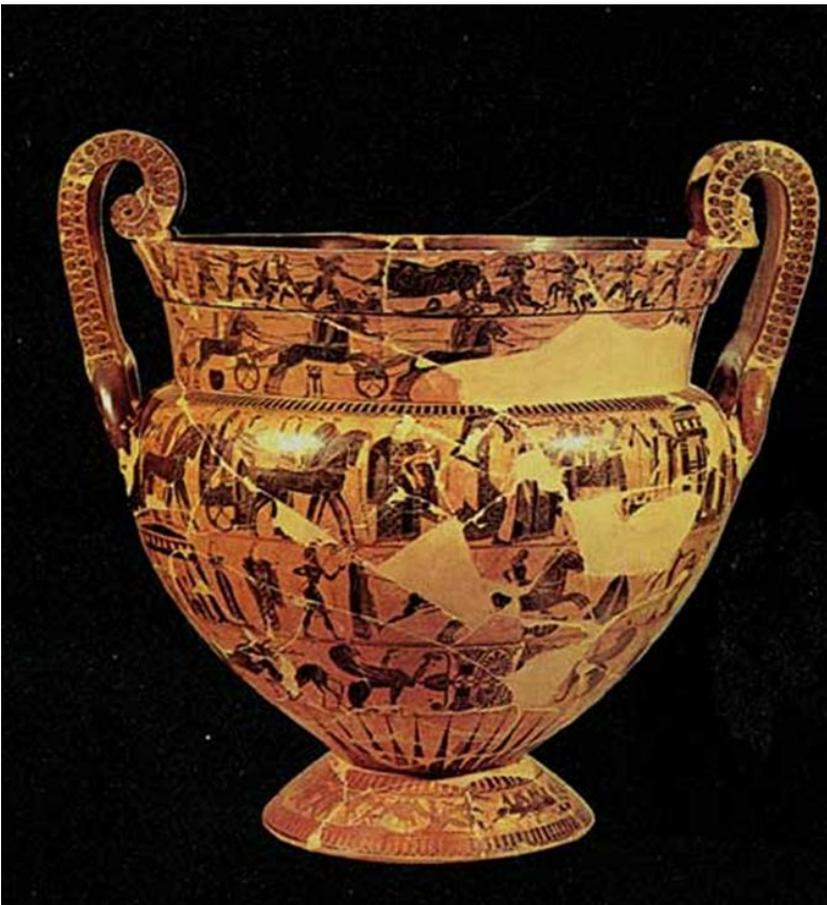
VON FRITZ, K et al. 2005. *Hésiode et son influence: six exposés et discussions*. *Entretiens sur l'Antiquité Classique*. Edizioni di Storia e Letteratura. Roma.

WENDLAND, P. 1986. *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*. Paideia Editrice. Brescia.

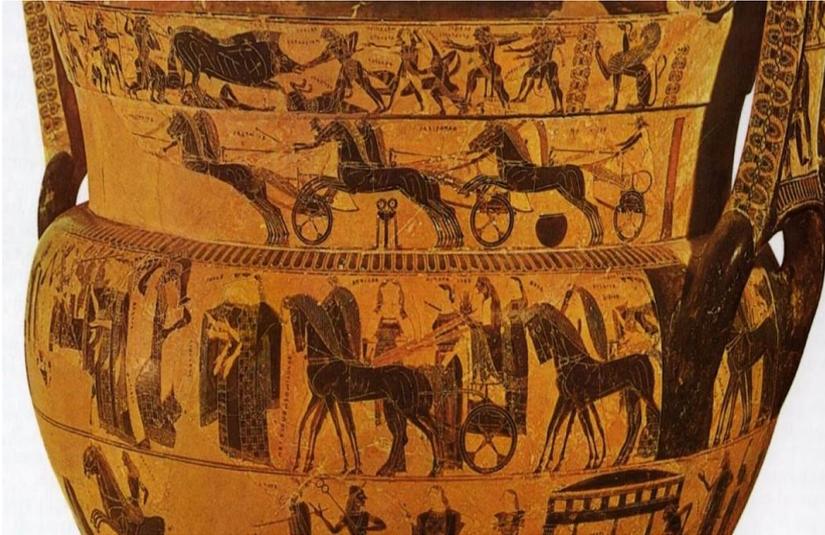
ANEXO



1. Aquiles vendando a Patroclo.
Kílix c.a 500 a. C.
De S. Albersmeier. 2009.
Heroes. Mortals and myths in ancient Greece.
The Walters Art Museum. Baltimore.



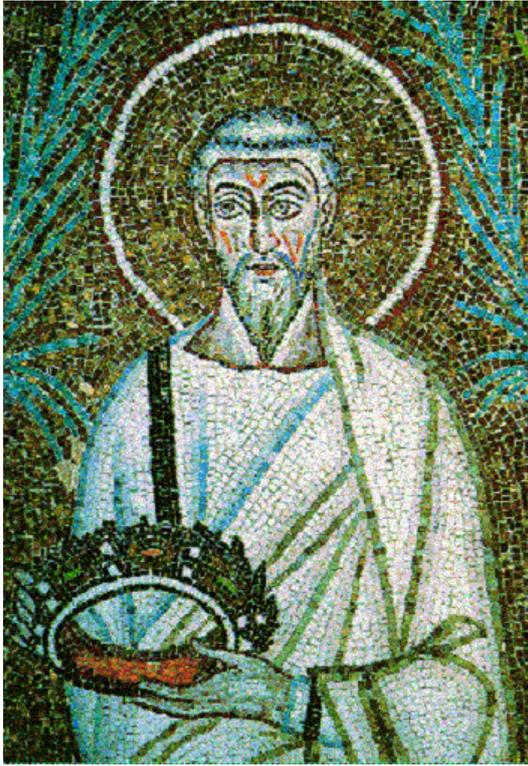
2. Vaso François, ca. 570 a.C. Florencia. Museo Arqueológico.
http://www.canino.info/inserti/monografie/etruschi/vari/vaso_francois/



3. Detalle del Vaso François, ca. 570 a.C. Juegos fúnebres en honor de Patrolo. Florencia. Museo Arqueológico. <http://entriegriegosyromanos.blogspot.com.es/2016/02/el-vaso-francois.html>



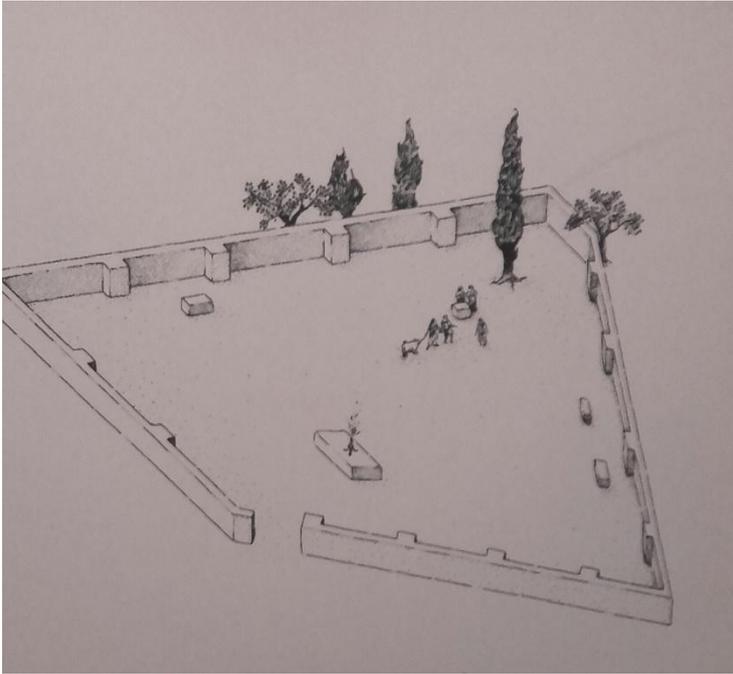
4. Detalle del Vaso François, ca. 570 a.C. Aquiles porta en hombros el cadáver de Patrolo. Florencia. Museo Arqueológico. <https://es.slideshare.net/tomperez/la-pintura-griega-154997>



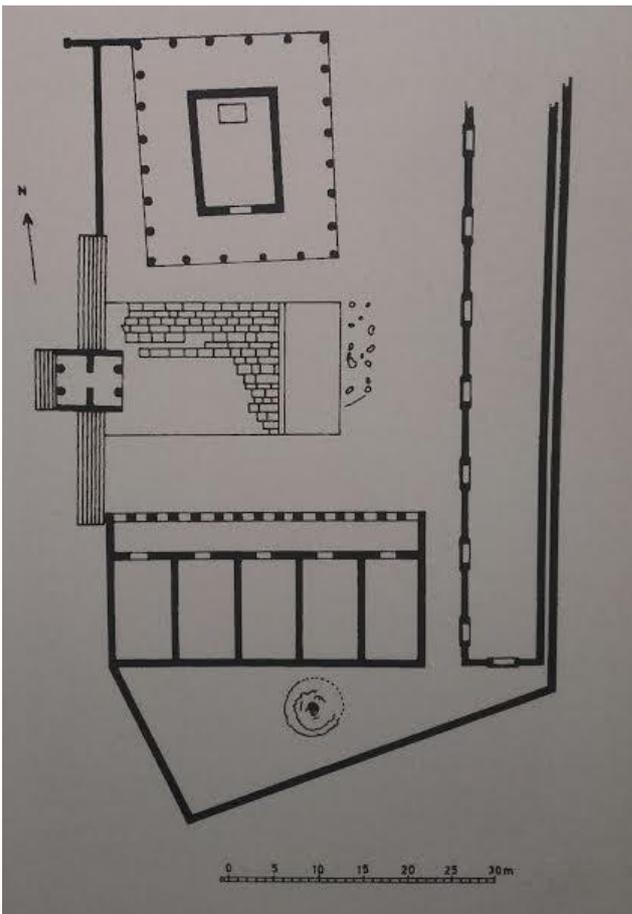
6. Policarpo de Esmirna, 505. Mosaico. Rávena. Basílica de San Apolinar el Nuevo.
<https://moimunablog.com/2017/01/25/san-policarpo-obispo-de-esmirna-martir-ano-166/>



7. Martirio de Policarpo de Esmirna. Grabado.
<http://www.laiglesiaprimtiva.com/libros/M%C3%81RTIRESDELSIGLOII.html>



7. Reconstrucción del hérôon de Nemea, del s.IV a.C. De S.G. Miller, ed. 1989, *Nemea: A Guide to the Site and the Museum*. Berkeley. Los Angeles-Oxford.



8. Planta del Herakleion de Thasos s.V-IV a.C. De B. Bergquist 1973. *Herakles on Thasos*, Boreas 5. Stockholm.



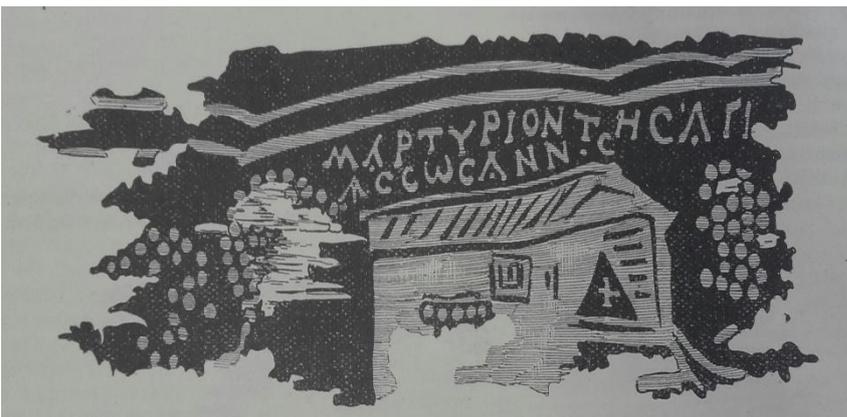
9. Escena de banquete. Ca. 340 a.C. Mármol. Baltimore, The Walters Art Museum
De S. Albersmeier 2009. *Heroes. Mortals and myths in ancient Greece*. The Walters Art Museum. Baltimore.



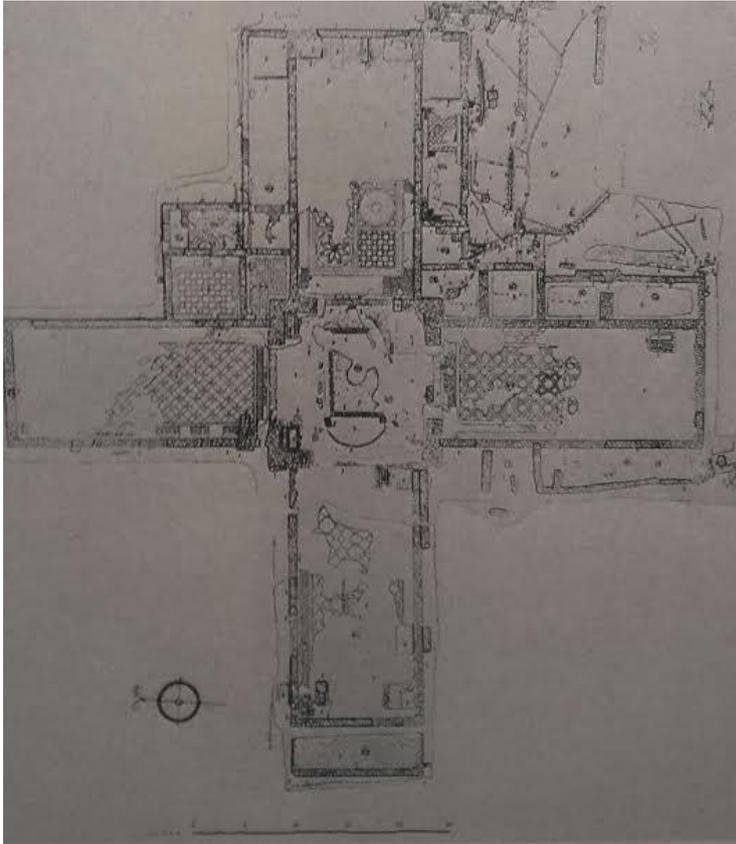
10. Dos héroes llegando a una theoxenia, s. II a.C. Relieve votivo de Larissa. París, Museo del Louvre.
De S. Albersmeier 2009. *Heroes. Mortals and myths in ancient Greece*. The Walters Art Museum. Baltimore.



11. Daniel en el foso de los leones. Fragmento de tela egipcia. De J. Strzygowski 1901. *Orient oder Rom*. J.C. Hinrichs'sche Bunchhandlung. Leipzig.



12. Detalle. Daniel en el foso de los leones. Fragmento de tela egipcia. De J. Strzygowski 1901. *Orient oder Rom*. J.C. Hinrichs'sche Bunchhandlung. Leipzig.



12. Planta del *Martyrium* de Kaoussié (Antioquía), ca. s.IV d.C. De A. Grabar 1972. *Martyrium II. Iconographie et planches*. Variorum Reprints. London.



13. El banquete eucarístico, s. III. Fresco. Roma, Catacumba de Calixto. De G.H. Baudry 2009. *Les symboles du christianisme ancien. Ier-VIIe siècle*. Cerf. Paris.

